

COMUNICACIONES

Posibilidades hermenéuticas de una sociología de las ausencias. Notas desde la idea de “trabajo de traducción”

Prada, Manuel (Universidad de San Buenaventura, Bogotá – Colombia)

El presente texto tiene el propósito de mostrar cómo el *trabajo de traducción*, que es uno de los ejes que configura lo que Boaventura de Souza Santos denomina *epistemología del sur*, puede ser complementado con la lectura ricœuriana de la traducción si se entiende que ambas confluyen en la figura de la *hospitalidad lingüística*. El planteamiento se desarrollará en dos momentos: en el primero se exponen las líneas generales de las relaciones que, a juicio Santos (2009), cabe establecer entre una *sociología de las ausencias* y el *trabajo de traducción*; en el segundo, se sostiene que estas relaciones son posibles gracias a lo que Ricœur (2005) llama el modelo de la *hospitalidad lingüística*.

1. La sociología de las ausencias y el trabajo de traducción

Una epistemología del sur es el título que Boaventura de Souza Santos le da a una “búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (2009, p. 12). Allí afirma que la configuración e institucionalización de las ciencias en Occidente paulatinamente contribuyeron a formar la creencia según la cual la experiencia social en todo el mundo puede ser explicada desde marcos referenciales únicos: una racionalidad, una historia, una línea del tiempo, un modelo de progreso¹. Con una mirada tan estrecha, a la riqueza que supone la diversidad de prácticas, saberes, tradiciones, valores, etc., que tejen el mundo social de la vida, se le otorga un lugar inferior en la escala (también inventada por la ciencia “occidental”) de la cientificidad. Así las cosas, concluye Santos: “(...) El cierre disciplinar significó el enclaustramiento de la inteligibilidad de realidad investigada y ese acotamiento fue responsable de la reducción de la realidad a las realidades hegemónicas o canónicas” (2009, p. 143).

En contraposición, Santos defiende una sociología de las ausencias que muestre qué hizo posible el triunfo de los discursos hegemónicos y visibilice formas diversas de entender el mundo, todo lo cual requiere otro modelo de ciencia, así como otro tipo de racionalidad “hecha de racionalidades” (2009, p. 56). Esta nueva racionalidad se funda

¹ Además de esto, si bien el título “ciencia”, hoy día, no se refiere a un concepto ni a una práctica unificados, cabe emprender una crítica contra un conjunto de presupuestos que, desde sus orígenes modernos, impide afirmar que (1) la ciencia contribuye de manera decisiva a la configuración de “un conocimiento prudente para una vida decente” (2009: 89), esto es, para una sociedad más justa, respetuosa de la pluralidad humana, cuidadosa con el medio ambiente, etc. Santos se remonta a la siguiente pregunta, pronunciada por Rousseau en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750): “¿El progreso de las ciencias y de las artes contribuirá a purificar o a corromper nuestras costumbres?” (Rousseau, 1971, p. 52). La respuesta de Rousseau, que asume Santos, es un rotundo no.

Tampoco se puede afirmar que (2) “la ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad y ni siquiera alguna razón científica habrá de considerarse mejor que las explicaciones alternativas de la metafísica, de la astrología, de la religión, del arte o de la poesía” (2009, p. 52).

en el reconocimiento del carácter finito de todo conocimiento, esto es, de la incompletud constitutiva de todo decir y hacer sobre la realidad², así como de la necesidad de ver el mundo con ojos dialogantes, capaces de abrir la mirada a una verdad que va surgiendo únicamente en tanto las cosas por las que nos preguntamos nos señalan el camino, cuyo tránsito requiere siempre la presencia de los otros. Cuando hay tal reconocimiento, también se abre paso la urgencia de *solidaridad* que, “como forma de conocimiento, es el reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad” (2009, p. 87). Cabe aclarar que Santos advierte que su propuesta puede ser interpretada como relativista pues, si todos los conocimientos son iguales –como conocimientos–, si son igualmente válidos (lo que supone: igualmente inválidos), no hay forma de optar por cualquiera. Empero, se trata más bien, dice Santos, de conceder “igualdad de oportunidades” a “las diferentes formas de saber envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias, buscando la maximización de sus respectivas contribuciones a la construcción de “otro mundo posible”, o sea, de una sociedad más justa y más democrática, así como de una sociedad más equilibrada en sus relaciones con la naturaleza” (2009, p. 116).

Afirma Santos que la solidaridad a la que se refiere no es posible sino mediante un trabajo de *traducción*, entendido como “un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad” (2009, p. 101), esto es, “que no redunden en la canibalización de unas por otras” (2009, p. 137). Santos apunta su argumentación a mostrar que esta inteligibilidad mutua es necesaria para proyectar mundos posibles: justos, plurales, de hombres y mujeres capaces de libertad en condiciones materiales para ejercer tal capacidad. Así, “el trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de haber perdido el sentido y la dirección automáticos que la modernidad occidental pretendió conferirles al planificar la historia, la sociedad y la naturaleza” (2009, p. 150).

La inteligibilidad que acabamos de mencionar no se requiere únicamente entre la ciencia y otros saberes, o entre diversas ciencias o paradigmas que habitan en una misma disciplina, sino también entre movimientos sociales, luchas por el reconocimiento y apuestas de reivindicación de los derechos humanos. Uno de los grandes problemas, denunciados en las ciencias sociales contemporáneas, se refiere a “la multiplicación y diversificación de las experiencias disponibles y posibles”, cuyo problema es “la extrema fragmentación o atomización de lo real” y “la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social” (2009, p. 135). A modo de ejemplo, podríamos preguntar: ¿no habría punto de encuentro entre las consignas de los movimientos LGBT y las luchas por la tierra de movimientos campesinos? ¿Son las luchas de los movimientos estudiantiles en los últimos meses, en Chile o en Colombia, indiferentes a las luchas por mejores salarios por parte de los sindicatos? ¿Son *per se* mutuamente incompatibles? ¿No habría posibilidad de un diálogo entre los saberes ancestrales y las organizaciones que trabajan por la protección del medio ambiente? Estas preguntas no se responden sino desde la *polifonía* que supone un trabajo de traducción.

En primera instancia, es trabajo se da *entre saberes*, es decir, como “un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (2009, p. 137).

² La nueva racionalidad que se exige “parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por lo tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas”. No es relativismo, sino que concibe “el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea (...) reside (...) en la supremacía de los intereses que la sustentan” (2009, p. 139).

Téngase en cuenta que aquí “saber” es un título amplio, pues involucra tanto los saberes formalizados por las diversas formas académicas, como los saberes sociales distribuidos de formas polimorfas entre distintos agentes sociales, plasmados y transmitidos en lenguajes variopintos y agenciados mediante prácticas múltiples. Lo que está a la base, podríamos decir de forma general, es el presupuesto ontológico y ético-político de habitar *nuestro único mundo de la vida* cuya multiplicidad es constitutiva.

En segundo lugar, la traducción se da *entre prácticas sociales y agentes*, cuyo objetivo es “crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción”, de forma tal que “el trabajo de traducción incid[a] sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades” (2009, p. 140). Se trata también de “definir posibles alianzas” entre prácticas y “definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico” (2009, p. 141). Y dado que el trabajo de traducción no es sólo un trabajo intelectual, sino ético, político y emocional, la selección de los saberes y prácticas entre los cuales se realiza es siempre resultado de una “convergencia o conjugación de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo, y de motivación para superarlas de una forma específica” (2009, p. 146).

Antes de terminar esta primera parte de la exposición, quisiera dejar al menos señalados cuatro de los problemas fundamentales que conciernen a la pregunta *¿cómo traducir?* Ciertamente, el “cómo” de la pregunta en nada apunta a un conjunto de pasos efectivos, sino al modo como puede ejercerse la traducción como problema ético-político.

El primero tiene que ver con la identificación de las *zonas de contacto*, esto es, de aquellas intersecciones entre intereses, voluntades, conceptos, lenguajes a partir de las cuales pueda construirse un campo argumentativo común. El segundo, ligado al anterior, atañe a la construcción de los *topoi* comunes, lo que supone una “puesta en suspenso” –en tono gadameriano podríamos decir: a una conciencia metódica de los propios prejuicios, a sabiendas de la imposibilidad de un control absoluto sobre ellos– de los *topoi* propios de un saber o una cultura, que son aceptados como evidentes por todos los que participan de ellos. “Cada saber o cada práctica [que las culturas o los movimientos] aportan a la zona de contacto dejan de ser premisas de la argumentación y se transforman en argumentos. (...) La capacidad de construir *topoi* es una de las marcas más distintivas de la calidad del intelectual o *sabio* cosmopolita” (2009, p. 149). Un tercer problema se refiere a la lengua en la que se produce la traducción, pues a veces se puede boicotear la zona de contacto multicultural por el uso de la lengua dominante; otras veces, “la lengua en cuestión [es] responsable de la impronunciabilidad de algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas que fueron oprimidos en la zona colonial” (2009, p. 149). La forma como los saberes y prácticas sociales “articulan las palabras con los silencios” es el cuarto problema: “La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción” (2009, p. 149).

2. Ricœur, sobre la traducción: notas para un diálogo

Además de los desafíos que trazan las coordenadas acotadas por Santos, habría que recordar que la traducción no es sólo un trabajo que se requiere cuando no cabe apelar a otra instancia para comprendernos. Ricœur nos ha enseñado que los seres humanos siempre que nos encontramos con otros (otra comunidad, otra cultura, otra

nación y, en general, cualquier *otro*) requerimos la traducción. De hecho, si “originariamente existimos en plural” (Jervolino, 2004, p. 6, en Kearney, 2009, p. 141), el pluralismo lingüístico es el suelo común de nuestras realizaciones.

Ahora bien, vivir asumiéndonos como “traductores” en este sentido ontológico en el que nos sitúa Ricœur “acomete contra la sacralización de la lengua llamada materna, contra su tolerancia identitaria” y contra las pretensiones de hegemonía cultural que han estado fundadas, entre otras razones, en la “pretensión de autosuficiencia” concomitante con el “rechazo a la mediación de lo extranjero” (Ricœur, 2005, p. 19).

Es esta base ontológica la que subyace también a los problemas éticos y políticos que enfrenta la *sociología de las ausencias*. Ontológicamente hablando, las relaciones yo-otro, nosotros-otros, no superan nunca la disimetría originaria, así pretendan legítimamente dar el paso a la reciprocidad. La figura de la disimetría se convierte en la guía que nos permite advertir que cualquier forma de reconocimiento no puede caer en la violencia solapada de los unanimismos o los integracionismos: el “olvido de la asimetría, consumado por el éxito de los análisis del reconocimiento mutuo, constituiría el último desconocimiento en el corazón mismo de las experiencias efectivas de reconocimiento” (Ricœur, 2005a, p. 266). Por ello,

(...) confesando y asumiendo la irreductibilidad del par de lo propio y lo extranjero, el traductor encuentra su recompensa en el reconocimiento del estatuto insuperable de dialogicidad del acto de traducir como el horizonte razonable del deseo de traducir. A pesar de lo agonístico que dramatiza la tarea del traductor, éste puede encontrar su felicidad en lo que gustaría llamar la *hospitalidad lingüística* (...) hospitalidad lingüística, pues, donde el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero (2005b, pp. 27-28).

Hospitalidad aquí adquiere la dimensión de un basamento, al tiempo frágil e imprescindible, de la nueva racionalidad de la que habla Santos. A continuación, seguimos la interpretación de R. Kearney, según la cual nos hallamos, al menos, con cuatro funciones éticas de la traducción que bien podrían ayudarnos a pensar esa *sociología de las ausencias*³:

1. La de ser “una *ética de la hospitalidad lingüística*”, esto es, la de asumir el paradigma de la traducción, mediante la cual se acoge a un texto en la lengua propia y se le deja ser. Así como el texto que traduzco me concierne, la historia del otro, especialmente de ese otro invisibilizado por la racionalidad que se había considerado la única existente, me conmina a asumirla sin la pretensión típicamente moderna de una asunción en clave de superioridad autodeterminante.

2. La de servir como vigía ante “la amenaza de la reificación cuando un acontecimiento fundacional histórico o mítico es promovido a la categoría de dogma fijo” (Kearney, 2009, p. 151). Ricœur advierte que siempre es posible *decir lo mismo de otra manera* (2005b, p. 52). Así las cosas, la identidad de un pueblo, de un colectivo humano, puede ser contada de otra manera y puede incluir otros protagonistas; se tiene que dar paso a la ruptura del sacerdocio en el que se considera una voz autorizada (a veces la del académico, la del caudillo, la del iniciado

³ El texto de Kearney que estamos siguiendo expone una quinta –la función de servir de base a la experiencia del perdón, que nos abstenemos de tratar aquí por exceder en mucho los límites de nuestra exposición.

políticamente, la del político de oficio), un libro sagrado (cualquier manifiesto que quiera entronizarse como el portavoz del camino revelado) y una institución que porta la verdad (la universidad, el partido, el movimiento que se autoerige como el nuevo *locus salvífico*).

Además, una *sociología de las ausencias* tendría que apostarle a develar las ideologías que se han pugnado por construir un único relato sobre *la cultura, la nación, la educación, el progreso o la identidad*. Acaso se trate, permítaseme insistir en esto con las voces prestadas que he convocado en esta intervención, de reconocer el carácter plural que nos constituye y despedirnos de la idea monolítica de *verdad* y todos sus derivados modernos.

3. La de profundizar en la *pluralidad narrativa* como principio hermenéutico de la historia común. Sobre un mismo acontecimiento –por ejemplo: la independencia⁴– hay diversas miradas que enriquecen su comprensión y muestran su carácter inagotable. Claro está, se requiere no ceder a la tentación del “todo vale”, así como a la postergación de la función crítica de la hermenéutica mediante la cual no se asume que toda narración –y los conflictos entre narraciones rivales– está atravesada por ideologías que pretenden constituirse en las voces hegemónicas garantes de su sentido. Así las cosas, el trabajo de traducción tendría que preocuparse por establecer algunos criterios mediante los cuales pueda juzgarse no sólo la validez de una narración (en términos de ajuste a ciertos hechos “verificables”), sino también sus implicaciones éticas y políticas. También habrá que estar alertas para no confundir *pluralidad* con una suerte de “barullo” en el que todos dicen algo, pero nadie se comunica con nadie ni se construyen sentidos comunes de mundo, incluso concertado por los que se benefician de la dispersión.

4. Transfigurar el pasado, entendido como “la recuperación creativa de las promesas no cumplidas del pasado” (Kearney, 2009: 152), precedido por un trabajo de discernimiento respecto a cuáles promesas no se han realizado y cuál sería la conveniencia de esforzarse por hacerlo ahora. Asimismo, se trata de desentrañar en las promesas del pasado la “voz de los vencidos”. Así, hay el trabajo de traducción y el modelo de la hospitalidad lingüística acoge el llamado de Benjamin, según el cual: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro” (Tesis VI). El instante del peligro en el que se haya el pasado no tiene que ver con un prurito objetivista, con una nostalgia causada por la imposibilidad epistemológica de acceder directamente al pasado. Tiene que ver con que la historia se ha puesto al servicio de la barbarie en formas cada vez más sutiles. Si siguiéramos leyendo la tesis VI de Benjamin, encontraríamos matizada la advertencia respecto al “instante de peligro”: “*tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer”. El enemigo es el olvido instaurado por las voces de los vencedores que están a gusto con sentirse los únicos depositarios de lo que ellos llaman cínicamente “cultura”.

Por otro lado, transfigurar el pasado tiene su correlato en la propuesta de un futuro razonable, es decir, con la anticipación de aquello que va emergiendo como posibilidad. La traducción aquí será útil en tanto permita la

⁴ Recordemos que en 2010 muchos países de América Latina celebraron el Bicentenario de la Independencia de América Latina.

“ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de frustración” (Santos, 2009, p. 129).

Referencias bibliográficas

Santos, Boaventura de Souza (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI – CLACSO.

Ricœur, Paul (2005a). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

(2005b). *Sobre la traducción*. Barcelona: Paidós.

Mate Rupérez, Reyes (2008). *La razón de los vencidos*. 2ª ed. Barcelona: Ánthropos.

Kerneay, Richard (2009). “Hacia una hermenéutica de la traducción”. En: Fiasse, Gaëlle

(Coord.). *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*. Buenos Aires: Nueva Visión.