06 2008

«Lost in Translation» - Traducción transcultural y descolonización del saber

Encarnación Gutiérrez Rodríguez

Traducción de Raúl Sánchez Cedillo

Este artículo trata acerca de la articulación de elementos comunes en los encuentros transculturales. Está centrado en un encuentro realizado dentro del marco de un proyecto de investigación sobre la relación afectiva entre trabajadoras domésticas y sus empleadoras. Comenzaré con un extracto de esta conversación para abordar después la cuestión de la creación y la imposibilidad de crear elementos comunes en la diferencia.

En primer lugar, veamos la situación conversacional. La conversación tuvo lugar con integrantes de *Respekt*, un colectivo político de cuidadoras y trabajadoras domésticas, en Berlín. En la discusión participaron cinco mujeres, empleadas en el servicio doméstico, dos investigadoras y una integrante alemana del colectivo de cuidadoras. Para la presente discusión he seleccionado un breve extracto de la misma. Mis interlocutoras son Dani, de Chile, que en 2005 regresó a su país de origen, y Carla, de Otavalo, Ecuador. Ambas trabajaban en aquel momento como domésticas y

vivían sin permiso de residencia en Alemania. Yo trabajaba entonces como profesora asociada. Al comienzo de la conversación introduje mi propia historia personal para facilitar mi propio acceso biográfico a la cuestión.

ENCARNACIÓN: Desde la década de 1990 los españoles que viven aquí ya no sufren ese racismo, pero en aquel entonces [me refiero a la década de 1970]: «Ah, eres hija de extranjeros, hueles mal, hueles a ajo, y siempre te insultaban, te tocaban profesores que te rechazaban porque no hablabas alemán, o sea que existía una forma de racismo... y es algo que te marca hasta la edad adulta. Porque estás en un país y te gustaría no estar aquí, porque estás con tus padres y eso es diferente, porque no formas parte de la sociedad y antes [en España] sí que formabas parte».
CARLA: Disculpe, también pasa eso en tu mismo país, si somos de diferente cultura pasa lo mismo, porque a mi me ha pasado. Yo soy de otra cultura y yo hablaba otro idioma. Mi mamá hablaba otro idioma y yo hablaba el idioma de ella. Entré a la escuela hablando el idioma de mi mamá, entonces en la escuela aprendí a los seis años a hablar español, yo no sabía hablar español, pero no pasa como te digo por diferente país sino que pasa a veces en el mismo país.
DANI: En América Latina, por regla general, sucede esto, hay un fuerte racismo contra los indígenas y la población negra.
ENCARNACIÓN: Sí, también en España, durante el franquismo, si eras vasca o catalana no podías hablar esas lenguas y tenías que aprender español.
CARLA: Y como se decía en nuestro país: Usted es blanca. Si eres un *indio*: si eres una *india*, que apesta y todo lo demás, y si eres una chica entonces esto te marca y a mí me ha marcado hasta el día de hoy.
«*Lost in Translation*»: así podríamos titular esta conversación.

Muestra la imposibilidad de la traducción entre condiciones de vida, aunque al mismo tiempo éstas mantengan relaciones entre sí. «Ningún hablar es habla en si», escribe Gayatri Chakravorty Spivak, «si no se escucha. Este acto de escuchar-para-responder podría definirse como imperativo de la traducción [...]. Ahora bien, la traducción fundamental entre los seres humanos es un escuchar con cuidado y paciencia que tiene lugar en la normalidad del otro y que vale para darse cuenta de que la otra persona ya ha hecho ese mismo esfuerzo»[1].

Como observa Spivak, el imperativo de la traducción surge cuando se hace el intento de escuchar en un espacio, impuesto por «el silencio». Sin embargo, un solo acto individual no rompe con «el silencio» impuesto en ese espacio. Con esta observación Spivak llama aquí la atención sobre un momento estructural en el encuentro entre diferentes posiciones geopolíticas. Nos vemos ante un dilema, en nuestro intento de establecer elementos comunes terminamos topándonos con diferencias insuperables. Sin embargo, esas diferencias, que nacen de relaciones sociales antagónicas, son traducidas, dentro de la lógica de acumulación capitalista, a la lógica binaria de identidad y diferencia. Con arreglo a la lógica mercantil de la comercialización y del consumo, lo homogéneo será vendido como lo diferente. Theodor Adorno y Max Horkheimer describen esa aspiración a la semejanza como la negación de la diferencia: «Allí donde la industria cultural continúa invitando a la identificación ingenua, ésta será a su vez inmediatamente desmentida. Ya nadie puede esfumarse. En otro tiempo el espectador veía en una película su propia boda en la de otro. Ahora los afortunados en la pantalla son ejemplares de la misma especie que la del público, pero con esa igualdad queda establecida la separación insuperable de los elementos humanos. La perfecta

semejanza es la absoluta diferencia»[2]. La dialéctica negativa entre igualdad y diferencia está atrapada en una lógica identitaria de la diferencia. Adorno y Horkheimer hicieron estas observaciones en su análisis de la industria cultural estadounidense, en una fecha en la que las coordenadas de espacio y tiempo todavía no habían sufrido los efectos de los nuevos medios de comunicación de masas, de la movilidad global y de las migraciones transnacionales y/o postcoloniales.

La tensión relacional entre identidad y diferencia se ha desplazado con la modificación del mundo global. Algunos hablan de una disolución de esa relación y abogan por un nuevo modelo teórico, que piensa diferentes curvas de movimiento, estratos e interlocutores en la multiplicidad y la imbricación antes que en la rectilinealidad de la confrontación. Esta lógica ha sido asumida por una nueva estrategia mercantil que acentúa la diversidad. La diversidad se ubica y representa aquí a nivel de lo local. Pero aunque se transmite la idea de multiplicidad, la representación de la diversidad va acoplada a un solo mensaje, producido en diferentes variaciones, pero con un contenido idéntico. Como ya apuntaba Stuart Hall en su artículo «Lo local y lo global»[3], la globalización se caracteriza por dos movimientos: el de homogeneización y el de diferenciación. Sirviéndose del ejemplo de la industria cultural – como en el caso de la televisión – describe cómo forma y contenido quedan unificados y son transmitidos a todo el mundo como mensajes idénticos en diferentes lenguas. También Néstor García Canclini[4] y Jesús Martín Barbero[5] llamaron ya la atención a finales de la década de 1980 sobre las tendencias a la homogeneización en el capitalismo global y sobre su traducibilidad local. En particular, García Canclini ha insistido en la unidimensionalidad de ese flujo en lo que atañe a la relación México-Estados Unidos. El traslado de la industria cultural

estadounidense al contexto mexicano ha ignorado las articulaciones y redes culturales locales. Cierto es que la uniformización [*Gleichschaltung*] mediática a través de la CNN en español, la MTV latino, etc., incorpora también la música ranchera de la frontera, pero presenta sin embargo esa diferencia mediante una imagen intercambiable, aprobada por las empresas de estudios de mercado estadounidenses. La homogeneización de las imágenes e informaciones mediáticas, que engendran la apariencia de una percepción de la diferencia, forman parte de los mecanismos fundamentales de la producción de valores y normas en el capitalismo global.

Habida cuenta de esta tendencia, se plantea la pregunta acerca del concepto de traducción con el que hemos de operar. Esta pregunta es necesaria para comprender el proceso de transmisión de sistemas universales de valores y de normas al plano de lo local. Por lo tanto, esta forma de la traducción está unida a lo que Emily Apter designa como «*corporate, global United-Nations speak*»[6]: una lengua corporativa de la ONU que empaqueta los valores universales de la socialización capitalista en una lengua identitaria de los otros. Una lógica de mercado unificada será traducida a varias lenguas, con independencia de la gramática y la semántica específicas del contexto. De esta suerte, mensajes identitarios son transmitidos en un espacio multilingüístico, vaciado de todo contenido específico de tipo geográfico, político e histórico. Esta producción de *lo siempre igual* en lo diferente funciona con arreglo a una lógica identitaria, que no deja ni prevé espacio alguno para la polifonía. El objetivo de este acto de traducción consiste en la reproducción de una idea dominante única para transmitirla en diferentes lenguas, sin que esa transformación sea advertida a través del contexto de recepción específico. Apter evalúa este proceso de homogeneización

global y su mediación lingüística como uno de los rasgos esenciales de la industria cultural. Escribe:

«El efecto de expresiones multilingües en una audiencia presenta una cualidad inquietante y de doble filo: por un lado, hace referencia a una lengua global, corporativa como la de la ONU, en la que toda comunicación es descontextualizada y transmitida al mundo como traducción simultánea engañosamente "libre de valores"; sin embargo, este efecto sobre la audiencia muestra hasta qué punto las directrices de la gramática y de la traducción no son políticamente neutras, sino que dependen de cómo y donde son aplicadas»[7].

Como movimiento contrario a este efecto de homogeneización de la lengua, envuelta en la diferencia lingüística, la tendencia del «*translational transnationalism*» en los estudios sobre la traducción hace hincapié en lo que Lawrence Venuti[8] denomina la «ética de lo local» o Colin MacCabe[9] la «elocuencia de lo vulgar» [*the eloquence of the vulgar*]. Esta tendencia se ocupa de las mediaciones entre las lenguas que se ven excluidas con la comercialización de la multiplicidad en lo uno. Se trata de las lenguas minoritarias y las formas de habla no estandarizadas como, por ejemplo, dialectos, lenguas vernáculas, criollo, argots o acentos. Sin embargo, como observa Spivak, sólo con reservas cabe pensar el rescate del proyecto de traducción dentro de la lógica global del modo de acumulación capitalista, puesto que «nadie traducirá jamás al fulani o al maya-quiché salvo que persiga algún objetivo particularmente extravagante»[10].

Etica de lo local – Lengua y Diferencia

También en el caso del citado encuentro con Dani y Carla, el proyecto de traducción, en el sentido de una «ética de lo local», sólo puede alcanzarse con algunas restricciones, puesto que en ese mismo encuentro se manifiestan diferentes acentos y formas del español, que no pueden ser niveladas en un único registro de la lengua española. Éstas reflejan las diferentes localizaciones de nuestro habla. En mi caso, un «andaluz híbrido», marcado por una vida en Alemania en una comunidad hispanohablante compuesta de acentos y dialectos latinoamericanos y peninsulares. El español de Carla se formó a través del quechua y del acento de Otavalo, en el norte de Ecuador. A su vez, el español de Dani está marcado por el habla chilena. Como en mi caso, sus dialectos de origen han cobrado las inflexiones de alguien que se ha criado en Alemania. Asimismo, nuestra forma de hablar está influida por nuestros orígenes económicos y por los *habitus* culturales que nacen de los mismos. El proyecto de traducción que surge de aquel encuentro no tiene por objeto la articulación de una comunidad universal, sino que representa el intento de encontrar una lengua en la diferencia. Por supuesto, surge la siguiente pregunta: ¿cómo puede una hacerse entender cuando no se parte de una lengua común? No obstante, lo que querría señalar mediante este ejemplo es que incluso partiendo de una lengua común, en este caso el español, e incluso hablándolo, esa lengua oculta diferencias en su seno que crean las condiciones para la formulación de un proyecto común.

Vemos así que en la situación aquí descrita diferentes biografías se encuentran una a otra y entablan una conversación sobre denominadores comunes como «lengua», «experiencia migratoria» y «mujer». En la misma se compondrán elementos comunes que para una mirada atenta remiten sin embargo a desigualdades (y por ende diferencias) sociales.

En mi artículo «Traduciendo posiciones»[11] he llamado la atención sobre la situación paradójica que se produce cuando se presuponen elementos comunes, pero lo que surgen son diferencias. En el mismo artículo discuto un extracto de la citada conversación y constato hasta qué punto mi encuentro como ciudadana española blanca, con Carla, una ciudadana ecuatoriana indígena, está marcado por una persistente relación colonial, puesto que: «La medida y las diferentes modalidades en las que el español de una persona está influido por el quechua o el quechua de una persona está hispanizado constituyen indicadores decisivos del estatus socioeconómico»[12].

Puede que mi tentativa de encontrar un acercamiento a través de una experiencia compartida no se malogre del todo, pero aún así, se perfila una distancia que mis relatos sobre la España franquista no consiguen colmar. En mi artículo, citado más arriba, constato que la identidad asumida como «hispanohablante» a través de distintas posiciones sociales que nacen de un pasado colonial e imperial racista, de nuevos regímenes de fronteras y de migraciones, de la heteronormatividad y del orden mundial actual, es puesta en tela de juicio.

En los microespacios de la vida cotidiana estamos incrustadas en esa complejidad histórica, política, social y cultural. Una comunicación surge o se quiebra porque cuando partimos de un elemento común, como por ejemplo la lengua española, está implícito en efecto un posible acuerdo, pero en ese acuerdo no está incluida la percepción de nuestras diferencias. La intercesión o la tentativa de hacerse entender cuando una visualiza esas posicionalidades no precisa de ninguna traducción lingüística o literal, sino de una traducción que reconozca la dimensión político-cultural misma de la traducción como una herramienta del acuerdo y al mismo tiempo como imposibilidad del acuerdo.

Así, pues, la pregunta que se plantea en mi encuentro con Carla y Dani es la siguiente: ¿Cómo se pueden traducir nuestras situaciones de vida, nuestras experiencias en la migración, concretamente la de mis padres con las de Carla y Dani?

Traducir experiencias

Mis padres emigraron en 1962 a la RFA. Mi madre llegó con un grupo de sesenta mujeres jóvenes de Sevilla a Kirchenlamitz, una localidad católica en el interior de la Alta Franconia. Allí se encontró con un grupo igualmente numeroso de griegas y turcas. Aquellas jóvenes solas eran la atracción de la localidad, que en aquel momento tenía unos 2000 habitantes. Mi padre trabajaba en las minas, en la región del Ruhr. Ellos se conocieron en la inmigración y yo nací en Kirchenlamitz, Oberfranken. Poco después de mi nacimiento volvimos a España y tras algunos vaivenes regresamos en 1972 a Alemania, a Francfort.

Es esta biografía, las experiencias en una Europa que en la década de 1960 estaba en construcción, en una España franquista, en una España en transición a la democracia a finales de la década de 1970 y en una Alemania postfordista, las que han marcado mi vida, que me ha llevado a pasar de «hija de *Gastarbeiter*» a «ciudadana europea». En el discurso oficial del Estado español no emergen las experiencias de mis padres. La generación de los emigrantes ha sido olvidada[13], recuerda a una España fascista e imperial, que mantuvo como colonias el Marruecos español hasta 1956, la Guinea española hasta 1968 y el Sahara español hasta 1975 (las islas Canarias, así como Ceuta y Melilla, siguen siendo territorio español) y que sin embargo estaba subdesarrollada en comparación con Europa occidental.

¿Cómo pueden traducirse mutuamente las experiencias de mis padres como trabajadores extranjeros [*Gastarbeiter*] y las de Carla y Dani, que viven sin papeles en Berlín y trabajan como domésticas en condiciones de absoluta falta de derechos?

Dani y Carla no siguieron ningún programa oficial de reclutamiento laboral, sino que tuvieron que entrar clandestinamente en Alemania, puesto que las puertas oficiales estan cerradas para ellas, mientras que las puertas de los hogares que precisan su servicio y su cuidado estan abiertas de par en par. Dani y Carla me hablaron de la violencia sexista y racista y de la violencia policial que constituyen su vida cotidiana en Alemania. Así, pues, ¿cómo traducir su experiencia a la de mis padres? Mis padres, que a su llegada en Alemania fueron alojados en barracas, que tuvieron que enfrentarse a las condiciones inhumanas de las fábricas, y que tuvieron que vivir con las dificultades para reunirse con su familia en Alemania. Aunque el estado alemán persiste oficialmente en la estancia limitada de la generación de los «Gastarbeiter», mis padres se han jubilado en Alemania. España, mientras tanto, ha cambiado a nivel económico y político desde los años sesenta. Hoy es uno de los «actores globales» en la economía global[14] y participa activamente en la elaboración de una política de la Unión Europea restrictiva de asilo y migraciones[15]. Dani tuvo que volver a Chile. La vida en Alemania era penosa y quiso continuar en Chile la lucha por los derechos laborales para las trabajadoras domésticas y por la residencia legal que había emprendido allí. Otras cayeron enfermas por una cotidianidad física y anímicamente agotadora, caracterizada por la búsqueda de condiciones legales de trabajo y de vivienda.

Algunos aspectos de la experiencias de mis padres en Alemania podrían reflejarse en la experiencias de Dani y Carla, pero la imagen que se reflejaría estaría quebrada: una imagen que no permite la

traducción del original a la copia; una imagen que exige una traducción que vaya más allá de la reproducción de lo siempre igual.

Mi encuentro con Carla y Dani, determinado por coordenadas de poder, tiene su origen en una tentativa de traducción de nuestras condiciones de vida. En el mismo se pone claramente de manifiesto la imposibilidad de partir de una identidad común, en lugar de la cual el encuentro remite a una diferencia radical. Profundas líneas divisorias hechas de desigualdades sociales estructuran el campo de nuestro encuentro. Dos espacios contrapuestos se encuentran aquí uno a otro y crean por un momento un lugar común. Estos espacios no se encuentran uno a otro de manera automática, puesto que se ven separados a través la división del trabajo y las fronteras sociales. Así, pues, ¿cómo traducir estos espacios opuestos?

Comencemos con mi espacio: la universidad británica y, con anterioridad, la alemana. En los últimos ocho años las universidades europeas y en particular las alemanas han entrado en procesos de reforma. Las reformas se producen en el ámbito del proceso de transnacionalización del sector terciario de la formación, tal y como se decidió en la declaración de Bolonia de 1999[16]. Ésta se expresa en la transformación de sistema educativo en el Estado de Bienestar a un mercado de libre comercio, en el cual la educación o formación se vuelve una mercancía más. El saber llega a ser así una mercancía, traficada en el ámbito internacional. En este sentido, el Banco Mundial publicó en 1994 un documento estratégico en el que se hacía hincapié en la importancia del sector educativo para la economía global. Ésta es una coordenada adicional que determina mi encuentro con Dani y Carla.

Por el contrario, el espacio de Carla se determina a través de los efectos de violencia de un régimen de migraciones y de un mercado de trabajo que funciona con variables de «raza» y de género. Está

marcado por una persistente feminización del trabajo doméstico y de cuidado que es objeto de una desvalorización social. Carla trabaja sin estatuto de residente legal como doméstica y gana cinco euros por hora. ¿Hasta qué punto puede representarnos a ambas la denominación «mujer»?

Del devenir mujer a la mujer en traducción

En el movimiento feminista post-*operaista* italiano de las décadas de 1980 y 1990, teóricas como Judith Revel, Antonella Corsani y Sara Ongaro han discutido la feminización del trabajo como marca característica del «devenir mujer» (Ongaro[17], Corsani[18], Revel[19], Querrien[20]). En particular, Judith Revel introduce a través del concepto de «feminización del trabajo» la concepción del «devenir mujer». Desde esa perspectiva, Revel nos invita a reflexionar sobre la ontología del ser mujer. Remitiéndose a la idea de devenir de Gilles Deleuze y Félix Guattari[21], la mujer deviene en el flujo y se sustrae a la lógica binaria de la identidad, «mujer» significa tanto lo que es como lo que no es. Remite a un modo de existencia que está unido a las condiciones de vida de las mujeres, pero que atañe cualitativamente a una forma general de existencia en la sociedad asociada a las formas de desvalorización y precarización del trabajo. El «devenir mujer» se torna como punto de referencia del debate acerca de la feminización del trabajo. Hace hincapié en dos aspectos, tal y como escribe Tiziana Vettor, del grupo S/Convegno: «la presencia reforzada de las mujeres en todos los ámbitos laborales con diferentes contratos de trabajo; y el comportamiento de las mujeres que se configura a través de una producción en la que –según Deleuze– cabe encontrar rasgos de lo simbólico y de lo femenino en tanto que unidades corpóreas. Las aspiraciones, deseos e intereses de las mujeres constituyen en efecto uno de los motivos principales de la transformación de los modelos

de producción en la transición del fordismo al postfordismo». Así, pues, la feminización del trabajo no hace referencia aquí al aspecto cuantitativo del trabajo, sino a su dimensión cualitativa de generación de una «subjetividad femenina»[22].

Una subjetividad femenina que existe en la ambigüedad de las nuevas relaciones laborales precarizadas[23], que afecta a las mujeres así como a los sujetos en general que, en las relacionales laborales precarias, sufren la soldadura entre el empleo remunerado y el hogar en tanto que coordenada primordial de la organización del tiempo y de las relaciones sociales. De ahí que el concepto de «feminización del trabajo» contenga procesos de socialización ambivalentes y contradictorios, en los que las llamadas capacidades «femeninas» son absorbidas sin ser remuneradas a través del proceso de producción. Esta «subjetividad femenina» nace de las experiencias de organización y administración de varios ámbitos vitales –como el cuidado de los demás, el trabajo profesional y el doméstico[24]. El trato con los diferentes desafíos en tales ámbitos exige un sujeto flexible y resistente. La «feminización del trabajo» dicta todas las relaciones sociales dentro de la actual lógica de acumulación capitalista.

Ahora bien, ¿podemos constatar efectivamente este diagnóstico en todos los procesos sociales de jerarquización y diferenciación? ¿No hemos de tratar con otras formas de socialización y subjetivación cuando nuestras posibilidades de movimiento son dictadas y destruidas por un régimen de fronteras y de migraciones?

La tentativa de designar el carácter biopolítico de las citadas relaciones laborales con la categoría identitaria «mujer», por más que se entienda como devenir, me parece problemática. No porque no comparta el diagnóstico acerca de los actuales procesos de explotación y privación de derechos, sino más bien porque en esa

relación no se tiene en cuenta la necesaria traducibilidad de la categoría identitaria «mujer». Como pone de manifiesto el mencionado ejemplo de mi propia investigación, cuando hablamos de «mujer» o de migración aludimos a realidades diferenciadas. De ahí que también el diagnóstico de la «feminización del trabajo» esté geopolítica e históricamente localizado; está marcado por diferencias inmanentes y su transferencia a otras relaciones precisa de una traducción. De ahí se deduce la pregunta de cómo traducir mi situación laboral en la universidad con la de Dani y Carla como trabajadoras domésticas. Porque aunque experimentemos un punto de partida en común con respeto a la atribución del trabajo de cuidados como mujeres, nuestra situación laboral, pero también nuestro estatus legal como ciudadanas reconocidas o no reconocidas, nos posiciona en una relación de desnivel social. La traducción de mi situación social con la de Carla y Dani prescinde de la percepción de estas diferencias y jerarquías.

La tarea de esta traducción se amalgama con el proyecto de Chandra Talpade Mohanty de una contextualización geopolítica e histórica de la producción de relaciones de género así como de las articulaciones entre «femineidad» y «masculinidad»[25]. Esta tentativa de traducción está marcada a su vez por la idea de Walter Benjamin[26] según la cual una buena traducción no es aquella que replica la idea del original, fabricando una copia del mismo, sino aquella que nace de un desacierto en la traducción del original. En el caso de la traducción de «mujer» podríamos decir: se trata de una traducción que lleva en su seno las huellas del «devenir mujer», pero que remite a algo nuevo que no se encuentra ni en el original ni en la copia. Eso otro es lo que Derrida piensa como lo excedente. Derrida lo denomina *suplemento*. El suplemento, que no está inscrito en un lenguaje reconocible o idéntico, no puede tornarse comprensible mediante la creación de un tercer concepto:

«[...] el suplemento no es ni un más ni un menos, ni un afuera ni el complemento de un adentro, ni un accidente, ni una esencia»[27].

Ese excedente que reside en la infracción de una traducción, en la intraducibilidad de los opuestos, podría concebirse de acuerdo con Alberto Moreiras como «transculturalidad intransigente».

Transculturalidad intransigente

Con la «transculturalidad intransigente» el proyecto de la traducción abandona la lógica binaria de original y copia. De esta suerte, la actividad del traductor comienza, en opinión de Gayatri Chakravorty Spivak, allí donde se tornan manifiestos los límites de la inteligibilidad. Para Spivak la traducción es un camino para llegar lo más cerca posible de los límites de nuestra identidad. Ella describe el carácter convincente de la traducción del siguiente modo: «[...] uno de los modos de movernos por los confines de nuestra propia identidad, entendiendo identidad como la producción de prosa expositiva, es haciéndolo como si trabajásemos a título de alguien, como si trabajásemos con un idioma que pertenece a mucha más gente. Esto después de todo, es una de las seducciones de la traducción. Es una mera mímica de la responsabilidad hacia la huella del otro en la mismidad»[28].

La escena que he descrito más arriba es expresión de una transculturalidad intransigente, caracterizada por el hecho de que comunicamos unas unas con otras, pero nos referimos a cosas diferentes. En cambio, pone de manifiesto la oposición y la resistencia a encontrarse en el consenso de un marco explicativo universal de migración y «feminización del trabajo» en tanto que «mujeres migrantes». El espacio de la «transculturalidad intransigente» se crea a través de la inflexibilidad de las

contradicciones que determinan nuestra vida cotidiana y que tampoco se evaporan a través de las líneas de fuga del devenir o del éxodo. Remite a los límites de la traducibilidad. Sin embargo, al mismo tiempo este espacio de la transculturalidad surge a través del encuentro, de la reunión de condiciones de vida que comparten un espacio común que no obstante no es vivido y experimentado en común. La transculturalidad es el espacio de una convivialidad caracterizada por la intimidad, por un lado, y por la distancia, por el otro.

El concepto de *transculturación* se basa en el trabajo del teórico Cubano Fernando Ortiz[29]. Ortiz creó el neologismo *transculturación* en la década de 1940 y en el contexto cubano. Con el mismo formulaba una crítica de una determinada rama de la antropología estadounidense y de sus conceptos de «contacto cultural» y de «aculturación». En particular, en relación con el concepto de «aculturación» que Ortiz considera que describe la imposición de la cultura dominante sobre las culturas minoritarizadas, Ortiz desarrollo el concepto de *transculturación*. La idea de aculturación corresponde de este modo a la de asimilación. Ortiz contrapone a esa concepción, sirviéndose de ejemplos de su investigación minuciosa de las industrias tabacalera y azucarera en Cuba, de la que la cultura surge dentro del marco de relaciones de producción así como en base al encuentro y la imbricación de diferentes relaciones sociales y genealogías históricas. En el caso de Cuba, esto se produjo gracias a la presencia conjunta de la antigua población esclavizada, de las y los trabajadores/as asiáticos/as con «contratos por vida» y de los jornaleros españoles en las plantaciones de azúcar. Del encuentro de esos tres grupos surgieron nuevas formas de comunicación y de creatividad que no brotaron de una convivencia armónica, sino que constituyeron más bien estrategias de supervivencia cuyos vínculos afectivos nacieron

entrelazados con jerarquías y diferencias. Fernando Coronil[30] observa que Ortiz entiende el concepto de cultura como un campo de negociaciones y deliberaciones políticas. De esta suerte, el concepto de cultura de Ortiz remite a un más allá de la cultura en las prácticas culturales mismas.

En 1982 el concepto de transculturalidad de Ortiz se introduce en el debate de los estudios literarios. Es aquí que el crítico literario uruguayo Ángel Rama[31] desarrolla el concepto de literatura latinoamericana como narrativa transcultural, surgiendo del encuentro entre literatura y cultura popular. John Beverley[32] critica el planteamiento de Rama, puesto que sospecha que Rama subsume (y por ende repudia) la cultura de los subalternos bajo un concepto dominante de cultura a través de la integración de la tradición de la oralidad en el canon de la literatura. Beverley propone partir de una «transculturalidad desde abajo» que se articula en las prácticas y los lenguajes cotidianos, mejor dicho, en las lenguas vernáculas de los mercados callejeros o en los callejones de los barrios de migrantes. Alberto Moreiras sospecha en este enfoque una mistificación de lo subalterno. Su argumentación parte de nuevo del proyecto de Ortiz, pero se aleja del mismo a causa de las implicaciones retóricas de un discurso de modernización que él reconoce en la concepción de la transculturalidad de Ortiz. En lugar de partir de un discurso europeo de la modernización, Moreiras hace hincapié en la significatividad de la transculturalidad en el plano de la crítica de la ideología. Utiliza el concepto para aferrar las complejas dinámicas culturales de poder que presentan procesos rápidos como la urbanización, la migración, la deslocalización cultural (*dislocation*) y la transformación de las sociedades en América Latina, provocados por el capital transnacional[33]. La transculturalidad define para él el encuentro entre el capital transnacional y las lógicas nacionales del gobierno, las prácticas

cotidianas y las tecnologías del saber, encuentro en el cual se crea una relación ambivalente, que por un lado produce la apariencia de una «fusión cultural», y por otro, sin embargo, se caracteriza por la sedimentación y la intensificación de las distinciones sociales. De modo que Moreiras define transculturación como »un concepto radical, mientras que vaya orientado hacia el replazamiento, la permanencia y la inovación de origenes culturales y no hacia una pura fenomenología de la cultura«[34] Es así que »transculturación corre en contra de una pared teórica, que define sus condiciones en respeto a la posibilidad de heterogeneidad en si: el concepto crítico de transculturación, de manera paradoja, parece no emerje de un concepto antropológico, si no más bien de un mundo imaginario diferencial y no transcultural basado en una verdad (no verificada): el mundo imaginario de la ideología.«[35] La traducción de este analisis del mundo cubano al europeo conlleva, como anota Moreiras, la percepción de la transculturación como un proceso ambivalente. Ya que este no define la exitosa convivencia entre las culturas. Sino más bien implica el desencuentro en los encuenros transculturales, mientras que el contexto histórico y social, del que surje, esté marcado por antagonismos fundamentales, derivados de la desigualdad social y económica.

En el encuentro entre capital transnacional y una red nacional o local de intereses estatales, económicos y sociales tiene lugar un proceso de comunicación, en el que lo que se sitúa en primer plano no es la generación de un sentido coherente, sino más bien la implosión del sentido –la infracción en la creación de una racionalidad. Lo que se infringe es un proceso de comprensión que Moreira entiende como «imposibilidad aporética».[36] El análisis de la «imposibilidad aporética» como «transculturación intransigente», como anota Patricia Archibald[37], puede permitirnos arrojar una incómoda mirada al hecho de que «en ningún lugar despunta en el

horizonte un abandono de la lógica deshumanizada del capital»[38]. El proyecto de la traducción se torna necesario en vista de la «imposibilidad aporética» y de la permanente infracción del proceso de comprensión, para entender la implosión del sentido no como suplemento, sino como diseminación, en la que debe pensarse la «transculturación como expresión de un relación melancólica con la ideología occidental [...] en la que el peso del pasado no puede transmutarse en un futuro alejado de la continuidad»[39].

Traduciendo esto al contexto europeo, podríamos comprender el proyecto de la «transculturalidad intransigente» como una tentativa de *provincialización de Europa*. Un proyecto que parte de la paradoja aquí descrita del proyecto de traducción. Bien es cierto que debemos prestar atención a las diferencias históricas, semánticas y regionales en las que los conceptos están localizados (como, por ejemplo, las de la transculturación en el contexto latinoamericano), pero cabe utilizar el potencial analítico de tales conceptos para la comprensión de las relaciones de poder y de su eficacia cultural para el diagnóstico de las sociedades europeas. Un proyecto de «traducción transcultural» está interesado en el análisis de la hegemonía. Parte de una tradición (post)marxista de la teoría cultural, en la que se concibe la cultura como expresión de condiciones de producción. Sin embargo, al mismo tiempo no reduce la cultura a la lógica de la economía, sino que rastrea el carácter transcendente y transformador de la cultura. Por consiguiente, nos invita a pensar la transculturación, la materialidad de la cultura y la configuración de los modos de producción y de sus mediaciones diferenciales como un proceso de traducción.

Traducir, en el contexto de la «transculturalidad intransigente», atañe a la mediación entre la originalidad de una lucha social y su traducción en la institución. Por lo tanto, el objetivo de un proyecto descolonizador de la traducción transcultural consiste en

poder prevenir los procesos de monopolización, relativización y nivelación de un proyecto político. En este sentido, quisiera concebir la «traducción transcultural» como una nueva estrategia para intervenir de aquí en adelante y para contribuir a una transformación del saber. Constituye, pues, un intento de partir de las preguntas que ha formulado Marta Malo[40]: preguntas acerca de «[...] cómo romper con los filtros ideológicos y los marcos heredados, cómo producir conocimiento que beba directamente del análisis concreto del territorio de vida y cooperación y de las experiencias de malestar y rebeldía, cómo poner a funcionar este conocimiento para la transformación social, cómo hacer operativos los saberes que ya circulan por las propias redes, cómo potenciarlos y articularlos con la práctica... en definitiva, cómo sustraer nuestras capacidades mentales, nuestro intelecto, de las dinámicas de trabajo, de producción de beneficio y/o gobernabilidad, y aliarlas con la acción colectiva (subversiva, transformadora), encaminándolas al encuentro con el acontecimiento creativo»[41].

---

[1] Gayatri Chakravorty Spivak, «Translation as Culture», *Parallax*, vol. 6, nº 1, 2000, pp. 13-24.

[2] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, «Kulturindustrie», *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer, 1988, p. 154 [ed. cast.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2006].

[3] Stuart Hall, «Das Lokale und das Globale: Globalisierung und Ethnizität», *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburgo, Argument Verlag, 1994 [ed. cast., «Lo local y lo global: globalización y etnicidad», traducción de Pablo Sendón, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/S%20Hall.pdf].

[4] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México D. F. , Grijalbo, 1990.

[5] Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, 1996.

[6] Emily Apter, «On Translation in a Global Market», *Public Culture*, nº 13, 2001, pp. 1-12.

[7] *Ibid.*, p. 5.

[8] Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, Londres, Routledge, 1998. Emily Apter considera a Lawrence Venuti como el pionero de los estudios sobre traducción, que abordan cuestiones relativas a la globalización, la identidad cultural y las lenguas minoritarias.

[9] Colin MacCabe, *The Eloquence of the Vulgar. Language, Cinema and the Politics of Culture*, Londres, British Film Institute, 1999, pp. 9-11.

[10] Gayatri Chakravorty Spivak, «Questioned on Translation: Adrift», *Public Culture*, Vol. 13, nº 1, 2001, pp. 13-22, aquí 16.

[11] Cfr. http://translate.eipcp.net/transversal/0606/gutierrez-rodriguez/es (consultado el 20 de mayo de 2008).

[12] Priscilla Archibald, «Urban Transculturation», *Social Text*, 93, vol. 25, nº 4, 2007, pp. 91-113, aquí p. 100.

[13] Siehe Dokumentarfilme: *La memoria interior* (Maria Ruido, 2002) and *La generación olvidada* (Ainhoa Montoya Arteabaro, 2005).

[14] No dejan de ser relevantes a este respecto los rendimientos de los bancos españoles, como el Banco de Santander y el BBVA, que se inmiscuyeron en la crisis financiera argentina para realizar ganancias de capital y que remiten a la citada expansión.

[15] Encarnación Gutiérrez Rodríguez, «The "hidden side" of the new economy - On transnational migration, domestic work and unprecedented intimacy», Frontiers: *Journal of Women Studies*, nº 28 (3), pp. 60-83.

[16] Este acuerdo fue desarrollado en Praga (2001) y Berlín (2003) y suscrito por cuarenta países. El objetivo que formula el Acuerdo de Bolonia es «la armonización del sector terciario de la formación» en Europa mediante un sistema comparado de acreditación, un sistema de «*Credit points*», un modelo de dos fases de educación universitaria dividido en dos niveles, «*Undergraduate*» y «*Postgraduate*», un programa de gestión de la calidad basado en la evaluación continua y una promoción europea. El modelo pretende promover la movilidad de estudiantes y docentes en el seno de la UE mediante la introducción de criterios de equivalencia unitarios. En este proceso las universidades europeas serán transformadas con arreglo al modelo inglés de centros de servicios. En éste no cabe un derecho de cogestión democrático-paritaria en las universidades como el que consiguió en cierta medida el movimiento estudiantil en la RFA en la década de 1960. Éste se discutió y se reclamó sobre todo en el encuentro de Praga.

[17] Sara Ongaro, «De la reproduction productive à la production reproductive», *Multitudes,* nº 12, 2003, pp. 145-154.

[18] Antonella Corsani, «Une "chambre à soi" au sein de Multitudes», *ibid.*, pp. 11-16.

[19] Judith Revel, «Devenir femme de la politique», *ibid*., pp. 125-134.

[20] Anne Querrien, «Femmes, multitudes, propriétés», *ibid*., 135-144.

[21] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2008.

[22] Cfr. Sconvegno (Manuela Galetto, Chiara Lasala, Sveva Magaraggia, Chiara Martucci, Elisabetta Onari, Francesca Pozzi), «A snapshot of precariousness: voices, perspectives, dialogues», *Feminist Review*, nº 87, 2007, pp. 104-112, aquí p. 105.

[23] Cfr. Precarias a la deriva, *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

[24] Cfr. Luzenir Caixeta et alia, *Hogares, cuidados y fronteras/Home; Care and Borders/Zuhause, Sorge und Grenzen*, Madrid, Cruz Roja, 2004.

[25] Cfr. Chandra Talpade Mohanty, «Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse», *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*,
nº 11, enero de 1988, pp. 149-162.

[26] Benjamin escribe: «se pone ahí de manifiesto que en el conocimiento no podría haber ninguna objetividad y ni siquiera la pretensión de la misma [...] se demuestra aquí que ninguna traducción sería posible si su esencia última consistiera en la aspiración a asemejarse al original». Walter Benjamin, «La tarea del traductor», *Obra completa*, Madrid, Abada Editores, 2007.

[27] Jacques Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, pp. 55.

[28] Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Translation", Michèle Barrett, Anne Phillips (Eds.), *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford, 1992, pp. 177-200.

[29] Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y la azúcar*, edición de Enrico Mario Santi, Madrid, Cátedra, 2002 (publicado originalmente en 1940).

[30] Fernando Coronil, «Transcultural Anthropology in the Americas (with an Accent): The Use of Fernando Ortiz», Mauricio A. Font, Alfonso W. Quiroz (eds.) *Cuban Counterpoint. The Legacy of Fernando Ortiz*, Nueva York, Lexington Books, 2005.

[31] Ángel Rama, Transculturación narrativa en América Latina. México: Fundación Ángel Rama 1982.

[32] John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1999.

[33] Cfr. Alberto Moreiras, «The End of Magical Realism: José María Arguedas's Passionate Signifier», *The Exhaustion of Difference; The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2001, pp. 184-207.

[34] Ebd., S. 187.

[35] Ebda

[36] *Ibid*., p. 190.

[37] Archibald, Patricia (2007) »Urban Transculturation«, in: *Social Text* 93, Vol. 25, Nr. 4, S. 91–113.

[38] Patricia Archibald, «Urban Transculturation», cit., p. 99.

[39] *Ibid.*, p. 110.

[40] Marta Malo de Molina (ed.), *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

[41] Marta Malo de Molina, «Nociones Comunes, parte 1: La encuesta y la coinvestigacion obreras, autoconciencia», http://eipcp.net/transversal/0406/malo/es.