



ISSN: 2011799X

La traducción de las ciencias sociales

Utopismos bueno y malo confrontados

Joshua Price

Universidad de Binghamton, New York

Título original “Translating Social Sciences. Good versus bad Utopianism”, publicado en *Target* 20:02 (2008) pp. 348-364 por John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia. Esta traducción se publica con la autorización de John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia.

*Traducción**

Servio Tulio Benítez

Universidad de Antioquia, Colombia

sbenitez@gmail.com

Dedicado a la memoria de Daniel Simeoni

Resumen:

No se ha prestado suficiente atención en la traductología a los desafíos particulares de la traducción de textos científico-sociales. De los pocos que han abordado el tema, Immanuel Wallerstein ha argumentado que una de las características distintivas de los textos de ciencias sociales es el tráfico de los conceptos. Wallerstein plantea que la traducción de textos de ciencias sociales debe promover la posibilidad de una conversación universal entre estas ciencias. Mi argumento, por otra parte, propone que una conversación universal en las ciencias sociales no es posible ni deseable. En lugar de eso, este artículo establece que la traducción de ciencias sociales puede contribuir a la clarificación y elaboración conceptual. De esta manera, la traducción puede complementar e incluso promover el florecimiento del concepto “original”. El artículo concluye con un ejemplo: cómo traducir “bewilderment” al español.

Palabras clave: traducción, ciencias sociales, crítica del universalismo.

Los hombres andan siempre melancólicos, maniáticos y frenéticos... y la razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables (Ortega y Gasset)

* La traducción de este artículo hace parte de las actividades que se desarrollan dentro del marco del proyecto de investigación *La Construcción del saber del traductor*, Universidad de Antioquia.

En traductología, por lo general, se distingue entre traducción literaria y no literaria. Las traducciones no literarias normalmente incluyen manuales técnicos, libros de reglamentos, artículos científicos, información médica y otros textos “pragmáticos” de terminología estandarizada. Las traducciones literarias serían la literatura y la poesía. Se trata de una distinción operativa para la organización de instituciones, asociaciones profesionales, conferencias y currículos que dan cuenta de un sentido común.

¿Dónde situar las ciencias sociales? En mi experiencia, la traductología ha considerado de manera general las ciencias sociales y la teoría social en la categoría de traducción literaria. ¿Pero, habrá algo irreductible en cuanto a las ciencias sociales o en la teoría social que sugiera que deba ser traducida de acuerdo a una lógica diferente?¹ ¿Debería existir un campo autónomo en traductología para tratar estos asuntos de traducción en *Geisteswissenschaften* y *Sozialwissenschaften*? Siendo así, ¿cómo podemos teorizar la traducción de textos de ciencias sociales sin tratarlos como si fueran textos literarios? ¿Cuál es el trabajo implícito en este tipo de traducción? Aún más, ¿debería un traductor diferenciar su enfoque traductivo basándose en el paradigma desde el cual emerge el texto fuente? En otras palabras, ¿una única teoría de la traducción lograría satisfacer los requerimientos de los textos de todas las disciplinas, escuelas, movimientos intelectuales incluyendo investigadores posmodernos, empírico-positivistas, etnógrafos intérpretes, economistas de la Escuela de Chicago, politólogos latinoamericanos, historiadores foucaltianos, estadistas, es decir, todos los científicos sociales? ¿Funcionaría una única estrategia traductiva cuando estos textos están construidos con nociones de lenguaje que compiten entre sí como la verdad, la objetividad, el valor de la neutralidad, la universalidad, etc.? ¿Una sola estrategia dará la medida?

La primera pregunta o desafío que nos debemos plantear consiste en hacer la distinción entre los diferentes tipos de traducción. El segundo desafío consiste en considerar qué versión o versiones de las “ciencias sociales” serían la plataforma apropiada para teorizar lo que se requiere para la traducción de las ciencias sociales. La consideración del pensamiento de las ciencias sociales en el nivel de método, teoría y aplicación puede convertirse en una oportunidad para

conceptualizar y enfatizar el carácter de la potencialidad interdisciplinaria de la traductología².

Immanuel Wallerstein (1981) plantea que lo que caracteriza a los textos de ciencias sociales es que éstos establecen la comunicación a través de conceptos. Esto implica que la traducción de textos de ciencias sociales tienen un conjunto de problemas específicos. Para él, los conceptos son compartidos pero no de manera universal. “Los conceptos son definidos de manera más o menos clara y aplicados por el autor”. Wallerstein establece un conjunto de reglas fundamentales para el traductor:

1. El traductor debe buscar, si existe, la traducción estándar de un término. Por traducción estándar, quiero decir el equivalente aceptado en ambas lenguas.
2. Si la mejor traducción parece ser anacrónica o se pierde el matiz, la solución es añadir entre paréntesis el término original.
3. Si un concepto es estándar en una lengua, pero no (o todavía no) en la otra, la solución puede ser no traducir o indicar al lector la existencia de esta diferencia intelectual entre las dos culturas lingüísticas.
4. Si un término que tiene una traducción estándar es usado por el autor de manera muy diferente y no se puede entender en el texto original, entonces no se debe utilizar el término estándar.
5. Si un término tiene diferentes rangos cognitivos en las dos lenguas y el concepto es central para el artículo, el traductor debe indicarlo, bien con una nota de pie de página o explicando entre paréntesis el uso del término original.
6. Si un término tiene diferentes rangos cognitivos *dentro* de las dos lenguas, pero estos rangos son paralelos entre las lenguas, lo más acertado es la traducción literal utilizando cognados preferiblemente, si éstos existen.
7. Cuando el autor se propone deshacer una confusión conceptual, el traductor no debe restaurarla.

Me gustan estas reglas y las considero estas reglas útiles de muchas maneras. Con ellas, Wallerstein llama la atención sobre lo esencial de los conceptos en las ciencias sociales. La tasa de cambio de la moneda-concepto de otras naciones debe ser

monitoreada cuidadosamente; de otra manera, esta tasa de cambio puede resultar en devaluación, confusión u otra forma de caos. Aún así, las reglas de Wallerstein son bastante normativas. El tono prescriptivo no facilita las cosas dado el amplio rango de oportunidades y situaciones para la traducción de las ciencias sociales. Pretender que el traductor de textos de ciencias sociales siga los principios establecidos por Wallerstein puede hacer parecer el arduo terreno de lo interlingüístico y lo interdisciplinario más manejable de lo que realmente es. En este sentido, me preocupa que las reglas hagan parecer a las ciencias sociales y al lenguaje muy rígidos. La traducción debe ser fiel a las intenciones del autor, a la lengua fuente, a la lengua meta y a su interrelación tal como existe ahora o como imaginamos que existe, así como la teoría de la traducción de Wallerstein de carácter descriptivo tiene un corte conservador. Advierte al traductor acerca de la innovación (“búsqueda de la traducción estándar”; “si un concepto todavía no es [estándar] en la otra lengua no debe traducirse, o el traductor debe indicar al lector la existencia de esta diferencia intelectual entre las dos culturas lingüísticas”; “a la retraducción [de textos referenciados] sólo debe recurrirse en casos extremos). En consecuencia, Wallerstein ve al traductor como un seguidor de reglas que no se aventura a salirse de las convenciones, prácticas y tradiciones establecidas³.

Ahora bien, es claro que algunos científicos sociales –incluso la mayoría– consideran sus textos como mera información para transmitir. Para ellos, la lengua es un instrumento. Estos científicos sociales son capaces de imaginarse a sí mismos como partícipes de una conversación universal, o por lo menos, que aspire a la universalidad (retomaré este punto de la universalidad más adelante). Las reglas de Wallerstein parecen aplicar muy bien para este tipo de textos de ciencias sociales.

Nuestra primera advertencia, nuestro primer indicio de que podemos ir en la dirección equivocada proviene de Walter Benjamin. En un gambito inaugural, Benjamin observó una vez que la marca de una mala traducción es que transmite información ([1923] 1968). Wallerstein podría estar más en lo cierto si a todos los científicos sociales les interesara –si lo único que les interesara– fuera este intercambio de conceptos, como si estuvieran dentro de un comercio en el que los conceptos son la moneda del reino. Sin embargo, los mejores científicos sociales

se ocupan más de la elaboración de conceptos que de traficar con ellos. Los conceptos en sí mismos no son fijos.

Por ejemplo, en antropología cultural, mi disciplina, la práctica de la clarificación de conceptos interlingual, y algunas veces intralingual, ha sido corriente en la escritura etnográfica, por lo menos, desde Franze Boas. Para tomar solamente un ejemplo contemporáneo entre muchos otros, el antropólogo Roberto DaMatta escribió un agradable ensayo (1993) en su libro *Conta de Mentiroso* llamado “Antropología da Saudade” que trata sobre el uso de este concepto melancólico en Brasil. DaMatta concibe la *saudade* como una expresión que respira a través de la vida cotidiana, modulando su tempo, estableciendo un ritmo externo e interno. Su texto se despliega como una excursión teórica y también como una descripción etnográfica. Aprueba lo que dice Joaquim Nabuco sobre cómo el concepto de *saudade* representa una unidad de recuerdos, amor, dolor, deseo con una dosis de lágrimas (Nabuco utiliza para esta numeración las palabras en inglés) (1993: 28). Para traducir este texto necesitamos comprender que DaMatta busca clarificar este término en portugués brasileño –la lengua que le dio nacimiento– y para hacer tal aclaración utiliza si es necesario palabras en inglés. Su ensayo, más que presuponer la *saudade*, la explora considerándola el eje al cual aferrarse para entender la vida brasileña contemporánea. Y lo hace en la manera cómo superpone varios campos y tradiciones lingüísticas. Por ejemplo, contrasta el uso que de *saudade* –la palabra y el concepto– se hace en Portugal y Brasil. Este tipo de trabajo que presento no solamente describe o asume el lenguaje, sino que sobre todo lo vive y vive dentro de él, contribuyendo a su crecimiento⁴.

¿Y qué tal si argumentáramos que la ciencia social de más alto nivel implica pensamiento creativo de este tipo? Cuando Ortega y Gasset habla de escritura, habla de escritura de las ciencias sociales:

Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión. Escribir bien implica cierto radical denuedo... ([1937] 2000: 50).

El gran físico y anarquista Paul Feyerabend atribuye un efecto ensordecedor a la socialización de los científicos (naturales) que militan en contra del “radical denuedo”:

Una parte esencial de la formación de los científicos es [reprimir] la imaginación, [de manera que] aún su lenguaje deja de ser propio. Esto se ve reflejado de nuevo en la naturaleza de los “hechos” científicos que se consideran independientes de opinión, creencias y bagaje cultural. (1975: 19-20).

Feyerabend considera la presentación científica de los hechos como una treta tal de la alienación del lenguaje que parece ubicarse de manera independiente al científico. Esto es una consecuencia de la socialización, de la manera cómo los científicos investigan, conocen, miran y escriben, que hace que su creatividad se vea restringida. También señala que esta perspectiva de la investigación científica caracteriza de manera errónea la historia de los descubrimientos científicos.

¿Es *posible* crear una tradición sostenida por reglas estrictas que sea a la vez exitosa? ¿Pero es también *deseable* apoyar tal tradición excluyendo todo lo demás? ¿Deberíamos transferirle los derechos únicos de negociar con el conocimiento, para que cualquier resultado que se obtenga por otros métodos sea inmediatamente expulsado de la corte? ¿Permanecen siempre en este estrecho camino los científicos, dentro de los límites de las tradiciones definidas por ellos [?] (1975: 19).

A estas preguntas responde Feyerabend con un “NO” firme y vehemente (1975: 19). Ortega y Gasset nos ayuda a ver las consecuencias de esta socialización de los científicos para la traducción de textos científicos.

Pues si nos preguntamos la razón por la cual algunos textos científicos son más fáciles de traducir, pronto nos daremos cuenta que en éstos el autor ha comenzado a traducir desde su lengua auténtica en la cual él “vive, se mueve y tiene su ser” a unaseudolengua formada por términos técnicos, por palabras lingüísticamente artificiales que él mismo se ve en la obligación de definir en el libro. En resumen, se traduce a sí mismo de una lengua a una terminología. Una terminología es un... *Volapuk*, un esperanto establecido por convención deliberada entre aquellos que cultivan esa disciplina. Esta es la razón por la cual estos libros son más de fáciles de traducir de una lengua a otra. Actualmente, en todos los países, estos libros son escritos en su mayoría en la misma lengua. Siendo así, aquellos que hablan la lengua auténtica en la que estos libros fueron aparentemente escritos, con frecuencia los encuentran herméticos, ininteligibles o por lo menos, muy difíciles de entender ([1937] 2000: 51).

Precisamente, Ortega y Gasset describe el contraste que quiero mostrar entre la escritura de los textos de ciencias sociales, una escritura que es inventiva y otra escritura que es aséptica, osificada y trillada. Los buenos escritores subvierten las palabras y el lenguaje; los buenos científicos sociales dan vida a las palabras, practican alquimia con ellas, muestran nuevas facetas, llevan a los lectores a través de la catarsis a utilizar el lenguaje, desempolvan palabras viejas y les dan brío. Esto significa utilizar un lenguaje “auténtico”. Ortega y Gasset ayuda a definir el contraste, puesto que dibuja los desafíos que cada usuario del lenguaje, tanto el usuario cándido como el usuario efervescente, se plantea para la traducción. Explica que mientras más vívido sea el lenguaje será más espinoso de traducir que el lenguaje insípido, mecánico y mecanizado. El lenguaje técnico que pretende convertirse en una terminología universal aunque inclinado a una traducción más fácil, también supone o por lo menos está fuertemente asociado con, la voluntad del científico de alienarse al lenguaje en el que vive. El lenguaje técnico produce un código sintético y cerrado.

¿Es posible producir un lenguaje técnico universal? ¿Es esto deseable? Entiendo el impulso de Wallerstein de establecer terminologías estandarizadas para que todo sea regular y estable. Entiendo el impulso pero me parece erróneo aun si como dice Feyerabend, estamos de acuerdo con que tales estándares o reglas pueden ser fijos en cierta medida.

Continuemos un poco más con Ortega y Gasset y miremos si puede ayudarnos a salir de este dilema práctico. Según Ortega y Gasset, el deseo de cosas imposibles es lo que nos caracteriza como humanos. Si comprendemos que son imposibles, entonces somos “buenos” utópicos. El buen utópico, dice él, está dispuesto a intentar la traducción. El falso o mal utópico cree que todo lo que desea, es posible.

El giro normativo y el deseo de universalidad de Wallerstein lo determinan como un utópico. ¿Qué tipo de utópico? Wallerstein supone una comunidad internacional de eruditos que intercambian conceptos y marcos. Las credenciales que se necesitan para entrar a la sala de convenciones son conocer los nombres de los conceptos y tener dominio del lenguaje técnico. Este sueño no me seduce y en mi opinión, no es ni deseable ni posible. No es posible debido a la gran extensión de los inconmensurables saberes (Sousa Santos 2004). A esto se refiere

Feyerabend como los resultados “obtenidos por métodos fuera de los convencionales”. No es deseable debido a la gran riqueza, una riqueza que las ciencias sociales de occidente pasan por alto y pierden, para su infinito empobrecimiento (Sousa Santos 2004). Tampoco se desea porque la regulación impone una estasis tan ilusoria y esquiva como perniciosa.

Por ejemplo, Wallerstein escribe “por traducción estándar, quiero decir el equivalente aceptado en ambas lenguas”. Imagina que los términos técnicos tienen equivalentes en diferentes idiomas que, no obstante, significan lo mismo. Wallerstein cita el ejemplo de “surtravail” que, según él, se debería traducir como “plustrabajo”. ¿Son los idiomas isomórficos de esta manera? ¿Qué pasa si el significado de “trabajo” varía de un lugar a otro? Recomiendo la brillante exposición de Dipesh Chakrabarty sobre la hipostatización del concepto de trabajo en la teoría de Marx. Al tomar “trabajo” como un ejemplo, Chakrabarty argumenta que los intentos por estandarizar los términos en la traducción de ciencias sociales se deben a un conjunto de suposiciones eurocéntricas anticuadas.

El problema de la modernidad capitalista... [es] también un problema de traducción. Hubo una época –antes de que la erudición se convirtiera en un asunto global– en la que el proceso de traducción de diversas formas, prácticas y comprensiones de la vida a categorías político-teóricas universalistas de un origen profundamente europeo le parecía a la mayoría de los científicos una propuesta sin problemas. Lo que se consideraba una categoría analítica (como el capital), se entendió como la transcendencia del fragmento de la historia europea en la cual se pudo haber originado (Chakrabarty 2007:17).

Para ilustrar lo erróneo de la suposición de las categorías científico-sociales transcendentales, Chakrabarty compara los trabajadores de la industria textil en el norte de la India en el siglo XIX con sus contemporáneos en Inglaterra. Los tejedores de Julaha veían el trabajo y la religión como actividades inseparables. Se llamaban así mismos como *nurbafs*, o “tejedores de la luz” (2007:78; Pandey 2005). Chakrabarty observa que el culto a la maquinaria es un hecho de todos los días en India (2007: 17). En los días festivos, se adorna la maquinaria con guirnaldas de flores.

Comparemos estos “tejedores de la luz” con las experiencias contemporáneas pero inconmensurables de los trabajadores de la

industria textil en Liverpool, “Los obsesionados”, como E.P. Thompson famosamente escribió una vez, “por la leyenda de mejores días”⁵. Se argumenta que estos trabajadores nostálgicos, de memorias agridulces, tendencias comunistas, antiguos protestantes de Dios, con impulsos ludistas, no se pueden comparar fácilmente con los trabajadores de la casta Julaha, con las propias cosmologías del capitalismo último, con el resentimiento hacia Gran Bretaña, con la apoteosis de los instrumentos de trabajo, con el contacto con el mundo espiritual y así sucesivamente. El concepto de “trabajo” y consecuentemente el de “plustrabajo” se vuelve cada vez más una abstracción vacía tanto en la forma cómo se usa como en lo común que ambos se vuelven. Lo que revela puede decirnos algo, pero lo que esconde es crucial; el diablo, como siempre, está en los detalles. ¿Cómo podría Wallerstein tratar con diferencias culturales de este orden?

Wallerstein podría responder que a pesar de las diferencias en el significado, “plustrabajo” o “surtravail”, se puede determinar de manera objetiva en cada caso. Victoriosamente, él podría invocar el enrarecido reino de la ciencia para argumentar que el valor agregado se puede calcular, y así demostrar que la universalidad es posible, y por consiguiente (¿o se basa en?), la equivalencia; o también, podría argumentar que pese a las diferencias reales en las experiencias y prácticas generalizadas, los *términos* técnicos y sus equivalentes-traducciones se deben mantener constantes.

En cualquier caso, Wallerstein parece ver la diferencia sólo en términos de su impacto en la historia intelectual. En consecuencia, cuando habla de cultura se circunscribe sólo a la esfera de la historia intelectual; los problemas asociados a la traducción de los conceptos weberianos como *verstehen* en inglés y francés, se relacionan más con la influencia diferencial de Weber y su pensamiento en los EE.UU. y Francia respectivamente, más que con las diferencias culturales propiamente. En otras palabras, su argumento se construye sobre una visión anémica de la diferencia cultural; deja de lado cómo las personas viven sus vidas, cómo trabajan, aman, los rituales que realizan, las historias sociales que tienen, etc. La diferencia se delimita como la diferencia en las tradiciones entre la inteligentsia de varios países.

Este debate sobre la categoría sociológica del “trabajo” crece de manera significativa para el traductor. Si tuviésemos que mostrar (o si se presupusieran) verdades generales o universales –en este caso reafirmando cierto esquema marxista con sus categorías intactas (plustrabajo, capital, etc.)–, entonces insistiríamos en que el traductor de términos técnicos debe adherirse a un equivalente aceptado. ¿Pero qué pasa con el científico social o el traductor que al igual que el zorro de Isaiah Berlin, logra saber muchas verdades pequeñas en vez de una sola verdad grande? Uno se inclinaría por una estrategia de traducción más flexible –y una teoría de la traducción– que incluyera el significado y el contexto.

Convencionalmente, en este punto el intercambio entre cultura e historia por un lado, y la ciencia por el otro, lo que técnicamente podría llamarse lo idiográfico y lo nomotético⁶, deja de ser una conversación. Ambas partes se desentienden⁷. No puede haber comunicación cuando los objetivos son tan diferentes.

Un camino potencial llama la atención. Como lo propongo, la clarificación conceptual, más que servir como una completa tarea investigativa y retórica previa al proceso de traducción, se convierte en un punto central para la traducción misma, así como también para la investigación de las ciencias sociales. El trabajo de la clarificación conceptual nunca termina y se alimenta de la traducción. La clarificación conceptual ofrece alivio de los peligros de confiar en lo que Eoyang denominó pseudo-universales⁸. El buen utópico vadea en las aguas, el malo confía en el delgado hielo de los conceptos universales.

A manera de ejemplo: “Bewilderment”.

En el libro *Quoting Caravaggio*, la historiadora de arte Mieke Bal emprendió un estudio ingenioso de una forma particular de la involución estética e histórica que llama “absurdo”. Mientras señala la influencia de la estética barroca en el arte contemporáneo en artistas como Andre Serrano, Ana Mendieta y otros, Bal observa que nuestro encuentro con el arte contemporáneo modifica nuestra percepción del barroco “original”.

Comienza su libro con la conclusión: “Citar a Caravaggio cambia su obra para siempre”. Bal explica que “como cualquier

forma de representación, el arte se encuentra inevitablemente comprometido con lo que existía antes y este compromiso es un trabajo repetido y activo... de ahí que el trabajo realizado en imágenes más recientes reemplace las imágenes más antiguas a dicha intervención y crea versiones nuevas de viejas imágenes” (Bal 1991: 1). Dicho de otra manera, una audiencia contemporánea del arte barroco necesariamente verá este arte a través del lente refractario de las actualizaciones más contemporáneas.

Mi intención es argumentar algo similar para la traducción de ciencias sociales ya que es parte de una orientación interdisciplinaria para la teoría de la traducción. Más que fijar definiciones, la traducción de un concepto de las ciencias sociales modifica el concepto anterior; el concepto traducido se superpone al original. Esto no es tan malo como inevitable, y puede conducir, al igual que la historia del arte, no tanto a una marcha hacia el progreso y la perfectibilidad infinita –utilizando las palabras de Condorcet– sino que puede también conducir a caminos serpenteantes e interesantes de crecimiento, a apropiaciones del pasado que llevan a una visión más aguda del presente.

Tomemos como ejemplo *bewilderment*. Mientras escribía sobre la metodología científico-social, mi argumento sobre *bewilderment* comenzó como una disposición metodológica útil o una actitud para el investigador en ciencias sociales. Mi intención era suministrar a *bewilderment* un sentido cuasi técnico, pero a la vez mantener el sentido anterior, una sensación diaria de desorientación y un sentimiento de desapego. A medida que escribo sobre el *bewilderment* y la metodología, lo propongo como algo saludable –un antídoto contra los pronunciamientos erróneamente confiados de la ciencia social positivista.

Si fuera a presentar *bewilderment* sólo como un ejercicio para abrazar la incertidumbre, entonces podría citar sin problemas a Willem de Kooning para expresar lo que quiero decir:

Cuando caigo, me siento bien... Lo que me incomoda es estar de pie: no me siento bien; me paraliza. De hecho, estoy siempre resbalando realmente, y es allí donde logro atisbar. Soy un observador en caída.

Aún así esta sensación⁹ oceánica es sólo una parte de lo que recomiendo. La otra parte está relacionada con el choque epistémico entre una teoría que emergió desde la filosofía latinoamericana y la teoría crítica de la raza (véase Price 2004). Las ciencias sociales occidentales, como el mismo occidente, se han construido sobre ontologías dualísticas, cuerpo/mente, razón/emoción, y así sucesivamente. Como un investigador que se ha confrontado con teorías que no emergen tan esencialmente de las tradiciones angloamericanas, he pasado por puntos que no apoyan estas teorías dualistas. Encuentro y aprecio otras condiciones, otras vidas y otras historias. Esta búsqueda fuera del canon y fuera de las categorías de los términos de las formas de vida de occidente (quimérica a su manera) es abrumadora. El *bewilderment* se genera cuando siento, vislumbro, respiro otras formas de ser y me entrego a ellas. El *bewilderment* pretende ser honesto al hecho de sentir tambalear nuestra propia confianza a medida que nos adentramos en nuestro trabajo y seguimos las contradicciones que este trabajo genera. Las contradicciones están generalmente atadas a la retórica de la literatura a medida que el *bewilderment* se queda debajo del tapete.

Dejemos de lado la pregunta sobre si este concepto, *bewilderment*, tiene algún interés intrínseco. De todas maneras no es más que un ejemplo. Mejor enfoquémonos en el asunto traductivo. ¿Cómo traduciríamos *bewilderment*? ¿Cómo comunicaríamos este sentido de *bewilderment* a los hispanohablantes? Tratar de resolver esto puede ser una actitud tan enriquecedora como investigar en ciencias sociales. Reflexionar sobre los desafíos de la traducción no solamente de *bewilderment* sino también de las metodologías que *bewilderment* puede implicar, puede cambiar y hacer evolucionar la forma cómo conceptualizo el mismo *bewilderment*.

Traducir *bewilderment* por “incertidumbre” parece un poco general y no comunica el sentido de desorientación total de una manera profunda. El término “desasosiego” puede funcionar un poco mejor; sin embargo, para algunos lectores evocaría al libro del poeta portugués Fernando Pessoa, *El libro del desasosiego*, y esa no es la connotación que quiero transmitir, ya que esa maravillosa y extraña colección de escritos se podría representar como un álbum de meditaciones (podría decirse que son las vanas meditaciones de un hombre solitario, Bernardo Soares, uno de los muchos seudónimos de Pessoa). Deseo emplear un

término que se podría considerar como una predisposición para una investigación rigurosa, aunque con un rigor suavizado por una humildad epistémica. Además, la condición de *bewilderment* es un encuentro con el pensamiento que emana de las Américas, se trata de un encuentro, un paso, una división en las Américas y contiene una crítica del eurocentrismo irracional. “*Asombrar*” y “*desconcertar*” son buenas posibilidades; logran el sentido general de desorientación. Sin embargo, aunque ambos términos dejan un sentido abierto, no especifican la indecisión que se genera al capturar un destello de las construcciones alternativas del mundo que se ha separado en nombre de la lealtad hacia una explicación de la racionalidad más bien estrecha, reducida e imaginaria (véase Soussa 2006). No logran reconocer el otro lado de lo que Santos denomina “la división abismal” (Santos 2007), por medio de la cual quiere decir que el vasto territorio por fuera de la razón se erigió como soberano en una desgastada tradición occidental, en la que la razón exhortó a excluir la presunta irracionalidad e inferioridad de sus alteridades. Por eso, prefiero el término que elegí y así poder connotar también el abismo, la división y lo que se encuentra más allá.

Sin embargo, nuestro *bewilderment* original tampoco logra eso. El problema de encontrar una traducción adecuada apunta a un problema más básico. El término *bewilderment* no implica esta colisión de epistemologías, la occidental y la no occidental. Este asunto me recuerda el naufragio de Cabeza de Vaca y sus peregrinaciones subsiguientes. Me permitiré una corta travesía por las afluentes de la corriente antes de regresar a la traducción como una elaboración conceptual para las ciencias sociales.

La absurda historia de *bewilderment*, a manera de conclusión

En el siglo XVI, Alvar Núñez Cabeza de Vaca junto con 300 aspirantes a conquistadores naufragaron en la costa de Florida. El grupo de aventureros y náufragos castellanos (tal vez se podría decir maleantes protegidos por un documento legal firmado por el Rey Felipe) comienza a asaltar pueblos nativos de manera arrogante, a hacerles la guerra y a impresionarlos para que les sirvieran como guías. Caminan por la costa pero pronto advierten que están perdidos. Aunque comienzan con 300 hombres, el grupo se reduce a un poco más de diez debido al

hambre y las desafortunadas escaramuzas que ellos provocaron con los indígenas por robo y secuestro. Estos pocos hombres de Cabeza de Vaca se presentan como un pobre grupo. A medida que la situación se deteriora, se desesperan mucho más; intentan navegar en débiles botes hechos a mano, pero fallan miserablemente: un bote se vuelca, una nave se pierde y nadan de regreso a la costa, y pierden así, dos hombres más. En su *Crónica* escribe:

Los sobrevivientes escaparon *desnudos* así como vinieron al mundo y perdieron todo lo que tenían; y aunque lo que tenían era de poco valor, en ese momento adquirieron gran valor porque estábamos en noviembre, el frío era severo y estábamos tan escuálidos que los huesos se podían contar sin mucha dificultad. Nos habíamos convertido en imágenes perfectas de la muerte ([1542] 1907: 46).

Concentrémonos en el concepto de *desnudo*, desnudez, porque presagia algo importante. Ilan Stavans dirige nuestra atención al uso que Cabeza de Vaca hace de “desnudo” (2002):

Los lectores del siglo XVI hasta el presente han utilizado a los aventureros como símbolos de coraje y admiración tales como Pizarro y Hernán Cortés. Adjetivos como *galante*, *intrépido*, *firme* y *extravagante* se nos ocurren fácilmente; pero no desnudo, porque representa un atributo de vulnerabilidad e infortunio... el autorretrato que surge... es coloreado por la estupefacción (Stavans 2002: ix).

Si se dejan de lado las asociaciones rosas que Stavans hace de Pizarro y Cortés, éste parece comprender bien a Cabeza de Vaca. En favor de Cabeza de Vaca se debe reconocer que narra cuán tontos fueron él y otros españoles, quienes terminaron reducidos a la impotencia y en la peor miseria. En este punto de la narración, en un estado elemental de desnudez, despojados del simbólico poder militar e institucional de Castilla, heridos y con frío, pierden el orgullo y la indiferencia hacia los aborígenes.

Mientras estábamos en la condición que he mencionado, la mayoría de nosotros desnudos, un clima bullicioso durante el viaje, cruzando ríos y bahías nadando, sin provisiones ni medios para llevar nada, le entregamos nuestra obediencia a lo que la necesidad exigía, y así pasar el invierno en el lugar donde estábamos ([1542] 1907: 49).

Ante la urgencia de Cabeza de Vaca, el grupo humildemente busca refugio con los indígenas. Este es el principio del cambio

para Cabeza de Vaca. Los marineros náufragos viven durante un tiempo con los indios, y comen y recogen la comida con ellos. Entonces comienzan a deambular, perdidos, en algunos momentos se ofrecen a sí mismos para servir a los indígenas y en otros, los obligan a servir y entonces, se escapan o se alejan, continúan su travesía, comparten las pruebas con los aborígenes que viven e incluso les brindan conocimientos curativos. Cabeza de Vaca observa sus costumbres, sus formas de interactuar y las documenta en su Crónica. Los cuatro, incluyendo un esclavo marroquí que habían traído –Esteban–, deambulan por más de seis años.

Cabeza de Vaca hace énfasis en su desnudez de principio a fin: “Estuve en estas tierras cerca de seis años, solo entre los indios, y desnudo como ellos”; “siempre anduvimos desnudos como ellos”. Al final de su viaje, después de haber recorrido partes de lo que hoy es Texas llega a Ciudad de México y descubre, para su pena y horror, a sus compatriotas cristianos –como se refiere a ellos–, masacrando y esclavizando a grupos indígenas. Discute con ellos y los condena con disgusto.

Sin embargo, regresemos al momento cuando la trama de la historia está en su clímax y confronta a los indígenas. Náufrago, arruinado por el hambre y el frío, obligado a estar “desnudo”, despojado de sus defensas, en ese momento, se abre a los indígenas, desposeído de su previa arrogancia e indiferencia. Esta nueva actitud parece importante, pues hace un balance, como si al fijarse en ellos –realmente fijarse en ellos– por primera vez, recuperaran una frágil ecuanimidad.

El encuentro con Cabeza de Vaca podría ofrecer una solución a la traducción del concepto de *bewilderment*. Por sí mismo, *bewilderment* se puede referir a cualquier sentido de desconcierto, turbación, confusión, inseguridad y desorientación. Para Cabeza de Vaca, sin embargo, “*desnudo*” connota con más exactitud lo que desearía: una vulnerabilidad en la que uno se sumerge una sola vez, en la que se juega con un conjunto de términos de otro con los cuales apenas se está familiarizado, aunque con la agudeza de que son de otro. Me refiero específicamente a esas realidades americanas eclipsadas por las tradiciones occidentales de pensamiento. Una vez afuera y en los términos de otro, se siente inseguridad de cómo proceder, y nos despojamos de la armadura y la estratagema, o la estratagema puede funcionar con diferentes objetivos según los intereses

propios (véase Lugones: 2003: 77-103). Podemos cerrarnos a esta experiencia como, por ejemplo, lo harían los expertos en desarrollo o los turistas, o podemos abrirnos a ellas. Desconcertado, *desnudo*, podrían presagiar la apertura de sí mismo para comprometerse con los otros como iguales, como contemporáneos. La traducción en este caso me ayuda a capturar el sentido del “original” más que el original por sí mismo. La traducción provee casi necesariamente, un complemento importante. Además, disminuye las divisiones artificiales que existen: la línea geográfica, lingüística e histórica que nosotros los *gringos* estamos acostumbrados a levantar para distinguarnos como angloamericanos del resto de habitantes de América, y así podemos participar de la ilusión de un pedigrí ininterrumpido y de la continuidad de un pensamiento europeo (véase Price 2004). La incertidumbre, *desnudo*, es también una forma de preguntarse por la necesidad propia de protección, y de concebir la traducción como una mera transposición del significado de una tradición lingüística a otra, o a otras, sin concebir la posibilidad de ser cambiada por esas otras.

A primera vista, y sin el contexto, traducir *bewildered* como “desnudo” es tomar una decisión idiosincrática y seleccionar un término completamente erróneo. “Desnudo” es una palabra común en español con un significado similar al que denota *naked* en inglés. Sin embargo, mediante el resumen de las experiencias y la sensibilidad de Cabeza de Vaca, espero haber brindado un poco más de claridad sobre la particular historia social del término desnudo como un concepto del trabajo de Cabeza de Vaca –la geopolítica de su enunciación¹⁰, por así decirlo– y de cómo me gustaría registrar *bewilderment*: Soy un científico social que apunta a una relación de co-presencia con los antiguos sujetos de la investigación en ciencias sociales, esto es, con esos grupos e individuos quienes normalmente serían los “sujetos” de estudio de alguien como yo (véase Sousa Santos 2007). Busco una relación más igualitaria de la que tradicionalmente se presenta en las ciencias sociales en una relación sujeto-objeto. La relación sujeto-sujeto es precipitada por no tener seguridad en los fundamentos teóricos. En *bewilderment* trato de describir, el castillo de naipes que es el hogar propio, la disciplina propia, la institución, la tradición, los cimientos personales, que se lanzan al aire y se derrumban. Sin embargo, caigo productivamente, constructivamente.

Al leer Cabeza de Vaca de esta forma, la forma en que lo bosqueja Stavans, ofrezco mayor especificidad, y proveo un contexto e historia con el fin de abandonar el refugio del escudo protector de la ciencia, algo que Nietzsche pudo haber tenido en cuenta e incluso recomendado en un día más brillante, cuando escribió de manera burlesca acerca del científico cobarde que se escuda a sí mismo:

El científico investigador construye su casa al lado de la torre de la ciencia para poder trabajar en ella y encontrar protección de sí mismo debajo de esos baluartes que existen actualmente. Y requiere protección, de esos aterradores poderes que continuamente entran en él, poderes que se oponen a la “verdad” científica con diferentes tipos de “verdades” que llevan en sus escudos las más variadas clases de emblemas (1977 [1873]).

Agradecimientos

Rosemary Arrojo me invitó a dar una charla que me brindó la oportunidad de escribir la primera aproximación de este ensayo. La conversación con María Constanza Guzmán fue útil en varias áreas, incluyendo las posibilidades de traducción para *bewilderment*. Agradezco a Servio Tulio Benítez y Martha Pulido por la traducción y a Martha Pulido por haber me brindado la oportunidad de publicar este artículo en castellano.

Notas

1. El Consejo Americano de Sociedades Científicas (ACLS, del inglés *American Council Learned Societies*) ha subvencionado recientemente un estudio que adopta la postura de que los textos de ciencias sociales son diferentes de los textos de ciencias naturales y de la literatura de maneras significativas y por lo tanto, necesitan de pericias y estrategias distintas para su traducción. El estudio mencionado provee un conjunto de guías para traductores y editores (véase Heim y Tymowsky 2006).

2. Como se ha mencionado anteriormente, en este ensayo me refiero a la traducción de la literatura de las ciencias sociales. Esto es para distinguir un subcampo emergente en la traductología –descrito especialmente por Pierre Bourdieu y

Bruno Latour– que se dedica a la sociología de la traducción. Un excelente estudio en esta dirección se encuentra en Simeoni 1998.

3. En sus obras más influyentes, Lawrence Venuti (1986; 1994) ha abogado por destacar más al traductor en el proceso de traducción. En un argumento ya familiar en la traductología, arguye contra el sentido común que los textos traducidos deben encajar sin problemas en la lógica consumidora de la cultura meta, la cual aprecia la fluidez y la asimilación sencilla. Para Venuti, esta demanda estética y comercial comporta la invisibilidad del traductor y esconde el hecho de que en realidad es un texto traducido, para un mayor detrimento de los traductores. Él y otros estudiosos se disgustan ante cualquier intento por callar, disminuir o enmudecer al traductor, o hacerlo el sirviente del autor, en otras palabras, esa versión del traductor que asume que el traductor pasa desapercibido o incluso imperceptible, que describe al buen traductor como aquel que tiene la gracia de desvanecerse en el fondo. En cambio, han intentado liberar al traductor de su papel como un mero escriba y señalan la inevitabilidad de innovación y la presencia textual del traductor, o promueven su ejercicio como agente. Para ellos, la invisibilidad del traductor, como se ha definido clásicamente, se honra más en el incumplimiento que en la práctica. Por una razón diferente, Gregory Rabassa, el buen traductor de la literatura latinoamericana, se ha quejado de los “profesores horribles”, los académicos que fiscalizan sus traducciones, que aprovechan los artículos académicos para monitorear algunas veces y criticar con pedantería sus decisiones líricas (véase Rabassa 2005).

4. “La confianza en la posibilidad de la traducción intercultural”, comenta el difunto Tullio Maranhão, “y los esfuerzos por refinar sus técnicas pasan por alto la dificultad fundamental que reside en el hecho de que existe un proceso dialogado de comunicación que no puede ser capturado por completo por una determinada lengua o una determinada cultura como un sistema homeostático” (Maranhão 2002: 76). Conceptos como *saudade* están sujetos a la evolución de una cultura viva. “Es cierto que los sistemas culturales, lingüísticos y sociales sí moldean el comportamiento diario, pero la libertad humana para eludir ese determinismo no se puede ignorar” (Maranhão 2002: 76).

5. O comparémoslos con lo que Tullio Maranhão y Eduardo Viveiros de Castro han escrito sobre el “amerindio”. (Pongo “amerindio” entre comillas porque es el término que Maranhão y Viveiros de Castro usan. Sin embargo, no me gusta porque existen grupos distintos, cada uno con su propio nombre. El “amerindio” parece ser una abstracción, una especie de ideal, creado por la gente del exterior). Maranhão argumenta que muchos antropólogos han perdido la oportunidad de definir las prácticas de cacería “amerindia” como una “labor productiva”.

La cacería se convierte en una actividad económica vinculada al proyecto de producción de una sociedad administrada por un estado-nación. Esta cadena de pensamientos tiene una larga tradición en antropología e incluye esfuerzos para bosquejar la economía en la edad de piedra, o para identificar prácticas amerindias con trabajo, trabajo destinado a la subsistencia y difundido por las categorías analíticas marxistas como valor agregado (2002: 67; énfasis añadido).

Maranhão piensa que esto es fundamentalmente ilegítimo. Observa que en occidente, incluso dentro de la antropología, la “cacería” como en la “cacería y recolección” se refiere a rastrear y matar un animal ya sea por comida o por deporte. El “amerindio”, sin embargo, considera la cacería:

Como un acto de seducción entre el cazador y la presa. El hombre se adorna a sí mismo como si fuera a tener un encuentro sexual con una mujer, usa pintura de fiesta para el cuerpo, plumas y esencias aromáticas. Las actividades involucradas en la cacería son las mismas que se usan en la copulación y en el asesinato de un enemigo... Antes de que el cazador salga en una expedición de cacería, el chamán debe consultar a la entidad guardián invisible que es responsable por las especies de los animales que van a ser lastimados. El chamán comienza las negociaciones y peticiones, y sólo permite ir al cazador después de llegar a una especie de acuerdo con el guardián del animal... Lo que está en juego en la compleja y delicada operación llamada “cacería” es una transferencia de sustancias metafísicas como la carne y la sangre de un animal a un humano. Es un acto de apropiación con consentimiento, un consentimiento negociado por la mano del chamán, rodeado de estrictas reglas de etiqueta que se pueden considerar no sólo como forma de cortesía, sino también y especialmente como una liturgia religiosa y como una especulación filosófica acerca de la naturaleza del ser humano con respecto a entidades animales e inmortales.

Así que afirmar que la cacería es una “labor productiva” es malinterpretar o ser relativamente indiferente a cómo lo ven los profesionales. Maranhão concluye,

Es inadecuado catalogar la cacería americana como una “labor productiva” debido a que sería usar el mismo concepto en las grandes religiones del mundo y discutir sobre la productividad de un determinado sacerdote en hornear hostias y consagrarlas en la Eucaristía... Lo que intento mostrar es cuán equivocado es el hábito de usar taxonomías de creencias y prácticas cosmopolitas –economía, religión, política y así sucesivamente– para comprender las creencias y prácticas amerindias (2002: 66 - 67).

6. La distinción está entre el propósito por las leyes de cubrimiento universal en ciertas direcciones de la investigación científico-social (nomotética) y la meta de describir eventos históricos en su unicidad idiográfica. Wildelband y Rickert están asociados con la elaboración de esta distinción.

7. Marshall Sahlins (1976) hace tiempo hizo un apunte similar en su crítica de la “razón práctica” desde la perspectiva de la “cultura”.

8. “En el creciente campo de la literatura comparada oriente-occidente, ha sido poca la reflexión sobre las cuestiones de la metodología y la lógica de la comparación. Preguntas tentadoras y probablemente interesantes (¿hay tragedia china? ¿Por qué no hay epopeya en China?) aumentan el interés pero no producen una iluminación real. Por supuesto, no se alcanza a notar la parcialidad de estas preguntas. Las preguntas correctas son raras, si es que alguna vez, se han preguntado. ¿Por qué no hay historias dinásticas en occidente? ¿Por qué no ha producido occidente la contraparte de *Shijing*? ¿Existen equivalentes para las formas *lushi* y *zaju* en occidente? Si estos retos a los vacíos de occidente impresionan levemente como absurdos, entonces debemos considerar la posibilidad de que las preguntas originales podrían ser igualmente sin sentido” (Eoyang 1993: 238). Véase también la discusión de Lydia Liu (1995) de estos puntos.

9. El término “sensación oceánica” se utiliza de manera un poco diferente en el contexto de Romain Rolland para describirle a Freud la experiencia religiosa (véase Freud 1961 [1930])

10. Sobre la “locus de la enunciación” véase Mignolo 1995.

Referencias

- Bal, Mieke. 1999. *Quoting Caravaggio: Contemporary art, preposterous history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benjamin, Walter. [1923] 1968. "The task of the translator". *Illuminations*, tr. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1968. 69–82.
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez. 1907 [1542]. *Spanish explorers in the southern United States, 1528–1543[sic]: The narrative of Alvar Nuñez Cabeça de Vaca*, ed. Frederick W. Hodge. (No translator listed.) New York: Scribner.
- Chakrabarty, Dipesh. 2007. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- [Princeton Studies in Culture/Power/History.] DaMatta, Roberto. 1994. "Antropologia da Saudade". *Conta de Mentiroso: Sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Rocca Ltda, 1994. 17–35.
- Eoyang, Eugene Chen. 1993. *The transparent eye: Reflections on translation, Chinese literature, and comparative poetics*. Hawai'i: University of Hawaii Press.
- Feyerabend, Paul K. 1975. *Against method*. London: Verso.
- Freud, Sigmund. (1961 [1930]). *Civilization and its discontents*, tr. James Strachey. New York: Norton.
- Heim, Michael Henry and Andrzej W. Tymowski (Principal investigators). 2006. "Guidelines for the translation of social science texts". http://www.acls.org/sstp_guidelines.pdf (retrieved November 13, 2007).
- Liu, Lydia. 1995. *Translingual practice: Literature, national culture and translated modernity 1900–1930*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Lugones, Maria. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppositions*. New York: Rowman and Littlefield.
- Maranhão, Tullio. 2002. "The politics of translation and the anthropological nation of the eth-nography of South America". Tullio Maranhão and Bernhard Streck, eds. *Translation and ethnography*. Arizona: University of Arizona Press, 2002. 64–84.
- Mignolo, Walter D. 1995. *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1977 [1873]. "On truth and lies in the nonmoral sense", ed. and tr. Daniel Breazeale. *Philosophy and truth: Selections from Nietzsche's note books in the early 1870s*. Amherst, New York: Prometheus Books, 1990. 79–91

- Ortega y Gasset, José. 2000 [1937]. "The misery and the splendor of translation", tr. Elizabeth Gamble Miller. Lawrence Venuti, ed. *The Translation Studies reader*. New York: Routledge, 2000. 49–64.
- Pandey, Gyanendra. 2005. *The construction of communalism in colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Price, Joshua M. 2004. "Critical race theory's dream narratives — A method for an anti-racist social science?" Austin Sarat and Patricia Ewick, eds. *Studies in law, politics, and society* 32. London: Elsevier Publishers, 2004. 39–77.
- Rabassa, Gregory. 2005. *If this be treason: Translation and its dyscontents, A memoir*. New York: New Directions.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press. Santos, Boaventura de Sousa. 2007. "Beyond abyssal thinking: From global lines to ecologies of knowledges". *Revista Crítica de Ciências Sociais* 77. <http://www.eurozine.com/articles/2007-06-29-santos-en.html> (retrieved July 3, 2008).
- Santos, Boaventura de Sousa. 2004. "A critique of lazy reason: Against the waste of experience". Immanuel Wallerstein, ed. *The modern world-system in the longue durée*. Boulder: Para-digm Publishers, 2004. 157–197.
- Simeoni, Daniel. 1998. "The pivotal status of the translator's habitus". *Target* 10:1. 1–39. Stavans, Ilan. 2002. "Introduction". *Chronicle of the Narváez Expedition*. New York: Penguin Books, 2002. ix–xxxii.
- Venuti, Lawrence. 1986. "The translator's invisibility". *Criticism* 28:2. 179–212.
- Venuti, Lawrence. 1994. *The translator's invisibility: A history of translation*. New York: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel. 1981. "Concepts in the social sciences: Problems of translation". Marilyn Gaddis-Rose., ed. *Translation spectrum: Essays in theory and practice*. Albany: State University of New York Press, 1981. 88–98.

Author's address

Joshua M. Price
 Program in Philosophy, Interpretation, and Culture
 State University of New York at Binghamton
 BINGHAMTON, NY 13902-6000
 USA
 jmprice@binghamton.edu