



Tipo de documento: Tesis de Maestría

Título del documento: Traducir (se)

Autores (en el caso de tesis y directores):

Manuel Rebón

Ana Paula Penchaszadeh, dir.

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,
fecha de defensa para el caso de tesis): 2014**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Traducir (se)

Autor: Manuel REBÓN

Tesis para optar por el título de Magíster en Comunicación y Cultura

Maestría en Comunicación y Cultura

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Directora: Dra. Ana Paula Penchaszadeh

Buenos Aires

Septiembre 2013

Índice

Introducción	4
Capítulo 1. Traducción y Deconstrucción	11
I. La traducción como equivalencia	11
a. La correspondencia formal	12
b. Reescritura e invariante de comparación	17
II. De-construcciones	21
a. La noción saussureana del signo	24
b. La noción de lectura transcendental y la imposibilidad de la Equivalencia	27
c. La cuestión del texto original	31
d. Traducción literal y libre	35
III. La traducción como experiencia y reflexión	37
a. Etnocentrismo de la traducción	39
b. La traducción como imposibilidad y traición	42
 Capítulo 2. Traducción y Origen: la lengua materna	46
I. Lenguas sin morada. El monolingüismo en traducción	46
a. El idioma como deseo de una lengua intraducible	49
II. Llevar al otro en sí	52
a. Un film que hace duelo	54
b. La espectralidad de la experiencia cinematográfica traductora	57
c. Las muertes de Roland Barthes	59
III. Penuria de la lengua	61
a. La confrontación traductora de la lengua	64
b. La apropiación como problema político	68
c. La invención de una lengua otra	71
d. Las promesas de la escritura	74
e. Traducir la incondicionalidad	77

Capítulo 3. Traducir al Otro	81
I. Traducir al otro	81
a. El silencio que vuelve sobre nosotros	85
b. La venganza de la lengua	87
II. La traducción Cultural	89
a. El discurso poscolonial	90
b. El Otro traducido: manipulación y apropiación	93
c. Familiarización y Extrañamiento	95
d. Poscolonialismo o el Otro sobre sí mismo	97
e. El espacio (poscolonial) de la traducción cultural	101
 Capítulo 4. Traducir (se). Hacia una política de la Relación	106
I. La traducción como política	106
a. La traducibilidad intraducible de una lengua por venir	108
II. Europa y América Latina: la necesidad de una política del heterolingüismo	111
a. La desterritorialización de la lengua	115
III. La traducción como Creolización y la Política de la Relación	121
a. La traducción como política de la Relación	123
Conclusiones	128
Bibliografía	138

Introducción

Tal y como ocurre tan a menudo en las traducciones, el fantasma cae en las olvidadas mazmorras.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*

Las ideas comprometidas en este trabajo conviven con infinitas incertidumbres que hicieron de esta navegación una ruta inestable que aún perteneciéndome ya comienza a serme ajena. El discurso aquí presentado, elaborado sobre la incertidumbre, como Jacques Derrida dice de la deconstrucción, no sirve para nada. Pero sí apunta a generar una palabra suplementaria, una traducción que hable desde mi lugar y mi experiencia cultural. En ese hablar, el pensamiento se hace extraño a sí mismo constantemente, y solo así, haciéndose extranjero, es que pudo decirse y aparecer, recuperarse al darse.

En esta indagación se tiende un lazo que une la hospitalidad con la traducción de modo de aproximar una forma particular de concebir el problema de la traducción con la exigencia hospitalaria de un vínculo no destructivo con el otro, orientado a las comunidades por venir. Así, esta tesis recorre un desfasaje que es el que nos hace singulares, el que nos muestra la heteronomía radical y el que entraña la paradoja de que sólo nos liberamos (si es que nos liberamos) de lo particular volviendo a tomar por nuestra cuenta una situación lingüística que es, a la vez e indisolublemente, *limitación* (imposibilidad) y *acceso* (posibilidad) a lo universal.

Si entendemos que nuestra singularidad es la traductora de las distintas formas de expresión que en la experiencia del acontecimiento con el otro, irreductible e irrepetible, toma forma, ¿de qué modo se discute la búsqueda de equivalencias o coincidencias entre sistemas (lenguas, cuerpos) objetivos que son en realidad heterónomos e inapropiables? ¿Cómo se pone en juego la traducción, en el acontecimiento con el otro, en la conmoción de nuestros logos y cómo sedimentará esta experiencia para el futuro?

En el mismo sentido, ¿qué clase de reflexión permite ver la relación entre el texto de partida y la traducción como una relación compleja y no como una oposición jerárquica? ¿Cómo

desafiar tanto la noción de que interpretar puede ser un acto protector de significados como la idea de que la traducción sea una operación de transporte o transferencia de significados y valores?

El primer capítulo aborda en una primera instancia el concepto de equivalencia, que diversas escuelas teóricas de traducción de orientación lingüística tienen en común, a partir de una serie de deconstrucciones sobre las noción saussureana del signo, la lectura trascendental, la cuestión del texto original y la oposición entre las denominadas traducción literal y traducción libre.

El trabajo sobre el concepto de equivalencia indaga su relación con la universalidad conceptual en la tradición logocéntrica que opone lo sensible a lo inteligible, el cuerpo al alma, el sonido al sentido, dicotomías en que todo lo que se refiere a lo material y exterior es secundario, en relación a lo primordial, lo interior, lo conceptual. Por otro lado, se discute la idea de un origen sobre el cual el texto debería retornar y que en realidad constituye una fuente heterogénea y sin sentido propio que le permita regresar e igualarse a sí misma. Si la cultura no es fuente de representaciones, sino su efecto; si la representación no domina ni oculta el referente, ella crea e interpreta ese referente, sin ofrecer un acceso inmediato a él, el traductor no lo lee como una fuente, ni como un origen fijo, sino que construye una interpretación que, a su vez, también va a ser movimiento y se desdoblará en otras interpretaciones.

En ese sentido, como la traducción exhibe su diferencia en relación al texto de partida, se abre una laguna con las propuestas teóricas de la equivalencia que tienen como presupuesto inicial la noción de neutralización de la diferencia. La diferencia que se muestra en la práctica exige algún tipo de explicación. De esa exigencia devienen reflexiones ligadas a la cuestión de la fidelidad, la creatividad, el respeto al texto, los límites de intervención del traductor.

En la siguiente parte del capítulo primero se piensa la traducción a partir de su naturaleza de experiencia y cómo ésta se ha edificado *culturalmente* alrededor del etnocentrismo, ocultando una esencia más profunda, que es simultáneamente *ética, poética y pensante* o filosófica, en el sentido de que en la traducción hay una relación con la *verdad* y en la que la *fidelidad* y la exactitud son nociones fundamentales dentro del acto de reconocer y recibir al

Otro en tanto que Otro. La traducción como imposibilidad y traición y lo intraducible como valor son examinados como modos de *autoafirmación* de un texto que opera dudosa y erróneamente, no dejándose traducir.

En esa duda en la que opera el texto la traducción exige una reflexión que pone en cuestión el perfecto equilibrio entre las lenguas y la noción de una traducción “inocente”. La concepción tradicional de fidelidad al texto o a las intenciones del autor es usada para enmascarar las relaciones que ocurren entre el traductor, el texto de partida y su autor. Pero, ¿qué tipo de discurso se revela en este ocultamiento? ¿Cuál es el medio de preservar las diferencias lingüísticas y culturales del texto? (Si es que es posible la preservación). Y, fundamentalmente, ¿dónde nos sitúa la deconstrucción de las teorías de la equivalencia? ¿Qué violencias imprime sobre la lengua materna traducida?

En el segundo capítulo se indaga acerca del trabajo que hace el traductor sobre lo que la lengua materna tiene de materna, como espacio abierto y accesible, que discute con la idea del origen allí donde es primero la lengua que hablamos habitándola, donde se produce nuestra primera experiencia de la lengua: la “mía”, la “suya”, la “nuestra” y que desarrolla el apego del que se supone que debemos dar testimonio, cuando no está prescrito, comandado o impuesto. Discute el origen porque también es al interior de este espacio que puede venir bruscamente, como una primera e inicial ruptura de este lazo, el sentimiento de su extranjería, por la cual esta lengua que comparto con los más próximos, esta única lengua que puedo pretender poseer, de repente no es más la mía. Por ello, fundamentalmente a partir de la lectura del *monolingüismo del otro* (Derrida: 1997) a la que invita Derrida, se trabaja sobre la desacralización de la lengua materna y la idea de que el idioma se deja definir por su relación a la traducción. Es en esta relación, en la difícil pregunta de la traducibilidad y de la intraducibilidad (la misma que tal vez aumenta el sentimiento de extranjería de la lengua) que se concentra el deseo. No hay una morada sin morada (la cual es irreductible a toda comunidad) más que en una lengua que resiste a toda traducción, que anuncia esta resistencia como su razón de ser.

Allí se revisa el trabajo de la traducción como trabajo del recuerdo, que también es comparado con el trabajo de parto y que acomete contra la sacralización de la lengua llamada materna, contra su intolerancia identitaria. ¿Con qué dificultad se encuentra el

trabajo de duelo al entender que no está en poder del espíritu fundar, constituir, instaurar ni restaurar una autenticidad? Fundar auténticamente es una perfecta impostura del imaginario, del querer, del querer poder, de la apropiación. En ese sentido, la resistencia al trabajo de traducción en tanto trabajo del recuerdo, no es menor por parte de la lengua extranjera.

Se proponen como lecturas de la traducción (como trabajo de duelo) la espectralidad de la experiencia cinematográfica en el film de Safaa Fathy, *D'ailleurs Derrida* y la traducción violenta y traumática del cuerpo maternal en *La Chaimbre Claire* y *el Diario de duelo*, de Roland Barthes. Son lecturas que indagan hasta qué punto el trabajo del duelo es menos un repliegue interior, una sensación introspectiva que una mirada hacia la expresión entre los otros, los semejantes, de quienes recobramos los rostros y sus signos, sus testimonios como sobrevivientes. Conocemos en qué medida se da un trabajo de traducción en la inscripción ritual en el mundo, a través del nombre y la memoria, de los rastros de fantasmas.

Con la reflexión sobre el nombre, como lugar donde se enloquece la potencia del lenguaje, se retoma la cuestión de la apropiación como problema político y fundamento de la constitución de una identidad común que permite responder a la pregunta eminentemente política: ¿quiénes somos? La lengua se encuentra erigida en un supremo criterio de identificación y su apropiación es signo de pertenencia, sin que el carácter obligatorio (institucional, escolar, estático) de esta pertenencia y de esta identificación se encuentre cuestionado.

Esto lleva a tratar de comprender cómo el fenómeno singular de la traducción señala una promesa. En el final del capítulo se entabla cómo esta idea de promesa no deja fuera a la política. En efecto, en nombre de la lengua (de su particularidad, de su excepcionalidad) es que tal o cual comunidad se ve investida de una misión histórica particular. La idea de promesa (aquella de una salvación o de un renacimiento) no fue jamás ajena a la de sacralización de la lengua materna. Exaltar en la lengua materna un bien sagrado, equivale a ver en ella (a condición de practicarla, de hablarla) la única posibilidad de esperar una salvación. Pero, ¿qué paradoja encierra esa salvación? ¿Quién es el que traduce y quién el que arriba al sentido? ¿Quién reclama nuestra traducción y cómo se responde a ese llamado?

Estas preguntas están hablando de origen pero también de apropiación. ¿Es apropiable una lengua? ¿Quién posee esa lengua? ¿Y a quién posee? ¿Dónde reside y qué inflama el espíritu que nos hace volver a ella? Y en este camino revisar el carácter apropiable o inapropiable de la lengua lleva a interrogarse por su relación con la cultura, por su composición en lo que se denomina identidad cultural.

A partir de las reflexiones formadas el tercer capítulo se repregunta por el Otro, ¿qué es y quién es el otro? Se interroga el conjunto de presupuestos teóricos trabajados a lo largo de esta investigación y, en especial, el vínculo entre hospitalidad y hostilidad a partir de la práctica contemporánea de la traducción, en una invitación a verla como acto de amor imposible hacia el Otro y que debe conducir a pensar la actividad traductora como un paradigma usual en los estudios culturales que tratan del Otro, como no ha sido pensada hasta ahora en la representación o el diálogo con otras culturas, ni tampoco en los estudios poscoloniales.

Así se arriba, en el último capítulo (el cuarto), a la deconstrucción del concepto de traducción cultural revisando lo que se ha llamado el discurso colonial, la manipulación y apropiación del Otro traducido, el exotismo como una de las formas del extrañamiento y su relación con la familiarización y las teorías sobre el poscolonialismo o el Otro sobre sí mismo, de modo de analizar el espacio (poscolonial) de la traducción cultural. Es decir que se trabaja sobre la conciencia poscolonial que ha decidido dotar a la traducción como un tópico teórico, histórico y político.

Desde esta perspectiva se plantea la necesidad de una política del heterolingüismo ejemplificada en el espacio relacional de Europa y América Latina y que tiene como corolario una reflexión acerca de la traducción como creolización, hacia una política de la Relación. Asuntos vistos desde el prisma de Édouard Glissant, fundamentalmente, en una carta escrita al Ministro del Interior de Francia en oportunidad de su visita a la Isla de Martinica.

La elección del poeta antillano para este análisis no es casual. Una religión de origen estadounidense (de mediados del siglo XX) llamada Eckankar (palabra que significa “el que trabaja con Dios”) tiene entre sus principios la idea de que la gente no muere, sino que se traduce. Previo a esta investigación he querido traducir parte de la obra de Glissant y ese

espectro (el del pensador, el de su obra y el de la traducción) se ha deslizado (il s'est *glissé*) asediando de comienzo a fin todo este trabajo. Aunque no esté escrito explícitamente. Aún como ausencia presente. Porque el espectro también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta.

Este asedio que organiza pero que también imposibilita resulta en una impotencia de escribir que no se agota en los fantasmas (en la imposibilidad de ordenar o desordenar las formas), sino que nos plantea una duda antes del acto escritural. Como dice Derrida, lo que parece casi imposible es seguir hablando *del* espectro, *al* espectro, seguir hablando con él, sobre todo *seguir haciendo hablar o dejando hablar* a un espíritu. (Derrida: 1995b). Y el asunto parece aún más difícil para un lector, un intérprete, un traductor.

El trabajo de duelo (sobre Glissant y sobre el propio Derrida) consiste siempre en intentar ontologizar restos, “en hacerlos presentes, en primer lugar en *identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos, “toda óntológización, toda semantización –filosófica, hermenéutica o psicoanalítica- se encuentra presa en este trabajo del duelo pero, en tanto que tal, no lo piensa todavía; es en este más-acá en el que planteamos aquí la cuestión del espectro.” (Derrida, 1995b: 25).

Una de las tesis más importantes contenidas en este trabajo es que la espectrología también es una traducción y que la hospitalidad se encuentra investida de una potencia de descentramiento del don de la palabra, de la posibilidad acordada de traducir(se) el signo de su incondicionalidad. ¿Cómo interrogar este orden fundado por la incondicionalidad? ¿Cómo vivirlo? ¿Cómo traducirlo? Y en ese don de la palabra, ¿quién se expone? ¿Quién adeuda? ¿Quién responde? ¿Cuál es la real vocación de la hospitalidad?

La tarea del traductor es concebida aquí como la misión a la que estamos (siempre por el otro) destinados, el compromiso, el deber, la deuda, la responsabilidad. Se trata ya de una ley, de un orden terminante, de la que el traductor debe responder. Es aquello que en el pensamiento se arriesga siempre hacia la firma del otro.

Al hacer la ley, el original empieza por contraer una deuda *también* con respecto al traductor. El original es el primer deudor, el primer peticionario, empieza por carecer de, y por implorar la traducción. Una deuda extraña que no liga a nadie con nadie, no

compromete a sujetos sino a nombres en el borde de la lengua (espectros, como el de Derrida, como el de Glissant). Y este rasgo sería el de lo *por-traducir* de una lengua a otra, de este borde al otro-del nombre propio.

Deber y deuda para repolitizar la política a través de la traducción. Deber y deuda que van más allá de la hospitalidad condicional y abren la propia casa al riesgo de su destrucción, para pensar la libertad en el horizonte de la heteronomía o la identidad desde el colonialismo. En esa aporía se pone en juego el concepto de hospitalidad, en un lugar insostenible e imposible afirmando al mismo tiempo dos órdenes (el de lo condicional y lo incondicional, el de La Ley y las leyes) heterogéneos e inconmensurables. La traducción entre lo concreto del otro aquí y ahora y el otro por venir, promesa y deseo de traducir, es lo que erigirá la presente reflexión.

Capítulo 1. Traducción y deconstrucción

I. La traducción como equivalencia

La realidad es un delirio intraducible.

Leónidas Lamborghini, *Mirad hacia Domsaar*

El concepto de equivalencia, que todas las escuelas teóricas de traducción de orientación lingüística tienen en común, entraña una traducción que supuestamente reverbificaría el texto original en una segunda lengua con aquella aspiración de que el lector de esta traducción haga una lectura del texto como la haría el autor original. Este concepto transfirió el foco de la teoría de la traducción de la dicotomía tradicional de “fiel” o “libre” hacia un presupuesto *tertium comparationis* interlingual (Carneiro, 1999: 21). La deconstrucción de dicho enfoque requiere que entendamos el trabajo de traducción, entre otras cosas, como una actividad que determina el modo por el cual se emplean los conceptos y, por otra parte, que indague si hay lugar para la equivalencia en un abordaje de traducción que considere que los significados se construyen de acuerdo con las circunstancias y que no presuponga una relación de oposición entre el texto de partida y la traducción.

En este sentido, un primer análisis relevaría algunas de las varias tentativas de sistematización de la equivalencia traductora y de la priorización del sistema lingüístico y cultural que produce el texto a ser traducido.

El rechazo de la noción de equivalencia en tanto constructo definido *a priori* como base en el texto a ser traducido es un rechazo que se imbrica asimismo en la deconstrucción de la noción saussureana de signo y la deconstrucción de la noción de “lectura trascendental”, que tiene en mientes la idea de que la traducción y el texto de partida son producto de lecturas contextualizadas, lo que remite a la discusión sobre el *status* del texto original.

La creencia según la cual una traducción podría repetir el significado o la sintaxis del texto de partida, que fundamenta la oposición tradicionalmente producida entre traducción “literal” y “libre”, ha sido uno de los tópicos que primaron en diversas teorías de la traducción y que descuida la idea de que las palabras solo tienen valor al estar inscriptas en una cadena de

sustituciones y que la traducción recoloca, en otra lengua y en otra cultura, las palabras en otras cadenas de sustituciones, o sea, transformando el original. Así, la traducción es tratada como una actividad inferior o secundaria porque se entiende como aquello que busca “llegar a ser” o afectar al original, remitiendo a la búsqueda de la unidad, de la homogeneidad entre el texto traducido y el texto original.

Uno de los modos de analizar el concepto de equivalencia es a través de la lingüística comparada que, tradicionalmente utiliza a la traducción como elemento metodológico. Cualquier abordaje de los estudios comparados por medio de la noción de equivalencia ha estado necesariamente basado en el significado en tanto la teoría de la equivalencia se ocupa de explicar la identidad semántica de las frases. El criterio de *equivalencia* que inicialmente se fundamenta en la posibilidad de la traducción se refiere en general a una determinada categoría semántica, limitando a la traducción al estudio de frases que puedan, en ciertas circunstancias idealizadas, sustituir a otras en otra lengua.

Ciertas definiciones rigurosas refieren a una equivalencia de formas entre las lenguas que sean semántica y pragmáticamente equivalentes, sin importar qué tan diferentes sean en su superficie. Exigencia inaplicable a una práctica de traducción contextualizada, en la medida en que se postula una relación idealizada que abstrae todas las diferencias entre las culturas y las situaciones que subyacen al uso de las lenguas. Hablar de equivalencia de la traducción en ese nivel remite a una relación estática tanto de traducción como de equivalencias; llevada a su extremo fuerza a la conclusión de que, para cada unidad lingüística (texto o porción de texto) en la lengua “de origen”, hay una unidad equivalente en la lengua “de destino” y que el papel del traductor es encontrar esa unidad. En la tentativa de cubrir todas las variables para definir el “equivalente de traducción”, ciertas tradiciones de lingüística comparada terminan por manifestar una concepción estática y ahistórica de traducción y de lectura por no decir del lenguaje. Vista desde ese prisma, la traducción sería un caso especial de comparación y su estudio correspondería a un área dentro de los dominios de la lingüística, siendo su objeto de análisis el material que exhibe el tipo de relación idealizada previamente determinado por la teoría.

a. La correspondencia formal y la equivalencia dinámica

Teóricos como John Cunnison Catford plantearon que el estudio de la traducción implicaba encontrar probabilidades de equivalencia con fines prescriptivos. El objetivo del estudio lingüístico no era buscar en la lingüística un cuadro que pudiese auxiliar la traducción, sino recorrer la teoría lingüística para formular las bases de una sistematización cuantitativa de la traducción, como la determinación de “reglas de traducción”, o de “algoritmos de traducción”, así como para explicar problemas de traducción. (Ibíd.: 41).

Catford parte del presupuesto de que es posible hablar de traducción de palabras aisladas del contexto, y que las unidades gramaticales podrían ser “equivalentes” entre diferentes lenguas. Lo que torna “intraducible” cuestiones “culturalmente intraducibles” es el hecho de que el uso de cualquier equivalente aproximado de traducción en el texto produce una asociación insólita. Hablar de imposibilidad cultural de traducción es, tal vez, otra manera de hablar sobre la imposibilidad de la traducción de las asociaciones: la imposibilidad de encontrar una asociación equivalente sería un tipo de imposibilidad lingüística de traducción.

La noción de que la traducción es una operación que se realiza entre las lenguas y de que cualquier teoría de la traducción debe esbozar una teoría de la lengua, como una teoría lingüística general, entraña más un intento de sistematización lingüística de la posibilidad y de la imposibilidad de la traducción que un análisis de toda la gama de factores que están en juego cuando se produce una traducción. Teorías como estas le otorgan excesiva importancia a la correspondencia formal y a una concepción abstracta e idealizada, en la cual toda contextualización es desdeñada.

En esta línea, otras teorías como la de la equivalencia dinámica de Eugene Nida, que mide aún con los parámetros de la teoría de la información, apuestan a mantener el equilibrio de información nueva e información previsible, sin sobrecargar el canal de comunicación. La traducción tiende a hacerlo, por causa de su contenido extranjero y la tarea del traductor sería analizar la carga comunicativa de los textos, para promover el equilibrio, tanto en términos de forma, como de contenido. (Ibíd.: 65). Es decir, el papel del traductor consistiría en producir textos aceptables, no solo simplemente combinando palabras de un diccionario sino que requeriría la creación de una forma lingüística nueva para transportar el concepto expresado en la lengua fuente; en la *relación dinámica* el traductor no se preocupa en

ajustar el mensaje de la lengua fuente al mensaje de la lengua receptora sino en las relaciones entre receptores y mensaje. Así, la traducción se haría en tres etapas: análisis lingüístico, transferencia y reestructuración. Nida describe el proceso de traducción como aquel en el que “el concepto es transferido, posiblemente en forma esencialmente *nuclear* y, entonces, es generado el enunciado correspondiente en la lengua de destino”. (Ibíd.: 66).

Una traducción que intenta producir la equivalencia dinámica tendría como objetivo establecer una relación entre receptor y mensaje que sea sustancialmente la misma que aquella que ocurre entre receptores y mensajes originales. Su característica estaría en ser la completa naturalidad de expresión y buscaría relacionar al receptor con los modelos de comportamiento relevantes en el contexto de su propia cultura, en vez de insistir en tratar de comprender los patrones culturales del contexto de la lengua fuente para comprender el mensaje. (Ibíd.: 75). La propuesta no prevé que el traductor puede producir significado. La tarea sería reproducir el significado que fue depositado por alguien en el texto previo.

Subyacente a esta idea hay otras: la de que hay una lengua hipotética superior a todas las lenguas, que trasciende a todas y de la cual derivarían todos los significados producidos en cada una de ellas. La universalidad del pensamiento estaría, así, preservada y la lengua estaría “apenas” alterada. En el caso de Nida, lo que permitiría la transferencia de los “mismos” conceptos sería la propia reducción de las frases y sintagmas a estructuras nucleares, que serían universales. El traductor que consiguiese hacer el análisis correcto del texto llegaría a ese punto y solo necesitaría aplicar las transformaciones de acuerdo con las reglas de la segunda lengua, de modo de obtener una segunda estructura superficial conceptualmente idéntica a la primera. Esto supone una tarea imposible, es decir, la descripción exhaustiva y explícita de las reglas obligatorias y optativas de cada lengua. (Ibíd.: 76).

Nida prescribe una práctica dirigida al receptor, pero teoriza como si el ideal de toda traducción fuese la identificación con el origen. Afirma que los receptores solo pueden reaccionar a un mensaje por la manera como les fue comunicado en su propia lengua y solo pueden reaccionar con un comportamiento en el contexto cultural en el que viven. La conformidad de una traducción con la lengua y la cultura receptora es un ingrediente esencial para cualquier producción. Esto significaría que el mensaje tendría que adaptarse a

la cultura del lector, de modo que el receptor fuese capaz de, en su propia cultura, reaccionar al mensaje en su lengua de la misma manera que el receptor de la cultura original reaccionó.

Estas consideraciones muestran que muchas vías de contacto entre traducción y lingüística tienen como preocupación central la búsqueda de una sistematización de la equivalencia. Cada una de las vertientes tiene sus propósitos específicos: la lingüística comparada usa la traducción para fortalecer criterios básicos de la comparación entre lenguas; Catford toma la lingüística como fundamento para una propuesta de teoría de la traducción; Nida hace un uso instrumental de un aparato lingüístico para solucionar cuestiones de traducción. A pesar de estas diferencias, en ambos trabajos se considera a la lingüística como una base para justificar, de un modo que se pretende objetivo, las tareas de los traductores.

Para lograr este objetivo se parte de una concepción vaga de equivalencia como igualdad de valores, probablemente derivada de la etimología del término y de su uso en las matemáticas. La falta de definición de la noción indica que se aborda abstractamente la cuestión y que se concibe la traducción como una especie de reproducción, en una lengua, de un valor expresado en otra.

El llamado “equivalente de traducción” en lingüística comprada es una idealización, un constructo que estaría operando sobre el uso de las lenguas, definido de acuerdo con una característica formal o semántica predeterminada, no como el empleo de traducciones producidas en circunstancias habituales por un traductor, con un cierto objetivo, para un determinado público.

Trabajos como los de Catford y Nida priorizan la lengua o la cultura de partida. Para ambos, el punto inicial del traductor es la determinación del sentido del texto primero, que debe sustituirse por el sentido equivalente en la lengua de la traducción. El status de este equivalente es un poco diferente para cada autor, pero las implicaciones de sus postulaciones son equiparables. Para Catford, el significado se encuentra en la superficie de los textos, pero no puede ser el mismo en las dos lenguas, sin existir en la traducción una transferencia de significados, sino más bien una sustitución de elementos del texto de partida por otros que contengan todos los rasgos relevantes. En la medida en que se

considera que algunas relaciones entre elementos lingüísticos aparecen de manera diferente en cada lengua, nunca tendríamos un mismo significado. Esto no impediría la traducción, en la mayoría de los casos, porque no siempre los significados lingüísticos, es decir, los que se transmiten por relaciones lingüísticas, son también lo que se pretende comunicar en una situación específica. Como lo parodia César Aira en una de sus novelas:

Claro que está la *traducción ciega*, la que se hace transponiendo mecánicamente las lenguas, sin pasar por el contenido, que es lo que hacen los traductores profesionales cuando se topan con la descripción técnica y detallada de una máquina o un proceso...Para entender de qué se trata deberían consultar un manual sobre el tema, estudiar algo que ignoran y no les interesa...Pero no es necesario! Con traducir correctamente, frase tras frase, toda la página, la traducción quedará bien hecha y ellos seguirán tan felizmente ignorantes como al principio y cobrarán por su trabajo. Después de todo, a ellos les pagan por saber el idioma, no por saber los temas. (Aira, 2012: 99-100).

Para Nida, por otro lado, la transferencia de significados se da como una de las etapas del proceso traductor. El análisis lingüístico de la forma superficial y su transformación en forma de núcleo garantizarían la preservación de todo el significado del texto de partida. Aunque haya divergencias entre las teorías de la lingüística comparada, en cuanto al origen del significado y la proporción que se transmite en otra lengua, el concepto de traducción de la mayoría entraña la nivelación entre los textos: de los significados o de los rasgos.

Los estudios lingüísticos relacionados a la traducción dan mucha importancia a la correspondencia formal y, sobre todo la lingüística comparada, justifica esta prioridad pues en su área se usa la equivalencia de producción como un medio para probar que las formas de dos o más lenguas pueden ser comparadas. Se vincula la relación de equivalencia a una noción de traducción como transporte o sustitución de significados que se pretenden neutros, que no sufren influencia del medio para el que se dirigen.

Hace falta aclarar, no obstante, que la lingüística no es únicamente una disciplina que se pretenda científica, y cuyos conocimientos permanecerían también extranjeros a nuestra experiencia. Es una determinada percepción del lenguaje y de la relación del hombre con el lenguaje, aún si no es, como la traducción, una *experiencia*. En ese sentido, hace falta afirmar que la traducción no puede jamás constituir una simple rama de la lingüística, de la filología, y la crítica (como lo creyeron los románticos alemanes pero también los teóricos de

la equivalencia) o de la hermenéutica: ella constituye una dimensión productora de un determinado saber. Pero esta experiencia (y el saber que engendra) puede ser esclarecido y, en parte, transformado por otras experiencias, por otras prácticas, por otros saberes.

Por otra parte, los abordajes basados en la lingüística no se dedican mucho a la literatura. Los autores que se dedican a los estudios literarios evitan tratar el asunto y la gran mayoría de los escritores y poetas considera que traducir es destruir, quitar el carácter y trivializar lo que es teórica y prácticamente imposible. Usualmente se aborda la traducción como creación artística, con fines estéticos y los trabajos no se sistematizan en un enfoque teórico, por el contrario, buscan mostrar particularidades de recreación literaria. Es decir, colaboran a que la sintaxis se vuelva rígida:

Las palabras parecen transcurrir muertas bajo el peso del uso consagrado; aumentan entonces la frecuencia y la esclerótica fuerza de los clichés, de los símiles no examinados, de los tropos deslavados por el uso. En lugar de actuar como una membrana viva, la gramática y el vocabulario erigen barreras contra los nuevos sentimientos. Así, incapaz de adaptarse y de buscarle equivalencias al caprichoso paisaje de los hechos, una civilización se encierra en una traza lingüística determinada que solamente enfrenta la realidad en puntos consagrados y arbitrarios. (Steiner, 2001: 43-44)

b. Reescritura e invariante de comparación

Existen intentos de relacionar la traducción con las instituciones, el poder y la ideología como el de André Lefevere, quien refiere a una traducción considerada como reescritura, sujeta al mismo género de coerciones que la escritura y cuya interacción con la misma sería responsable de la canonización de ciertos autores (y el rechazo de otros) y de las transformaciones por las cuales atraviesa una literatura.

La reescritura así entendida tiene un doble papel. Por un lado, puede ser innovadora y subversiva porque puede introducir nuevos conceptos, géneros y mecanismos. La historia de la traducción es también la historia de la innovación literaria, del poder modelador de una cultura sobre otra. Pero por otro lado, puede ser represiva y conservadora al manipular las obras para que se adapten a una poética o ideología establecida. En ambas posibilidades, Lefevere propone saber quién promueve la reescritura, por qué, en qué circunstancias, para qué audiencia, considerando cuestiones ideológicas y poetológicas.

La reescritura comprende, además de la traducción, la historia literaria, los trabajos de referencia, las antologías, la crítica y el trabajo de edición de textos. El sistema literario funcionaría de acuerdo a una lógica controlada por un factor doble: uno, interno al sistema, representado por los profesionales del área (críticos, profesores, traductores); otro, externo, que definiría los parámetros para el control del primer factor, y sería ejercido por el patronazgo, es decir, por los poderes (personas, instituciones, partidos políticos, clases sociales, editores, medios) que pueden promover u obstruir la lectura, escritura y reescritura de la literatura. Una poética dominante gobernaría el sistema literario en una época dada y la producción sería calificada de acuerdo con los parámetros por ella dictados. Como la transformación de un sistema literario se daría por el juego entre la tendencia al cambio y la fuerza conservadora de las instituciones, obras y autores canonizados por una poética pueden perder ese *status* siempre que una nueva poética tome el lugar de la anterior. Para Lefevere la reescritura tiene el papel fundamental en este movimiento, porque al introducir innovaciones, afecta directamente la interpretación de sistemas literarios. (Ibíd.: 105).

Al trabajar con los conceptos románticos del autor como genio y la sacralización del texto literario, gran parte de la literatura concibió la traducción como una actividad mecánica que producía un material que ya no era más su objeto de estudio, pues un texto único, producto de un *genio creador*, no sufriría ningún tipo de interferencia como la promovida por la traducción. Para Lefevere, también la literatura comparada, al estudiar las influencias más allá de las fronteras y buscar los orígenes de ciertos procedimientos, mantiene el preconceito contra la traducción. (Ibíd.: 107). Por eso elige concebir la creación literaria como un proceso socializado, sujeto a numerosas coerciones económicas, lingüísticas, ideológicas y poetológicas y plantea que los textos están conectados con otros textos, los llamados “textos refractados”, ya procesados por ciertas audiencias o adaptados para una cierta poética o para cierta ideología. Lefevere no diferencia la “teoría de la literatura” de la “teoría de la traducción literaria” y piensa que los estudios literarios no deben limitarse a la interpretación de textos: “A la literatura le compete fortalecer un conjunto de instrumentos para que el lector haga la caracterización de la obra literaria” (Ibíd.: 108-109), lo que incluye el estudio de procedimientos literarios, tanto en obras individuales como en su evolución histórica. Eso aproxima la “teoría de la literatura” a la “teoría de la traducción literaria” y ambas deberían buscar establecer, interactivamente, la poética vigente en cierta época y las

normas de traducción que prevalecen en determinado período. Para Lefevere, mantener las dos disciplinas apartadas reduce la eficacia de ambas, pues juzga que los cambios en ciertos sistemas literarios pueden ser estudiados con mucho más provecho por el análisis de traducciones que por otros métodos. Se repiensa así la noción de Literatura Comparada, redefiniéndola como una subcategoría de los Estudios de Traducción. La traducción es uno de los elementos que moldearían a las culturas, lo que implica que no se puede conducir el estudio de la literatura comparada sin la traducción. Al argumentar que la traducción no puede estar exclusivamente ligada a la lingüística, pues entraña factores extralingüísticos, tanto en el análisis como en la enseñanza, Lefevere quiere considerar las teorías lingüísticas como un todo homogéneo volcado al estudio de los sistemas de reglas internas.

A pesar de condenar la noción de equivalencia (afirma que “no se puede dejar de pensar que el dominio del concepto de equivalencia contribuyó enormemente para el estancamiento del pensamiento de la traducción”), Lefevere la reproduce. Subyace a su concepción la noción de que el proceso de lectura se realiza en dos etapas: la de la comprensión (nivel lingüístico) y la de la interpretación, en la cual se amplía el significado comprendido, superficial. Tanto lingüistas como estudiosos de la literatura adoptan esa noción tradicional, que se complementa con la idea de que sería posible el acceso a las intenciones del autor, o en palabras de Lefevere, aquello que “el autor pretende”.

También encontramos teorías que sugieren que la traducción es, antes que nada, el pasaje de un texto codificado en una lengua hacia otra, es decir, una especie de transporte de huellas: reconstruir las huellas del original y al mismo tiempo obedecer a ciertas coerciones del sistema que produce la traducción. Eso implica considerar que los textos tienen huellas estables que pueden ser transpuestas para otra lengua. Este tipo de tesis fundamentan el pensamiento tradicional sobre traducción y de allí parte la posibilidad de una producción “literal”, errada o correcta, adecuada o fuera de las normas, íntimamente relacionada a la cuestión del mantenimiento de ciertas características del original en la traducción. Esas ideas remontan al concepto, común en la literatura sobre traducción, de que esta debe espejar al original, de que es secundaria y derivada de un origen que cuenta o expresa todos los significados que deben ser transportados o transferidos durante el proceso.

Esta fluidez y obviedad, tomadas del lenguaje comunicativo, son lo contrario de la sensación de hallarse a gusto y protegido en el lenguaje. Del lenguaje sólo dispondría así como de un instrumento quien no esté en él de veras: “para el sujeto que la usa como algo agotado la lengua misma le es extranjera.”(Adorno, 2003: 96-97).

La “traducción adecuada” sería una reconstrucción hipotética del original en la lengua de la traducción, teniendo como único ajuste su inserción en las reglas obligatorias de la lengua a la que se está traduciendo. Para teóricos como Gideon Toury, la recuperación de todas las huellas de un texto es la tarea del investigador, que se encargaría del análisis correcto del texto de partida, generando el “invariante”, o la correspondencia total. A diferencia de otras teorías, Toury no considera necesario que lo sustituido sea idéntico en jerarquía o en función a lo que sustituyó sino que propone que se inicie la comparación por medio del descubrimiento de desvíos. Esta noción parte de una idea de que es posible tener el mismo texto en otra lengua sin ninguna intervención interpretativa y sin que las relaciones lingüísticas o culturales lo afecten de alguna manera. Además, supone una distinción nítida entre las reglas opcionales y las obligatorias, ya que el invariante sería la inserción del texto original y se sitúa en un nivel en que no sufriría influencias de elementos históricos o sociales. Aquí el objeto de estudio es el texto traducido y en su propuesta el trabajo intelectual parece estar reservado al analista que tendría el poder de explicar por qué se hizo una traducción de determinada manera con base en una lectura “correcta” del texto original.

Para esta clase de estudios, la traducción deja de ser un asunto de incumbencia predominante de la lingüística aplicada, y pasa a ser visto como un mecanismo que hace posible la migración de temas, de variantes genéricas, de rasgos escriturarios. Estos elementos de innovación literaria pueden ser percibidos teniendo como horizonte la literatura receptora; es en ella donde la literatura traducida funciona como posibilidad de ampliación o modificación de un repertorio de formas literarias. Sin embargo, el proyecto de Toury no se diferencia de las propuestas teóricas anteriores. Tiene un alcance limitado pues no implica un cambio radical en la medida en que el parámetro para el análisis permanece igual: una visión idealizada del “texto-fuente” que,

en las teorías tradicionales sería el “equivalente de traducción” y en la propuesta de Toury, el “invariante de comparación”. (Carneiro, 1999: 157).

II. De-construcciones

Los autores mencionados proponen la existencia de un sujeto racional, autónomo, libre de la influencia de su contexto que, con auxilio de un instrumental adecuado, tendría el poder de conseguir o alcanzar la supuesta esencia de los textos. La propia referencia a una noción abstracta de equivalencia anterior a cualquier lectura e independiente de cualquier contexto revela que en las bases de esos trabajos existe la creencia en la posibilidad de un conocimiento en estado puro y de que los valores, ideas e intenciones estarían inscriptos en los textos y accesibles al traductor.

Ese esencialismo ha sido objeto de la crítica contemporánea para la cual la estrategia occidental para obtener y ejercer el control ha sido reprimir, excluir y negar cualquier consideración que pudiera corromper sus objetivos. Esa estrategia no solo implica controlar la ambivalencia y el conflicto interno, sino también establecer que los objetivos del agente (de control) son superiores a los de los otros agentes sociales. En este sentido, el universalismo sería una estrategia de los poderosos para justificar y legitimar la exclusión de la diferencia, en nombre de principios supuestamente generales, racionales que derivarían de las propias cosas y serían universalmente aplicables. Una de las estrategias utilizadas para la dominación es la de la clasificación por dicotomías en que los elementos o conceptos se subdividen en dos términos opuestos que los agotarían en su esencia. Uno de esos términos es siempre considerado más importante que el otro, o reprimido. Ese es un medio de dominación que el pensamiento derridiano ha atacado, con el objetivo de dislocar el privilegio atribuido a uno de los dos lados del par, promoviendo el retorno marginalizado y oprimido, pero especialmente buscando demostrar que es ilusoria la pureza de cada uno de los dos polos.

En este sentido, la reflexión se coloca particularmente contra la aspiración teórica tradicional de descubrir verdades esenciales y necesarias que no sean contingentes, así como repudia los esquemas explicativos generales. Esta clase de reflexión es la que sospecha de las

generalizaciones y de la supresión de las diferencias, enfatizando la heterogeneidad, la multiplicidad, e intentando disolver todas las certezas de la tradición filosófica occidental.

Como un elemento radical, la deconstrucción constituye un elemento decisivo para el pensamiento sobre el discurso en general y para toda discusión sobre traducción como transferencia de significados de una lengua hacia otra. En este sentido, la deconstrucción desafía tanto la noción de que interpretar puede ser un acto protector de significados como la idea de que la traducción sea una operación que preserva significados, pues entraña el cambio de espacio y de tiempo y diferencia entre lenguas. El esfuerzo de la deconstrucción ha sido analizar el pensamiento subyacente a esa discusión y criticar distinciones básicas que parecen invulnerables o inevitables.

Al desafiar las oposiciones tradicionales, la deconstrucción remite directamente al cuestionamiento de algunas de las nociones presentadas tales como las oposiciones que se marcan entre el polo productor de un texto y el receptor de una traducción, entre el acto de comprender y el de interpretar, entre lo lingüístico y lo extralingüístico, entre una traducción literal y una libre, íntimamente relacionada a los diversos conceptos de equivalencia. De este modo, se cuestiona la creencia de que una traducción pueda adherir completamente la sintaxis o la semántica del texto de partida, en tanto es un proceso en el que lo lingüístico se asocia a lo contextual. Un traductor es un descifrador y un comunicador de significados.

En la base de la definición de traducción como equivalencia se inscribe la creencia en la posibilidad de la traducción de presentar los mismos significados del texto de partida: considera que hay un signo fijo, con un significado determinado en el texto a ser traducido y, un segundo momento que establece que el significado debe ser transportado, sin alteración fundamental, hacia otra lengua.

Aún ciertas teorías que parecen escapar a concepciones esencialistas pues se niegan a partir de una noción a priori de equivalencia y no definen la traducción como una relación de correspondencia o conformidad, a veces demuestran creer que hay significados recuperables depositados en los textos y que es posible una lectura protectora, en la que se recuperan los significados del autor, a pesar de reiterar que la traducción es siempre “manipulación” e interacción entre culturas.

En general, autores como Toury, Lefevere, Nida o Catford no desafían en momento alguno la posibilidad de una correspondencia entre signos, entre textos; los valores y las funciones para los cuales se debe encontrar la correspondencia estarían inscriptos en los mismos textos. Estos serían autosuficientes y contendrían, en sí, la llave para descubrir su significado. Se considera el signo como producto de una relación estable entre el significante y el significado, en la que se opondría la forma al contenido. (Ibíd.: 173).

El etnocentrismo y el esencialismo del ideal moderno intentaron fijar una univocidad que para los estudios de la traducción tiene como consecuencia la desvalorización de la actividad traductora y se manifiesta esencialmente por medio de las tentativas de normalizar su práctica y la exigencia de una (imposible) neutralidad del traductor. El contexto esencialista implicaría una traducción libre de ideología, porque se ejecutaría sobre el dominio de la razón. En este cuadro se insertan los estudios que apuntan a controlar la tarea del traductor y ofrecerle caminos para encontrar la perfecta equivalencia entre el texto de origen y el texto traducido.

Un pensamiento que enfatiza que es inútil intentar neutralizar las diferencias, pues no es posible transcender a la ideología, tiene impacto directo en la reflexión sobre la actividad traductora. En el contexto de un estudio sobre el concepto de equivalencia, el punto principal a ser mencionado se relaciona al cuestionamiento de la posibilidad de un significado fijo en los textos, como una esencia recuperable, para la cual un traductor y un investigador, liberados de cualquier influencia ideológica, encontrarían un correspondiente de igual valor en otra lengua.

Derrida argumenta contra cualquier posibilidad de que un significado trascienda las circunstancias y la historia de su lectura y que sea, de alguna manera, protegido de la diferencia y del cambio. Si una lectura es compartida y convencional, no puede haber un “origen” puro, inmutable, es decir, un “texto fuente”, como el presupuesto por el pensamiento tradicional sobre la traducción. Por el contrario, los textos son siempre producidos de acuerdo con ciertas circunstancias, así como su lectura y su traducción. Si los significados son producidos por las comunidades interpretativas y son dependientes de las circunstancias de lectura, no hay en ellas una esencia que puede ser transferida o transportada para otra lengua. En cuanto a la cuestión de la equivalencia, tenemos dos

consecuencias. En primer lugar, si los valores no están fijos en los textos y si se constituyen como una función producida por el lector, de acuerdo con las convenciones de su comunidad interpretativa, no es posible determinarlos de manera definitiva, categórica. El juicio no puede ser universal ni estático o atemporal, es decir, no hay un valor que pueda ser atribuido al texto o a sus componentes que sea unánimemente aceptado en todas las circunstancias y épocas. Esto acarrea una segunda consecuencia: no siendo universales, difícilmente se puede pensar que, en dos diferentes culturas, o comunidades interpretativas distintas, que no compartan los mismos dominios de valor, podamos postular la igualdad de estrategias de producción de significado y de atribución de valor.

Así, cualquier lectura va a dirigirse por el conocimiento previo, va a derivar de la experiencia del intérprete, que va a juzgar lo que está siendo leído sin moverse fuera de su círculo de competencia, de sus expectativas y presuposiciones. De la misma manera, no existe una autoridad que juzgue una traducción de una posición exterior a sus circunstancias.

a. La noción saussureana de signo

En la tradición logocéntrica, un significado estaría presente en la consciencia y un oyente podría recuperarlo, es decir, tener acceso al significado conscientemente atribuido por el hablante. La fuente y la garantía para la equivalencia serían la universalidad conceptual que estabilizaría el significado y podría, por un lado, permitir la mutua inteligibilidad entre las lenguas y, por otro, abriría la posibilidad para la perfecta equivalencia entre los elementos de diferentes lenguas.

La interpretación, desde ese modelo, es un proceso nostálgico y retrospectivo, una tentativa de recuperar los conceptos que estaban presentes en la consciencia del hablante o escritor en el momento de la escritura. En el mismo sentido, el concepto saussureano de signo tiene un papel doble o, como apunta Derrida, permanece en contradicción. Por un lado, en dos momentos, Saussure ofrece una crítica contundente a las nociones tradicionales de signo, pero, por otro, preserva concepciones logocéntricas. El análisis que Derrida hace del concepto saussureano de signo apunta a las dos direcciones. En el plano de la ruptura, Derrida destaca que Saussure marcó la inseparabilidad entre significado y significante, afirmando que son dos caras de la misma producción. Eso lleva a que no sea posible postular

una dicotomía entre esos términos, ni priorizar uno de ellos y reprimir el otro, teniendo en cuenta que el signo sería una unidad articulada en la que significado y significante producirían la significación. Implicaría también un pasaje a una interrelación entre los términos pues los elementos no serían puros ni completos en sí mismos. Saussure abre un pasaje entre lo inteligible y lo sensible, que siempre fue relacionado al signo.

Derrida muestra que, si se llevaran las ideas de Saussure hasta las últimas consecuencias sería rechazada cualquier noción de materialidad del significante y del signo en general. Efectivamente, solo por la materialidad fónica no sería posible identificar un signo repetido como si fuese el mismo, pues cada repetición de él no es idéntica. Esa concepción debería extenderse al significado, que también estaría marcado por la alteridad, por la diferencia, concepción que se desvía a la noción de equivalencia.

Al sustentar la “oposición” entre significado y significante, Saussure entra en contradicción con la propuesta de ruptura con la tradición que él mismo había anunciado, y retoma la tradición occidental, que opone lo conceptual a lo material. De acuerdo con Derrida, sustentar esa oposición significa dejar abierta “la posibilidad de pensar en un *concepto de significado en sí mismo*, en su independencia en relación a la lengua, es decir, en relación a un sistema de significantes.” (Derrida, 1972b: 30). Eso implicaría la posibilidad de un concepto puramente inteligible, que solo remitiese a sí mismo, a su esencia, y que excedería la cadena de signos. De esa manera, se retoma la exigencia clásica de un significado trascendental, que sobrepasaría cualquier límite de la experiencia humana y estaría sobre cualquier contexto, sea el inmediato o histórico.

La noción de estaticidad fundamenta el principio de que los conceptos puedan ser comprendidos independientemente de las lenguas en que son expresados, y fundamenta también la noción de equivalencia entre lenguas, pues suprime y suspende las diferencias entre ellas.

Derrida cuestiona la posibilidad de un “significado trascendental” al hacer hincapié en que todo significado está también en la posición de significante y al problematizar la distinción radical entre los términos. Observa que es la articulación entre significado y significante lo que produce sentido y que no hay un término puro, material, opuesto a otro, conceptual,

pues ninguno de ellos puede ser solo sensible, ni puramente inteligible. Sin esa diferenciación ninguna traducción sería posible, porque “la traducción practica la diferencia entre significado y significante”. (Ibíd.: 31). Esa diferencia no es pura, en tanto un término implica al otro, y son los dos partes de una misma producción. Los significados y los significantes se articulan convencionalmente, la ligazón entre ellos es arbitraria, pero no desreglada, pues las normas que los unen son también convencionales y arbitrarias.

Desde esta perspectiva, interpretar es así insertar los signos en un sistema diferencial. Cuando se traduce, se practica la diferencia entre significante y significado en el más amplio sentido, pues la traducción es una operación que interpreta significados en las tramas de un tejido diferencial y los representa como significantes que hacen parte de un sistema de normas diferentes del primer sistema y que, a la vez, se interpreta en la red de diferencias del significado. El traductor, al producir su interpretación, no trasciende el sistema del lenguaje, pero contextualiza los significantes en una red de diferencias y de remisiones. La traducción solo podría ser una operación que transfiere o transporta significados si hubiese la posibilidad de un “significado trascendental”, del significado autónomo en la consciencia, situación en la que habría transporte de significados puros que los cambios de significantes dejarían intactos, como lo presuponen los teóricos de las traducciones “equivalentes”.

En tanto los signos entran en circulación constituyen un discurso, construyen significados que se diseminan y se entrecruzan y son, al mismo tiempo, producto y productores de ideología. Aceptar la imposibilidad de acceso al referente, en la imposibilidad de acceso inmediato a los significados, es pensar en la transformación regulada que rige todas las operaciones del lenguaje, no solo la traducción. Con todo, pensar en la traducción como transformación remite también a otro punto, tan reiterado por varios autores, pero no siempre considerado en toda su extensión: la traducción no entraña signos aislados de las lenguas y de los textos. Traducir significa, por lo tanto, trabajar con textos, es decir, leerlos y producirlos. Interpretar es traducir entre lenguajes, entre culturas y entre convenciones preformativas. Y el traductor, un ejecutante, alguien que actúa. La interpretación de lo lingüístico asociado a lo contextual es comprensión en acción, es la inmediatez de la traducción. Y allí se encuentra la Responsabilidad, en la respuesta interpretativa bajo la presión de la puesta en acto: “La auténtica experiencia de comprensión, cuando nos habla

otro ser humano o un poema, es de una responsabilidad que responde. Somos responsables ante el texto (...) en un sentido muy específico: moral, espiritual y psicológico al mismo tiempo.” (Steiner, 1993: 19).

Para un verdadero traductor, cada letra tiene un sentido vivencial, es decir, un traductor que verdaderamente lo sea no siente la decadencia del signo sino que ve, por el contrario, en cada signo lo que en realidad significa, un puente, una vivienda, un instrumento de labranza; todo eso que lo rodea en su circunstancia. Cada palabra tiene un sentido profundo.

b. La noción de lectura trascendental y la imposibilidad de equivalencia

La noción clásica del pensamiento occidental es la que quiere entablar una relación directa entre pensamiento y el habla, siendo ésta representación de aquél. La escritura sería una representación del habla, es decir, su exteriorización, su conversión en símbolos, o marcas visuales. De acuerdo con el logocentrismo, el habla estaría más próxima a la esencia, a la verdad, pues representaría directamente al pensamiento en cuanto “la escritura, la letra, la inscripción sensible siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al verbo y al *logos*” (Derrida, 1971: 42). Esa tradición opone lo sensible a lo inteligible, el cuerpo al alma, el sonido al sentido, dicotomías en que todo lo que se refiere a lo material y exterior es secundario, en relación a lo primordial, lo interior, lo conceptual. Así, el habla sería transparente, no importaría una interpretación y habría una ligazón directa y natural entre la voz, el alma y el *logos*. Se trataría de una relación en la que el significado se constituiría por su proximidad con el *logos*, como la verdad. Ese es el dominio del fonocentrismo, es decir, del signo hablado como la exteriorización del intelecto. Para esa tradición, la escritura es la representación de la voz exterior y de por sí, extraña al sistema interno de la lengua, como apuntaría Saussure.

En *De la Gramataología*, Derrida explica que lo que “es insuperable y fascinante es exactamente esta intimidad que enreda la imagen a la cosa, la grafía a la fonía, de un modo que la representación parece atarse a aquello que representa” (Ibíd.: 44), lo que Saussure tiene como indeseable. Afirma que los pensadores occidentales encaran la escritura como “la disimulación de la presencia natural, primera e inmediata del sentido al alma del *logos*”. Esa suspensión derivaría del propio status atribuido a la escritura: como representación

mediada no permitiría remisión a un origen simple, a una consciencia inmediata, pues, como una fotografía, no muestra una presencia igual a su origen, sino que siempre exhibe alguna diferencia en relación a ella. Así es como la imagen no remite directamente a la cosa, la representación no repite, desdobla. En este sentido, habría una fisura, que llevaría a esa concepción de que la escritura es indeseable, una violencia que despoja la inocencia del lenguaje.

Si los signos son convencionales y arbitrarios, ni los hablados ni los escritos pueden ser “naturales”, pues “lo propio del signo es no ser imagen”. Todo signifiante se relaciona con todos los significantes, escritos y orales, en el interior del sistema diferencial, sin identidad propia, sin esencia, caracterizándose por ser aquello que no es.

Derrida no intenta simplemente hacer inocente a la escritura, ni la prioriza por sobre el habla, sino que recuerda que todo signo ya es un signo de un signo, no remite a alguna cosa presente en algún lugar. En este sentido, la escritura no es menos natural que el habla, pues es tan mediada como ella. El lenguaje es mediación convencional, lo que lleva a concluir que la escritura no puede ser una imagen exterior al habla, sino su propia posibilidad. El concepto saussureano de que la lengua sería un sistema de signos diferenciales y arbitrarios es su punto de partida para concluir que, si el significado subsiste en varias estructuras de relaciones, no es único e irrepetible, sino radicalmente arbitrario, no se limita a alguna correspondencia ideal entre sonido y sentido. Así, la definición clásica de escritura como “signo de un signo” tendría que aplicarse a cualquier forma de lenguaje, es decir, tanto al habla como a la escritura. En este sentido, no hay signifiante trascendental, no hay significado fuera o más allá del juego del lenguaje, fuera de la naturaleza diferencial de los signos.

No se trata de la diferencia instituida por Saussure, que se limita a la estructura y que cesa en la plenitud de la sustancia, anterior a cualquier forma, donde no habría un movimiento diferencial. Se trata de la *différance*, concepto que designa la producción del diferir, en el doble sentido de la palabra, que supone que no hay síntesis posible y que ningún elemento puede estar presente en sí y refiriéndose a sí mismo. El verbo diferir puede significar tanto *retrasar, posponer, retardar* como *divergir, desacordar, ser diferente, distinguirse*. Así, la *différance*, entraña tanto la diferencia como el retraso, tanto el intervalo, la distancia, como

una demora, tanto en el espacio como en el tiempo. La *différance* no es presencia, pues en un sistema en que los signos se refieren a otros signos, hay un proceso infinito de retrasos y remisiones, nunca hay un encuentro con una presencia exterior al lenguaje. La *différance* tampoco es trascendencia, porque no remite a cualquier verdad universal fuera del lenguaje. Ese juego de diferencias y remisiones es anterior al propio habla, inscribe la diferencia en la escritura antes que el propio habla y avala la oposición tradicionalmente establecida entre el habla y la escritura y la priorización de la primera por sobre la segunda.

Para Derrida, en el juego de diferencias, cada supuesto elemento solo se constituye teniendo como base el rastro que lo liga a otros elementos: “en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, cualquier elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que no sea, el mismo, simplemente presente”. (Derrida, 1972b: 36). No hay términos plenos, en una estructura estática, taxonómica o a-histórica; “cada elemento se constituye a partir del rastro de otros elementos de la cadena o del sistema”. No hay apertura para un “significado trascendental”, pre-lingüístico, fuera del trabajo de la *différance*. En la cadena de la escritura, del rastro, de la *différance*, la lectura es transformacional y los textos son “cadenas y sistemas de rastros”.

El rastro es la unidad de un doble movimiento de retención, en que un elemento siempre se relaciona con otro, “guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose moldear por la marca de su relación con el elemento futuro”. (Derrida, 1972: 48) El proceso de significación supone series de remisiones que impiden que, en algún momento, un elemento sea presente y remita a sí mismo. Todo elemento solo funciona como signo si se remite a otro signo que no está presente, es decir, que se constituye a partir de los rastros de los otros elementos de la cadena o del sistema. Se forma un tejido en que ningún elemento es autosuficiente al punto de tener en sí un significado. La *différance* supone una estructura y un movimiento que no se dejan pensar a partir de la oposición presencia/ausencia, por causa de ese juego sistemático de diferencias por el cual los elementos se relacionan unos con otros. Cada significante solo adquiere significado al remitir a otro significante, pasado o futuro. Cada elemento se encuentra capturado en una red tejida por otras palabras y por otras configuraciones textuales. Hay una especie de fuerza, o una tensión entre fuerzas que busca mantener el sistema agregando su dispersión, su *permanencia*.

Un significante no puede remitir a una presencia, pues cada significante siempre remite a otro significante: no hay un sentido presente en algún otro lugar ni se detiene el movimiento de diferencia, no hay remisión a un punto fijo y previamente determinado. Los valores son diferenciales.

La “deconstrucción” como todas las demás palabras solo adquieren su valor a partir de la inscripción en una cadena de sustituciones posibles. El presupuesto de la equivalencia o la posibilidad de obtener un valor o significado igual, como indica la etimología de la palabra, solo tendría lugar en un sistema en que hubiese un centro, un punto fijo, en el cual tuviésemos acceso a la cosa en sí o al verdadero valor de los elementos. Hablar de equivalencia es remitir al fin del movimiento, a significados atados a los significantes, que pueden ser comprendidos, no interpretados. Es pensar en la lectura como un proceso nostálgico y retrospectivo que recuperaría los conceptos y los valores inherentes al texto o los que estarían presentes en la consciencia del escritor en el momento de la escritura.

Esa concepción se relaciona con la noción tradicional de una escritura ligada a la presencia soberana del autor y de una escritura cuya integridad de propósito y tema vienen de un sistema en que los significantes apuntarían hacia un “significado trascendental”, o serían la fuente de una verdad auténtica y unitaria, fuera del juego del lenguaje. La noción de significado trascendental se relaciona íntimamente a la cuestión de la equivalencia, pues pensar en la posibilidad de atribución de un mismo valor, o de obtención de correspondencia entre dos términos en dos lenguas diferentes es imaginar que los significados están fijos en el texto, o en el sistema, fuera del juego que ellos instauran. Es, en otras palabras, pensar en la univocidad, en la posibilidad de una lectura definitiva que encierra el juego de la intertextualidad y se constituye en tanto verdadera y única. La noción de equivalencia como ha sido entendida se relaciona con las concepciones tradicionales de que la escritura sería la representación de la intención consciente de un autor y de que la lectura sería la recuperación de las ideas y significados contenidos en el texto. Eso implica pensar en una relación del habla y, por lo tanto, de modo secundario, del pensamiento consciente del autor.

La traducción encarada como un proceso de reproducción de sentidos equivalentes a los dados por el texto original presupone que sea posible en un primer momento, la

recuperación, por la lectura de un valor dado por el sistema, por el texto, o por el escritor; y, en un segundo momento, por su reproducción en otra lengua, en otro sistema. La noción de equivalencia en los estudios de traducción presupone la preservación de contenidos o de valores, a pesar del cambio de contexto, de espacio y de tiempo. Presupone también que dos sistemas lingüísticos diferentes tienen en ellos elementos instituidos a los cuales les confieren los mismos valores.

La deconstrucción sacude la concepción de un origen pleno, de un “significado trascendental” inscrito en el texto, inmune a la diferencia, es decir al cambio espacial y temporal. Derrida entiende que el concepto corriente de traducción se torna problemático pues implica un proceso de restitución en que la tarea del traductor pasa a ser restituir lo que estaba inicialmente *dado*, y aquello que estaría dado, y que, de acuerdo con aquellas concepciones, sería el sentido. Leer no es buscar un punto fijo, recuperar la intención dada por el autor o develar el sentido oculto que estaría presente en el texto. Al leer estamos creando un texto, estamos escribiendo nuestro propio texto, no restituyendo el sentido dado por el autor. La escritura rompe con su contexto de producción y con cualquier contexto de recepción determinado. Pero, para actuar, la escritura tiene que ser repetible o iterable. Derrida no asocia la repetición a la permanencia de algo igual, pues *iter* viene de *itara*, *otro* en sanscrito, lo que liga la repetición a la alteridad. Así, en la repetición no es lo mismo que se presenta, pues la práctica de la iteración trabaja, altera y algo nuevo siempre ocurre, implicando al mismo tiempo identidad y diferencia. La iterabilidad de un elemento divide a priori su propia identidad, sin contar que esa identidad solo puede delimitarse en una relación diferencial con otros elementos y trazar la marca de esa diferencia. Eso torna imposible la igualdad absoluta aún en la repetición, pues lo propio no es idéntico a sí mismo. Con eso se reitera la imposibilidad de una lectura protectora, libre de cualquier interferencia.

c. La cuestión del texto original

Los términos “texto original” o “texto-fuente” presuponen la existencia de un origen, más o menos transparente, que llevaría, en sí mismo la plenitud de un sentido intencional. Derrida considera que la relación con los textos no puede ser de regreso a la fuente o al origen. La fuente es apenas un efecto producido por la estructura de un movimiento, no es el origen ni

la partida ni la llegada. La fuente es heterogénea y no tiene sentido propio que le permita regresar e igualarse a sí misma. Desde ese ángulo, el llamado texto-fuente no puede estar cargado de sentido, solo puede ser movimiento, heterogeneidad y, de la misma manera que los signos, no es recuperable en tanto puro origen, sino un efecto producido en el movimiento de los signos. Si la cultura no es fuente de representaciones, sino su efecto; si la representación no domina ni oculta el referente, ella crea e interpreta ese referente, sin ofrecer un acceso inmediato a él, el traductor no lo lee como una fuente, ni como un origen fijo, sino que construye una interpretación que, a su vez, también va a ser movimiento y se desdoblará en otras interpretaciones.

El uso de la noción de equivalencia deviene del supuesto de que el texto de partida tiene un origen puro, una fuente de sentidos a ser recuperados por el traductor. Las concepciones que adscriben a ese uso se basarían en una “semiología clásica” que parte del presupuesto de que existe por detrás de todo signo un referente externo al sistema lingüístico, así como hay un origen primordial y definido por detrás de toda derivación o una presencia real y redimible por detrás de todo simulacro, es decir, la concepción tradicional de signo como sustitución de una presencia plena. (Carneiro, 1999). La deconstrucción del habla plena y presente y de la concepción de que el signo escrito es una representación secundaria solo podía llevar a cierta desconfianza en relación al concepto de texto original como fuente inmediata. Esta desconfianza en la escritura condujo a que la traducción ocupe en las teorías de la semiología clásica una posición secundaria y provisoria en relación a lo que supuestamente sustituiría.

La deconstrucción del logocentrismo y la radicalización de la noción de arbitrariedad del signo, promovidas por Derrida al denunciar “el mito de la presencia plena” en el habla, demuestran que, a partir del momento en que el lenguaje es signo de signo, el supuesto texto original no puede escapar al movimiento de la diferencia. En este sentido, el texto de partida es convencional y arbitrario; y la relación entre sus significantes y significados es siempre contingente y dependiente del espacio y el tiempo. El texto de partida está sujeto al proceso de aplazamiento. Se reconoce a partir del cuestionamiento de cualquier posibilidad de exterioridad al lenguaje que es precisamente la *différance* promovida por la lectura y por la traducción que torna posible la supervivencia de cualquier texto.

Si el texto depende de la lectura para su supervivencia, toda lectura también está en deuda con el texto leído. Así, todo “original” depende del traductor para esa supervivencia y está en deuda, por anticipado, para con el traductor. Mirar la traducción por ese prisma implica desestabilizar la oposición, tan insistentemente demarcada por teóricos de la equivalencia, entre el contexto “productor” y el “reproductor” de un texto, pues si toda lectura es productora y no protectora, él mismo puede ser extendido a la traducción. Si el texto original pasa a ser concebido como un texto también producido, también construido en el acto de la lectura y cuyo significado se encuentra en la trama de las convenciones que determinan, inclusive, el perfil, las circunstancias y los límites del propio lector, hay un paralelismo entre original y traducción, pues ambos son productos de lecturas construidas. Al concebirse la traducción como lectura se acepta que hay una serie de coerciones del contexto que promueve la traducción actuando sobre el trabajo del traductor, y se admite que el tiempo no pasa para una traducción sino también que transforma el original que no trasciende los cambios lingüísticos y sociales.

Por otro lado, eso implica también la imposibilidad de reproducción de estrategias o significados equivalentes a los del texto original. El texto traducido es otro texto, que mantiene otro tipo de relaciones entre los elementos, exactamente porque las coerciones impuestas por las lenguas llevan a diferentes posibilidades de contextualizaciones, de remisiones, de encadenamientos, de atribución de valores entre los elementos. Esas concepciones podrían llevar a pensar que la traducción es totalmente imposible. Lo que es imposible no es la traducción sino la noción de traducción de la que se parte para pensar en esa imposibilidad: una concepción que espera que la traducción repita el texto original, que sea su perfecta equivalencia, que reproduzca sus valores.

Concebir la traducción como una actividad productora de significado implica que ella sea encarada como un caso particular de lectura, o de escritura, que promueve la diferencia, la transformación y una compleja relación de deuda: una deuda que no implica restituir una copia o una buena imagen, una representación fiel al original: la deuda es el sobreviviente, está él mismo en proceso de transformación. El original se da al modificarse y ese don no es un objeto dado, vive y sobrevive en mutación.

En la medida en que el original no es un objeto fijo, lo que se da, lo que sobrevive no es simplemente una esencia que recibirá otra apariencia, pues ese supuesto original no tiene una identidad independiente de una lectura, fuera de la trama de intertextualidad en que se inserte, o en algún momento que excluya la relación espacio temporal. El original vive, sobrevive, en y por su propia transformación producida por la lectura. La traducción no transporta una esencia, no cambia o sustituye significados dados en un texto por significados equivalentes en otra lengua. La traducción es una relación en que el “texto original” se da por su propia modificación, en su transformación.

La traducción no puede reproducir ni representar un objeto pleno en sí. Si un original puede llegar a pedir un complemento es porque en el origen no estaba sin errores, pleno, total, idéntico a sí. El original se da modificándose, pero como lo que se da no es pleno, la supervivencia implica transformación, que no ocurre por parte de la traducción. Para enfatizar esa transformación Derrida retomaba la comparación que Benjamin hace entre los fragmentos de una ánfora que no necesitan parecerse, sino que deben combinarse para ser reconocidos como fragmentos de la ánfora, y la relación entre traducción y original, en que la traducción tendría que incorporar el modo de significación del original, haciendo que el original y traducción sean reconocibles como fragmentos de una lengua mayor. La traducción une, pero une acrecentado, modificando, transformando.

El dominio en que las lenguas se reconciliarían y se complementarían no puede ser tocado por la traducción, porque para Derrida, la reconciliación es solamente una promesa: no puede alcanzar la supuesta unidad pre-babélica. Eso significa que nunca llegaremos a la equivalencia, que se situaría en ese supuesto reino ideal de armonía entre las lenguas. La traducción no puede ofrecer los mismos valores que el original, pues cada signo se relaciona con los otros signos de modos diferentes en cada lengua y en cada texto de cada lengua. No puede, tampoco, llegar a acrecentar a un original pleno y sin error, completándolo porque el supuesto texto original no escapa a la diferencia, es decir, no es algo completo en sí mismo: está sujeto al movimiento de aplazamiento y retención. Así, la traducción no viene a completar el texto de partida sino a suplementarlo.

El suplemento no acrecienta sino para subsistir. Interviene o se insinúa en lugar de; si representa y hace imagen es por la falta anterior de presencia. Así como el signo, la escritura

es suplemento, diferencia. De la misma manera, la traducción no es equivalencia, no es complemento, es suplemento: una significación sustitutiva que se construyó en una cadena de remisiones diferenciales, como la escritura. La traducción sustituyó, llenando un vacío y se va a producir de alguna manera como una obra original. No es marginal o secundaria en relación a un todo externo a ella, pues es necesaria para la supervivencia del original.

d. Traducción literal y traducción libre

Como la traducción exhibe o explicita su diferencia en relación al texto de partida, se abre una laguna en las propuestas teóricas de la equivalencia. En la medida en que las mismas tienen como presupuesto inicial la noción de neutralización de la diferencia, la diferencia que se muestra en la práctica exige algún tipo de explicación. De esa exigencia devienen reflexiones ligadas a la cuestión de la fidelidad, la creatividad, el respeto al texto, los límites de la intervención del traductor. Esas reflexiones aparecen pautadas por las más diversas oposiciones desde aquella instituida entre el “polo productor” y el “reproductor”, entre el “original” y la traducción, hasta las vinculadas a varios tipos de equivalencia y resultan del ideal de la preservación de los valores hipotéticamente presentes en los “textos originales”.

La noción de preservación de valores se fundamenta en la creencia de que los textos poseen un significado estable y en la presuposición de que la lectura sea protectora de significados y que el proceso se realice en dos etapas: la de comprensión o aprehensión del significado inherente al texto, y la de interpretación, cuando los significados aprehendidos serían ampliados.

El presupuesto del que parte esta concepción es el de que es posible determinar un nivel de lenguaje correlativo al mundo objetivo a partir del cual se puede construir contextos, situaciones, emociones, prejuicios y finalmente, en los límites máximos y peligrosos, la literatura. Este presupuesto implica también concepciones acerca de la naturaleza de la realidad, de la estructura de la mente, de la dinámica de la percepción, de la autonomía del sujeto, de la estabilidad de lo literario (y, por tanto, de lo no literario), de la independencia entre el acto y el valor, y de la independencia entre el significado y la interpretación. La concepción de supuesta independencia entre significado, o comprensión, e interpretación, genera, en la literatura sobre traducción, la oposición entre lo “literal” y lo “creativo”, en sus

diversas variantes. Esta, a su vez, se fundamenta en el presupuesto de que hay una distinción rígida entre sujeto y objeto, en que el primero pretende no solo describir y controlar al segundo, sino también no mezclarse con él.

Así, la llamada “literalidad” o equivalencia formal dependería de la existencia de un nivel de lenguaje estrictamente objetivo y neutro, que no implicaría la intervención de un sujeto, sino solo el pasaje de un sistema de lengua a otro, de una sintaxis que sería el soporte de un contenido neutro y objetivo a otra. Esa suposición, por un lado, importa la negación de la historia y de la psicología del sujeto y la creencia de que hay objetos independientes de los sujetos y de la historia o, todavía la creencia en una verdad exterior al deseo y al mirar del hombre.

Una traducción “literal” sería, por lo tanto, una traducción que reproduciría, en otro sistema lingüístico, los patrones formales de la primera lengua, una traducción que supuestamente reverberaría el texto original en una segunda lengua, de modo que el lector pudiese hacer una lectura como la haría el lector original, una traducción que se identificase con el supuesto origen. El “literal” sería el que es comprendido objetivamente, lo que presupone la exención del sujeto que analiza y la inmanencia de la lengua e implica la noción de que un enunciado puede tener un sentido primordial, independiente de su lectura, pero que puede ser modificado si ciertas circunstancias contribuyen a que eso ocurra.

Las nociones de literalidad y de creatividad se relacionan por lo tanto a la idea de traducción como equivalencia y presuponen la estabilidad de valores. La visión derridiana al sugerir que las palabras no tienen valores intrínsecos sino que les atribuimos valores en la medida en que las insertamos en una cadena de sustituciones y remisiones, cuestiona la polarización entre una traducción que se identifica con el origen y una que se adapte a los moldes de la cultura que produce la traducción. Ve la traducción como una actividad que se expone como producto humano, como producto de una interpretación, de una perspectiva, que evidencia la diferencia entre las lenguas, exhibe su no neutralidad. Las polarizaciones propuestas ocultan que la traducción es un proceso de elecciones, una actividad interpretativa, en que lo lingüístico se asocia a lo contextual en su sentido más amplio, incluyendo lo histórico y lo social. Esas polarizaciones encubren que toda traducción depende de la creatividad del traductor, es decir, de su capacidad de producir significados aceptables para una comunidad

lectora. Es imposible repetir significados porque no se retorna a lo idéntico: nuevas situaciones, nuevos comentarios, nuevas relaciones intertextuales e interculturales siempre se instauran en una lectura. La “literalidad”, la “servidumbre”, el “correspondiente formal” no son repeticiones neutras de textos en otras lenguas, sino que pasan por la interpretación del traductor.

Hay una interrelación entre la creencia en la posibilidad de la equivalencia y de la literalidad y la creencia esencialista en la posibilidad de sistematización y control del proceso de traducción. Si no se parte del presupuesto de que los textos tienen significados en ellos inscriptos, para lo cual el traductor debe encontrar sustitutos de igual valor, se subvierte la concepción de traducción como igualdad de valores, de lectura como actividad protectora, del traductor como responsable por el transporte de significados. Al abordar la traducción como transformación, que hace aparecer un original nuevo, la deconstrucción promueve un desvío en relación a aquello que el pensamiento tradicional siempre consideró como central: la equivalencia. Equivalencia sin identidad, la existencia previa de ese *sentido* que la traducción a veces rinde con la idea confusa de una restitución. La deconstrucción de la noción de equivalencia, el concepto de traducción como lugar de la diferencia, el reconocimiento de que las polarizaciones son solo medios de reprimir la heterogeneidad, se constituyen como medios para liberar la reflexión sobre traducción de la exigencia de fortalecer respuestas definitivas, estimulando la reflexión sobre el impacto que la traducción produce en las culturas y en la propia construcción del conocimiento de un pueblo.

III. La traducción como experiencia y reflexión

Alguna vez Schleiermacher propuso un dilema: o bien el traductor deja lo más tranquilo posible al escritor y hace que el lector vaya a su encuentro, o deja al lector lo más tranquilo posible y hace que el escritor vaya a su encuentro. La segunda opción es etnocéntrica, hipertextual, platónica y reprime la traducción como tal. La primera, por el contrario, cultiva la lengua materna por la incidencia de una otra lengua y de un otro mundo, hace a la traducción pensarse a sí misma, realiza la prueba del extranjero, es decir, “abrir al extranjero en tanto extranjero en su propio espacio de lengua”. (Berman, 1985: 8)

La traducción que hace su propia experiencia, singular, inspira al traductor. No es la palabra sino el lugar habitado donde la palabra pierde su definición y donde resuena el corazón maternal de la lengua materna como espacio de acceso.

Esta idea de la traducción critica las teorías tradicionales que toman el acto de traducir como una restitución embellecedora (estetizante) del sentido, la traducción “literal”, “palabra a palabra”, la traducción servil.¹

La deconstrucción de la equivalencia, de traducir buscando equivalentes, es una apuesta a la reflexión sobre la letra y también una apuesta a introducir en la lengua traductora la *extranjeridad* del original. Para el traductor formado en la escuela de la equivalencia, la traducción es una transmisión del sentido que, al mismo tiempo, se requiere para hacer este sentido *más claro*, limpiar las oscuridades inherentes a la extranjeridad de la lengua extranjera. Tal es la noción de la ya analizada “equivalencia dinámica” de Nida, los intentos de Catford o Lefevere. Todo intento de trabajo sobre la letra aparece entonces como “experimental”.

Por ello, la deconstrucción de las teorías de la equivalencia debe situarnos fuera del cuadro conceptual formado por la dualidad teoría/práctica y ser reemplazado por el par *experiencia y reflexión*. La traducción es una experiencia que puede abrirse, aprovecharse y conquistarse en la reflexión. Más precisamente: es originalmente (en tanto que experiencia) reflexión. Se trata de la experiencia de la traducción, la traducción como experiencia. Experiencia de obras y del ser de la obra, de las lenguas y del ser de la lengua. Experiencia, al mismo tiempo, *de ella misma*, de su esencia. Como se planteó, en el acto de traducir está presente un saber. La traducción no es ni una sub-literatura (como se creyó en el siglo XVI), ni una sub-crítica (como se creyó en el siglo XIX). No es más una lingüística o una poética aplicada (como se creyó en el siglo XX). La traducción es sujeto y objeto de un saber propio. Sin embargo, la traducción no elevó casi nunca su experiencia al nivel de un discurso pleno y autónomo como lo hizo (al menos después del Romanticismo, como se encargó de demostrarlo Antoine Berman) la literatura. Por eso, se apela aquí a la articulación consciente

¹ “Según madamme de Lafayette, el traductor es comparable a un lacayo que cumple mal el cometido del amo, tanto más, cuanto más delicado haya sido el encargo.” (Lamborghini, 2010: 131).

de la experiencia de la traducción, distinta de todo saber objetivante y exterior a sí misma (tal como se piensa en la lingüística, la literatura comparada, la poesía).

Se trata menos de un campo de conocimiento que de un lugar abierto a la reflexión. Reflexión de la traducción sobre ella misma a partir de su naturaleza de experiencia. La traducción puede así prescindir de la teoría, pero no del pensamiento. Y este pensamiento se efectúa siempre en un horizonte filosófico. Es este el caso, en el siglo XX, con la experiencia de Benjamin, Rosenzweig, Berman, Heidegger, Gadamer y Derrida (sin contar a los filósofos analíticos como Wittgenstein y Quine). Pero más allá de esta configuración típicamente moderna existe un viejo lazo entre el “filosofar” y el “traducir”: Heidegger decía que toda traducción es ella misma una interpretación, en el sentido en que porta en su ser todos los fundamentos, las aperturas y los niveles de interpretación que se encuentran en su origen.

No se trata de interrogarse por la traducción *a partir* de la filosofía (como lo hace por ejemplo Derrida), sino que aquí se esfuerza por actualizar, haciendo explícito el saber inherente al acto de traducir, aquello que tiene de común con el acto de filosofar.

La ambición de este trabajo, sin proponer una teoría general de la traducción (por el contrario, demostrará que tal teoría no puede existir pues el espacio de la traducción es babélico, es decir, que recusa toda totalización), es a pesar de todo, meditar sobre la totalidad de las “formas” existentes de la traducción. Puede, por ejemplo (a la luz de los señalamientos de Derrida) reflexionar sobre la traducción del Derecho (la traducción jurídica), que es una traducción original, allí también, en un sentido diferente.

Se debe reflexionar sobre las tradiciones no occidentales de la traducción (el mundo musulmán, China, Japón), pero también se debe volver sobre la historia de la traducción occidental y sus efectos en, por ejemplo, los países del denominado tercer mundo.

a. Etnocentrismo de la traducción

La traducción no significa solamente el *pasaje* interlingual de un texto, sino también toda una serie de otros *pasajes* que conciernen al acto de escribir y, más secretamente aún, al acto de vivir y de morir. Hay un *exceso de sentido* que no se puede imputar, como George Steiner hace, a una vaguedad conceptual, a la confusión terminológica o a la metaforización.

Hay un anuncio de aquello que podemos llamar la otra traducción, que se disimula en toda traducción.

El espacio de la traducción es de naturaleza *intersticial*. No hay *una* traducción (como postulan muchas teorías) sino una multiplicidad rica y desconcertante, que escapa a toda tipología. *Las* traducciones, el espacio *de las* traducciones, el espacio *a traducir*.

Por eso, no hay que preocuparse solamente de los traductores sino de todos aquellos que participan en el espacio de la traducción, es decir, de todos nosotros, en tanto, nadie está libre de la traducción. La inmensa mayoría de las traducciones como también la mayoría de las “teorías” de la traducción se edifican, *culturalmente* hablando, alrededor del etnocentrismo. La esencia etnocéntrica de la traducción recubre y oculta una esencia más profunda, que es simultáneamente *ética, poética y pensante*. Traducir está aquí ligado también a lo *religioso* (por no decir a la religión). Pero la ética, la poesía, el pensamiento y la religión para poder criticar al etnocentrismo deben estar precedidas de una *análisis* de aquello que van a destruir. Es decir una *analítica de la traducción*.

Tanto la traducción etnocéntrica como la hipertextual (lo que hace de un texto un engendro por imitación o por adaptación) representan el modo según el cual un porcentaje aplastante de traducciones se efectuaron siglo tras siglo. Son las formas que la mayoría de los traductores, autores, editores y críticos consideran como las formas normales y *normativas* de la traducción. Muchos incluso las consideran indispensables. Etnocéntrico significa aquí: que trae de vuelta todo a su propia cultura, a sus normas y valores, y considera a aquel que está situado fuera de ella (el Extranjero) como algo negativo o que acabará por ser anexado, adaptado, para aumentar la riqueza de la propia cultura.

Independientemente del hecho de que manifiesta tendencias reduccionistas inherentes a toda cultura (censurar y filtrar al Extranjero para asimilarlo), la traducción etnocéntrica es una realidad *histórica*. El hecho de que sea posible la circulación en determinada cultura de un texto antes inescrutable en su extranjería es un índice de etnocentrismo:

Toda traducción, hasta cierto punto, domestica y es inteligible para el lector cuando éste se reconoce a sí mismo, identificando los valores vernáculos que están inscriptos en ella a través de determinadas estrategias discursivas. Estas estrategias afectan distintos niveles textuales y paratextuales, y no solo el de las elecciones léxicas. Por otra parte, la domesticación no consiste únicamente en la reescritura

del texto foráneo en lengua comprensible y aceptable para la cultura importadora, sino también en el hecho de que la institución literaria seleccione, según ciertos criterios, aquello que tomará de la tradición extranjera luego de haber medido fuerzas imaginarias con ella. (Wilson, 2004: 13).

La traducción etnocéntrica nace en Roma. En sus comienzos, la cultura romana es una cultura-de-la-traducción. Después del período donde los autores latinos escribían griego viene el corpus de textos griegos que son traducidos: esta empresa de traducción masiva es el verdadero suelo de la literatura latina. Se efectúa a través de la anexión sistemática de los textos, las formas y los términos griegos son latinizados y, de cierta forma, irreconocibles por la mezcla. Esta es una de las formas del *sincretismo* de la Antigüedad. Es decir, la combinación poco coherente, que mezcla doctrinas y sistemas. Este sincretismo se nota en todo el arte romano de la época: teatro, arquitectura, y sobre todo estatuaría representan una suerte de “traducción”. De hecho, el imperio romano se definió en gran parte por una forma de traducir conquistador y sin escrúpulos, como bien lo expresó Nietzsche.

Cuando el “sentido” es considerado como una pura idealidad, invariante, en el que la traducción hace pasar de una lengua a otra se niega no solamente la confusión de Babel, el fantasma aterrador de la multitud de lenguas, sino también el hecho de que esta multiplicidad tiene un *sentido* cualquiera. La traducción es, por así decir, la demostración de la unidad de las lenguas.

La captación del sentido afirma siempre la primacía de una lengua. El sentido de la obra extranjera se somete a la lengua de la que arriba. Pues la captación no libera el sentido en un lenguaje más absoluto, más ideal o más “racional”, sino que encierra todo simplemente en otra lengua tomada como más absoluta, más ideal y más racional. Tal es la esencia de la traducción etnocéntrica: fundada sobre la primacía del sentido, considera su lengua como un ser intocable y superior que el acto de traducir no puede perturbar. Trata de introducir el sentido extranjero de tal manera que se aclimate, que la obra extranjera aparezca como un fruto de la lengua propia. De aquí provienen los axiomas tradicionales de esta interpretación de la traducción: se debe traducir la obra extranjera de manera que no se “sienta” la traducción y se debe traducir de manera de dar la impresión de que el autor lo hubiese escrito así, si lo hubiese escrito en la lengua traductora.

Desde esta perspectiva, la traducción debe hacer olvidar. No se inscribe como operación en la escritura del texto traducido. Esto significa que todo rastro de la lengua de origen debe *desaparecer*, o ser sutilmente delimitado: que la traducción debe ser escrita en una lengua *normativa*- más normativa que aquella de una obra escrita directamente en la lengua traductora: que ella no debe *atacar* los “extranjerismos” lexicales o sintácticos. La traducción debe ofrecer el mismo efecto sobre el lector. Estos principios tienen como consecuencia mayor el hacer de la traducción una operación donde intervienen masivamente la literatura y la “literalización”. Ya que para que una traducción no sienta la traducción, hace falta recurrir a procedimientos literarios. Este es el punto preciso en el que la traducción etnocéntrica deviene hipertextual.

No se quiere decir con esto que la traducción está enteramente subordinada a este horizonte, ni que debe confundirse con las prácticas intertextuales corrientes. El problema no es negar que la traducción pertenece al espacio literario sino determinar qué lugar ocupa. Poner en cuestión la traducción hipertextual y etnocéntrica es tratar de situar la parte necesariamente etnocéntrica e hipertextual de toda traducción. Es decir, situarla en la captación del sentido y en la transformación literaria. Es mostrar que este lugar es *segundo*, y que la definición de la traducción como transferencia de significados y variación estética le resta a la traducción su espacio y su valor propios.

b. La traducción como imposibilidad y traición

Steiner habla de la tristeza que acompaña siempre al acto de traducir. En esta experiencia hay un *sufrimiento*. No solamente para el traductor. También para el texto traducido en tanto el sentido es privado. Derrida lo enuncia: un cuerpo verbal no se deja traducir o transportar en otra lengua. La traducción lo deja caer. Dejar caer el cuerpo es la energía esencial de la traducción. (Derrida, 1989).

Una larga tradición afirma que la poesía es intraducible, pero su intraducibilidad (como su intangibilidad) constituye su verdad y su valor. Decir que un poema es intraducible es decir que es un “verdadero” poema.

De hecho, en todos los dominios de la escritura, la intraducibilidad es tendencialmente vivida como un valor. Se exalta también la traducibilidad como un índice de alta racionalidad. Todo escrito tiende, sin embargo, a preservar en sí una parte de intraducible.

Lo intraducible es uno de los modos de *autoafirmación* de un texto. Frente a tal tendencia, traducir es sospechoso, porque hace caso omiso del valor esencial del texto. La traducción solo puede ser una traición, aún si esta traición es necesaria para la existencia misma de intercambios de la comunicación. El tráfico del sentido es una operación dudosa, errónea y poco natural.

En este contexto, traducir aparece como una mala transmisión del sentido, demasiado libre, demasiado servil. La transmisión del sentido es mala porque no nos proporciona más que un mensaje deformado. La traducción está entonces condenada al mismo nivel de la mirada que ha impuesto.

Esto no compromete la verdad de la traducción, su verdad ética e histórica. El acceso a esta verdad, sin embargo, no es directo. Se logra a través de una destrucción sistemática de las teorías reinantes y de un análisis de las tendencias deformantes que operan en toda traducción.

El juego de fuerzas deformantes se ejerce libremente y todo traductor se expone a él. Más aún, estas son parte del ser del traductor y determinan su *deseo* de traducir, como lo llama Berman (Berman, 1985: 49).

Los traductores pueden liberarse parcialmente del sistema de deformación que es también la expresión interiorizada de una larga tradición en tanto estructura etnocéntrica de toda cultura y de toda lengua a partir de un análisis de su deseo de traducir. Análisis que son los que hacen de la experiencia de la traducción una dimensión esencial.

La analítica de la traducción presupone ella misma una definición de la mirada traductora pues es solamente a partir de tal definición que las tendencias deformantes pueden aparecer como tales. Proponer una analítica supone entonces tener definido el espacio de juego propio de la traducción, a través de las contingencias históricas.

Esta mirada más profunda, es triple: ética, poética y, de alguna manera, filosófica, en el sentido de que en la traducción hay una relación con la *verdad*. Cuando hablamos de traducción siempre se menciona la *fidelidad* y la exactitud. Son palabras fundamentales que designan la experiencia de la traducción como un acto que consiste en reconocer y recibir al Otro en tanto que Otro. En las tradiciones griegas y hebraicas, que tanto Emmanuel Lévinas

como Derrida retoman, siempre debajo de la figura del Extranjero, el hombre reencuentra a Dios o a lo Divino. Acceder al Otro, al Extranjero, en lugar de rechazarlo o de buscar dominarlo, no es un imperativo. Esta elección ética es la más difícil de hacer. Pero una cultura (en el sentido antropológico) no deviene verdaderamente una cultura sino no está regida, al menos en parte, por esta elección. Una cultura puede apropiarse de obras extranjeras (como en el caso de Roma o de la España de la Conquista) sin jamás tener con ellas una relación de diálogo.

La relación de apropiación no dialógica, no ética va contra la traducción, en su esencia misma, que está animada por el *deseo de abrir al Extranjero en tanto que Extranjero a su propio espacio de la lengua*. No se puede decir que históricamente haya ocurrido esto. Por el contrario, la mirada de apropiación y anexionismo que caracterizó a Occidente casi siempre ahogó la vocación ética de la traducción.

Abrir al extranjero significa más que comunicar. Si bien la traducción está implicada formal y pragmáticamente en cada acto de comunicación, también articular el significado es traducir. Por eso los medios y los problemas esenciales, estructurales del acto de traducción concurren cabalmente en los actos del habla, de la escritura y de la codificación. Es revelar, manifestar. La traducción es la “comunicación de la comunicación”. O como lo expresó Berman, es *manifestación de una manifestación*. (Ibíd.: 74-76). En una obra, es el mundo que, cada vez de una manera diferente, se manifiesta en su totalidad. Toda comunicación trata siempre sobre alguna cosa parcial, sectorial. La manifestación que hace una obra es siempre sobre una totalidad. Más aún, es la manifestación de un *original*, de un texto que no es solamente primero en relación a sus derivados sino también primero en su propio espacio de la lengua. Cualquier lectura profunda de un texto salido del pasado de la propia lengua y literatura constituye un acto múltiple de interpretación.

Así como el Extranjero es un cuerpo, tangible en la multiplicidad de sus signos concretos de extranjería, también la obra es una realidad tangible, viviente al nivel de la lengua. Es su corporalidad la que la mantiene viva y capaz de sobrevivir al paso de los siglos.

Fidelidad y exactitud se relacionan con la literalidad corporal del texto. En tanto que mirada ética, el fin de la traducción es el de acceder a esta literalidad en la lengua materna. Pues es

en ella que la obra despliega su lenguaje y cumple así su manifestación del mundo. “Toda buena traducción debe abusar.” (Ibíd.: 79).

Es claro que los límites entre el “extranjero” y la “extranjeridad” han sido discretamente alterados. Hay una doble violencia: sobre la lengua traductora pero también sobre el original. En cierta manera la traducción produce un texto más *exótico*, oculto. Debido al esfuerzo que hacen los traductores para dirigir y extender el sentido de las palabras a las acepciones extranjeras aumentan la elasticidad de la lengua.

La traducción literal es la expresión de una cierta relación con la *lengua materna* (forzosamente violenta). Es como si frente al original y a su lengua, el primer movimiento fuera de anexión y el segundo de inversión de la lengua materna por la lengua extranjera.

De todos modos, el acto de traducir no opera únicamente entre dos lenguas, siempre hay en él (según sus diversos modos) una tercera lengua, sin la cual no podría tener lugar. La traducción no puede ser posible sin la operación oculta en esta tercera lengua que viene a *mediatizar* la relación entre las dos lenguas en contacto. Tal vez, sin ella, la lengua materna traducida no podría jamás abrirse plenamente a la otra lengua.

Hacer de la traducción no solamente una interpenetración sino también una tradición no es únicamente esencial para la relación con nuestro devenir cultural y literario, es fundamental para con las lenguas extranjeras “lejanas”, contemporáneas o no. De la reinstitución de una relación con nuestra historia depende en parte la institución de una relación no etnocéntrica con las literaturas orientales, africanas, latinoamericanas, etc.

El traductor trabaja en lo que la lengua materna tiene de materna. Esto nos hace presentir que contrariamente a lo que enuncia el discurso tradicional sobre la lengua materna (que confunde, sobre una base histórica también real, *lengua materna* y *lengua nacional*) no es una realidad cerrada sino, al contrario, un espacio de lengua abierta y accesible. Por el corazón maternal de la lengua materna todas las lenguas son cercanas y parientes.

Capítulo 2. Traducción y Origen

I. Lenguas sin morada. El monolingüismo en traducción

La persona ingenua respecto a la lengua achaca lo extraño a las palabras extranjeras, a las que hace sobre todo responsables de lo que no entiende: y eso incluso cuando conoce perfectamente las palabras. De lo que en último término se trata es de defenderse contras las ideas, las cuales se atribuyen las palabras: un error de tiro.

Theodore Adorno. Extranjerismos.

Cuando decimos que la tarea del traductor consiste en buscar lo que la lengua tiene de maternal no se trata de la lengua española (por ejemplo) ni de esta lengua como lengua materna, sino de un “idioma español”, entre otros, de una singularidad por lo tanto, que no puede y sin duda no quiere ser replegada en un sentimiento colectivo, menos aún en un sentimiento de pertenencia a cualquier comunidad nacional. Fuera de este idioma singular, dice Derrida, solo hay espacio para un sentimiento de exilio. Pero este idioma en sí mismo (que no es la lengua española, o la francesa, o la inglesa) designa tal vez también otro exilio, un exilio de la lengua en la lengua, un exilio de quien habla, en “su lengua materna”, al interior de su propia lengua, *otra* lengua que no es por tanto una lengua extranjera.

La lengua materna es primero la lengua que hablamos habitándola, menos la lengua de nuestra madre que aquella de su familia (lengua familiar y nacional), lengua de la familiaridad. Es en este círculo íntimo, más o menos expandido, que se produce nuestra primera experiencia de la lengua, la “mía”, la “suya”, la “nuestra” y que desarrolla el apego del que se supone que debemos dar testimonio, cuando no está prescrito, comandado o impuesto. Pero también es al interior de este círculo que puede venir bruscamente, como una primera e inicial ruptura de este lazo, el sentimiento de su extranjería, por la cual esta lengua que comparto con los más próximos, esta única lengua que puedo pretender poseer, de repente no es más la mía. Una frase dicha en una lengua materna, la lengua familiar y

común, esta lengua única que es “nuestra”, se convierte bruscamente en una frase extranjera porque es demasiado familiar.

La “seguridad”, la “protección”, que alimenta el apego, pertenecen por lo tanto a aquello que connota la figura de la madre, que está en la expresión misma “lengua materna”. Pero la atención dada a la lengua asegura lo que ha puesto de manifiesto, aquello que su familiaridad misma expone. Esta exposición hace un espacio nuevo, le otorga un sentido más amplio a la lengua: un territorio, un país, una patria.

La lengua materna es, como su nombre lo indica también la lengua en la que cualquiera hace un aprendizaje de la autoridad, y más aún, de la autoridad paterna². Es la lengua en la que la ley se hace conocer y exige ser respetada. Lengua que ordena ser obedecida, lengua que amenaza, lengua que castiga. Es el soporte de la ley misma que me es impuesta en la escuela, en la casa y por lo tanto el conocimiento y la ignorancia, el respeto o el desprecio condicionan la hospitalidad. La lengua materna, lengua del padre, del “jefe de familia”, del esposo, de las órdenes, de los mandamientos, de los gritos, del poder tiránico ejercido sobre los seres más familiares, deviene así una lengua en la cual es difícil negar una relación simplemente humana, a menos que se invente otra lengua: “Cambiar la lengua para escapar a la empresa destructiva de todas las formas de poder que se ejercen *en la morada*, que hacen de la morada un lugar de poder amenazante.” (Crépon, 2005: 25-26).

En *Fichus* (Derrida, 2002), Derrida se refiere a una doble amenaza que pesa sobre las lenguas: la de la hegemonía sin límites de una lengua internacional de la comunicación, la angloamericana, de su irrupción en todos los dominios de la vida, de su pretensión de ser, de una vez y para siempre, la única lengua que es indispensable para conocer. Como también lo fue la conquistadora lengua española en nuestra América. La segunda amenaza es la invocación identitaria, nacional o nacionalista de la lengua, el repliegue defensivo y reaccionario sobre su apropiación. El riesgo, en una situación hegemónica, es siempre que la lengua se comprenda como polo de identificación comunitaria, donde se insertan todos los fantasmas del origen, de lo puro y lo homogéneo, deviniendo así el lugar simbólico de una

² Voltaire sugiere que Babel no sólo quiere decir confusión, sino también el nombre del padre, más exacta y comúnmente, el nombre de Dios como nombre del padre. (Derrida, 2001a: 435).

lucha por el reconocimiento que, en vez de liberar la lengua, la instrumentaliza a la inversa, a título de “una gran causa nacional”, como un objeto de promoción, de defensa y de ilustración.

De allí provienen nuestras preguntas: ¿Cómo cultivar la poeticidad del idioma, su lugar, cómo salvar la diferencia lingüística, si es regional o nacional, cómo resistir a la vez a la hegemonía internacional de una lengua de comunicación, cómo oponerse al utilitarismo instrumental de una lengua puramente funcional y comunicativa, sin ceder al nacionalismo, al estado-nacionalismo o al soberanismo estado-nacionalista, sin caer en la “equivalencia”, en la reacción identitaria y en la ideología soberanista, comunitarista y diferencialista?

Los textos, las escrituras no hablan de “la lengua materna” sino del idioma y también de su poeticidad. Esta elección terminológica indica inmediatamente la orientación de la respuesta a la pregunta política que hace Derrida y que es el tema conductor de *El monolingüismo del otro*: a partir de un comentario de Adorno, el tema recurrente de la morada. El *Oikos*, en efecto, es el dominio, la morada ampliada de todas las propiedades, es decir, todas sobre las que la toma de posesión y sobre las cuales ejerce su derecho de propiedad. Es el tema de la lengua como residencia, como morada que se nos impone, una morada también marcada con el sello de su imposibilidad. Residencia que designa también la casa paterna (allí donde rige la ley paterna que se define como un lugar que la lengua materna ocupa triunfalmente, sin la menor ambigüedad, sin el menor escrúpulo ni la menor culpabilidad, donde toma el espacio y deja sin lugar a la invención y al trabajo poético.

Soy monolingüe. Mi monolingüismo mora en mí y lo llamo mi morada; lo siento como tal, permanezco en él y lo habito. Me habita. El monolingüismo en el que respiro, incluso, es para mí el elemento. No un elemento natural, no la transparencia del éter, sino un medio absoluto. Insuperable, indiscutible: no puedo recusarlo más que al atestiguar su omnipresencia en mí. Me habrá precedido desde siempre. Soy yo. Ese monolingüismo, para mí, soy yo. Eso no quiere decir, sobre todo no quiere decir -no vayas a creerlo-, que soy una figura alegórica de este animal o esta verdad, el monolingüismo. Pero fuera de él yo no sería yo mismo. Me constituye, me dicta hasta la iposidad de todo, me prescribe, también, una soledad monacal, como si estuviera comprometido por unos votos anteriores incluso a que aprendiese a hablar. Ese solipsismo inagotable soy yo antes que yo. Permanentemente. (Derrida, 1997: 15).

Mi monolingüismo, la lengua que hablo, única, es mi morada. Cualquiera de nosotros tiene una lengua para morar. Pero esta lengua no tiene ella misma dónde morar. Aquí es donde la

palabra “idioma” desplaza toda singularidad. Es el nombre que toma la lengua cuando es, precisamente, una morada sin morada, cuando es la lengua que habito, en la cual respiro y que me es indisociable y, al mismo tiempo, una lengua que no tiene lugar propio, que no puede ser referida, apropiada en un espacio histórico y geopolítico determinado, que hace todo para salir de ese espacio y encontrarse fuera de la morada o sin morada.

a. El idioma como deseo de una lengua intraducible

Para algum imigrante, o sotaque pode ser uma desforra, um modo de maltratar a língua que o constrange. Da língua que nao estima, ele mastigará as palavras bastantes ao seu oficio e ao dia-a-dia, sempre as mesmas palavras, nem uma mais. E mesmo esas, haverá de esquecer no fim da vida, para voltar ao vocabulario da infancia. Assim como se esquece o nome de pessoas próximas, quando a memoria começa a perder agua, como uma piscina se esvazia aos poucos, como se esquece o dia de ontem e se retém as lembranças mais profundas. Mas para quem adotou uma nova língua, como a uma mae que se seleccionasse, para quem procurou e amou todas as suas palavras, a persistencia de un sotaque era um castigo injusto. Ali, por uns segundos tive a sensação de haver desembarcado em país de língua desconhecida, o que prar mim era sempre uma sensação boa, era como se a vida fosse partir do zero.

Chico Buarque. Budapeste.

¿Se puede tener más lenguas que moradas? Cuando hablo muchas, ellas no me son iguales. Las unas se distinguen entre otras, y estamos tentados de ponerle un pronombre posesivo: *mi* lengua. Ahora bien, esta morada no se puede identificar a la “lengua materna”, menos aún a la “lengua nacional”; que no es la propiedad común de una pluralidad de humanos que buscarían en ella el principio de su reconocimiento mutuo, pluralidad en la cual ella, la lengua, encontraría, al mismo tiempo, su asiento o su sitio. En el momento

mismo en que declaro que la lengua es “mía”, debo alejarme de toda forma de pertenencia, debo marcar que no estoy ligado a ninguna historia colectiva ni a ningún clima o lugar. Tal debe ser mi acción de habitar *mi* lengua; y es esta acción que me pertenece además de la lengua misma. Ella consiste, por siempre, en sacar la lengua de sí misma, es decir, en introducir en ella los elementos que le son extranjeros, los elementos en los cuales la morada no se reconoce. *Empezar de cero*, como aludía el personaje de Buarque.

La respuesta al nacionalismo lingüístico como también a las miradas hegemónicas de una lengua única no será ajena a la de la lengua singular, por oposición al fantasma identitario, la “construcción político fantasmática de la apropiación”. El deseo de traducir es la posibilidad, el cuidado de expresar y de explorar la tensión entre el desafío al encuentro de toda forma de apropiación de la lengua y, a pesar de todas las reservas que suscita, un apego profundo, menos a esta lengua que a cualquier cosa que permanezca *posible* con ella y en ella. El deseo no resuelve la tensión, la habita allí donde la lengua abre *mi* lengua a un porvenir incierto. Y es, al mismo tiempo, aquel que la libera de las leyes de la morada. Es un deseo de poder hablar y escribir sin ser también reconducidos a esta ley y a todos los círculos de pertenencia donde ella reina.

El idioma, tal como Derrida lo entiende, se deja definir por su relación a la traducción. Es en esta relación, en la difícil pregunta de la traducibilidad y de la intraducibilidad (la misma que tal vez aumenta el sentimiento de extranjería de la lengua) que se concentra el deseo. El idioma no es otra cosa que el deseo de una lengua intraducible. No hay una morada sin morada (la cual es irreductible a toda comunidad) más que en una lengua que resiste a toda traducción, que anuncia esta resistencia como su razón de ser:

Las otras lenguas, las que más o menos torpemente leo, descifro, en ocasiones hablo, son lenguas que no habitaré jamás. Allí donde habitar empieza a querer decir algo para mí. Y permanecer. No estoy solamente extraviado, desposeído, condenado fuera del francés, tengo además la sensación de honrar o servir a todos los idiomas - en una palabra, de escribir lo “máximo” y lo “mejor”- cuando aguzo la resistencia de mi francés, de la “pureza” secreta de mi francés, aquella de la que antes hablaba, su resistencia, por lo tanto, su resistencia encarnizada a la traducción: en todas las lenguas, incluido tal o cual otro francés. (Ibíd.: 99).

¿Por qué la lengua, mi lengua debe buscar al ser intraducible? La paradoja de esta intraducibilidad es que ella no significa que la lengua está cerrada a toda experiencia, a toda prueba a la alteridad. Al contrario, cada vez que hablo, experimento una traducción, de impresiones o de emociones que no son forzosamente *las mías* o en todo caso no solamente *las mías*. No soy yo el que traduzco, pero sí quien arriba en el sentido de una procedencia extranjera. La alteridad que viene a mí, es la que reclama *mi* traducción, pero exige también, al mismo tiempo, ser protegida, quiere y no quiere a la vez ser traducida. La atención que le doy a la singularidad es la que llama la traducción a la vez que la defiende. Responderemos a este llamado necesariamente en nombre de esta alteridad, en nombre de eso que nos llega en una lengua intraducible. No puedo satisfacer a su exigencia contradictoria (ser y no ser traducida) más que en una lengua que se promete resistir a toda traducción, que hace mantener esta promesa, todo lo que se puede, la garantía de no rechazar lo que viene a ella, de manera inaudita, sobre otra traducción, una traducción convenida, que ha olvidado después de mucho tiempo la singularidad que se traduce en ella. La invención de un idioma que resiste a toda traducción, una lengua que, lejos de apropiarse de los seres y las cosas, les ofrece esta forma suprema de atención que consiste en decir, en una lengua única, su singularidad.

Kafka no reproduce exactamente las palabras de su padre, no las cita expresamente; él lo traduce, en la lengua de la letra, la acción en la que siempre se pareció a él (el hijo) que él (el padre) traducía, en una lengua común (en la lengua que compartía con sus amigos y el resto de la familia), su relación. Señala la lengua, en la cual la singularidad de su existencia ha sido siempre traducida y reducida-una lengua que, lejos de ser intraducible, es inmediatamente familiar y accesible a aquellos que la pueden entender: la lengua materna. No es por lo tanto una lengua común que no le permite a Kafka sino la posibilidad de entender, de la boca de su padre, las palabras atentas a su extranjería y a su singularidad, las palabras que no reconducen su existencia a los juicios convencionales sobre la ingratitud de los niños, a una psicología, a una pedagogía, a una moral, a una política convenida, sino una lengua bienvenida, hospitalaria (...) Sé bien que su dolor no es *mi* dolor, que en un duelo, las penas no son iguales, pues las memorias son afectadas diversamente. Y por lo tanto, en el momento preciso donde hablo, quiero decirle que su dolor me afecta verdaderamente y que me asocio a su duelo. Cualquier cosa de su pena singular, única que no puede desplazarse sobre algún otro, que no tiene equivalencia, debe traducirse en mis palabras. Pero porque esta traducción tiene lugar, en la memoria del ser desaparecido, hace falta primero formular la condolencia. (Crépon, 2005: 62).

Esto quiere decir tomar la palabra para decir que la relación (amistad, afecto, parentesco) promete y por tanto habrá anticipado la posibilidad, como se anticipa la muerte siempre posible de un ser próximo.

II. Llevar al otro en sí

Hay un tiempo en que la muerte es un acontecimiento, una a-ventura, y con ese derecho moviliza, interesa, tiende, activa, tetaniza. Y luego un día, ya no es un acontecimiento sino otra duración, amontonada, insignificante, no narrada, gris, sin recurso: duelo verdadero insusceptible de una dialéctica narrativa.

Roland Barthes, *Diario de Duelo*

Y cuando la muerte llega, el diálogo continúa, prosigue su estela en el superviviente. Este cree conservar al otro en sí: ya lo hacía cuando vivía, y de ahora en adelante le cede la palabra.

Una lectura pone en relación los conceptos de trabajo de duelo (trabajo de traducción) con la espectralidad de la experiencia cinematográfica: el film de Safaa Fathy, *D'ailleurs Derrida* indaga hasta qué punto el trabajo del duelo es menos un repliegue interior, una sensación introspectiva que una mirada hacia la expresión entre los otros, los semejantes, de quienes recobramos los rostros y sus signos, sus testimonios como sobrevivientes. Conocemos en qué medida se da un trabajo de traducción en la inscripción ritual en el mundo, a través del nombre y la memoria, de los rastros de fantasmas.

El problema de la traducción como hospitalidad y catástrofe lingüística va asegurando una intemporalidad de esa presencia ausente que afirma con ello la muerte irreductible: hacer de la propia vida el nombre de esa muerte.

El “deseo de traducir”, ser compelido por la pasión de desafiar el fantasma de la imposibilidad, es otra forma del trabajo del duelo que se sume en la búsqueda de una doble memoria: memoria del otro y de su ausencia, memoria y reclamo del dolor y *deseo* imposible de su preservación. Se trata del *deseo* de la extinción de toda intensidad emotiva y memoria de esa extinción.

El comienzo de la traducción es el lugar de la ausencia del otro, donde se vislumbra el nombre sin significación, lo que apunta a algo irreconocible, imposible de compartir: la experiencia de la muerte. La del Otro, la de la madre, la propia anunciando su próxima desaparición. La traducción empieza para ya no terminar, reclama infinito y caracteriza el interminable diálogo del traductor consigo mismo. Reclama a su vez al otro con ansias de apropiación, escritura inconmensurable. Traducir es así ponerse al alcance de lo traducido, ponerlo al alcance del otro, darlo a llevar al otro:

El duelo consiste en llevar al otro en sí. Ya no hay más mundo; para el otro, cuando muere, es el fin del mundo, y yo recibo en mí ese fin del mundo, debo llevar al otro y a su mundo, al mundo en mí: introyección, interiorización del recuerdo (*Erinnerung*), idealización (...). Antes de *ser*, yo *llevo*; antes de *ser yo*, yo *llevo al otro*. (...) Siempre singulares e irremplazables, estas leyes o estas conminaciones son intraducibles del uno al otro, de los unos a los otros y de una lengua a la otra, pero no por ello dejan de ser universales. Yo *debo* traducir, transferir, transportar (*ubertragen*) lo intraducible en un giro distintivo allí donde, traducido, permanece intraducible. Violento sacrificio del pasaje más allá: *Ubertragen: Übersetzen*. (Derrida, 2009: 69).

¿Qué es lo que se salva y qué es lo que se pierde en la traducción? Nuevamente, la pregunta que interroga por la extranjería y que compara la tarea del traductor con el doble sentido que Freud le da a “trabajo” (Freud, 1984; 214), cuando se refiere al “trabajo del recuerdo” y al “trabajo del duelo”.

El trabajo del recuerdo, que también fue comparado con el trabajo de parto³, acomete contra la sacralización de la lengua llamada materna, contra su intolerancia identitaria. Y el trabajo de duelo se encuentra con la dificultad de entender que no está en poder del espíritu fundar, constituir, instaurar ni restaurar una autenticidad. Fundar auténticamente es una perfecta impostura del imaginario, del querer, del querer poder, de la apropiación. La resistencia al trabajo de traducción en tanto equivalente del trabajo del recuerdo, no es menor por parte de la lengua extranjera.

En *Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci*, Freud entrevió lo arbitrario pero también lo revelador que a veces es el espíritu de fundar y lo hace a propósito de una *mala* traducción:

³ La traducción es aquí de escritura, de palabra posible a escritura. El *trabajo* de traducción, que se cierra con una «incorporación» revividora-sobrecogedora, es la misma que vio Barthes en su diario de duelo: “Irritación. No, el duelo (la depresión) es algo distinto de una enfermedad. ¿De qué quieren que me cure? ¿Para encontrar qué estado, qué vida? Si hay trabajo, el que será *dado a luz* no es un ser *plano*, sino un ser *moral*, un suero de *valor*-y no de integración.” (Barthes, 2009: 18).

Estamos en 1910, la última época del idilio de Freud con Jung. En aquel momento, Freud quería demostrar los antecedentes mitológicos de sus descubrimientos, además de demostrar que él también tenía conocimientos mitológicos (se refiere tanto a la mitología griega como a la mitología egipcia). El buitre era un animal importante en la mitología egipcia y era representado mediante estatuillas claramente femeninas, pero dotadas de pene. Entonces Freud-ahí se pierde un poco; en alemán madre es *mutter*, buitre *muth*- dice que *muth* era quizá la madre fálica. Pero pasó lo siguiente: que Freud había leído las memorias de Leonardo en traducción alemana del italiano y el traductor se había equivocado, ya que *muth* no se refería a un buitre, sino a un pájaro cualquiera, al parecer un milano, pájaro que no tiene importancia en la mitología (...) entonces digamos que la condición de la argumentación de Freud está mal, pero por esas curiosas coincidencias que se dan en la historia, una conexión errónea produce el descubrimiento de un concepto. De ahí, Freud sacó la noción de madre fálica. Entonces, ¿qué es la madre fálica? En el trabajo es absolutamente claro: es el otro que sostiene la posición narcisista del sujeto. (Masotta, 1991: 167-168).

Esta posición narcisista puede pensarse hasta como un mecanismo de defensa o un duelo que hacemos cuando comprendemos (si lo hacemos) que, como dice Eve Marder, “no hay manera, en el lenguaje, de articular lo indecible pero innegable hecho de que nuestros cuerpos son el residuo material de un pasaje anterior por el útero de la madre.” (Marder, 2000: 28).

a. Un film que hace duelo

D'ailleurs Derrida, de Safaa Fathy es un film sobre el duelo (la muerte de la madre de Derrida, algunas tumbas de su familia, la muerte de los gatos y sus sepulturas, el entierro del conde de Orgaz), y es un film que hace duelo por sí mismo. Hay una sensación, una voluntad de recordar el *pasaje anterior* y devolverle algo a la madre, al origen. En *Circonfesión*, Derrida decía:

Me gustaría anunciarme a mí, a mi madre, que desde siempre ya no me escucha, lo que hay que saber antes de morir, es decir, que no sólo yo no conozco a nadie, no encontré a nadie, no tuve ni noticias en la historia de la humanidad de nadie, esperé, esperé, nadie que haya sido más feliz que yo, y afortunado, eufórico, es verdad a priori, ¿no?, ebrio de goce ininterrumpido, pero que además yo permanecí como el contraejemplo de mí mismo, también constantemente triste, privado, destituido, decepcionado, impaciente, celoso, desesperado, decepcionado, impaciente, celoso, desesperado y sí de hecho ambas certezas no se excluyen, entonces ignoro como arriesgar la más mínima frase sin dejarla caer por tierra, en silencio, por tierra su léxico, por tierra su gramática y su geología, como decir otra cosa que un interés tan apasionado como decepcionado por estas cosas, la lengua, la literatura, la filosofía, otra cosa que la imposibilidad de decir todavía como lo hago aquí, *yo, yo firmo*. (Derrida, 1991).

Primera traducción que hacemos de nuestra madre en la propia inscripción de nuestro cuerpo. Fantasma que se alimenta por el reconocimiento de que el original (la madre) no será duplicado por otro original (el yo); reconocimiento similar al del coleccionista que conoce el defecto mayor, que es el de no ser el original.

Pero un fantasma de traducción perfecta reemplaza ese sueño banal del original duplicado, y culmina en el temor de que la traducción, por ser una traducción, sea, de alguna manera, mala por definición. La resistencia a la traducción reviste una forma menos fantasmática, una vez que el trabajo de traducción ha comenzado. Las zonas de intraducibilidad están diseminadas en el texto, y hacen de la traducción un drama, y del deseo de una buena traducción un desafío. (Ricoeur, 2009: 20).

Aquí la ambivalencia de la tarea del traductor que queriendo forzar su lengua también fuerza la otra lengua hasta de-portarse en su lengua materna, deportar lo incalificable de la vida hacia la muerte. La lengua materna, a partir de ese momento, será invitada a pensarse como una lengua entre otras y, en última instancia, a percibirse a sí misma como extranjera. El trabajo del duelo está, en parte, en renunciar al ideal de la traducción perfecta, “el coraje de asumir la problemática bien conocida de la fidelidad y de la traición: deseo/sospecha”. (Ibíd.: 25).

Se trata de un coraje que surge de la muerte, que nos define pero de la que no podemos tener una experiencia. Reminiscencia del cuerpo ya perdido de la madre. Traducir es entonces entregarse al duelo de una escritura para negarse al engaño del consuelo y a los espejismos del duelo. Negarse también a la identificación con el duelo de los otros.

Este desplazamiento en torno a uno mismo llega hasta casi una inversión de los papeles con Safaa Fathy. Derrida se convierte en un material, un cuerpo extraño venido de otro lugar. Como si alguien jugara a ser el otro, que él también es, interpretando un papel que es el suyo sin coincidir con él, un papel en parte dictado por el otro y con el que hay que actuar astutamente. En esta película y en el libro que la acompaña, Derrida es y se nombra, por otra parte, el Actor o el Artefactor. Juega con la firma y la sustitución: para ocultarse, mostrarse y salvarse a la vez. Cede ante la cámara. Se deja ver más allá de todo control como si no hubiese otro que lo entrevistara.⁴

⁴ En el film, Derrida es a la vez tema y actor. De hecho, en el libro *Tourner les mots* (libro que Derrida produjo a partir de esta experiencia del cine) se designa a sí mismo como el Actor. Mientras escribe ese texto, juega a poner mayúsculas a las palabras Actor y Autor y en la película él debía representar lo que se suponía que era su propio personaje, el que, en sí mismo, no es más que un personaje social más. Es decir, debía representar como

Ese *yo sin el otro* es una prueba del lenguaje retornando a sí mismo, que regresa a la comunidad herida, a su duelo. Traducir es inscribir en la comunidad del duelo y este trabajo es un trabajo sobre la presencia y la ausencia del nombre de los muertos. Es un diálogo que continúa prosiguiendo en el superviviente que cree conservar al otro en sí. “El *trabajo del duelo*, esa desesperanza, ese doblegarse ante la *induración* de la pérdida. El trabajo del duelo es una invención de los nombres sucesivos de las muertes. Es también la invención de su trayectoria y su desembocadura. Es el punto ciego de la muerte radical. La que suspende la vida en una muerte anticipada, no es la muerte final, la desaparición absoluta. Es otra muerte: la fatiga del lenguaje.” (Mier, 1999).

Actor muchos de los personajes tal como habían sido elegidos por el Autor (Safaa Fathy). Por ejemplo, cuando decide sustraer a Derrida del espacio francés, eligiendo deliberadamente mostrarlo en otro lugar (*ailleurs*), reconstituyendo genealogías más o menos fantásticas, en Argelia, en España, en los EEUU.

Derrida mismo explica que tuvo que aprender a superar sus propias inhibiciones respecto de la exhibición ante la cámara, y plegarse a las decisiones de Fathy. Inclusive, tras el rodaje y el montaje (en el que no participó para nada), cada uno escribió por su parte los textos que fueron luego recogidos en *Tourner les mots*. Esto le permitió decir ciertas cosas que no reemplazan al film, pero que juegan con él, que se enlazan en la medida en que ambos se miran y se completan, no sin el desafío de la traducción mediante: “El film y el libro están ligados entre sí, y son a la vez radicalmente independientes. Intento mostrar cómo, en cierto número de sus encadenamientos de imágenes, el film depende del idioma francés, del idioma intraducible, como por ejemplo, la palabra «d’ailleurs» [“por otra parte”/ “de otro lugar”]. Planteé en este texto la cuestión de la lengua francesa, en tanto que ésta determina, desde el interior, el curso de las imágenes, y en la medida en que ella debe cruzar la frontera, ya que se trata de un film coproducido por Arte y destinado inmediatamente para su exhibición en países europeos de lengua no francesa. ¿Qué hacer con la traducción? En principio, las palabras son traducibles (aunque cada paso de la experiencia sea aquí temible), pero lo que une a las imágenes y a las palabras no lo es, y suscita entonces problemas nuevos. Hay que aceptar que un film, en su especificidad cinematográfica, esté ligado a idiomas intraducibles, y que la traducción tenga por lo tanto lugar sin perder el idioma cinematográfico que une la palabra a la imagen.” (Derrida, 2001). De hecho, la disyunción entre el ver y el hablar es uno de los riesgos más interesantes del film y es lo que subraya el título del libro, *Tourner les mots*, que significa evitar las palabras, rodear las palabras, hacer que lo cinematográfico resista a la autoridad del discurso; y al mismo tiempo, se trataba de refinar las palabras, es decir, encontrar frases que no fuesen frases de entrevistas, de cursos, de conferencias, frases ya propicias para un registro cinematográfico; además de que podemos entender *rodar*, en el sentido de rodaje y en el sentido de filmar las palabras.

¿Y cómo filmar las palabras, que se conviertan en imágenes, que sean inseparables del cuerpo, no sólo de la persona que las dice, sino del cuerpo? En el film las palabras a veces son arrancadas de una improvisación, o bien leídas por el actor, o se dejan leer sobre un cartel callejero. Los lugares nunca son identificados, se funden unos con otros, se reparten los rasgos que tienen en común el sur de California, España, Argelia, y el único momento en que se los puede identificar por un nombre propio, es algo que se lee en silencio, sobre un cartel de la calle.

En distintos momentos del film se encuentran secuencias interrumpidas, elipsis y toda una zona de invisibilidad que hace violencia. La imagen, es trabajada, traducida por la invisibilidad. Lo que se ve en el film tiene menos importancia que lo no-dicho.

D’ailleurs Derrida integra el registro de la voz no como una añadidura, como un elemento suplementario, sino más bien como un retorno a los orígenes donde palabra e imagen tienen la misma esencia, la de una representación que está para siempre radicalmente ausente, irrepresentable en su presencia viva.

El duelo pone en evidencia la incidencia del otro que aparece y desaparece, que define a su vez los horizontes de la historia y el lenguaje propios. Ejercicio de responder, de responsabilidad ante el dolor, la necesidad de su sofocación. Arrancar el dolor de la memoria del otro para hacerlo surgir en la vida y marcarla:

Un duelo cruel y único puede constituir esa cima de lo particular; marcar el pliegue decisivo: el duelo será lo mejor de mi vida, lo que la divide irremediabilmente en dos partes, antes/después. Pues el medio de mi vida, cualquiera sea el accidente, no es otra cosa que ese momento en que se descubre la muerte como real. (Barthes, 2005: 37).

Como lo lee Derrida, aquella incidencia del otro se ve en figuras como el *Punctum*⁵ que traduce además, en *La chambre claire*, un valor de la palabra “detalle”: un punto de singularidad que horada, una singularidad que perfora, que se dirige a nosotros. Es la singularidad absoluta del otro, el Referente cuya imagen propia no puedo suspender aun cuando su “presencia” se oculta para siempre.

b. La espectralidad de la experiencia cinematográfica traductora

En *D'ailleurs Derrida* se revela cómo la experiencia cinematográfica pertenece a la espectralidad, que se puede relacionar con la naturaleza misma de la huella. El espectro, ni vivo ni muerto, está en el centro de algunos de los escritos, y es ello lo que también hace posible para Derrida un pensamiento del cine. El cine puede poner en escena la fantasmalidad y todo espectador, durante una función, se pone en contacto con un trabajo del inconsciente, con un trabajo del recuerdo, con un duelo. La función de cine (apenas más larga que una sesión de análisis) deja aparecer y hablar en la película a todos sus espectros, permite verlos aun manteniendo en la memoria (y proyectándolos sobre la pantalla a su vez) los fantasmas que habitan los films ya vistos.

⁵ “*Punctum* es también pinchazo, pequeño orificio, pequeña mancha, pequeño corte -y también tiro de dados-. El *punctum* de una foto es ese azar que, en ella, *me apunta* (pero también me asesina, me golpea) (...) Somos presa del poder fantasmático del suplemento, ese emplazamiento ilocalizable. Eso es precisamente lo que da lugar al espectro. Ese concepto del fantasma es tan poco aprehensible, en persona, como el fantasma de un concepto. Ni la vida ni la muerte, sino el asedio de uno por el otro. El *versus* de la oposición conceptual es tan inconsistente como el obturador fotográfico. “La Vida / la Muerte: el paradigma se reduce a un simple obturador, el que establece la separación entre la pose inicial y el papel final.” Fantasmas: el concepto del otro en lo mismo, el *punctum* en el *studium*, la muerte completamente otra que vive en mí.” (Derrida, 1999).

El cine inscribe rastros de fantasmas sobre una trama general, la película proyectada, que es ella misma un fantasma. El trabajo de traducción aquí es un trabajo de duelo magnificado, sobre una memoria espectral que vuelve, el cine es un duelo magnífico.

En el film, el tema de la espectralidad se expone como tal. Así como el duelo, la espectralidad retorna regularmente, incluso como imagen, ya que se ve el espectro de la madre de Derrida, un gato siamés fantasma.⁶

D’ailleurs Derrida hace evocar el pasado a su protagonista donde se puede distinguir un momento en el que habla y del que habla, lo que hace dos memorias, implicadas la una en la otra, como él mismo dice. Cuando habla de su pasado, voluntariamente o no, selecciona, inscribe y excluye. Conserva y confisca (como lo hace también Fathy).

Nuevamente, es un trabajo sobre la presencia y la ausencia del nombre de los muertos. El diálogo prosigue en el superviviente, en la huella que es el “esto tuvo lugar aquí” del film.⁷

Derrida es un testigo que, como todos los sobrevivientes, han vivido eso, y lo dicen. El cine es el simulacro absoluto de la supervivencia absoluta. Nos relata aquello desde donde no se vuelve, nos relata la muerte:

Por su propio milagro espectral nos muestra aquello que no debería dejar rastros. Es entonces dos veces rastro: rastro del testimonio mismo, rastro del olvido, rastro de

⁶ En *Echographies de la télévision*, ya había abordado esta cuestión cuando plantea que es como si las imágenes espectrales vinieran a declarar que son imágenes espectrales. ¿Cómo filmar entonces un espectro que dice: soy un espectro? La imagen puede sobrevivir, como un texto. Se podrán ver estas imágenes no solamente después de la muerte de su madre sino también después de mi propia muerte.

⁷ Última escena: El Actor confiesa a la Autora no maldecir nunca. Es una escena indescifrable tanto para el Espectador y quizá para el Actor mismo que habla entonces del pasado. Declara que hasta el último momento no se sabrá decidir si estuvo bien o mal, si fue feliz o desdichado. Parece por tanto designar, al decir «hasta el final» o «hasta el último momento», el instante de la muerte, e incluso nombra la muerte: “lo que me es más propio, indesarraigablemente propio, nunca me pertenecerá. Nunca. Por ejemplo, nada me es más próximo ni más íntimo, más inexpropiable que el sentimiento de mí, la percepción sensible que tengo de mí mismo, por ejemplo, de mi ser-dichoso o desdichado, jovial o triste, etc.” Lo que parece querer decir el Actor, sobre la playa de Almería, es que la sensación de felicidad, su apariencia o su experiencia inmediata, el goce mismo, fue lo más elemental y lo más solitario, depende de un testigo virtual, descansa, por poco que sea, en la asistencia del otro. Sin esta posibilidad, ni siquiera habría certidumbre, ni sentimiento inmediato de su propio estado, de su desdicha o de su misma felicidad, de su mismo goce. Tal certidumbre no está, nunca está más que dada previamente, en el futuro anterior de lo que se llama el otro. De donde los enunciados infinitamente e indefinidamente contradictorios del Actor que se aleja, al fin, de espaldas, junto al mar pero con un fondo de colinas desérticas, en el sur de España. Después de haberse presentado como “yo, el contra-ejemplo de mí mismo”, va a perderse en el horizonte, toma distancia, hacia la imposibilidad de firmar, “la imposibilidad de decir aún, como lo hago aquí, yo, firmo”.

Traducción posible: el sentido de “mi vida”, permanece para siempre, desde el origen (desde la madre), una vez por todas, llegado del otro, expuesto ante todo a la llegada —imprevisible— del otro, y por tanto a la fe en el otro. Y allí uno de los hilos (quizás el más grueso) del film: Hospitalidad y catástrofe, retorno siempre posible.

la muerte absoluta, rastro del sin-rastro, rastro del exterminio. Es el salvamento, por el film, de lo que queda sin salud, la salud para los sin-salud, la experiencia de la supervivencia pura que testimonia. Pienso que ante eso, el espectador queda atrapado. Esta forma que se ha encontrado a la supervivencia es irrecusable. Es sin duda una ilustre ilustración del cinematógrafo parlante. (Derrida, 2001b).

c. Las muertes de Roland Barthes

Como el cine, lo que la traducción puede hacer es presentarse como testigo, no de lo sublime, sino de esta aporía del traducir. No dice lo indecible, dice que no puede decir.

Así lo entendió también Barthes, cuando duelaba a su madre (mirando una fotografía) en *La chambre Claire*: se sigue que el evento pasado asedia a la fotografía presente como un fantasma. De hecho, ese duelo implicó una traducción: usando términos latinos para definir la fotografía, Barthes sugiere que la única manera de la forma moderna del discurso de decir todo es traduciendo al lenguaje que viene de y habla a un pasado arcaico.

Barthes necesita crear una historia mitológica de la fotografía-a través de la materialidad del latín- como modo de procesar esta ruptura del leer. En el siguiente pasaje, Barthes analiza metódicamente la palabra *fotografía* traduciéndola primero al latín y luego al francés: 'Pareciera que en latín, *fotografía* se diría *Imago lucis opera expressa* que quiere decir: imagen revelada, *extraída, montada, exprimida* (como un jugo de limón) por la acción de la luz. Y si Fotografía perteneciera a un mundo con alguna sensibilidad residual al mito, deberíamos exultar la riqueza del símbolo: el cuerpo amado es immortalizado por la mediación del metal precioso, plata (monumento y lujo); al cual deberíamos agregar la noción que este metal, como todos los metales de la Alquimia, está vivo.' (Marder, 2000: 29).

Cuando habla el lenguaje de la fotografía, el latín traduce. No solo aparece como la lengua materna primordial de la fotografía sino que retorna a nosotros a todos los tiempos y lugares perdidos, es decir, *trabaja* el duelo.

Aún cuando vemos lo que está fotografiado o lo que empíricamente se filma siempre hay algo que no puede transmitirse. Aquí el latín (la lengua *muerta*) es utilizada por Barthes para *completar* lo que no puede traducir y que sólo adquiere claridad gracias al Otro:

el descarrilamiento de nuestro goce involucra una frontera que expone al Otro (...). Sosteniendo la estabilidad relativa de una posición, el Otro deviene el lugar al que apunta el goce fallido, quizás porque proporciona un cierto radio de separación. Esta separación, esta *tele-*, constituye la distancia que tenemos que atravesar, sea que lo logremos llevados de la mano o solos, en las calles o *delante de las cámaras*. (Ronell, 2011).

Traducción violenta y traumática del cuerpo maternal. Reproduce la cartografía del imperio interior de la madre, señalando el origen de toda agresión, de acuerdo con Lacan⁸.

Aunque ya no esté *ahí*, el “retorno de lo muerto” cuyo advenimiento espectral en el espacio mismo de la fotografía es algo que viene del otro (del referente) que se encuentra en nosotros, ante nosotros pero también en nuestro cuerpo como un pedazo de nosotros mismos. Vivimos una especie de experiencia de la muerte. Como dirá Derrida en *Las Muertes de Roland Barthes*, nos convertimos en espectro.

Se dice que el duelo, por su trabajo progresivo, borra lentamente el dolor; no lo podía, no lo puedo creer, porque, para mí, el Tiempo elimina la emoción de la pérdida (no lloro), es todo. Respecto a lo demás, todo es inmóvil. Porque lo que yo he perdido no es una Figura (la Madre), sino un ser, y no un ser sino una *cualidad* (un alma): no indispensable, sino irremplazable. Podía vivir sin la Madre (todos lo hacemos, más o menos tarde); pero la vida que me quedaba sería seguramente y hasta el fin *incalificable* (sin cualidad). (Derrida, 1999a).

Derrida, duelando a Paul De Man se pregunta ¿Qué es un duelo imposible? ¿Qué nos cuenta este duelo imposible sobre una esencia de la memoria? ¿Qué se dice, qué se hace, qué se desea a través de estas palabras: “en memoria de...”? Y responde con la nada de esta ausencia irrevocable. El otro aparece como otro, y como otro para nosotros, a la muerte o al menos en la anticipada posibilidad de una muerte, pues la muerte constituye y vuelve manifiestos los límites de un mí o un nosotros que están obligados a albergar algo que es mayor que ellos y es otro; algo fuera de ellos dentro de ellos.

El *trabajo de duelo* supone un movimiento en que una idealización interiorizante toma en sí misma o sobre sí misma el cuerpo y la voz del otro, el rostro y la persona del otro, devorándolos ideal y cuasi literalmente. Esta interiorización mimética no es ficticia; es el origen de la ficción, de la figuración apócrifa. Tiene lugar en un cuerpo. O más bien, hace lugar para un cuerpo, una voz, y un alma, que, aunque nuestros, no existían y no tenían sentido antes de esta posibilidad que uno debe empezar siempre por recordar, y cuya huella debe seguirse. (Derrida, 1998).

No deja de ser curioso, en este punto, como Barthes, en 1979, escribe y elige terminar su diario de duelo con la siguiente cita: “Hablar de mamá: ¿y qué, Argentina, el fascismo

⁸ “Esto en parte explica por qué las madres pasaron a ser figuras tan prominentes en esta Guerra, que se negaba a figurarse materialmente. La madre (“la madre de todas las batallas”, “las madres van a la guerra”, y así siguiendo) no fue meramente puesta en el mapa por esta guerra; la madre *era* el mapa. No puedo meterme con ella ahora, pero puede decirse que todas las formas de agresión (paranoica) son perpetradas sobre una cartografía desplazada de lo maternal, o, en el caso de blanco sobre negro, sobre un cuerpo destrozado por la furia que marca al Otro con laceraciones en lo femenino”. (Ronell, 2011).

argentino, los encarcelamientos, las torturas políticas, etc.? Eso la habría herido. Y la imagino con horror entre las mujeres y madres de los desaparecidos que se manifiestan por aquí y por allá. Cómo habría sufrido si me hubiese perdido.” (Barthes: 2009, 269).

Casi como un intento de justicia frente al subvertido orden de la inasimilable muerte de los hijos, Barthes pone a su desaparecida pariente no al lado de los que ya no están sino al lado de las madres que los reclaman.

La madre aparece sin aparecer, porque el otro no puede aparecer sino desapareciendo. Esta traducción comienza, como el pensamiento y como la muerte, en la memoria del idioma, en la memoria de la cultura.

III. Penuria de la lengua

Se me han ocurrido mil cosas, hablando incidentalmente de Platón, que necesitaban de nombre y no lo tenían.

Lucio Anneo Séneca, Carta LVIII, Penuria de la lengua filosófica latina

Vendrá un día donde la lengua retorne contra aquellos que la hablan. Conocemos ya esos instantes que nos estigmatizan, que no podremos jamás olvidar y donde se revela toda la desmesura de nuestra empresa. Ese día, ¿tendremos una juventud capaz de hacer frente a la revuelta de una lengua sagrada?

Jacques Derrida, Les yeux de la langue

Pasolini. “Yo defiendo lo sagrado porque es la parte del hombre que menos resiste la profanación del poder...”

Diamela Eltit, Emergencias

Así como Barthes necesitaba crear una mitología (del mismo modo que Freud) a través de la materialidad del Latín para traducir, en tiempos de plena vitalidad de esta lengua, Séneca en su Carta LVIII sobre la *Penuria de la lengua filosófica latina*, se indignaba ante la dificultad de

traducir algo no por “aquello que es” y ya resignado entreveía cómo se iba *perdiendo* el vocablo:

¿Quién tolerará desgana en la penuria? Aquella mosca que llamaron *estro* los griegos, que acosa las manadas y las dispersa por dehesas y sotos, llamáronla los nuestros *asilo*. Tienes que creerlo leyendo a Virgilio: ‘Hay cerca de los bosques del Sllaro y del Alburno verdeante de carrascas, copiosísimo, un incesto alado, cuyo nombre romano es asilo, y traduciéndolo los griegos le han llamado estro. Es cruel y vuela con áspero zumbido y de él huyen con espanto las vacadas.’ (Séneca, 1957:536-540).

Séneca utiliza citas de otro constructor de mitos a partir del latín, tal vez el más reconocido: Virgilio. Aquel a quien le fue encomendado “traducir” las grandes epopeyas homéricas, emparentarlas patrióticamente con la Eneida y fusionar un origen común entre Grecia y Roma. Y no es casual que Séneca lo utilizara al poeta para ligar nuevamente al *antiguo origen* su lengua latina que transitaba la penuria. La traducción, nunca completa, entre ambas culturas dejaba en descubierto la dificultad de nombrar. La brecha entre el lenguaje de las cosas y su nombre, como lo vería Benjamin, siglos más tarde.

Coqueteando con cierto esencialismo platónico⁹, Séneca entiende que, *aquello que es*, es lo que nada tiene encima de sí, el principio de todas las cosas; todo está contenido debajo de él. Pero que aún así, esto tiene que ser nombrado:

¿De qué me aprovechará tu fácil concesión no pudiendo de ningún modo expresar esta idea en latín, por cuya penuria hice reproches a esta lengua? Condenarás más aún esta escasez romana cuando sepas que hay una sílaba que no puedo traducir. ¿Cuál es ella?, me preguntas. Débote de parecer lerdo de ingenio, pues sabe todo el mundo que puede traducirse diciendo aquello que es. Pero yo veo que hay una gran diferencia; me veo obligado a poner un verbo por un nombre; pero, si no hay otro recurso pondré: aquello que es. (Séneca, 1957: 536-540).

El lenguaje es nombre. Es en el nombre que se enloquece la potencia del lenguaje, es allí que se sella el abismo que él contiene. Para invocar cotidianamente los nombres de otra manera, no depende más que extender los poderes que ellos contienen. Una vez revelados, se manifestarán en *el gran día*, porque los hemos invocado con una violencia terrible. Ciertamente, la lengua que hablamos es rudimentaria, casi fantasmática. En esta lengua degradada y espectral, en esta lengua *en penuria*, la fuerza de lo sagrado parece seguir

⁹ “No te lo ocultaré; deseo, si es posible, con perdón de tus oídos, decir la palabra esencia; de todas maneras la diré, aún cuando ellos se irriten.” (Séneca, 1957: 536).

nuestro hablar. Porque los nombres tienen vida propia. Y tanto el abismo como la lengua tienen lugar, *su* lugar en el nombre.

Derrida dice “vivimos al interior de nuestra lengua (...) como los ciegos que marchan sobre un abismo.” (Derrida, 2005b: 32). Vivimos como extranjeros recién llegados a otro país. Pero, ¿podemos hablar una lengua sagrada como una lengua extranjera? ¿Es una lengua sagrada más propia o más extranjera en general? ¿Y tenemos en ese caso una alternativa?

Desde la fenomenología hasta Spinoza se rechaza considerar que las palabras o los nombres de la lengua son ellos mismos sagrados, o que solamente lo son los significados, o solamente las cosas nombradas, vistas a través de sus nombres. Lo sagrado no está ni en las palabras ni en las cosas solamente, sino en el sentido intencional, en la actitud o el uso que le damos en unos y otros, en unos a través de los otros.

El nombre anuncia así un pensamiento, una puesta a prueba de lo político. Transformar una lengua, y abordar los nombres (sostenido por una interpretación más benjaminiana de la esencia de la lengua como nominación) es parte de una actitud política que funciona de *tercera lengua*, “un *médium* que no sería *stricto sensu* lingüístico sino el medio de una experiencia de la lengua que no es ni sagrada ni pagana, permite el pasaje de una a otra-y de decir el uno es el otro, de traducir lo uno en lo otro, de llamar desde lo uno a lo otro.” (Derrida, 2005: 33-34).

Así también lo expresó Benjamin en su ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*. Más allá de los trasfondos teológicos, expresó que aquello que en un ser espiritual es comunicable es aquello en lo cual se comunica; es decir, cada lengua se comunica a sí misma y por lo tanto cada lengua es el “medio” de la comunicación. Mediante la palabra el hombre se halla unido a la lengua de las cosas. La palabra humana es el nombre de las cosas:

la lengua posee un término propio, que vale también para esta receptividad que hay en el nombre para lo innominado. Es la traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres. Es necesario fundar el concepto de traducción en el estrato más profundo de la teoría lingüística, puesto que dicho concepto es de magnitud demasiado amplia y grave para poder ser tratado en cualquier sentido. El concepto de traducción conquista su pleno significado cuando se comprende que toda lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede ser considerada como traducción de todas las otras. Mediante dicha relación de las lenguas como centros

de espesor diverso se produce también la traducibilidad recíproca de las lenguas. La traducción es la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones. La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza. (Benjamin, 2001b: 97).

Si bien Benjamin plantea que la objetividad de esta traducción tiene su garantía en Dios lo que aquí nos importa es la idea de que se trata de una traducción de aquello que no tiene nombre al nombre. La lengua de las cosas puede pasar a la lengua del conocimiento y del nombre sólo en traducción.

a. La confrontación traductora de la lengua

El abismo sobre el que como ciegos marchamos es la inmediatez en la comunicación de la abstracción que ha tomado forma cuando el hombre abandonó, en la caída, la inmediatez en la comunicación de lo concreto, del nombre, la mediatización de toda comunicación, de la palabra como medio, de la palabra vana. La esencia espiritual que se comunica en la lengua no es la lengua misma sino algo distinto de ella. No hay acontecimiento o cosa que no participe de alguna forma de la lengua.

Por ello, toda teoría del lenguaje humano es asunto de traducción. Los nombres que el hombre le da a las cosas no son el producto de una inspiración espontánea; son en sí mismos la traducción de la acción por las que las cosas se comunican al lenguaje; el lenguaje de las cosas es mudo y conserva su anonimato, el lenguaje humano no es otra cosa que la traducción de ese mutismo en habla y de ese anonimato en nombre.¹⁰ Pero para que esta

¹⁰ En este sentido, el propio Baudelaire, en su ensayo sobre Wagner vuelve sobre esta idea: “no es sorprendente que la verdadera música sugiera ideas análogas en cerebros diferentes; lo sorprendente sería que el sonido no sugiriese el color, que los colores no pudiesen dar la idea de una melodía y que sonidos y colores no pudiesen traducir ideas; las cosas se han expresado siempre por una analogía recíproca, desde el día en que Dios profirió al mundo como una indivisible y compleja totalidad”. (Baudelaire, 1861). Dios no creó al mundo sino que lo profirió, lo dijo. El mundo no es un conjunto de cosas, sino de signos: lo que llamamos cosas son palabras. Y todas esas palabras están en continuo cambio: la correspondencia universal significa perpetua metamorfosis. El texto que es el mundo no es un texto único: cada página es la traducción y la metamorfosis de otra y así sucesivamente. El mundo es la metáfora de una metáfora. El mundo pierde su realidad y se convierte en una figura de lenguaje. En el centro de la analogía hay un hueco: la pluralidad de textos implica que no hay un texto original. Por ese hueco se precipitan y desaparecen, simultáneamente, la realidad del mundo y el sentido del lenguaje. Y así lo vio Octavio Paz cuando analizaba la otra idea que obsesiona a Baudelaire: “sí el universo es una escritura cifrada, un idioma en claves, ¿qué es el poeta, en el sentido más amplio, sino un traductor, un descifrador? Cada poema es una lectura de la realidad; esa lectura es una traducción; esa traducción es una escritura: un volver a cifrar la realidad que se descifra. El poema es el doble del universo: una escritura secreta, un espacio cubierto de jeroglíficos. Escribir un poema es descifrar al universo sólo para cifrarlo de nuevo. El juego de la analogía es infinito: el lector repite el gesto del poeta: la lectura es una

traducción sea posible hace falta que exista una armonía entre las palabras y las cosas. Como se dijo, en la interpretación de Benjamin, es precisamente, el verbo divino el que ofrece esta garantía¹¹. Es en él que son acordes el lenguaje de las cosas (su “comunidad mágica”) y el lenguaje humano de los nombres.

En este sentido, la sustitución de la magia del juicio por la magia de la nominación es una traducción. Una magia se traduce en otra. Ya el lenguaje humano mismo tiene un efecto de traducción (traduce el lenguaje de las cosas en sus nombres). Pero la aparición de una pluralidad de lenguas, cuyos múltiples usos son todos desvíos de la esencia del lenguaje, es también una traducción (traducción del lenguaje puro en las lenguas). ¿Como la esencia del lenguaje (en la cual se concentra la esencia espiritual del hombre) se esconde en las lenguas? ¿Podemos remontar la pluralidad de las lenguas al lenguaje puro, encontrar el segundo en las primeras, lo que significaría resituar la esencia espiritual del hombre? Benjamin le otorga a la traducción un sentido metafórico de reconciliación, que sería al mismo tiempo una elevación y una redención. Lo propio de la lengua es que en el momento en que el traductor hace un *contrato* con ella y con la lengua en la cual está escrita, para traducirla, ella exhibe el lenguaje puro. Revela que hay infinitamente en ella más que comunicación y que las lenguas no son instrumentos indiferentes. Traducir es, desde esta perspectiva, reconducir la obra a su deseo-que es el de sobrepasar el horizonte limitado y omnipresente de la conversación (el abismo) para comprobar en las lenguas la verdadera esencia del lenguaje. Pero esta comprobación no es posible porque el horizonte de una comunicación generalizada se sustituye por otro horizonte: el de la armonía de las lenguas. Traducir es, en efecto probar hasta qué punto las lenguas tienen entre ellas una relación

traducción que convierte al poema del poeta en el poema del lector. La poética de la analogía consiste en concebir la creación literaria como una traducción; esa traducción es múltiple y nos enfrenta a esta paradoja: la pluralidad de autores. Una pluralidad que se resuelve en lo siguiente: el verdadero autor de un poema no es ni el poeta ni el lector, sino el lenguaje. No quiero decir que el lenguaje suprime la realidad del poeta y del lector, sino que las comprende, las engloba: el poeta y el lector no son sino dos momentos existenciales del lenguaje. Si es verdad que ellos se sirven del lenguaje para hablar, también lo es que el lenguaje habla a través de ellos. La idea del mundo como un texto en movimiento desemboca en la desaparición del texto único; la idea del poeta como un traductor o descifrador conduce a la desaparición del autor.” (Paz, 1999).

¹¹ Perdura la filiación con Séneca: “Admiremos volando por las alturas las formas de todas las cosas y a Dios moviéndose entre ellas y haciendo con su providencia que aquellas cosas que no pudo crear inmortales, porque la materia no lo consentía, se libren de la muerte, venciendo con la razón la deficiencia del cuerpo. Perduran todas las cosas, no porque sean eternas, sino porque las defiende la vigilancia de quien las gobierna.” (Séneca, 1957: 539).

íntima. Benjamin en *La tarea del traductor*, propone que esta es una relación de convergencia. Cuando traducimos una obra literaria de una lengua a otra, experimentamos el hecho de que las lenguas se parecen. La posibilidad misma de la traducción comprueba a priori que las lenguas no son radicalmente extranjeras las unas a las otras. Más aún, la traducción demuestra que entre las lenguas hay una relación que excede lo sagrado. La traducción deviene así, entre otras cosas, la única vía para pensar una armonía de las lenguas. La traducción, en efecto, no se da como un hecho adquirido, es más bien una forma de anticipación, es el objeto de una promesa. Esta promesa que el traductor tiene a cargo es con la cual contrae una deuda, una deuda que conlleva la esencia del lenguaje y con ella, la esencia espiritual del hombre. Para comprender esta anticipación, hace falta distinguir que traducir es descubrir que el modo de ver cambia de una lengua a otra. Y es probar también de manera misteriosa (y tal vez mágica) la completitud de los modos de ver, tomados los unos con los otros en relaciones de traducción, lo que significa, al mismo tiempo, que alguno de ellos, aislado, es incompleto e inadecuado.

La traducción o el gesto infinitamente repetido de traducir, y siempre retraducir, anticipa: la traducción diseña el horizonte de una tarea infinita e inacabable (y la deuda nunca es resituada). Cada vez que traducimos, el carácter inadecuado de lo que producimos devuelve nuestra lengua a un lenguaje superior, un lenguaje por venir (el puro lenguaje) del que no conocemos otra cosa que el signo, dirigido por la traducción (un signo al que Benjamin no duda en llamar milagro.) La magia del lenguaje es inicialmente su poder de nombrar.

Traducir sería la única posibilidad que nos queda de restituir en nuestra relación con el lenguaje humano, nuestra manera de ser en las lenguas, su alcance mesiánico. La traducción podría revelar que la lengua siempre es trabajada por las diferencias que provienen de sus intercambios con las otras. Lo que descubre y lo que nos importa no es la unicidad de un lenguaje prometido, sino la heterogeneidad constitutiva que se produce.

Lengua y comunidad¹² tienen un destino común. Una y otra son habitadas por una promesa de unidad que supone la confiscación presente de toda experiencia de la diversidad, de la

¹² “Comunidad”. Palabra que nunca le gustó mucho a Derrida, a causa de lo que le toca connotar: la participación y hasta la fusión identificatoria. Veía allí tantas amenazas como promesas: “querría hablar de un

heterogeneidad, de la diseminación. Todo lo que, en cada generación, hace mover la lengua, todo lo que desafía y diluye la identidad de los pueblos y que es fruto de los pasajes, traducciones, intercambios que borran las fronteras y dan a cada dimensión una figura singular de la hospitalidad, es tenido por accesorio, secundario y superficial.

El contrato de traducción es sólo una promesa, pero una promesa no es algo inconsistente, no sólo se caracteriza por lo que le falta para que se cumpla. Como promesa, la traducción es ya un acontecimiento, y la firma decisiva de un contrato, que llega a prometer la reconciliación, a hablar de ella, a desearla o a hacerla deseable.

El problema no fue extraño a Heidegger (Crépon, 2001: 172-175) que entendió que la traducción aparece indiscutiblemente en aquello que sucede entre los pueblos, pero que, según él, no tiene, previamente, la función de relacionarse o de revelar lo que tienen en común. No se trata de importar o de transportar una lengua en otra y aún menos de revelar que tal transporte aparece en la esencia de toda lengua (que su heterogeneidad por lo tanto es constitutiva), sino de permitir una mejor apropiación de su lengua propia- o más aún de revelar que esta “apropiación” no se puede conseguir jamás. Si, como escribe Heidegger, “Un pueblo histórico no existe más que a partir del ser-lengua de su lengua con las lenguas extranjeras” (Ibíd.), es porque un pueblo no es jamás el amo ni el propietario de su lengua. No está jamás en su propia lengua. La traducción es necesaria porque es la promesa de tal apropiación (inconseguible). Pensar a partir de esta meditación histórica significa que traducir es confrontar con la lengua extranjera en vistas de la apropiación de su propia lengua. La experiencia de la lengua extranjera no tiene otra función que la de reconducir a esta confrontación (traductora) de la lengua con ella misma.

La comprensión mutua de los pueblos no sería otra cosa que el reconocimiento de eso que da a cada uno su identidad y su unidad propias. Entenderse, explica Heidegger supone que tenemos acceso a nosotros mismos. Y este acceso exige la prueba del extranjero de la que habla Berman. La comprensión no está por tanto exenta de una puesta en cuestión. No se produce sin que, de la confrontación mutua, cada uno se transforme. Pero esta

ser-juntos, que no es este, de otra reunión de singularidades, de otra amistad, aunque esta le deba sin duda lo esencial.” (Derrida, 2011: 32-33).

transformación no es jamás otra cosa que la profundización de la originalidad. La prueba aquí es el reconocimiento de una alteridad radical que confirma el sentimiento de la diferencia. No consiste, en ningún caso, en descubrir en sí mismo el trabajo de cierta alteridad, en reconocer en su propia lengua el trabajo de otros, como una marca de su heterogeneidad constitutiva ni en “el pueblo” una comunidad en perpetuo movimiento, atravesada por diferencias y oposiciones. Lo uno y lo otro, lo uno en frente de lo otro son necesariamente entidades idénticas a ellas mismas, homogéneas.

b. La apropiación como problema político

Porque no es propia del amo, no posee como propio, naturalmente, lo que no obstante llama su lengua; porque, no importa qué quiera o haga, no puede mantener con ella relaciones de propiedad o identidad naturales, nacionales, congénitas, ontológicas; porque sólo puede acreditar y decir esta apropiación en el curso de un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas; porque la lengua no es su bien natural, por eso mismo, históricamente puede, a través de la violación de una usurpación cultural -vale decir, siempre de esencia colonial-, fingir que se apropia de ella para imponerla como la suya (...) no hay propiedad natural de la lengua, ésta no da lugar más que a la furia apropiadora, a los celos sin apropiación.

Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*

Si existe una constante en el discurso que hace de la práctica de una lengua particular (y especialmente de la lengua materna) el objeto de una exigencia política es la apropiación. Al pueblo, a los escritores, a los sabios, se les demanda hablar cierta lengua, de darle a sus letras cierta nobleza, escribir, cultivar, perfeccionar, es decir, defenderla contra la hegemonía de otra lengua. El modo como el escritor se apropia de los conceptos puede compararse con el comportamiento de una persona que, encontrándose en un país extranjero, se ve obligada a hablar la lengua de éste, en vez de ir la componiendo mediante acumulación de elementos. Hablar, escribir, cultivar esa lengua quiere decir también

apropiársela, hacer la propiedad de una comunidad dada, el signo o la marca de su cultura singular (diferente de todas las otras) y la insignia de su identificación. Apropiarse la lengua e identificarse a ella se hacen así problemas políticos.

La apropiación es a la vez posible y necesaria, dicho de otra manera que puede y que debe imponerse para (al mismo tiempo que se impone a los otros) identificar al amo de la lengua. La lengua es un bien propio que debe defenderse, sobre la misma base que se comparte este dominio. Y es porque este bien y este dominio son comunes que su compartir hace posible la identificación a una comunidad que es como mínimo una comunidad de lengua, pero que exige también ser al mismo tiempo una comunidad política.

La apropiación común de la lengua se encuentra así en el fundamento de la constitución de una identidad común que permite responder a la pregunta eminentemente política: ¿quiénes somos? La lengua se encuentra erigida en un supremo criterio de identificación y su apropiación en signo de pertenencia, sin que el carácter obligatorio (institucional, escolar, estático) de esta pertenencia y de esta identificación se encuentren cuestionados.

La identidad de la lengua hace de ella un objeto doble de apropiación y de identificación, es el soporte de una cultura, homogénea. Constituye igualmente el crisol de esta homogeneidad. Tocar la lengua significa amenazar la cultura en su integridad, a tal punto que el fantasma de su absorción, de su asimilación, de su desaparición es el que hace nacer las formas más extremas de reivindicaciones políticas que conciernen a las lenguas. Con el reconocimiento, la defensa, la promoción de tal o cual lengua, siempre habrá de sobrevivir una cultura, identificable en su unidad y en su diferencia, en su pureza y en su homogeneidad.

Tal reflexión sobre la política de las lenguas podría evitar los nacionalismos ocultos en la sacralización de la lengua materna (y más generalmente la invocación de la pertenencia, en la forma que sea). El monolingüismo del otro expone una situación singular, una relación particular entre las lenguas. Pero su reflexión guarda siempre en la memoria, todo lo que podría nacer de la invocación de la lengua materna, es decir, la búsqueda jamás satisfecha de una apropiación y de una identificación colectiva siempre insuficiente, las discriminaciones que siempre lo han acompañado y aún lo acompañan. Esta reflexión debe ir

en el sentido de una deconstrucción de la lengua como propiedad (y sin dudas también como morada) que dé a comprender algo de la relación con la lengua, algo que permita a la vez denunciar las políticas lingüísticas hegemónicas y de poner en cuestión las exigencias de la apropiación y las reivindicaciones de identificación.

Hacer de la lengua una propiedad natural, un bien propio, ver el bien más precioso (aquel que nos integra naturalmente en una comunidad, que nos dice dónde estamos y quiénes somos) es olvidar todo lo que en ella señala la ley. Derrida rompe aquí con toda una tradición que hace de la lengua, una lengua “materna”. Ella es el componente más natural, más irreducible de la identidad. La lengua materna es la ley que nos han impuesto otros.

El discurso que impone la protección, la promoción, el desarrollo de la lengua materna debe revisarse. Porque le demandamos a las lenguas ser un polo de identificación (la propiedad que nos permite decir quiénes somos) y esta demanda no puede jamás ser plenamente satisfecha, las lenguas aparecen como propiedades siempre amenazadas, propiedades cuya alteración posible (las palabras olvidadas, las palabras extranjeras) imponen siempre su reapropiación, como si todo defecto de apropiación la amenazara en su integridad. La lengua deviene así algo que no hay que promover y desarrollar, sino que hace falta proteger, tratar de salvar. Comprender el carácter inapropiable de las lenguas permite por tanto entender, por ejemplo, el mecanismo de las pasiones nacionalistas.

El carácter inapropiable de las lenguas hace aparecer las amenazas hegemónicas que tal o cual lengua hace pesar sobre las otras como la manifestación de una necesidad loca de apropiación. Es porque la lengua no es jamás una propiedad natural. La revisión del carácter inapropiable (es decir, de los presupuestos de la idea misma de lengua materna) conducen también a interrogar nuevamente la relación entre lengua y cultura. Si la lengua es el objeto de las demandas, de las exigencias políticas es porque, en efecto, está considerada como un componente inevitable de la identidad cultural. En tanto la lengua es una propiedad natural y la cultura encuentra en ella su sedimento, no puede negar más su cultura que su lengua propia, como lengua materna. Al contrario, deberá ser protegida, preservada, guardada como el tesoro en el cual se conserva la historia y la riqueza de la lengua. Comprender el propio monolingüismo como monolingüismo del otro invierte los términos del problema. La lengua como la lengua del otro (que me impone su ley) revela la cultura, no su carácter

natural, sino su esencia colonial: “Toda cultura es originariamente colonial. (...) Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna *política* de la lengua. La dominación, es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos.” (Ibíd.: 57).

Es decir, lo que tengo por *mi cultura* no es jamás mi propiedad. Todo discurso sobre la identidad cultural (toda concepción identitaria de la cultura) que se presente como un todo homogéneo organizado en torno de (y a partir de) la lengua no tiene otro fin que el de enmascarar esta alienación irreductible que revela el carácter inapropiable de la lengua. Cada vez que alguien habla en nombre de su cultura o invoca su identidad cultural se olvida o se oculta a uno mismo que esta identidad implica una alienación, es decir, todo lo que a través de y en esta cultura y esta lengua tiene la figura de ley.

c. La invención de una lengua otra

Todo se ha escrito, todo se ha dicho, todo se ha hecho, oyó Dios que le decían y aún no había creado el mundo, todavía no había nada. También eso ya me lo han dicho, repuso quizá desde la vieja hendida Nada. Y comenzó. Una frase de música del pueblo me cantó una rumana y luego la he hallado diez veces en distintas obras y autores de los últimos cuatrocientos años. Es indudable que las cosas no comienzan cuando se las inventan. O el mundo fue inventado antiguo.

Macedonio Fernández, Museo de la Novela de la Eterna

¿Cómo puede decirse y cómo saber, con una certeza que se confunde con uno mismo, que nunca se habitará la lengua del otro, la otra lengua, cuando es la única que se habla, y se la habla con una obstinación monolingüe, de manera celosa y severamente idiomática, sin estar jamás en ella, no obstante, en la propia casa? ¿Y que la vigilancia celosa que se monta frente a su lengua, en el mismo momento en que se denuncian las políticas nacionalistas del idioma (yo hago una y otra cosa), ordena multiplicar los shibboleths como otros tantos desafíos a las traducciones, otros tantos impuestos recaudados en la frontera de las lenguas, otras tantas alianzas encargadas a los embajadores del idioma, otras tantas invenciones ordenadas a los traductores: inventa por lo tanto en tu lengua si puedes o quieres entender la mía, inventa si puedes o quieres hacer entender mi lengua como la tuya,

allí donde el acontecimiento de su prosodia no sucede más que una vez en su hogar, allí mismo donde su “en su hogar” molesta a los cohabitantes, los conciudadanos, los compatriotas? ¡Compatriotas de todos los países, poetas-traductores, rebelaos contra el patriotismo! Cada vez que escribo una palabra, entiendes, una palabra que me gusta y que me gusta escribir, en el transcurso de esa palabra, en el instante de una sola sílaba, el canto de esa nueva internacional se eleva entonces en mí. No me resisto jamás, me echo a la calle a su llamado aun si, en apariencia, trabajo desde el amanecer sentado a mi mesa. (Ibíd.: 80-81).

Un ser humano participa de varias lenguas maternas y por lo tanto participa de un sentido de la identidad personal fraguado a partir de un monólogo interior multilingüe, el movimiento hacia el exterior, el lenguaje del encuentro con los otros y con el mundo exterior. Trata de inventar su lengua. Inventar la lengua no es más exigirle que sea un signo de pertenencia (porque siempre al mismo tiempo alega al otro). Es, por el contrario, demandarle, jugar con las trampas del monolingüismo: las ilusiones de la identificación y la apropiación. Es darse, con ella, el hecho de no ser jamás la colonia del otro. Porque esta lengua no existe sino se traduce en la lengua del otro, en deformarla, hacerla someterse a las transformaciones que no pueden ser más la lengua de nadie. A través de esta traducción, el monolingüismo se encuentra desregulado, la ley contrariada, la pseudo propiedad investida del cuerpo extranjero. Se trata de la desapropiación de la lengua por sí misma, una desapropiación, a la cual Derrida le da el nombre de escritura:

...invente una lengua lo bastante otra para no dejarse ya reapropiar en las normas, el cuerpo, la ley de la lengua dada, ni por la mediación de todos esos esquemas normativos que son los programas de una gramática, un léxico, una semántica, una retórica, géneros de discurso o de formas literarias, estereotipos o clichés culturales (los más autoritarios siguen siendo los mecanismos de la reproducibilidad vanguardista, la regeneración infatigable del superyó literario). La improvisación de alguna inauguralidad es sin duda lo imposible mismo. La reapropiación siempre se produce. Como sigue siendo inevitable, la aporía induce entonces un lenguaje imposible, ilegible, inadmisible. Una traducción intraducible. Al mismo tiempo, esta traducción intraducible, este nuevo idioma hace llegar, esta signatura hace su llegada, produce acontecimientos en la lengua dada a la cual todavía hay que dar, a veces, acontecimientos no comprobables: ilegibles. (Ibíd.: 107).

Y, hablando de escritura, no se aleja de la política. Mucho tiempo, en efecto, los escritores y su trabajo de escritura¹³ estuvieron investidos de una misión: reapropiar la lengua, es decir,

¹³ *Escribe* Barthes en su diario de *duelo*: “Transformo, *Trabajo* en el sentido analítico (Trabajo de Duelo, de Sueño) en *Trabajo* real-de escritura. Pues: el *Trabajo* por el cual (dicen) se sale de las grandes crisis (amor, duelo) no debe ser liquidado apresuradamente; para mí sólo está *cumplido* en y por la escritura.” (Barthes, 2009: 144).

dar al “pueblo”, o a toda otra forma de comunidad, los medios de prestar a la lengua sus letras de nobleza, de inspirar un *terror sagrado* ante la lengua, sin el cual no hay cultura posible, o más aún sin la cual no hay salvación. La función de la escritura era la de asegurar el refuerzo de los lazos entre la lengua y la comunidad, que suponía la propiedad. Es así que el escritor ha experimentado en la lengua el “genio” natural de su pueblo. Pudo, igualmente, por la escritura, volver a dotar a su “pueblo” de la consciencia del lugar que, gracias a la lengua, ocupaba en la historia. Se hizo de la escritura una desapropiación de la lengua. Derrida invierte esta función. Escribir, no es plegarse a la ley de una tierra o una comunidad, es resistir, por todos los medios a la invención (transformación, desregulación, anomalías).

El escritor así, trabaja con una palabra social, palabra que le es ajena y propia, ya heredada y siempre ambigua, multiforme y petrificada a la vez, que lo sumerge en el centro de un paisaje incompleto, en un trabajo cuya única satisfacción consiste en cumplir con una obsesión por la palabra. Y en este borde (en el borde que implica la palabra escrita que es el gran material literario), el hacer, la intención política (en el sentido de una particular política literaria), estará conectada con la incertidumbre. Una navegación autoimpuesta cuya inestable ruta termina en un relato que aunque perteneciéndole le es ajeno al escritor, en primera instancia, por la ajenidad que porta la lengua que heredó, ya provista de una marca social y familiar incuestionable. Ajenidad profundizada por subterfugios y carencias de su propia mano, por el titubeo de la palabra elegida y el agobio por la expresión que lo antecede, por lo que ya fue dicho o escrito. La fijeza petrificada del único lugar que puede construir aún cuando ya se ha comenzado.

Sin embargo, la práctica literaria nos obliga a establecer otro discurso, un discurso cultural que responda por el hacer propio. Este segundo discurso que está elaborado sobre una incertidumbre es, desde luego, inútil para aprehender la propia obra, no sirve para nada, pero sí puede apuntar a generar una palabra suplementaria, la del autor y su determinación cultural, alude a las condiciones culturales de un oficio (la escritura, la traducción) y su perspectiva-subjetiva-en el interior de una realidad social. Se hablará aquí, por lo tanto, desde el lugar y la experiencia cultural propia, en tanto lugar y experiencia cultural del otro.

En ese hablar hay un saber de que el pensamiento debe hacerse extraño a sí mismo, debe hacerse extranjero, para decirse y aparecer, para que pueda recuperarse al darse. Por eso, como enuncia Derrida, bajo el lenguaje del escritor, del que pretende mantenerse en la mayor proximidad al origen de su acto, se advierte el gesto para retirar, para recoger la palabra expirada. La inspiración es también eso: “Se puede decir del lenguaje ordinario lo que Feuerbach dice del lenguaje filosófico: La filosofía no sale de la boca o de la pluma sino para retornar inmediatamente a su propia fuente: no habla por el placer de hablar (de ahí su antipatía frente a las frases vacías), sino para no hablar, para pensar... Demostrar es, muy sencillamente, recuperar la alienación (Entausserung) del pensamiento en la fuente original del pensamiento.” (Derrida, 1989: 18)

Escribir es así traducir, saber que lo que no se ha producido todavía en la letra no tiene otra morada, el mundo no se ha inventado aún para ella. El sentido debe esperar a ser dicho o escrito para habitarse él mismo y llegar a ser lo que es al diferir de sí: el sentido.

Merleau-Ponty escribía: La comunicación literaria no es un simple apelar el escritor a significaciones que formarían parte de un a priori del espíritu humano: más bien las suscita por animación o por una especie de acción oblicua. En el escritor el pensamiento no dirige el lenguaje desde fuera: el escritor es él mismo como un nuevo idioma que se construye... (Ibíd.: 21)

Este idioma quiere sortear la muerte, una muerte que no fue la suya, que por tanto no ha conocido ni ha vivido y, sin embargo, bajo cuya amenaza se cree destinado a vivir, esperándola entonces del porvenir, construyendo un porvenir para hacerla finalmente posible, como algo que tenga lugar y pertenezca a la experiencia: “Escribir es no ubicar más en el futuro la muerte siempre ya pasada, sino aceptar sufrirla sin hacerla presente y sin hacerse presente ante ella, saber que tuvo lugar, aunque no experimentada, y reconocerla en el olvido que deja.” (Blanchot, 1987: 61)

d. Las promesas de la Escritura

Un pintor nos prometió un cuadro. Ahora, en New England, se que ha muerto. Sentí como otras veces, la tristeza y la sorpresa de comprender que somos como un sueño. Pensé en el hombre y en el cuadro perdidos. (Sólo los dioses pueden prometer, porque son

inmortales). Pensé en el lugar prefijado que la tela no ocupará.

Pensé después: si estuviera ahí, sería con el tiempo esa cosa más, una cosa, una de las vanidades o hábitos de mi casa; ahora es ilimitada, incesante, capaz de cualquier forma y cualquier color y no atada a ninguno.

Existe de algún modo. Vivirá y crecerá como una música, y estará conmigo hasta el fin.

Gracias, Jorge Larco (También los hombres pueden prometer, porque en la promesa hay algo inmortal).

Jorge Luis Borges, *The unending gift*

Queda comprender cómo este fenómeno singular de la traducción señala una promesa. La idea de promesa no deja fuera a la política. En efecto, en nombre de la lengua (de su particularidad, de su excepcionalidad) es que tal o cual comunidad se ve investida de una misión histórica particular. La idea de promesa (aquella de una salvación o de un renacimiento) no fue jamás ajena a la de sacralización de la lengua materna. Exaltar en la lengua materna un bien sagrado, equivale a ver en ella (a condición de practicarla, de hablarla) la única posibilidad de esperar una salvación.

No es sin riesgo que se hace de la lengua (tal vez también de la manera de ser de la lengua) el lugar o el objeto de una promesa. Es también el medio más radical de exacerbar la “rabia de la apropiación”. Derrida toma nota de ello cuando precisa que “esta singular promesa no libera ni delibera ningún contenido mesiánico o escatológico”. (Crépon, 2001: 206). La lengua prometida no es más la lengua del otro en tanto que le impone, sino en tanto que ella ofrece al otro y en tanto que viene del otro. Es una lengua que es a la vez la signatura (la firma) de quien inventa, sin ser previamente su propiedad, lo que Derrida llama idioma.

Es porque ella es prometida cada vez que hablamos o escribimos. Lo que tiene de ilusorio en el fantasma de la lengua como propiedad (y en todas las tragedias históricas de la apropiación, que evoca Derrida) es que implica siempre una negación de la palabra. Supone una palabra que no promete nada, es decir, que no hace otra cosa que repetir la ley. Si suponemos que se suscribe a la exaltación de la lengua como un bien sagrado, ninguna

invención es posible, ninguna palabra habrá que no termine por imponer, en su misma repetición, una práctica homogeneizante y hegemónica de la lengua (y de la cultura).

Reencontrar el sentido de la promesa inscrita en cada palabra, lo que le otorga al monolingüismo una dimensión mesiánica, deviene así la única alternativa para la imposible apropiación y para todos sus derivados políticos.

Una traducción intraducible. Al mismo tiempo, esta traducción intraducible, este nuevo idioma hace llegar, esta signatura hace su llegada, produce acontecimientos en la lengua dada a la cual todavía hay que dar, a veces, acontecimientos no comprobables: ilegibles. Acontecimientos siempre prometidos más que dados. Mesiánicos. Pero la promesa no es una nada, no es un no acontecimiento. (...) Volvamos entonces una vez más a esa proposición un poco sentenciosa: *Nunca se tiene más que una sola lengua*. Hagámosle dar un giro más. Hagámosle decir lo que no sabe querer decir, dejémosla decir otra cosa todavía. Desde luego, pueden hablarse varias lenguas. Hay sujetos competentes en más de una. Algunos llegan incluso a escribir varias lenguas a la vez (prótesis, trasplantes, traducción, transposición). ¿Pero no lo hacen siempre con vistas al idioma absoluto? ¿Y en la promesa de una lengua aún inaudita? ¿De un solo poema ayer inaudible? Cada vez que abro la boca, cada vez que hablo o escribo, prometo. Quiéralo o no: aquí hay que disociar la fatal precipitación de la promesa de los valores de voluntad, intención o querer decir que están razonablemente vinculados a ella. Lo performativo de esta promesa no es un speech act entre otros. Está implicado por cualquier otro performativo; y la promesa anuncia la unicidad de una lengua venidera. Es el *es preciso que haya una lengua* [que sobreentiende necesariamente: “porque no existe” o “porque falta”], *prometo una lengua, una lengua es prometida* que a la vez precede toda lengua, llama a toda palabra y pertenece ya a cada lengua lo mismo que a cada palabra. (Derrida, 1997:107-108).

Allí está el don infinito. El *unending gift* de Borges. Dios que está oculto y silencioso, que no da sus razones y actúa como le parece; Dios como radicalmente otro, no es el único que puede prometer. Cada vez que hablamos o escribimos, prometemos. Lo que decimos existe de algún modo. Sin clausura ni fin. Vivirá y crecerá como una música. “(También los hombres pueden prometer, porque en la promesa hay algo inmortal)”.

Pero si tal es el objeto de la promesa, también la traducción debe ser repensada. Nietzsche, Benjamin, Rosenzweig, Heidegger no reflexionan sobre la lengua sin buscar, en un momento u otro, en la traducción, la esencia del trabajo que las lenguas apelan. Si es verdad que cada uno de estos autores es con quienes Derrida entabla un diálogo, también se enfrenta con su pensamiento del traducir, al menos de manera implícita. Si confrontamos el pensamiento de

Derrida al de Heidegger, una convergencia y un abismo aparecen. Como Heidegger, Derrida detectó en la traducción la esencia de la relación con la lengua. Pensar, escribir y sin dudas también leer, como actos que exigen que se los traduzca. La invención del idioma (sobre todo cuando esta invención procede de la confrontación con otro pensador) no es más lejana de lo que Heidegger afirma en su comentario sobre Hölderlin: “Todo interprete es un traductor, en la medida en que somos forzados a interpretar las obras poéticas y pensantes de nuestra propia lengua, es claro que cada lengua histórica siente, en ella misma y por ella misma, y únicamente en su relación con una lengua extranjera, la necesidad de una traducción.” (Crépon, 2001: 206).

En el pensamiento de Heidegger esta traducción no tiene otro fin que una apropiación de la lengua y, con ella, de un elemento natal. Es indisociable de un pensamiento del enraizamiento (e igualmente del re-enraizamiento) y de la filosofía de la historia; en Derrida, la invención del idioma (el movimiento de la traducción) tiene por estrategia de hacer imposible toda apropiación, todo enraizamiento, todo confinamiento de la lengua en una tierra, en una cultura. Es por ello que esta invención se sitúa en un horizonte cosmopolita, el mismo que Derrida parece compartir con Benjamin (en su idea de usar la traducción para “extender las fronteras”) y Rosenzweig. Pero entonces, nos formulamos otra cuestión. Para Benjamin, la traducción no abre a la revelación de la armonía de las lenguas más que para volver a un lenguaje puro, un lenguaje original. Para Rosenzweig, no hay promesa de una humanidad reconciliada en el lenguaje más que en referencia a una lengua santa. Uno y otro vuelven a lo único, a la unicidad que no es natural, sino que, cada vez, da su sentido a la diversidad. ¿Es una condición indispensable? ¿No se puede pensar la armonía de las lenguas sin el signo de la unidad? ¿No hay promesa del lenguaje y de las lenguas sin la condición de reproducir privilegios (la santidad, el origen)? ¿Cómo pensar la desapropiación (la desnacionalización, la desterritorialización) de las lenguas, sin reconducirlas a una unidad original o garantizar su armonía en referencia a una lengua santa?

e. Traducir la incondicionalidad

Esto implicaría pensar en la verdadera naturaleza de la hospitalidad. Si ella es, en su esencia, creación de una relación inédita que nada presupone, no es posible sin una exposición mutua, una exposición anterior a toda forma de protección. Lo mismo que distingue esta

relación, en el seno de todo lo que estructura la existencia (la relación amorosa, la filiación, la amistad) y que exige una protección. La relación no puede ser el objeto de una demanda, es o no es. Esta relación demanda ser protegida y no deseada. En la hospitalidad que demanda, espera algo del extranjero, la vulnerabilidad es anterior a toda relación. Exige en realidad una exposición mutua del anfitrión y del extranjero. Para retomar la distinción precisa de Derrida entre *la* ley de la hospitalidad, incondicional y *las* leyes de la hospitalidad, es probable que a esta exposición las segundas reducen, atenúan, suprimen en detrimento de aquello que la primera exigiría, en su incondicionalidad.

Es también esta exposición que significa el don de la palabra (el acuerdo, la ofrenda) del anfitrión al extranjero. La exposición se da cuando se accede en la propia lengua, cultura y sobre el propio territorio, a la experiencia del extranjero, es decir, cuando se corre el riesgo mayor de verse desplazado, en el acceso a la palabra que se nos ha dado, de todas las fronteras que limitan y ordenan su existencia.

Si la hospitalidad es el hogar de la traducción, y si este hogar es forzosamente exposición, el mito de la unidad originaria de las culturas se encuentra vencido. Exponerse a la palabra inquietante del que arriba es, en efecto, comprobar la inconsistencia de este origen, la dispersión original de su identidad cultural. Lo propio de esta palabra dada y recibida es devolvernos siempre a la diferencia o más a aún al movimiento de diferenciación que hace la vida de toda cultura. A la visión de lo uni-identitario, de una pluralidad de culturas opuestas las unas a las otras en las relaciones de fuerza que hicieron de toda protección una tutela y de esta tutela una forma de opresión, la hospitalidad opone una visión distinta de la unidad. Impone la idea de que toda cultura tiene en sí misma y originariamente esta potencia de bienvenida que la destina a mezclarse con las otras. Pero no se trata de una síntesis como en la química, sino una *mezcolanza*, como la definió Leónidas Lamborghini, donde se notan, hasta grotescamente, los elementos que la componen. Las culturas no tienen por destino replegarse entre sí, protegerse en el culto de una historia fáctica. El mestizaje cultural no viene después, no es la consecuencia de una uniformización, de una nivelación de la

diversidad, sino el movimiento por el cual toda cultura es reducida a su esencia que es expresar, en la manera propia de exponerse a los otros, la unidad de la humanidad.¹⁴

Es así que el paradigma de la traducción se manifiesta muy fructífero. Lo interesante de la tesis benjaminiana según la cual la traducción expresaría una relación original entre las lenguas es que pondría en evidencia su parentesco profundo. Y tendría por función (y por alcance histórico) invertir el movimiento de la separación (que es también un repliegue) que las hizo extranjeras, extrañas entre sí, al mismo tiempo que las redujo a simples medios de comunicación. La traducción es una doble exposición: exposición del original que se modifica y de la lengua que le da la bienvenida mientras las fronteras se amplían. La traducción desnacionaliza la lengua, la inscribe en una historia que no se reduce a la de sus locutores. La ley de la hospitalidad se dirime en forma perturbadora entre la ética de la invitación incondicional y la política de la interdicción condicional (visas, permisos de entrada, tribunales de refugiados, policía fronteriza). Del mismo modo, la enunciación en el lenguaje se desgarran de manera ambivalente entre la apertura y la arbitrariedad de la significación, por un lado, y los órdenes regulatorios y representacional del discurso por otro. Esta tensión perversa-al mismo tiempo ambivalente y perturbadora- “debe permanecer sin resolución”, escribe Derrida y advierte “la necesidad de intervenir en las condiciones de la hospitalidad en nombre de lo incondicional” (Derrida, 2005a: 135), aun cuando esto pueda parecer imposible debido a nuestra incapacidad siquiera de pensarlo o de responder por la propia identidad y el espacio personal.

La hospitalidad se encuentra investida de una potencia de descentramiento (el mismo que siente la madre cuando nace su hijo; el mismo que pone a la lengua materna frente a su desacralización), del don de la palabra, de la posibilidad acordada de traducir(se) el signo de su incondicionalidad. Se expone a esta palabra, reconoce que *su* cultura no es un bien

¹⁴ Decía Germán Carrasco, un periodista chileno: “La defensa del estilo en Argentina de principios del siglo XX fue una reacción contra el impacto de la inmigración que, para las clases dominantes, amenazaba con corromper y destruir la lengua nacional (identidad, pureza). La literatura tenía la sagrada misión de preservar y defender la lengua nacional frente a la mezcla, el entrevero y la disgregación producida por las hordas de polacos, italianos, rusos, entre otros. Arlt y Lamborghini después- trabajan en un sentido completamente opuesto; para ellos el lenguaje es un conglomerado, una marea de jergas y voces, la lengua nacional es el lugar donde conviven y se enfrentan distintos lenguajes, con sus registros y tonos. Esto es clave para entender la literatura argentina del presente.” (Lamborghini, 2010: 186).

propio, que no tiene por función expresar la identidad de una comunidad dada que se reencontraría en ella para oponerse mejor a los otros. La elección del repliegue es una elección perdida desde el comienzo. La hospitalidad como exposición y como traducción revela así la vocación propia de toda cultura: atestiguar no una cohabitación posible, ni una convergencia o acuerdo futuro entre las culturas del mundo, sino la propia capacidad de cada una de ellas de reencontrar o de reconocer todas las otras en el movimiento de diferenciación, que no demuestra otra identidad, que la de la humanidad misma.

Capítulo 3. Traducir al Otro.

I. Traducir al Otro

*Sigo
solo me sigo
y en otro absorto otro beodo lodo baldío
por neuroyertos rumbos horas opio desfondes
me persigo
junto a tan tantas otras bellas concas corolas
rolocas
entre fugaces muertes sin memoria
y a tantos otros otros grasos ceros costrudos
que me opan mientras sigo y me sigo y me
recontrasigo
de un extremo a otro estero
aridandantemente
sin estar ya conmigo ni ser un otro otro.*

Oliverio Girondo, *Aridandantemente*

El malestar, el resentimiento, la aversión, el rechazo al rechazo son los lugares más estigmatizados por un presente que (mal) entiende la pluralidad como un remanso de diversidades que deberían coexistir sin explicitar sus tensiones, fluyendo en medio de un paraíso territorial capaz de convertir cínicamente a las diferencias en franjas paralelas, sin la menor posibilidad de confrontación a las estructuras que las vuelven irreductibles unas a otras.

Esa conversión de diferencias parte de aquello que en el mundo es más compartido que una lengua, es decir, la posibilidad de traducir. Una traducción borra una serie de enunciados que no solamente pertenecen al original sino que además hablan y practican la lengua en la cual este se produce. Hablan esta lengua y hablan *de* esta lengua. No obstante, resulta que naufragan, en su forma y en su contenido, en cuerpo y alma, en el instante de la traducción:

Cuando un «original» habla de su lengua hablando su lengua, prepara una especie de *suicidio por la traducción*, (...) se deja destruir casi sin dejar restos, sin restos aparentes en el *adentro* del corpus. (...) El *acontecimiento* (metalingüístico y lingüístico) está entonces condenado a borrarse en la estructura que traduce. Ahora bien, esta estructura traductora no comienza con lo que se llama traducción en el sentido habitual. Comienza desde que se instaura cierto tipo de lectura del texto «original». Borra pero también recalca aquello a lo cual se resiste aquello que se le resiste. (Derrida, 1995a)

La traducción es entonces un golpe.

Golpe como corte entre un instante y otro, como sorpresa, como accidente, como asalto, como dolor y duelo, como síntoma. El golpe, territorio privilegiado y repetido, es quizás la primera memoria, la primera práctica en la que se internaliza de manera carnal esa palabra cuando el cuerpo estalla materialmente como cuerpo o aparece en su diferencia con lo otro- el otro-ese precoz contrincante que se diagrama como cuerpo enemigo desde el golpe mismo de traducción. El ataque a la diferencia se hace múltiple e incesante. La escisión entre un nosotros y los otros da inicio al monótono y sostenido binarismo mediante el cual se regimientan los cuerpos. Todo binarismo se evidencia así como un ataque a la diferencia.

¿Qué es el Otro?

El otro es el cuerpo ambiguo de lo que atrae y repele, una hendidura recorrida por los deseos. El deseo fluye locamente en su interior y lo convierte en víctima y victimario, eje de una escenografía social. El otro como metáfora del que no es nosotros, se presenta visualmente errático. El problema nace cuando el otro es desactivado políticamente, mediante la poderosa alegoría social con que se lo construye. Vaciado de sí mismo, su imagen queda disponible para ser llenada por diversas y mutantes convenciones. Erigido como distintivo de disciplinamiento para el propio pueblo del que emana y al que representa, el otro se vuelve una figura especular que marca límite, formas y riesgos.

Pero, en realidad, el otro habla de la hegemonía, de un terror, de un único límite. El otro es la figura de la no pertenencia a esa única constante clase que lo confina y lo clasifica en territorios innombrados, que lo expatría hacia las fronteras de un vagabundaje ausente de horizonte social. El extranjero, por ejemplo, únicamente adquiere prestigio cuando defiende, paradójicamente, las fronteras en las que se contienen los intereses de la clase dominante,

cuando ya se ha declarado una guerra y sólo entonces se vuelve épico en tanto cuerpo para la muerte.

Pero ¿quién es el otro?

Una respuesta posible sería: El que es otro. Ser otro alude a una práctica de la otredad. La salida de marco, el desborde de las costumbres, las acciones responsables en las que se trazan las fronteras de los acuerdos y de los pactos de convivencia.¹⁵ Diluido detrás de gestos impropios, yace la imagen fantasmática del verdadero otro en la alegoría temible del descastado.

A la manera de una ley abstracta pero no menos definitiva, aquel al que llamamos otro, está destinado fatalmente a reproducir el quiebre, el gesto alterado y alterador de una conducta que lo acusa, que lo devela como el representante de toda una genealogía ideológica de lo imperfecto. Síntoma de degradación moral, la otredad acusa la existencia de la otra degradación. La que se presenta como forma de intercambio social, fisurando así la normativa de una clase.

La forma del otro es móvil, invasora, múltiple. Resultado de una poderosa estrategia social, lo otro forma un apretado cuerpo de sentido que de manera uniforme repite un único binarismo: lo inferior en oposición a lo superior. De esa manera, otro y extranjería, aluden a espacios de inferioridad, de una lesión social irreparable que marca la línea entre lo bajo y lo alto, entre lo impuro y la pureza.

De esa manera, el otro entra a participar de una amplia e indeleble clasificación que lo pone de inmediato en una frontera de inferioridad censurada. Una frontera mutante cuyo trazo es

¹⁵ Respecto a la práctica de la otredad y el trazado de pactos de convivencia entendidos de este modo retomamos la diferenciación política que describía Carl Schmitt entre amigos y enemigos, diferenciación que puede existir de modo teórico o práctico, sin que por ello y simultáneamente todas las demás diferenciaciones morales, estéticas, económicas, o de otra índole, deban ser de aplicación: "El enemigo político no tiene por qué ser moralmente malo; no tiene por qué ser estéticamente feo; no tiene por qué actuar como un competidor económico y hasta podría quizás parecer ventajoso hacer negocios con él. Es simplemente el otro, el extraño, y le basta a su esencia el constituir algo distinto y diferente en un sentido existencial especialmente intenso de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, siendo que estos conflictos no pueden ser resueltos por una normativa general establecida de antemano, ni por el arbitraje de un tercero *no-involucrado* y por lo tanto *imparcial*". (Schmitt: 2002, 57).

de una sinuosidad insospechada puesto que toca interiores y exteriores, atraviesa economías y presencias, señala costumbres y acciones. Así, el otro habla de una esencia, de algo que trasciende a la voluntad o a las construcciones, está inscrito en su alma, lo porta en su sangre, es el desviado producto de un designio divinizado ya inscrito como inmutable.

Para el sujeto de la época actual que vaga en su existencia no hay ningún retorno a lo idéntico. Lo que nos parecía como propio o como el origen ha cambiado o se ha perdido, tan pronto la moderna conciencia se mira a los ojos. Nosotros tenemos el espíritu de época cínico y ese saber específico de una situación mundial rota, y desmoralizante en los nervios, en la mirada, en la comisura de los labios. En todo lo que realmente es contemporáneo se advierten elementos cínicos como una parte de nuestra fisonomía corporal-psíquica e intelectual. El espíritu de época se nos ha metido en la carne, en el cuerpo y el *trabajo de traducción* es tal vez el único modo de descifrar ese espíritu cuando deja ver sus resistencias.

Entonces, ¿quién es el otro?

El Otro es alteridad radical. No se trata de alguien; es una alteridad no personal. Es el lugar donde el decir es leído y sancionado como dicho. En términos lacanianos, es el tesoro del significante y las reglas de su empleo. El Otro no es el interlocutor sino el lugar evocado en el recurso a la palabra. El Otro es el compañero del lenguaje, más precisamente el hecho de que haya lenguaje implica que el habla está dirigida a otro.

Por ello es que la madre es quien primordialmente encarna al Otro. Es en la madre como función donde el sujeto se encuentra con el significante-de ahí que se hable de lengua materna-, no con el código de la madre sino con el lugar del Otro que la madre encarna. Esto demuestra que el lenguaje siempre viene del Otro. El sujeto más que con la madre se encuentra con el significante en la madre. En tanto ella encarna al Otro el sujeto puede tener la ilusión de una relación intersubjetiva, cuando en verdad se encuentra con la radical alteridad del significante. Lacan, nuevamente, nos dice “El inconsciente es el discurso del Otro”. (Masotta, 1991: 39). El significante es consustancial a la traducción; no es otra cosa que la traducción. El significante es diferencia, esta diferencia aparece sostenida en la traducción. Hablar es llamar al Otro porque el Otro es el lugar donde el decir se plantea

como verdadero. Si hablar es llamar al Otro para situar la verdad de lo que se dice, entonces hablar es hacer resurgir la verdad cada vez que se habla.

a. El silencio que vuelve sobre nosotros

En este resurgimiento, en este desgarramiento que es la emoción penosa de una falta, presiento mi ausencia, a través de la cual la presencia de otro se revela, a condición de que el otro también esté asomado al borde de su nada. Por eso, la comunicación sólo ocurre entre dos seres que se ponen en juego. Como explica Bataille:

Dios, herido por la culpabilidad de los hombres, y los hombres, heridos por su culpa ante Dios, encuentran, pero penosamente, la unidad que parece su fin (...). El hombre alcanza, crucificado, la cima del mal. Pero es precisamente por haberla alcanzado que deja de estar separado de Dios. Donde se ve que no puede haber 'comunicación' entre un ser pleno e intacto y otro; la comunicación quiere seres que pongan en juego el ser en ellos mismos, que lo ubiquen en el límite de la muerte, de la nada; la cima moral es un momento de puesta en juego, de suspensión del ser más allá de sí, en el límite de la nada. (Bataille, 2010: 20).

Esa experiencia del pasaje al acto depende de otro operador formal: el Otro, el operador lógico de la Palabra. El pasaje al acto es el resultado de una decepción provocada por el Otro. Si él no se manifiesta, decepciona.

Pero también, si él no se manifiesta no hay posibilidad de traducción. En *La conquista de América*, Todorov refería el siguiente relato:

No se sabe exactamente en qué idioma se expresaban los mensajeros de Valdivia, ni cómo se las arreglaban para hacer que el contenido del requerimiento fuera comprensible para los indios. Pero sí sabemos cómo, en otros casos, los españoles dejaban muy a propósito de recurrir a los intérpretes, puesto que eso, en suma, les simplificaba la tarea: ya no se planteaba el asunto de la reacción de los indios. El historiador Fernández de Oviedo, conquistador y campeón de la tesis de la desigualdad, dejó varios relatos sobre este tema. Se empieza por capturar a los indios. '*E después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel Requerimiento, sin lengua o intérprete, e sin entender el letor ni los indios; e ya que se lo dijeran con quien entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados adelante, e no dejando de dar de palos a quien poco andaba.*' (Todorov, 1999: 159).

La manifestación siempre está aún cuando es silencio. Steiner decía que envuelto por una realidad hostil o incomprensible, el niño autista rompe el contacto verbal. Al parecer, opta por el silencio con objeto de resguardar su identidad pero sobre todo, quizá, con la intención de destruir a su adversario imaginario: "Al igual que Cordelia (la hija del Rey Lear), los niños

saben que el silencio es capaz de destruir a otro ser humano. O bien, como Kafka, tienen presente que algunos han sobrevivido al canto de las sirenas pero nadie a su silencio.” (Steiner, 2001: 57).

El hombre como un eterno impostor, que se sirve de las palabras para encubrir la agresividad sexual contenida por su lengua se traduce continuamente incluso inconscientemente y por ello está también sujeto a una interpretación homicida voluntaria:

Bajo la tensión del odio, del fastidio o del pánico repentino se abren grandes abismos. Parece entonces como si, el hombre y la mujer se oyeran por vez primera y tuvieran la nauseabunda convicción de que no han compartido ningún lenguaje común, como si su entendimiento previo se hubiera fundado en una jerga irrisoria que ha dejado intacto el verdadero sentido. Abruptamente los hilos conductores se han roto y el pulso nervioso que late bajo la piel les ha puesto al desnudo por la mutua incompreensión. (Ibíd.: 65-66).

Pero si el hombre es doble, es impostor, también lo son las civilizaciones y las sociedades. Cada pueblo sostiene un diálogo con un interlocutor invisible que es, simultáneamente, él mismo y el otro, su doble, su fantasma. No hay exterior ni interior y la otredad no está allá, fuera, sino aquí, dentro: la otredad es nosotros mismos. La dualidad no es algo pegado, postizo o exterior; es nuestra realidad constitutiva: sin otredad no hay unidad. Más aún: la otredad es la manifestación de la unidad, la manera en que ésta se despliega.

La otredad es una proyección de la unidad: la sombra con que peleamos en nuestras pesadillas; y a la inversa, la unidad es un momento de la otredad: ese momento en que nos sabemos un cuerpo sin sombra —o una sombra sin cuerpo. Ni adentro ni afuera, ni antes ni después: el pasado reaparece porque es un presente oculto. (Paz, Octavio; Ríos, Julián, 2000: 28).

El sujeto está “en guerra” con el lenguaje, y en el fondo, a través de los sujetos, es el lenguaje el que está “en guerra” consigo mismo, con su propia existencia instituida. Pero la representación del conflicto interior abre también una práctica constructiva: la de la traducción. Un sujeto que no está con su lengua “materna” en una relación de pertenencia natural está ya inscripto en un proceso de traducción de su propia lengua.

Ninguna relación consigo mismo puede tener la certeza de preceder a una relación con el otro, aunque sea a través del duelo. Aunque toda lengua esté totalmente interiorizada, posee sin embargo simultáneamente una identidad exterior autónoma que hace violencia al hombre mismo. Esto implica la organización de límites dentro de límites, la existencia de sin

fronteras en el interior de prácticas de vida históricamente fronterizas. En el curso de la historia, las lenguas han sido zonas de silencio y división para el extraño por esta destructiva profusión. Como diría Pasolini, “la sociedad no devora sólo a los hijos desobedientes sino también a los hijos indefinibles, misteriosos, es decir, ni obedientes ni desobedientes”. (Eltit, 2000: 59). La sociedad devora lo diferente.

Sin embargo, ese silencio vuelve sobre nosotros. Un retorno vengador de la lengua sagrada “que volverá violentamente contra aquellos que la hablan (...), donde la Voz se hará entender de nuevo, el único sujeto que no habla jamás de su país.” (Derrida, 2005b: 11).

b. La venganza de la lengua

Esta ineluctable *revolución del lenguaje* (Derrida, 2011), hija del sacrificio de una parte de la palabra o el concepto, aparece en la traducción. Si la venganza tiene lugar, si el mal hecho a la santa lengua debe ser un día vengado por el retorno propiamente revolucionario del lenguaje, estamos hablando de una necesidad, fatalidad y deuda, que *nosotros* hemos contraído, por nuestra falta, nuestro crimen. La deuda, aquí la culpabilidad, está inscrita en la lengua donde ella deja su firma. Donde una generación debe pagar por otra. Ante la venganza de la lengua, hay una lengua de la venganza que atraviesa las generaciones y habla más allá de ellas, una lengua de la venganza que se venga de un mal hecho a la lengua. Hay siempre una lengua de la venganza, la venganza implica siempre la lengua, pero en este caso, el delito, el litigio, el crimen concierne a la lengua misma.

Así podemos entender el lazo teológico que escoge Derrida. Si se pregunta qué es la lengua aquí, cuál es su nombre, la respuesta será el nombre de Dios que se nombra por la voz de Dios. El crimen tiene lugar contra Dios, la venganza es la venganza o el castigo de Dios. Está allá el único sujeto del castigo. Se puede escuchar que resuena la *cuestión del nombre*, allí donde vacila al borde del llamado, la demanda o la promesa, antes o después de la respuesta: “¿Qué hace del nombre propio una especie de sobrenombre, de seudonimia o de criptonimia a la vez singular y singularmente intraducible?” (Derrida, 2011: 9).

La respuesta -tal vez imposible- a esta pregunta puede estar en rendirse al otro-y es imposible-, lo que equivaldría a entregarse yendo hacia el otro, a llegar a él pero sin cruzar el

umbral, y a respetar e incluso amar la invisibilidad que lo mantiene inaccesible. Esta es la experiencia de la traducción como amistad. Porque cuesta imaginar una traducción sin algún amor o amistad, tendida hacia la cosa, el texto o el otro a traducir. Aun cuando el odio puede aguzar la vigilancia de un traductor y motivar una interpretación desmitificadora, ese odio revela todavía una forma intensa de deseo, de interés y hasta de fascinación. Esto es lo que a la vez arraiga y desarraiga el idioma. Cada idioma puede testimoniar por sí mismo y por lo que no es (todavía o para siempre), sin que ese valor de testimonio esté totalmente determinado por el adentro del idioma. Ahí, en ese testimonio ofrecido no a uno mismo sino al otro, se produce el horizonte de traducibilidad, y por ende de amistad, de comunidad universal, de descentramiento.¹⁶

Dejar el paso al otro, a todo otro, es la hospitalidad. Una doble hospitalidad, dirá Derrida: la que tienen la forma de Babel (la construcción de la torre, la apelación a la traducción universal pero también a la violenta imposición del nombre, la lengua y el idioma) y la (otra, la misma) de la *deconstrucción* de la torre de Babel. Los dos designios son movidos por cierto deseo de comunidad universal, el deseo de traducir.

Aún así, el movimiento hacia la lengua universal oscila entre el formalismo o la tecnocientificidad más pobre y además se suman secretos inviolables, de idiomas que nunca se traducen sino como sellos intraducibles. Pero el relato babélico (construcción y deconstrucción a un tiempo) sigue siendo una historia con mucho sentido que excede al proyecto de la lengua universal:

el límite invisible no estaría tanto entre el proyecto babélico y su deconstrucción, sino entre el lugar babélico (acontecimiento, *Ereignis*, historia, revelación, escatoteología, mesianismo, interpelación, destinación, respuesta y responsabilidad, construcción y deconstrucción) y “alguna cosa” sin cosa, como una indeconstructible *Khôra*, la que se precede a sí misma en la prueba, como si fueran dos, ella y su doble: el lugar que da lugar a Babel sería indeconstructible, no como una construcción cuyos cimientos fueran sólidos y estuvieran protegidos de cualquier deconstrucción interna o externa, sino como el espaciamiento mismo de la de-construcción. (Ibíd.: 84-85).

Es ahí donde pasa la cosa, y ahí donde están las cosas que nombramos.

¹⁶ En *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Derrida nos recuerda que también el comienzo del relato de la justicia exige un testigo, o que, en las propias palabras de Lévinas, “esta terceridad vuelve o regresa sobre sí misma, como un testigo (*terstis*) llamado a dar testimonio de sí...” (Derrida, 1999b: 29).

No es necesario encerrarse en una alternativa estéril: o justificar las guerras coloniales (en nombre de la superioridad de la civilización occidental), o rehusar toda integración con el extranjero, en nombre de la identidad con uno mismo. La comunicación no violenta puede defenderse como un valor. El Impulso de traducir como acto de amor imposible hacia el Otro debe conducir a pensar la actividad traductora como un paradigma usual en los estudios culturales que tratan del Otro, como no ha sido pensada hasta ahora en la representación o el diálogo con otras culturas, ni tampoco de los estudios poscoloniales.

II. La traducción Cultural

La traducción, que se inscribe sobre todo en la práctica ideológica del contexto del destino, puede convertirse en un medio de dominio cultural al utilizar las estrategias de contención propias del discurso colonial: puede convertirse, y de hecho así ha sido desde el comienzo del colonialismo, en una herramienta indispensable para interpretar la historia y el presente de los otros pueblos bajo el prisma que le es conveniente a la metrópoli.

Carbonell, Traducir al Otro.

Si se entiende la cultura como signo y se articula ese momento intermedio en que la norma del lenguaje como sistema semiótico (la diferencia lingüística, la arbitrariedad del signo) se convierte en una lucha por un derecho a significar histórico y ético, la idea de una traducción cultural implica una revisión por todas aquellas historias espaciales de desplazamiento, por el parecido y la similitud de los diferentes símbolos en distintas experiencias culturales de la especificidad social de cada una de las producciones de sentido en su circulación como signo en el marco de ubicaciones contextuales específicas y sistemas sociales de valor.

Este derecho a significar, a darse nombre a uno mismo, emerge del momento de lo indecible, un proceso cultural que no es sino el mismo de Babel: “Los semitas querían acercar el mundo a la razón, y esta razón bien puede significar al mismo tiempo una violencia colonial (...) y una transparencia pacífica de la condición humana”. (Derrida: 2001a). Ahora bien, en un contexto de nominalización imperialista, esto sólo puede arrojar por resultado un desdén etnocéntrico o una desesperación cultural.

Lo que llamamos el “discurso colonial” es un conjunto heterogéneo de actitudes, intereses y prácticas que tienen por objeto la instauración de un sistema de dominio y su perpetuación. Este discurso colonial no se circunscribe al hecho físico de la colonización de un territorio distante como lo definieron ciertos especialistas en el tema como Edward Said. Sin embargo, también apunta el autor que no se trata únicamente de un simple acto de acumulación y adquisición, sino que se ve acompañado de un tremendo constructor ideológico “formado por ideas tales como que ciertos territorios y pueblos *necesitan* y suplican que se les domine, así como por modalidades de conocimiento asociadas al dominio”. Efectivamente, el discurso colonial consta de formas de conocimiento, representación, estrategias de poder y maneras de vincular éstas al dictado de las leyes y a los modos para hacerlas cumplir, no sólo en las colonias, sino también en la propia metrópoli: “El discurso colonial actúa como un adstrato hegemónico vinculado a la metrópoli que condiciona toda producción cultural autóctona con un solo propósito: afianzar la relación de dominante/dominado y justificar la necesidad de su presencia.” (Carbonell, 1997: 19).

Los relatos que sitúan al Otro en una posición de inferioridad, subrayan la diferencia y justifican la relación servil entre sujeto colonial y sujeto colonizado, relegan así al Otro a una posición de objeto. Desde el orientalismo, hasta las ideas del “buen salvaje” o la construcción de Europa contrapuesta a los bárbaros, paganos, subdesarrollados, presuponen un centro cultural y una jerarquía de valores.

a. El discurso poscolonial

Lo que se ha dado en llamar el discurso poscolonial aspira a reconstruir un espacio de afirmación que contrarrestaría los efectos negadores del colonialismo, cuando no es inmediatamente reciclado, domesticado y reducido por el discurso occidental a la serie de conocidas representaciones occidentales del Otro, como la posición del discurso humanista que propició el imperialismo y su consecuencia, el colonialismo.

La traducción como paradigma de conocimiento intercultural, en la que el traductor, que lleva a cabo su trabajo entre textos, lenguas y culturas, se encuentra en un espacio en litigio, es una manifestación cultural que, como un proceso heterogéneo y derivado, nunca es un hecho aislado, posee un significado plural y saturado de implicaciones vinculadas a la cultura en su conjunto.

La traducción, que se inscribe sobre todo en la práctica ideológica del contexto de destino, se ha convertido desde el comienzo del colonialismo, en una herramienta indispensable para interpretar la historia y el presente de los otros pueblos bajo el prisma que le es conveniente al colonizador.

Pero, al establecerse la traducción en un lugar de inestabilidad entre las representaciones de una y otra cultura, en el lugar del desplazamiento, la confusión y la hibridación pueden ser también el lugar discursivo apropiado y necesario para luchar contra las representaciones dominantes y el lugar del establecimiento de nuevas identidades y el replanteamiento subversivo que anule la creación de estereotipos y la concepción jerárquica propios del discurso colonial.

El espacio de la otredad es el lugar de la atracción exótica pero también es el tiempo de las otras culturas, allí donde se construye la narrativa histórica de la cultura propia y se establece la distancia temporal que aleja o acerca a aquel Otro de la cultura sujeto.

La traducción no ha sido mayormente pensada como un paradigma usual en los estudios culturales que tratan al Otro, de la representación o del diálogo con otras culturas, ni tampoco propiamente de los estudios poscoloniales reivindicativos. Los movimientos relacionados con el discurso del Otro que giran en torno a la traducción como paradigma de contacto cultural van desde el estudio de los mecanismos sociales o culturales que niegan o permiten el acceso al Otro *desde* Occidente por medio de la traducción (propio de los teóricos de la equivalencia) al estudio de los mecanismos culturales que pueden permitir el acceso *del* Otro *a* Occidente, contrarrestando su hegemonía cultural y la creación de un discurso de oposición que lleve a cabo esa tarea de contrarrestar la hegemonía colonial o neocolonial de Occidente y que “incluye la traducción como un medio de reescribir los textos canónicos occidentales subvirtiendo su canonicidad.” (Ibíd.: 29).

Al considerar el microcosmos cultural como un haz *textual* es preciso fijarse en la función del *signo* en las estructuras que posibilitan su significado, así como en el nivel en que el significado del signo se relaciona con otros significantes.

La irrupción y aceptación del texto poscolonial y sus reivindicaciones estéticas, estilísticas y políticas provienen sobre todo de las mismas culturas coloniales que por fin comienzan a hacer valer su poder por encima de los intereses de Occidente. Si se reconoce que gran parte

de este *renacimiento* poscolonial proviene de un interés por el *otro radical*, el espejo del Mismo, entonces el resultado es la domesticación sin remedio de lo que pretende ser una tarea destructora de mitos.

Sin embargo, *qué es aceptable y cómo puede llegar a aceptarse* cualquier elemento ajeno es lo que se ausenta en la crítica poscolonial, por su orientación esencialista y porque este planteo apunta directamente a la hibridación cultural.

Lo que se requiere es un replanteamiento desde el punto de vista de la *traducción cultural* en tanto puede abrir un espacio a la subversión de la textualidad canónica. Que el *colonizado* subraye la diferencia entre rasgos culturales para posibilitar la subversión del contexto imperialista y la afirmación de los valores propios no impide que esos rasgos se influyan mutuamente y produzcan nuevos rasgos, valores e incluso funciones. Privilegiar unos significados sobre otros en un contexto ambiguo en el que el signo produce distintos significados según el contexto de recepción puede contrarrestar la tendencia a anular la existencia o posibilidad de esos otros no privilegiados. Como lo ha planteado Homi Bhabha:

La clave del significado-la virtualidad y arbitrariedad del signo- es en sí misma un sistema de valores que puede ser utilizada tal vez no para decirle la verdad al poder, pero al menos para oponer al dogmatismo del poder dominante una autoridad ética y política alternativa. Esto es posible en tanto en ese momento la apertura (¿antes que el vacío?) del significante drena súbitamente toda carga de poder, en vez de ejercer una presión de signo contrario que pudiera traer ese poder nuevamente a la vida. (Bhabha: 2013, 83)

La apertura del signo a la traducción-ese flujo vivo que signa la “diferencia” altera el equilibrio del discurso del lenguaje de la enemistad al lenguaje de la proximidad. En este acto de tomar el pensamiento del otro y captar lo que dentro de él no es enteramente inteligible-antes que en el mero reconocimiento de una “identidad”- reside la posibilidad de identificarse también con el inconsciente del otro, y avanzar en dirección hacia lo legible de la voluntad del prójimo y de lo ilegible de su deseo.

La mayoría de los títulos de crítica poscolonial evocan una traducción, una *traslación*, la apertura o la ruptura desde una cultura otra. Pero aun en estos textos se vislumbra algo parecido a la traducción desde el análisis de la tensión entre dos o más discursos culturales opuestos: la sujeción o la liberación del discurso del Otro, la dependencia, la familiarización,

el extrañamiento. Son todos conceptos que pueden aplicarse, si no pertenecen realmente, al ámbito de la traducción, tanto lingüística como cultural.

La traducción es consustancial a la experiencia colonial y poscolonial, el paso entre identidades y todo aquello que las constituye: lenguas, culturas, experiencias temporales y geográficas.

Obras recientes que tratan de crítica cultural muestran que, aunque la traducción es un lugar común en áreas tan diferentes-pero asimismo tan relacionadas-como las teorías lingüísticas de la equivalencia, la literatura comparada, la historia de las ideas y la antropología cultural, el alcance y el significado de esta noción pueden resultar, sin embargo, poco definido dependiendo del contexto en el que aparezca. Cuando las teorías más recientes de la antropología o aquellas que tratan del conflicto cultural en general se ocupan del tema amplísimo de la traducción entre culturas, se refieren a cuestiones semióticas (o, en realidad, hermenéuticas) más que a los problemas puramente lingüísticos de fidelidad al texto de origen. La teoría cultural contemporánea, por lo tanto, trata de la relación entre las condiciones de producción de conocimiento en una cultura dada y cómo un saber procedente de un contexto cultural diferente se relocaliza y se reinterpreta según las condiciones en las que tiene lugar todo conocimiento. Éstas están íntimamente ligadas a la política, las estrategias de poder y la mitología productora de estereotipos, que establece una representación de las otras culturas de acuerdo con el principio de la diferencia con la cultura-sujeto.

b. El Otro traducido: manipulación y apropiación

Steiner llamó “desplazamiento hermenéutico” al acto de esclarecer, trasladar y anexar la significación en el que se imprimía cierta confianza inicial (que se corresponde con aquella hipótesis de trabajo que postula la universalidad del mensaje, la absoluta traducibilidad de la información que existe ahí), tras una lengua original de la que el traductor es el guardián. Tras la confianza viene la agresión:

Rompemos un código: el desciframiento es disección: se ha roto la concha y los órganos vitales aparecen a la vista. Todo escolar, como el traductor eminente conoce las variaciones de presencia sustantiva que acompañan a un ejercicio de traducción arduo, o en exceso prolongado: el texto en la otra lengua se vuelve, por decirlo así, más delgado: la luz aparece sin atravesar sin dificultad sus ya aflojadas fibras. En un

momento mágico se disipa la resistencia de la *alteridad* hostil o seductora. (Steiner, 2001: 341).

La incorporación del significado al contexto terminal se asocia con el dominio (el dominio por medio del conocimiento) propio de una cultura invasora y patriarcal. Esta incorporación contiene un desequilibrio. El Otro no se incorpora plenamente al discurso del Mismo sino tras una selección, ocultación y revestimiento de significados nuevos al acomodarse en el nuevo contexto. Steiner personifica el proceso como una lucha entre entidades en la que *el significado original permanece inalterable* y se ha dado efectivamente una transferencia de la información original a su equivalente terminal “como lo hubiera hecho el escritor”. Steiner no tiene en cuenta que la incorporación del texto al contexto de destino puede ocultar, negar, subvertir el significado original. No se menciona el hecho de que la intención del autor original puede quedar casi totalmente enmascarada aunque sí aparece el riesgo de la exposición: “La dialéctica de la inclusión, de la incorporación, trae consigo la posibilidad de que nos expongamos a ser devorados” (Ibíd.)-pero pasa por alto el alcance de su reflexión en cualquier caso de texto exótico traducido.

En el caso de teóricos como Toury que brindan un intento de ir más allá de la consideración de dos textos aislados, como suelen hacer aquellas teorías que se apoyan en nociones de equivalencia, se persigue una “extensión” a la cultura en la que el texto traducido va a recibirse y el texto final es el resultado de una serie de estrategias textuales que tienen que ver con las tradiciones respectivas, literarias o no, pasadas o presentes (diacrónicas o sincrónicas) y, sobre todo, con *aquello que resulta realmente aceptable* en la cultura de destino y que Toury atribuye a la existencia de unas “normas”¹⁷ o convenciones específicas,

¹⁷ Carbonell presenta el concepto de normas dentro de la particular noción de cultura que comparten prácticamente todos los que analizan la traducción desde la perspectiva de la manipulación, como “sistema complejo formado por muchos subsistemas (de ahí el nombre *polisistema*), que parte del contexto ideológico de un momento histórico. Hay cierta similitud con el concepto de *episteme* foucaultiana, que, como el polisistema, es fundamentalmente sincrónica y su relación con el pasado, con el aspecto diacrónico, ineludible, es *arqueológica* (en términos polisistémicos, *estratos*).” (Carbonell, 1997: 52). En ese sentido, la teoría de la manipulación se acerca al pensamiento foucaultiano en la medida en que vincula la escritura y el pensamiento expresado en ella a la expresión del discurso dominante. La traducción, como reescritura o interpretación, puede llegar a constituir una manipulación al servicio de un determinado tipo de discurso, pero su carácter indeterminado e impredecible, propio de su condición de espacio límite entre culturas y sistemas, esconde, también los procesos por los que se hace cambiar al mismo discurso dominante. Este aspecto es el que van a aprovechar aquellos teóricos poscoloniales que buscan en la subversión de cánones coloniales el espacio apropiado para llevar a cabo su *agencia* y construir un nuevo discurso de oposición.

que han posibilitado la recepción de ese texto, desde el acceso inicial del traductor al original, hasta la lectura del texto ya traducido y publicado.

Así, la traducción no puede desligarse de los mecanismos que conforman la identidad de la cultura receptora y se convierte en una vía más de confirmación o modificación de esquemas culturales, según la relación de fortaleza o debilidad que se da entre ambas culturas o la relación de dependencia o no que pueda existir entre ellas, siendo la traducción una parte integrante de la cultura receptora y no una mera reproducción de otro texto en términos de equivalencia estática y unívoca.

La concepción del “Otro” poscolonial está íntimamente ligada a la tradición de representación de otros pueblos que se da en cada momento cultural. El concepto de la traducción como *reescritura*, de Lefevere, implicaba que una ideología y una poética, manipulan a la literatura para que funcione de cierta manera en una sociedad determinada. Es decir, una actividad que se lleva a cabo al servicio del poder, que introduce nuevos conceptos, géneros o recursos, pero que también puede reprimir la innovación, puede distorsionar y contener:

Posiblemente la cuestión más importante de contemplar la traducción desde una perspectiva que ponga de relieve la importancia de los símbolos y normas de una sociedad, la ideología que subyace en la producción de sus textos y la manipulación inevitable que se da al trasladar un *texto* de una a otra cultura (entendido como el tejido lingüístico y su tupida red de vínculos con el contexto comunicativo y sociocultural), es que *toda traducción es producto del marco conceptual que le da lugar*. Más aún, toda reflexión *sobre la naturaleza de la traducción* está también determinada por la manera peculiar como se organiza el saber en una época dada, es decir, depende de los paradigmas de conocimiento al uso, lo que se ha venido en llamar la *episteme* de cada época. Desde esta perspectiva, se hace muy difícil reducir el fenómeno de la traducción a la cuestión de la *fidelidad* o la *equivalencia*, del mismo modo que es muy difícil, por no decir imposible, descubrir *relaciones exactas* de causa-efecto entre normas, pues nos lo va a impedir su carácter dinámico y siempre cambiante. (Carbonell, 1997: 65).

c. Familiarización y extrañamiento

El exotismo como una de las formas del extrañamiento ha podido manifestarse por medio de arcaísmos, en la imitación de la organización textual de la lengua de origen, de sus estructuras sintácticas o semánticas, en lo que sería un intento inequívoco de colonizar el pasado, la servidumbre a la forma del texto original en la que se esconde no tanto un

acercamiento a la cultura de origen como una *recreación* de la realidad ajena. En este sentido, el exotismo puede suponer tanto que el traductor *importe* constantemente a la cultura de destino elementos lingüísticos y culturales extraños, como que *los recree de acuerdo con la convención de lo exótico*, con el fin de recordar que se trata de una cultura ajena que entra dentro de cierta categoría semiótica estereotipada.

El traductor, por lo tanto, *orientaliza* el texto “oriental”, exotiza aquellos textos considerados convencionalmente “exóticos” y arcaíza los textos que se suponen que representan épocas pasadas y paradigmáticas. El extrañamiento aparece como un intento de *conservar* las características distintivas del texto “extranjero” o “exótico”-pero esta conservación es, en realidad, una reescritura.

Extrañar confiere a la obra en la que predomina lo exótico el carácter de *signo*, haciendo que la obra constituya uno de los paradigmas por los que se interpreta a la cultura ajena que está detrás y de la que la obra es una muestra. Por ejemplo, aunque la traducción de poesía de tradiciones poéticas y lenguas muy alejadas culturalmente lleva a menudo a la creación de un aparente mestizaje en la lengua terminal (un *midspeech*, como lo llama Steiner), en realidad asistimos a una manipulación del significado original para adecuar el resultado a la convención que se tiene de la cultura de la que procede, que es de este modo “inventada”. Tenemos aquí la imposibilidad casi certera de adquirir un conocimiento que no sea dominante ni coercitivo cuando tal conocimiento se produce en un marco inscripto profundamente en la política y las estrategias del poder. Nuevamente, se especula sobre la posibilidad de una posición de sujeto “desde el afuera”, la adquisición del saber de otra cultura sin que se dé un reflejo inevitable del Mismo: la escritura que no emita una connotación de valor, Bueno o Malo, la escritura en una “tercera lengua” de significación objetiva que constituye la posición de sujeto neutral ya concebida por Humboldt como un “tercer universo” a medio camino entre la realidad fenoménica del “mundo empírico” y las estructuras interiorizadas de la conciencia.

Por el contrario, el traductor de textos que van a clasificarse como “exóticos” en el contexto de destino tiene que ser consciente de los estereotipos de representación que conforman su cultura, y tratar de engendrar trasladando una visión del mundo a otra diferente, regida por

normas diferentes, de las que también tiene que tener conocimiento en la medida en que le sea posible.

Si recordamos que traducción es lo que *en el contexto de destino se considera traducción*, entonces el traductor de obras exóticas habrá de conocer que esa *consideración*, esas normas que determinan qué se traduce y cómo se traduce en un momento dado, están muy lejos de ser imparciales y objetivas. La equivalencia, por lo tanto, es contingente, y la formación del traductor habrá de pasar por conocer estos resortes culturales en la medida de lo posible. Probablemente el traductor no pueda más que dejarse llevar por lo que le marcan tanto las leyes del mercado como la tradición de representación: en cualquier caso, su responsabilidad para con el texto que está siendo traducido ha de llevarle a valorar y reconocer al menos qué normas está siguiendo o está viéndose obligado a seguir, y qué ideología está apoyando (Ibíd.: 100).

Tanto si escoge el camino de la invisibilidad, acaso imposible, como si opta por subrayar la diferencia entre su cultura y la otra.

d. Poscolonialismo o el Otro sobre sí mismo

La traducción como paradigma de contacto cultural ofrece como supuestos que cualquier aproximación a una cultura dada siempre implica un proceso de traducción; que la traducción se articula en varios niveles, de los cuales el nivel lingüístico (aquel de la equivalencia semántica) puede presentarse tan solo como uno entre tantos; y que puede decirse que cualquier discurso cultural constituye un texto. En consecuencia, la traducción cultural, como nivel superior de influencia recíproca entre culturas, tiene lugar siempre que una experiencia es recibida. Aún así, siempre existen *intersticios* del significado, que constituyen uno de los aspectos más importantes de la traducción cultural.

Las fronteras entre las lenguas están *vivas* son una constante dinámica que define a cada uno de los lados, a cada vertiente en relación con la otra, aunque también en relación consigo misma, este es el secreto de la muy compleja topología que subyace en aquella antigua verdad, según la cual conocer una segunda lengua ayuda a profundizar e iluminar el dominio de la primera. Vivir la diferencia, palpar la textura y la resistencia de lo que es otro, equivale a vivir una nueva experiencia de la identidad. El espacio de cada uno está delimitado, *representado en mapas* por lo que está alrededor; extrae su congruencia, su configuración física de las presiones que ejerce el mundo exterior. La *otredad*, en especial cuando tiene la riqueza y el poder incisivo del lenguaje, obliga a lo que está presente a descubrirse a plena luz. (Ibíd.: 103).

Las críticas de Derrida a la estructura de Levi-Strauss apuntan directamente al carácter *ontológico* de su teoría cuando se estipula la existencia de una esencia común a la estructura

identificada. La teoría de la traducción está aquí ligada al concepto de *equivalencia*, con los principios y métodos de la Lingüística Aplicada que aspiran a convertir la traducción en una ciencia formal. Así como se resaltó la provisionalidad de las teorías universalistas (que implican la idea de que todo es traducible y expresable), Catford plantea que existe una intraducibilidad lingüística y otra *cultural*, diferenciable de aquélla y se tiende a rechazar la existencia de la esencia común a las lenguas que postulaba Nida. Quine ha planteado la posibilidad de acceder a ese (hipotético) núcleo común, y Steiner lo reafirmará con la noción de que todo discurso está regido por un *principio de indeterminación* que trascienden al texto: “El discurso, la interpretación del discurso, se ubica al nivel de la lectura palabra por palabra y frase por frase. No existe un acceso privilegiado a una totalidad subyacente (...) En todo paso de una lengua a otra lo indeterminado reina en cuanto principio. (Steiner, 2001: 336).

La traducción como *traducción cultural*, desempeña un papel crítico para pensar cómo interpretar otras culturas, cómo comprender lo que se nos presenta como el Otro exótico, cómo determinar la propia realidad histórica y la del otro y cómo construir la propia frontera cultural.

En un comentario sobre *la différence* derridiana aplicada a la traducción, Venuti (Carbonell, 1997: 101), la describe como disciplina propia de la actividad docente e investigadora universitaria (de la que es parte integrante), y un constante movimiento de avance hacia otro espacio cultural. Un movimiento constante, porque el conocimiento real de la otra cultura nunca se alcanza, ya sea a nivel lingüístico o semiótico. Y es un movimiento de avance, porque implica un objetivo, la consecución de datos suficientes de un espacio ideal y abstracto que está unido al avance progresivo de la frontera de la civilización. De un modo similar al terreno lingüístico, la influencia del funcionalismo, primero y, más tarde de las teorías reconstructivas de la textualidad, han generalizado el concepto de traducción aplicado al discurso etnográfico, incluso entendiendo las reflexiones benjaminianas sobre traducción como “una manera algo provisional de adaptarse a la extranjería de las lenguas”. Así, el etnógrafo, como un intérprete que trata de descifrar lo extraño, desempeña el mismo papel que el traductor, representando lo ajeno como familiar y tratando al mismo tiempo de preservar su extrañeza. No obstante, se trata de un proceso de traducción

cultural donde la construcción implícita de la alteridad en cualquier recontextualización de significado puede estorbar la comprensión de cualquier texto ajeno y en consecuencia, la relocalización de identidades desplazadas en un espacio heterogéneo puede peligrar. Por lo tanto, se busca reproducir un contexto, haciendo que los fragmentos lingüísticos de la cultura ajena cobren sentido. El texto, el contexto y la cultura misma son niveles de actuación útiles en la traducción de textos precedentes de otras culturas. La imagen que una cultura tiene de sí misma se construye en oposición a la imagen (representación) de su Otro, en los términos de una *différance* omnipresente (Derrida, 2001a) que existe en el corazón mismo del proceso productor de significado. El traductor crea (para el lector) la identidad propia mediante la convención de la otredad:

Vivir la diferencia, palpar la textura y la resistencia de lo que es otro, equivale a vivir una nueva experiencia de la identidad. El espacio de cada uno está delimitado, *representado en mapas* por lo que está alrededor; extrae su congruencia, su configuración física, de las presiones que ejerce el mundo exterior. La *otredad*, en especial cuando tiene la riqueza y el poder incisivo del lenguaje, obliga a lo que está presente a descubrirse a plena luz. (Ibíd.: 460).

Sin embargo, existe, según Steiner, una *dialéctica de resistencia*, un *esfuerzo por situar con precisión y transmitir intacta la otredad del original* y que está en pugna con la familiarización: *la afinidad electiva, la comprensión y la aclimatación inmediatas*.

Lefevere, al plantear que traducir ciertos aspectos de una cultura a la otra no consiste jamás en una sustitución semántica simple y que, por el contrario, las imágenes que cada una de las dos culturas tienen de sí misma vienen a afectar al asunto y entran en conflicto con él, expone que las traducciones son las que pueden enseñarnos bastante sobre aspectos determinados de una cultura en fases concretas de su evolución. Sin embargo, el choque entre representaciones, mencionado y analizado por muchos autores, es quizá menos importante que el choque entre *representación* y lo que todo traductor experimenta-aún inconscientemente-al enfrentarse con una cultura diferente.

La importante cuestión de la *equivalencia* adquiere mayor relevancia una vez que se tiene en cuenta la función contextual del texto traducido. Inevitablemente, la traducción constituye algo dado, un hecho reconocido con el que el traductor se encuentra, en la que se canoniza el texto extranjero, convalidando su fama al permitir su supervivencia. Sin embargo, la nueva vida que le da la traducción suprime simultáneamente la originalidad del

texto ajeno al revelar que éste depende de una forma derivada. Más que convalidar la fama literaria, en realidad la traducción la está creando.

Siempre existe un motivo por el que se accede al original en primera instancia y este motivo proviene del contexto en el que este original va a ser traducido, interpretado, citado o compendiado. Desde la perspectiva posestructuralista de textualidad, la relocalización del texto extranjero en un contexto diferente compromete su originalidad. El concepto de signo lingüístico en la constelación significativa de referencias opuestas que constituyen una lengua así como toda una cultura, pero cuyas fronteras nunca están bien definidas es lo que lleva a desconfiar de la noción de equivalencia lingüística y cultural.

La comunicación y la traducción entre culturas existen en realidad aunque no puedan conceptualizarse o estructurarse rígidamente. La naturaleza del contexto significativo en las culturas implicadas en el movimiento de traducción es heterogénea y la traducción en general revela nuestra alienación con nuestra propia lengua original, así como que la separación entre el ser y el lenguaje es aún mayor con respecto a nuestra lengua que con ninguna otra:

La traducción del Otro Texto revela más aún si cabe esta separación, este ser incapaces de expresarnos a nosotros mismos antes que el otro, pues no sólo el texto original se revela inasible en sus significados, sino que, al volvernos a buscar ayuda, menos aún nos conviene nuestros propios signos cuando descubrimos que *son ellos* quienes construyen sus referentes, no nosotros. (Carbonell, 1997: 109).

Aún así, traducir al Otro es una tarea que brinda el acceso al espacio del más allá, al espacio exótico, que es el espacio de lo intraducible. La verdadera traición la cometemos al quedarnos en la tierra de nadie, al simular que violamos y sometemos los signos del otro imponiéndoles referentes familiares. El traductor se convierte en impostor. Y, sin embargo, esta impostura es necesaria. El lenguaje otro, el *Otro radical*, nos hace asirnos desesperadamente a los signos del propio. Así es como el lenguaje construye nuestra identidad: *descubriendo al Mismo en el discurso del Otro*.¹⁸

¹⁸ Néstor Perlongher, al esbozar una especie de arqueología de la identidad y la personalidad marginal reconocía este egocentrismo del traductor: “se delinca una variante solapada de etnocentrismo, que pasa por reforzar *mi* identidad, (de blanco colonizador ligado al Ministerio de Colonias) y atribuir contrastivamente una

La violencia llega después:

Cuando el traductor ha desbrozado ya el terreno y el Poder económico y político ejerce su dominio. Nuevos textos híbridos incorporarán los nuevos referentes y los signos originales perderán inevitablemente su originalidad. Se reescribirá la Historia, se reinterpretarán los clásicos; el lenguaje llega a cobrar un nuevo sentido. Pero ello no es exclusivo del colonialismo. Toda generación relee y reinterpreta sus clásicos. Todo lector es, en parte, culpable de falsear su propia historia; rendirse al texto es oneroso y difícil. Nadie está dispuesto a abandonar un refugio seguro. (Ibíd.: 123).

Por eso para el traductor llegar al límite del referente familiar es su tarea cotidiana y pasar más allá no le es sencillo; su lectura de lo original es más profunda, más *íntima*.

e. El espacio (poscolonial) de la traducción cultural

La actividad negadora es, ciertamente, la intervención del más allá que establece una frontera: un puente en el que comienza el estar presente (presencing), ya que captura algo del sentido alienante de la resituación del hogar y del mundo: el desarraigo (unhomeliness), tal es la condición de las iniciaciones extraterritoriales e interculturales.

Homi Bhabha, *The Location of Culture*

Si la teoría del polisistema postula (al contrario que las teorías funcionales) que los presupuestos estéticos del traductor y sus posibles cambios están gobernados por normas y convenciones internas de la propia cultura de destino, la conclusión es que todo cambio de la representación del Otro exótico habrá de venir *desde dentro del sistema*, controlado y determinado por la flexibilidad de las normas y convenciones:

El exotismo constituye un modelo semiótico impuesto *desde dentro* de una cultura y desde una perspectiva sesgada y unilateral. Cualquier texto importado en dicha cultura-o nacido de ella misma-está en desventaja: su red significativa se ve forzada a entrar en el tejido alienante de relaciones de dominio. Tal ha sido el caso con la traducción de poesía árabe clásica como ha mostrado Lefevere o con especímenes de cualquier cultura *exótica*, pero también ocurre en el caso de la producción literaria o culta en general de las antiguas colonias. En la mayoría de las ocasiones el texto se ve sumergido en la complejidad de un contexto lingüístico y cultural

identidad al *otro*. La diferencia es, sí, reconocida, pero al precio de la traducción de esos modos singulares de subjetivación al código (logo-ego-céntrico) de la identidad.” (Perlongher: 2008, 70).

estratificado. Incluso si se escribe en la lengua de la vieja metrópoli, estos textos revelan sutilezas que pertenecen de hecho a otro mundo: nuevos significados y nuevas connotaciones que constituyen un sistema de significación diferente, *híbrido*. (Carbonell, 1997: 124).

Aquí, la traducción tiene lugar en un nivel diferente del de la mera equivalencia lingüística. El significado no reside en una cultura de origen o en una cultura de destino en un movimiento significativo unívoco; más bien, se crea constantemente en un tercer espacio cultural de creciente complejidad y conflicto.

Traducir es así poder hablar el lenguaje del Otro y esta experiencia nos va a situar en el umbral de lo intraducible. Los textos culturales que llegan a las antiguas colonias participan de una otredad que no puede alinearse con la otredad experimentada por el occidental al acceder al texto para el *exótico*. El neocolonialismo actúa la mayor parte de las veces tangencialmente mediante imágenes aparentemente inocuas pero perfectamente codificadas desde el espacio productivo occidental. Éstas llegan al otro espacio y actúan sobre el concepto que tienen de sí por medio de procesos transnacionales.

Para Gayatri Spivak, la traducción es esencial en el proceso de adquisición, integración o asimilación de parte del otro. Precisamente es la frontera entre lo traducible y lo intraducible, el lugar que “escapa a la lógica”, el que permite que el Otro se acomode. Este proceso es inevitable:

Los modos en los que la misma retórica o el lenguaje figurado trastorna la lógica plantean la posibilidad de la contingencia aleatoria, ya junto al lenguaje, ya en torno a él. No podemos controlar tal diseminación. Sin embargo, en la traducción, en la que el significado salta al vacío espaciado que existe entre dos lenguas históricas así designadas, nos acercamos a ella peligrosamente. Al manipular la retórica interruptora que rompe la superficie no de forma conexa necesariamente sentimos, cómo se rasgan los orillos del lenguaje-tejido, cómo se deshilachan y forman desgarros (*frayages*) o facilitaciones. (Spivak, 1993: 180).

Las convenciones de traducción de lo exótico constituyen una uniformización que oculta propósitos neocoloniales de diferenciación y jerarquización. El *traductor poscolonial*, aquél que ha de permitir la agencia del Otro, no es por lo tanto el traductor conocido, esforzado en la adquisición de la lengua de origen y que ha llegado a tener un conocimiento aceptable de la cultura de la que procede el texto. Si el traductor accede a un texto como *exótico*, su tarea no va a ser válida. El traductor que postula Spivak puede haber adquirido su conocimiento

de la lengua de origen como segunda lengua, pero la condición para que ejerza es que sea al menos un traductor bilingüe y bicultural, *poscolonial*.

La otredad del texto original no es simplemente una atracción exótica (que implica dominio) sino la lucha impredecible de la atracción amorosa hacia su objeto de deseo: “La tarea del traductor es la de facilitar este amor entre el original y su sombra, un amor que permite el desgarramiento y que mantiene a raya la agencia del traductor y los requisitos de su audiencia, real o imaginada” (Carbonell, 1997: 125).

El espacio de intraducibilidad, -el elemento de “resistencia”, en palabras de Benjamin- donde la frontera cultural se expande es el espacio donde la superposición de estratos culturales habilita o gestiona la aparición de un nuevo sujeto híbrido. Aquí es donde entran en conflicto todos los procesos de diferencia cultural (y se hacen, por ello mismo, visibles), en este intersticio entre culturas, donde la experiencia histórica *migratoria* (temporal y espacial) restablece su propio ser y crea un nuevo tejido de diferencia cultural. El elemento foráneo, cultural y por ello (pero no tan solo por ello) lingüístico, se convierte en el elemento de cambio de cualquier cultura. La comunicación intercultural trae consigo, mediante un proceso transnacional, no sólo una redefinición del significado del Otro de acuerdo con el propio contexto representacional, sino también la transformación de la propia articulación de la representación misma, la construcción de un tercer espacio de significado. Así es como el Otro se percibe e identifica siempre mediante un proceso de traducción, y también en su percepción experimenta el anhelo de la equivalencia perfecta, de que nuestros sentidos nos confirmen que ellos y nosotros tenemos una identidad estable que es posible categorizar y aprehender. Lo que el Mismo desea es al Otro estable que le confirme sus expectativas: desea que el texto oriental aparezca como oriental, el primitivo como primitivo, el bárbaro como bárbaro. No desea un texto en el que los elementos propios y ajenos se entremezclen de forma desconcertante y, sobre todo, inesperada. La identidad ajena no sólo se tolera, sino que se fomenta, por eso tanto el exotismo como la atracción por lo étnico se basan en la negación de la verdadera realidad del otro. La identidad nunca llega a quedar fija de un modo definitivo, nunca cristaliza en una forma absoluta. Ya que la representación de la identidad, como toda representación, nunca es estable, se define más por sus limitaciones y distorsiones que por su capacidad de capturar un espíritu elusivo o abarcar la totalidad de la

presencia. Por ello la búsqueda de la fidelidad original es una empresa tan fútil como la de tratar de mantener su integridad.

Aquel “tercer espacio” del que habló Fredric Jameson es el lugar de la diferencia temporal e histórica en el que “la gestión de diferencias inconmensurables crea una tensión peculiar a la existencia en los límites” (Ibíd.: 222); el espacio inestable donde tiene lugar la traducción y que se convierte en el medio de comunicación entre realidades culturales diferentes.

No obstante, la definición y representación del “tercer espacio” resulta inevitablemente más cercana al “primer espacio” del Mismo que al segundo del Otro. La traducción se ve frustrada por las estrategias ineludibles que extrañan lo familiar y, a la vez, familiarizan lo exótico. Los procesos de diferencia cultural vienen a destilar un conocimiento deseado que satisface las necesidades narcisistas del Mismo occidental, la idea ya mencionada de la madre fálica, el mecanismo de defensa, el duelo que hacemos. Lo que se deja de lado en esta concepción es la fuerza subversiva que subyace en el estrecho intersticio de la diferencia cultural, en el que se crean nuevas identidades, nuevos textos y contextos: el lugar donde se desarrolla, ineluctable, un proceso de traducción constante:

Aun cuando la traducción es un acto vampiresco, por vocación es admirativo, de entrega a otro, de saber escuchar, de anteponer sensibilidades y emociones ajenas para modular la temperatura de nuestras vivencias y experiencias. Se le ha llamado un oficio generoso: me gustaría agregar que es un oficio colectivo, con dos o más jugadores, que vacuna contra el narcisismo y la autorreferencialidad de muchas literaturas contemporáneas, y que, al mismo tiempo, nos ayuda a liberarnos de la soledad de estar mirándonos ante la palabra como ante un espejo que reproduce monótonamente la imagen de nosotros mismos. La traducción nos sobrepone a eso: es casi como una conversación entre amigos, vivos o muertos, con afinidades electivas y también con desacuerdos, aunque siempre animada por la voluntad *de* entregar y recibir. (Steiner, 2001: 61).

La traducción supone la construcción de un texto *sub-vertido*, para considerar a aquellas experiencias “migratorias” que se ven despojadas de la oportunidad de constituirse en sujetos legítimos, de reescribir su propia historia, de representar su propia experiencia, de construir su propio espacio a partir de la traducción cultural *en los intersticios*.

Leer otras culturas equivale a leer lo *implícito* en la cultura ajena: “Si el traductor antropológico, como el analista, tiene la mayor autoridad a la hora de determinar, los significados del sujeto, entonces es aquél el que se convierte en el *auténtico autor* de éste.

Desde este punto de vista, la *traducción cultural* trata de determinar los significados implícitos". (Ibíd,: 145). Este poder de crear significados para un sujeto mediante la noción de "lo implícito" o "el inconciente" equivale a *autorizarlos*-y es en estos términos en los que se ha establecido el debate sobre la autoridad etnográfica. Pero esto acarrea una representación *autorizada* de la misma cultura de destino: la afirmación, negación o la destrucción de viejos o nuevos estereotipos. La fuerza subversiva de la traducción radica en que el descubrimiento de lo implícito se lleva a cabo no sólo en el texto de origen sino también en el de destino.

En este espacio expansivo donde tienen lugar los procesos de diferencia cultural, el *espacio de la novedad* intersticial que ha descrito Bhabha, es donde se gestiona constantemente la frontera de la cultura. En tanto cualquier creación de una frontera es una actividad negadora, la traducción puede hacer que esa frontera virtual resulte real, o puede, por el contrario, borrarla casi por completo, en cuyo caso no habría ninguna diferencia entre el aquí y el allí, entre nosotros y ellos. Pero la traducción puede también operar desde un espacio intermedio, escribiendo la descolonización, una época de definición, contienda y ambivalencia constante, que requiere que los motivos, los procesos y los resultados de toda actividad traductora sean definidas por la teoría de la traducción como uno de los terrenos más relevantes de cualquier proyecto cultural.

Capítulo 4. Traducir (se). Hacia una política de la Relación.

I. La traducción como política

Una conciencia poscolonial ha decidido dotar a la traducción como un tópico teórico, histórico y político. Una política de traducción puede ayudar a desactivar la violencia que, se sabe, siempre es posible o, al menos, fatal. No hay grado cero de la violencia. Ni tampoco hay grado cero de la traducción. La crisis contemporánea de las ciencias sociales, así como el alejamiento del Otro, tienen como resultado precisamente la negativa a traducir la incapacidad para representar a la otredad y a dejarse representar por los otros.

Esta dificultad por aceptar la representación es responsabilidad del modelo lineal de la historia que Occidente ha heredado y ha transmitido al mundo. Debido a que la modernidad es, paradójicamente, tanto un salto histórico como una dolorosa ruptura de la modernidad, en el espacio y el tiempo. El corte de la modernidad no permite ver una continuidad de los términos y conceptos de otras culturas que no sean la occidental/europea.

Para las culturas que son la norma, vehiculizadas por las principales lenguas dominantes, hay mucha continuidad entre la tradición y la modernidad, y es esta continuidad la que se propone al mundo entero como la mejor práctica.¹⁹ También muestra que no hay simetría o igualdad entre las lenguas (ni tampoco equivalencia, como hemos visto), y que la igualdad y la justicia cognitiva es algo difícil de lograr, que no se puede construir en condiciones de asimetría y menos aún por las políticas de traducción que caen bajo la acción afirmativa, (mal) traducida como "discriminación positiva".

Sin embargo, estas medidas prácticas, aunque necesarias, son en sí mismas teóricamente problemáticas. Lo importante de la traducción consiste en comprender los mecanismos y proporcionar políticas adecuadas y calcular las buenas políticas de traducción bajo la condición de desigualdad de los idiomas y de las formas de ver el mundo.

¹⁹ "La diferencia entre palabras extranjeras y nativas se niega liberalmente. Se supone que meramente constituyen diferentes etapas de un único proceso histórico o incluso que fluyen continuamente de unas a otras en una historia de la lengua que se ve bajo la imagen del río. Los préstamos en los que ya no se advierte el origen extranjero; las palabras asimiladas, que se han amoldado a la ley de la lengua dominante, se consideran históricamente mediadas."(Adorno, 2003: 621).

La noción de que la traducción no es una actividad neutral o invisible se da probablemente, en parte, debido al giro lingüístico en la filosofía, con el advenimiento del psicoanálisis, que desmonta las falsas certezas de la neutralidad y la inocencia del lenguaje, y acompaña a una historia sin la cual no podría ser. La historia colonial, luego poscolonial ha aclarado las tensiones políticas del traducir, al mismo tiempo que mostró y explicó las diferentes perspectivas, contextos y perspectivas descentradas, plurales y contradictorias. El lenguaje y la traducción tienen en su interior la pluralidad irreductible de los seres humanos. La escritura misma es una traducción de lo invisible o inaudible en lo visible, y en el saber posible, y que conlleva una suerte de filiación que representa la historia. Así es como la poética y la política están del mismo lado. Édouard Glissant, el poeta antillano, habla de una poesía de la relación. Y la relación es ya política.

La traducción es la relación que traspone infatigablemente de lo uno a lo otro. En el pasaje de la traducción se recrea una continuidad de una discontinuidad, debido a que la traducción no transmite tal cual, no reproduce lo mismo sino que produce del otro a la igualdad (en el mejor de los casos, a la igualdad, ya que los fracasos son numerosos). La obra traducida por lo tanto no es reproducida ni desplazada en la traducción: se da lugar, por inspiración del traductor-autor.

Con su tarea, será responsable del asilo de la obra, en otra lengua que la de su composición. La transposición de la obra, que es el milagro de la trans-substanciación, anuncia, significa, garantiza y perpetúa la tra-ducción, la se-ducción, el acceso no solamente a un objeto (un texto, las ideas), sino también al autor, a la gente, la humanidad, los imaginarios. La traducción hace justicia en el mejor de los casos, cuando no es la injusticia. Sin embargo, no es una garantía.

Dar asilo a una obra en un idioma que no sea en el que fue compuesta, recrearla, abre a toda una sociabilidad insospechada de relaciones, un anfitriónazgo y una tierra de acogida y de pasaje. También da refugio a quienes lo hablan y lo que transmiten. Se libera de sus raíces, en cierto modo, se da la increíble oportunidad de devenir en otra cosa.

Por ello, la traducción por parte del Estado (la "-ducción", "gestión", "orden" y, a fin de cuentas, la detención) que originan las políticas, las instituciones, las transformaciones, los

devenires, los movimientos, la política es hoy en día, lo extraño impensado de las políticas culturales, las prácticas interculturales, las estrategias y programas de investigación. Eso no significa homogeneidad e indiferenciación. Hay «formas» y, por tanto, estructuras específicas. Hay diferencias entre filosofía y religión, filosofía y poesía. Por eso hay que traducir y esta traducción depende de la finitud de los individuos. Si la inteligencia pudiese, en un solo acto de saber, captar realmente la totalidad absoluta como sistema acabado en todas sus partes, sobrepasaría su finitud. No tendría necesidad de traducir. Concebiría el todo como un más allá de toda determinación. Desde el momento en que hay determinación, hay diferenciación, separación, abstracción. La política no existe sino en este pasaje y en esta dirección a los otros y no puede estar al acecho de la identidad de los mismos. Por lo tanto, hace falta luchar contra la "de-traducción" y el monolingüismo que equivalen a la despolitización. Hace falta pensar "recíprocamente". Creer que las lenguas deben estar protegidas de la alteración, fijas y presentadas como bienes inmutables, es condenarlas.

No debería generar controversia que una sociedad siempre se transforme en la traducción misma y, en consecuencia, en la intención de esa traducción. Del mismo modo, una sociedad se introduce en la traducción como "construcción". Si la sociedad aparece en este modelo en distintos lugares con diferentes significados (como construcción, como acontecimiento social), se anula la rígida contraposición entre traducción y praxis cotidiana, en la cual la primera es hipostasiada como algo externo a lo social, y se considera, siempre de forma deficiente. La tarea del traductor no va de la palabra a la oración, al texto, al conjunto cultural, sino a la inversa: impregnándose por vastas lecturas del espíritu de una cultura, el traductor vuelve a descender al texto, a la oración, a la palabra.

a. La traducibilidad intraducible de una lengua por venir

Como vimos, la traducción que pensamos no está buscando la equivalencia, sino el movimiento hacia la familia de las lenguas. Es la mayor conmoción posible que una lengua puede conocer en la esfera de la escritura. Lo traducido se entierra en el espesor de la lengua materna, produce otra lengua, extranjera a la lengua común. Enraizada, la obra es intraducible. El lenguaje se subvierte y se produce una curiosa dialéctica. La traducción tiene como fin deportar la obra siempre lejos de su lengua. Pero cuanto más se traduce una obra,

mayor será la posibilidad de que se arraigue en su propio idioma que aparece como intraducible. Se presenta como una obra-de-la-lengua-materna sólo cuando es (re) traducida. La traducción realiza la relación de la obra con su lengua.

La lengua materna no es nuestra madre -de hecho, no es socialmente la lengua de la madre, sino el lenguaje del poder, por lo que simbólicamente es la lengua del padre. El oscuro deseo de identificarse con el falso padre (quien toma el lugar de la madre enterrada) encuentra en cada elección su equivalente: en el claro deseo de ser el padre ancestral. Es la tentación de los desarraigados. La lengua materna es lo que da la bienvenida –nos ha dado a luz- a todos los demás idiomas. Les da asilo. Esto se debe a que tenemos una primera lengua que aprendemos más y podemos hablar. Cada lengua supone la posibilidad de la traducción y traduce cualquier idioma, al menos desde el interior hacia fuera. De nuestro corazón al del otro. Recibe un idioma distinto (a su manera) y es el mediador entre los dialectos.

Rada Ivekovic apela a la “traducción permanente” como proceso infinito de subjetivación ligada a la “desposesión de sí mismo”, que tiene por consecuencia una paradoja esencial de la que depende la posibilidad misma de la comunicación. (Ivekovic, 2007). Así, la subjetividad en la lengua, en términos de apropiación recíproca, apropiación del sujeto por la lengua, al menos aquella que tomamos por “materna”, o “primera”, y la apropiación de la lengua por el sujeto a través de impregnación primera retransmitida a través de aprendizaje, son también parte de la traducción. Y las “comunidades de interpretación” se van constituyendo histórica e institucionalmente, en el cuadro de una distribución del poder entre las partes del mundo y de la humanidad.

La traducción es un poder, es el poder de calmar la violencia, luego de dejarse sacudir por ella, pasando ideas de un contexto a otro. Traducir ideas es también traducir seres humanos, aquellos que las crean, que las usan, las traducen, las contrabandean, las imponen, las hacen subsistir, las adoptan. La traducción lleva el mismo potencial de violencia como de la no-violencia. Sin embargo, no puede prescindir de este instrumento, ya que traducir es el camino mismo de las ideas por el lenguaje y es aún desconocido para nosotros. Por ello, acompañar a la traducción significa ejercer una política, una política de la traducción.

Así se siente la traducción: como experiencia de vivir sin domicilio (por ausencia de domiciliación). Pero también podríamos pensar lo contrario: la traducción como domicilio, el lenguaje como una casa, la territorialidad de la lengua. Estamos entre dos términos, entre el domicilio y su ausencia, entre dos lenguas, entre una obra y su traducción que se rehúsa. En la denominada traducción cultural, se habla de la ética de la traducción. La ética de traducción versus la traducción étnica o etnocéntrica, eurocéntrica. Si bien la traducción puede servir a los dos amos. Pero traducir el camino sigue siendo el filo de la navaja entre la buena y la mala traducción, y nadie, nunca, puede explicar la razón de una u otra. La traducción teje el derecho inalienable de asilo y el derecho universal a la desterritorialización y reterritorialización pero, sobre todo, el abandono del anclaje en una identidad que sea fatal.

Las culturas se encuentran, se mezclan, se deterioran, se reconfiguran. Se borran, se irrigan o se secan, para arar. Existen también los riesgos de una "falsa fraternidad", el exceso de la traducción, donde el traducir se reduce a la transmisión de un mensaje. ¿No es acaso una "falsa fraternidad" la que nos expone el motivo del "diálogo intercultural", ya que se desarrolla en la supresión total del lenguaje y la imaginación, con su riqueza híbrida, su densidad, su complejidad, su heterogeneidad, y en la ignorancia de quien puede a la vez pensarlo y conectarlo: la traducción, la transmisión, la circulación efectiva? ¿Podemos diseñar un verdadero "diálogo" que no pasara entre los intersticios, por la traducción, es decir, la prueba de las diferencias, planteando la cuestión de los intraducibles? ¿En qué aspecto sería la oportunidad de una traducibilidad incomparable y un principio sin límite? No de una lengua universal, de un ecumenismo o de un consenso cualquiera, sino de una lengua por venir y más compartible que nunca.

Hay que experimentar la extrañeza inapropiable de la diferencia de las lenguas, porque son la expresión de una relación con el mundo. Y es a partir de esta relación que hay que pensar en el problema de la traducción. Este es el campo de la comprensión que no puede tener un sentido único ni preconcebido, de un movimiento de despliegue y de liberación del conocimiento y la imaginación. Allí hay que situar la cuestión de la traducción. La alteridad infinita, radical, la irreductibilidad de una distancia inconmensurable infinita, la inconmensurabilidad absoluta no impide que algo suceda, que la hablemos. Por el contrario,

esta alteridad, esta imposibilidad es la condición. Hay una infinidad de mundos y la traducibilidad intraducible es la condición de la llegada de unos a otros.

II. Europa y América Latina: La necesidad de una política del heterolingüismo

La noción de *traducción cultural*, permite tomar la visión de una nueva sociedad transnacional o posnacional, de su espacio público común, de su vida política democrática, y de sus formas futuras del sistema cultural y educativo. El caso de Europa, en este sentido, es un claro ejemplo. La traducción es y ha sido determinante en la formación de Europa en tanto proyecto político. Es una cuestión que se refiere manifiestamente a un campo heterogéneo de prácticas lingüísticas que no pueden entenderse como simples “ejercicios” de códigos lingüísticos dados, ni limitarse a una lengua nacional única. Según Étienne Balibar, la futura lengua de Europa no puede sino imaginarse en términos de “prácticas sociales de la traducción”, es decir en un sistema en evolución permanente, compuesto de costumbres lingüísticas diferentes y en constante interacción. (Budden, Mennel, Nowotny: 2011)

Como pudimos reflexionar, desde los comienzos de la reflexión teórica moderna sobre la práctica de la traducción literaria (principalmente), la traducción comenzó a ser vista como una tarea socio-política evidente. Esto se evidenció, en el caso europeo, a la luz de las teorías del Romanticismo alemán, donde la traducción fue definida como un ensamblado de medios constituyentes de la formación de una comunidad cultural nacional. La noción de traducción se asoció así a la idea de la nación como comunidad de lengua única, y por lo tanto de comunidad espiritual (Humboldt). La teoría clásica binaria de la traducción y sus términos técnicos (el original y su traducción como producción secundaria, la fidelidad de la traducción, lo extraño y la extranjería, la domesticación, etc.) corresponde totalmente a la idea de un mundo visto como un agregado de comunidades lingüísticas y culturales que presentan irreductibles diferencias. Según este modelo, la tarea de la traducción no se limita al acto de establecer y de facilitar la comunicación entre las comunidades, sino que participa

más bien en su creación, es decir, contribuye activa y resueltamente al llamado proceso de construcción de la nación.²⁰

Con el abandono del binarismo de las teorías tradicionales de la traducción y, en consecuencia, del concepto de original, el rol social y político de la traducción ha sido igualmente reconceptualizado: la traducción ha sido luego considerada como un actor mayor de estrategias de crítica social y de emancipación social, humanísticas e inspiradas por el Marxismo o el psicoanálisis. Debajo de la forma de *traducción cultural*, ha devenido el concepto de una nueva cultura transnacional y, en tanto tal, ha inspirado un modelo posmoderno y, más particularmente, poscolonial, de emancipación universal (Homi Bhabha, Gayatri Spivak, o Judith Butler han propuesto diferentes versiones de esta idea, la cual fue igualmente retomada y vulgarizada en cuestiones científicas culturales y críticas sociales).

Sin embargo, si bien esto representa un contrapunto normativo a la identificación nacionalista y a toda reivindicación de una identidad pura e intrínseca, las estrategias emancipatorias de este género, carecen a menudo de una verdadera articulación política. Más específicamente, es una forma política capaz de transformar una misión *cultural* en una realidad histórica real. En otros términos, no se llega a retomar la cuestión de la forma siempre dominante de una realidad política contemporánea, es decir el modelo del Estado Nación. Modelo que estaría encargado de garantizar precisamente la identidad, en el

²⁰ Este proceso puede comprenderse en traductores que no alcanzan, por razones múltiples, una visión totalizadora de la cultura y de la historia, y concentran toda su energía en una labor *de zona*, pero parece, en realidad, un preámbulo a los peores avances del nacionalismo cuando se convierte en un credo en el que, casi siempre por falencias culturales, se obstinan en exaltar los calores del terruño contra los valores a secas, el país contra el mundo, la raza (porque en eso se acaba) contra las demás razas y no buscan una literatura y una escritura cuyas raíces nacionales y regionales estén potenciadas por una experiencia más abierta y más compleja, en la que cada evocación o recreación de lo originalmente suyo alcanza su extrema tensión gracias a esa apertura sobre y desde un mundo que lo rebasa y en último extremo lo elige y lo perfecciona. Julio Cortázar, refiriéndose a esta apertura experiencial, decía: “Y si de Lezama puede decirse que su cubanidad se afirma soberana por esa asimilación de lo extranjero a los jugos y a la voz de su tierra, yo siento que también la argentinidad de mi obra ha ganado en vez de perder por esa ósmosis espiritual en la que el escritor no renuncia a nada, no traiciona nada, sino que sitúa su visión en un plano desde donde sus valores originales se insertan en una trama infinitamente más amplia y más rica y por eso mismo ganan a su vez en amplitud y riqueza, se recobran en lo que pueden tener de más hondo y de más valedero.” (Simo, Lezama Lima, Fernández Retamar, Vargas Llosa, Cortázar, 1968: P107-108).

Lo mismo ocurre con aquellos ejercicios hereditarios de los que habla Horacio González: “Baudelaire vía John William Cooke, Gramsci vía Aricó y Mariátegui, y Sartre y Merleau-Ponty vía Oscar Masotta”. (González, 1995: 22), donde se produce un diálogo que ya entrevemos: de la filosofía y la teoría europea, aquella que aún sigue pensando, con las filosofías escritas, y expuestas por la tradición latinoamericana reinventada.

sentido de su unidad y de su integridad. En muchos aspectos, un proyecto supranacional como el de la Unión Europea o incluso el Mercosur es construido sobre las bases mismas de los principios del Estado-Nación históricos (como por ejemplo con sus enormes maquinarias de traducción diseñadas para garantizar la integridad de las lenguas nacionales europeas por oposición a las lenguas solamente regionales o las lenguas habladas por los migrantes). Así se explica el mutismo sobre el plan político. La despolitización de la que hablamos aquí puede ser considerada como un punto muerto para las diferentes estrategias de emancipación contemporáneas, e incluso para aquellas que reposan sobre la noción de traducción (cultural). Es simplemente otro síntoma del fenómeno de culturalización continua que toca las cuestiones socio-políticas, síntoma igualmente típico de la teoría cultural contemporánea. Es por ello que parece necesario examinar críticamente la noción de cultura, incluso en lo que tiene de "política", y no sostener ciegamente su carácter autorreferencial, el cual es casi inevitable.

Giorgio Agamben declaró en *Las lenguas y los pueblos*:

No tenemos, en rigor, la menor idea de lo que es un pueblo ni de lo que es una lengua (es sabido que los lingüistas pueden construir una gramática, es decir, ese conjunto unitario dotado de propiedades describibles que se llama lengua, solo dando por descontado el *factum loquendi*, es decir, el puro hecho de que los hombres hablan y se entienden entre ellos, que sigue siendo inaccesible a la ciencia), y sin embargo toda nuestra cultura política reposa sobre la puesta en relación de estas dos nociones. La ideología romántica, que inconscientemente llevó a cabo este empalme y que, de esta forma, ha influido muy ampliamente tanto sobre la lingüística moderna como sobre la teoría política aún dominante trataba de aclarar algo oscuro (el concepto de pueblo) con algo todavía más oscuro (el concepto de lengua). (Adamo, 2001: 166-168).

Muchos de los estudios contemporáneos sobre la traducción reposan sobre el compartido reconocimiento de una transformación tanto estética como política producida por una porosidad mayor de ciertas fronteras nacionales que, sin implicar el borramiento definitivo de las fronteras —por el contrario, cabría hablar de una proliferación de fronteras diferentes—, parece, sin embargo, señalar una movilidad mucho mayor e intensa de esos límites y líneas que nunca se definieron de un modo dado y permanente sino a partir de contingencias históricas y culturales cada vez más móviles.

De hecho, la noción de la traducción cultural contribuye a forjar los procesos de hibridación cultural, y sirve para tratar las condiciones sociales, políticas y existenciales de los migrantes y pos-migrantes, los cuales fueron objeto de diferentes formas de exclusión represiva y aparecen hoy como la encarnación humana de la extranjería intraducible. Además, esta noción disimula y embellece las diferentes formas de explotación a las que los (pos) migrantes se encuentran expuestos. Es por ello que se considera hipócrita y políticamente errónea toda romantización que pretende hacer de las masas migrantes una nueva *élite* transnacional de traductores culturales que serían fieles a la tarea de derramar la hibridación, y por lo tanto la misión del cambio emancipatorio. En contraste, si se decide interesarse más particularmente en la problemática de la migración, conviene concentrarse precisamente en la inmensa e inexplorada brecha entre las grandes promesas teóricas de la traducción (cultural) y los sueños rotos que resultan en la realidad política.

Es primordial que la reflexión sobre la traducción escape de los círculos cerrados de las comunidades científicas y artísticas y contemple un espacio público más grande donde los procesos prácticos de traducción (lingüístico, cultural, ideológico, social, etc.) se desarrollen en las contingencias de la vida cotidiana. Es decir, introducir una noción que contesta explícitamente las formas políticamente dominantes del monolingüismo y del multilingüismo y evita caer en la trampa de la romantización y los defectos políticos a veces existentes en los discursos benévolos sobre la hibridación cultural.

La noción de heterolingüismo o, más precisamente la que desarrolla Naoki Sakai, “de dirección heterolingüe”(Buden, Mennel, Nowotny: 2011), se presenta como una herramienta capaz de reconsiderar y de reinventar no solamente las prácticas lingüísticas, sino también prácticas culturales, educativas y políticas que responden a los procesos actuales de recomposición social y de nuevas subjetivaciones en tanto induce tres desplazamientos importantes: el primero es que no parte de la suposición de dos (o más) entidades lingüísticas preexistentes, entre las cuales la traducción tendría lugar como una actividad que sería posterior. La traducción es entendida como una relación social, como una actividad que abre un campo de prácticas sociales diferenciales ya que solo una cierta configuración y representación de estas prácticas (en el contexto de “construcción de la

nación”, por ejemplo) autoriza la construcción de entidades lingüísticas distintas, supuestamente homogéneas entre ellas mismas.

El segundo desplazamiento que se piensa en términos de relaciones y de prácticas sociales es que una investigación sobre los procesos de traducción no puede reducirse al paradigma de la comunicación (el cual sugiere la existencia de comunidades dadas que facilitan la comunicación de una parte, y de los “fracasos de la comunicación” entre estas comunidades que necesitan el trabajo de traductores, por otra). Debe además partir del análisis entre diferentes modos de dirección. Esta demarcación exige a veces una cierta comprensión de los regímenes y prácticas de dirección en lo que más de concreto tienen. Así, todos los modos de dirección heterolingüe deben ser estudiados considerando las relaciones sociales concretas en las cuales se producen. Conviene analizar lo que se opondría a la dirección heterolingüe, “el régimen de la dirección homolingüe” teniendo en cuenta las implicaciones socio-políticas directas que se imponen por su manera de configurar y de formar las interrelaciones entre diferentes sujetos y diferentes grupos de sujetos con la necesidad de la traducción como condición de acceso a la lengua en una zona inconsciente que precede la formación de la consciencia individual.

Finalmente, como la hipótesis de entidades lingüísticas homogéneas no permite más que interrogar los procesos de traducción, los análisis no pueden reducirse a las “comunidades” definidas por las “lenguas comunes”, excediendo así la idea de “contextos” (u “orígenes”) lingüísticos o culturales diferentes. Por lo tanto, el estudio de la condición heterolingüe debe tener en cuenta los diversos tipos de lenguas híbridas, de lenguas fisuradas, de procesos sociolingüísticos tales como la mezcla de códigos y la alternancia de códigos, así como las diferentes maneras en que sus usos lingüísticos son conformados por factores políticos, sociales y económicos. De hecho, esto nos reconduce a la idea de Hetero-identidad que tiene por significado designar el carácter no homogéneo de esta identidad, su carácter necesariamente compuesto. Invita también a pensar si el prejuicio identitario, el carácter ficticio de toda identidad no consiste justamente en tomar la homogeneidad allí donde no la hay.

a. La desterritorialización de la lengua

Si el ejemplo de Europa en tanto espacio de traducción (es decir, únicamente en tanto espacio dado en el cual la traducción tiene lugar pero en tanto espacio-en-traducción cuya característica espacial es precisamente determinada por las prácticas sociales traductorales) se ve afectado por este tipo de desplazamientos, se hace evidente que el desafío teórico ligado a la perspectiva del heterolingüismo apela inevitable e inmediatamente a ciertas preguntas también para nuestro escenario latinoamericano: ¿Qué relaciones sociales necesitan y disparan prácticas traductorales en el mundo contemporáneo? ¿Cómo y sobre qué premisas éstas prácticas se conforman y se representan? Si estas prácticas están siempre ligadas a modos de dirección específicos, ¿cuáles son los modos de dirección dominantes en Europa y en América Latina (a quién se dirigen y quién dirige la manera de realizar las tareas de traducción)? En el cuadro “multilingüe” de la Unión Europea, ¿en qué medida los regímenes de dirección homolingüe se relacionan a las prácticas emergentes de heterolingüismo, particularmente en lo que concierne a los procesos de migración que exceden los confines europeos? ¿Qué prácticas lingüísticas y culturales evolucionan a una situación determinada por los modos de dirección homolingüe así como a los modos de dirección heterolingüe y, concretamente, cómo son conformados política, económica y socialmente?²¹

²¹ Legalmente, en el caso de Europa, existe una igualdad estricta de todas las lenguas oficiales de los países miembros reconocidas por los Tratados: todas ellas son consideradas lenguas oficiales y de trabajo de las instituciones de la Unión, mientras el Consejo de Ministros de la Unión no decida otra cosa por unanimidad. Todos los Estados miembros y sus ciudadanos tienen derecho a dirigirse a las instituciones, y a que las instituciones se dirijan a ellos en su idioma oficial reconocido por los Tratados. En el Régimen Lingüístico de la Unión Europea se estipula en el artículo 21, en su párrafo tercero que “todo ciudadano de la Unión podrá dirigirse por escrito a cualquiera de las instituciones u organismos contemplados en el presente artículo en una de las lenguas mencionadas en el artículo 314 y recibir una contestación en esa misma lengua”. Sin embargo, hallamos aquí una colisión de las direcciones y aún cierto nacionalismo ontológico cuando en el mismo apartado se refiere a aquellas lenguas del art. 314 como “todas las lenguas *auténticas*”. (Régimen Lingüístico de la Unión Europea). Del mismo modo en el Artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, se estipula que “en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a *tener su propia vida cultural*, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma” (Naciones Unidas, 1976). En este caso, el individuo y el grupo, la singularidad y la solidaridad, no son necesariamente opuestos ni se plantean uno contra otro. Son parte del movimiento de transición o traducción que emerge dentro y entre los medios minoritarios. Dado que una comunidad internacional de derecho no puede basarse en el “valor” inherente abstracto de la humanidad, requiere de un proceso de traducción cultural que, en cada oportunidad, se pregunte de manera histórica y poética por los conflictivos nombres de la “humanidad”.

Las lenguas que alguna vez fueron lenguas de la emancipación se han transformado en lenguas de represión, de distinción, de selección, de exclusión, y han contagiado en su funcionamiento social a todas las lenguas a las que se aproximaron. Es difícil enseñar alguna de estas lenguas a un niño, a un extranjero, a todo aquel que está distanciado de algún modo del poder de las palabras. El aprendizaje de una lengua así es un aprendizaje del poder menos para comunicar que para dominar, para amaestrar. En el español, el francés, o el inglés (lenguas imperiales), la traducción es aculturación, acaparamiento, posesión, adjunción al cuerpo de conocimientos legítimos, nacionales. Estas lenguas ven a toda otra lengua dentro del mismo modelo. La puesta en relación de contextos culturales diferentes conforma también el cuerpo de los extranjeros, migrantes y trabajadores principalmente. La violencia de antiguas relaciones coloniales se transmuta sobre el territorio nacional en prejuicios degradantes que se encarnan en los dispositivos del trabajo, en dispositivos jurídicos y en dispositivos materiales en todo un aparato de segregación y de clasificación.

El proyecto democrático descansa en la resolución de interpretar la otredad de los hombres de otro modo-y de tal manera que las diferencias encontradas entre ellos sean eliminadas y sustituidas por diferencias hechas. La democracia demuestra su propia contradicción, se hace parte de un delito bajo el presagio de impedir otros futuros inciertos desmanes. Se basa en el crimen original de separar a la minoría:

Es una venganza de la historia en nosotros, los igualitaristas que también tengamos que vérnosla con la obligación de distinguir. Un aprendizaje obligado que no puede mantenerse al margen de la lección político antropológica de los hombres modernos; esto es, la de vivir su desigualdad de un modo diferente. (Sloterdijk, 2002: 89).

Para esta contradicción hay dos tipos de solución: elegir una lengua dominante en la cual se harán de aquí en más los intercambios (un anglo angloamericano mundializado); o bien reproducir el mantenimiento de la pluralidad, dejando claramente manifiestos en cada vez el sentido y el interés de las diferencias, (la única manera de facilitar realmente la comunicación entre las lenguas y las culturas). Una ambición política sería hacer que las lenguas de Latinoamérica sean tomadas en cuenta, y no solamente desde un punto de vista patrimonial como se preservan las especies amenazadas.

Vimos con el nacionalismo ontológico de Lefevere²² cómo la intraducibilidad se ha convertido en el criterio de verdad. Para evitar esta mirada conviene en cambio instruirse en la cuestión de lo intraducible no a partir de la unicidad, o de la idea directriz de una fuente originaria, sino a partir de la pluralidad, atendiendo la multiplicidad de las lenguas y la multiplicidad de significados de palabras diferentes. El intraducible, es más bien lo que no se deja de (no) traducir. La traducción es un modo de relación entre el lenguaje, la imaginación, el conocimiento, los modos de representación. Es nuestro trabajo de traductores, de críticos, de historiadores, de filósofos, el de pensar esta dificultad, de trabajarla, de ser trabajados por ella. Calificar una palabra de intraducible no significa que no puede ser traducida. Se trata de un tipo de relación del yo consigo mismo y con uno mismo a los demás. Y lo que se plantea es lejano a una sacralización de lo intraducible, fundado sobre la idea de una inconmensurabilidad absoluta de las lenguas y ligada a la cuasi-santidad de ciertas lenguas. Deleuzianamente, se trataría de una “desterritorialización”. Somos partes de lo múltiple y hemos introducido la cuestión de lo intraducible sin la finalidad de la unidad, que lo ubica en el origen (lengua y palabras fuente, fidelidad a lo dado ontológicamente) o al fin (lengua mesiánica, comunidad racional).

Es mucho más importante y mucho más difusa la elección que hacen ciertas capas sociales y grupos étnicos de inflexiones, estructuras gramaticales y palabras con objeto de afirmar su identidad y hacerse frente unas a otras. Bien puede suceder que las funciones diferenciadoras y beligerantes de la lengua dentro de una comunidad económica y socialmente dividida pesen más que las funciones de la comunicación genuina: “las lenguas ocultan e interiorizan más, quizá, que lo que transmiten. Antes que hablarse unas a otras, las clases sociales y los guetos raciales hablan uno ante el otro.” (Steiner, 2001: 53-54).

²² Desde la posición heideggeriana también arribamos a la jerarquía de las lenguas. La lengua griega es a la vez filosófica, no en el sentido en que estaría investida por la terminología filosófica, sino porque ella filosofa en tanto que lengua: esa sería la característica de toda lengua auténtica, que solo la lengua alemana podría hoy reivindicar. El diagnóstico de Lefevere es pertinente: subraya que con Fichte comienza un movimiento de reapropiación deliberado por el pensamiento alemán de su modo de expresión que tiene algo de específico, original e irreducible: “la intraducibilidad deviene el criterio de verdad”. (Lefevere, 1990: 170). Ese movimiento culmina con Heidegger. El “idios”, en griego, es lo particular y también lo extraño. El idioma es la particularidad de lo intraducible de una lengua más que su uso. Cada fórmula tiene un contexto idiomático y de la historia, o mejor dicho, contextos e historias. En este sentido, ninguno de los términos que usamos es un concepto simple o puro y universalmente traducible y abstractamente universalizable. Habría que exponer la jerarquía falologocéntrica que impregna todas las diferencias sin tratarla como un callejón sin salida. Preservar la lengua sería estar dispuesto a heredar una cierta historia y querer pensar este legado, de manera crítica.

Babel es una oportunidad, ocasión de reflexión, y no un castigo, a condición de comprender que la pluralidad de las lenguas está lejos de reducirse a una pluralidad de designaciones de una cosa: son diferentes perspectivas de esta misma cosa y la cosa no es el objeto de sentidos externos.²³ La multiplicidad no es solamente entre las lenguas, sino en cada lengua. Una lengua, tal como la hemos considerado, no es un hecho de la naturaleza, un objeto sino un efecto tomado en la historia y la cultura, y no cesa de inventarse. Esta reflexión no debe hacerse solamente sobre los sentidos de las palabras y las redes que forman en las diferentes lenguas, sino sobre los equívocos²⁴ de la que cada lengua es portadora, sobre su significación, su historia, su creencia, con las otras lenguas.

Esto puede contribuir a la aparición de una "geofilosofía" (Cassin, Pons, Zini, 2011: 338) como trabajo de las fronteras, que resultaría de la inter-traducción constante de una pluralidad de lenguajes que enfrentan los pensamientos de diferentes orígenes. En un mundo dominado por imágenes, que explota en el ocio, y marcado por la lógica de la simplificación, las lenguas se reducen al mensaje, consignas o señales. Desarrollar las lenguas en su temporalidad y en su polifonía, regresar a su complejidad, su riqueza es darles el poder de la emancipación que parece estar tan confiscado, como lo demuestran no sólo las prácticas de los medios de comunicación, sino también los políticos de la época. Si el campo de los idiomas está disminuyendo, también la lengua y sus hablantes se empobrecen y el pensamiento y la imaginación se secarán. Traducir es apelar, llamar a las memorias de la lengua y forjar, al mismo tiempo, su futuro.

Traducir genera este espacio para la liberación que protege la lengua de la gravedad de su nacionalidad, pero también su disolución en el idioma de la traducción. Traducir es pensar, y viceversa. Y esto es tan cierto que la ausencia de una "prueba del extranjero" ya se está sintiendo en la uniformización del pensamiento.

²³ Humboldt ya lo refiere: "la diversidad de las lenguas es condición inmediata de una creencia de la riqueza del mundo y de la diversidad que conocemos de él". (Adamsky, Caussat, Crépon, 1996: 433).

²⁴ Como planteaba Lacan: « Une langue entre autres n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister. » ("Una lengua no es más que la suma de los equívocos que son historia y persisten sin cesar.") (Lacan, 1973: 47).

La traducción así concebida es una propuesta que podría extenderse a todas las ciencias sociales, en tanto en el transporte, mediante la reconfiguración de los conceptos, de una lengua a otra, en el mismo momento en que la filosofía se comunica, se retrabaja, induciendo en cada nuevo contexto efectos siempre impredecibles. Y lo que es cierto para la investigación en ciencias sociales también lo es para el arte. La normalización de la lengua también conduce a una estética uniforme. En este sentido, y siempre, la traducción es un fermento extraordinario para la investigación y la renovación de la ciencia.

La actividad de la traducción no debiera estar separada de la actividad de investigación como tal si recordamos que no se traducen las palabras, sino las áreas del pensamiento, y la traducción es una obra en su propio idioma, la "guerra" contra mi propia lengua cuando traduzco. Hoy más que nunca, debido a los movimientos de población resultantes del proceso de mundialización, las lenguas reciben y se hibridan. Tal vez la traducción sea más hospitalaria que los gobiernos y sistemas políticos que prefieren ignorar la "parte extranjera" en contraposición a valorizar la diversidad de lenguas, la complejidad de cada cultura, la singularidad de cada proceso de emancipación, es decir todo lo que lleva a una revisión de las políticas identitarias que inducen a la fragmentación, el odio al otro, y el odio de uno a sí mismo.

Para esto hay que comprender mejor los fenómenos de ruptura y de de-traducción cuando se producen, e impactan en el desarrollo de las sociedades.²⁵ También se trata de comprender los efectos de la traducción en la obra, el pensamiento y la investigación sobre la renovación de la imaginación, la aparición de nuevas prácticas sociales. La frontera es un límite. Ella polariza las pertenencias, conduce a la identificación a partir de una sola

²⁵ En referencia a los extranjerismos Adorno daba un claro ejemplo de estos fenómenos de ruptura y de-traducción cuando los indicaba históricamente como los puntos por los que la consciencia cognoscitiva y la verdad iluminada irrumpían en el crecimiento indiferenciado de la sociedad: "Cuando más ajenas a los hombres han sido las cosas en la sociedad, tanto más alienadamente tendrán que representar las palabras para alcanzarlas e indicar alegóricamente la asimilación de las cosas. Cuanto más profundamente está surcada la sociedad por la contradicción entre su esencia de crecimiento natural y de su esencia racional, tanto más aislados tendrán que persistir necesariamente los extranjerismos en el espacio lingüístico, incomprensibles para una parte de los seres humanos, amenazantes para la otra; y, sin embargo, tienen su legitimidad como expresión de la alienación misma, incluso como los cristales transparentes que quizá algún día haga estallar el sofocante encarcelamiento del hombre en el lenguaje preconcebido." (Adorno, 2003: 624).

afiliación, el pasaporte o cualquier otro signo. De hecho, es un lugar de la clasificación entre los que tienen el derecho (de pasar) y los que no tienen derecho, incluso aquellos que no tienen derecho a pedir el derecho: los refugiados indocumentados, los solicitantes de asilo.

Pero la frontera es también un paso, un paso abierto, que da lugar al tráfico y llama a su propia transgresión. La frontera es el lugar de su propia disolución. Indefinida, inestable, dada la ambigüedad de la adhesión al proceso en curso de las futuras fronteras de América Latina. El espacio latinoamericano encarna una acción política, la sola acción política que se puede atravesar eficazmente.²⁶

El tema de la centralidad y la periferia causados por los modos de relación entre Europa y América Latina es grave. Da lugar a oscilaciones entre la normalización mundial y el aislamiento identitario, entre el amor de la diversidad, la inclusión y la marginación, entre la privatización y la redefinición del espacio público, entre la política (frágil) de exportación de valores y el deseo de traducción.

La traducción está en el corazón tanto del proyecto europeo como del latinoamericano. Sin embargo, debido a que no es la política de la relación posible sin igualdad de condiciones de comercio, la traducción también debe convertirse en una pieza central de una relación política entre América Latina y sus socios, las fronteras y en todo el mundo. Por lo tanto, nadie puede aceptar una visión eurocéntrica u occidental de la traducción. La traducción se reproduce en el espacio, la frontera, y en los cruces recíprocos. Este es el precio que opera en tanto mediación y que abre un espacio político para la convivencia.

III. La traducción como Creolización y Política de la Relación

Je vous présente la créolisation comme une offrande

Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*

²⁶ A este espacio se le enfrentan dos problemas: el primero es el inglés-el inglés oficial de la comunidad europea y de Estados Unidos y de los coloquios científicos. El otro podría ser la mencionada tradición heideggeriana de “La” lengua filosófica, que ocupa un lugar predominante en la historia de la filosofía, en tanto Heidegger considera que la filosofía occidental nace menos en Grecia que en el griego, y que la lengua alemana en la que reencuentra la profundidad y la creatividad filosófica del griego. (Heidegger, 1987: 57).

Glissant de alguna manera propuso esta otra perspectiva: nuestro mundo está en un proceso de creolización, de transformación, en una fábrica de producción de lenguajes, en la cual las lenguas se pierden en la abundancia pero en la cual también se multiplican y se singularizan. El lenguaje forma menos una interfaz entre una comunidad y el mundo natural que una materia expresiva donde cada uno crea su propia partición, su itinerario existencial. La traducción desplaza a otro contexto los materiales heredados.

En una carta abierta al ministro del interior de la República Francesa (por entonces el que sería el próximo primer mandatario de Francia, Nicolás Sarkozy) con motivo de su visita a Martinica (Glissant, Chamoiseau, 2005)²⁷, Glissant junto a Patrick Chamoiseau proferían que aquel interminable dolor de la esclavitud, la colonización y la neocolonización no había dejado de ser un maestro valioso: les enseñó a intercambiar y a compartir, a preservar en el corazón de los dominados, la palpitación de donde asciende siempre una exigencia de dignidad. Pero también les enseñó a reconocer a la hibridación enriquecedora y a aceptar lo heterogéneo de una identidad: “Es inconcebible que una Nación se encierre hoy en la

²⁷ El núcleo del problema es el artículo 4 de la ley del 23 de febrero de 2005 (ley que expresa el reconocimiento de Francia a los franceses repatriados, es decir aquellos franceses que tuvieron alguna actuación en las colonias) que ordena a la Educación nacional la enseñanza del «papel positivo» de Francia en los territorios de ultramar. Traducimos del artículo 4 de la ley, el párrafo más polémico: «Los programas escolares reconocen en particular el papel positivo de la presencia francesa en ultramar, sobre todo en África del Norte y otorgan a la historia y a los sacrificios de los combatientes del ejército francés originados en esos territorios, el lugar inminente al que tienen derecho». Este reconocimiento al «papel positivo» de la colonización, como tema a ser incluido en los programas de enseñanza en escuelas, despertó indignadas respuestas de docentes y universitarios por considerarlo la imposición de una lectura del pasado. Por su parte, los historiadores que cuestionaron también dicho artículo, argumentaron que, al señalar sólo el «papel positivo» de la colonización, se estaba consolidando una historia oficial que acallaba tanto el racismo del hecho colonial como el trabajo forzado o los efectos devastadores de la desculturación. Sin embargo, esas protestas no tuvieron el eco ni la fuerza para hacer modificar la legislación, inclusive hubo un rechazo por parte del Parlamento a una propuesta de supresión elevada por algunos socialistas el día 29 de noviembre. Los acontecimientos se aceleran a comienzos del mes de diciembre de 2005. Sarkozy tenía programado un viaje a la Martinica (antigua colonia de Francia y actualmente departamento de ultramar de dicho país) así como una reunión con Aimé Césaire, símbolo de la «negritud» y ferviente portavoz del anticolonialismo que anunció que no recibiría al ministro del Interior porque, como autor del «Discurso sobre el colonialismo»: “sigo fiel a mi doctrina y sigo siendo anticolonialista convencido. No podría aparecer adhiriéndome al espíritu y a la letra de la ley del 23 de febrero de 2005”. El martes 6, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau envían la carta en cuestión al ministro Sarkozy. Ese mismo martes a la noche, Sarkozy anula su visita a Martinica en medio de protestas y manifestaciones en rechazo a su viaje y fundamentalmente a la ley de febrero. Finalmente, el Consejo constitucional de Francia declaró que el párrafo del artículo en litigio posee un carácter «reglamentario», no legislativo, por lo que fue abolido sin la intervención del Parlamento. (Revista Crítica de Literatura latinoamericana. Edición digital disponible en www.katatay.com.ar/art/11.html).

estrechez identitaria que la lleve a ignorar lo que hace la comunidad actual del mundo: la voluntad serena de compartir las verdades del pasado en común y la determinación de compartir también las responsabilidades futuras.” (Ibíd.).

En la carta se está denunciando una cultura atávica, es decir que se funda en los principios de la identidad-raíz, y construye una génesis y una filiación, un modelo cultural que no sólo defiende ciertos principios desde el convencimiento de su universalidad, sino que también los impone por las armas:

La grandeza de una Nación no es el resultado de su poderío económico o militar (que no puede ser más que uno de los garantes de su libertad) sino de su capacidad de estimar la marcha del mundo, de estar presente en los sitios en donde las ideas de generosidad y de solidaridad se encuentren amenazadas o flaqueen, de velar siempre, a corto o a largo plazo, por un futuro verdaderamente común a todos los pueblos, poderosos o no. (Ibíd.).

Se apela a una transformación de los imaginarios. Glissant, para quien el mundo no puede ser objeto de descubrimiento y conquista, propone pensarlo como una totalidad, un Todo-mundo (Tout-monde) en donde los encuentros y choques entre culturas, por su imprevisibilidad, desbaratan la posibilidad de su sistematización. Totalidad en donde los imaginarios de las humanidades están convocados a experimentar permanentes transformaciones, para poder pensar nuevas maneras de frecuentar la diversidad del mundo y del Otro. Así, la idea de la Relación, en tanto apertura y aceptación de la opacidad del Otro, se opone al concepto de lo Mismo. Indaga en cómo ser uno mismo sin cerrarse al otro y cómo abrirse al otro sin perderse uno mismo. Pensar en esos términos la totalidad del mundo, constituye un desafío que exige el abandono de fanatismos religiosos, raciales o de reivindicaciones identitarias cerradas. La creolización es el encuentro, la interferencia, el choque, las armonías y las desarmonías entre las culturas: “se nos presenta como el mestizaje sin límites, cuyos elementos están multiplicados y cuyas resultantes son imprevisibles”. (Glissant, 1997, 46). Y es la traducción la que relaciona estos elementos y los itinerarios existenciales que los constituyen.

a. La traducción como política de la Relación

La traducción como política de la Relación va en dirección contraria a las políticas de integración (como en Francia) o las políticas comunitaristas (como en Inglaterra), donde las

comunidades de inmigrantes, abandonadas sin recursos en ghettos invivibles, no disponen de ningún medio real para participar en la vida del país que las recibe, y tampoco pueden participar de sus culturas de origen sino de manera trunca, desconfiada y pasiva, transformándose, al fin y al cabo, en culturas replegadas.

Ninguna de las opciones gubernamentales propone una verdadera política de la Relación, es decir, la aceptación franca de las diferencias, sin que la diferencia del inmigrante deba ponerse en la cuenta de cualquier comunitarismo: la implementación de estrategias globales y específicas, sociales y financieras sin que se provoquen nuevas divisiones; el reconocimiento de una interpenetración de culturas, sin que ello signifique una dilución o una pérdida para las diversas poblaciones que entraron en contacto: “conseguir situarse en esos puntos de equilibrio sería vivir realmente una de las bellezas del mundo, sin perder de vista, sin embargo, los paisajes de sus horrores.” (Glissant, Chamoiseau, 2005).

La traducción es lo que sustenta la Relación que sustituye el espacio cerrado del Ser por los espacios móviles constituidos por la trama incesantemente renovada de las opacidades aceptadas. La identidad así pensada no sólo es múltiple sino que se construye en un proceso permanente e inacabado.

El valor de la traducción es tomar conciencia del mestizaje inevitable del mundo actual, donde ya no es posible apelar a conceptos como el de pureza. Ninguna cultura puede reclamarse pura porque no puede escapar al movimiento de interpenetrabilidad cultural y lingüística asegurada por la diversidad del mundo.

Las Repúblicas «unas e indivisibles» deben ceder el lugar a las entidades complejas de las Repúblicas unidas, capaces de vivir el mundo en sus diversidades. Una República, que ofrece un permiso de residencia, abre de hecho sus puertas a una dignidad humana que conserva el derecho a pensar, a cometer errores, a tener éxito o fracasar como puede hacerlo cualquier ser vivo, y esa República puede entonces castigar según sus leyes pero en ningún caso retirar lo que ya había otorgado:

El don que cosifica, la acogida que supone la cabeza baja y el silencio están más próximos a la desintegración que a la integración, y están siempre muy lejos de las humanidades. El mundo nos ha abierto a sus complejidades. En lo sucesivo, cada uno de nosotros es un individuo rico por sus muchas pertenencias, sin que pueda

reducirse a una de ellas y ninguna República podrá desarrollarse sin armonizar las expresiones de esas multi-pertenencias. Esas identidades-relacionales aún tienen dificultad para encontrar su lugar en las Repúblicas arcaicas, sin embargo, las imprecaciones que suscitan son a menudo el deseo de participación a una alter-República. (Ibíd.).

Si cada nación no está habitada por esos principios esenciales, las denominaciones ejemplares sobre la base de una apariencia física, las discriminaciones virtuosas, los cupos, los financiamientos de cultos por parte de un laicismo forzado a ir más allá de sí mismo, y todas las ayudas dadas a las humanidades del Sur, todavía víctimas de las antiguas conminaciones, no harían más que rozar el mundo sin enfrentarlo. Por otra parte, estas medidas permiten prosperar, en su entorno, los centros de retención, los premios a los rigores policiales, los marcadores triunfalistas de las expulsiones anuales: respuestas teatrales ante amenazas que se inventan o que se agitan; fracasos, en todo caso, de gestiones insensibles ante lo real. Ninguna situación social, incluso y sobre todo la más degradada, puede justificar procedimientos de limpieza. En una existencia, inclusive enredada en la más abrumadora situación judicial, hay antes que nada lo informable de un desamparo: se trata siempre de algo humano, la mayoría de las veces triturado por las lógicas de la economía

Cuando examinamos el proceso de la traducción de los seres y de las ideas en gran parte de la perspectiva del pensamiento occidental, encontramos en un principio la exigencia de la transparencia, como consecuencia de la equivalencia:

Para poder «comprenderte» y, por lo tanto, aceptarte, debo llevar tu espesor a ese barómetro ideal que da motivo para comparar y quizás juzgar. Debo reducir. Aceptar las diferencias es desde luego trastocar la jerarquía del barómetro. *Entiendo* tu diferencia, es decir que la relaciono, sin jerarquía, con mi norma. Admito tu existencia, dentro de mi sistema. Te creo una nueva vez pero quizás tengamos que terminar con la idea misma del barómetro. Conmutar toda reducción, no solamente consentir el derecho a la diferencia, sino más allá, al derecho a la opacidad, que no es el encierro dentro de una singularidad irreducible. Las opacidades pueden coexistir, confluir, tramando tejidos de forma tal que la verdadera comprensión portará sobre la textura de esta trama y no sobre la naturaleza de los componentes. (Glissant, 1990: 204).

Esa comprensión es la que se espera del discurso espacio-temporal de las Américas. Paradójicamente, solo sintiendo la especificidad intraducible de ser latinoamericano es que

seremos conscientes de los indicios de fenómenos similares en otros lugares del mundo. De este modo, una poética de opacidad conduce a una política de relación.

Las culturas contemporáneas son culturas de la presencia en el mundo. Sólo valen por su grado de concentración de los calores culturales del mundo. Las identidades son abiertas y fluidas y alcanzan su plenitud por la capacidad de «cambiar intercambiando», es decir, por la capacidad de traducir, dentro de la energía del mundo.

Así se da el proceso de identidad de estar en el Mundo, siempre en relación con el Otro: escribimos en presencia de todas las lenguas del mundo. Lo multilingüe desvía los límites de las lenguas usadas. La impotencia de escribir no proviene de un desecamiento del ser que se agota en las maravillas y los fantasmas, en la imposibilidad de ordenar o desordenar las formas, sino que nos plantea una duda antes del acto decisivo, que también consiste en construir la nación.

Nos enfrentamos aquí a una necesidad, que no es la de contar ingenuamente con el saber popular que nos autoriza, sino de ensamblar una voluntad común que nos forje. La traducción, entonces, no se contenta con reflejar el entorno (porque el entorno es incierto, amenazado, acosado en su existencia por los que se oponen a él, lo dominan o lo derrotan), sino que debe inmediatamente constituirse en el entorno, es decir nacer con él, iluminar los progresos de su creencia, señalar la progresiva consciencia de una existencia común.

Que una consciencia preceda al cuerpo colectivo en su manifestación, que la asuma, es una de las características de nuestra situación, de la situación latinoamericana. Y se hizo posible tanto por los fracasos y las vicisitudes de nuestra historia, en un combate sin testigos, como por el progreso del conocimiento. Más tardíos (más “construidos” y más obligados) que los otros pueblos, no nacimos de un lento trabajo de agregación sino con la consciencia de nuestra necesidad. La consciencia parece preceder al cuerpo total, pero es el ser, siempre inminente, que en el infierno de la historia hace nacer a la consciencia. Un pueblo, compuesto, disperso, pero inevitable, una cultura, invadida, difusa, pero particular y reconocible, lentamente explota en la consciencia, no reconocible, de su ser.

Mil inmigraciones clandestinas, mil casamientos arreglados, mil reunificaciones familiares artificiales, no pueden desalentar la postura justa, hospitalaria y abierta. Ningún temor terrorista puede llevar al abandono de los principios de respeto a la vida privada y a la libertad individual. En una cámara de vigilancia hay más ceguera que inteligencia política, más amenazas a largo plazo que generosidad social o humana, más regresión inevitable que progreso real hacia la seguridad.

La comunidad, la memoria en todos, la crudeza de la Nación supone abordar la agresión contra el falso padre. Nuestra obsesión por el pasado no quiere ser esclarecedora o determinante. Nuestra debilidad por el presente nos parece a veces como una frágil preservación de las comunidades por venir. Así madura la exigencia colectiva, cercando un proyecto común.

Lo más grave de nuestra realidad está en conocer no solamente el grito, su belleza, su verdad, sino también las zonas de impenetrable silencio donde el grito se diluye. Intentar restaurar, más allá de nuestras debilidades, esta *continuidad* que tanto nos ha traicionado, y que hizo por su ausencia que un grito eternamente comenzado finalmente se congele en la complacencia de su eco. Saber esto, en nosotros y sobre nosotros, ha impuesto la discontinuidad paralizante. Mirando lo discontinuo, elegir lo compuesto. Lo compuesto es uno de los dones ideales de la modernidad, cada vez que es orgánico y justo, es decir que no exige que el hombre sea amputado de ninguno de sus valores para el beneficio detestable del otro.

Conclusiones

El hombre debe, a través de su propia actividad, desarrollar (entwickeln) lo que falta en la manifestación total de Dios (was nur der Offenbarung Gottes fehlt). Eso es lo que llamamos la traducción.

Jacques Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*

¿Se puede desarrollar lo que falta? ¿Se puede ser conclusivo? ¿Se puede suturar esta especie de herida que es el problema de la traducción? Y con esto, lo que realmente queremos preguntar es: ¿Se puede ser capaz de traducir? La inyunción misma (que dice siempre: elige y decide dentro de aquello de lo que heredas) no puede ser una sino dividiéndose, desgarrándose, difiriendo ella misma, hablando a la vez varias veces y con varias voces. Entonces, ¿se puede traducir esa multiplicidad? La palabra de escritura, palabra de incesante *protesta*, debe constantemente desarrollarse y *romperse* bajo formas *múltiples*. No se vive cómodo (porque no hay sutura posible) con esta *pluralidad de lenguajes* que siempre están chocando. Aunque estos lenguajes parecen converger hacia el mismo fin, no *podrían ser retraducidos uno a otro*, y su *heterogeneidad*, el hiato o la distancia que los descentran, produciendo un efecto de distorsión irreductible, obligan a los traductores, a quienes tienen que sostener su lectura (su práctica), a someterse a una incesante modificación.

Del mismo modo, decimos que la espectrología, la lectura de las herencias, es una traducción porque la *heterogeneidad* radical es constitutiva de la herencia, que nunca se reune, ni es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en elegir entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. “Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa -natural o genética-. Se hereda siempre de un secreto -que dice: «Léeme. ¿Serás capaz de ello?»-.” (Derrida: 1995b, 34) Esta lectura incómoda, fragmentada que es fundada por la incondicionalidad y por ello mismo, se hace prácticamente imposible de vivir,

invitamos a interrogarla a partir de una traducción del Otro. Es decir, a partir de quien requiere traducir y traducirse, el que busca *hacerse un nombre*, darse a sí mismo el nombre, construirse él mismo su propio nombre, reunirse en él, y que a su vez abre un campo en el que se cruza lo condicional y lo incondicional, en tanto dimensiones heterogéneas e irreductibles entre sí.

En este contexto, la equivalencia aparece como un constructo, manteniendo en todas las propuestas examinadas, una especie de símbolo de la traducibilidad pura o de la posibilidad de la reconciliación entre las lenguas, de su acuerdo, de su armonía. La equivalencia entre lenguas dependería de la realización de la *promesa* de esa reconciliación, pues entrañaría la existencia de una sustancia universal anterior a cualquier lengua, articulada de modos diferentes en cada una de ellas, pero que permitiría la transferencia de significados y valores estables de una lengua hacia otra sin causar ningún daño fundamental.

Esas concepciones traen como consecuencia la suposición de que la escritura es una representación mediada del pensamiento que también materializará los significados presentes en la mente del escritor, lo que lleva a pensar en la lectura como un proceso nostálgico y retrospectivo, una tentativa de recuperar los conceptos que estaban presentes en la consciencia del escritor en el momento de la escritura. Esos presupuestos fundamentan la noción de equivalencia traductora, pues, en la medida en que se considera que los valores están fijos en un texto, es posible sustituirlo por algo de igual valor que sería parte de un sistema diferente.

Los objetos se construyen en el acto de la interpretación, los textos, la lectura y la traducción se instituyen de acuerdo con las circunstancias, los valores se constituyen como una función producida por el sujeto en consonancia con las convenciones de su comunidad interpretativa y no pueden ser determinados categóricamente. La interpretación aquí sería lo que da vida al lenguaje más allá del lugar y del momento de su enunciación o transcripción inmediatas. Traducimos en cuanto entramos en contacto con el pasado. El lector, el actor, el editor son otros tantos traductores de una lengua que se halla también fuera del tiempo. Del mismo modo que cada generación retraduce a los clásicos apremiada por una necesidad impostergable de resonancias precisas e inmediatas, todas las generaciones usan el lenguaje para construirse su propio pasado resonante. Como afirma Steiner: “La existencia del arte y

de la literatura, la realidad de la historia sentida y vivida en el seno de una comunidad dependen de un proceso continuo, aunque a menudo inconsciente, de traducción interna. No es exagerado decir que poseemos civilización porque hemos aprendido a traducir más allá del tiempo.” (Steiner, 2001: 52).

Derrida, al llevar hasta las últimas consecuencias la tesis de la arbitrariedad del signo y de la relación diferencial entre los componentes de los sistemas lingüísticos, deconstruye la noción de un significado trascendente, fuera del juego del lenguaje que los signos instauran. Si los significados son atribuidos en una red de diferencias, si la relación entre significante y significado es siempre contingente y dependiente del espacio y del tiempo, no hay cómo reproducir incondicionalmente significados en otros sistemas ni cómo pensar en estrategias equivalentes, pues cada sistema instaure diferentes movimientos entre los signos.

En la medida en que tanto el texto de partida como la traducción se constituyen de signos convencionales y arbitrarios, ambos son productos de lecturas construidas contextual y socialmente y no pueden ser opuestos ni equivalentes estando en relación de complementariedad. Este pensamiento aproxima la traducción de los procesos de producción de significados que ocurren en una misma lengua y evidencia que la traducción es un caso particular de lectura. Sitúa al traductor en el papel de agente transformador responsable por la reescritura de un texto.

Conferir esa responsabilidad al traductor no tienen como consecuencia su total libertad para atribuir cualquier interpretación a los textos, ni para asumir la autoría del texto, ni lleva a la traducción a la posición del original. El traductor va a atribuir significados de acuerdo a la red de convenciones vigente de su época, en su comunidad. El autor del original forma parte de esa red, no como fuente de significado de la obra, sino como una de las variables que regulan la producción de significados.

El autor funciona, en nuestra sociedad occidental, como un principio de agrupamiento del discurso, como una construcción ideológica, cuyo nombre usamos para caracterizar un discurso, una proyección de las operaciones a las que sujetamos el texto, de las conexiones

que establecemos, de las continuidades que reconocemos o de las exclusiones que practicamos (Carneiro, 1999: 150).

A partir del momento en que la reflexión posestructuralista evidencia que los significados son constituidos convencional e institucionalmente, el autor deja de ocupar el papel de centro originario de significados para ser analizado como una de las variables del proceso de producción de sentidos. Eso implica que corresponde al traductor mismo determinar cuál es el lugar reservado al nombre del autor en su producción. La visión tradicional de que el original es jerárquicamente superior y que el traductor tiene que recuperar el universo del autor supone la noción de que tanto el texto de partida como la traducción son productos de una interpretación, es decir, ambos son “derivados”. No hay oposición ni simples complementariedades, hay una compleja relación de mutua dependencia. Si la traducción torna posible la supervivencia del original, este depende de ella, no tanto para validar su importancia como para crearla.

La traducción practica la diferencia entre significado y significante y la similaridad de los procesos que ocurren en una lengua y los que ocurren en más de una se hace evidente: el acto de traducir es una manera de usar una red de diferencias (*la de la lengua extranjera*) para producir una forma que puede ser interpretada en los términos de otra red de diferencias (*la lengua de la traducción*).

Aunque fuese posible la neutralidad total del traductor, la multiplicidad de lenguas y culturas impediría la transferencia de valores. El mito de Babel que Derrida narra como una introducción a los problemas de la traducción (Derrida: 2001a) ilustra la imposibilidad de la transparencia. La tribu de los Shem, para quien Babel quiere decir “nombre” en hebreo, decide erigir una torre para llegar a los cielos e imponer su lengua a todos los pueblos. Sería la lengua “más fuerte del universo y que, de esa manera, se tornaría lengua universal”. Dios, “ese Dios que es capaz de resentimiento, de celos y de cólera”, interrumpe la construcción e impone su nombre-Babel, palabra que, entre otras cosas, significa *confusión*. Al imponer su nombre instituye también la diversidad de lenguas: “destina (a los Shem) la traducción, los sujeta a la ley de una traducción necesaria e imposible”. Con ese relato, Derrida muestra como Dios, al mismo tiempo en que da el regalo de la heterogeneidad, ofrece el veneno de la imposibilidad de la transparencia. En lugar de la comprensión universal anhelada por los

semitas, instituye la multiplicidad de lenguas, la imposibilidad de reducción a lo mismo. Ese es el reino de la diferencia, no el de la equivalencia, pues cada signo se relaciona con otros signos de modo diferente en cada lengua y en cada texto de cada lengua.

Esta historia de Babel tiene otras implicancias. Como explica Derrida, al intentar construir un nombre, impone una lengua universal y una genealogía única, los Shem quisieran traer al mundo la razón, y “esa razón puede significar, simultáneamente, una violencia colonial (pues así universalizaron su idioma) y una transparencia pacífica de la comunidad humana”. (Derrida, 2001a: 440). En el análisis de Derrida, al destruir al otro e imponer su nombre, Dios rompe la transparencia racional e interrumpe también la violencia colonial o el imperialismo lingüístico, pues los Shem no pueden imponer más su lengua, ni su sentido como único. En un único movimiento, libera la razón universal porque la razón no estaría más sujeta a una nación en particular y limita la universalidad, tornando imposible la univocidad y la transparencia. Borra por lo tanto la equivalencia perfecta, que solo sería posible en el estado imaginado por los Shem.

Los Shem no pueden imponer más su lengua, pero en el mundo posbabélico los sentidos y los valores son determinados por el más poderoso. La noción tradicional de equivalencia presupone que los intercambios lingüísticos pueden realizarse con equilibrio, en una relación idealizada entre pueblos y culturas, en que dos lenguas estarían en posición simétrica. La traducción desenmascara esa noción de equilibrio pues las elecciones del traductor siempre apuntan a la construcción de imágenes, tanto de la cultura extranjera como de la que produce la traducción. La traducción es el lugar de las múltiples determinaciones y efectos lingüísticos, culturales, institucionales y políticos y practica la diferencia entre valores, creencias y representaciones sociales, funcionando como agente de dominio. Concebir la traducción como equivalencia es un medio de enmascarar esa faz perturbadora del proceso.

Como no existe intercambio con perfecto equilibrio entre las dos lenguas, ni aún internamente en una lengua, la traducción nos exigió una reflexión sobre la cuestión de la diferencia, de la semejanza, de la alteridad, del poder. Una reflexión tal que evidenció que presuponer la equivalencia es apenas un movimiento con el objetivo de enmascarar que las relaciones que están en juego en la traducción no son simétricas. Analizada desde ese ángulo, la traducción se relaciona íntimamente al imperialismo en el contacto entre culturas,

en que el más fuerte busca ejercer el dominio sobre el más frágil. También, en este sentido, no hay equivalencia: los valores expresados por la traducción no son neutros, siempre hay algún tipo de interferencia por parte del traductor, ya que sus elecciones no están exentas, revelan siempre una afirmación de su propia lengua y cultura, de la lengua y de la cultura extranjera, así como del texto y del autor que traduce.

La traducción como una forma de conquista, la noción de una traducción que subsume al otro se opone a la de una traducción “inocente”, que tendría como único fin recuperar integralmente las intenciones del autor. El discurso de la recuperación de las intenciones del autor se revela como un recurso para encubrir, para no revelar que el traductor también atribuye un valor al autor del texto de partida.

La supuesta “estrategia de resistencia”, que no domestica al texto extranjero, sería el medio de preservar las diferencias lingüísticas y culturales del texto. Esa preservación también es imposible porque la traducción siempre practica algún tipo de interferencia. No se alcanza la total comprensión de la multiplicidad de instituciones, de comportamientos y de prácticas culturales; es humano reducir la cultura y las instituciones del otro a nuestros propios valores. Las nociones de transparencia y de comprensión de la diversidad cultural, que se basan en la concepción de equivalencia como igualdad de valores, golpean en la alteridad, en la distancia, en la diferencia entre nuestro espacio y el del otro. Las nociones de “preservación” y de “resistencia” se encaran con esos mismos obstáculos porque las diferencias no son puras. Concebir la traducción como equivalencia, o como forma de “resistencia”, es considerar la posibilidad de sustitución o de transporte de valores. Por otro lado, concebir el proceso como una transformación de valores no implica pensar que se pasa de una forma fija y estable hacia otra, pues los significados están siempre en un movimiento que no se detiene en un centro tranquilizador o en una cultura-fuente completamente estancada y determinable en su esencia.

La deconstrucción de las teorías de la equivalencia, además, nos situó fuera del cuadro conceptual formado por la dualidad teoría/práctica para introducir el par *experiencia y reflexión*. La traducción es una experiencia que puede abrirse, aprovecharse y conquistarse en la reflexión. Más precisamente: es originalmente (en tanto que experiencia) reflexión. Se trata de la experiencia de la traducción, la traducción como experiencia donde abrir al

extranjero significa más que comunicar. Si bien la traducción está implicada formal y pragmáticamente en cada acto de comunicación, también articular el significado es traducir. Por eso los medios y los problemas esenciales, estructurales del acto de traducción concurren cabalmente en los actos del habla, de la escritura y de la codificación. Es revelar, manifestar. La traducción es la “comunicación de la comunicación”.

Se vio cómo los límites entre el “extranjero” y la “extranjería” han sido discretamente alterados. La doble violencia (sobre la lengua traductora pero también sobre el original) produce un texto más *exótico*, oculto en el que siempre hay una tercera lengua, sin la cual no podría tener lugar. La traducción no puede ser posible sin la operación oculta en esta tercera lengua que viene a *mediatizar* la relación entre las dos lenguas en contacto. Tal vez, sin ella, la lengua materna traducida no podría jamás abrirse plenamente a la otra lengua. Por el corazón maternal de la lengua materna todas las lenguas son cercanas y parientes.

De allí la pregunta: “¿Por qué la lengua, mi lengua debe buscar al ser intraducible?” La paradoja de esta intraducibilidad es que ella no significa que la lengua está cerrada a toda experiencia, a toda prueba a la alteridad. Al contrario, cada vez que hablamos, experimentamos una traducción, de impresiones o de emociones que no son forzosamente *las mías* o en todo caso no solamente *las mías*. No soy yo el que traduzco, pero sí quien arriba en el sentido con una procedencia extranjera. La alteridad que viene a mí, es la que reclama *mi* traducción, pero exige también, al mismo tiempo, ser protegida, quiere y no quiere a la vez ser traducida. La atención que le doy a la singularidad es la que llama la traducción a la vez que la defiende. Responderemos a este llamado necesariamente en nombre de esta alteridad, en nombre de eso que nos llega en una lengua intraducible. Se toma la palabra para decir que la relación (amistad, afecto, parentesco) promete y por tanto se anticipa la posibilidad, como se anticipa la muerte siempre posible de un ser próximo.

El trabajo sobre el duelo puso en evidencia la incidencia del otro que aparece y desaparece, que define a su vez los horizontes de la historia y el lenguaje propios. Ejercicio de una respuesta, de una responsabilidad ante las reminiscencias y el dolor, la necesidad de su sofocación, un punto de singularidad que horada, una singularidad que perfora, que se dirige a nosotros. Es la singularidad absoluta del otro, el Referente cuya imagen propia no puedo suspender aun cuando su “presencia” se oculta para siempre. Es el rechazo y el

desconocimiento que el extranjero siente por su propia madre. La lengua materna es, como su nombre lo indica también la lengua en la que cualquiera hace un aprendizaje de la autoridad, y más aún, de la autoridad paterna. Cuando la madre está ausente no puede defender a su hijo de la ira paterna y el hijo se vuelve fácilmente sacrificable por todos y cualquiera. Sufre la lengua en la que la ley se hace conocer y exige ser respetada. Lengua que ordena ser obedecida, lengua que amenaza, lengua que castiga. Una lengua en la cual es difícil negar una relación simplemente humana, a menos que se invente otra lengua. Traducir es cambiar la lengua para escapar a la empresa destructiva de todas las formas de poder que se ejercen *en la residencia*, que hacen de la residencia un lugar de poder amenazante.

Pero, ¿quién posee esa lengua? ¿Y a quién posee? ¿Qué hay con ese “ejercer la residencia” en la lengua, hacia el cual no dejaremos de volver? Conjuración el espectro de Babel (que pone al descubierto la ausencia de toda comunicación y la irrevocable presencia del otro) es el objetivo de homogeneización que pone al descubierto la actitud destructiva hacia el Otro e inmunización del yo como *intraductibilidad*.

La idea de *fidelidad* o *exactitud* que aparece en las discusiones lingüísticas no es más que una intención de apropiarse del pasado, como si fuera posible. La lengua materna (el supuesto hábitat propio –la fantasía de *hacerse un nombre*, imprescindible para la hospitalidad) es siempre-ya la lengua del otro, es la experiencia inmediata de la expropiación irreductible.

La revisión del carácter inapropiable (es decir, de los presupuestos de la idea misma de lengua materna) condujo también a interrogar nuevamente la relación entre lengua y cultura. Si la lengua es el objeto de las demandas, de las exigencias políticas es porque, en efecto, está considerada como un componente inevitable de la identidad cultural. En tanto la lengua es una propiedad natural y la cultura encuentra en ella su sedimento, no puede negar más su cultura que su lengua propia, como lengua materna. Al contrario, deberá ser protegida, preservada, guardada como el tesoro en el cual se conserva la historia y la riqueza de la lengua. Comprender el propio monolingüismo como monolingüismo del otro invierte los términos del problema. La lengua como la lengua del otro (que me impone su ley) revela la cultura, no su carácter natural, sino su esencia colonial.

Todo discurso sobre la identidad cultural (toda concepción identitaria de la cultura) que se presente como un todo homogéneo organizado en torno de (y a partir de) la lengua no tiene otro fin que el de enmascarar esta alienación irreductible que revela el carácter inapropiable de la lengua. Cada vez que alguien habla en nombre de su cultura o invoca su identidad cultural se olvida o se oculta a uno mismo que esta identidad implica una alienación, es decir, todo lo que en esta cultura y en esta lengua tiene la figura de ley.

La hospitalidad, por el contrario, se encuentra investida de una potencia de descentramiento (el mismo que siente la madre cuando nace su hijo; el mismo que pone a la lengua materna frente a su desacralización), el hecho que del don de la palabra, de la posibilidad acordada de traducir(se) el signo de su incondicionalidad. Se expone a esta palabra, reconoce que *su* cultura no es un bien propio, que no tiene por función expresar la identidad de una comunidad dada que se reencontraría en ella para oponerse mejor a los otros. La elección del repliegue es una elección perdida desde el comienzo. La hospitalidad como exposición y como traducción revela así la vocación propia de toda cultura: atestiguar no una cohabitación posible, ni una convergencia o acuerdo futuro entre las culturas del mundo, sino la propia capacidad de cada una de ellas de reencontrar o de reconocer todas las otras en el movimiento de diferenciación, que no demuestra otra identidad, que la de la humanidad misma.

Esa reflexión que nos condujo a la repregunta por quién y qué es el Otro nos hace creer en una singularidad irremplazable, como si no le faltásemos al otro y retirándonos a la vez de cuanto nos tornaría únicos: no somos imprescindibles, el otro llama a cualquiera en mí, como a quien le debe auxilio-el no único, el siempre sustituido. El otro también siempre es otro, aún prestándose al uno, otro que no es éste ni aquél y, sin embargo, cada vez el único, a quien le debe todo. Estas frágiles respuestas nos llevan hasta el extremo de cuestionarnos a nosotros mismos para entender que el Otro no responde, no puede dar respuesta, que responde y no es interrogante, interrogante que se refiere al otro sin tampoco esperar de él una respuesta.

Dejar el paso al otro, a todo otro, es la hospitalidad. Una doble hospitalidad: la que tiene la forma de Babel (la construcción de la torre, la apelación a la traducción universal pero también a la violenta imposición del nombre, la lengua y el idioma) y la (otra, la misma) de la

deconstrucción de la torre de Babel. Los dos designios son movidos por cierto deseo de comunidad universal, el deseo de traducir.

Por eso, no es necesario encerrarse en una alternativa estéril de justificar las guerras coloniales o rehusar toda integración con el extranjero, en nombre de la identidad con uno mismo. La comunicación no violenta puede defenderse como un valor. El Impulso de traducir como acto de amor imposible hacia el Otro debe conducir a pensar la actividad traductora como un paradigma usual en los estudios culturales que tratan del Otro en la representación o el diálogo con otras culturas, y en los estudios poscoloniales y considerar los procesos y los resultados de toda actividad traductora como uno de los terrenos más relevantes de cualquier proyecto cultural.

El ejemplo de los espacios europeo y latinoamericano y la noción de creolización hacia una política de la relación (como la pensó Glissant, uno de los espectros que recorre esta investigación) nos permitió ver cómo se da el proceso de identidad de estar en el Mundo: siempre en relación con el Otro, escribiendo y traduciendo en presencia de todas las lenguas del mundo. La traducción desplaza a otro contexto el pensamiento heredado y las categorías naturalizadas. Lo multilingüe desvía los límites de las lenguas usadas. La impotencia de escribir no proviene de un desecamiento del ser que se agota en las maravillas y los fantasmas, en la imposibilidad de ordenar o desordenar las formas, sino que nos plantea una duda antes del acto decisivo, que también consiste en construir un espacio, abandonando la agresión contra el falso padre, desarrollando, con incertidumbre humana, lo que falta en la manifestación de Dios.

Bibliografía

- ABC (2011): *Merkel intentará acallar las quejas de España en la UE*, Madrid. Edición digital disponible en www.abc.es
- Adorno, Theodor (2003): *Notas sobre literatura*, trad. A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid.
(1965): *Noten zur literatur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Adamski, Dariusz; Caussat, Pierre; Crépon, Marc (1996): *La langue source de la nation : messianismes séculiers en Europe centrale et orientale du XVIIIe au XXe siècle*, Mardaga, Paris. (1822): W. von Humbolt, *Fragmente der monographie über die Vasken*, Henn, Berlin.
- Adamo, Gabriela (2012): *La traducción literaria en América Latina*, Paidós, Buenos Aires.
- Aira, César (2012): *El congreso de literatura*, Literatura Mondadori, Buenos Aires.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. Routledge, Londres.
- Bhabha, Homi (2013): *Nuevas Minorías, nuevos derechos, notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, trad. Hugo Salas, Siglo XXI editores, Buenos Aires.
- Barthes, Roland (2009): *Diario de Duelo*, trad. A. Castañón, Siglo XXI editores, México.
(2009): *Journal de deuil*, Éditions du Seuil, Paris.
- Barthes, Roland (1999): *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*, trad. J. Sala-Sanahuja, Paidós, Barcelona. (1980): *La Chambre Claire, note sur la photographie*, Cahiers du Cinéma, Gallimard Seuil, Paris.
- Barthes, Roland (2005): *La preparación de la novela*, trad. P. Wilson, Siglo XXI, Buenos Aires.
(2003): *La préparation du roman*, Seuil, Paris.
- Bataille, Georges (2010): *Discusión sobre el pecado*, Paradiso, Buenos Aires. (2010): *Discussion sur le péché*, Éditions Lignes, Paris.
- Baudelaire, Charles (1861): *Richard Wagner et Tannhäuser à Paris*, Dentu, Paris. Edición digital disponible en www.archivowagner.info/ baudelaire-wagner-tannhauser.html.

- Benjamin, Walter (2001a): "La tarea del traductor" en *Ensayos Escogidos*, trad. H. A. Murena, Ediciones Coyoacán, México. (1923/1977): *Die Aufgabe des Übersetzers, Illuminationen: Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Benjamin, Walter (2001b): "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" en *Ensayos Escogidos*, trad. H. A. Murena, Ediciones Coyoacán, México. (1991/1916): *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main

- Berman, Antoine (1984): *L'épreuve de l'étrangere, Culture et traduction dans l'Allemagne Romantique*, Gallimard, Paris.
- Berman, Antoine (1985): *La traduction et la lettre ou l'Aubergue du lointain*, Editions Seuil, Paris.

- Blanchot, Maurice (1987): *La escritura del desastre*, trad. P. De Place, Monte Ávila, Caracas. (1980): *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris.

- Borges, Jorge Luis (1969): "The unending gift", en *Elogio de la Sombra*, Emecé, Buenos Aires.

- Buarque, Chico (2003): *Budapeste*, Comapnhia das letras, São Paulo.

- Buden, Boris; Mennel, Birgit; Nowotny, Stefan (2011): *L'europe, espace de traduction: la politique de l'hétéro-lingualité*. Projet réalisé avec le soutien du programme de recherche «Arts et mondialisation» de l'INHA (Institut national de l'Histoire de l'art), Paris et de l'Austrian Science Fund (FWF), Vienne. Edición digital disponible en www.leslaboratoires.org

- Carbonell i Cortés, Ovidi (1997): *Traducir al Otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*, Escuela de Traductores de Toledo. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.

- Carneiro Rodrigues, Cristina (1999): *Tradução e Diferença*. Editora Unesp, São Paulo.

- Cassin, Barbara; Zini, Fosca Mariani; Pons Alain (2011): *Philosopher en langue*, Laboratoire italien. Edición digital disponible en <http://laboratoireitalien.revues.org/338>

- Cassin, Barbara (2009): *Con el más pequeño y el más imperceptible de los cuerpos*, La Bestia Equilátera, Buenos Aires. (2007): *Avec le plus petit et le plus inapparent des corps*, Fayard, Paris.
- Crépon, Marc (2001): *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Librarire Philosophique J. Vrin, Paris.
- Crépon, Marc (2005): *Langes sans demeure*, Galilee, Paris.
- Derrida, Jacques (1971): *De la gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI, Buenos aires. (1967): *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1972a): *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1972b): *Positions*, Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1989): *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Antrhopos, Barcelona. (1967): *L'écriture et la différance*, Seuil, Paris.
- Derrida, Jacques (1991): *Circonfession*, Seuil, Paris.
- Derrida, Jacques (1992): *El otro cabo. La democracia, para otro día*, trad. P. Peñalver, Ediciones del Serbal, Barcelona. (1991): *L'Autre Cap*, Éditions de Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1995a): "Teología de la traducción" en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, trad. Grupo Decontra, Paidós, Barcelona. (1990): "S'il y a lieu de traduire. II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots" en *Du Droit à la Philosophie*, Galilée, París.
- Derrida, Jacques (1995b): *Espectros de Marx. El estado de la deuda y la nueva Internacional*, trad. J.M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Valladolid. (1993): *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (1997): *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. H. Pons, Manantial, Buenos Aires. (1996): *Le monoliguisme de l'autre*, Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard (1998a): *Ecografías de la televisión, entrevistas filmadas*, trad. H. Pons, Eudeba, Buenos Aires. (1996): *Echographies de la télévision, entretiens filmés*, Galilée, Paris.

- Derrida, Jacques (1998b): *Memorias para Paul De Man, Mnemosyne*, trad. C. Giardini, Gedisa, Barcelona. Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar

- Derrida, Jacques (1999a): *Las muertes de Roland Barthes*, trad. R. Mier, Taurus, México. Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar

- Derrida, Jacques (1999b): *Adiós a Emmanuel Lévinas: Palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero. Madrid, Trotta. (1999): *Adieu to Emmanuel Lévinas*, Stanford CA, Stanford University Press.

- Derrida, Jacques & Duffourmantelle, Anne (2000a): *La Hospitalidad*, trad. M. Segoviano, de la Flor, Buenos Aires. (1997): *De l'hospitalité*, Editions Calmann-Lévy, Paris.

- Derrida, Jacques (2000b): *El otro es secreto porque es otro*, entrevista con A. Spire, publicada por *Le Monde de l'Éducation*, n.º 284, trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar

- Derrida, Jacques y Fathy, Safaa (2000c): *Tourner Le Mots, al borde de un film*, Galilée, París. Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar

- Derrida, Jacques (2001a): "Torres de Babel", en *Habitantes de Babel: políticas y poéticas de la diferencia*, trad. J. Larrosa Bondía y C. Skliar Barcelona: Laertes. (1985): "Des tours de Babel", *L'art des confins, Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*. Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar

- Derrida, Jacques (2001b): *El cine y sus fantasmas*, entrevista por A. de Baecque y T. Jousse. trad. F. La Valle. Publicado en *Cahiers du cinéma*, nº 556. Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar

- Derrida, Jacques (2002): *Fichus. Kant, el judío, el alemán*, trad. P. Peñalver, Trotta, Madrid. (e.d) Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar. (2002): *Fichus. Kant, le juif, l'Allemand*, Editions Galilée, Paris.

- Derrida, Jacques (2004): "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales" en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. de J.J. Botero y L.E. Hoyos, Taurus, Buenos Aires. Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar.
- (2004): *Le "concept" du 11 septembre*, Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (2005a): *The Principle of Hospitality*, Parallax, Volume 11, Issue 1, Londres.
- (2003): "El principio de la hospitalidad", en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Trotta, Madrid.
- Derrida, Jacques (2005b): *Les yeux de la langue*, L'Herme, Paris.
- Derrida, Jacques (2009): *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. I. Agoff Amorrotu, Buenos Aires. (2004): *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (2011): *Salvo el nombre*, Amorrotu Editores, Buenos Aires. (1993): *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, Galilée, Paris.
- Eltit, Diamela (2000): *Emergencias, Escritos sobre literatura, arte y política*, Paneta/Ariel, Santiago de Chile.
- Fernández, Macedonio (1993): *Museo de la Novela de la Eterna*, Fondo de Cultural Económica, Madrid.
- Freud, Sigmund (1984): «La aflicción y la melancolía» en *El malestar en la cultura*, trad. L. López Ballesteros. Alianza, Madrid.
- Girondo, Oliverio (1956): "Aridandantemente" en *En la mas médula*, Losada, Buenos Aires.
- Glissant, Édouard (1997): "Traité du Tout- Monde" en *Poétique IV*. Gallimard, Paris.
- Glissant, Édouard; Chamoiseau, Patrick (2005), *Carta abierta al ministro del interior de la República Francesa con motivo de su visita a Martinica*, trad. G. Ortiz, Katatay, Revista Crítica de Literatura latinoamericana. Edición digital disponible en www.katatay.com.ar/art/11.html

- Glissant, Édouard (2009): *L'intention poétique. Poétique II*, Gallimard, Paris.

- González, Horacio (1995): *La invención y la herencia*, Cuadernos ARCIS-LOM, Santiago de Chile.

- Heidegger, Martin (1987): *De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie*, trad. E. Martineau, Gallimard, Paris.

- Ivekovic, Rada (2002): "De la traduction permanente (nous sommes en traduction)", en *Transeuropéennes. Revue internationale de pensée critique*, n° 22, (dossier « traduire, entre les cultures »).

- Lacan, Jacques (1973): "L'Étourdit" en *Scilicet* n° 4, Le Seuil, Paris.

- Lamborghini, Leónidas (2010): *Mescolanza. A modo de memoria*. Emecé, Buenos Aires.

- Lefebvre, Jean Pierre (1990): "Philosophie et philologie: les traductions des philosophes allemands" en *Encyclopaedia universalis, Symposium, Les Enjeux* N° 1.

- Lutero, Martin (1530): *El arte de traducir*. Edición digital disponible en www.escriturayverdad.cl

- Lyotard, Jean (1995): *Heidegger y "los judíos"*, Editorial La Marca, Buenos Aires. (1988): *Heidegger et "les juifs"*, Galilée, París.

- Marder, Eve (2000): *Nothing to say: Fragments on the Mother in the Age of Mechanical Reproduction*, en *L'Esprit Créateur*, Volumen 40, N° 1.

- Masotta, Oscar (1991): *Lecturas del Psicoanálisis: Freud, Lacan*, Paidós, Buenos Aires.

Merleau-Ponty, Maurice (1977): *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Ed. Nova, Buenos Aires. (1975): *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Sedes, Paris.

-Mier, Raymundo (1999): *Derrida: Los nombres del duelo, el silencio como claridad*, En Derrida, Jacques: *Las muertes de Roland Barthes*, Taurus, México. Edición digital disponible en www.jacquesderrida.com.ar

-Nietzsche, Friedrich (1994): *La gaya ciencia*, Editores Mexicanos Unidos, México. (1882): *Die fröhliche Wissenschaft*, Ernst Schmelttner, Chemnitz.

-Paz, Octavio (1999): *Obras completas*, Galaxia gutenber, México.

-Paz, Octavio; Ríos, Julián (2000): "Postdata" en *Solo a dos voces*, Fondo de Cultura Económica, México.

-Penchaszadeh, Ana Paula (2010): *Política y hospitalidad. (Más allá de) La figura del extranjero como dispositivo político fundamental para la construcción de la identidad vía la diferencia*, Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Université Paris 8 – Vincennes-Saint Denis.

-Penchaszadeh, Ana Paula (2011): *Hospitalidad, identidad y diferencia. Notas para una crítica de la diversidad*, Buenos Aires.

-Perlongher, Néstor (2008): *Prosa Plebeya*, Ediciones Colihue, Buenos Aires.

-Rebón, Manuel (2012): *Traducción y Revolución. La tarea del traductor en la teoría de Walter Benjamin*. Tesina de grado para la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

-Ricoeur, Paul (2009): *Sobre la traducción*, trad. P. Wilson, Paidós, Buenos Aires. (2004): *Sur la traduction*, Bayard, Paris.

- Ronell, Avital (2011): *El rush del pensar. Conversación con Julio Ramos*, trad. M. López Seoane. Edición digital disponible en www.desinformemonos.org
- Schmitt, Carl (2002): *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid. (1932): *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humbolt GmbH, Berlin.
- Séneca, Lucio Anneo (1957): *Carta LVIII, Penuria de la lengua filosófica latina*, Obras completas, Aguilar, Buenos Aires.
- Simo, Ana María; Lezama Lima, José; Fernández Retamar, Roberto; Vargas Llosa, Mario; Cortázar, Julio (1968): *Cinco miradas sobre Cortázar*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Sloterdijk, Peter (2002): *El desprecio de las masas, Ensayo sobre las luchas culturales de las sociedades modernas*, Pre-textos, Valencia. (2000): *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Spivak, Gayatri (1993): *Politics of Translation, Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York.
- Steiner, George (1993): *Presencias Reales*, Ariel, Barcelona. (1989): *Real Presences: Is There Anything in What We Say?*, Faber and Faber, London.
- Steiner, George (2001): *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, Fondo de Cultura Económica, Madrid. (1978): *Après Babel*, Albin Michel. Paris.
- Todorov, Tzvetan (1999): *La conquista de América. El problema del otro*, trad. F. Botton Burlá, Siglo XXI, Madrid. (1982): *La conquete de l'Amérique, la question de l'autre*, Seuil, Paris.
- Vitello, Vincenzo (1999): *Sobre Benjamin: lengua y traducción*, trad. M. Cagnolini, Pensamiento de los confines nº 6, Diótima, Buenos Aires.
- Wilson, Patricia (2004): *La constelación del sur. Traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo xx*, Siglo XXI, Madrid.

Películas

- Fathy, Safaa (1999): *D'ailleurs Derrida*, producido por Gloria Films, Francia.

Legislación citada

-*Régimen Lingüístico de la Unión europea*. Edición digital disponible en www.es-ue.org/Default.asp?section=1484&lg=2