



Levinas, el pensamiento latinoamericano y los devenires de la ética traslativa.

Christopher Larkosh

*Universidad de Massachusetts en Dartmouth
clarkosh@umassd.edu*

Con la autorización de TTR Vol. 17, n° 2, 2004, p. 27-44.

Traducción Martha Pulido

*Universidad de Antioquia, Colombia
mpulido@quimbaya.udea.edu.co*

Podemos mostrarnos escandalizados por esta concepción utópica y por un yo, inhumano. La humanidad del ser histórico y objetivo, la profundidad misma de lo subjetivo, del psiquismo humano en su vigilancia original o en su intento de desintoxicación, es el ser que se deshace de su condición de ser: el des-inter-és. Eso es lo que quiere decir el título del libro: “De otro modo que ser”. La condición se deshace, o es deshecha, en la condición o la incondición humana. Ser humano, significa: vivir como si uno no fuese un ser entre los seres. (Levinas, 1982, p. 97)

Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera) cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). (Dussel, 2000, p. 50)

El hecho de dar importancia y espacio al tema de la ética sigue siendo una jugada decisiva en el ámbito actual de los estudios de traducción. No por falta de conciencia de la relación que existe entre la ética y la práctica profesional, sino porque muchos profesionales de la traducción, todavía no están muy convencidos de la necesidad de los enfoques humanísticos, y especialmente teóricos y filosóficos. Esperaría que la importancia dada a la preocupación por asuntos como la ética en las discusiones actuales confirme nuestro compromiso continuo por la necesidad crucial de un pensamiento crítico que cuestione los asuntos más urgentes en nuestro campo de estudio “continuamente emergente”, puesto que las respuestas que damos se traducen en decisiones institucionales concretas relacionadas con la práctica pedagógica y profesional dentro y fuera de las más oscuras alcobas cerebrales de la academia.

Nota 1: Traducción revisada por el autor.

Nota 2: La traducción de este artículo hace parte de las actividades desarrolladas dentro del marco del proyecto de investigación “La construcción del saber del traductor” que se desarrolla en la Universidad de Antioquia, y del cual la traductora es la investigadora principal.

Mencionemos algunos de estos cuestionamientos. ¿De qué manera los asuntos de identidad basada en el idioma, la etnicidad o el género proveen de un significado más amplio a los actos individuales que realizamos en tanto que traductores e intérpretes? ¿Cómo se extiende la discusión sobre la ética en la traducción a instancias en las que la traducción participa al reproducir lingüísticamente y mantener institucionalmente relaciones de hegemonía cultural, política o económica? ¿Es posible ejercitar el arte de la traducción de tal manera que facilite la lectura de textos de “otredad lingüística” para audiencias más amplias, respetando al mismo tiempo la diversidad cultural y extendiendo su alcance y potencial? ¿Y cuál es la posición ética del trabajo que insiste (así sea tácitamente) en un enfoque despolitizado como el que se refiere al incuestionable estado de *así son las cosas*?

Como lo he expresado en otras ocasiones, en discusiones sobre lo que podríamos empezar a llamar el *imperativo teórico* en estudios de traducción (Larkosh, 2004, p. 108), tal compromiso ético no puede construirse ni como “anti-práctica” ni como “anti-lingüística”. Todo lo contrario, la presencia del traductor como sujeto teorizador, ahora más que nunca, puede ser reconocida como inseparable de esa práctica. Claramente, las discusiones sobre la ética traductológica deben tener en cuenta no solamente la transferencia precisa del significado, sino también la significancia cultural más amplia, así como los espacios públicos potenciales de los textos que traducimos y las posiciones institucionalizadas desde las cuales lo hacemos. Traducir éticamente, especialmente desde el sur global hacia el norte global, puede muy bien implicar una interrupción de los discursos, al permitir hacer audibles las voces que tradicionalmente no son escuchadas en las discusiones académicas actuales en la ética traductológica, y que precisamente por esto, desafían las fundaciones eurocéntricas de las estructuras actuales de dominación simbólica. Como me propongo mostrar, los pensadores latinoamericanos han participado ampliamente en la discusión ética emanada de la crítica a las construcciones convencionales de identidad, alteridad y a los mecanismos de hegemonía global.

Si consideramos la traducción desde esta óptica teórica podemos resaltar estas preocupaciones éticas extratextuales, incluyendo la que el filósofo francés ha llamado la “responsabilidad por el otro” (Levinas, 1978, pp. 22-25). A primera vista, esta idea parece simple, pero su aparente simplicidad encierra una tarea ética compleja que muchos pueden juzgar casi imposible:

De manera positiva, diríamos que desde que el otro me mira, soy responsable de su mirada, sin siquiera tener que asumir responsabilidades con respecto a él; su responsabilidad *me incumbe*. Se trata de una responsabilidad que va más allá de lo que hago. Generalmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace. En *De otro modo que ser*, digo que inicialmente la responsabilidad es un *para el otro*. Lo que quiere decir que soy responsable de su propia responsabilidad. (Levinas, 1982, p. 92)

Argumentaría que este criterio casi inalcanzable planteado por la discusión sobre la responsabilidad ética de Lévinas lo hace irónicamente aún más pertinente para el acto de la traducción y de la interpretación, con lo que ya estamos familiarizados en los estudios de

traducción y cuya relevancia reciente han comenzado a reconocer los estudios de interpretación. (Furmanek, 2004)

Aún más, no es coincidental que el trabajo de Levinas, en el que la relación ética está desarrollada en el más alto nivel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, esté dedicado a “los seres más cercanos entre los seis millones asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones de millones de humanos de todas las religiones y de todas las naciones, víctimas del odio del otro hombre, incluido el antisemitismo” (Levinas, 1978, p. 5). La propia identidad judía de Levinas es primordial en el desarrollo de su posición ética; ésta emerge de su propia experiencia personal como sobreviviente de un campo de concentración de una de las tragedias más desastrosas de la historia reciente de la humanidad, el holocausto nazi (Peperzak, 1993, p. 4). Entonces, si el criterio ético que propone Levinas se considera inalcanzable, se debe quizás a la crisis absoluta de la ética humana de la que emerge. Tarea imposible, pero considerando lo que está en juego, entonces precisamente mucho más necesaria. Esta posición se ve también reflejada en la paradoja derridiana de la traducción que ha estado circulando desde hace algún tiempo: “la necesaria e imposible tarea de traducción, su necesidad como imposibilidad” (Derrida, 1985, p. 171).

En su libro *Ética Postmoderna*, el filósofo polaco Zygmunt Bauman, reflexiona sobre la transformación dramática de los principios éticos modernos provocada por Levinas, que otorga al otro la prioridad que alguna vez le fue otorgada al sí-mismo (Bauman, 1993, p. 85). Levinas realmente invierte el concepto de *conatus essendi* del filósofo del siglo XVII, Spinoza, i.e., el hecho de ser o permanecer lo que somos. La crítica contemporánea al *conatus* de Spinoza, se extiende, sin embargo, más allá de la filosofía continental. Una relectura del cuento “Borges y yo” sirve para ilustrar este concepto, pero también permite la discusión sobre como una tal sujeción a la identidad puede no ser ya sostenible en un contexto contemporáneo:

Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra el tigre un tigre. Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra. Hace años yo traté de librarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con el infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras. Así que la vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro. No sé cuál de los dos escribe esta página. (Borges, 1974, p. 186).

Esta visión de la ética y de la alteridad se interroga en uno de los contextos literarios latinoamericanos más identificables, aunque con frecuencia se le agregan aspectos fundamentalmente ideológicos y culturales. El deseo de Borges de identificarse con los textos de otros puede ser consecuencia de su propia historia como lector, la que ha forjado su propia identidad a tal punto que, con frecuencia, parece caracterizar su propia actividad como autor. Lo que evoca la distinción poco clara que Borges hace entre el mismo y el otro, son los límites inherentes a la otredad, como lo es por extensión el encuentro con la construcción de su propio canon cultural occidental y su interpretación (por errónea que

sea) de los otros. A través del desarrollo de esta conciencia comenzamos a hablar de conciencia transcultural, una conciencia que plantea los límites reconocidos de su propia identidad en el contexto histórico expandido del intercambio cultural. No obstante, es incómodo, que en este ejemplo tomado de un autor del siglo XX, tan frecuentemente citado en las discusiones sobre traducción, la relación con el otro sea internalizada de tal manera que es difícil evaluar su potencial al imaginar la relación con aquellos otros que no podemos integrar a nuestra propia concepción de identidad. Se hace necesario, especialmente en el contexto latinoamericano, extender tales concepciones solipsistas de la alteridad traslativa, para analizar espacios lingüísticos y culturales de la otredad, más complejos, como lo es el movimiento que hace posible la concepción de la “otredad como identidad en exterioridad” (Dussel, 2000, p. 50).

En América Latina, la necesidad ética de avanzar hacia una conciencia transcultural más compleja, emerge como respuesta a la herencia de las estructuras del poder colonial. Como ya hemos comenzado a examinar aquí, la articulación con la ética levinasiana,¹ es particularmente evidente en la “filosofía de la liberación” planteada por el argentino Enrique Dussel, que escribe:

Teníamos la conciencia de ser la ‘otra-cara’ de la Modernidad. En efecto, la Modernidad nace en realidad en 1492 con la ‘centralidad’ de Europa (el ‘eurocentrismo’ se origina al poder Europa envolver el mundo árabe que había sido el centro del orbe conocido hasta el siglo XV). El ‘yo,’ que se inicia como el ‘yo conquistó’ de Cortés o Pizarro, que anteceden prácticamente al *ego cógito* cartesiano por un siglo, produce el genocidio, la esclavitud del africano, las guerras coloniales del Asia. La mayoría de la humanidad presente (el ‘Sur’), es la ‘otra-cara de la Modernidad.’ (Dussel, 1994, p. 59)

En tanto que filosofía que se quiere “popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra,” etc. (Dussel, 1994, p. 59), el *giro transidentificatorio* de Dussel se fundamenta claramente, llegando hasta adoptar una posición identitaria firmemente en el “otro” lado de la humanidad. Aunque no logremos encontrar una referencia a nuestra propia posición como sujetos en este esquema de la otredad en el umbral de nuestro nuevo milenio (y si simplemente colocáramos una elipsis allí al final de la lista siempre incompleta, ¿en qué se convertiría la división entre estas dos “caras” bien diferenciadas?), de todas maneras es claro que el objetivo de Dussel va mucho más allá de la exploración de la multiplicidad de la identidad, que provee, a través de observaciones filosóficas basadas en un imperativo ético, los medios prácticos y teóricos para que la gente oprimida convierta su conciencia en actos sociales de liberación.

¿Pero, es ésta la única manera de producir un cambio entre el sujeto occidental y sus otros? ¿Podría ese cambio producirse, no “escogiendo un rostro”, sino afirmando la “cualquieridad” (“*quodlibet ens: l’essere tale che comunque importa*” [ese ser—que de cualquier manera—interesa *de todas maneras*]; Agamben, 1990, p. 9) de nuestro propio sentido de identidad y comunidad? O, aún, de manera más radical, ¿podría emerger tal transformación al permitir la diferencia en el reconocimiento de la incapacidad propia para

comprender, o para traducir, aquellas expresiones de las lenguas no occidentales que inevitablemente deben acompañar (y que probablemente, desplazarán, por lo menos parcialmente) muchas de las tradiciones lingüísticas y filosóficas a través de cuyo pensamiento ha sido posible tradicionalmente en occidente una ética?

Podríamos preguntarnos si este cruce imaginario entre varias identidades, -si los sujetos realmente oprimidos o quizás apenas vagamente comprendidos a pesar de tener un lugar en su propia imaginación-, realmente permite una multiplicidad de posiciones tanto dentro como más allá de los modelos monolíticos de la subjetividad “humana”. Esta fantasía del extranjero dentro de uno, bien elaborada por Borges, bien politizada y criticada por Dussel, y aún reelaborada por teóricos postestructuralistas —“el extranjero nos habita; es la cara escondida de nuestra identidad” (Kristeva, 1988, p. 9)— podría realmente ser considerada como una apropiación del otro, pero argumentaríamos que este otro encontrado en nosotros mismos es menos negador que todas las alternativas demasiado comunes de la marginalización, la absorción o la exterminación completa, que han manchado la historia del contacto cultural en el encuentro transatlántico y aún más allá.

¿Sugiere algo más esta reposición radical de identidad? Es necesario reconocer la manera como la experiencia personal, determinada por orígenes de clase, etnicidad y género, puede formar la capacidad que tenemos para identificar y hablar sobre cómo la injusticia social, la hegemonía y la desigualdad se articulan con las ideologías del estado, la sociedad y la cultura. De todas maneras, esta no es la única forma en la que tales discursos sobre la identidad y la alteridad se autentican y se legitimizan. Las injusticias que resultan de un ejercicio de poder tan arbitrario, son muchas veces bastante sutiles para ser reducidas a un conjunto de razones categóricas fácilmente identificables (lengua, etnicidad, clase, género, etc.).

¿Cuál es entonces la importancia de esta discusión filosófica sobre la ética para nuestro trabajo como traductores, intérpretes y académicos de los estudios de traducción y de interpretación? Esta pregunta es en realidad una de las principales razones por las que continúa la preocupación por el giro ficcional en estudios de traducción, puesto que estos estudios se interesan en la manera como traductores e intérpretes tanto en la literatura, como en la cultura popular e intelectual, han tenido un poder enorme para formar percepciones o concepciones erróneas relacionadas con la necesidad y el valor del trabajo en traducción e interpretación. La conciencia de las concepciones populares o las concepciones erróneas sobre quiénes somos y qué hacemos como traductores e intérpretes, pueden también ser consideradas como parte de esa relación de responsabilidad ética con el otro.

Ficciones traslativas: ¿fricciones éticas?

No obstante, el desafío consiste en analizar la naturaleza de nuestras propias identificaciones traslativas en el contexto de una responsabilidad por y hacia el otro. ¿Están dispuestos los traductores e intérpretes a aceptar una discusión amplia y despolitizada sobre

la localización, sobre la precisión lingüística y sobre la equivalencia, en beneficio de una discusión mucho más amplia sobre la ética traslativa? ¿Y cómo podrían contribuir a esta discusión los sectores humanísticos ya establecidos de la disciplina?

En un nivel más “específicamente situado”, se puede encontrar otro conjunto de tales “ficciones de traducción”, en la novela de Pablo de Santis de 1997 titulada *La traducción*, y que puede sugerir numerosas discusiones sobre la manera como son negociadas en nuestra profesión la heterogeneidad discursiva y la alteridad. El libro trata de una conferencia de traductores que se desarrolla en un lugar totalmente desierto del sur de Argentina,² del enigmático nombre de Puerto Esfinge. El hotel, semi-abandonado y semi-construido, sobresale como otro de los proyectos todavía incompletos de la modernización, y está repleto de traductores de todo tipo. La narración se centra en los intentos fallidos de los traductores de comprensión mutua, bien sea a través de tormentosos triángulos amorosos o de disputas académicas violentas, que revelan una vez más el acto traductivo desde el marco de sus metáforas más retomadas, la relación entre el amor y el misterio ante la muerte, una lucha entre lenguas y paisajes y, con frecuencia, entre las múltiples identidades propias y las identidades de los otros, bien del presente o del pasado, ficcionales o mucho más. En esta traducción del sí mismo y de la cultura, especialmente en estos extremos geográficos donde todas las formas de lenguaje humano parecen tan extranjeras, la relación del traductor con su profesión se convierte en una terrible agonía, intensificada por el hecho de que para muchos de estos personajes, la traducción no es ni siquiera una vocación, sino más bien “un desvío” de las aspiraciones académicas o literarias establecidas (De Santis, 2000, p. 12).

Estos personajes absurdos que se encuentran en “el fin del mundo”, emplean una amplia gama de metodologías para llegar a sus conclusiones investigativas, mientras insisten en la infalibilidad de sus propias metodologías científicas, psicológicas, lingüísticas, literarias o inclusive paranormales. Un ejemplo es Valner, quien se especializa en la relación entre la traducción de los OVNI y los oscuros textos proféticos. Otros se preocupan por casos clínicos de daños cerebrales o de disturbios psicológicos. Por ejemplo, el personaje principal, Miguel De Blast, estudia un psicoanalista ficcional llamado Kabliz, y su paciente, un intérprete simultáneo quien, después de haber perdido el hilo durante una importante conferencia internacional, no puede dejar de interpretar: “una máquina de traducir descontrolada” (De Santis, p. 39). Otro personaje, el Doctor Blanes, lleva consigo un paciente, quien después de haber recibido un tiro durante una manifestación política, “padece” el delirio de comprender y traducir absolutamente todo, desde cualquier lengua. Blanes debe sobreponerse a la crítica inevitable de estar convirtiendo su investigación científica en un espectáculo de feria: “¿Cree que mis conferencias son un espectáculo de feria porque traigo a un paciente? Es fácil hablar de los ausentes, describir tratamientos exitosos aplicados a enfermos encerrados a mil kilómetros de distancia. El noventa por ciento de la historias clínicas que conozco son ciencia ficción: Psiquiatría ficción” (De Santis, p. 103). Esta referencia a la ciencia ficción (y a otras ficciones científicas), no solamente realza el papel de la ficción en la investigación científica, sino que también reorienta la discusión de los límites de la disciplinarietà en estudios de traducción hacia el campo de lo literario. Esta novela, como tanta otra ficción argentina sobre la traducción,

así, de manera inadvertida se convierte en una parodia sobre las disputas territoriales “sobre el nombre y la naturaleza de los estudios de traducción”, que marcan la continua emergencia y desarrollo de una disciplina que, precisamente, todavía no lo *es*.

Entre las caricaturas más desconcertantes de la novela está la de la superestrella académica Silvio Naum, quien había regresado a Argentina desde París (claro está) —la escena final de cualquier historia exitosa de la literatura o la academia argentina— no solamente para presentar una intervención inaugural, sino también para llevar a cabo un extraño pacto suicida con muchos otros distinguidos participantes del evento. Como veremos, los comentarios introductorios son verdaderamente resonantes, mucho más por la capacidad de ocultar sus propias intenciones criminales que por la exposición de una teoría de la traducción (esto es, si una intención criminal, de hecho, no propone también su propia teoría de la traducción):

Habló de tribus perdidas en la selvas de las enciclopedias, que pensaban que había que hablar poco, porque las palabras gastaban el mundo. Habló de los que volvieron mudos de la Guerra, hombres de distintas naciones, que habían decidido lo mismo, como si se tratara de una conspiración, no decir nada, no admitir que lo que habían vivido podía ser contado. Habló del oído humano, que no soporta el silencio, y que cuando no tiene nada para alimentarse, comienza a generar su propio zumbido. Habló de ciertos chamanes que pasan años sin hablar, hasta que encuentran un día la palabra verdadera, que nadie entiende. Habló de los que morían con un secreto.

El verdadero problema para un traductor —dijo al final— no es la distancia entre los idiomas o los mundos, no es la jerga ni la indefinición ni la música; el verdadero problema es el silencio de una lengua —y no me molestaré en atacar a los imbéciles que creen que un texto es más valioso cuanto más frágil y menos traducible, a los que creen que los libros son objetos de cristal—, porque todo lo demás puede ser traducido, pero no el modo en que una obra calla; de eso —dijo— no hay traducción posible. (De Santis, 2000, p. 90)

En resumen, De Santis nos presenta otra Torre de Babel, una en la que los traductores y especialistas rehúsan comunicarse y entenderse, aún cuando hablen la misma lengua. Esta posibilidad desconcertante de que los especialistas en comunicación transcultural no nos entendamos, sin embargo, no es lo suficientemente fuerte en comparación con la sugerencia de De Santis de que simplemente rehusamos hacerlo. A pesar de lo cómodos que podamos estar en nuestros silencios, estos son aún más escuchados contra el telón de fondo de otros silencios: conocimiento tribal, el trauma del genocidio (bien sea como víctima, perpetrador o “transeúnte inocente que se convierte en testigo”, o los innumerables momentos de soledad común, no por ello menos insoportables. Si este es el caso, entonces el llamado que hace Levinas a la responsabilidad ética es más urgente que nunca, especialmente si queremos lograr un diálogo eficaz entre las divergencias lingüísticas, culturales e ideológicas involucradas dentro de nuestra disciplina y más allá.

Llegados a este punto, debemos abandonar toda ilusión de cualquier teoría única capaz de

acomodar de manera adecuada el fenómeno de la traducción y del multilingüismo en un ámbito cultural que se globaliza rápidamente, una realidad formada no solamente por especialistas eruditos que negocian el encuentro continuo entre pares de lenguas europeas occidentales, sino también explorada por antropólogos y por las comunidades que estos estudian, cuyos actos de traducción y de interpretación revelan un conjunto completamente diferente de encuentros con la cultura “metropolitana”. Así que no sorprende que en su contribución a la colección de ensayos sobre traducción y etnografía, el antropólogo brasileño Tullio Maranhão haya reconocido la importancia de Levinas para su trabajo de interpretación de las culturas de los indígenas del Amazonas, no como otra teoría occidental aplicada, o como una contraparte europea a la amenaza inherente bajo la cual estas poblaciones luchan por su sobrevivencia. Lo que nos enseña la etnografía sobre traducción puede ser algo completamente diferente, y seguramente no es lo que esperamos. Puede no ser reconfortante para nuestros estándares institucionalizados de competencias, ni privilegiar nuestros modos tradicionales de organizar el conocimiento lingüístico. Como lo dice Maranhão en su introducción “la traducción etnográfica errónea, tiene raíces profundas en la historia política de las Américas en los siglos XVIII y XIX, como correlato político y económico de la sociedad” (Maranhão, 2003, pp. xix- xx). De esta manera, en esta reconfiguración del estudio de la traducción bajo el signo de la ética, si es en realidad hacia el otro hacia quien debe dirigirse nuestra responsabilidad como traductores, puede serlo no solamente a través de la exactitud de nuestras traducciones, sino por medio de una revisión crítica de nuestra comprensión de la traducción misma y de las preconcepciones culturales sobre las que necesariamente ésta se ha construido.

Sobre la ética de la futuridad en Estudios de traducción

El problema del futuro, bien que se exprese como una consideración filosófica utópica o como un conjunto concreto de metas institucionales, ha estado íntimamente ligado al acto de traducción en el nivel más básico, puesto que el texto original debe esperar invariablemente en forma de traducción futura, lo que no está de ninguna manera garantizado. En este sentido, los traductores son artistas de la futuridad, así como los traductólogos son teóricos de la futuridad, tanto como los traductólogos son teóricos de los devenires, en sus concepciones pasadas y presentes; estos, al plantear la problemática de la futuridad, se involucran también en la más comprometida de las discusiones filosóficas. Estas intervenciones críticas hacen posible una concepción renovada del futuro, bien en “nuestras propias” lenguas y culturas o en las de los otros.

Sugeriría, incluso que esta relación entre traducción y futuro ha motivado las diversas visiones de la disciplina en los últimos treinta o treinta y cinco años desde su creación y desarrollo como disciplina. Podemos llegar a plantear que la estudios de traducción, en sus mapas recurrentes, en sus visiones disciplinarias y aún en sus propuestas utópicas para determinar su futuro, nos ha ya proveído suficiente material para que por lo menos escribamos su historia preliminar. Al examinar las visiones futuras de la disciplina, podemos concluir que el futuro que la estudios de traducción ha creado para sí misma no

puede ser imaginado de manera singular, sino que es irrevocablemente plural, en este momento de su desarrollo. La estudios de traducción contemporánea lleva como marca la diversidad. Desde el período de formación, cuando Holmes escribía sobre el nombre y la naturaleza de los estudios de traducción y mapeaba sus posibles futuros, una característica constante ha sido la ausencia de un lenguaje común para hablar de la disciplina (Holmes, 1988, p. 70).

Desde esta perspectiva dada por Levinas y el pensamiento contemporáneo latinoamericano, según la cual las teorías de traducción son por naturaleza teorías de la alteridad cultural radical, se hace mucho más difícil ignorar las consideraciones éticas concernientes a los actos de traducción y de interpretación en relación con el otro como identidad y exterioridad. Por esta razón, los debates globales sobre la filosofía ética deberían ser tenidos en cuenta por los estudios éticos de traducción, y quizás aún más por el área creciente de la comunidad de intérpretes, dada especialmente la relación crucial entre la traducción y el diálogo político con referencia a los derechos humanos. De todas maneras, este no es el único diálogo disciplinario que plantea tal cuestionamiento; el continuo trabajo en antropología, sociología, en estudios étnicos y en otras disciplinas sociales seguirá desafiando los amplios confines occidentales en los que se han situado muchas de las discusiones sobre los estudios de traducción y sus devenires metodológicamente divergentes.

En este análisis, que no pretende ser exhaustivo, no debería sorprender que esta visión del futuro siga negociando con por lo menos una medida de ambivalencia, o aún de desesperanza. Al final del libro *Translation and Taboo*, Douglas Robinson expresa su propia ambivalencia con respecto al futuro de los estudios de traducción. Escribe, “A medida que voy llegando al final, encuentro difícil, sorprendentemente difícil, recoger la fuerza necesaria para irradiar esperanza” (Robinson, 1996, p. 215). Según Robinson, siguen manteniéndose muchos tabúes en estudios de traducción que le impiden asegurarse un futuro, muchas prohibiciones se han establecido debido, por lo menos, a nuestro propio sentido de la legitimidad de los límites discursivos de la traducción y de la estudios de traducción, o a nuestra lenta rigidez en cuanto a convicciones personales y profesionales, que muchas veces hacen imposible cualquier diálogo significativo.

Robinson no es el único utópico desilusionado entre los traductólogos. Si retomamos el libro de Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility* nos damos cuenta que allí aparece una crisis en estudios de traducción, perpetuada por el ambiente hostil en el que muchos traductores se ven obligados a actuar:

La invisibilidad del traductor despierta hoy muchos interrogantes concernientes a la geopolítica económica de la cultura, de manera que se necesita una gran sospecha para enfrentarlos. Aún así, esta sospecha que trato de motivar aquí, asume una fe utópica en el poder de la traducción para marcar la diferencia, no solamente en cuanto a la emergencia de nuevas formas culturales en la cultura receptora, sino también en cuanto a lo extranjero, a la emergencia de nuevas relaciones culturales. Reconocer la

invisibilidad del traductor es, a la vez, criticar la situación actual y esperar un futuro más hospitalario hacia las diferencias con las que el traductor debe negociar. (Venuti, 1995, p. 313)

Debe haber maneras de mitigar esta desesperanza, quizás precisamente en el reconocimiento del valor social de nuestra disciplina, más allá de los confines de la academia. Contrario a las conjeturas de Venuti y de Robinson, sin embargo, un compromiso con la futuridad no necesita ser utópico ni necesita someterse a la contingencia de la “fe” o de la “esperanza”, por lo menos no en el sentido tradicional. Como lo reafirma Levinas, otra ética es posible, una basada no solamente en las emociones e ilusiones sino también en la medida del “des- inter-és.” Hacer énfasis en el rol desinteresado del compromiso, de ninguna manera precluye el rol que los sentimientos y las creencias juegan en el compromiso continuo de los proyectos de futuridad, sino que, y aún más importante, asegura un compromiso continuo con aquellos proyectos, en los momentos inevitables en los que nuestro sentido de la expectativa no es suficiente.

Después de todo, a medida que se realza la experiencia histórica en las culturas latinoamericanas, el cambio social se va precipitando gracias a agentes culturales que exigen con éxito la transformación de sus sociedades, precisamente porque actúan de manera diferente a los espacios de lo intolerable –de lo intolerable dictatorial y muchas veces genocida- espacios en donde una buena cantidad de esperanza y fe se han extinguido. Como lo expresa el crítico chileno e investigador social Martín Hopenhayn en su discusión sobre las posibilidades del pensamiento utópico hoy:

Entre la literatura, el paisaje, la cultura, y la racionalización parcial de la vida, puede y debe producirse una utopía. Una utopía con el fin de releer la crisis y hacerla visible. Una utopía con el fin de proveer de significado lo que la racionalidad administrativa (impuesta por los ajustes, en las negociaciones mefistofélicas que tienen que ver con los créditos externos, en la compostura insignificante de la más profunda desesperanza) había desprovisto de él. Una utopía que no sería necesariamente universal, racional, occidental. [...] Una utopía que mezcla, hibridiza, combina y recombina una vez más la escasez del presente con el fin de sugerir la plenitud del futuro. Una utopía que es tanto una imposibilidad de facto, como una necesidad cultural, un desafío y una amenaza política, y que sueña con engañar tanto la integración como el apocalipsis. (Hopenhayn, 2001, p. 153)

Desde la perspectiva de este contexto crítico, la traducción continua siendo, a pesar de su historia de subordinaciones institucionales y de desigualdad, una forma particularmente privilegiada de “ser-en-el-mundo”, si la situamos en una perspectiva sociopolítica más amplia, compuesta por sujetos que, a pesar de sus muchas responsabilidades profesionales y de sus vicisitudes institucionales, usan sus propias destrezas multilingües para expandir, transformar y complicar el ámbito cultural en el cual operan. Al darle una importancia prácticamente exclusiva o bien, a los corpus basados en la estadística, o a la investigación puramente literaria, los estudios de traducción se arriesgan a limitarse a elites de ambientes

académicos, minimizando de esta manera el potencial socialmente transformativo de su trabajo en relación con las márgenes lingüísticas y culturales que los académicos tantas veces reivindicamos.

Como académicos y / o como intelectuales, no podemos seguir fingiendo que hablamos desde un espacio de relativa seguridad, tampoco podemos dejar de reconocer la función instrumental de la traducción en los conflictos internacionales mayores. En el siglo XXI, los estudiosos de la traducción debemos reconocer y explorar críticamente la manera como los actos de traducción y de interpretación están en primer plano ante la amplia complejidad lingüística y cultural. A la luz de estos cambios históricos e institucionales, quizás es ahora más importante que nunca, reconocer cómo la traducción no es simplemente nuestro objeto de estudio, sino también una herramienta cultural e intelectual esencial, que puede permitirle al traductor medir la distancia crítica y la selectividad en relación con los discursos actuales, con las políticas y las prioridades, conformando así un nuevo conjunto de imperativos éticos en relación con el lenguaje, la cultura y la sociedad.

Finalmente, el campo de la estudios de traducción sigue siendo una investigación continua, no solamente en lo que se refiere a la diversidad lingüística, sino también a la heterogeneidad cultural y discursiva de nuestras sociedades e instituciones. Después de todo, no es solamente a través de la competencia lingüística o del rigor académico que como comunidad de especialistas, determinamos nuestro futuro, sino también en nuestra capacidad de comprender y dialogar con aquellos que articulan sus preocupaciones académicas de manera diferente a la nuestra, y en nuestra capacidad de permitir que haya un espacio discursivo e institucional para los que vendrán. Tales consideraciones no son meramente disciplinarias, sino que tienen que ver con repercusiones de carácter social y humano más extensivas, y por lo tanto merecen un lugar en cualquier visión que tengamos de nuestro futuro compartido.

Notas:

1. El impacto de Levinas en el trabajo de Dussel se refleja desde el epígrafe que utiliza Dussel en 1973 *Para una ética de la liberación latinoamericana*: el primero del defensor de los indígenas del siglo XVI Fray Bartolomé de las Casas, el segundo de Levinas *Totalidad e Infinito*: “La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.” (Dussel, 1973, p. 9)

2. Podríamos también decir que esta región de Argentina fue el lugar de una de las campañas finales, más brutales en contra de los nativos, conocida históricamente como la Conquista del desierto (abril 1879). Este detalle no está mencionado explícitamente en la novela, pero De Santis lo evoca por medio de la descripción del paisaje, cuya desolación se ve interrumpida solamente por los edificios y cementerios abandonados, el mar y el silencio tan penetrante. Este silencio es precisamente el que con frecuencia acomaña los asesinatos impunes, sin importar la escala, y es sobre este tipo de “silencio muerto” que se construyen

y se perpetúan la mayoría de las construcciones de una cultural latinoamericana europeizada.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (1990). *La comunità che viene*. Torino: Einaudi.
- BAUMAN, Zygmunt (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- BENJAMIN, Andrew (1989). *Translation and the Nature of Philosophy: A New Theory of Words*. London/New York: Routledge.
- BORGES, Jorge Luis (1974). “Borges y yo.” *Obras completas*, vol. II. Buenos Aires: Emecé Editores, p. 186.
- DERRIDA, Jacques (1985). “Des tours de Babel”, trans. Joseph F. Graham, in J.F. Graham, ed. *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell UP, pp. 165-248.
- DE SANTIS, Pablo (2000). *La traducción*. Buenos Aires: Planeta.
- DUSSEL, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (1994). “La razón del otro. La ‘interpelación’ como acto-de-habla,” in Enrique DUSSEL, ed. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI Editores, pp. 55-89.
- (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo,” in Edgardo LANDER. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 41-53.
- FURMANEK, Olga (2004). “Transparency or Intervention: The Role of the Interpreter Based on Levinas.” Conference paper, American Translation Studies Association Conference, University of Massachusetts, Amherst.
- HOLMES, James (1988). “On the Name and Nature of Translation Studies”, in *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi.
- HOPENHAYN, Martín (2001). *No Apocalypse, No Integration: Modernism and Postmodernism in Latin America*. Trans. Cynthia Margarita Tompkins & Elizabeth Rosa Horan. Durham/London: Duke UP.
- KRISTEVA, Julia (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Folio Essais.
- 42
- LARKOSH, Christopher (2004). “Reading In/Between: Migrant Bodies, Latin American Translations.” *TTR*, 17, 1, pp. 107-128.
- LÉVINAS, Emmanuel (1982). *Éthique et infini*. Paris: Fayard/France Culture.
- (1978). *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- MARANHÃO, Tullio (2003). “Introduction,” in Tullio MARANHÃO and Bernhard STRECK, eds. *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: University of Arizona Press.
- PEPERZAK, Adriaan (1993). *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue UP.
- ROBINSON, Doug (1996). *Translation and Taboo*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- VENUTI, Lawrence (1995). *The Translator’s Invisibility*. London/New York: Routledge.