

N'zassa: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva^{1*}

Yéo N'gana *

ORCID iD

<https://orcid.org/0000-0002-6172-3064>

Tradução: Digmar Jimenez Agreda e Aurora Sambrano

Resumen: El enfoque etnográfico de la traducción literaria ofrece sin duda muchas posibilidades de análisis aún inexploradas. Si se considera a la traducción como una búsqueda continua de posibilidades, la traducción dialógica consiste en librar con el otro –con su presencia física o metafísica– la batalla por el sentido. El enfoque *n'zassa* busca reforzar tanto la visibilidad del traductor como construir una relación de confianza con los (trans)lectores. Sostengo que todo acto traductorio está –o debería estar– basado en cierta medida en un enfoque *n'zassa*, que percibe la traducción como una actividad colaborativa cuyo producto es una construcción colectiva en la que los escritores, traductores y lectores son tejedores de sentido. Cada texto lleva consigo un embrión del encuentro de influencias recíprocas y se concluye gracias a ellas. Para abordar la relación entre etnografía y traducción fueron fundamentales los trabajos de Hélène Buzelin, Alice Maria de Araújo Ferreira y Michaela Wolf. Mi conclusión fue que desde la perspectiva de la teoría del actor-red de Latour, la lectura del *n'zassa* adiaffiano contribuye a reducir la pérdida de información ya que le otorga al traductor el beneficio de una forma espontánea de aceptación colectiva. Solo a través del diálogo que se manifiesta en la práctica traductoria entre temas y estructuras, entre decisiones divergentes y/o convergentes puede esperarse una economía real e inclusiva del conocimiento.

Palabras clave: *N'zassa*. Traducción colaborativa. Construcción colectiva. Dialogismo. Enfoque etnográfico.

**N'zassa: ka bɔ jɛ-ka-baara bamanankan baarakɛcogo la ka taa jɛ-ka-baara jɔli la
Nɛfɔli kunkurun**

Siyako siratige min be sebenniw bamanankan na, o be sira caman di, siga t'a la, minnu ma jini fɔɔ. N'an be se ka bamanankan baara jate seko pinini banbali ye, bamanankan bamanankan baarakɛcogo be ke ni 'to' ye—a kera u be jira farikolo la ani/walima hakili ta fan fɛ-kɔrɔ kɛɛ la. N'zassa fɛɛɛ in kuntilenna te foyi la n'a ma ke ka bamanankan baarakɛla ka yecogo sabati ani ka jɛɔɔɔɔɔɔɔ dannamɔɔɔ sigi ni (trans)kalanbagaw ye. N b'a fɔ ko bamanankan baara bɛɛ ye—walima a ka kan ka ke—bamanankan na, fo ka se hake dɔ ma, . n'zassa fɛɛɛ dɔ kan, min be bamanankan baara ye i n'a fɔ jɛkafo baara, ani a sɔrɔta, jɛkuluba min kɔnɔ sebennikɛlaw, bamanankanfalenbagaw ani kalanbagaw ye Meaning Weavers ye. Sebɛn kelen-kelen bɛɛ be o ɔɔɔɔɔye sugu denso dɔ ta, o min be bɔ ɔɔɔɔɔ nɔfɛkɔw la, wa o be na ni ɔɔɔɔɔ ye. Ka jɛsin jɛɔɔɔɔɔɔɔ siya-bamanankan-falen-falen ma, Hélène Buzelin, Alice Maria de Araújo Ferreira y Michaela Wolf ka barow be ke fen jɔnɔnɔw ye. N b'a kuncɛ ko Adiaffi ka n'zassa, kalan ni Latour ka lens ye (2008). ant, be demɛ don ka kunnafoni tununnenw dɔɔɔya ani ka bamanankanfalenbaga ka sɔnni teliya suguya dɔ di bamanankanfalenbaga ma. Baro dɔɔn de fɛ kalansenw ni cogoyaw cɛ, sugandili danfaralenw ni ɔɔɔɔɔ cɛ bamanankan baarakɛcogo la, mɔɔɔ be se ka cɛsiri ke dɔnniya sɔrɔko lakika ni bɛɛ lajelen na.

Dajɛ kolomaw: *N'zassa*. Baarakɛɔɔɔɔɔɔɔ baarakɛcogo. Jɛɔɔɔɔɔɔɔ bɛɛɛɛɛ. Dialogisme (Barokɛcogo). Siyakalan taabolo.

^{1*} Derechos de traducción cedidos por el autor. N'zassa: de uma abordagem de tradução colaborativa para uma construção coletiva na revista *Mutatis Mutandis*. Revista Latinoamericana de Traducción, vol. 12, no. 2, pp. 519-539, 2019 da Universidade de Antioquia

* Université Félix Houphouët-Boigny

***N'zassa*: De uma abordagem de tradução colaborativa para uma construção coletiva**

Resumo: A abordagem etnográfica da tradução literária oferece, sem dúvida, muitas possibilidades de análises ainda inexploradas. Se podemos considerar a tradução como uma busca perpétua de possibilidades, a tradução dialógica consiste em travar com outrem – quer ele presente física ou metafisicamente– a batalha pelo sentido. A abordagem *n'zassa* busca reforçar tanto a visibilidade do tradutor como construir uma relação de confiança com os (trans)leitores. Defendo que todo ato tradutório é – ou deveria ser – baseado, em alguma medida, em uma abordagem *n'zassa*, que vê na tradução uma atividade colaborativa cujo produto é uma construção coletiva na qual escritores, tradutores e leitores são tecedores de sentido. Cada texto carrega consigo um embrião desse encontro decorrente de e/ou resultando em influências recíprocas. No que se refere à relação entre etnografia e tradução, as pesquisas de Hélène Buzelin, Alice Maria de Araújo Ferreira y Michaela Wolf foram essenciais. Concluo que a teoria do Ator-Rede lida pelo prisma do *n'zassa* adiaffiano contribui a reduzir a perda de informação. Outrossim, outorga ao tradutor a possibilidade de uma aceitação coletiva espontânea. É somente através do diálogo entre áreas e formas, entre escolhas divergentes e/ou convergentes operadas no processo de tradução que podemos esperar uma economia real e inclusiva do saber.

Palavras-chaves: *N'zassa*. Tradução colaborativa. Construção coletiva. Dialogismo. Abordagem etnográfica.

1 Introducción

Para Latour (2008) la objetividad se encuentra en el límite exterior de nuestro alcance. De ser así se puede considerar que cualquier lectura (interpretación) de una prosa en movimiento (la vida cotidiana de una sociedad determinada) o de una prosa fija (las narrativas escritas de esa misma sociedad) produce incontestablemente una imparcialidad individual que se construye a partir de una visión subjetiva del individuo acerca del mundo fugaz que está siendo retratado. La identificación e interpretación de lo real en medio de ese reino de infinitas posibilidades implica un verdadero desafío para el traductor.

En lo que Bandia (2000) denominó una "historia completa de los Estudios de traducción", las observaciones etnográficas juegan un rol preponderante. En particular cuando se trata de aproximar una cultura a otra en favor de la diversidad. El asunto central siempre apuntará a comprender las sociedades involucradas y a conocer sus costumbres, estructuras y funciones; amén de los elementos que participan en sus peculiaridades. Dichos componentes pueden manifestarse en el lenguaje (o en la forma en que se utiliza), en el vestuario, en los nombres y en su proceso de creación o en su literatura oral (canciones, poesía, proverbios, adivinanzas, filosofía, etc.) para intervenir en la conformación y transmisión de un modo determinado de pensar.

La traducción literaria de obras escritas generalmente supone que los traductores investigan cada uno de esos elementos. En efecto, razón tiene Buzelin (2005) cuando expresa que ambos enfoques teóricos (estudios descriptivos y polisistémicos)

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... contribuyeron considerablemente al debate en el campo de la traducción. Y, sin embargo, reconoce que se necesita un "tipo de investigación orientada en el proceso". En esta búsqueda de un enfoque sobre la práctica de la traducción introduzco en el debate el concepto de *n'zassa*, a la luz del **pensamiento del autor** Jean-Marie Adiaffi, para imprimirle otra dimensión a la teoría del Actor-Red y mostrar algunas de sus analogías con el *n'zassa*. En realidad, lo que propongo es una traducción cultural.

Este artículo comienza con una primera sección en la que se definen brevemente los conceptos de *n'zassa* y de Actor-Network Theory (ANT), intentando a la vez esbozar las convergencias y divergencias entre estos dos planteamientos. Luego, el texto se concentra en la contribución de ***n'zassa*** y se traza un paralelo con el debate que suscita la óptica dialógica de la traducción. En las dos últimas secciones se discute ***la economía del conocimiento*** y se presenta un estudio de caso a partir de la traducción de *The identity card* al portugués brasileño en el que se muestra la idea del proceso de traducción como una construcción colectiva.

2 *N'zassa* / Actor-Red: confluencias

El concepto de *n'zassa* nació entre las mujeres de Anyi en Costa de Marfil. La historia narra que en épocas pasadas, cuando una mujer compraba una tela para hacerse alguna ropa guardaba preciosamente un retazo. Cuantos más pedazos de tela una mujer poseía, más ropa tenía y en consecuencia gozaba de más respeto y mayor estatus en la sociedad. La fortuna de la mujer dependía del número de piezas de tela que conservaba. Con el tiempo se puso de moda ensamblar restos de telas para construir mosaicos de retazos (ver BRA, 2016) de múltiples colores. A la tela fabricada con los retazos se le denominó *n'zassa*. A la postre, Jean-Marie Adiaffi introdujo este concepto en la literatura y desde sus primeros trabajos literarios fundamentó su escritura en esta filosofía.

En concordancia con la esencia misma de *n'zassa* y su inspiración, el autor marfileño se dedicó a la tarea de mezclar diferentes géneros de escritura (prosa, poesía, teatro, recital, proverbios, etc.). En otras palabras, se trata de una mezcla de géneros o "un género sin género" (Tro Deho, Akohoue,) cuya peculiaridad reside en la estructura del enunciado y el estrecho vínculo que se teje entre el lenguaje de los personajes y la visión que tienen de la sociedad en que viven. El *n'zassa* discursivo abarca al menos dos sistemas lingüísticos, es decir, una interpretación melodiosa de dos idiomas (BRA, 2017).

Este ensamblaje sistemático que Adiaffi ofrece mediante una creación lingüística y una combinación de (des)orden gramatical podría resultar poco familiar para la mayoría

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... de los integrantes de la comunidad interpretativa (u horizonte de expectativas). Por tanto, la naturaleza de cierto "texto fuente" se vuelve difícil de determinar en caso de encontrarnos frente a un texto múltiple² ya que también nos conduciría a un texto destino múltiple que igualmente requerirá de la intervención de varias manos, o sea de un trabajo colaborativo. Pero, ¿cómo ayuda el concepto *n'zassa* a discernir en el texto traducido un proceso compartido socialmente y tejido gracias a varias manos?

La idea de la traducción colectiva del texto destino puede describirse metafóricamente como una "salsa" en el sentido de que cada ingrediente contribuye a la elaboración del sabor. Es de notar que al igual que los ingredientes en una salsa, los préstamos se adaptan al texto traducido, mientras que las interferencias lingüísticas forman un ejercicio consciente. Además, significa que las partes (sujetos y/u objetos) pueden plantear preguntas y ser interrogadas en el proceso durante el cual se revelan entre sí. ¿No es este el tipo de libertad al que se refiere la Teoría del Actor-Red de Latour (2008)? Veamos: En la introducción de *The scandals of Translation*, Lawrence Venuti apunta:

El único prestigio que puede obtener un traductor proviene del hecho de traducir no como una forma de expresión personal, sino como una colaboración entre grupos divergentes motivada por el reconocimiento de las diferencias lingüísticas y culturales que necesariamente la traducción reescribe y reordena (VENUTI, 1998, p. 4).³

De esta cita se infiere que la traducción alcanza una dimensión que la convierte no solo en una obra individual aislada, sino que proviene de una comunidad (ver estudios de género) o de un asunto nacional (ver, entre otros, las obras literarias poscoloniales de África, la India y América Latina). La referencia de Venuti concede deducir que la gloria de las traductoras y de los traductores estriba en que tienen *la oportunidad de colaborar* con sus colegas y establecer en la urdimbre de la interpretación o interpretaciones la construcción de una cadena de significado común de un texto original.

Este nuevo "original" en el que cada miembro interviene para asentar conjuntamente las bases de significación, transmite realidades culturales o sociales específicas a un público que se supone que los participantes conocen. Esta idea en sí conjuga las nociones de "multiculturalismo" e "hibridismo", esta última derivada de la primera. No obstante, a pesar de la ambigüedad de la noción de multiculturalismo, es obvio que "*el otro*" no puede ser despojado de su condición de entidad bien diferenciada.

² En particular lo considero una noción abierta.

³ Nota de las traductoras (NDLT): Las citas fueron traducidas del original inglés, francés o portugués por las traductoras del artículo.

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

Sin embargo, Wolf es consciente de que el multiculturalismo "no trasciende la dialéctica de la inclusión y la exclusión" (2000, p. 141-142), y que lleva consigo cierta semejanza con el hibridismo, al menos por la forma (ambigua) que toma en el texto traducido. Por consiguiente, reconozco plenamente que en el modo de aproximarse a estas dos nociones está la clave de la mayor o menor distancia que puede haber entre ellas. No obstante, sugiero que se considere al hibridismo como una articulación fina y condensada de indicios sociales y culturales expresados en el término multiculturalismo o representados por él y en el que "el reconocimiento del otro" se escenifica mediante la excepcionalidad de su otredad.

La identidad del otro en un estado (u objeto) híbrido puede oscilar entre ser "el" otro (la otra identidad) y ser "un" otro (otra). Aunque raramente ocurre una fusión completa, no cabe duda de que tanto el multiculturalismo como el hibridismo tienden a privilegiar una alteridad de la que depende su propia existencia. Por lo que respecta a la literatura africanacualquier combinación de estas dos nociones no tendría mejor propósito que la "inclusión".

Cabe destacar que no siempre las obras literarias de un escritor africano son únicamente el fruto de una expresión personal, sino más bien un denso conjunto de expresiones colectivas manifestadas a través de un *individuo*. Por esta razón, como nos basamos en lo dicho por Venutti (véase más arriba), no debería sorprendernos que para su decodificación se requiera la participación o el compromiso de varios *individuos*. Es por seguir esta lógica que *la hormiga*⁴ (actor-red), según Latour, puede proporcionar alguna información. A propósito de la contribución de la teoría de la red de actores de Bruno Latour (*Reassembling the Social, Reensamblar lo social*) en los estudios de traducción, Buzelin escribe:

En la teoría del actor-red, la traducción se refiere a "los métodos por los cuales un actor **involucra** a otros", es decir, la forma en que los diversos actores participantes en los procesos de producción/innovación (actores cuyos intereses primordiales no son necesariamente los mismos) interpretan sus propios objetivos en el idioma del otro garantizando así la participación adecuada de todos (o el despido de algunos actores si es preciso), y la continuación del proyecto hasta su cumplimiento. Dicho de otra manera, la traducción evoca estrategias sucesivas de interpretación y de desplazamiento mediante las cuales una idea comienza a convertirse en un hecho científico o en un artefacto. (BUZELIN, 2005, p. 194-195)

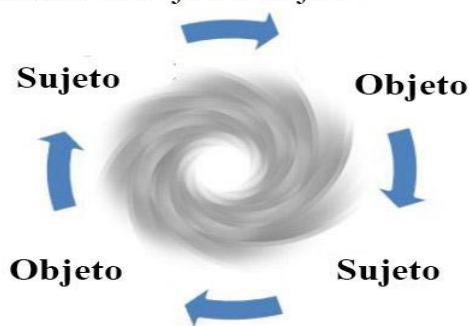
Si asociamos la definición de Latour (2005) sobre la Teoría del Actor-Red y la interpretación que le atribuye Buzelin, la teoría comprende "actores humanos y no

⁴ Las siglas ANT (Actor Network Theory), traducen en español "hormiga". La "hormiga" es un objeto recurrente en la poesía del autor, su alusión en este ensayo formaría parte de la red de actores y objetos que colaboran para tejer la urdimbre de significados lingüísticos-culturales de un texto africano. (NDLT)

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... humanos" o simplemente, "cualquier cosa que pueda inducir, intencionalmente o no a una acción" (BUZELIN, 2005, p. 197). En esta conjetura, las objetividades subjetivas individuales se asocian libremente en torno a un objeto común. La comprensión de esa convergencia puede considerarse o ser denominada una teoría (o método) propiamente dicha.

En un contexto de producción literaria (creativa o transcreativa) ese proceso hace referencia internamente a algún signo o palabra específica que sugiere una lectura o interpretación diferente de otro lexema, párrafo o texto. Esta dinámica incluye el proceso de producción desde la observación/idealización del objeto hasta la textualización y la etapa de producción por parte del sujeto. Es un proceso circular que puede visualizarse en el gráfico siguiente:

Figura 1. Proceso circular de Sujeto a Objeto



Fuente: N'gana Y.

En esta mecánica puede observarse que ninguno de los dos actores (sujeto y objeto) es inalterable y que ambos se comunican entre sí. A partir de ahora me referiré a esta cadena con el término *n'zassa*. El hecho de practicar el *n'zassa* nos hace razonar sobre el camino semántico que una palabra puede tomar externamente, al mismo tiempo que nos ayuda a encontrar y a sondear los aspectos imprecisos de un significado o interpretación difundidos por toda una comunidad de interpretación. Así, defino a los miembros de esa comunidad como *translectores*⁵.

A diferencia de la teoría del Actor-Red en la que los actores "solo se revelan al activarse" (BUZELIN, 2005), en la urdimbre del *n'zassa* los *tejedores de significados* (MWS^{6*}) pueden manifestarse desde el primer encuentro con el material que está siendo estudiado. Más que centrarse en el hibridismo del producto, el interés reside en la naturaleza híbrida del propio sujeto. Debo aclarar que *el concepto de MW o translectores*

⁵ Los translectores son lectores para quienes la naturaleza misma del texto impone un ejercicio de lectura-traducción. Por lo que también se convierten en futuros Tejedores de Significado y su actividad de lectura incluye episodios de traducción libre.

^{6*} NDLT: Por sus siglas en inglés: *Meaning Weavers*

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... no concierne únicamente a los escritores (autores), sino que también incluye en diferentes niveles a los mismos grupos que reúne la teoría del Actor-Red. De allí que la escena descrita pueda leerse, releerse y sugerir al traductor algunas líneas de comprensión-lectora.

En este marco de comprensión del texto resulta difícil definir la línea que separa el *enfoque hermenéutico (concentrado en el texto y enfatiza la traducción como un proceso de transferencia de significado⁷) del *enfoque sociológico (se interesa en los que intervienen y concibe la traducción como un proceso social). En este último, la percepción recurre a la sociedad configurada por los pueblos y sus costumbres del mismo modo que *la* comprensión de los translectores depende en gran medida de que se llegue al código de **deantology**⁸ del texto. Defino la *deantology* como el conjunto de deberes y/o funciones que puede asumir un translector y que se despejan de los códigos inherentes al texto en cuestión. Lo que es en otras palabras el contrato entre el texto fuente y el translector.

Definitivamente no es *ilusión óptica* ni una mera percepción el afirmar que la traducción siempre ha estado presente en África, antes que cualquier contacto con los exploradores occidentales y la colonización. Cada grupo de personas que tiene un contacto de cualquier tipo con otro grupo de personas de un idioma diferente o que pertenece a una cultura y espacios extranjeros necesita natural u obligatoriamente algún tipo de mediación. De la misma manera, es un hecho histórico innegable el pluralismo lingüístico en África. Las composiciones internas de los Estados (como el 17^o Akan)⁹ y las interacciones sociales — en particular, el comercio y el espíritu de conquista — no comenzaron ni con los europeos ni derivaron de los árabes que los precedieron. Por lo tanto, dichos contextos de diversidad lingüística y cultural expusieron a esas comunidades locales a algunos problemas pragmáticos. En concordancia con las ideas de Bandia (2000, p. 360), el contacto de culturas e idiomas en sí mismo presupone la traducción o las intra e intermediaciones.

A este respecto estamos lidiando con mediaciones que más allá de los aspectos políticos y económicos envuelven igualmente imaginarios y literaturas. Desde un punto de vista pragmático-lingüístico, el término “imaginarios” es crucial pues las comunidades discursivas desarrollan o tienden a desarrollar estrategias distintas de comunicación. Y estas se alimentan de elementos específicos de la cultura anclados en el discurso social

⁷ Ambos enfoques son tomados de Johan Heilbron y Gisèle Sapiro citados en Buzelin (*The Translator* 210-211).

⁸ Lo cual es diferente de “deontology”.

⁹ Ver la entrevista “Toute l’histoire des Agni racontée par le Pr. Simon Pierre Ekanza” con el profesor Pierre Ekanza disponible en Yeclo.

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... que las rodea. En estos intercambios de comunicación “la traducción y la recepción de la literatura se influyen mutuamente. La primera hace accesible la obra en el idioma propio del lector, y la segunda puede suscitar un interés mucho más profundo hacia una determinada literatura y abre paso a futuras traducciones” (KAMGANG, p. 62)¹⁰.

Efectivamente, la descolonización solo acontecerá cuando se disminuya la traducción unidireccional. De lo contrario, la multiculturalidad no representará más que “exclusión”. Todo lo que se necesita es una voluntad de avanzar y gozar de una percepción lo suficientemente aguda para predecir la geopolítica de donde no parece escapar la política interna de los textos literarios contemporáneos (*deantology*). En mi opinión, todos los textos literarios escritos o reescritos en todas las regiones geográficas no parecen reclamar más que una posibilidad bien sea local (el escritor tiene un diálogo con sus contemporáneos o con su comunidad de lectores) o internacional (el escritor por medio de su traductor accede a un intercambio con otros escritores, lectores y con el mundo en general).

La etiqueta asfixiante que condenó a algunas producciones literarias a la condición de “relacionales y marginales” (BERND, 1987) afecta esa posibilidad y compromete la circulación de ideas (principalmente las del Sur) propias a nuestra herencia literaria universal común. Acerca de este análisis, Manuel Rui Monteiro nos ofrece una hermosa secuencia: “Que los puertos del mundo / Sean los puertos de todo el mundo” (MONTEIRO, 1987)¹¹.

Tanto en la Teoría de la *Red de Actores* como en el concepto *den'zassa* observamos el esfuerzo de avanzar hacia la realización de esta crucial utopía. Aunque recurran a elementos ligeramente diferentes, plantean la producción conjunta y consensual de un producto complejo a partir de los componentes involucrados. En la sección siguiente intentaré demostrar cómo este diálogo y el intercambio abierto ayudan a abordar la cuestión antes mencionada del texto múltiple.

3 El enfoque dialógico de la traducción

Conforme a las referencias mencionadas, los escritores poscoloniales en su función de intérpretes de expresiones colectivas acaban concatenando múltiples

¹⁰ “... la traduction et la réception de la littérature s'influencent mutuellement. La première rend l'œuvre accessible dans la langue du lecteur et la seconde peut susciter un intérêt encore plus marqué pour une littérature et donner lieu à d'autres traductions.” (KAMGANG, p. 62).

¹¹ “Que os portos do mundo / Sejam portos de todo o mundo.” (MONTEIRO).

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... discursos que Bakhtin designó como una "multiplicidad de voces". En los términos de Confiant ese conjunto de voces es una especie de texto múltiple que podría requerir para su traducción si no de una multiplicidad de translectores, al menos de un texto con múltiple destino. Al fundamentar su obra en la filosofía *n'zassa*, el escritor marfileño Jean-Marie Adiaffi registra y transmite esa conciencia en la que la visión y estructura de la lengua Anyi como su cultura aparecen en la actual narrativa africana eurófona. Según Kamgang (60), "si el sentido de un libro [significado] reside en su alcance literario, la forma [significante] también produce contenidos semánticos"¹² (las notas entre corchetes son del autor), es decir, le adjudica una especie de pertenencia transnacional. La escritura de Adiaffi desafía las reglas del texto "original" debido a que impone al acto de leer y por ende al de traducir un ejercicio a cuatro manos, en síntesis, un ejercicio *dialógico*.

Más recientemente, Ferreira en su obra *O paradigma da descrição na tradução etnográfica: Lévi-Strauss tradutorem Tristes Tropiques* expuso cuatro estrategias prácticas de un enfoque etnográfico que resultan útiles al incorporar los resultados del ejercicio dialógico en el texto destino. Estas estrategias son: 1) *Definición*: concebida como una descripción cerrada que designa la atribución de un límite, de un fin (*de-fine*) a un objeto/sujeto; 2) *Explicación*: apunta hacia la respuesta a preguntas como *por qué* y se relaciona con aspectos pragmáticos, semánticos y sintácticos; 3) *Hiperónimo*: es una relación de sentidos entre el significado y el significante basada en la clasificación jerárquica de los elementos descritos, esta categoría envuelve nombres de animales y elementos naturales (incluso biomasas y tipos específicos de vegetación); y 4) *Traducción literal*: también conocida como descripción antropolingüística basada en una manera de percibir el mundo. Más allá de su característica interlingüística, la traducción literal causa extrañeza ya que busca mantenerse lo más cerca posible de la fracción de mundo que representa la lengua-cultura fuente permitiendo que el idioma traducido sea visible en el idioma que traduce.

En realidad, si bien estas estrategias no son ajenas a los etnógrafos profesionales, el propósito de Ferreira fue presentar una ruptura con la manera de observar que Lévi-Strauss desarrolló durante su viaje a Brasil en 1930 (durante el cual visitó varias aldeas y comunidades indígenas). Ferreira se centró en el auto-cuestionamiento que hiciera Lévi-Strauss sobre su propia autoridad, percepción y crítica hacia la cosmología ajena

¹² "Si le sens d'une œuvre réside dans sa portée littéraire, la forme engendre elle aussi des contenus sémantiques." (KAMGANG, p. 60).

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... observada. La publicación de 1955 de *Tristes Tropiques* impactó la etnografía en su conjunto o al menos la francesa.

Este cambio en la percepción y postura del sujeto observador hace aún más arduos los desafíos en cualquier descripción que se haga de una cultura “otra”. Y la traducción no escapa a ello. Si las culturas originarias brasileñas no eran el objeto de investigación de Lévi-Strauss sino que era él mismo el asunto observado, Ferreira (2014) escribe: “¿Cómo aprendemos de un objeto que sigue cambiando mientras lo observamos?, ¿Qué produce el hecho de estudiar el objeto cuando se le mira, observa, examina, describe y traduce?”. En otras palabras, ¿Qué hace el traductor con el discurso del otro mientras lo traduce? De lo que resulta que cuando se trata de literatura, es fundamental para el traductor el recurrir a estos *MW* o comunidades dispersas de la lengua-cultura fuente durante la reconstrucción del discurso del otro en la lengua-cultura destino.

Si consideramos que la traducción es la búsqueda continua de una posibilidad, la traducción dialógica consiste en librar con el otro, ya sea material o virtualmente (y/o metafísicamente), la batalla por el sentido. Por lo tanto, la traducción es una actividad de socialización abierta a múltiples posibilidades. En lugar de estancarse en la noción de equivalencia o de legibilidad del texto, Bandia (2003) señala que los estudios de traducción ganarían mucho más si se investigara el impacto que una traducción tiene en una cultura colonizada (fuente o destino) y las consecuencias que acarrea en la lengua-cultura dominante colonizadora u homogeneizadora¹³. Esto significa tratar de vivir la experiencia retratada dentro y fuera de la obra literaria que consiste en sumergirse en el texto para descubrir otro texto en él. Aquí, el sentido del texto aparece influenciado por la calidad del flujo incesante de la migración.

La traducción como acto de migración y como búsqueda de posibilidades puede requerir interacciones que implican eventos impredecibles en los que se supone que *el otro* será recibido y reconocido en su alteridad. Así, en las palabras de Ricard,

El fenómeno de la traducción se caracteriza, en el caso africano, por un intercambio que siendo indudablemente injusto también es creador de sentido. Y esto es lo que yo denomino traducción dialógica, el paso a la forma escrita del lenguaje que se construye durante el diálogo entre el traductor y el locutor. (RICARD, 2011, p. 14)¹⁴

¹³ Como en el caso de la literatura africana eurófona.

¹⁴ “*Le phénomène de la traduction est, dans le cas africain, caractérisé par l'échange, certes inégal, mais néanmoins créateur de sens ; c'est ce que j'appelle la traduction dialogique. Le passage à l'écrit de la langue se construit dans le moment du dialogue entre traducteur et locuteurs.*” (RICARD, p. 14).

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

Dicho intercambio es un acto fundamental que promueve la posibilidad de alcanzar lo que realmente se espera. Más allá de la injusticia subrayada por Ricard, el diálogo en sí no está exento de ambigüedad. Para Ferreira (2017), tal ambigüedad la causa un hecho concreto venidero: la migración *futura* y su heterogeneidad, por esta razón es comprensible debido a su peculiaridad por ser cambiante y al mismo tiempo múltiple en su memoria (p. 78). La distancia, el tiempo, el espacio pueden superarse y por ende transponerse ya que el proyecto de traducción pone frente a frente tanto el método del traductor y sus prioridades como la estética del autor. En este proceso específico, Ricard (2011) expresa que los (trans) lectores en su rol de fuerzas sociales son parte del método. No representan un fin (*un objetivo inquebrantable que alcanzar*), son medios (*agentes sensibles que se pueden equivocar*).

Un traductor activo (ver el tejido del COLTRAP o Enfoque de la Traducción Colaborativa en la Figura 2)¹⁵ podría, sin lugar a duda, aumentar su control sobre muchos choques culturales insospechados, pero solo si es consciente de las fuerzas dinámicas que se mueven desde adentro hacia afuera y viceversa. Es probable que esta conciencia ayude a minimizar las fallas de la traducción y garantice en el sentido de Adiaffi el poder fonológico del idioma Anyi en la construcción de una estética *n'zassa* de su escritura al mismo tiempo que se preserva *la calidad o veracidad* del texto (GRICE, 1989). De manera que como Buzelin lo afirma:

Desde una perspectiva reflexiva las prácticas traductora y etnográfica no se superponen solamente en el plano de la escritura. Cuando los traductores no hacen “trabajo de campo” se documentan, se informan, consultan fuentes, realizan investigaciones. La reflexión de los antropólogos permite que se aborden las nociones del “sujeto que traduce” desde otro punto de vista, en la medida en que esa reflexión nos aleja del paradigma literario y textual que [...] siguen acarreado los estudios de traducción y nos invita a concebir la traducción como un proceso. (BUZELIN, 2004, p. 732)¹⁶

De por sí la actividad de traducción siempre ha estado marcada por un dialogismo directo (el translector recurre inmediatamente a un especialista o *informante*) o por un dialogismo distante (el translector intercambian con una colega o uno colega de oficio, con un lexicógrafo o con un investigador cuyos trabajos lo ayudan a dilucidar puntos confusos y términos complejos que surgen durante el proceso de traducción) que se interesa en el

¹⁵ NDLT: El autor usa la abreviación COLTRAP alusiva a la expresión en inglés *collaborative translation approach* (enfoque de traducción colaborativa)

¹⁶ “*Envisagées dans une perspective réflexive, les pratiques traductives et ethnographiques ne se recourent pas uniquement sur le plan de l’écriture. Si les traducteurs n’effectuent pas de « terrain », ils se documentent, se renseignent, consultent des sources, effectuent des recherches. En ce qu’elle nous éloigne du paradigme littéraire et textuel qui ... continue de grever les études en traduction, et nous invite plutôt à penser la traduction comme un processus de production, la réflexion des anthropologues permet d’aborder les notions de « sujet traduisant » sous un angle nouveau.*” (Buzelin, *Meta*, p. 732).

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... *volumen de información* (GRICE, 1989, p. 26). Este diálogo se produce de forma bastante simultánea entre *el autor y el (trans)lector 1*, entre *el traductor y el autor*, entre *el traductor y el (trans)lector 2* y, finalmente, entre *el autor y el (trans)lector 2*.

Esta múltiple mediación representada en el esquema de la Figura 2 forma parte de la traducción cultural que orienta al público a entrar en un modo de vida desconocido. Ese traductor "cultural" puede intervenir (WOLF, 2000) e incluso manipular el texto traducido de forma "agradable" teniendo en cuenta no solo el contexto de recepción sino también los resultados del diálogo con sus interlocutores (en busca de *la manera de*). Desde el punto de vista lingüístico me interesa referirme, en particular, a la legibilidad de las marcas culturales del texto fuente. Lo que no implica obligatoriamente que el traductor deba adoptar alguna norma o estructura específicas a ese horizonte de expectativas. Para Buzelin (2004), esta epistemología dialéctica reubica un dialogismo ligeramente diferente en el campo de la traductología. De este modo, ella señala que "Solo refleja la segunda parte del proceso: la escritura. El intercambio interpersonal que suponía (al menos en la etnografía) se suprime. Ya no se trata de un diálogo entre personas, sino de un diálogo entre un lector y su texto, e incluso, entre dos textos" (BUZELIN, 2004, p. 737-738)¹⁷.

El diálogo entre el lector y el texto o entre los textos abre una perspectiva promisoriosa y puede dar lugar a mutuas proliferaciones, lo que hace probable que cada texto lleve consigo la huella genética de ese encuentro. Los rasgos lingüísticos de "uno" se harán visibles en el "otro". La lengua A hablará (o se expresará) dentro de la lengua B y cada texto, en la mente del lector se convierte en cierta medida en algo semi-extranjero, semi-*proprio*, semi-original y semi-traducción. A pesar de que durante el período de independencia (1950-1970) se consideraba que la literatura en muchos países africanos no se había desligado totalmente de los antiguos colonizadores, sí mostraba signos innegables de transición (Kourouma, 1968, 1970; Achebe, 1952, 1953, 1958, 1960, 1964, 1966; Adiaffi, 1969, por solo citar algunos). Las herramientas estilísticas y artefactos culturales que estos autores (a regañadientes) exploraron sirvieron para desafiar poderosamente sus egos. Y así mediante sus respectivos estilos deleitarían a críticos como a lectores de todo tipo desacostumbrados a la mordacidad de su lenguaje, proporcionándoles especialmente a estos últimos un placer inusual.

En términos de Wolf, "es a través de esta construcción híbrida que una voz puede desenmascarar a la otra en el seno de un único discurso. Cuando se llega a ese punto el

¹⁷ "Il ne renvoie plus qu'à la seconde partie du processus : le travail d'écriture. L'échange interpersonnel qui le sous-tendait (du moins en ethnographie) est évacué. Il ne s'agit plus d'un dialogue entre des personnes, mais d'un dialogue entre un lecteur et son texte, voire entre deux textes." (BUZELIN, *Meta*, p. 737-738).

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... discurso autoritario se desmorona. El discurso autoritario es unívoco" (p. 133). Solo fuera de esa batalla del ego –que también es una transmutación mutua impensable en una mentalidad y un entorno autoritarios con la ética de reciprocidad¹⁸ que ello implica– se puede intentar una economía del conocimiento.

4 Economía del conocimiento: del texto para el diálogo

El término "economía" debe entenderse como el uso eficiente de un recurso. En literatura se refiere a la revelación conceptual de un universo metafísico (COULTHARD apud COSTA), cuyos postulados están siempre en construcción. Frente a este escenario, el traductor debe ajustarse a los compases del tiempo. Al igual que la conceptualización del mundo no escapa a las influencias sociales y subjetivas, el enfoque *n'zassa* de la traducción se muestra como un viaje de iniciación. Es en este modo de pensar trascendental que el traductor explora o intenta explorar el proceso de escritura para llegar al autor y comprender su filosofía. En los términos de Sousa:

Así, los hechos lingüísticos de difícil transposición pueden dar cuenta de la línea que establece la frontera entre el discurso extranjero y el propio. Esa demarcación de la diferencia que se presenta en un discurso figurado, y como tal dificulta la fluidez de la escritura que pasa del idioma del otro al propio (SOUZA, 2014, p. 23)¹⁹

En la producción literaria y artística de Adiaffi, los hechos lingüísticos a los que Souza refiere llegan a ser omnipresentes. Se observan en casi todas las partes del texto, en cada página. A menudo estos elementos transportan microhistorias en las lenguas locales de Costa de Marfil (sobre todo en nombres propios, onomatopeyas, acertijos y/o proverbios) que si se analizan detalladamente pueden revelar microsistemas peculiares e inéditos. En este tipo de geografía llena de microsistemas, el lector común estaría sujeto a

¹⁸ Esta dinámica híbrida es también la de globalización o de la mundialización. La globalización debe entenderse aquí, no como una estandarización que cristaliza la hegemonía de las culturas dominantes, sino como un proceso que supone la participación de todos los interesados en la construcción de una cultura universal. (Kamgang, p. 269). Si la mutua transmutación tiene que ocurrir, la aguja de la brújula necesita ser reorientada y el meridiano literario mundial redefinido. Los incisivos instrumentos usados a partir de relaciones unidireccionales que pervirtieron desde sus inicios el concepto de globalización deben ser eliminados. La realización de esta ruptura, quizá, permita que uno pueda realmente comenzar a apreciar el valioso argumento de Lang. Es decir, *la globalización comprime de varias maneras, sin embargo, lo que implica no solo el impacto de la cultura mundial en la vida africana o un mayor conocimiento de la cultura mundial por parte de los africanos, sino también la cultura mundial como parcialmente constituida por las culturas africanas* (KAMGAN, p. 514, subrayado del autor). La posición de Kamgang como la de Lang pronostican un contexto en el que Brisset cree que ya no se trataría de una alienación cultural, sino de un proceso de transculturación mutua, de una ética de reciprocidad (p. 69). En otras palabras, es solo en este contexto en el que el término laxo de "cultura universal" comienza a tener sentido.

¹⁹ "Assim é que se pode reportar os fatos lingüísticos de difícil passagem como o traço que desenha a fronteira entre a fala estrangeira e a própria. Trata-se da marcação da diferença que, sob uma maneira alusiva de dizer, se mostra enquanto tal perturbando a fluência da escritura que transita da língua do outro para a própria." (SOUZA, pg 23)

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... un conjunto de licencias repartidas por todo el texto (que van de la metafísica a la física, de la idea al tema –el texto– del autor a lo que se ofrece de él, de la fuente específica al destino específico, del emisor al receptor, etc.). Esta dinámica y sus protocolos inherentes constituyen actos de traducción. De esta forma lo que sobresale en la naturaleza crucial del transportador, en este caso, del traductor, es el hecho de ser consciente no solo de la importancia vital de la *deontology* del texto sino también de su relación con el entorno.

La introducción de esta última consideración en la literatura africana transforma infinitamente el consabido enfoque binario de la traducción en un proceso de mediación múltiple (¿será así ahora?). En otras palabras sea cual fuere la cultura, la posición del traductor debe regirse por el equilibrio entre los dos lados, ya que la literatura para ser efectiva y exitosa

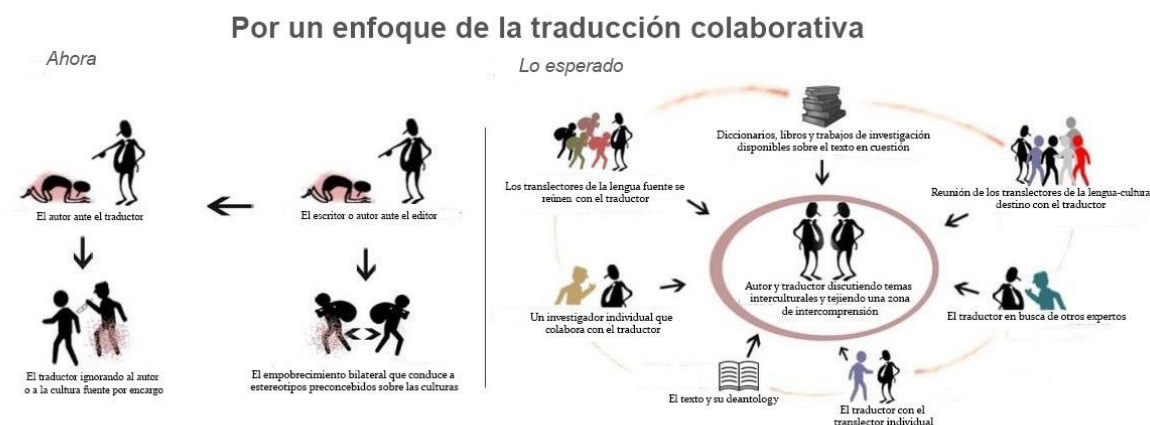
depende del hecho de que sea leída de una determinada manera. Se ha escrito para un público que está implícitamente en el texto. La recepción, la respuesta y la interpretación están, en cierto sentido, predeterminadas por la retórica de la obra literaria; pero el público también juega un papel en la forma en que se entenderá la obra y las diferentes significaciones que abarcará. Cada nueva generación y cada nuevo grupo de lectores en un nuevo contexto aportan a la obra códigos diferentes para su comprensión. (RIKVIN; RYAN, 2004, p. 128).

Desde esa perspectiva, la *deontology* del texto parece ser directa o indirectamente la condición *sine qua non* para entender su estructura y disfrutar de su sabor y significado. La circunstancia que impone el texto literario como medio o como fin condiciona enormemente su recepción e interpretación. Sin embargo, tanto la recepción como la interpretación se rigen por un precepto dialógico en el cual el público juega también un papel en el modo de comprensión de la obra y en los significados que tendrá. En la Figura 2 se esquematiza en el primer diseño un resumen de la actual manera de trabajar de muchos traductores y en el segundo se muestra cómo están llamados a actuar durante la traducción según el enfoque dialógico de *n'zassa* (ver más abajo).

Kamgang defiende la idea de que el compromiso del traductor puede ser igual al del autor de quien obtiene su poder de acción, porque un traductor poscolonial comprometido no solo es consciente de las relaciones de poder asimétricas que se consolidan a través de las narrativas coloniales, sino que –y esto es lo más importante– suma sus esfuerzos a los del autor para deconstruir esas fuerzas. Su posicionamiento ideológico con las herramientas necesarias es lo que les permite efectuar cambios en la cultura receptora de destino. Aquí, específicamente, la noción de ética podría pasar por una profunda agitación o por lo menos, ser ligeramente relativizada. Sin embargo, es importante aclarar que no todos los casos de traducción poscolonial se relacionan con el activismo, pero en el caso descrito basado en el enfoque de traducción participativa

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... (COLTRAP) de la Figura 2 no hay duda de que los valores éticos necesitarían redefinirse de acuerdo con el propósito de la traducción (ver Aubert). Lo que se observa en la COLTRAP es que lejos de ser la simple acción curiosa de un individuo se percibe al traductor invirtiendo tiempo y esfuerzo en comprender su embeleso personal (Baiocchi et al.) antes que el texto como tal.

Figura 2. Coltrap



Fuente: N'gana Y.

En la propuesta de la traducción colaborativa la situación "esperada" existe en el "Ahora" pero es abolida por fuerzas sucesivas ocultas que aparecen durante el proceso. Por eso, mi deseo es situar el lado "esperado" en el centro de la práctica traductoria. Esta performatividad, que debería ser natural para todos los traductores, recuerda las acotaciones de Ferreira (*Acta Scientiarum*) sobre Lévi-Strauss, quien con gran responsabilidad reflexionó acerca de los mundos que estaba observando. Este nuevo enfoque transforma la producción del conocimiento en una red de actores en la medida que es en sí misma una entidad compositiva (BAIOCCHI et al., 2013, p. 337), la que construye un escritor, traductor/etnógrafo individual mediante una recopilación metodológica de recuerdos. Pareciera ser la memoria la que emerge como punto central de todo este proceso. De ser así, Derive destaca que

el carácter hermético en el mundo de la escritura ha inculcado un conjunto de ilusiones acerca de la creación literaria que determinaron fuertemente las modalidades de análisis de este ámbito. Varias tendencias de la crítica contemporánea llevaron a la re-discusión de algunos de estos *a priori* que, hasta ahora, influyeron en el enfoque textual. Debido a un problema implícito –que deriva directamente de la práctica de la escritura– según el cual el autor-escritor sería la única fuente de sentido de su discurso. Por ello, en las últimas décadas se ha insistido en tomar conciencia de las limitaciones y riesgos del análisis "intencional" que consiste en buscar en un texto "lo que el autor quiso decir". Las ciencias humanas impugnaron este punto de vista y demostraron que la conciencia del autor resultó ser una referencia bastante problemática *para el estudio del sentido de su discurso*. La perspectiva sociológica ha comprobado que

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

el escritor está predeterminado en sus funciones expresivas por un sesgo ideológico (ideas del grupo al que pertenece: patrones de significados) y por una función discursiva (lenguaje del grupo al que pertenece: modelos de significantes). Además, tanto el psicoanálisis como las ciencias estructurales del lenguaje y de los signos insistieron en que *el autor no poseía un control total de su discurso*: por un lado, escribe cosas sin darse cuenta de ello, y por el otro, *la potencialidad semántica de su texto va más allá de su propia intención*" (DERIVE, 2015, cursivas del autor, p. 66-67)²⁰.

Los segmentos en cursivas de la cita anterior parten del significado del discurso y la afinidad ideológica del autor con la función discursiva (dentro de la cual los escritores postcoloniales solían tejer nuevos discursos basados en una idea de “clandestinidad” frente a Occidente), se percibe que los propios autores no son nunca el centro de atención. El autor no tenía el control total de su discurso", no tiene plena conciencia de él y "la potencialidad semántica de su texto va más allá de su propia intención". Con lo que puede asumirse que el o los significados de un texto se extienden en función de la comunidad de los lectores y estudiosos que terminarán convirtiéndose en una comunidad de informantes para los traductores. Mi afirmación de que *el traductor debe ser un cazador de recuerdos o ideas* se deriva de considerar todos estos aspectos. Justamente, en palabras de Wolf, el discurso producido

debe ser el resultado de un proceso recíproco, dialógico y conjunto. Lo ideal sería que el producto fuera un "texto polifónico" o como dice Tyler: "Una etnografía posmoderna es un texto elaborado cooperativamente que consiste en fragmentos de un discurso destinado a evocar en las mentes tanto del lector como del escritor un imaginario emergente de un mundo hecho de realidades consensuadas" (TYLER, 1986 apud WOLF, 2000, p. 131)

En la recepción de estas lecturas disgregadas (la comunidad de translectores) es donde residen los intertextos — que en la interpretación de Riffaterre son "todos los textos relacionados de una u otra manera con el texto en cuestión" (ver WOLF, 2000) — y las posibles micro-intenciones del autor que resultan útiles para la exploración efectiva del texto en estudio. Este carácter dialógico es indiscutiblemente el fundamento de una

²⁰¹⁶ “o fechamento no mundo da escrita produziu certo número de ilusões sobre a criação literária que determinaram fortemente as modalidades de análise nesse domínio. Várias tendências da crítica contemporânea levaram à rediscussão de alguns desses a priori que tinham até aqui pesado sobre a abordagem textual, em consequência de uma problemática implícita – diretamente resultante da prática de escrita – segundo a qual o autor-escritor seria a única fonte do sentido de seu discurso. Assim é que muito se insistiu, nessas últimas décadas, sobre os limites e os perigos da análise ‘intencional’ que consiste em procurar em um texto ‘o que o autor quis dizer’. Tal ponto de vista foi combatido pelas ciências humanas que colocaram em evidência que a consciência do autor só podia constituir uma referência muito problemática para o estudo do sentido de seu discurso. A abordagem sociológica mostrou que o escritor era previamente determinado em suas funções expressivas por uma formação ideológica (ideias do grupo ao qual ele pertence: modelos de significado) e por uma função discursiva (língua do grupo ao qual ele pertence: modelos de significante). Além disso, tanto a psicanálise, como as ciências estruturais da linguagem e dos signos insistiram sobre o fato de que o autor não dominava a totalidade de seu discurso: de um lado, ele ali inscreve coisas sem ter consciência delas, de outro, a potencialidade semântica de seu texto ultrapassa sua própria intenção.” (DERIVE, p. 66-67).

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

verdadera y eficaz economía de significados textuales y puede allanar el camino para el surgimiento de nuevas orientaciones. Así pues, Woolf insiste:

La traducción entre dos culturas diferentes (por ejemplo, las sociedades del hemisferio norte y del hemisferio sur) consiste en la producción mutua y dialógica de un discurso. Este discurso puede considerarse como el resultado del encuentro entre dos culturas que se fusionan o se "hibridizan" sin renunciar o descuidar sus propias características culturales específicas; enfatizando más bien en las diversas perspectivas que confluyen en el producto de la traducción. (WOLF, 2000, p. 131)

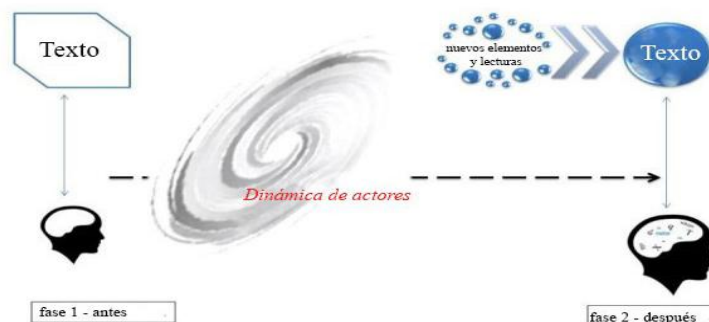
Este "encuentro de culturas" en la situación actual tiende más al lector (y propietario del capital) *recordándole su incapacidad de dominar el original y de negociar los aspectos intraducibles* (GIKANDI, p. 167) de la lengua desconocida. Más que borrar en el idioma destino cada huella única del otro, este se mira desde lejos y/o se contempla como en una especie de "*replay*". Para Gikandi este tipo de práctica fortalece el dominio de un idioma sobre otro y, en consecuencia, exime a los hablantes del idioma con mayor poder (dominante) del deber de aprender el idioma de menos prestigio (lengua minorizada)²¹.

Basado en este estudio restringido a una inscripción colonial puede decirse que la proyección colonial de la literatura africana se expresaba esencialmente en un discurso hegemónico, que no consideró en lo absoluto el asunto africano que se estaba construyendo. Esta agenda de hegemonía puede **orientar** a la investigación en estudios de traducción que busca explorar el diferencial del poder imperialista (BANDIA, 2000, p. 356-357)

En otras palabras, se trata de asimilar con tal vehemencia los textos literarios extranjeros a los valores del país dominante, que este ímpetu borra la sensación extranjera cuyo motivo era probablemente lo que invitaba a la traducción en un primer momento (Kundera citado en Venuti 5). Por lo tanto, se debe prestar atención en no caer en "un proceso en el que la voz única de la autoridad colonial socave el ejercicio del poder colonial inscribiendo y divulgando la huella del otro para que se revele como una doble voz (YOUNG, p. 23 apud WOLF, 2000, p. 134). Significa que uno debe, en oposición a la noción de "texto fluido" o fluidez del texto, ser capaz de considerar la no fluidez del texto como una marca incuestionable de una "buena traducción" también. Desde todo punto de vista, la cuestión es que los autores de esos textos multilingües se muestren en cierta medida conscientes de que los lectores disponen de apertura y capacidad para buscar el sentido. Veamos:

²¹ El concepto de minoría está condenado a sufrir alteraciones semánticas ya que su paradigma y características cambian constantemente.

Figura 3. Sujeto-Objeto en movimiento



Fuente: N'gana Y.

A partir de la lectura de la figura anterior surgen las siguientes interrogantes: ¿Es el mismo texto en la primera y la segunda fase? ¿Los translectores están leyendo un texto diferente? ¿O podemos considerar que la lectura individual la hace la misma persona? La segunda fase muestra con claridad que en realidad se trata de dos actores adultos: el objeto (texto) y el translector ya no son lo mismo. Este último ha adquirido una habilidad nueva que lo ayuda a arrojar una nueva luz a la versión anterior del primero. Entonces, se pueden descubrir algunos aspectos del otro que hasta entonces habían sido ignorados. La influencia es bidireccional. Aunque ambos actores son difíciles de estabilizar por estar en constante movimiento, el traductor es libre y utiliza su autoridad como organizador de la traducción para darle al producto (texto-objeto) una estabilidad temporal.

Si existe una necesidad imperiosa de que el "otro" sea debidamente representado e incluso una urgencia de dejarlo que se represente a sí mismo, el antiguo "otro" debe representar más que nunca al "yo" anterior. Eso permitirá una red de relaciones intersubjetivas de imágenes (AUBERT, 1993). Para que esto sea rentable en los Estudios de Traducción, el traductor debe prestar atención a cuatro aspectos: 1) la forma en que el "otro" se presenta o se representa a sí mismo frente al traductor; 2) cómo este "otro" permite que lo representen; y 3) cómo en el apogeo de esta nueva fraternidad, el traductor motivado por una intención genuina y loable pueden exagerar los rasgos de ese otro; y 4) cómo el antiguo otro (el nuevo yo) presenta a su antigua representación (el antiguo yo o el otro yo). Este estado de alerta ayuda a romper con las "agendas etnoculturales" o a evitar la negación de la "ciudadanía cultural" que WaThiong'o concibió como un "Robo de identidad literaria"²². Dicho de otra manera, la intercomprensión cultural depende del precio que el traductor poscolonial (y cualquier traductor en general) está dispuesto a

²² Se transforma la relación fuente-destino en lo que yo llamaría el *degré zéro* del proceso de traducción. (Entrevista con Ngūgĩwa Thiong'o, ver N'gana)

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... pagar. Solo mediante el diálogo entre contenidos y formas, entre ideas divergentes o convergentes se puede lograr una real e inclusiva economía del conocimiento.

5 Construcción colectiva: un estudio de caso

En mi opinión Jean-Marie Adiaffi y muchos escritores de su época fueron *etnógrafos frustrados* (ver CLIFFORD, 1998), que recurrieron espontáneamente a lenguas locales en su creencia de que el francés fracasaría a la hora de representar realidades africanas. Publicada en 1980, *La Carted'identité* (más tarde traducida por Brigitte Angays como *The Identity Card* bajo el sello editorial de la Zimbabwe Publishing House en 1983) está abarrotada de términos de la lengua-cultura Anyi (nombres propios, proverbios, onomatopeyas e interjecciones). En esta narrativa *n'zassa* cohabitan la lengua Anyi con otras lenguas-culturas de Costa de Marfil como el Diula y el Beté.

Un paralelismo interesante que se puede trazar entre la práctica de los traductores y etnógrafos es como subrayó Wolf que ambos en el proceso de textualización tienen la responsabilidad de decodificar lo que yo denomino *la cultura en el texto* y que es totalmente dependiente de *la cultura del texto* (su codificación). Durante el proceso de la nueva codificación o recodificación el traductor puede verse obligado a establecer otra trayectoria de textualización que difiere de la mecánica existente (fuente y destino); sobre todo si "los fenómenos culturales asociados a los sistemas de creencias pueden yuxtaponer significados cosmológicos, sociológicos hasta psicológicos" (WOLF, p. 139) y los textos literarios constituyen poderosas tribunas para exhibirlos. En última instancia, cuando se toman en cuenta las diversas contribuciones de los MWs para la elaboración del constructo (texto traducido) resulta mucho más complicado reducirlo a una categoría particular.

Más allá de sus aspectos subversivos, las técnicas de escritura que los escritores poscoloniales diseñan son mecanismos de defensa contra la amenaza del olvido y la experiencia de la exclusión) (ver Kamgang). Los esquemas ético y político de Adiaffi terminan convergiendo e instan a que las elecciones tanto del traductor como las del propio escritor se conviertan en esquemas político-éticos. Según Bandia (BANDIA apud KAMGANG, 2012, p. 237) para la literatura africana la dimensión ética no solo es esencial sino también imperativa. Así lo sustenta:

se convierten en un requisito ético pues si un lector se interesa en la literatura y cultura africanas, él o ella [el traductor o la traductora] debe hacer el esfuerzo de percibir o comprender el pensamiento africano en su forma "natural" más cercana

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

y no a través de una versión "tamizada" o diluida exhibida según los valores o expectativas nacionales dominantes. (BANDIA apud KAMGANG, 2012, p. 237)

El argumento de que "si un lector se interesa en la literatura y cultura africanas, él o ella [el traductor o la traductora] debe hacer el esfuerzo de percibir o comprender el pensamiento africano en su forma "natural" más cercana" no es muy diferente de la opinión de Ngūgi. Es decir, "si el lector quiere sentir el gusto de la lengua fuente, entonces debe aprender la lengua original y leer el trabajo en el original" (p. 267). Sin embargo, estas opiniones no deberían servir para interpretaciones erróneas, porque lo que estos dos pasajes recuerdan tácitamente es la naturaleza inacabada de cualquier traducción. Cuando se admite que un texto inacabado, con relación a uno más elaborado, puede muchas veces aprovecharse para alguna resolución específica; la *ética*, más que tarea y obligación de un traductor de manera aislada, debe ser una responsabilidad compartida incluso en particular con los translectores.

Es importante mencionar que *The Identity Card* contiene alrededor de 92 términos (nombres y expresiones) en idiomas locales. No obstante, debido al espacio limitado de esta publicación, discutiré solo la traducción de dos nombres propios: Mélédouman y Floco-GuardGnamienPli.

5.1 ¿Se traduce *Mélédouman*?

En el libro *The Identity Card* se relata la historia de Mélédouman, príncipe de Bettié, en la época en que su ciudad pertenecía todavía al círculo colonial francés. Un día, el Príncipe Mélédouman fue arrestado en su casa por el comandante KakatikaLapine (representante oficial de la Administración colonial francesa en Bettie) y el guardian GnamienPli y lo llevaron sin razón aparente al Círculo (la jefatura local). Cuando el comandante le exige el documento de identidad a Mélédouman se inicia un fuerte debate entre ambos sobre lo que representa para cada uno de ellos la noción de *identidad*.

El comandante Kakatika, en respuesta a lo que consideraba un cuestionamiento despreciable e intolerable hacia su administración y su propia autoridad, reaccionó diciendo: "¡Guardias! Llévenlo a la celda de la verdad. Y devuélvanlo a la razón. Este discutidor idiota, este negro rebelde pudo haber sido inocente; pero ciertamente ya no lo es." (ADIAFFI, 1983, p. 32). Después de ser torturado durante siete días, Mélédouman pierde la vista y durante su juicio finalmente se le informa el motivo de su acusación (antes no tenían de qué acusarlo). En medio de golpes y malos tratos, el documento de identidad se le había caído de su bolsillo, lo que dio a la Administración un excelente motivo para justificar el trato cruel hacia el príncipe.

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

La administración colonial utilizó dos hipótesis para la acusación: a) se le hizo la solicitud al príncipe de que presentara su documento de identidad "Si lo tenías significaba que no era el tuyo" y b) "Pero si no lo tenías significaba que se confirmaba nuestra sospecha" (ADIAFFI, 1983, p. 108). Este fue el plan al que Méléoudouman fue sometido durante siete días hasta que le dieron su documento de identidad. Lo habían dejado ciego y libraba una guerra por su propia existencia y que Kakatika claramente se la estaba negando. Al final del ultimátum de siete días, Méléoudouman regresó a la administración donde en una especie de *mea culpa*, el comandante Kakatika dijo:

Tan pronto como te fuiste, encontramos tu documento de identidad. [...] Sí, Nanan. El error fue de parte de uno de mis guardias. El recogió tu documento de identidad en algún lugar y pensamos que algunas palabras habían sido alteradas... Pensamos que era un caso de falsificación... Es un delito grave... Pero el nombre está ligeramente borrado... Por eso te pedimos que presentaras tu documento de identidad (ADIAFFI, 1983, p. 108).

Por supuesto, el Príncipe Méléoudouman no podía proporcionárselo porque era el comandante Kakatika quien lo tenía. Adiaffi, absorto en su proyecto de revisar no únicamente el canon de la escritura, sino también la historia del pueblo Bettié y de toda la Costa de marfil, jugó con los nombres para mostrar cómo el poder colonial había ignorado las tradiciones africanas existentes y los mecanismos propios que los africanos usaban para identificarse y denominarse unos a otros. Lo que hicieron Kakatika y su administración fue establecer su propio sistema colonial de identificación, que a su vez dependía de la destrucción del sistema local existente. Adiaffi apunta:

El nombre juega con esa doble realidad: el Negro que sabe que tiene una identidad, y el hecho de que el Blanco se la niega. Todo reside en la entonación. Si el que habla es el Blanco la entonación es diferente y el nombre significa algo más. Si es el propio Méléoudouman el que habla, tiene otro sentido. (ADIAFFI apud GALLIMORE, 1996, p. 33)²³

En *La Carte d'identité*, Adiaffi (1980) hizo lo que Ferreira refirió como explicación, es decir: "¿Eres Méléoudouman? (**lo que significa** o *Yo no tengo nombre* o, **de manera más precisa**, *me falsificaron el nombre*.)". De hecho, al ofrecer esta traducción/explicación, Adiaffi proporcionó al translector un primer elemento para el tejido del significado dado que cada parte de la explicación destaca una de las lecturas posibles. Durante el proceso de traducción al portugués brasileiro (en reuniones académicas) insté a los estudiantes y participantes a que contribuyeran a la recreación de la sutileza

²³ "Le nom joue sur cette double réalité : le Noir qui sait qu'il a une identité et la négation de celle-ci par le Blanc. C'est dans l'intonation. Si c'est le Blanc qui parle, il a une intonation différente et le nom veut dire autre chose. Si c'est Méléoudouman lui-même qui parle, c'est autre chose" (ADIAFFI apud GALLIMORE, 1996, p. 33).

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...
lingüística del texto fuente con el fin de mantener claramente inscrito en su estilo de escritura el proyecto del escritor.

Es importante señalar que la lengua portuguesa apenas permite dos signos diacríticos en una sola palabra como lo hace el francés. En efecto, debido a la importancia de la entonación se produjeron varios debates en torno a la ubicación del acento en el lexema. Cada participante (ahora translector) tenía que fundamentar su argumento a partir de una referencia (bien sea un diccionario, un artículo, algo ya observado en otras lecturas, etc.). A medida que los participantes fueron conociendo el proyecto de traducción y entendiendo el papel de la entonación, pasamos de a) *Mele-dumã*, b) *Meledúman*, a c) *Mêledumã*. Finalmente, terminamos con *Meleduman* sin signo diacrítico.

La mediación con los NWS ocurrió en dos niveles. Por un lado, exploré: a) los NWS de la lengua fuente incluyendo a los hablantes nativos, b) las pistas que el propio autor proporciona dentro del texto, c) los trabajos disponibles sobre la lengua Anyi y sobre el libro en cuestión. Y, por otro lado, tenemos los NWS de la lengua destino que ayudaron a encontrar en el horizonte de expectativas un lugar para el texto-discurso que se estaba construyendo colectivamente.

5.2 ¿Qué sucede con *Floco-GuardGnamienPli*?

Como en muchos espacios coloniales, el condado francés de Bettié tenía sus militares negros que eran entrenados para servir a la administración y se seleccionaron conforme al conocimiento que tenían de la geografía local, idiomas y tradiciones. *Floco-GuardGnamienPli*, como aparece en la traducción de Zimbabwe, es un militar negro cuyo odio hacia sus propios hermanos negros era asombroso y deseaba someterlos despiadadamente. Sin embargo, en muchas ocasiones fracasó cuando intentaba dominarlos y ellos, en vez de dejarse impresionar, lo encontraban cómico y estúpido. El caso particular de *Floco-Guard*, Adiaffi combina tres conceptos de Ferreira: definición, explicación y traducción literal. Entre las numerosas estrategias que Adiaffi utiliza está la glosa de texto con lo que distribuye los NWS útiles dentro de la obra. He aquí un ejemplo:

Adaptando una vez más la acción a la palabra, nuestro floco-guardia^{24*} (nombre poco glorioso que los negros reservaban, en la época de trabajo forzado, a los guardias más terribles, sanguinarios y ex-conquistadores con sus *chechias*^{25*} rojas, crueles y despiadados como los *cangaceiros*. Los que estaban incondicionalmente sometidos en su propio suelo al comandante del distrito. Floco *significa* el que no está circuncidado, es decir, un idiota, un cabeza dura, un hombre vil, un rapaz, un

^{24*} NDLT: escama/espuma de guardia

^{25*} NDLT: *Chéchia* se traduce en español como “fez” (tocado cilíndrico alto con una gran hoja roja y adornado con una bellota, que llevan muchos pueblos africanos así como algunas tropas coloniales). Aquí preferimos dejar el préstamo francés.

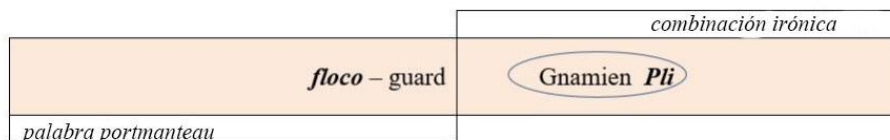
Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

hijo de puta, un pobre bastardo que entiendo menos que nada. De ahí la terrible y vengativa asociación: **floco-guardia**). (ADIAFFI, 1983, p. 4).

De esta manera está claro que los NWS no se refieren únicamente a los translectores sino que también incluyen cualquier elemento que contenga o ayude a alcanzar y formular las implicaciones del texto. Como hormigas implícitas, los NWS pueden formar (o ayudar a construir) contextos (o ser ellos mismos contextos) de carácter experimental. Al hacerlo, se convierten en una especie de laboratorio virtual e itinerante en el que traductores y translectores realizan miles de experimentos sobre las posibles combinaciones lexicales. Cada reunión con un nuevo traductor puede reorganizar el contexto o arrojarle una nueva luz.

En cuanto a la aplicación de las estrategias que Ferreira (2014) enumeró, Adiaffi (1980) utilizó recursos como paréntesis, comas o términos como *significado*, *sentido*, *esto es*, *más específicamente*. Deben tenerse en cuenta dos aspectos fundamentales de la composición del nuevo nombre: 1) la invención de una *palabra maletín* o "*portmanteau*" y 2) una *combinación irónica* (véase la Figura 4):

Figura 4. Un grupo nominal n'zassa



Fuente: N'gana Y.

Mélédouman y Floco-Guard son dos nombres sarcásticos, pero este último presenta una estructura muy interesante en la que cada parte con su significado individual no altera la anatomía de la imagen esperada. El orden de las palabras sigue correspondiendo todavía con el orden de los significados, como precisamente lo revelan las diversas facetas de GnamienPli (ver Figura 5).

Figura 5. Esquema basado en *The Identity Card* (1983) de Jean-Marie Adiaffi



Fuente: N'gana Y.

En el proceso de traducción al portugués brasileño llegué (junto con los MWS) a usar *guarda* para "guard", que se refiere, en teoría, a un hombre o mujer militar. Este término, también, se emplea comúnmente en Brasil para referirse al *vigilante* (conserje) que generalmente no tiene relación con el ejército. Su asociación con *Floco* producirá una rápida reacción en la mente del lector, pues se pasa de un hombre que encarnaba un valor nacional y representaba tanto a la ley como al Estado a un "hombre vil, un bribón, un hijo de puta, un pobre bastardo que entiende menos que nada".

Este tipo de asociación típica de *n'zassa* le atribuye en gran medida peculiaridad a las obras de Adiaffi. En primer lugar, el autor definió el término "*floco*" como *aquel que no es circunciso* y continuó explicando sus significados posibles en las costumbres tradicionales de las localidades de Bettié. Floco-guardia como integrante del ejército colonial sabe que está allí bajo los auspicios de la Administración, por lo que quiere abusar de sus contemporáneos y someterlos a sus caprichos personales. Como se considera a sí mismo un dios, sus hermanos lo llaman "Gnamien" (Dios), cuya ortografía he adaptado al portugués de Brasil: *Nhamien*, lo que muestra una adhesión total a la idea que él tiene de sí mismo. A *Nhamien* se le añade "Pli" (grande o corpulento) en lugar de "Kpli" (grande, poderoso). Por ejemplo: "Le otorgaron al guardián-floco el tan deseado apodo de GnamienPli (Dios Grande), pero los pequeños demonios exaltaron mucho más a Pli (Grande) que a Gnamien (Dios)" (ADIAFFI, 1983, p. 7).

Un punto clave en el que los NWS demostraron ser fundamentales fue en la traducción de "floco". En portugués existe el lexema "floco" y designa una "escama"; los hablantes generalmente lo relacionan con la *flor de algodón*. Dos opciones fueron utilizadas a) resignificamos una palabra ya existente o b) encontramos una astucia que llama la atención del lector hacia esa *movilidad semántica* (ver BRA, 2014). La solución

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... final fue poner un acento circunflejo en la última "o" de la palabra: *flocô*. Este signo diacrítico (^), tal como hizo Adiaffi en el texto fuente, en el que la lengua Anyi habla a través del francés, también ayudó a alcanzar el mismo efecto: el Anyi de nuevo habla en y a través del portugués. Así, podría elaborarse una construcción que contemple los rasgos de las partes involucradas: el resultado es el *guarda-flocô NhamienPli*.

Esta práctica de traducción *n'zassa* me recuerda, no como mero espectador sino como un translector activo, las cuatro máximas de Grice: 1) la *cantidad de información* (que el traductor acopia de cada translector), 2) *la calidad o la veracidad* (la confrontación de interpretaciones ayuda a *allanar* las ambigüedades), 3) *la relevancia o consistencia del contexto* (el propósito de Adiaffi de revisar la historia de Bettié y las consideraciones claves derivadas del momento político y social en que se publicó el libro) y 4) *la forma o claridad* (la asociación de hechos culturales y el estilo de escritura que explora el autor — sometido a la confrontación de la interpretación — ayuda claramente al traductor en su toma de decisiones). El diálogo antes citado con estudiantes y colegas le dio la oportunidad, tanto al texto traducido como al *proceso* en sí, de ser una práctica constantemente revitalizada que apunta a crear entre las partes (traductor y translectores) un tipo de aceptación colectiva inmediata.

Conclusión

La experiencia del texto (fuente y destino) comienza a partir del primer contacto con los translectores. En ese momento se establecen y articulan los movimientos dentro del sistema que será la nueva morada o por lo menos un amparo contra el olvido de la obra literaria. El lado izquierdo de la ilustración sobre COLTRAP, arriba en la Figura 2, muestra dónde nos encontramos todavía, mientras que el lado derecho por lo general no se discute o simplemente se oculta.

La selección de un texto literario representa para el autor un reconocimiento colectivo y puede contribuir a su futura consagración. Los premios literarios son un claro testimonio de ello. Siendo así aceptada la obra de un autor no sólo por las ediciones y reediciones sino sobre todo por las críticas, el enfoque de traducción *n'zassa* aspira a alcanzar ese nivel, pero a través de la exploración efectiva de una red de informantes (MWs). El Internet y las herramientas en línea han transformado las relaciones entre nosotros y con los textos y debería ser igual cuando se trata de realizar traducciones. En este artículo se puede observar que tanto la teoría del Actor-Red de Latour como la perspectiva *n'zassa* en la traducción llevan consigo algunos puntos de convergencia. Sin

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ... embargo, los recursos que exploran respectivamente pueden diferir ligeramente. Son teorías que no pretenden ser aplicables como tal, sino incitar a la reflexión. Es por ello que la *n'zassa* se centra en los factores siguientes: humanos (el escritor, los translectores y el traductor) y no humanos (el proceso de edición, el mercado y las realidades sociales). Además, una utilización sensata de las sugerencias de Ferreira apunta hacia una sólida comprensión de las dinámicas (ver Figuras 1 y 2). Para ello, hay que tener en cuenta dos puntos fundamentales: la capacidad del traductor de traducir con y sin el texto, y su capacidad de traducir el mundo en el texto y el mundo del texto. Eso nos llevará a una (no tan) común “objetividad” colectiva respecto a la realidad –si esto existe en literatura– y hacia la cual nos conduce el texto.

Agradecimientos

Mi especial agradecimiento a la Coordinadora Brasileña para el Mejoramiento del Personal de la Educación Superior (CAPES) por la financiación de la investigación y a Mylène Otou-Mbezele y Cassiano Fagundes por sus lecturas.

Referências

ADIAFFI, Jean-Marie. **La Carte d'identité**. Abiyán: Ceda, 1980.

ADIAFFI, Jean-Marie. **The Identity Card**. Trad. Brigitte. Angays Katiyo. Harare: Zimbabwe Publishing House, 1983.

AKOHOUE, Theodore. “**La carte d'identité de Jean-Marie Adiaffi ou la quête identitaire à travers la symbolique de l'initiation allégorique**”. *The Coastal Review: An Online Peer-reviewed Journal*, 2013. Disponible: https://digitalcommons.georgiasouthern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1100&context=the_coastalreview. Acceso en: 17 nov. 2020

AUBERT, Francis Henrik. **As (in)fidelidades da tradução. Servidões e autonomia do tradutor**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1993.

BAIOCCHI, Gianpaolo; GRAIZBORD, Diana; RODRÍGUEZ-MUÑIZ, Michael. “**Actor-Network Theory and theeth no graphic imagination: An exercise in translation**”.

Qualitative Sociology. 36(4), 323-34. 24 oct. 2013: 323–341. Disponible en:

<https://link.springer.com/article/10.1007/s11133-013-9261-9>. Acceso en: 17 nov. 2020.

BAKHTIN, Mikhail. **Esthétique et théorie du roman**. Trad. Daria Olivier. París: Ediciones Gallimard, 1978.

BANDIA, Paul. “**Towards a history of translation in a (post)-colonial context: an African perspective**”. *Translation in Context: Selected contributions from the EST*

- Yéo N'gana, *N'zassa: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...* congress, Granada, 1998. Eds. Andrew Chesterman, Natividad Gallardo San Salvador y Yves Gabier. Granada: John Benjamins Publishing, p. 353-362, 2000.
- BANDIA, Paul. "Postcolonialism and translation: the dialectic between theory and practice". **Linguistica Antverpiensia**, New Series – Themes in Translation Studies, 2, p. 129-142, 2003. Disponible en: <https://lanstts.uantwerpen.be/index.php/lans-tts/article/view/81/36>. Acceso en: 17 nov. 2020.
- BERND, Zilá. **Negritude e Literatura na América Latina**. Porto Alegre: Editorial Mercado Aberto, 1987.
- BRA, Bosson. "**Mobilité discursive des lexèmes et constructions phraséologiques en langue agni dans les romans de Jean-Marie Adiaffi**". Revue Electronique Internationale de Science du langage. N° 22 - p.1-17 *dic.* 2014. Disponible en: <https://docplayer.fr/35218592-Mobilite-discursive-des-lexemes-et-constructions-phraseologiques-en-langue-agni-1-dans-les-romans-de-jean-marie-adiaffi.html>. Acceso en: 17 nov. 2020.
- BRA, Bosson. "**Prosody and N'zassa Writing Style in Jean-Marie Adiaffi's Novels**". US-China Foreign Language, vol. n°14, No. 3 p.227-238, 2016.
- BRA, Bosson. "**Le n'zassa discursif et ses procédés de création**". Revista del ILA: Cahiers Ivoiriens de Recherche Linguistique, n° 42, p. 72-83, 2017.
- BRISSET, Annie. "**Alterity in Translation: An Overview of Theories and Practices**". Translation, Translation. Ed. Susan Petrilli. Amsterdam: Rodopi, 102-132, 2003.
- BUZELIN, Hélène. "**La traductologie, l'ethnographie et la production des connaissances**". Meta. dic. Vol 49, n. 4, p. 729–746, 2004. Disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2004-v49-n4-meta832/009778ar/>. Acceso en: 17 nov. 2020.
- BUZELIN, Hélène. "**Unexpected Allies. How Latour's Network Theory Could Complement Bourdieusian Analyses in Translation Studies**". The Translator. 2005, p. 193-218.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editorial UFRJ, 1998.
- CONFIANT, Raphaël. "Traduire la littérature en situation de diglossie". **Palimpsestes**. Vol.1. N° 12. 2000. p.49-59.
- COSTA, Walter Carlos. O texto traduzido como re-textualização. **Cadernos de Tradução**. Vol. 2, n°16. 2005, p. 25-54.

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

DERIVE, Jean. **Literarização da oralidade, oralização da literatura**. Trad. Aline Sobreira, Fátima Veloso, Neide Freitas, Raquel Chaves y Samuel Menezes. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2015.

FERREIRA, Alice Maria de Araújo. "O paradigma da descrição na tradução etnográfica: Levi-Strauss tradutor em *Tristes Tropiques*". **Acta Scientiarum. Language and Culture**.vol.36, nº4. 2014. p.383-393.

FERREIRA, Alice Maria de Araújo. "Traduzir À Petites Pierres de Gustave Akakpo: a escrita heterogênea e a questão dos provérbios". **Cadernos de Tradução**. Vol.37, nº3. 2017. p.71-91. Disponible en:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/21757968.2017v37n3p71/34844>.

Acceso en: 17 nov. 2020.

GALLIMORE, Rangira Béatrice. **L'œuvre Romanesque de Jean-Marie Adiaffi. Le mariage du mythe et de l'histoire: fondement d'un récit pluriel**. París: L'Harmattan, 1996.

GIKANDI, Simon. "The Epistemology of Translation: Ngūgī, Matigari, and the Politics of Language". *Research in African Literatures*. Vol.22. nº4. 1991. 161-167. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/3820365?seq=1>. Acceso en: 17 nov. 2020.

GRICE, Paul. **Studies in the Way of Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

KAMGANG, Emmanuel. "Discours postcolonial et traduction de la littérature africaine subsaharienne après les années soixante: Rémanences colonialistes". Tesis. Ottawa: École de Traduction et d'Interprétation, L'Université d'Ottawa, 2012.

LANG, George. "African Literatures in the Year 2050". *Globalizing Africa*. Ed. Malinda Smith. Trenton, Nueva Jersey, Africa World Press, 511-516, 2003.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. Nueva York: Oxford University Press, 2005.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red**. Trad. Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial, 2008.

MONTEIRO, Manuel Rui. "Eu e o outro – o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto". Org. Cremilda da Araújo Medina. *Sonha, mamana África*. São Paulo: Epopeia, 1987.

N'GANA, Yéo. "Entrevista com Ngūgī Wa Thiong'o". *Cadernos de Tradução* vol.38 nº1. 2018. 261-268. Disponible en:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2018v38n1p261>.

Acceso en: 17 nov. 2020.

Yéo N'gana, *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva ...

RICARD, Alain. **Le sable de Babel, traduction et apartheid: esquisse d'une anthropologie de la textualité**. París: Ediciones del CNRS, 2011.

RIKVIN, Julie y RYAN, Michael (Eds.). **Literary Theory: An Anthology**. Oxford: Blackwell, 2004.

SOUZA, Pedro de. “**De como se perder na tradução**”. *Sobre discurso e tradução*. Eds. Andréia Guerini y Walter Carlos Costa. Florianópolis: PGET/UFSC, 13-26, 2014.

TRO DEHO, Roger. “**La littérature orale et la rhétorique du mensonge dans *Silence, on développe de Jean-Marie Adiaffi***”. *Trans*. Feb. 2009. Disponible en:

<https://journals.openedition.org/trans/296>. Acceso en: 17 nov. 2020.

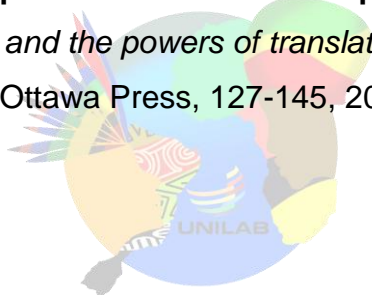
“**Toute l’histoire des Agni racontée par le Pr. Simon Pierre Ekanza**”. *Yecló*.

IvoireSoire. 30 abr. 2018. Disponible en: <https://www.yeclo.com/toute-histoire-des-agni-racontee-par-pr-simon-pierre-ekanza/>. Acceso en: 7 ene. 2021.

VENUTI, Lawrence. **The scandals of Translation. Towards an ethics of difference**.

Londres y Nueva York: Routledge, 1998.

WOLF, Michaela. “**The Third Space in Postcolonial Representation**”. *Changing the Terms. Part I. (Post)colonialism and the powers of translation*. Eds. Sherry Simony Paul St-Pierre. Ottawa: University of Ottawa Press, 127-145, 2000.



Recebido em: 11/10/2022

Aceito em: 23/12/2022

Para citar este texto (ABNT): N'GANA, Yéo. *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.3, nº1, p.557-585, jun./jun. 2023. **Tradução:** Digmar Jimenez Agreda e Aurora Sambrano.

Para citar este texto (APA): N'gana, Yéo (jan./jun.2023). *N'zassa*: de un enfoque de traducción colaborativa a una construcción colectiva. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 3 (1): 557-585. **Tradução:** Digmar Jimenez Agreda e Aurora Sambrano.