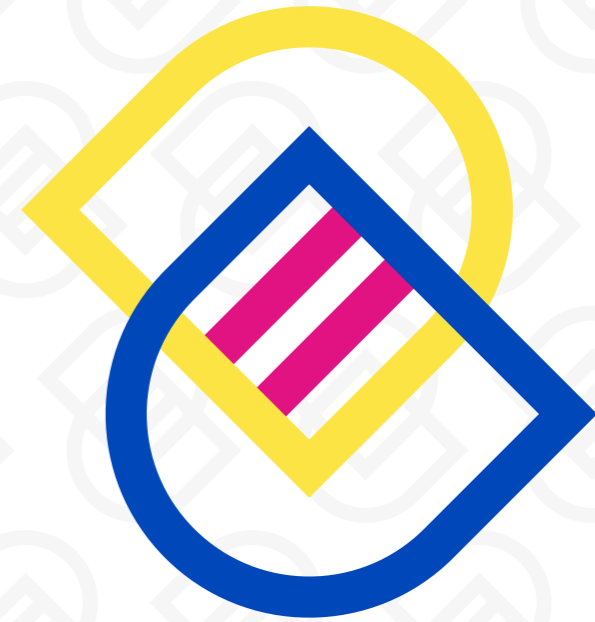


LA TRADUCCIÓ I LA INTER- PRETACIÓ COM A DRETS DE LES SOCIETATS DIVERSES



Esther Monzó-Nebot



**Càtedra de
Drets Lingüístics**



Esther Monzó-Nebot. *Llicenciada en Traducció i Interpretació (1998) i doctora en sociologia de la traducció (2002). Professora de traducció a la Universitat Jaume I. Autora de diversos treballs sobre traducció jurídica, aspectes socio-cognitius i professionals de la traducció i la interpretació i polítiques de traducció i interpretació.*



© 2021 ESTHER MONZÓ-NEBOT

Directors:

VICENTA TASA FUSTER

RAFAEL CASTELLÓ COGOLLOS

Edició:




ISBN: 978-84-0924-903-9

LA TRADUCCIÓ I LA INTERPRETA- CIÓ COM A DRETS DE LES SOCIETATS DIVERSES

A U T O R A :

Esther Monzó-Nebot¹

¹Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-5658-9967>. Aquest treball es fonamenta en la tasca del grup TRAP per al projecte UJI-B2019-32.



**DIVERSITAT, TRADUCCIÓ. A TALL
D'INTROUCCIÓ.**

La diversitat ha vingut per a quedar-se. Tot i que el món sembla captiu de dèries d'exclusió que van focalitzant en uns i altres grups percebuts o presentats com a forans i rebutjables, centrar el debat en si volem o no aquesta diversitat ens fa perdre un temps preciós per decidir què en volem fer ara que ja és amb nosaltres. Revisant polítiques de gestió de la diversitat al llarg de la història, podem veure que moltes societats han volgut reinventar-se com a monolingües i monoculturals i han desenvolupat normatives per generar la tradició del monopoli d'una llengua i cultura, les de qui controla la producció de legislació, per damunt de la resta que conviu en el mateix territori (Lambert, 2009). Aquesta manera d'inventar tradicions i vincles de fidelitat, però, ja no és compatible amb les idees majoritàries de societat en un món que és cada vegada més postindustrial i postmaterialista, on les persones volem expressar qui som i reconeixem el dret d'altri a fer exactament el mateix (Inglehart, 2018). El debat sobre com organitzar la nostra diversitat ha de començar per determinar quins valors són irrenunciables i ha de seguir demanant a les disciplines científiques, especialment les socials i humanes, les nocions necessàries per dissenyar la meta i el camí per a la gestió de la diversitat i l'alteritat en els àmbits social i polític. Si Nietzsche va diagnosticar que la humanitat havia evolucionat fins al grau de maduresa necessari per a no requerir justificacions més enllà de si mateixa per a ésser, viure i fer-se'n responsable, la supervivència de les Nacions Unides, l'empresa de cooperació humana més ambiciosa de la nostra història, ens parla també de maduresa i d'evolució: marca la nostra capacitat per entendre'ns més enllà de la família i la comunitat, per posar les bases d'una entesa amb la immensa diversitat de tota l'espècie, vetllant pels drets humans com a vertebradors del diàleg a escala planetària. El segle XX va passar a la història com el segle del genocidi (Levene, 2000) i una mirada ràpida als documents fundacionals i tractats internacionals ens fa adonar-nos de com han evolucionat els mandats dels organismes i les obligacions dels estats de forma coetània al nostre pensament sobre la societat i la conducta humana, molt particularment de la conducta social. Durant dècades, hem provat, abandonat i reinventat premisses que ara ens permeten conèixer com som els éssers humans. Estem en un moment en què l'estat de les disciplines científiques ens aporta ja el coneixement per poder dissenyar conjuntament camins

sabent, almenys, cap on ens duren. La forma en què se'ns presenten aquestes destinacions i els mecanismes amb què els arguments ens menen a consentir i condonar jerarquies i abusos de poder no entra, però, en els propòsits d'aquest volum.

El que aquest volum pretén és oferir un recorregut per diverses perspectives, teories i nocions que ens permeten entendre la funció de la traducció en les societats diverses. Des d'una perspectiva universalista de la societat matisada per l'assumpció de la diversitat com a *sine qua non*, s'argumenta que gestionar la diversitat comptant amb la traducció i la interpretació permet afavorir una igualtat d'oportunitats efectiva i atorga un valor simbòlic que equipara posicions d'individus i grups, alhora que diversifica i enriqueix l'esfera pública. En societats amb membres que malden individualment i col·lectivament per triomfar en un context globalitzat, l'accés a aquesta riquesa i la construcció de cognicions acostumades a treballar en condicions de diversitat cultural i lingüística esdevé un dret i un avantatge de primer ordre que afavoreix qui en gaudeix directament i qui conviu en un entorn on es valora. Aquest llibre intenta argumentar com i per què, agafant la responsabilitat, compartida amb la Càtedra de Drets Lingüístics de la Universitat de València, d'oferir un retorn de la inversió a la societat. Per bé que el volum no aspira a evitar complexitats, sí que s'esforça per cercar proximitat amb una experiència quotidiana que il·lustra els avanços de les ciències socials i humanes. Com tothom qui s'ocupa en aquestes disciplines coneix, quan ens ajuntem i fem qualsevol cosa en societat, els éssers humans ens enriqueixim i també ens compliquem. Contar qualsevol d'aquestes coses que fem de manera que puguem veure'n els perquè i els *coms* té la complicació de contar linealment, amb paraules que es llegeixen les unes darrere les altres, el que s'ha desenvolupat en xarxa, amb interconnexions inexhauribles, i que conflueix en una sèrie d'assumpcions compartides de què són i com funcionen els fenòmens que ens afecten socialment, especialment aquells que guien i orquestren les conductes individuals i col·lectives. Desbrinar aquestes complexitats no és una tasca fàcil i em disculpe des d'ara per les meues limitacions.

Al llarg del text utilitzaré *traducció* en el sentit de *translació* sense fer distinció de mode i, per tant, referint-me tant a traducció de textos escrits com a

interpretació de textos orals. Els requisits i les prioritats de les dues varietats de translació presenten distincions notables i, utilitzant *traducció*, no vull en cap cas desdibuixar-les sinó focalitzar el debat en el que tenen en comú. Quan haja de fer distincions entre l'una i l'altra, destacaré la modalitat a què faig referència.



Primera part
LA TRADUCCIÓ, UN DRET?

De vegades, és difícil saber quan tenim *dret* a alguna cosa i quan és més un tracte especial o un favor que ens han anat concedint i al qual ens hem anat acostumant fins que s'ha fet invisible, com una part de la nostra realitat que només veuríem si desapareguera. Si cada diumenge anem a dinar a casa de la iaia i ens passa un bitlletet de vint euros, el diumenge que no ho faça sentirem que ens ha llevat una cosa nostra, tot i que era un tracte de favor. Arran dels moviments socials que van desencadenar reaccions violentes als Estats Units a mitjan 2020, els mitjans es van fer ressò de declaracions i arguments ben interessants sobre com el *privilegi* (Johnson, 2006) de tenir un color de pell determinat elimina entrebancs que persones amb tonalitats que no considerem blanques es troben diàriament. D'aquesta manera, la gent de pell blanca assumeix que la realitat és d'una manera que només ho és per a qui té el mateix color de pell (com qui rep el bitllet de vint euros cada diumenge i es pensa que tothom té una iaia així). I si mai els diuen que és un tracte de favor, els agafarà de nou i és molt possible que no ho vegem, almenys no immediatament, i que neguen que aquest tracte els dona un avantatge respecte d'altres. Aquesta negació no és més que una avaluació feta sobre una experiència, o potser seria millor dir una *manca* d'experiència. Com podem fer-nos a la idea del que no hem viscut mai si tampoc no ens ho contem? Seria com si fórem peixos i ens diuen per primera vegada que hi ha peixeres amb menys aigua, quan nosaltres no hem vist mai l'aigua perquè era transparent. El fenomen invers també ens explica el mateix biaix, que George Orwell va saber expressar en la novel·la *1984*: les masses mai no es revoltent fins que no es poden comparar amb una altra realitat que les faça conscients de l'opressió que viuen (Orwell, 1949: 121).

La realitat, la que nosaltres considerem realitat, no és més que una construcció social que anem teixint conjuntament. I és difícil adonar-te de sobte que la teua realitat és un constructe que creem amb la resta de persones que ens envolten i que, per tant, no és igual per a tothom. El que pensem com a realitat és un seguit de vivències que tu tens perquè ets tu, és un procés subjectiu que assumim com a objectiu, com a independent de la persona que se'l mira. En una obra de gran influència, Peter Berger i Thomas Luckmann afirmaven que l'ésser humà produeix el seu entorn col·lectivament amb la resta i que la seua

individualitat és indissociable de la seua *socialitat* (Berger i Luckman, 1966: 69). La realitat te la construeix la resta de persones que interactuen amb tu d'una manera determinada, diferent de com la construeix per a d'altres, perquè cadascú interactua amb altres persones en funció de les expectatives que en té. Si penses que algú és amic del teu veí, el que deixa la roba gotejant damunt la teua, potser no esperes que entenga la frustració que sents per haver-li-ho dit i que continue passant, per la qual cosa no li diràs a l'amic del veí que ha tornat a passar. O potser li ho diràs d'una manera més agitada del que li ho diries a algú que és amic teu i no del teu veí. I les dues interaccions, que podien ser iguals, acaben sent diferents, com també els judicis que faran l'un i l'altre de les persones que els envolten, només perquè tenen informació diferent. I el mateix ocorre quan veus que algú és estranger i va mirant un mapa per la teua ciutat. En quin idioma t'hi adreçaries? Com conforma això les seues expectatives futures? I si sents passes darrere de tu quan travesses un carreró fosc a la nit? Què ocorre si, en girar-te, veus que és una dona? Ocorre el mateix si veus que és un home? El tipus de persona que veiem, delimitada de la resta per una sèrie de trets, orienta les nostres reaccions i, alhora, les seues possibilitats (i reaccions, iniciant una cadena). Tothom actua amb tu per com et veu i actua amb qui no és com tu per trets diversos de maneres distintes. Requereix una presa de consciència veure que ésser tractada d'una manera et dona la confiança d'esperar que et tracten d'aquesta mateixa manera, i que això val per a l'extra de vint euros cada diumenge o perquè altres persones siguen més amables i refiades amb tu que no amb d'altres que tenen una forma de vestir o de parlar diferents, perquè esperen de tu coses diferents del que esperen d'altres, només per qui pensen que ets.

I qui pensa que ets la gent? Això depèn de moltes coses, de la nostra història comuna i de qüestions personals. Pol Pot, per exemple, és ben conegut per decidir qui era enemic del seu règim per si portava o no ulleres, perquè les ulleres estaven associades a l'educació de la qual no tothom havia pogut gaudir. Per tant, qui portava ulleres estava permanentment exposat a l'extermini i la resta de la societat havia après el dictat que qui portava ulleres era un enemic que s'havia aprofitat de la resta, un paràsit la pèrdua del qual no comportava cap tragèdia. En aquest context, ens podem imaginar que la

interacció entre persones amb ulleres i sense era bastant complicada i les diferències d'oportunitats més prompte extremes. De formes menys visibles, però no sempre menys dramàtiques, la identificació amb un grup, la pròpia o la d'altri, fa que s'activen aquestes diferències de tracte. I per què tractem diferent grups de persones diferents? Doncs perquè les històries que corren, les interaccions que veiem, les sentències que sentim a casa i al carrer sobre altra gent, sobre els *altres* que no comparteixen trets que els farien dels nostres, configuren com els pensem i què n'esperem. I, d'aquesta manera, màgicament, la conducta de les persones que creixem en el mateix espai social s'orquestra per tocar la mateixa simfonia afinada, per interactuar amb les mateixes expectatives de persones distingides pels mateixos trets. Fins que desafinem.

Per fortuna, en els temps que corren, cada vegada més persones desafinen. I aquest soroll de fons causa canvis que ens permeten veure el món tal com és, complex, i ajustar-nos millor a les realitats socials actuals, tot i que aquestes realitats ja feia temps que hi eren. Efectivament, tot i que la diversitat es veu ara multiplicada i es pot discernir amb un nombre creixent de paràmetres, sempre ha estat amb nosaltres. Ara veiem les identitats de gènere i treballem per assegurar-nos la igualtat d'oportunitats a totes, siga quina siga la nostra, mentre que històricament hem vist les diferències de gènere (amb gèneres definits des de prismes més o menys limitats en funció de les diferents societats) malgrat que no sempre hem treballat per assegurar-nos un tracte equitatiu a les representants del gènere que no havia aconseguit la dominació. El canvi ha vingut perquè una part important de la població comença a veure que qui domina no és perquè siga millor o perquè ens ajude a obtenir el bé comú sinó perquè ha decidit maniobrar per aconseguir avantatges i ha reeixit. I, des d'aquesta consciència i de la sensibilitat de pensar-nos com a éssers amb els mateixos drets, naix la voluntat cada vegada més col·lectiva de desaprendre les diferències de tracte i de compensar-les quan són massa invisibles per desfer-se'n o quan ens adonem que encara són dominants en una massa de persones del nostre entorn. Des d'aquesta perspectiva de convivència *democràtica* és des d'on les persones de les societats diverses tenen dret a expressar-se i a fer-se oir, des d'on nosaltres tenim el dret que ens expliquen

experiències que no hem pogut viure i que ens permeten veure que l'aigua de la peixera ens envolta per llocs per on altres estan al descobert i ens falta allà on altres poden arribar nadant.

En el darrer paràgraf hem parlat de convivència *democràtica*. Però quina seria aquesta democràcia que ens permet la convivència de les diversitats? Ben certament, hi ha hagut i encara hi ha moltes formes i molts graus de democràcia. Com a forma d'organització política, la democràcia es distingeix per donar veu i vot al poble, a tothom, perquè també tothom puga prosperar. Hi ha formes diverses de distingir aquest *tothom*: qui té una condició legal determinada, un gènere concret, una edat específica o fins i tot qui emplena un formulari més o menys complicat i s'inscriu voluntàriament en un registre. També hi ha principis diversos per concebre com s'espera que prosperen els membres de la societat: en l'Occident modern podem distingir sistemes que primen la igualtat i l'equitat (els principis tradicionalment europeus dels estats socials) o sistemes que posen l'èmfasi en la llibertat (el principi que consagra la constitució dels Estats Units d'Amèrica del Nord). Aquests principis impregnen, de fet, l'esfera internacional, on és bàsic el d'igualtat i no discriminació pel que fa al gaudi dels drets humans i les llibertats fonamentals. La Declaració Universal dels Drets Humans prohibeix des del 1948 la «distinció de raça, color, sexe, llengua, religió, opinió política o de qualsevol altra mena, origen nacional o social, fortuna, naixement o altra condició». I els estats passen exàmens per demostrar a la resta que han après la lliçó. De fet, el sistema internacional està organitzat entorn d'aquests exàmens: reunions periòdiques i multilaterals que permeten als estats membres de la comunitat internacional veure si estan comprenent bé les seues obligacions internacionals, això és, la seua responsabilitat de gestionar dins dels territoris que ocupen els drets humans, entre d'altres. A partir d'informes dels estats, de les organitzacions que els examinen i d'entitats de la societat civil, tota la comunitat internacional pot plantejar lloances i inquietuds construint un diàleg que té per objecte ajudar qui s'examina a reencaminar-se sempre que siga menester per continuar avançant en la creació conjunta d'una convivència democràtica de les diverses civilitzacions i cultures basada en una ètica bàsica i universal.

Amb les diferències primordials entre civilitzacions i cultures, la concepció ètica que es fa palesa en la constitució internacional dels drets humans² de protecció de la persona pretén ser universal, partint del principi d'igualtat política: totes les perspectives de com organitzar la societat i resoldre'n els problemes tenen un dret inherent a pronunciar-se i ser escoltades, sotmetre's a escrutini i adoptar-se o rebutjar-se democràticament, donant prioritat al consens com a forma d'adopció dels acords. Des d'aquesta perspectiva, també la democràcia travessa en aquests temps una prova de força davant la diversitat de maneres de comprendre, de necessitats, de valors i sentiments respecte de la vida social. Aquesta circumstància fa necessari desenvolupar arguments i solucions que puguen ajustar-se a tota aquesta diversitat, per mantenir-la i assegurar-li a tothom la possibilitat de contribuir. A més a més, cal desenvolupar-los en un nombre creixent d'idiomes perquè negociar els drets propis en la llengua pròpia és l'única manera d'assegurar la igualtat d'oportunitats dels arguments. La capacitat de persuasió argumentativa que hom té en el seu idioma o idiomes no és equiparable a la que adquireix en un idioma no matern (vegeu, per exemple, Lai, Lin i Kersten, 2010). I això té un impacte directe en l'assoliment del consens.

Tot i que evidentment no és l'únic factor que orienta la negociació multilateral, poder enraonar en un idioma propi és un requisit per a l'accés a l'esfera pública, que és com Habermas (1962) anomena el locus d'argumentació política accessible a tot ésser humà en la seua vida social que li permet participar en la creació de postures i suport, influir en els ens de decisió i, per tant, també en les pràctiques. Sovint s'ha criticat aquesta proposta per centrar la perspectiva en la confluència de postures, la qual cosa amaga que la divergència i el

² La constitució internacional dels drets humans està articulada en cinc textos diferents: *La Declaració Universal dels Drets Humans* (1948) n'és el primer, però posteriorment s'hi van integrar el *Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics* (1966, en vigor des de 1976), el *Pacte Internacional de Drets Econòmics, Socials i Culturals* (1976, en vigor des del mateix any) i dos protocols facultatius del *Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics* (1966 i 1989, tots dos en vigor des de 1995). Aquests textos configuren cinc eixos de drets humans que es consideren indivisibles: civils, polítics, econòmics, socials i culturals.

desacord són inherents a la compartició d'espais socials, més en un món de diversitat creixent. Slavoj Žižek, per exemple, critica que aquesta perspectiva es fonamenta en una sèrie d'assumpcions que són vàlides per a pocs casos i que, en aquesta formulació, exclou el *différend* (Žižek, 1999: 171-172). La traducció permet superar la repressió del *différend* perquè permet enunciar-lo i apropar l'esfera pública a l'universalisme que cobeja. I així ens aproximem a la *diversalitat*, que és com Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau i Raphaël Confiant (1989: 903) van anomenar «la gran oportunitat d'un món difractat però recompost, l'harmonització conscient de les diversitats preservades». A través de les accions del conjunt de persones que s'immergeixen en el diàleg, l'espai polític evoluciona i es reconfigura amb les dinàmiques de consens i de dissensió. La traducció incrementa quantitativament i qualitativament el conjunt de persones que malden per mostrar la rellevància dels seus objectius polítics. La diversalitat política, com la social, fa imprescindible ara ja la traducció com a condició primordial (tot i que no única) perquè l'acord i la discrepància puguen esdevenir forces de configuració de l'esfera pública i la gestió política en multitud de llocs físics i virtuals.

La comunitat internacional, conscient de l'avantatge que suposa la negociació en un idioma propi i la capacitat facilitadora de la traducció per a assolir aquesta diversalitat ideal, ha adoptat sistemes de multilingüisme i traducció complexos que ofereixen en major o menor mesura la possibilitat de negociar en un nombre tancat i variable d'idiomes. El panorama és ben divers. D'una banda, tenim organismes com l'Organització Mundial del Comerç o l'Organisme Internacional de l'Energia Atòmica amb tres llengües oficials (anglès, espanyol i francès). De l'altra, tenim el sistema de multilingüisme integral de la Unió Europea, que a hores d'ara té 24 idiomes oficials. Aquests 24 idiomes són els que han escollit en el moment de l'adhesió els països membres d'entre els seus idiomes oficials com a llengua de comunicació, però en cap cas vol dir que siguin els únics idiomes que parla la Unió Europea. En la comunicació directa amb la ciutadania, i seguint un principi administratiu bàsic, és aquesta la que tria l'idioma en què li hauran de contestar les institucions europees. Una altra opció és la de Nacions Unides, amb un sistema de sis idiomes (anglès, àrab, espanyol, francès, rus, xinès). Tot i així, sabedors de la importància de rebre i

redactar la informació relativa a les negociacions internacionals en la llengua pròpia, els països de parla alemanya financen una secció interna de traducció a l'alemany a la seu de Nacions Unides a Nova York. Un cas especial en el multilingüisme polític internacional és el de l'Organització de la Unitat Africana, que presenta el seu règim lingüístic en termes ambigus, atorgant oficialitat a totes les llengües africanes però afirmant que només s'utilitzaran quan siga possible (OAU, 1963: art. 24 i 29). El fet és que només s'hi han utilitzat l'anglès i el francès, i més recentment l'àrab i el portuguès, però es manté l'oficialitat del parell de milers de llengües que es parlen al territori. En totes aquestes organitzacions, les negociacions i el consens són processos traduïts i autotraduïts, on les llengües reben una importància comunicativa però també simbòlica, perquè entren a formar part dels espais on es negocien els drets.

L'organització del diàleg polític intercultural ha adoptat històricament formes diverses i, en un intent de sistematitzar-les, el sociolingüista Joshua Fishman en va proposar una taxonomia. Fishman va situar els diferents sistemes en un continu: des d'aquells en què les parts mantenen el dret d'utilitzar els seus propis idiomes en la producció i recepció de missatges (a través de la traducció) fins a d'altres on s'adopta una *lingua franca* que és aliena a totes les parts implicades. Del primer sistema, Fishman en diu «democràcia etnolingüística» i el caracteritza com l'única solució per donar el mateix valor a totes les parts. Una ordenació multilingüe dels espais polítics que permeta a totes les parts utilitzar plenament els seus idiomes seria, per a aquest autor, l'única via «per tal que tothom governe a sa casa» (Fishman, 1993: 11, citant el Llibre d'Ester). Per a Fishman, la traducció és un mitjà per equiparar lingüísticament les posicions de les parts i equilibrar les diferències de poder, oferint respecte i garantint la cooperació. Negar la possibilitat de traduir o imposar la traducció i l'autotraducció com a via de substitució de llengües específiques —controlar, a la fi, les opcions de les comunitats minoritzades d'utilitzar efectivament la seua llengua en diferents contextos oficials i no oficials— és una via per la qual «els estats han aconseguit reprimir les poblacions minoritàries» (Bhatia, 2011). Tenim prou experiència en l'estudi de les llibertats lingüístiques i polítiques per veure que, arreu del món, s'han anat retroalimentant, configurant mútuament. La normalització d'un idioma com a dominant, des de la legislació a la

pràctica, passant per les polítiques, ha cristal·litzat la ideologia de les classes dominants en un *sentit comú* (veg. Gramsci, 1999, sobre aquest procés) i és a través del que pensem com a sentit comú que els sectors dominants d'una societat ens dirigeixen a distància i poden assegurar-se el manteniment dels privilegis.

Fent ús d'aquest sentit comú, les poblacions distingeixen i jerarquitzen els individus per la llengua que parlen, i fan el mateix amb els grups lingüístics. Practiquen una consciència de superioritat o inferioritat pròpia i aliena basada en circumstàncies i tries lingüístiques personals, reforçada per persecucions orquestrades o desemparaments espontanis. El racisme lingüístic o *linguiscism* (Skutnabb-Kangas, 2016), la *glotofòbia* (Blanchet, 2016), la *ideologia de la llengua estàndard* (Lippi-Green, 1994), les *ideologies raciolingüístiques* (Flores i Rosa, 2015; Rosa, 2016) o el *capacitisme* (Wolbring, 2008) són alguns dels models que han intentat posar nom a aquesta dinàmica social i veure com el sistema dominant discrimina els parlants de varietats lingüístiques verbals i signades culturalment emmarcades. En una visió neoliberal, la manca d'intervenció en aquest tipus de situacions ha estat retratada com el triomf d'una espècie de selecció natural. Què té de natural que una persona parlant de llengua de signes pugui anar a denunciar un robatori i trobar-se (o no) la possibilitat de fer-se entendre? Vol dir que les persones que interpreten llengua de signes creixen dels arbres? O que haurien de fer-ho perquè les persones parlants d'aquesta llengua tingueren dret a interpretació? Hem de ser conscients que l'ordre social no té res de natural, que és fruit de pactes més o menys lliures, negociats i renegociables, que busquen donar suport a l'ideal col·lectiu de societat, per permetre aprofitar molt més que la força i la violència a fi de prosperar. Presentar la traducció com un luxe prescindible, per exemple, en els debats sobre serveis de traducció i interpretació a la Unió Europea (Krzyżanowski i Wodak, 2011) o en els serveis públics nacionals (veg. Wallace i Monzó-Nebot, 2019), forma part dels mites que fa córrer el discurs de la dominació i que presenten la controvèrsia aïllada artificialment del sistema de prioritats que subjau a l'organització dels recursos. Hem vist com els països són conscients de la importància de rebre i emetre els seus missatges en idiomes que dominen i no malbaraten allò que els permet una igualtat d'oportunitats en les negociacions dels grans fòrums internacionals, és

a dir, la traducció de la llengua pròpia. Són menys importants els fòrums jurídics que decideixen la llibertat d'un individu o la comunicació de la ciutadania amb qui gestiona els seus interessos que els fòrums polítics de la multilateralitat internacional? Volem confiar en els beneficis de la cooperació a escala mundial però restringir-ne els efectes en el nivell interpersonal?

Transformar la traducció i la interpretació de llengües verbals i signades en armes de control dins els sistemes polítics, administratius i jurídics ha permès refinar com s'ofereix la disponibilitat lingüística en l'esfera pública, política i jurídica. Revisant quatre segles d'informes judicials en sistemes de parla anglesa, Morris (1999) va aïllar tres aspectes diferents en el debat sobre els drets lingüístics i la traducció: si es reconeix o no el *dret* de les persones a accedir a traduccions i interpretacions als idiomes propis quan interaccionen amb el sistema jurídic; com se n'ha de *determinar* la seua necessitat; i quines implicacions té la *qualitat* del servei que reben per a la protecció dels seus drets. La majoria dels sistemes jurídics encara no ha resolt aquestes qüestions, tot i que els intents d'inspiració democràtica per regular la disponibilitat lingüística s'han intensificat en els darrers temps, sobretot en els procediments penals (veg. Hertog, 2015). La Unió Europea, per exemple, ha dedicat esforços ingents a assegurar la protecció dels drets de les persones a través d'unes normes mínimes comunes sobre traducció i interpretació (Parlament Europeu i Consell de la Unió Europea, 2010) que requereixen la traducció dels «documents essencials» que permeten salvaguardar l'equitat del procés. Tanmateix, l'aplicació desigual d'aquestes normes en els membres de la UE deixa entreveure concepcions desiguals de l'equitat que mereix qui parla una llengua no dominant.

Tot i les promeses i els progressos, els conflictes dels sistemes polítics i jurídics amb la diversitat lingüística encara es fan palesos en com tracten la interpretació i la traducció com a dispensables, seleccionant quines parts del procés es fan accessibles per a determinats individus i decidint sobre la necessitat o no de la traducció prioritzant criteris diferents a la igualtat d'oportunitats i admetent lliars de qualitat insuficient per a llengües que es pretenen mantenir en esglaons inferiors de la jerarquia. N'és un exemple la comunicació dels drets i deures tributaris a la ciutadania de l'Estat espanyol, que es redacta

originalment en espanyol i se sotmet després a traducció automàtica sense control de qualitat. Només s'informa d'aquesta pràctica en la secció de política lingüística de la pàgina web, on s'adverteix que, com a conseqüència del procés de traducció escollit, la informació en idiomes que no són espanyol «pot contenir errors» (Gobierno de España, s.d.). L'accés a una informació (i expressió) correcta es limita, d'aquesta manera, a la llengua dominant.

La traducció i la interpretació són instruments que el poder ha utilitzat i continua utilitzant amb solvència, però també han estat fonamentals per subvertir aquest poder (Benrabah, 2005). En alguns moments i llocs de la història, les intèrprets i traductores han militat per la defensa d'idiomes i usuàries minoritzades (vegeu, per exemple, Jaffe, 1999). La traducció ha estat una aliada poderosa per normalitzar i revitalitzar aquestes llengües (vegeu, per exemple, Belmar, 2017; Marco Borillo, 2008; Strubell, 1982), també fent que la llei estiga disponible i siga accessible per a les persones parlants de llengües minoritzades, permetent que interactuen amb els sistemes i establisquen la seua identitat davant la llei (veg. Monzó-Nebot, 2018). Generalment obligades a traduir-se a una llengua dominant a causa de les seues posicions relativament dèbils respecte de les comunitats dominants, les persones de comunitats lingüístiques dominades naveguen entre diferents sistemes normatius i prenen consciència que el que és vàlid i normal depèn completament de l'entorn social (Said, 1993). Recorde que, de menuda, quan jugàvem a l'escola dèiem coses en valencià i passàvem a l'espanyol quan miràvem qui parlava aquest idioma usualment, però llavors miràvem algú altre i tornàvem al valencià. El dia que vaig visitar per primera vegada uns familiars de Madrid, quan anava canviant d'un idioma a un altre, no m'entenien. La troballa va ser impactant i em va fer coneixedora que hi ha llocs que no són bilingües i on és normatiu parlar un sol idioma. Amb experiències similars aprenem a ajustar la conducta en entorns socialment distingits, per llengua o per maneres, pel que hi té valor i pel que es refusa. Aquest discerniment ens permet comportar-nos de maneres més crítiques (Wacquant, 2004) i maniobrar en funció dels contextos adaptant-nos al que espera cadascun dels espais socials pels quals naveguem (Toury, 2012).

A més de beneficis cognitius referits a aquesta adaptabilitat social, la traducció renova les cultures, és el vehicle de guanys culturals en introduir i induir

transformacions. Un cas conegut de renovació mitjançada per la traducció en l'àmbit jurídic és la controvèrsia Rossel-Cesana (documentat en Šarčević, 1997: 40-41) sobre la traducció de textos legislatius. Aquest debat va tenir lloc a Suïssa a principis del segle XX i es va centrar en quin aspecte hauria de prioritzar-se en la traducció del Codi Civil: la lletra o l'esperit de la llei. Mentre que Virgile Rossel volia produir un text en francès que es llegiria com un text redactat en un bon francès, les alteracions que això suposava pel que fa a la versió alemanya dels textos (l'idioma de redacció original del codi) van provocar l'oposició apassionada d'Ernst Cesana, que creia que les variacions produïrien interpretacions contradictòries. Aquest es pot considerar un intent de modernització de la comunicació entre ciutadania i estat, de manera semblant a com la Vulgata va fer accessible la paraula divina a la gent comuna. Una vegada més, la traducció fa una mediació cultural però també ideològica, avançant el diàleg, el reconeixement i la inclusió de diferents grups socials altrament negats, desequilibrant la cultura dominant, prenent perspectiva, desafiant idees concebudes com a veritats absolutes i capgirant jerarquies de poder entre llengües, cultures i grups socials dominants i dominats.

Ja siga utilitzant l'autoritat de les llengües dominants per difondre les minoritzades o permetent que les minoritzades accedisquen a espais prèviament reservats a les dominants, la traducció s'apodera del poder simbòlic i el redistribueix permetent la coexistència d'idees divergents, també aquelles que els valors dominants tendeixen a suprimir o marginar mitjançant l'assimilació o l'abandonament. Seria naïf deixar de banda aquesta essència idiosincràtica de la traducció quan parlem dels drets de traducció i interpretació, perquè les dimensions simbòliques i comunicatives de les llengües no es poden deslligar. Cada dia són més les societats d'arreu del món que, per poder ser efectives donant drets a les persones, donant oportunitats i aprofitant el potencial de cadascú, necessiten gestionar un nombre creixent de llengües. La decisió de quines llengües passen a l'esfera pública és necessàriament ideològica, com ho ha estat sempre.



Segona part

**LA LENGUA: UN EIX SOCIAL
DE COOPERACIÓ**

Al principi del capítol anterior comentàvem que tractem diferent qui creiem que comparteix els nostres trets identitaris de qui veiem que no els té. Però quins són aquests trets que ens permeten distingir-nos? Sembla que qualsevol cosa pot servir de tret distintiu: vestimenta, accessoris, color de pell, tatuatges, accents... Una de les diferències més poderoses per distingir-nos i fer variar el tracte que rebem és la llengua. L'any 2017, el centre Pew, amb seu a Washington, publicava un informe on es revisaven els trets pels quals la població mundial dividia el món en grups de nosaltres i d'altres (Stokes, 2017). De tots els trets, es va veure que, a Europa, la llengua era l'eix més potent per establir qui era del nostre grup i qui no. Considerant l'ús intensiu que la cultura occidental ha fet dels *xibòlets*, no ens hauria de sorprendre. El *xibòlet* és un mite de distinció identitària que s'ha anat repetint en la història. Potser el més conegut, i d'on ens ve la mateixa paraula *xibòlet*, és el que ens arriba a través del Llibre dels Jutges de l'Antic Testament. Després d'una batalla amb els efraïmites, els galadites van poder identificar l'enemic gràcies al llenguatge. Quan un fugitiu els demanava que el deixaren passar, li preguntaven «Ets d'Efraïm?». Si responia que no, li demanaven que pronunciara la paraula hebrea *xibòlet*. Si pronunciaven la primera síl·laba amb el dialecte d'Efraïm, *sib*, en lloc del dialecte de Galaad, *xib*, els responien amb la mort. Aquest primer examen de llengua de la història va causar la mort d'uns quaranta-dos mil efraïmites, deixant-nos testimoni de la capacitat afiliadora i discriminadora de la llengua. Un *xibòlet* és això, una contrasenya o sant i senya que, a través de la fonètica, revela l'origen social o regional d'una persona i que, com que la fonètica és comuna als grups socials, permet identificar els membres d'un grup. N'abunden els exemples. A Holanda, per distingir espies alemanys durant la Segona Guerra Mundial, els demanaven que pronunciaren el nom d'una platja, *Scheveningen*, pronunciada *Sjeveninge* en holandès i *Scheveningen* en alemany. En alemany, per distingir els francesos, que són coneguts per una h aspirada no perceptible en altres idiomes, utilitzaven la frase «Hans hat in einem hohen Hochhaus gewohnt» ('Hans ha viscut en un gratacel alt'). En la coneguda massacre «del Perejil», els espanyols van aprofitar que els haitians no podien pronunciar la *j* espanyola, de dificultat fonètica per a parlants de moltes altres llengües, i van utilitzar la paraula *perejil* per aniquilar entre 20.000 i 30.000 haitians a la

República Dominicana. També els britànics van fer ús d'un xibòlet tristament famós en el seu conflicte amb els argentins a les Malvines: «Hey, Jimmy», que els argentins pronunciaven *Yimmy*.

Aquestes pràctiques identitàries (i violentes) són una qüestió que ens ofereix un valuós coneixement de com som i què ens importa com a éssers socials, però també és una informació que ens ha de posar alerta. En primer lloc, des de l'àmbit científic però també des del social i polític, hem de deixar de tractar la llengua com el domini de la lingüística i ens hem de mirar l'amplitud de les ciències del llenguatge per entendre veritablement la natura i el potencial de les llengües, especialment des de punts de vista culturals, socials i cognitius. D'altra banda, hem de considerar que el món actual és multilingüe i, cada vegada més, els diferents espais socials també ho són. Veiem els adolescents jugar partides de videojocs en anglès i demanar-nos què hi ha de sopar en valencià, qui ha estat a Alemanya parla del *Wochenendticket* perquè no pots anar a comprar enlloc el *bitllet de cap de setmana*, tenim gossos que es diuen Bruce i gats que es diuen Ludwig, fem *fondue* a casa sense traduir-la i ja no fem que els ABBA reclamen «amor» i no «un home» perquè ja no ens venen versions locals dels grans èxits musicals sinó que ens exposen a les originals d'una varietat d'idiomes³. A través del llenguatge, les nostres experiències fa temps que han esdevingut multiculturals i han obert la porta de casa nostra a la diversitat d'ideologies que campava pel món.

Si la diversitat no és res de nou, sí que ho és el ritme amb què augmenta i es renova. Si abans podíem parlar d'onades migratòries, ara estem davant d'un flux constant de persones que van i venen en funció de les oportunitats que se'ls mostren i busquen. Anem a estudiar i treballar on podem i, en casos més extrems, l'instint de sobreviure ens trasllada a milers de quilòmetres de distància. Tots compartim un desig de millora des de posicions inicials ben diferents i amb les metes que ens permet dibuixar la informació a la qual accedim, realista o fantasiosa. Aquesta és una realitat que ja és ací i que no farà sinó créixer (Cornelius i Rosenblum, 2005), amb independència de voluntats individuals o

³ El 1980, l'èxit del grup suec ABBA «*Give me a man after midnight*» es va traduir a l'espanyol com a «*Dame tu amor esta noche*», interpretat pel grup Mocedades.

grupals. I podem entestar-nos a negar-la o començar a treballar-hi per emmenar-la cap allà on volem anar com a societat.

Bàsicament tenim dues opcions per a gestionar-nos com a societats diverses: el que es coneix com a *assimilacionisme* i el que anomenem *multiculturalisme*. Les solucions assimilacionistes ens encoratgen a eliminar totes les diferències per tornar a un paradís de convivència harmònica sense divergències. La màxima *e pluribus unum* postula una melangia causada per una hipotètica unitat primordial de les llengües que permet comprendre sense mediació, un gresol que calcina diferències i d'on sorgeix una única identitat comuna. Aquest assimilacionisme gestiona el multilingüisme i les diferents identitats socials i culturals recurrent no només a una *lingua franca* sinó també a una *identitas franca*. Des de l'assimilacionisme, les diferències identitàries es conceben com a barreres a la cohesió social. Segons aquesta postura, si cadascú mantenim el que ens fa diferents, la discriminació és una conseqüència necessària (Kazal, 1995). Els primers teòrics de l'assimilació i l'aculturació suggerien que els costums distintius d'un grup desapareixerien després que els membres que havien nascut en altres terres moriren (Zangwill, 1925), deixant les cultures d'acollida no només com a cultura majoritària sinó com a cultura única. S'esperava que l'absència de diferències resultant de l'extinció de l'element forà (la persona migrant) garantira la igualtat d'oportunitats. No obstant això, estudis posteriors van demostrar que els fills d'aquestes persones nascudes enllà de les fronteres s'assimilen culturalment, però continuen sent un grup social distintiu (Glazer i Moynihan, 1963). Eliminar el patrimoni cultural dels individus no en garanteix una mobilitat social perfecta i, de fet, les diferències socioculturals tendeixen a accentuar-se quan es percep una amenaça a la integritat d'un grup i els seus trets identitaris, independentment de si la cultura que se sent qüestionada és dominant o dominada (Verkuyten, 2009). Les revisions posteriors de l'assimilacionisme reconeixen la diversitat com una condició irreductible, però defenen un daltonisme que pugna centrar-se en els trets compartits de les diverses poblacions. Aquest daltonisme exigeix minimitzar l'atenció a les diferències culturals, assumint que els trets idiosincràtics i l'alteritat condueixen necessàriament a estereotips negatius (Anthony, 2012). La suposició subjacent és que nosaltres, com a humans, reaccionem negativament a la diferència sense remei. És així? Per sort, no ho és.

Aquesta visió assimilacionista s'ha abandonat en l'àmbit internacional i, de fet, se li atribueix l'origen de l'esperit genocida que va caracteritzar el segle XX. Els governs de tot el món van consagrar el valor immanent de la diversitat cultural en signar el Conveni sobre la protecció i la promoció de la diversitat de les expressions culturals (Unesco, 2005), que reconeix el paper essencial de la diversitat cultural en el manteniment de la pau dins i entre les nacions. També els estudis científics ens han ajudat a adonar-nos que les persones que valoren la diversitat se senten més segures amb la identitat pròpia, mentre que qui sent amenaçada la seua identitat sociocultural reacciona més negativament a les diferències. Aquest és un argument a favor d'una *in varietate concordia* que es pot dir que representa un paisatge globalitzat de fronteres difuminades, mostrant la determinació d'entendre l'alteritat i gestionant els camins cap a una comunicació eficaç a través dels diferents territoris del món, però també dins de fronteres nacionals. L'assumpció bàsica de la postura multiculturalista és que la diversitat d'un moment sociohistòric concret no pot evolucionar cap a una mateixa identitat, com defenia l'assimilacionisme, ni tan sols amb la intervenció institucional, i que aconseguir una societat pròspera requereix un diàleg (mediatitzat) entre les diferències. Al contrari del que sosté l'assimilacionisme, el multiculturalisme defèn que «l'afirmació del grup ètnic condueix a una identitat ètnica positiva i a nivells més elevats d'acceptació cap a altres grups ètnics» (Verkuyten, 2005, 2010). Per tant, fomentar l'expressió de les identitats i preservar-ne la diferència afavoreix l'harmonia social i la cooperació entre individus de grups diferents, cosa que ens acostava a la diversitat.

Les assumpcions inicials de tots dos enfocaments són ben diverses però les dues buscaven dades per determinar quina era la millor manera d'eixir d'un caos aparent per aconseguir una societat harmoniosa i funcional. I el debat és necessari: la diversitat creixent és una prova de força per a com es gestiona una societat, en un nivell ideològic però també pràctic. La qüestió subjacent que les dues línies de treball ens han permès dilucidar es pot plantejar de la manera següent: funciona una societat democràtica de manera més eficaç quan la portem cap a una unitat multidimensional o quan l'acceptem diversa? El corollari seria si, per prosperar, necessitem unes estructures eminentment orientades

cap a una identitat o si les volem flexibles i adaptables a moltes diversitats. I la resposta ja informa les polítiques de la comunitat internacional: només el multiculturalisme ens pot dur a societats pròsperes que s'entenen i cooperen. Si el que volem és prosperar, cal que treballem des de tots els àmbits per reforçar les nostres identitats (cada vegada més, en plurals diferents) alhora que busquem com fer fluir la comunicació i la col·laboració de la nostra cap a la resta i de la resta cap a la nostra. Tancar-se en la comoditat del terreny conegut és una flor enverinada que ens fa pansir-nos mentre s'alimenta de nosaltres per estendre's, comunicant l'amenaça a d'altres, que necessitarien una consciència del seu ideal de gestió per no reaccionar visceralment amb una resposta equivalent.

La diversitat del moment present ens recorda la torre de Babel, on el mite occidental ens presenta el multilingüisme com a càstig proporcionat a la set de poder humana. En filosofia política, Babel representa el resultat caòtic de donar prioritat a una sola forma de veure el món per damunt de totes les possibles (Oakeshott, 1962: 65), que és el que ocorre si prescindim de la traducció i la interpretació. La maledicció de Babel és la del multilingüisme sense mediació: els traductors i els intèrprets no són un signe del nostre fracàs sinó, com diria Umberto Eco, «el signe de la reconciliació entre tots aquests homes que encara es maten perquè parlen llengües diferents» (Eco, 1993: 206). Quan volem que la cooperació humana assolisca les cotes més altes, la traducció i la interpretació són la via necessària. No oblidem que el que preteníem els humans amb la torre de Babel era arribar al coneixement absolut i, en la versió traductològica del mite, totes les persones involucrades en la planificació i l'execució de les obres estaven col·laborant i creixent tan tranquil·lament complementant visions i coneixements a través d'intèrprets fins que algú va pensar que arribarien massa lluny i els va arrabassar la mediació lingüística i cultural. El caos era un desenllaç previsible.


Babel representa el nostre temor individual a no ser capaços de fer les coses sense ajuda i el temor de les cultures a necessitar-ne d'altres per continuar avançant. Quan les cultures es comuniquen, podem fer créixer la torre de Babel i acostar-nos al coneixement absolut. Nosaltres hem viscut sempre en la diversitat. Ara per ara, tenim una societat *superdiversa* (Vertovec, 2007).

Si volem poder cooperar, hem de posar-nos a traduir i a interpretar, en un sentit figurat i literal, perquè tothom pugui expressar les seues idees amb els millors arguments, amb tots els seus recursos i perquè tothom pugui rebre les noves idees, les noves formes d'entendre que ens poden fer solucionar els problemes que ja ens assetgen. La traducció és, en aquest sentit, la via de la reconciliació, per assignar valor simbòlic però també per fer de la diferència una qüestió quotidiana que puguem valorar i davant la qual no ens sentim mai amenaçats.

En contextos antropològics, aquest valor s'ha reconegut amb l'ús freqüent de la traducció com a metàfora de comprensió. La *traducció cultural* és un terme que Clifford Geertz va entendre com a mètode per comprendre plenament altres formes culturals, altres costums i valors. Una part d'allò més interessant en la conceptualització de Geertz és com fa èmfasi en les emocions que trobem quan acarem la diferència. En primer lloc, posar en qüestió les possibilitats dels recursos que ens ha fornint la nostra cultura per crear significats ens provoca «inestabilitats de perspectiva, de sentit, de judici» (1977: 796). Lluny de causar rebuig, aquestes inestabilitats són especialment productives perquè ens porten a millorar la nostra sensibilitat (1977: 799). Traduir, en aquest sentit, agafa un propòsit vital: desafiar la comoditat i la simplificació, relacionar-se amb allò que és forà per esdevenir un ésser «més sabedor, més incert i més desequilibrat» (1977: 804). La traducció, d'aquesta manera, ens permet celebrar les complexitats que ens fan perdre l'equilibri, un procés que fa entrar a casa allò que és estrany sense esborrar-ne la diferència i que ens ensenya que entendre és un poder.

En un sentit figurat, la traducció fa referència al procés de comprendre l'estranyesa. En un sentit literal, la traducció és la mitjancera d'aquesta estranyesa per a qui no hi pot accedir directament. Des de l'antropologia, es treballa amb la cultura per comprendre els nostres orígens evolutius, les formes humanes d'organització. Des de la traducció, la preocupació és dissenyar com s'exposa una cultura a l'estranyesa d'una altra i com accedeix la primera a les diferències sorgides dels contactes interculturals. Aquest disseny és una de les principals qüestions dels estudis de traducció i interpretació: decidir si les idees i perspectives noves tindran l'oportunitat de desequilibrar la nostra pròpia cultura,

afegir noves perspectives, desafiar assumpcions, transformar-nos. O si, per contra, la diferència s'ha de suavitzar i retallar perquè allò que és estrany i nou encaixe en els nostres marcs culturals. És un debat molt proper al que es va establir entre postures assimilacionistes i multiculturalistes, que ens han de fer veure la conveniència d'endinsar-nos-hi, d'ajustar-lo als diversos contextos i de comunicar eficaçment els resultats als distints àmbits de les societats, particularment els encarregats de gestionar-les.



Tercera part
**TRADUÏM? TRADUCCIÓ,
DEMOCRÀCIA, I JUSTÍCIA**

Traduir o no equival, en molts contextos, especialment contextos jurídics, a fer efectius o no els drets, particularment els drets humans. En d'altres, significa el reconeixement polític de l'altri com a igual. Des d'aquest punt de partida, la traducció senzillament no pot ser neutral. Traduir o no és una decisió política amb implicacions polítiques. Tanmateix, traduir no sempre equival a disponibilitat lingüística i cal tenir cura amb els supòsits empírics a partir dels quals establim la idea general del que representa la traducció. Díaz Fouces (2017: 70), per exemple, sosté que la traducció entre idiomes i varietats lingüístiques amb una història de contacte cultural i una alta interintel·ligibilitat pot comportar barreres simbòliques al servei de jerarquies ideològiques. El mateix podríem dir de la traducció entre varietats lingüístiques d'un mateix idioma o de la interposició d'un tercer idioma. La decisió del Tribunal Suprem de prohibir que l'administració valenciana s'expressi en valencià en la comunicació amb les administracions de Catalunya i Balears (veg. Bono, 2020) seria un cas comparable al que utilitza Díaz Fouces per basar la seua argumentació i ens permet veure clarament com inserir-se entre dues varietats intercomprensibles simbolitza una jerarquia que malda per mantenir-se.

En una línia similar, Jaffe (1999) se centra en la controvèrsia suscitada tant en el plànol acadèmic com en el social per les traduccions del francès al cors. La qüestió central d'aquest debat era si les traduccions eren col·laboradores i instruments del biaix monolingüe francès o agents de resistència i transformació contra la dominació pràctica i simbòlica d'aquest idioma. En aquest debat, els que creien que la traducció era un símbol de la derrota del cors defensaven que una tradició de textos escrits originalment en l'idioma és el factor determinant per poder considerar-lo com a tal. Per tant, les traduccions impediën que el cors trobara la seua pròpia veu, culturalment arrelada i socialment alineada. Així, la traducció suposava reconèixer la superioritat d'altres cànons *originals* i la impossibilitat de desenvolupar una tradició corsa, deixant la jerarquia lingüística entre aquestes dues llengües intacta. Per contra, altres veus veïen en la traducció l'oportunitat d'apropiar-se del cànon dominant, de prendre el control i d'accedir al poder en la llengua minoritzada. Urla (2012) i també Toury (1999) emfasitzen la capacitat que té la traducció per empoderar i, alhora, proporcionar una solució pràctica per millorar el cànon original

d'un idioma minoritzat, difondre el coneixement i fer que la traducció finalment siga redundant en alguns contextos. D'aquesta manera, les pràctiques de traducció fomenten l'ús de llengües minoritzades fins que la traducció pot acabar esdevenint sobrer. Aquestes experiències documentades aconsellen tenir en compte en tota planificació, de cànon i de corpus, és a dir, qualitativament però també quantitativament, tant el que significa traduir com el que es perd en no traduir. La traducció transforma, ho canvia tot, demostra el seu poder per influir en les cultures i les jerarquies lingüístiques dia a dia. Tant traduir com no traduir col·laboren per reforçar o debilitar identitats i grups socials, per oferir-los vies de cooperació o aïllar-los.

En aquesta tria, cal ser conscient que l'aïllament penalitza. Els éssers humans necessitem relacionar-nos i cooperar. És una qüestió evolutiva (Baumeister i Leary, 1995). És a través de les relacions socials que podem assegurar-nos la supervivència, satisfer les nostres necessitats i assolir la felicitat (Haller i Hadler, 2006). En les nostres relacions, creem vincles que es basen en trets diversos, com poden ser l'origen ètnic, el gènere o la llengua. Creem aquests vincles perquè necessitem significat. Ens cal que les experiències que tenim amb d'altres tinguen alguna transcendència i ens diguen alguna cosa més que no el que se succeeix. Necessitem trobar essències i entendre-les, i poder assumir en les relacions successives que les conductes seran les que esperem. A partir de pensar que sabem com som i què acceptem i no acceptem fer, ens connectem amb altres persones de les quals esperem el mateix. Ens passa sovint si canviem de país que acabem fent amistat i entrant en cercles on predominen persones del nostre mateix país. Exposades a la diferència de la terra que ens acull, ens veiem forçades a adaptar els nostres costums, el que esperem que facen els altres però també el que esperem que ens responguen quan els contem alguna cosa. Si en aquest context trobem algú que reacciona de maneres que esperem sense forçar-nos a reinterpretar expectatives i a reinterpretar-nos, sentim comoditat. Reconeixem l'altra persona com a *normal*, perquè es comporta d'acord amb el que enteníem com a realitat abans de mudar-nos. I això que ens passa quan canviem de país ens passa, potser de manera menys fàcilment perceptible, també a casa.

Aquest procés té un vessant individual que genera relacions afectives d'amistat. I és el mateix que seguim en un nivell social més ampli. Les relacions d'afinitat construeixen la base de la connexió emocional amb altres individus similars, amb un grup social determinat, la qual cosa és un *sine qua non* per desenvolupar una identitat social, clau per al benestar i per desenvolupar una autoestima sana (Tajfel i Turner, 1979). Aquesta identitat és un fenomen psicològic, com la identitat individual, però presenta diferències. Podem reconèixer-nos com a diferents de la resta però tot i així establir una forta vinculació que ens hi identifica a través de trets determinats. Qui comparteix aquests trets determinats forma part del nostre *endogrup* (o endogrups), això és, els grups d'éssers humans amb qui desenvolupem una connexió immediata, que reconeixem com a mereixedors de confiança i amb qui ens identifiquem, tot i que no necessàriament de forma integral. En aquest procés, es crea una demarcació que, alhora que ens uneix a tota persona d'ençà de la línia divisòria, ens separa de qui és d'enllà. I amb aquesta dinàmica repetida per a tots els membres d'una societat ens organitzem en espais de *nosaltres* i d'*altri*.

Un model d'interacció social que ens explica aquest procés i que encara utilitzem és el que va formular Fredrik W. Barth en l'àmbit de l'antropologia. La peça clau d'aquest model és que, sense els processos d'exclusió i inclusió en grups socials, és impossible crear-nos una identitat social, i que aquests processos són dinàmiques constants que evolucionen de manera flexible depenent de la multiplicitat d'interaccions individuals entre identitats. La identitat, per tant, necessita una relació amb la diferència, igual que el diàleg polític necessita consens i dissensió. Barth defèn que els trets distintius que marquen els límits dels grups varien, però que es poden organitzar en dos nivells: d'una banda tenim els signes, que és tot allò que podem percebre externament, com pot ser la roba però també la llengua; i de l'altra, hi ha els valors, que ens donen directrius per comportar-nos i també per fer judicis morals (Barth, 1969: 14). Aquesta formulació té diverses implicacions. D'una banda, vol dir que les característiques que ens uneixen i ens separen són purament contextuals i depenen de la resta d'identitats amb les quals compartim un sistema sociocultural (Barth, 1969: 14). De l'altra, que part de la identificació/distinció com a grup se centre en valors implica que hem de pressuposar la coexistència, en un mateix espai social,

d'ordres morals diferents, d'interpretacions distintes del que és permisible, bo i cobejat o rebutjable, dolent i repugnant. Però no solament això. Si, a més a més, considerem que la percepció mateixa de la realitat però també els significats que hi atribuïm i les nostres reaccions emocionals es basen en els nostres valors, tenim que, en un mateix espai social, la informació que es percep i es passa per alt, les experiències, els significats i les reaccions emocionals són ben diverses.

La idea que els valors condicionen i filtren la nostra percepció i experiència està ben establerta en les disciplines científiques (Bruner i Postman, 1947; Veltkamp, Aarts i Custers, 2008) i s'han identificat diversos biaixos amb interès per a disciplines diverses, des de la publicitat fins al dret, passant per la filosofia de la ciència o el disseny tipogràfic. Als EUA, per exemple, es fan diversos estudis per determinar la fiabilitat dels testimonis quan identifiquen una persona i és esparverant veure la freqüència amb què ens equivoquem en la identificació de persones amb qui no compartim identitat. També s'utilitzen els biaixos per refinar les tècniques d'interrogatoris judicials o per discernir les estratègies més efectives en funció dels perfils dels jurats. En el disseny de tipografies, hi ha formes de lletres com l'Helvetica que han tingut un èxit colossal en determinats moments perquè representaven valors de modernitat, però que ara han perdut aquesta associació i no resulten massivament atractives.

En l'àmbit de la psicologia, Gordon Allport es va interessar pels prejudicis i va postular que els éssers humans tenim un *biaix avaluatiu*, una necessitat d'avaluar la bondat o maldat, la superioritat o inferioritat del que percebem, i que aquest biaix s'aplica també a la seua identitat social. Per tant, segons aquest autor, tenim prejudicis per necessitat, perquè ens fa falta dir que altri és més o menys alguna cosa que el nostre grup. A més de la necessitat psicològica, Robert Zajonc va proposar que les avaluacions són automàtiques per a la ment humana (1980). Per tant, estaríem comparant permanentment la vàlua del nostre grup social amb la d'altres. En les relacions intergrupals, la connexió emocional amb altres membres del nostre endogrup (o dels nostres endogrups) té com a resultat una afinitat, una avaluació positiva del grup que representa la nostra identitat social i la necessitat de protegir la seua posició

dins de la societat. Això es tradueix en una inclinació cap a aquells amb qui compartim identitat i en una tendència a avaluar-los de manera més positiva que a qualsevol membre d'exogrups. S'han fet diversos experiments per veure com ens comportem entre identitats socials diferents. En alguns s'ha demanat a persones de grups diferents que repartisquen pressupostos, assignen premis o distribuïsquen recursos com consideren millor entre persones amb qui compartien identitats o amb d'altres. La tendència a beneficiar persones del nostre mateix grup és forta, però també ho és la de discriminar els membres d'exogrups fins i tot quan això no comporta cap benefici directe per a l'endogrup (Mucchi-Faina, Costarelli i Romoli, 2002; Rubini, Moscatelli i Palmonari, 2016; Tajfel i Billic, 1974).

L'endogrup és, al cap i a la fi, part de la nostra identitat i necessitem una autoestima social de la mateixa manera com ens fa falta una autoestima personal. I així, la posició i el caràcter distintiu del nostre grup es converteixen en un valor que hem de protegir. Necessitem que el nostre grup siga *bo*, però també que siga *millor*. Quan es percep que aquesta bondat superior es qüestiona, s'activen de manera instintiva els biaixos intergrupals i, alhora que busquem millorar la posició del nostre grup, també sentim hostilitat pel que percebem com un altre grup que amenaça els recursos del nostre per distingir-se i mantenir la seua posició. Aquest altre grup es converteix en un objectiu d'emocions negatives, aversió, derogació i hostilitat.

Tenim estudis empírics que estableixen un vincle motivacional entre la percepció pròpia i l'organització de l'espai social en categories d'éssers humans. Això vol dir que pensar que el nostre grup o grups són socialment o moralment més valuosos que d'altres ens interessa perquè ens dona autoestima. De fet, la teoria de la comparació descendent ens diu que, quan experimentem negativitat (per exemple, quan sentim discriminació), els individus ens comparem amb grups d'estatus inferior i augmentem així la sensació de benestar (Wills, 1981, 1990). Veure que altres grups no tenen les qualitats que avaluem positivament del nostre o nostres ens fa menysprear-los i pensar que tenen i mereixen posicions menys avantatjoses en l'escala social. També vol dir que qui patisca dificultats i una autoestima reduïda pot ser procliu al biaix categòric i als prejudicis (Plous, 2003). El biaix categòric és la tendència a classificar allò que es percep

en categories conegudes. En comptes de mirar-nos amb atenció els seus trets, els reconeixem ràpidament i en pensem el que ja pensàvem del seu grup, sense donar-los l'oportunitat de *ser*. Aquest biaix ens serveix quan, per exemple, anem caminant i veiem una massa marró que té parts verdes a dalt. El reconeixem com a arbre, li assignem el tret *immòbil* i ens desviem del camí que dúiem. Quan apliquem aquest biaix a persones, pot fer que no ens les mirem individualment sinó que, una vegada n'establim de forma ràpida l'alteritat, hi assignem els trets que tenim vinculats al seu grup. En una situació en què la identitat i la posició del nostre grup s'estiga qüestionant, el biaix esdevé mentalment i emocionalment útil. I és encara més rendible si apliquem aquest biaix a grups de categoria inferior. Fins i tot quan la negativitat prové de grups amb estatus superiors, comparar-nos amb grups menys afavorits esdevé una forma de restaurar el dany en l'autoestima. Durant dècades, es va pensar que aquesta base del prejudici, el biaix categòric, era inherent a la natura humana (Allport, 1954). Tanmateix, el fet que hàgem pogut determinar que s'activa quan ens convé (Bargh, 1994; Spencer, Fein, Wolfe, Fong i Dunn, 1998) obri noves vies per tractar directament aquesta motivació en la gestió de les relacions intergrupals fomentant el multiculturalisme. Les possibilitats que ens obrin aquestes troballes tenen un interès renovat en un moment en què la letalitat creixent dels conflictes intergrupals amenaça de provocar el col·lapse de l'organització social global (R. Wright, 2009), però també en un moment en què els canvis demogràfics globals fan que la inestabilitat dels temps moderns, el que Bauman (2000) anomena *liquiditat*, ens expose a diversitats creixents i ens exigisca una atenció detallada i mantinguda per comprendre'n les diferències.

Tradicionalment, però també actualment, la diversitat s'ha presentat com una amenaça per a la superioritat dels grups establerts com a dominants (o més dominants) en un espai determinat: des de la torre de Babel fins als discursos populistes que, com en èpoques passades, estan creant narratives per projectar amenaces que gestionen les relacions intergrupals de formes interessades. Aquestes narratives exploten les emocions positives derivades de refermar la posició d'una identitat social sense responsabilitzar-se de la necessitat de convivència ni de les formes d'aconseguir-la. Ans al contrari, soscaven la idea de justícia com a finalitat social (Stychin, 2004; Winter i

Teitelbaum, 2013; Zbarauskaitė, Grigutytė i Gailienė, 2015; Zick, Küpper i Hövermann, 2011) i fomenten reaccions que bloquegen la comprensió detallada de l'estranyesa i l'alteritat. D'aquesta manera, les negociacions necessàries per aconseguir fer efectius els principis democràtics s'adulteren, tant en la política que pren les grans decisions com en la quotidianitat que experimenta la convivència. La discriminació, tant la institucionalitzada com la nova, la pública com la privada, la visible com l'encoberta, desmoralitza, desmotiva i desmobilitza els individus (Henson, Reyns i Fisher, 2013; Hinduja i Patchin, 2007). Ens fa perdre el potencial de les persones i posa en perill la cooperació constitutiva de les societats.

Una solució de cara a la gestió d'aquesta diversitat pot basar-se en la hipòtesi del contacte (Allport, 1954; Williams, 1947), que suggereix que la freqüència amb què les persones mantenim contacte amb individus d'altres grups pot conduir a la desacreditació dels biaixos intergrupals, dels prejudicis que generen i augmenten els conflictes entre identitats socials. D'incrementar aquesta freqüència, se'n pot derivar un augment de l'afecte positiu envers un altre grup (Bornstein, 1989), la descategorització d'individus i la reducció del pensament estereotípic (Schneider, 2003). Fins i tot tenim ja dades que ens diuen que aquests mateixos efectes es poden obtenir quan el contacte no és físic sinó vehiculat a través de narracions, especialment si ens les contenen membres d'algun dels nostres grups. Aquesta seria la hipòtesi del contacte ampliat (S. C. Wright, Aron, McLaughlin-Volpe i Ropp, 1997), que també s'ha comprovat que és vàlida quan les narracions ens venen per mitjans de comunicació en línia. En conseqüència, la circulació de narratives en els espais socials esdevé cabdal: narratives que ens donen exemples de contactes fruitosos entre les diversitats que ens envolten i que ens permeten accedir a la vida de ser *altri*, que ens permeten crear significat de les experiències alienes i ens donen motivacions per considerar-ne la subjectivitat individual. La traducció i la interpretació han estat sempre i continuen sent claus per fer que l'alteritat circule (Heilbron i Sapiro, 2002; Hung, 2005) i, com a societat, no ens podem permetre no fer-ne un ús proactiu per prevenir i desactivar els conflictes intergrupals.

La traducció i la interpretació tenen una posició privilegiada per comprendre i gestionar el caos postbabèlic i són peces clau per aprofitar el potencial

de la diversitat en les societats modernes, per fer evolucionar les identitats i les relacions intergrupals. Contra el potencial letal de la manca de diàleg entre identitats, la negociació de les diferents posicions envers els problemes socials representa l'ideal democràtic que ens pot assegurar la convivència i que només pot desenvolupar-se plenament a hores d'ara comptant amb la traducció. Cal reconèixer el dret de totes les identitats a decidir el futur de la nostra existència comuna sobre l'àmplia base disciplinària de què disposem per garantir harmonia i justícia. Sobre aquest fonament, les ansietats i la desconfiança que activa l'alteritat han de donar pas necessàriament a un procés d'entesa de la diversitat. No podem aconseguir una societat justa i pròspera sense la comunicació entre les múltiples diferències de la infinitat de diversitats que habiten el món. I no podem aconseguir cap comunicació a escala mundial ni ja local sense traducció i interpretació.

I per traduir aquest garbuix de diferències, cal una consciència de la diversitat d'experiències que conviuen en una societat i cal saber que aquestes diferències es negocien i evolucionen en interaccions. No estan arrelades en signes ni trets físics sinó en el significat que en fem i varien i evolucionen amb les dinàmiques socials. Els atributs pels quals ens distingim són flexibles i contextuals. La diversitat és principalment una qüestió psicosocial. La capacitat de navegar per les diversitats i de gestionar-ne les interaccions requereix una expertesa sociocultural però també sociocognitiva per part de qui exerceix la traducció. Les identitats són propietat de la persona (Heider, 1958), la qual cosa significa que són part de l'individu, però també que són un recurs per negociar estratègicament les interaccions socials (veg. Weigert, Smith Teitge i Teitge, 1986: 23). Les interaccions on les diferències lingüístiques i culturals, on els antagonismes intergrupals i els biaixos socialitzats dificulten la comprensió són la part del procés de construcció social que podem confiar a la traducció i la interpretació. Amb un «projecte reflexiu d'ésser» (Giddens, 1977: 32-33), amb el domini de les normes socials i el coneixement profund de la seua contextualització, la traducció i la interpretació poden gestionar l'alteritat, i fer-ho en favor de la societat.

Eco es preguntava si pensar en la traducció i la interpretació com la forma no dogmàtica i no repressiva d'aconseguir la comprensió i la pau era una empresa

retòrica (Eco, 1993: 207), i els estudiosos de l'àmbit fa temps que reclamen major atenció per a les «qüestions com la classe, el gènere, la raça» (Cronin, 2002: 46). Cal desenvolupar i transferir coneixements sobre l'impacte de les relacions intergrupals en qualsevol comunicació mitjançada per tal de complir el repte de superar eficaçment les fronteres culturals i involucrar la ciutadania en diàlegs identitaris. Les estratègies que validem conjuntament com a societat per a la traducció i la interpretació poden determinar com evolucionen els perills i les manifestacions dels conflictes intergrupals i com la societat fa front a les ansietats postbabèliques i proporciona un entorn segur per al creixement econòmic i social sostingut (Chakraborti, 2015; Dharmapala i McAdams, 2005; Harvey, 2012; Mason, 2013; Parekh, 2005). Amb l'ajuda de la traducció i la interpretació, el món postbabèlic pot ser «com una torre ferma, on el cim no cedeix quan els vents bufen» (Alighieri, [1304-1321] 1985: 48-49).



Cinquena part
**COM TRADUÏM? IMPLICACIONS
ÈTIQUES DE LA TRADUCCIÓ**

Acabàvem la segona part insistint en les implicacions ideològiques de traduir o no, però també de la decisió de representar l'alteritat o desdibuixar-la en la traducció. La necessitat de fer que qui tradueix siga conscient de com influeix en cultures, grups i individus és un tema que va obrint-se pas en el discurs sobre la traducció (vegeu, per exemple, Baker i Maier, 2011). La traducció va molt més enllà d'aconseguir que un subjecte A parle amb un subjecte B i entenga què li diu. Traduir és exercir una agència política (més o menys conscient) dins d'un espai social, amb els desequilibris i les relacions d'explotació que tenen tots els espais socials. Aquesta agència política comença quan es decideix traduir o no traduir, quan se selecciona què traduir, qui i com tradueix i a quin idioma o idiomes. Totes aquestes decisions d'actuar n'impliquen també d'altres de no actuar: no traduir en altres moments, altres textos a altres idiomes per al mateix espai social, amb altres mitjans i per altres persones. I les decisions polítiques continuen quan qui finalment tradueix materialitza en llenguatge una infinitat de tries que dialoguen de manera coherent amb la resta de decisions que han teixit el context on es tradueix.

En aquest pas definitiu de materialitzar la traducció, estudiosos com Mary Louise Pratt o Lawrence Venuti animen a no deixar-se dur pel *sentit comú* del que és traduir i a fer una tria conscient amb la nostra capacitat política per exercir una traducció que anomenen *humanística*. Aquesta traducció consagra la diferència dels textos en les traduccions, fent «atenció a les fractures i els embulls» (Pratt, 2002: 33), tot allò que desequilibra i incomoda de la diferència d'allò que és forà i portem a casa. Tot i que defensors d'aquesta traducció en destaquen una aplicabilitat destacada per al «camp on sorgeixen les teories i les pràctiques innovadores» (Venuti, 1995: 41), principalment la literatura, també se'n defensen els avantatges per a la traducció de textos pragmàtics, particularment per a la traducció i la interpretació jurídiques, «on la informació fàctica es combina amb representacions culturals» (Venuti, 2012: 483). De fet, veus especialitzades en aquest àmbit concret han identificat casos en què aquesta traducció no tan sols és possible sinó necessària (veg. Hickey, 1998): hem de fer entendre qui ens llegeix que el que li diem no és producte de la seua cultura, del seu sistema jurídic, sinó que es troba immers en xarxes de significat estranyes, i evitar així una confiança excessiva de la cultura pròpia

per oferir-nos la interpretació del món. No podem entendre lleis alienes com a pròpies, no ens regim per les mateixes regles ni les podem invocar fora de context. Però les necessitem per comprendre formes alternatives de regular-nos o maneres alternatives de solucionar conflictes que poden ser nous a casa nostra. Qui tradueix pot despertar una desconfiança necessària en el repositori propi per acostar-nos al món. Traduir és triar, i *minoritzar* les traduccions és una decisió legítima i cada vegada més convenient. En una traducció minoritzadora, els textos traduïts es neguen a convertir-se en *normals* i adopten un codi imprevist que rebutja la fluïdesa esperada a fi d'incrementar el contacte amb la diversitat i la pluralitat:

L'estètica popular requereix traduccions fluides que produeixen l'efecte il·lusori de transparència [...] La fluïdesa és assimilacionista, presenta als lectors nacionals una representació realista reflectida amb els seus propis codis i ideologies com si es tractara d'una trobada immediata amb un text i una cultura forans. (Venuti, 1998: 12)

En la part anterior hem insistit que traduir o no és una tria ideològica. *Com traduir* és una decisió igualment compromesa. La traducció té la potestat de triar entre representar o esborrar la diferència. Aquesta tria té un impacte ideològic de grans dimensions, tant pel canvi que pot ocasionar en la cultura receptora com pel valor simbòlic que així, destacada, s'atorga a la cultura del text original. Tot i això, el projecte de traduir un text, planificar com el farem arribar al públic destinatari no és l'únic *com* que ens interessa a l'hora de veure les repercussions de les tries de traducció. I l'actuació envers els textos no és l'únic àmbit d'actuació política de qui tradueix.

Erik Prunč agafa aquesta perspectiva integral i se centra en el sistema, en els agents i l'estructura que creen amb les seues decisions, conductes i expectatives, centrant-se especialment en la relació entre les persones que participen en una trobada mitjançada per la traducció i en l'impacte que tenen en la resta de la societat. Prunč (1997, 2008) parla de com hem de construir una *cultura de la traducció*, una definició socialment arrelada de les decisions polítiques vinculades a traduir, que afavorisca fins socials compartits. Per a aquest autor, una cultura

de la traducció utòpica per a sistemes democràtics es basaria en una sèrie de principis: cooperativitat, lleialtat, transparència i ecologia. En el marc d'aquests principis, és fonamental que qui fa la traducció es faça també responsable de les seues decisions i que siga transparent al respecte, per crear un entorn de confiança i respecte on la comunicació pugui ser efectiva. Prunč demana que, en la interacció, la traductora o el traductor implicats agafen el lideratge per acordar com ha d'influir la traducció en les asimetries que actuen entre les persones participants. A més a més, Prunč reconeix un cercle d'influència ampli, on les decisions vinculades a traduir afecten tant les persones que es comuniquen directament en el procés de traducció com les que s'hi veuen afectades d'alguna manera en el sistema sociocultural més ampli. D'aquesta proposta, destaca que no es pretén enaltir una posició política particular davant dels desequilibris. No es dicta una forma de traduir sobre la base dels seus efectes. Ans al contrari, es reclama la visibilització de les desigualtats de poder i s'atorga a la traducció una responsabilitat negociadora perquè les parts puguen considerar i hagen de valorar els interessos de totes les persones implicades, sospesant també els efectes socials i culturals previsibles (Prunč, 2008: 30-32).

La proposta de Prunč comporta un reconeixement honest de les limitacions dels éssers humans per saber-ho tot, però també del biaix de pensar que la visió pròpia, potser més informada i instruïda, té la capacitat d'oferir la millor solució per a una situació marcada pel desequilibri de poder. D'aquesta manera, s'evita la possibilitat mateixa d'una benevolència tòxica (veg. Robinson, Sheneman i Henner, 2020; Sheneman i Robinson, 2021) en bandejar una imposició del que es concep com a moralment o intel·lectualment més informat o clar, la posició de la figura professional. Des d'aquest paradigma, tothom de la interacció té veu i vot, té l'oportunitat d'accedir a les consideracions necessàries i a les conseqüències potencials i pot decidir en conseqüència des de la subjectivitat pròpia. Tot i això, cal fer èmfasi també en el fet que les subjectivitats són productes de la socialització en espais socials determinats, que encaminen i limiten la nostra capacitat de percepció i, per tant, de negociació d'oportunitats.

En línia amb la proposta de Prunč, diverses veus acadèmiques han reclamat que cal reconèixer la responsabilitat de la traducció en «el context social més

ampli més enllà de la situació traduïda immediata» (Drugan, 2017: 128). Per tant, traduir exigeix una reflexió acurada sobre «decisiones, tant textuals com no textuals, [que] afecten la vida d'altri» (Baker i Maier, 2011: 3). El respecte de l'alteritat és una funció de la traducció (Prunč, 1997: 100), quan, per fer-la, la diferència no s'absorbeix en una identitat (Goodwin, 2010: 19). Aquesta postura imposa requisits més elevats a la traducció i en reconeix una natura intrínsecament ètica que s'ha de fer transparent perquè «la comunicació tinga lloc entre éssers humans als quals se'ls adjudica igualtat en la natura clarament compartida de les seues experiències i necessitats humanes» (Cronin, 2013: 107).

Un cas en què podem veure el potencial per a l'agència política que ofereix la traducció i la interpretació el coneixem gràcies a la narració que en fa Erik Camayd-Freixas (2009), intèrpret jurat de tribunals. Un intèrpret jurat és la persona que rep l'autorització per comunicar a un sistema jurídic un missatge expressat en un altre idioma, per una administració d'expressió diferent o per un individu que parla una altra llengua. L'intèrpret que jura la traducció ha rebut una delegació pública per donar fe de l'equivalència entre documents i de la fidelitat de les paraules que reproduïx respecte d'un document, instrument o enunciat expressat en una altra llengua. A través de l'episodi seleccionat per a aquest text, podem veure espais d'exercici polític que generalment queden no explorats o ocults darrere d'aquesta funció pública. El que distingeix aquest cas no és tant la responsabilitat assumida per l'intèrpret en l'actuació com a intèrpret sinó la que va més enllà de les persones afectades per la interpretació i esperona una agència política per trobar solucions sostenibles a problemes viscuts de primera mà en l'exercici professional. També és un cas exemplar a causa de l'atenció pública que va rebre i que va permetre posar en primer terme la interpretació, interrogar-la i conèixer els detalls d'una pràctica èticament i políticament compromesa.

El 12 maig de 2008, durant la legislatura de George W. Bush, uns 900 agents d'Immigració i Duanes van executar una batuda per detenir treballadores i treballadors en situació irregular a Postville, un municipi dels Estats Units d'Amèrica. En el moment de la batuda, 26 intèrprets jurades i jurats estaven de camí al poble veí de Waterloo, sense conèixer la natura de la tasca per a la qual els havien

contractat amb un mes d'antelació. La batuda era el punt final d'una operació que s'havia anat gestant durant un any i que tenia per objecte capturar persones sense permís de treball, principalment de països llatinoamericans, que treballaven en un escorxador i una planta de producció càrnia amb vora el 75 % de treballadores i treballadors contractats il·legalment. Per poder treballar als EUA, aquestes persones havien donat a l'empresa un número de Seguretat Social que evidentment no tenien. En la investigació prèvia, Immigració i Duanes havia investigat aquests números i era sabedora de l'existència de números invàlids perquè l'administració responsable mai no els havia utilitzat i d'altres que sí que eren vàlids però que no corresponien amb el nom que figurava en el contracte. En contradicció amb els fets que coneixien, es va preparar una acusació per a les persones detingudes per suplantació d'identitat. Aquest delictes, segons la legislació dels EUA, exigeix utilitzar la identitat per a una activitat il·lícita, com pot ser aconseguir crèdit de bancs. Treballar no es considera una activitat il·lícita, però, tot i això, es va decidir encausar aquestes persones per aquesta via en una tècnica publicitària bàsica per inflar la pena i fer més atractiu el tracte que els oferien a canvi d'una confessió.


Així i tot, acceptar el tracte implicava abandonar el país i no poder treballar per mantenir les seues famílies, cosa que, en la gran majoria dels casos, suposava un drama devastador. La major part de les persones detingudes eren responsables del benestar de les seues famílies, de vegades el seu únic suport econòmic, i la seua prioritat era poder tornar a la feina de la forma més ràpida possible, als EUA o on fora. Un judici era totalment incompatible amb aquesta necessitat i el temps que advocades i advocats tenien per a cadascuna dels centenars de persones detingudes no els permetia explicar-los amb detall les conseqüències de les seues decisions i, per tant, rebaixar l'atractiu d'una confessió. Aquesta vulnerabilitat imposada va afectar també les localitats veïnes. La batuda va suposar que menors escolaritzats no pogueren anar a classe, que les i els mestres hagueren d'explicar els llocs buits a la resta de xiquetes i xiquets, que n'hi haguera que desenvoluparen el temor de marxar de casa i no poder tornar a veure els pares i, des d'un punt de vista econòmic, que els comerços locals es quedaren sense la meitat de la seua clientela... A més, juntament amb mostres de solidaritat, l'explosió dels devastadors missatges

d'odi, principalment en mitjans en línia, com a conseqüència previsible de la narrativa d'amenaça a l'estat de benestar, una narrativa desenvolupada des del poder executiu amb finalitats polítiques, fins i tot en contra dels sistemes jurídics, socials i econòmics.

Com a intèrpret jurat, Camayd-Freixas va poder obtenir una visió de conjunt del cas perquè la seua funció s'havia d'exercir en distints moments del procés. A més a més, la casualitat va voler que la tecnologia de registre de les persones detingudes fallara el primer dia, la qual cosa li va donar temps per cercar informació sobre el tema i llegir amb atenció les 57 pàgines del plec de càrrecs que en aquell moment ja era públic. Camayd-Freixas va poder adonar-se de la falta d'equivalència entre el text del delictes tipificat i els fets que s'estaven perseguint en la pràctica. Considerant la seua responsabilitat com a professional al servei del tribunal i els seus imperatius ètics, va decidir informar-ne el jutge encarregat. Aquest va confirmar les sospites de l'intèrpret. Tanmateix, el jutge només podia parlar amb les persones detingudes després d'acceptar el pacte i el sistema l'obligava a cenyir-se als termes continguts en el pacte.

Camayd-Freixas va seguir en el procés i, una vegada les seues paraules ja no podien influir en l'assumpte judicial, va comunicar les seues preocupacions a col·legues i al públic general. Mogut per la inquietud generada en la comunitat traductora amb qui havia compartit l'experiència, va escriure a *The New York Times*. Malauradament, l'article resultant es va centrar en la figura de l'intèrpret que revelava els fets que havia presenciats com a professional (Preston, 2008). Les irregularitats denunciades, però, van quedar en segon pla. Tanmateix, una anàlisi minuciosa de les qüestions ètiques i jurídiques de l'assumpte no deixa cap dubte sobre com la confidencialitat i la presumpta *imparcialitat* que es reclama a la traducció, especialment la traducció jurada, pot proporcionar oportunitats per a involucrar-se en activitats polítiques que busquen prevenir els danys que coneixen per la seua activitat, per denunciar i corregir la injustícia que s'infligeix a poblacions vulnerables. Davant de les vulnerabilitats tan complexes de què era testimoni, l'intèrpret va buscar primer una solució dins del sistema, un jutge que va coincidir que els termes de l'acord no tenien ni cap ni peus i que es va adreçar a les persones detingudes manifestant el reconeixement per la seua

tasca, per treballar per donar suport a les seues famílies. Tot i això, quedava molt per fer. L'intèrpret es va involucrar políticament, dirigint-se a col·legues, a altres agents jurídics, a mitjans de comunicació i al públic, amb l'objectiu d'evitar danys a aquestes persones i, quan ja res més era possible, també a d'altres potencialment afectades per les mateixes pràctiques en el futur. En aquesta conducta, l'intèrpret va considerar el seu deure ètic respecte d'un context més ampli per desenvolupar una cultura de la traducció justa i democràtica. El procés penal amb prou feines va permetre que s'escoltara la veu de les persones migrants implicades. No obstant això, els seus casos poden arribar més lluny i crear sensibilitat, millorar la societat en conjunt, gràcies a les accions d'un intèrpret implicat.



Setena part

**CONCLUSIÓ: POLÍTIQUES DE
TRADUCCIÓ PER A UNA ESFERA
PÚBLICA DEMOCRÀTICA, DIVERSA I
DINÀMICA**

En les pàgines precedents, la diversitat s'ha presentat com una realitat present i indefugible, alhora que valuosa. Cooperar amb coneixements i formes de fer sentit diferents provoca una desestabilització productiva que incrementa les possibilitats de l'espècie per trobar solucions i prosperar en un món que ja és globalitzat i que volem *diversal*. A fi d'aprofitar aquest avantatge competitiu, cal assegurar la participació genuïna de la diversitat, la qual cosa només podem aconseguir des del principi democràtic de representació política igualitària, des de la participació de les diferents identitats en l'esfera pública, des de la negociació en termes d'igualtat per a les diferències que ens enriqueixen i ens aporten complexitat. En un context internacional, la traducció s'utilitza eficaçment per assegurar aquesta cooperació a través del respecte, amb fórmules diferents que busquen equiparar lingüísticament les posicions de les parts i equilibrar les diferències de poder. Així i tot, en els entorns de l'experiència pràctica i quotidiana, roman el desequilibri, el *sentit comú* que malda per mantenir les jerarquies i que propaga les visions dominants, també entre llengües. Efectivament, les llengües ens organitzen, i nosaltres ens organitzem en grups buscant allò que ens uneix i alhora allò que ens separa en una dinàmica necessària de consens i dissensió, que varia en funció dels contextos. L'organització identitària dels espais socials provoca disfuncions quan intentem assimilar les idiosincràsies i n'amenacem l'estranyesa, la particularitat. En canvi, ens fa créixer col·lectivament quan nodrim el coneixement mutu i l'afectivitat positiva de la multiculturalitat. Com fer-ho és una empresa molt lluny de la utopia. Contra el sentit comú, la traducció pot fer de l'estranyesa una experiència quotidiana. La traducció és un exercici ideològic no solament perquè fa presents els grups lingüístics allà on compta redistribuint el poder simbòlic, sinó perquè té la capacitat d'exposar-nos a l'alteritat, a l'*Altri* que és estrany, perquè fa circular el contacte i ens obliga a reinterpretar el que coneixem. Aquestes pàgines han volgut destacar com la traducció és un bé necessari per a les societats modernes que es volen democràtiques i que es deuen als valors de convivència consagrats per la comunitat internacional. Amb la voluntat de fer efectius els drets polítics i jurídics, la traducció ofereix l'oportunitat de negociar les normes que ens afecten i obri la porta de les esferes de decisió política. Cal reclamar una presència comuna de la traducció per fer efectius els drets, vigilant-ne l'ús i evitant abusos

que cerquen mantenir jerarquies i que falten al respecte intercultural (des de la interposició de la traducció fins a la condonació dels errors de la traducció automàtica), exigint la responsabilitat cívica i política de qui tradueix, que desbulla relacions i jerarquies, sentits i conflictes per poder oferir intercomprensió. Aquest volum ha defensat que la traducció és una de les eines de correcció de desequilibris més poderoses que tenim a l'abast i que utilitzar-la és tant un dret com una obligació democràtics.

En els sistemes democràtics, compromesos amb una representació igualitària (Beetham, 2017), la negociació entre els diferents interessos és la clau per trobar l'arranjament que millor pugui funcionar per a la multiplicitat de diferències que coexisteixen. Les reaccions a la diversitat, tant per part dels membres individuals de les societats com dels òrgans de decisió política, han estat variades i no sempre s'han apropiat a altres identitats «sense retraure'ls l'estranyesa» (Bauman, 2000: 104). Des de diferents perspectives, la idea que la voluntat constitutiva de cooperar és la pedra angular de les societats (Rawls, 1971: 4, 29) és bàsica per a pensar la justícia i la justícia social. Per garantir el benestar i el progrés de la societat, s'ha de perseguir la cooperació entre tots els seus membres, la qual cosa requereix un sistema que pugui satisfer els interessos de les persones i generar confiança per seguir un mateix camí. Davant la diversitat creixent, es requereix un esforç refinat, sobretot si considerem que configuracions lleugerament diferents de les regles que regeixen el sistema poden donar lloc a un increment de beneficis per a grups específics de persones i una disminució dels avantatges per a d'altres. En inclinar l'equilibri cap a una de les opcions disponibles, sempre sobre la base dels principis que hem pactat internacionalment com a ètica política de l'espècie, la força no forçada del millor argument (Habermas, 1992: 133) s'ha de fer rellevant per al conjunt de la societat a fi de garantir el suport de les solucions que cal implementar, però la negociació només pot ser fidel al principi democràtic de representació política quan es reconeix la diversitat (Lash i Featherstone, 2002), quan es permet que totes les comunitats expressen les seues posicions en igualtat de condicions.

La justícia social en un entorn divers requereix que les institucions compren- guen de manera proactiva les posicions divergents i, de vegades, conflictives

des de les quals la ciutadania (en sentit ampli) pot expressar les seues diferències, ser escoltada i tinguda en compte. Les societats democràtiques han aplicat polítiques específiques per prevenir la discriminació, restablir els danys causats per pràctiques esbiaixades i discriminatòries i corregir les desigualtats (vegeu, per exemple, Fishman, 1986; Gomes de Andrade, 2005; He, Galligan i Inoguchi, 2007; Singh, 1995; Strachan, Burgess i Sullivan, 2004; Toggenburg, 2005). Per garantir realment una igualtat que no elimine la diversitat, cal reconèixer el privilegi (Johnson, 2006), denunciar que descontextualitzar els esforços individuals dels seus orígens socioculturals és fal·laç (Sen, 1980) i valorar amb un interès genuí el que altres han de dir (Gadamer, 1960: 363-364). Preservar la diferència curosament és un ideal de *diversalitat*. Aquest esforç per incrementar la nostra pròpia capacitat d'entendre el món i els seus problemes exigeix una desestabilització necessària, a la manera de traducció cultural, en què conèixer les diferències de l'alteritat qüestiona els recursos de la cultura pròpia per fer sentit del món, però també a través d'una traducció democràtica, humanista i minoritzadora que reconeix el valor de l'estranyesa que ja ens envolta i en té cura a través de l'assumpció de l'agència política que ens reclamen els nous temps.

La traducció és una qüestió que ha de preocupar les institucions de les societats democràtiques que representen una infinitat d'identitats. La càrrega d'acostar-se a l'altra part, a l'Altri cultural, no es pot posar sobre les espatlles de les minories lingüístiques i culturals (Peled i Bonotti, 2016: 809). Mitjançant una comprensió profunda i una gestió de la diferència i de les relacions intergrupals, la traducció pot convertir-se en el mitjà no dogmàtic i no repressiu més necessari per prevenir les amenaces i els biaixos intergrupals, promovent un coneixement íntim de la diversitat mitjançant una interacció constant, això és, des d'una perspectiva multiculturalista. La traducció continuada en els nostres espais socials pot ajudar les persones i els òrgans polítics a navegar per la diversitat. Si volem aprofitar els beneficis de la cooperació cultural, si volem incrementar les nostres possibilitats per a les societats a les quals ens encaminem, si volem assegurar un entorn de convivència democràtica, si reconeixem el valor universal dels drets humans, cal que la traducció no siga només un privilegi de les grans organitzacions del multilateralisme polític de

la comunitat internacional. La traducció en la comunicació amb la ciutadania implica la valoració de la seua identitat lingüística, el tracte democràtic de la diversitat, la reafirmació de les identitats i, per tant, és un fonament indispensable per treballar per una convivència intergrupals segura.





BIBLIOGRAFIA

ALIGHIERI, Dante. «Purgatorio. Canto quinto». En *La Divina Commedia*. Scandicci: La Nuova Italia, (1304-1321) 1985. Disponible en: <http://www.oilproject.org/lezione/purgatorio-canto-5-testo-parafrasi-pia-de-tolomei-divina-commedia-dante-alighieri-11317.html>

ALLPORT, Gordon. *The Nature of Prejudice*. Reading: Addison Wesley, 1954.

ANTHONY, Robert M. «A Challenge to Critical Understandings of Race». *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 42(3), 260-282, 2012.

BAKER, Mona; MAIER, Carol. «Ethics in Interpreter & Translator Training: Critical Perspectives». Número especial de *The Interpreter and Translator Trainer*, 5, 1-14, 2011. doi:10.1080/13556509.2011.10798809.

BARGH, John A. «The Four Horsemen of Automaticity: Awareness, Intention, Efficiency, and Control in Social Cognition». A Robert S Wyer; Thomas K Srull (Ed.), *Handbook of Social Cognition* (2 ed., Vol. 1, p. 1-40). Hillsdale: Erlbaum, 1994.

BARTH, Fredrik. «Introduction». A *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (p. 9-38). Boston: Little, Brown and Company, 1969.

BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity, 2000.

BAUMEISTER, Roy F.; LEARY, Mark R. «The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation». *Psychological Bulletin*, 117(3), 497-529, 1995.

BEETHAM, David. «Democracy: Universality and Diversity». *Ethics & Global Politics*, 2(4), 284-296, 2017. doi:10.3402/egp.v2i4.2111.

BELMAR, Guillem. «The Role of Translation in the Revitalization Process of Minority Languages: The Case of Basque». *Sustainable Multilingualism*, 10(1), 36-54, 2017. doi:10.1515/sm-2017-0002.

BENRABAH, Mohamed. «The Language Planning Situation in Algeria». *Current Issues in Language Planning*, 6(4), 379-502, 2005. doi:10.1080/14664208.2005.10807312.

BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, Nova York: Anchor Books, 1966.

BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Éloge de la créolité*. París: Gallimard, 1989.

BHATIA, Nirvana. «Lost in Translation: Linguistic Minorities in the European Union». *Topical Research Digest*, 16-27, 2011.

- BLANCHET, Philippe.** *Discriminations : combattre la glottophobie*. París: Textuel, 2016.
- BONO, Ferran.** «El Supremo prohíbe el uso administrativo del valenciano ante Cataluña y Baleares». *El País*, 2020. Disponible en: <https://elpais.com/espana/2020-06-14/el-supremo-confirma-la-anulacion-parcial-del-decreto-del-uso-del-valenciano-en-la-generalitat.html>
- BORNSTEIN, Robert F.** «Exposure and Affect: Overview and Meta-analysis of Research, 1968-1987». *Psychological Bulletin*, 106(2), 265-289, 1989.
- BRUNER, Jerome; POSTMAN, Leo.** «Emotional Selectivity in Perception and Reaction». *Journal of Personality*, 16(1), 69-77, 1947.
- CAMAYD-FREIXAS, Erik.** «Interpreting after the Largest ICE Raid in US History: A Personal Account». *Latino Studies*, 7, 123-139, 2009. doi:10.1057/lst.2008.54. Disponible en: <http://translationjournal.net/journal/47ethics.htm>
- CHAKRABORTI, Neil.** «Re-thinking Hate Crime: Fresh Challenges for Policy and Practice». *Journal of Interpersonal Violence*, 30(10), 1738-1754, 2015. doi:10.1177/0886260514548581. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25192703>
- CORNELIUS, Wayne A.; ROSENBLUM, Marc R.** «Immigration and Politics». *Annual Review of Political Science*, 8(1), 99-119, 2005. doi:10.1146/annurev.polisci.8.082103.104854.
- CRONIN, Michael.** «The Empire Talks Back: Orality, Heteronomy, and the Cultural Turn in Interpretation Studies». A Maria Tymoczko; Edwin Gentzler (Ed.), *Translation and power* (p. 45-62). Amherst, Boston: University of Massachusetts Press, 2002.
- CRONIN, Michael.** *Translation in the Digital Age*. Nova York: Routledge, 2013.
- DHARMAPALA, Dhammika; MCADAMS, Richard H.** «Words That Kill? An Economic Model of the Influence of Speech on Behavior (with Particular Reference to Hate Speech)». *The Journal of Legal Studies*, 34(1), 93-136, 2005.
- DIAZ FOUQUES, Oscar.** «From Language Planning to Translation Policy: Looking for a Conceptual Framework». A Gabriel González Núñez; Reine Meylaerts (Ed.), *Translation and Public Policy. Interdisciplinary Perspectives and Case Studies* (p. 58-82). Londres: Routledge, 2017.
- DRUGAN, Joanna.** «Ethics and Social Responsibility in Practice: Interpreters and Translators Engaging with and beyond the Professions». *The Translator*, 1-17, 2017. doi:10.1080/13556509.2017.1281204.
- ECO, Umberto.** *Traduction et langue parfaite*. Ponència presentada a Assises de la Traduction littéraire, Arles, 1993.

- FISHMAN, Joshua A.** «Bilingualism and Separatism». *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences (AAPSS)*, 487, 169-180, 1986.
- FISHMAN, Joshua A.** «Ethnolinguistic Democracy. Varieties, Degrees and Limits». *Language International*, 5(1), 11-17, 1993.
- FLORES, Nelson; ROSA, Jonathan D.** «Undoing Appropriateness: Raciolinguistic Ideologies and Language Diversity in Education». *Harvard Educational Review*, 85(2), 149-171, 2015.
- GADAMER, Hans Georg.** *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tubinga: Mohr, 1960.
- GEERTZ, Clifford.** «Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination». *The Georgia Review*, 31, 788-810, 1977.
- GIDDENS, Anthony.** «Review: Habermas's Social and Political Theory». *The American Journal of Sociology*, 83(1), 198-212, 1977.
- GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel Patrick.** *Beyond the Melting Pot*. Cambridge: The M.I.T. Press, Harvard University Press, 1963.
- GOVERN D'ESPANYA.** *Política lingüística*. Agencia Tributaria, s.d. Disponible en: https://www.agenciatributaria.es/AEAT.internet/va_es/Inicio/_otros_/Politica_linguistica/Politica_linguistica.shtml
- GOMES DE ANDRADE, Norberto Nuno.** «Enhanced Cooperation: the Ultimate Challenge of Managing Diversity in Europe». *Intereconomics*, 40(4), 201-216, 2005.
- GOODWIN, Phil.** «Ethical Problems in Translation». *The Translator*, 16(1), 19-42, 2010. doi:10.1080/13556509.2010.10799292.
- GRAMSCI, Antonio.** *Selections from the Prison Notebooks* (Quentin Hoare; Geoffrey Nowell Smith, Trans.). Londres: ElecBook, 1999.
- HABERMAS, Jürgen.** *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1962.
- HABERMAS, Jürgen.** *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- HALLER, Max; HADLER, Markus.** «How Social Relations and Structures Can Produce Happiness and Unhappiness: An International Comparative Analysis». *Social Indicators Research*, 75, 169-216, 2006.
- HARVEY, Andy.** «Regulating Homophobic Hate Speech: Back to Basics about Language and Politics?». *Sexualities*, 15(2), 191-206, 2012.

HE, Baogan; GALLIGAN, Brian; INOBUCHI, Takashi (ed.). *Federalism in Asia*. Cheltenham: Edward Elgar, 2007.

HEIDER, Fritz. *The Psychology of Interpersonal Relations*. Nova York: John Wiley & Sons, 1958.

HEILBRON, Johan; SAPIRO, Gisèle. «Traduction : les échanges littéraires internationaux». Número especial d'Actes de la recherche en sciences sociales, 144, 2002.

HENSON, Billy; REYNS, Bradford W.; FISHER, Bonnie S. «Fear of Crime Online? Examining the Effect of Risk, Previous Victimization, and Exposure on Fear of Online Interpersonal Victimization». *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 29(4), 475-497, 2013.

HERTOG, Erik. «Directive 2010/64/EU of the European Parliament and of the Council on the Right to Interpretation and Translation in Criminal Proceedings: transposition strategies with regard to interpretation and traduction». *MonTI: Monografías de Traducción e Interpretación*, 7, 73-100, 2015.

HICKEY, Leo. «Perlocutionary Equivalence: Marking, Exegesis and Recontextualisation». A Leo Hickey (Ed.), *The Pragmatics of Translation* (p. 217-232). Clevedon: Multilingual Matters, 1998.

HINDUJA, Sameer; PATCHIN, Justin W. «Offline Consequences of Online Victimization». *Journal of School Violence*, 6(3), 89-112, 2007. doi:10.1300/J202v06n03_06. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1300/J202v06n03_06

HUNG, Eva (ed.). *Translation and Cultural Change. Studies in History, Norms and Image-Projection*. Amsterdam: John Benjamins, 2005.

INGLEHART, Ronald. *Cultural Evolution: People's Motivations Are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

JAFFE, Alexandra. «Locating Power: Corsican Translators and Their Critics». A Jan Blommaert (Ed.), *Language Ideological Debates* (p. 39-66). Berlín i Nova York: Mouton de Gruyter, 1999.

JOHNSON, Allan G. *Privilege, Power, and Difference* (2a ed.). Nova York: McGraw Hill, 2006.

KAZAL, Russell A. «Revisiting Assimilation: The Rise, Fall, and Reappraisal of a Concept in American Ethnic History». *The American Historical Review*, 100(2), 437-471, 1995.

KRZYŻANOWSKI, Michał; WODAK, Ruth. «Political Strategies and Language Policies: The European Union Lisbon Strategy and its Implications for the EU's Language and Multilingualism Policy». *Language Policy*, 10(2), 115-136, 2011. doi:10.1007/s10993-011-9196-5.

LAI, Hsiangchu; LIN, Wan-Jung; KERSTEN, Gregory E. «The Importance of Language Familiarity in Global Business E-Negotiation». *Electronic Commerce Research and Applications*, 9(6), 537-548, 2010. doi:10.1016/j.elerap.2010.03.005.

LAMBERT, José. «The Status of Legal Translation: a Chapter in the Discursive Construction of Societies». A Frances Olsen; Alexander Lorz; Dieter Stein (Ed.), *Translation Issues in Language and Law* (p. 73-95). Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2009.

LASH, Scott; FEATHERSTONE, Mike. «Recognition and Difference». A Scott Lash; Mike Featherstone (Ed.), *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture* (p. 1-19). Londres: Sage, 2002.

LEVENE, Mark. «Why Is the Twentieth Century the Century of Genocide?». *Journal of World History*, 11(2), 305-336, 2000.

LIPPI-GREEN, Rosina. «Accent, Standard Language Ideology, and Discriminatory Pretext in Courts». *Language in Society*, 23(2), 163-198, 1994.

MARCO BORILLO, Josep. «La traductologia catalana contemporània: bases per a una cartografia provisional». *Quaderns. Revista de traducció*, 15, 11-30, 2008.

MASON, Gail. «The Symbolic Purpose of Hate Crime Law: Ideal Victims and Emotion». *Theoretical Criminology*, 18(1), 75-92, 2013. doi:10.1177/1362480613499792.

MONZÓ-NEBOT, Esther. «Translation and Culture in Legal Settings and Institutions». A Sue-Ann Harding; Ovidi Carbonell Cortés (Ed.), *The Routledge Handbook of Translation and Culture* (p. 463-482). Londres: Routledge, 2018.

MORRIS, Ruth. «The Face of Justice: Historical Aspects of Court Interpreting». *Interpreting*, 4(1), 97-123, 1999.

MUCCHI-FAINA, Angelica; COSTARELLI, Sandro; ROMOLI, Chiara. «The Effects of Intergroup Context of Evaluation on Ambivalence Toward the Ingroup and the Outgroup». *European Journal of Social Psychology*, 32(2), 247-259, 2002. doi:10.1002/ejsp.71.

NACIONS UNIDES. Universal Declaration of Human Rights [Declaració Universal dels Drets Humans], United Nations Treaties Series C.F.R. (1948). Disponible en: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

OAKESHOTT, Michael. «The Tower of Babel». *A Rationalism in Politics and other essays* (p. 59-79). Londres: Methuen & Co., 1962.

ORGANITZACIÓ DE LA UNITAT AFRICANA. Charter of the Organisation of African Unity [Carta de l'Organització de la Unitat Africana] (1963). Disponible en: <https://au.int/en/treaties/oau-charter-addis-ababa-25-may-1963>

- ORWELL, George.** 1984. Londres: Secker & Warburg, 1949.
- PAREKH, Bhikhu.** «Hate Speech. Is There a Case for Banning?». *Public Policy Research, December 2005-February 2006*, 213-223, 2005.
- PARLAMENT EUROPEU; CONSELL DE LA UNIÓ EUROPEA.** Directiva 2010/64/UE del Parlament Europeu y del Consejo, de 20 de octubre de 2010, relativa al derecho a interpretación y a traducción en los procesos penales (2010). Disponible en: http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/;ELX_SESSIONID=8HtmJZ6BhQnSJM9rZJbVrhf3GCTkxHit2qHM3m-8Q1hPhGK2Lv0w0!1263621023?uri=CELEX:32010L0064
- PELED, Yael; BONOTTI, Matteo.** «Tongue-Tied: Rawls, Political Philosophy and Metalinguistic Awareness». *American Political Science Review*, 110(04), 798-811, 2016. doi:10.1017/s0003055416000393.
- PLOUS, Scott.** «The Psychology of Prejudice, Stereotyping and Discrimination: An Overview». A Scott Pious (Ed.), *Understanding Prejudice and Discrimination* (p. 3-48). Nova York: McGraw-Hill, 2003.
- PRATT, Mary Louise.** «The Traffic in Meaning: Translation, Contagion, Infiltration». *Profession*, 2002(1), 25-36, 2002. doi:10.1632/074069502x85275. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1632/074069502x85275>.
- PRESTON, Julia** (July 11, 2008). An Interpreter Speaking up for Migrants. *The New York Times*, 2008. Disponible en <https://www.nytimes.com/2008/07/11/us/11immig.html>.
- PRUNČ, Erich.** «Translationskultur (Versuch einer konstruktiven Kritik des translatorischen Handelns)». *TEXTconTEXT*, 11(2), 99-127, 1997.
- PRUNČ, Erich.** «Zur Konstruktion von Translationskulturen». A Larisa Schippel (Ed.), *Translationskultur. ein innovatives und produktives Konzept* (p. 19-41). Berlín: Frank & Timme, 2008.
- RAWLS, John.** *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- ROBINSON, Octavian; SHENEMAN, Naomi; HENNER, Jon.** «Toxic Ableism among Interpreters: Impeding Deaf People's Linguistic Rights through Pathological Posturing». A Campbell McDermid; Susan Lynn Ehrlich (Ed.), *Honouring the Past, Treasuring the Present, Shaping the Future: Conferencing Proceedings of the 2019 WASLI Conference* (p. 14-41). Ginebra: Associació Mundial d'Intèrprets de Llengua de Signes, 2020.
- ROSA, Jonathan D.** «Standardization, Racialization, Languagelessness: Raciolinguistic Ideologies across Communicative Contexts». *Journal of Linguistic Anthropology*, 26(2), 162-183, 2016.

- RUBINI, Monica; MOSCATELLI, Silvia; PALMONARI, Augusto.** «Increasing Group Entitativity». *Group Processes & Intergroup Relations*, 10(2), 280-296, 2016. doi:10.1177/1368430207075156.
- SAID, Edward W.** *Culture and Imperialism*. Nova York: Knopf, 1993.
- ŠARČEVIĆ, Susan.** *New Approach to Legal Translation*. La Haia: Kluwer Law International, 1997.
- SCHNEIDER, David J.** *The Psychology of Stereotyping*. Nova York: The Guilford Press, 2003.
- SEN, Amartya.** «Equality of What?». A Sterling McMurrin (Ed.), *Tanner Lectures on Human Values* (Vol. 1, p. 195-220). Cambridge, Salt Lake City: Cambridge University Press, University of Utah Press, 1980.
- SHENEMAN, Naomi; ROBINSON, Octavian E.** «Helpers, Professional Authority, and Pathologized Bodies: Ableism in Interpretation and Translation». A Ovidi Carbonell i Cortés; Esther Monzó-Nebot (Ed.), *Translating Asymmetry / Rewriting Power*. Amsterdam: John Benjamins, 2021.
- SINGH, Anita Inder.** «Managing National Diversity through Political Structures and Ideologies: The Soviet Experience in Comparative Perspective». *Nations and Nationalism*, 1(2), 197-220, 1995.
- SKUTNABB-KANGAS, Tove.** «Linguicism». A Eugenie N. Gertz; Boudreault Patrick (Ed.), *The Deaf Studies Encyclopedia* (p. 582-586). Londres: Sage, 2016.
- SPENCER, Steven J.; FEIN, Steven; WOLFE, Connie T.; FONG, Chistina; DUNN, Meghan A.** «Automatic Activation of Stereotypes: The Role of Self-image Threat». *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 1139-1152, 1998.
- STOKES, Bruce** (2017). *What It Takes to Be Truly "One of Us"*. Washington: Pew Research Center. Disponible en: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/2/2017/02/01092801/Pew-Research-Center-National-Identity-Report-FINAL-February-1-2017.pdf>
- STRACHAN, Glenda; BURGESS, John; SULLIVAN, Anne.** «Affirmative Action or Managing Diversity: What is the Future of Equal Opportunity Policies in Organisations?». *Women in Management Review*, 19(4), 196-204, 2004.
- STRUBELL, Miquel.** «El paper dels mitjans de comunicació en la normalització lingüística». *Anàlisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, 5, 13-26, 1982.
- STYCHIN, Carl F.** «Same-Sex Sexualities and the Globalization of Human Rights Discourse». *McGill Law Journal*, 49, 951-968, 2004.

TAJFEL, Henri; BILLIC, Michael. «Familiarity and Categorization in Intergroup Behavior». *Journal of Experimental Social Psychology*, 10(2), 110-170, 1974.

TAJFEL, Henri; TURNER, John C. «An Integrative Theory of Intergroup Conflict». A William G. Austin; Stephen Worchel (Ed.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (p. 33-47). Monterey: Brooks, Cole, 1979.

TOGGENBURG, Gabriel N. «Who is Managing Ethnic and Cultural Diversity in the European Condominium? The Moments of Entry, Integration and Preservation». *Journal of Common Market Studies*, 43(4), 717-738, 2005.

TOURY, Gideon. «Culture Planning and Translation». A Anxo Fernández Ocampo; Alberto Álvarez Ladrón (Ed.), *Anovar-anosar, estudios de traducción e interpretación* (Vol. 1, p. 13-26). Vigo: Universidade, 1999.

TOURY, Gideon. *Descriptive Translation Studies – and Beyond* (edició revisada). Amsterdam: John Benjamins, 2012.

UNESCO. Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions [Convenció sobre la Protecció i la Promoció de la Diversitat de les Expressions Culturals], (2005). Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919e.pdf>

VELTKAMP, Martijn; AARTS, Henk; CUSTERS, Ruud. «Perception in the Service of Goal Pursuit: Motivation to Attain Goals Enhances the Perceived Size of Goal-Instrumental Objects». *Social Cognition*, 26(6), 720-736, 2008.

VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. Londres: Routledge, 1995.

VENUTI, Lawrence. *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. Londres: Routledge, 1998.

VENUTI, Lawrence. *Translation Changes Everything: Theory and Practice*. Londres: Routledge, 2012.

VERKUYTEN, Maykel. «Ethnic Group Identification and Group Evaluation Among Minority and Majority Groups: Testing the Multiculturalism Hypothesis». *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(1), 121-138, 2005.

VERKUYTEN, Maykel. «Support for Multiculturalism and Minority Rights: The Role of National Identification and Out-group Threat». *Social Justice Research*, 22(1), 31-52, 2009.

VERKUYTEN, Maykel. «Assimilation Ideology and Situational Well-being Among Ethnic Minority Members». *Journal of Experimental Social Psychology*, 46(2), 269-275, 2010.

VERTOVEC, Steven. «Super-diversity and its Implications». *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054, 2007. doi:10.1080/01419870701599465.

WACQUANT, Loïc. «Critical Thought as Solvent of Doxa». *Constellations*, 11(1), 2004. doi:10.1111/j.1351-0487.2004.00364.x.

WALLACE, Melissa; MONZÓ-NEBOT, Esther. «Legal Translation and Interpreting in Public Services: Defining Key Issues, Re-examining Policies, and Locating the Public in Public Service Interpreting and Translation». *Revista de Llengua i Dret*, 71, 1-12, 2019.

WEIGERT, Andrew J.; SMITH TEITGE, Joyce; TEITGE, Dennis W. *Society and Identity: Toward a Sociological Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

WILLIAMS, Robin M. *The Reduction of Intergroup Tension*. Nova York: Social Science Research Council, 1947.

WINTER, Jay; TEITELBAUM, Michael. *The Global Spread of Fertility Decline: Population, Fear, and Uncertainty*. New Haven: Yale University Press, 2013.

WOLBRING, Gregor. «The Politics of Ableism». *Development*, 51(2), 252-258, 2008.

WRIGHT, Robert. *The Evolution of God*. Nova York: Little, Brown and Company, 2009.

WRIGHT, Stephen C; ARON, Arthur; MCLAUGHLIN-VOLPE, Tracy; ROPP, Stacy A. «The Extended Contact Effect: Knowledge of Cross-group Friendships and Prejudice». *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(1), 73-90, 1997.

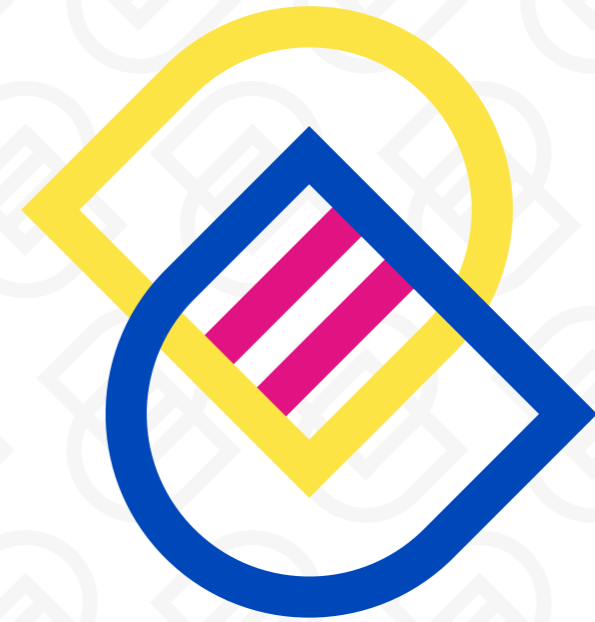
ZAJONC, Robert B. «Feeling and Thinking: Preferences Need No Inference». *American Psychologist*, 35, 151-175, 1980.

ZANGWILL, Israel. «The Melting Pot: A Drama in Four Acts». A *The Works of Israel Zangwill* (Vol. XII, p. 30-31). Londres: The Globe Publishing Co., 1925.

ZBARAUSKAITĖ, Asta; GRIGUTYTĖ, Neringa; GAILIENĖ, Danute. «Minority Ethnic Identity and Discrimination Experience in a Context of Social Transformations». *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 165(6), 121-130, 2015.

ZICK, Andreas; KÜPPER, Beate; HÖVERMANN, Andreas (2011). Intolerance, Prejudice and Discrimination. A *European Report*. Berlín: Friedrich Ebert Stiftung. Disponible en: <http://library.fes.de/pdf-files/do/07908-20110311.pdf>

ŽIŽEK, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Nova York: Verso, 1999.



**Càtedra de
Drets Lingüístics**



