06 2006

Traducción cultural: por qué es importante y por dónde empezar

Boris Buden

Traducción de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos

Introduciré el problema citando una pregunta: “Cada cinco años tiene lugar en Kassel una de las exposiciones de arte moderno y contemporáneo más importantes. ¿Cómo se llama?”. Las personas interesadas en la cultura y el arte (en su mayoría miembros de la clase media bien educada que en Alemania se denomina *Bildungsbürgertum*) pueden, por supuesto, responder a esta pregunta con facilidad. Pero no es a este grupo a quien la interrogación se dirige. En realidad se trata de la pregunta número 85 del test que hay que superar en el estado federal de Hessen para obtener la ciudadanía alemana. Hay en efecto muchas otras preguntas, cien en total, la mayor parte relativas a la Historia alemana, la Constitución alemana, los derechos civiles, el sistema jurídico y político alemán, la cultura alemana, el deporte, los símbolos nacionales, etcétera. Algunas de las preguntas son bastante peculiares. Por ejemplo: “A una mujer no se le debería permitir salir en público ni viajar sola sin la compañía de familiares de sexo masculino. ¿Cuál es su opinión al respecto?”, “Por favor, explique Ud. el derecho de Israel a existir” o

“Si alguien dice que el Holocausto es un mito o un cuento, ¿Ud. qué respondería?”.

Dejemos a un lado el contenido de estas preguntas y cuestionemos en cambio cuál es su propósito real; para ser más precisos, cuál es el propósito de las cien respuestas correctas. Se supone que en su conjunto constituyen una respuesta a una cuestión en particular: “¿Qué es lo alemán?”. En otras palabras, se supone que describen el contenido de la noción de “identidad alemana”. Son, si se quiere, un tipo de canon rápido y apretado, instantáneo, de asuntos que supuestamente dibujan una clara separación, una línea fronteriza entre lo alemán y lo no alemán, con el fin de excluir de los alemanes al Otro.

En efecto, estas cien preguntas están construidas como una suerte de canon de cánones. Hay un canon de la literatura alemana: los notables Goethe, Schiller y los ganadores de premios Nóbel como Heinrich Böll, Thomas Mann, etcétera; hay además un canon de los mayores ríos alemanes o de las montañas más altas; un canon de los eventos históricos más prominentes, así como un canon de los científicos alemanes más famosos. Hay también, por supuesto, un canon de los valores culturales más importantes los cuales definen la identidad cultural alemana en términos de un “modo de vida” alemán (el modo en que “un verdadero alemán”, se dice, trata a las mujeres, a los niños, a las diversas religiones, a las opiniones diferentes, etcétera).

Tanto en su contenido como en su aplicación práctica este test es un perfecto ejemplo de la contradicción fundamental de un discurso identitario: la contradicción entre sus pretensiones esencialistas y su carácter en tanto que constructo.

No es difícil caer en la cuenta de cuán arbitraria es la manera en que dicha autoconstrucción se realiza. Su motivación política real se revela claramente: se trata de excluir una identidad en particular, la llamada *islamista*, a partir del manejo de un puñado de valores que abiertamente se identifican (vale decir: se esencializan) con el carácter pretendidamente único y original de ser alemán. ¿Es cierto que el hecho de saber qué pasa con el arte contemporáneo cada cinco años en Kassel hace de alguien un verdadero alemán? En el contexto de este test, por estúpido que suene, la respuesta para la ciudadanía alemana no es otra que: ¡sí! Entonces, ¿cómo enfrentarnos a este sinsentido que, no obstante, ha de ser tomado muy en serio, dado que sus resultados –que a alguien se le conceda o no la ciudadanía en una sociedad democrática, relativamente rica y estable– pueden decidir no sólo la calidad de vida de alguien, sino también su misma suerte?

Más aún, este sinsentido –para ser más precisos, la contradicción que lo respalda y a la que antes me he referido– nos proporciona una información fundamental acerca de cómo percibimos nuestra realidad política actual, dado que crea la base y el sustrato humano de nuestra sociedad: decide directamente quién pertenece y quién no a la sociedad en la que vivimos, modelando así las fuerzas que conforman nuestra realidad política. El ejemplo de este test de ciudadanía alemana es, por tanto, sólo una manifestación, si bien de las más visibles, del siguiente principio: nuestras sociedades y, por consiguiente, nuestra percepción de la realidad política están culturalmente enmarcadas. Lo cual ilumina uno de los fenómenos más llamativos de la "condición posmoderna", el llamado giro cultural. No es que la cultura, como frecuentemente se piensa, haya simplemente desplazado la noción de sociedad fuera del escenario político adoptando un papel predominante en los debates teóricos y en los asuntos prácticos de los sujetos políticos. El cambio es aún

más radical. Lo cultural se ha convertido propiamente en ese escenario, la mismísima condición de posibilidad de la sociedad y de nuestra percepción de lo que es hoy la realidad política. Ésta es la razón por la que la democracia, es decir, la búsqueda de la libertad, la igualdad, la justicia social, el bienestar, etc., se nos muestra hoy como culturalmente determinada.

Es en este contexto que la noción de traducción, o dicho de forma más precisa, la traducción cultural, ha cobrado una importancia inmensa, ya que se puede aplicar a ambos aspectos de la contradicción. Esto es, tanto a una comprensión esencialista como a otra constructivista de la cultura, es decir, se puede aplicar tanto a construir relaciones entre diferentes culturas como a subvertir, en una suerte de universalismo reconstruido, la propia idea de identidad cultural original. En otras palabras, el concepto de traducción cultural se puede entender y aplicar de manera general al servicio de ambos paradigmas de la teoría posmoderna y de ambas visiones de la política posmoderna que están en contradicción: el multiculturalismo y la deconstrucción.

Como es bien sabido, el multiculturalismo se basa en el concepto de singularidad y originalidad de las formaciones culturales. Asume que hay una conexión esencial entre la cultura y el origen racial, sexual o étnico. El multiculturalismo, tras adoptar esta perspectiva, desafía la propia idea de universalidad dado que entiende como culturalmente relativo todo concepto universal. No hay una cultura universal sino una pluralidad de diferentes culturas que pueden reconocerse mutuamente con tolerancia o excluirse entre sí con violencia. Para los y las multiculturalistas nuestro mundo no es más que una suerte de agrupación de diferentes identidades que nunca podremos negar. Por dar un ejemplo: el multiculturalismo desafiaría en el campo de la literatura la noción de literatura mundial, esto es, la idea de un canon de obras maestras que, como

Goethe afirmó una vez, articularían de la mejor manera lo que hay de universal en la naturaleza humana. Desde el punto de vista multicultural lo que hay en su lugar es una pluralidad de cánones específicos, cada uno de los cuales se origina en una especie de identidad esencial. Por tanto, no podemos hablar de literatura mundial, sino solamente sobre literatura "alemana", "francesa", o "blanca", "negra", o "masculina", "femenina", "gay"... incluyendo también combinaciones de esos valores identitarios como lo son la literatura o cultura "masculina blanca", "femenina negra" o femenina-negra-latinoamericana", etcétera.

El multiculturalismo es la base de lo que llamamos las políticas de la identidad: una práctica política que todavía modela de forma decisiva nuestro mundo. Aunque enfatiza los derechos de las minorías y las comunidades marginales al interior de un Estado nación homogeneizado, legitima también (al mismo tiempo) el derecho que una comunidad nacional o étnica tiene de proteger, en tanto mayoría en el marco político de un Estado nación, una identidad cultural que dice ser propia, única y original. Incluso muchas de nuestras principales visiones políticas sobre el desarrollo de la democracia y la prosperidad, como es el caso del proyecto de integración europea, siguen básicamente el mismo patrón multicultural.

La deconstrucción desafía el concepto de multiculturalismo en su propio núcleo: su esencialismo; es decir, desafía la idea de que toda identidad se origina de algún modo en una esencia preexistente. Una cultura es, para los y las deconstruccionistas, un sistema de signos, una narrativa sin ningún origen histórico o físico. Los signos están sólo en relación unos con otros. Esto se aplica incluso a la diferencia entre signos y no-signos, lo que constituye aún otro nivel del sistema de signos. De acuerdo con este punto de vista, no existen en absoluto los orígenes sino sus rastros, sólo copias. La

progresión o la regresión de los signos en el espacio y en el tiempo no tiene final.

Esto significa que tampoco las culturas, en efecto, son nunca el reflejo de ningún estado natural de las cosas; al contrario, constituyen o construyen su propio origen más allá de cualquier esencia racial, sexual, étnica o genética. Por tanto, ser "alemán" o ser "negro", "mujer", "gay", etc., es sencillamente el producto de una actividad cultural específica, una suerte de construcción cultural. Para la deconstrucción, toda identidad está culturalmente construida desde su mismo origen.

En el caso de las naciones, repitámoslo, existe la creencia de que una nación es algo dado, que las naciones persisten en el tiempo como una especie de esencia intemporal y eterna y que, por lo mismo, pueden distinguirse claramente de otras naciones, tener fronteras estables, etcétera.

Esto significa que son, utilizando la bien conocida frase acuñada por Benedict Anderson, comunidades imaginadas, lo que implica que la llamada unidad de la nación ha sido construida mediante ciertas estrategias discursivas y literarias. Nación es narración, escribe Homi Bhabha. Una nación emerge en la historia humana en ciertos momentos y como consecuencia de determinado desarrollo económico y sociocultural. Para Gellner, se tienen que dar una serie de condiciones para que se produzca una alta cultura estandarizada, homogénea y centralizada: el comercio libre de mercancías y de la fuerza de trabajo, por ejemplo, o el surgimiento de una sociedad civil que se pueda diferenciarse lo suficiente del Estado como para que se logre desarrollar una esfera cultural autónoma. Las llamadas culturales nacionales que los nacionalistas dicen defender y revivir son en realidad, de acuerdo con Gellner, un mero invento.

Todo esto es de extraordinaria importancia para comprender el fenómeno de la traducción. Su papel político y social se muestra con claridad sólo sobre la base de los procesos históricos de construcción nacional. Sólo en este contexto la traducción adquiere un significado que trasciende el horizonte puramente lingüístico y se convierte en un fenómeno cultural y político, lo que hoy llamamos "traducción cultural".

¿Pero qué es en realidad la traducción?

La teoría tradicional de la traducción la comprende como un fenómeno binario, habiendo siempre dos elementos en un proceso de traducción: un texto original en una lengua y una producción secundaria en alguna otra lengua. Es por tanto su relación con el original lo que determina decisivamente toda traducción. Esta relación puede ser de naturaleza diversa. Para Schleiermacher, por ejemplo, una traducción tiene principalmente dos posibilidades: puede empujar al lector hacia el autor, es decir, seguir estrictamente el original; o puede más bien empujar al autor hacia el lector, es decir, hacer que el texto original sea, en la traducción, lo más comprensible que se pueda. Schleiermacher prefería la primera opción, que implica que la traducción provoque en el lector un cierto sentimiento de extrañeza (*das Gefuehl des Fremden*), o, como afirma literalmente, "la impresión de que se confronta con algo extranjero" (*dass sie Auslaendisches vor sich haben*).

Este pensamiento es típico de la temprana teoría romántica de la traducción. En realidad no es un pensamiento que tenga miedo de la alienación (*Verfremdung*); al contrario, da la bienvenida a lo extraño, diferente y extranjero. Humboldt incluso urge a los traductores a ser fieles a la extrañeza de una lengua y una cultura extranjeras, y a articular esta extrañeza en sus traducciones. De otro modo traicionarían no al original, como se podría pensar, sino a su

propia lengua, a su propia nación. ¿Por qué? Porque para Humboldt la fidelidad de la traducción es una virtud patriótica. El propósito de la traducción no es facilitar la comunicación entre dos lenguas y culturas diferentes, sino construir el lenguaje propio, y, dado que Humboldt hace equivaler lengua y nación, el propósito de la traducción consiste en realidad en construir la nación.

Sin embargo, el concepto de traducción cultural, tal y como hoy lo entendemos, no ha surgido de la teoría tradicional de la traducción sino de su crítica radical articulada por vez primera a comienzos de los años veinte en el ensayo seminal de Benjamin *La tarea del traductor*[1]. Lo novedoso de este texto radica en que Benjamin se deshace de la idea del original y, por tanto, del binarismo de la teoría tradicional de la traducción. Una traducción, para Benjamin, no se refiere a un texto original, no tiene nada que ver con la comunicación; su propósito no es portar significado. Benjamin ilustra la relación entre el llamado original y la traducción utilizando la metáfora de la tangente: la traducción es como una tangente que toca el círculo (o sea, el original) en un solo punto, sólo para continuar su propio camino.

Ni el original ni la traducción, como tampoco la lengua del original ni la lengua de la traducción, son categorías fijas y persistentes. No tienen ninguna cualidad esencial, sino que son constantemente transformadas en el espacio y en el tiempo. Ésta es la razón por la que el ensayo de Benjamin llegó a ser tan importante para la teoría deconstruccionista, ya que cuestiona vehementemente la idea misma de origen esencial.

De la misma traducción deconstruccionista emerge también el concepto de traducción cultural, el cual ha sido acuñado por uno de los más prominentes teóricos de la llamada condición poscolonial, Homi Bhabha[2]. Su motivación original era criticar la ideología

multiculturalista, la necesidad de pensar sobre la cultura y las relaciones entre diferentes culturas más allá de la idea de que existen identidades culturales esenciales y comunidades que se originan en estas identidades. *Nota Bene*: hay también una concepción multiculturalista de la traducción cultural. Tiene como objetivo político la estabilidad del orden liberal, que se puede lograr sólo sobre la base de relaciones de interacción no conflictuales entre diferentes culturas en términos de lo que se denomina cohabitación multicultural. Es por esta razón que los multiculturalistas liberales entienden siempre la traducción cultural como una "traducción *inter*-cultural".

De acuerdo con Bhabha, ello sólo nos llevaría al punto muerto de las políticas identitarias, inútilmente obsesionadas con la diversidad cultural. Por tanto, Bhabha sugiere en su lugar el concepto de "tercer espacio"[3]. El tercer espacio es el espacio de la hibridación, un espacio para la subversión, la transgresión, la blasfemia, la herejía. Cree que la hibridación –así como la traducción cultural, la cual considera sinónimo de hibridació– es, en sí misma, políticamente subversiva. La hibridación es también el espacio en el que todas las divisiones y antagonismos binarios que caracterizan a los conceptos políticos de la modernidad, incluyendo la vieja oposición entre teoría y política, dejan de funcionar. En lugar del viejo concepto dialéctico de negación, Bhabha habla de negociación y traducción como la única manera posible de transformar el mundo y provocar algo políticamente nuevo. Así, desde su punto de vista, la extensión de una política emancipatoria en el campo cultural sólo es posible siguiendo la lógica de la traducción cultural.

La filósofa feminista estadounidense Judith Butler utiliza el concepto de traducción cultural de Bhabha para resolver uno de los problemas más traumáticos del pensamiento político posmoderno: el problema antedicho de la universalidad[4]. Para Butler, el hecho

de que ninguna cultura pueda proclamar su validez universal no significa que no haya nada universal en el modo en que experimentamos el mundo hoy. La universalidad a la que se refiere se ha convertido también en el problema de la traducción entre culturas. Es un efecto de los procesos de exclusión/inclusión.

La fórmula de Butler es: la universalidad puede ser articulada sólo como respuesta a su propia exterioridad excluida. Lo que ha sido excluido del concepto existente de universalidad somete a este concepto a una presión que proviene de su propio exterior, ya que ese exterior quiere ser aceptado e incluido en el concepto. Sin embargo, esto no sucederá a no ser que el propio concepto cambie tanto como sea necesario para incluir lo excluido. Esta presión finalmente conduce a una rearticulación del concepto de universalidad existente. El proceso por el cual lo excluido de la universalidad es readmitido en tales términos es lo que Butler llama traducción. Empuja sus límites, provoca el cambio social y abre nuevos espacios de emancipación. Lo hace mediante prácticas subversivas que cambian las relaciones sociales cotidianas.

Subrayémoslo de nuevo: la manera en que se provoca el cambio social de acuerdo con esta fórmula no es dialéctica. Es, antes bien, transgresiva. No sucede como resultado de colisiones entre antagonismos sociales mediante un proceso de negación, sino mediante una transgresión sinfín de los límites sociales y culturales existentes, mediante negociaciones de traducción no violentas y democráticas. La manera en que Butler concibe el cambio político mediante el proceso de traducción cultural aún no trasciende el marco liberal. Gayatri Spivak ha ido un paso más allá –un paso que articula bajo similares premisas de reflexión posmoderna y/o poscolonial, operando igualmente con la noción de traducción– con su concepto de “esencialismo estratégico”.

Spivak sabe muy bien que por medio de la reflexión teórica actual podemos deconstruir radicalmente casi cualquier identidad posible y descubrir su esencialismo como algo simplemente imaginado, construido, etcétera. Sin embargo, la política funciona todavía manejando estas identidades esenciales –como la "nación", por ejemplo– como si no supiera que se trata de meras ilusiones. Por tanto, Spivak sugiere que, si queremos provocar algún cambio social real, hemos de hacer "un uso estratégico del esencialismo positivista con objetivos políticos escrupulosamente claros"[5].

Es por esta razón que el concepto de "esencialismo estratégico" debería entenderse también como un tipo de traducción, ya que la situación histórica que vivimos se articula en dos lenguajes diferentes: el de la teoría antiesencialista posmoderna y, paralelamente, el de la vieja práctica política esencialista. El concepto de "esencialismo estratégico" formulado por Spivak simplemente acepta que no hay correspondencia directa entre estos dos lenguajes: no pueden ser negados mediante el viejo método dialéctico por un tercer término universal que pudiera operar como unidad dialéctica de ambos. Por tanto, el único modo posible de que se comuniquen es una especie de traducción.

¿Pero cómo opera en realidad esta traducción? Parece que la respuesta correcta nos ha sido ya dada en 1943 por Bertolt Brecht:

"Compareció en Los Ángeles, ante el juez que examina a quienes quieren convertirse en ciudadanos de Estados Unidos, el dueño de un restaurante italiano. Habiéndose preparado seriamente pero con dificultades para aprender su nueva lengua, a la pregunta '¿cuál es el octavo Mandamiento?' respondió inseguro: '1492'. Puesto que la ley exige que los solicitantes conozcan la lengua, fue rechazado. Regresó tras haber estudiado aún más durante tres meses, todavía ignorante de su nueva lengua, y se vio enfrentado esta vez a la

pregunta: '¿Quién fue el general que venció en la Guerra Civil?'. Su respuesta fue: '1492' (dicho afablemente en voz alta). De nuevo expulsado. Y regresando una tercera vez, respondió a una tercera pregunta: '¿Por cuántos años elegimos a nuestros Presidentes?'. Una vez más: '1492'. En esta ocasión el juez, que simpatizaba con el italiano, se dio cuenta de que éste no era capaz de aprender la lengua. Quiso saber el juez cómo se ganaba la vida el italiano, y éste respondió: 'trabajando duro'. Así que, cuando apareció por cuarta vez, el juez le brindó la pregunta: '¿Cuándo se descubrió América?'. Y en cuanto contestó claramente '1492', se le concedió la ciudadanía".

---

[1] Walter Benjamin, "La tarea del traductor", *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971; *Ensayos escogidos*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967, reeditado por Ediciones Coyoacán, México, 2006 [NdT].

[2] Véase Homi K. Bhabha, "Espacio posmoderno, tiempos poscoloniales y las pruebas de la traducción cultural", *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002. Dicho capítulo comienza justamente con una cita de Walter Benjamin: "La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza" ("Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971; "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991; "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", *Ensayos escogidos*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967, reeditado por Ediciones Coyoacán, México, 2006) [NdT].

[3] Véase Homi K. Bhabha, “El compromiso con la teoría”, *El lugar de la cultura*, *op. cit.* [NdT].

[4] Véase por ejemplo el pasaje “Lo particular y lo universal en la práctica de la traducción”, a cargo de Butler, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003 [NdT].

[5] Gayatri Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, Nueva York, 1987, pág. 205.