

El factor traductor en intercambios culturales: el papel del sujeto

The translator factor in cultural exchange: the role of the subject

Resumen

Aquí se revisa el campo de la traducción cultural para luego hablar de la traducción propia del contacto cultural. Esto es, del contacto que se abre al cotejo de ciertas representaciones, como en las migraciones heterogéneas, y a los intercambios y traslados conocidos como transculturaciones. Se introduce y destaca una condición previa: el *factor traductor*, que es el conjunto de circunstancias que rodean al sujeto de la traducción, el individuo migrante, por ejemplo, y le provocan una *comprensión* de las diferencias socioculturales y una *valoración*, positiva o negativa, de la posible acción transcultural. Así, el factor traductor es el momento y el lugar en que las nuevas circunstancias del individuo –las heterogéneas situaciones concretas y las demandas y necesidades que ellas plantean– lo llevan a convertirse en un *sujeto traductor* de componentes culturales.

Palabras clave: sujeto migrante; heterogeneidad cultural; factor traductor; traducción cultural; sujeto traductor

Abstract

This article undertakes a review of the field of cultural translation to then explore the translation involved in cultural contact, as it occurs with heterogenous migrations and those exchanges and transferences known as transculturation. The argument herein introduces and highlights a precondition: the *translator factor*. This includes the circumstances surrounding the translating person – the migrant individual for example – which motivate an *understanding* of socio-cultural differences, and a *valorization*, either positive or negative, of possible transcultural actions. In this sense the translator factor is the moment and the space in which the new circumstances of the individual – concrete heterogeneous situations and the demands and needs such situations create – lead that individual to become a *translating subject* of cultural components.

Keywords: migrant subject, cultural heterogeneity, translator factor, cultural translation, translating subject.

- Profesor Emérito, Dartmouth, San Agustín, San Marcos

Aproximación al campo de la traducción cultural

Del vasto campo teórico de la traducción cultural, en el sentido amplio de esta práctica, nos interesa ahora un punto sobre el que cabe proponer alguna conceptualización. Es el de las cavilaciones y valoraciones del traductor sobre sí y lo que lo rodea en el momento previo a la traducción –y durante, cuando el entorno se revela cambiante–. Hemos venido ocupándonos de la traducción cultural –que no es solo la traducción literaria apoyada en la cultura de base– desde la plataforma antropológica que desarrolla y discute el concepto y su campo.¹ Aunque suele añadir una enojosa jerarquización a los textos y contextos en trámite, según explicaremos más adelante, esa plataforma tiene el mérito de destacar el componente objetivo y material de las transacciones, pues, antes o después de todo, la traducción cultural atañe a mucho más que solamente signos y contenidos: comprende las situaciones y los objetos concretos que rodean al sujeto de la traducción y su condición deliberante frente a lo concreto.² Así, hemos trabajado la traducción cultural como *condición* del vasto fenómeno de las transculturaciones³ y en directa vinculación a las heterogeneidades socioculturales y discursivas. No como posible sustituto de la transculturación, ni sinónimo de alguna hibridación cultural. Este entendimiento de la traducción cultural no busca, pues, superar –ni hacer sustitución conceptual de– supuestas inadecuaciones de las propuestas originales de Ortiz y Rama, o de Cornejo Polar, sino devolverles vigencia a sus modelos por inclusión de los factores que los ponen en marcha: las necesidades y funciones del sujeto ante determinadas situaciones.

Ahora añadimos aquí la condición previa a toda traducción y, con ello, queremos destacar la base común a todo el campo: el *factor traductor*. Hay que advertir que este factor se distingue de la traducción cultural, a la que sirve, en que no propiamente traslada objetos culturales, ni los produce nuevos en o desde la zona de contacto, sino que provoca una *comprensión* de la diferencia y una *valoración* positiva o negativa, dependiendo del caso, de la posible acción transcultural. Este factor se sitúa en el momento de contacto, en que al menos uno de los agentes heterogéneos reconoce la diferencia cultural y la evalúa. Con esta intervención el modelo con el que trabajamos se articula así: la traducción cultural media entre la heterogeneidad del universo cultural y la transculturación (o la hibridez, incluso el sincretismo cultural⁴) por obra de un *sujeto* que pondera la diferencia, calcula el efecto de una transacción y, premunido entonces –y solo entonces– de una *pulsión* y aun de una *voluntad traductora*, procede a realizar el traslado cultural del caso. A la suma de sujeto ponderante y voluntad de traducción se denomina acá *factor traductor*. Haremos las ampliaciones del caso en las páginas que siguen.

Corrientes de la traducción cultural: una aproximación a su común factor traductor.

Hay traductores profesionales y espontáneos, conspicuos e inconspicuos, ilustrados y no ilustrados, reconocidos y anónimos, individuales y colectivos, que traducen para sí (para su beneficio más que para su placer) o para otros. En consecuencia, hay traducciones de distintos género, alcance y propósito. Acá se verá que nos interesamos por igual en las literarias y no literarias, escritas y no escritas, de interés individual o colectivo; y en sus variadas y posibles combinaciones. Porque lo común a todas ellas es, como hemos adelantado, la presencia de un factor traductor previo: un sujeto deliberante frente a sus circunstancias y su acción. Así, el migrante andino del campo a la ciudad expresa (traduce) para sí y los suyos su nueva situación y la modela (traduce) según sus necesidades de adaptación, supervivencia y desarrollo.

Sin entrar en el detalle de sus variantes, estas son, en grueso, las corrientes de traducción cultural más actuantes: la traducción lingüístico-textual, mayormente asociada a los textos literarios que migran a otra lengua portando los condicionamientos culturales que los sustentan; la antropológico-etnográfica, que trata la cultura como un texto, aunque no lo sea en sentido lingüístico, y la traduce a una lengua y una cultura diferentes; la traducción filosófico-postmoderna, que trata las culturas, incluida la propia, como constructos mentales y discursivos a los que se propone desconstruir (destraducir); la postcolonial que, enfocada en los discursos de la colonización y de la “colonialidad” (A. Quijano, 1992, W. Mignolo, 2001),⁵ desmantela la razón colonial y su efecto de subalternidad en un afán a la vez transgresor y reparador; y la traducción epistemológica, por llamarla de algún modo, que adapta sistemas de pensamiento y producción intelectual a otros imaginarios y realidades, donde peculiares necesidades y funciones reorientan y aun potencian sus sentidos originales. Sería éste el caso de las vanguardias estéticas que, en su paso de Europa a Latinoamérica, adquieren una función político-modernizadora (M. Lauer, 1990, Bueno, 2010, 71-87); y el caso también de los conceptos y aun modelos teóricos –la hibridez, por ejemplo– que migran de una disciplina a otra para ilustrar situaciones análogas.

La traducción literaria de mayor curso hoy en día es la culturalmente contextualizada. Es también la que soporta mayor carga teórica. Entre sus corrientes de más clara intención está la que busca reproducir en la versión translingüística el marco cultural y las claves de entendimiento del texto original, bajo la idea implícita de que la cultura de base está ahí textualizada. La famosa frase de Pannwitz reproducida por Benjamin lo dice a las claras: “Nuestras traducciones, incluso las mejores, proceden de una premisa errónea. Quieren convertir el hindi, griego, o inglés en alemán en vez de

convertir el alemán en hindi, griego o inglés. (Benjamin, 2002, 261s). La teoría moderna de la traducción, de L. Venuti, C. Maier, A. Dingwaney, L. Hardwick y otros, que busca superar las versiones meramente lingüístico-textualistas, abunda en este tipo de traslado literario en el que el texto traducido *necesita* estar culturalizado por el marco del original. Mas esta operación no es transparente, como se supone. Esto es, no ocurre entre textos y contextos entre sí, sin aparente intervención de las peculiaridades del traductor profesional, ilustrado, conspicuo. Todavía están la razón de sus selecciones, su preferencia por un modelo de traducción, su lucha con el lenguaje, el efecto de sentido que quiere lograr, etc. Es decir, todavía se cierne sobre su actividad un intenso factor traductor que, al final, compitiendo con el empuje cultural del texto original, decide la índole de su producto.

La traducción cultural antropológico-etnográfica puede ser entendida como la traducción sin un texto lingüístico original –aunque incluye relatos y canciones– porque *traduce* los aspectos y ocurrencias de la cultura observada a un texto doblemente ajeno: en otra lengua y en clave científica. Vinculada a la traducción literaria contextualizada, esta traducción del *texto* virtual de la cultura estudiada busca eliminar la brecha entre esa cultura y la que observa; y, con ello, mitigar la extrañeza que puede causar la mostración de aquella en esta, por medio de aproximar la cultura original al lector y, para ello, de instalar en el texto *traducido* una ilustración suficiente de los fundamentos culturales de base que expliquen el sentido y la función de los objetos y usos incluidos en el texto antropológico-etnográfico. Tiene sus orígenes históricos en las antiguas formulaciones discursivas del contacto cultural, en general simples y no siempre benévolas, como crónicas, relaciones, diarios de viaje, reportes y testimonios. Pero, trampas de la mirada y la representación, todavía ahí se ciernen las deliberaciones del cómo y el por qué se representa (*traduce*). A menudo realizadas por improvisados, estas no siempre trasladan la ajenidad cultural con veracidad y justicia, y a menudo acusan los signos del asombro, el deseo, el temor, el rechazo o la condescendencia. Para sortear en parte estos prejuicios de la representación hecha desde el desbalance del contacto y los vicios de recolección de la información, los modernos discursos antropológicos y etnográficos obedecen a estrictas normas de instalación de la situación traductora (de la investigación) y delimitación de las funciones del sujeto traductor (del estudioso). (Geertz, 1989, Van Maanen, 1988). Fidedignas o no (lo veremos en el siguiente párrafo), estas traducciones de mundos alternativos, que abundan en referencias a elementos de consistencia material, como objetos de uso, consumo y veneración, junto a sus sentidos, reglas y situaciones de funcionamiento, constituyen la heterogeneidad *discursiva* de que habló de manera dedicada Antonio

Cornejo Polar, especialmente en su volumen *Sobre literatura y crítica literaria latinoamericanas* (1982).

En el ámbito de la exploración y el trabajo de campo antropológicos, la traducción cultural a menudo ha sido practicada como la rendición de las peculiaridades y extrañezas de un sistema cultural *primitivo* a la lengua académica que busca representarlas. Y en el proceso de representar aquello desde arriba, su lenguaje no puede dejar de expresar (retraducir) una razón –al menos una actitud– jerarquizante hacia la otredad, como lo revelan las traducciones “heterológicas” (De Certeau, 1986), en que el investigador (el sujeto traductor) pretende otorgarle al discurso de origen la profundidad y sentido que la fuente cultural no alcanzaría a vislumbrar. Lo cual, a la larga o a la corta, terminaría sirviendo a empresas coloniales o neocoloniales, como la que postula que las tribus amazónicas no tienen más futuro que modernizarse y, en el proceso, dejar de ser lo que son, o las que aún ahora buscan catequizar mientras registran las herejías que suplantán. Pese a ello, estas prácticas traductoras dan señas de culturas que se desvanecen a causa de los distintos colonialismos y de las imposiciones de una globalización que quisiera borrar las llamadas culturas menores o arcaicas: al menos dejan un registro que, críticamente interrogado, puede llevar a una caracterización algo fiable de lo que va desapareciendo.

La traducción cultural antropológica fue parte de un ensayo nuestro sobre ecología cultural, al que volveremos más adelante. No hubo entonces lugar para decir que esa dinámica de algún modo *consume* al otro cultural, en la medida en que, en general, produce información sobre las peculiaridades de una comunidad subalterna para la curiosidad o el entendimiento de la cultura letrada hegemónica.⁶ Sin embargo, tiene el valor de recuperar gran parte de la materialidad de las transacciones culturales al considerar su facticidad objetivo-sensorial: después de todo, las culturas son ante todo conjuntos de bienes materiales y no solo las formaciones imaginarias y sus expresiones lingüísticas adosadas a ellos.

En contexto postmoderno, lo ha hecho ver claramente B. Buden (2006), se da un cambio en la función de cultura –ésta ha desplazado a la sociedad y la política del escenario de los debates sobre la democracia y la justicia social– lo que permite que la traducción cultural haya “cobrado una importancia inmensa” que sirve a las dos contradictorias nociones postmodernas de cultura, el multiculturalismo, que proclama la pluralidad de culturas a partir de “una conexión esencial entre la cultura y el origen racial (y) étnico” y la desconstrucción, que niega el esencialismo multiculturalista al postular la cultura como una construcción discursiva en permanente evolución, desconectada de orígenes históricos y sustentos físicos (Buden, 2006, sin p.). Debemos entender que esta contradicción no anula

sus factores, sino que ellos se ofrecen como tendencias formantes y deformantes del corpus cultural. En ese contexto, entonces, la traducción cultural o bien refiere a un relativismo que niega la posible fidelidad a un original que no existe, como lo sugiere Walter Benjamin con el símil (la metáfora) de la tangente que apenas roza el original la traducción (1996, p. 261), o bien a una práctica subversiva, según lo anota H. Bhabha (2002), a caballo entre la desconstrucción y el pensamiento postcolonial, que a la vez demuele la noción de cultura, en tanto que constructo discursivo aéreo, y todo esencialismo identitario. Así, la traducción cultural se convierte intencionalmente en un espacio de transgresiones y negociaciones. Pero también en un espacio de afirmación del sujeto, su intimidad lectora, sus circunstancias y el “imperativo de traducir” para que el subalterno sea oído (Spivak, 2012, pp. 251, 252s). He aquí, en su condición más visible, la presencia del factor traductor, sus razones y objetivos.

Mas las versiones de cultura fomentadas por esas razones altamente conceptuales y el abstraccionismo discursivo de, por ejemplo, Derrida o Spivak, que más que traducciones son ensayos que replantean, incluso políticamente, el entendimiento de la realidad y sus discursos de re-representación (traducción), requerirían una desconstrucción teórica (una traducción epistemológica, digamos) porque ocurren en el ámbito denso y por momentos esquivo de un lenguaje posmoderno trabado entre lo teórico y lo retórico. Son simbolizaciones de vasta abstracción, como la famosa metáfora de la tangente traductora de Benjamin, el modelo rizomático del libro y la cultura de Deleuze y Guattari, la semiosis infinita de la escritura y la cultura de Derrida, o el esencialismo estratégico de Spivak (estratégico porque requiere su traducción destructora), antes que representaciones tersas de situaciones concretas al alcance de lectores no iniciados.

Para terminar este recuento que enfatiza las instancias del factor traductor, la traducción cultural en el vasto y heterogéneo campo de los estudios postcoloniales y de la post-colonialidad (entre otros H. Bhabha, T. Niranjana, G. Spivak; A. Quijano, W. Mignolo), enfatiza la *función* sociopolítica –subversiva, liberadora– que ella puede y debe prestar. Se habla del desmantelamiento de la supremacía cultural y la herencia colonial (subalternidad y colonialidad del poder) y de la descolonización del mundo moderno. En ese sentido, esta traducción cultural es transgresora del poder, demoledora de la razón y la autoridad coloniales, fundadora del “sujeto poscolonial [y de] su derecho a significar” (Bhabha, 2002, p. 280), y aun reparadora de la culpa instilada sobre la lengua, la escritura y la cultura del subalterno (Spivak, 2012, p. 243). En la idea de una confrontación de la hegemonía desde la perspectiva del dominado, corre el trabajo de W. Mignolo y F. Schiwiy (2003) sobre la traducción, la transculturación y la diferencia colonial. A la luz de la experiencia traductora

del Movimiento Zapatista y la idea del Comandante Marcos de una reparadora traducción “intercosmológica” y no solo interlingüística, estos autores hablan de una doble traducción, agenciada por el subalterno, que, en el actual orden mundial de la relación modernidad/colonialidad, reverse la orientación de las traducciones y transculturaciones que vienen del pasado y sostienen la diferencia colonial (traducir para convertir y dominar) y contribuya, radicalizando y llevando a un primer plano esa diferencia, al desmantelamiento de las relaciones de poder y dominación (traducir para liberar). Doble porque, en la idea de Marcos, se traduce Marxismo y feminismo a las cosmogonías amerindias y éstas, así ilustradas, al mundo moderno. (Mignolo y Schiwy, 2003, pp. 7, 10s). Antes, de modo similar, la transculturación de Ortiz había demostrado su habilidad de observar “las estructuras políticas y económicas [de poder] que subyacen a las transacciones culturales” (Millington, 2005, p. 229; traducción e inciso de RB).

Hay una diferencia de consideración entre la traducción antropológico-etnográfica y las traducciones deconstruccionista y postcolonial. Atañe a sus modos de constitución: la primera atiende de modo destacado a la base material de la cultura, a sus objetos físicos y a las prácticas concretas de los sujetos en situaciones de actividad cultural. Las segundas relajan esa materialidad de base y atienden prioritariamente a la idea, la abstracción, el texto y las dinámicas discursivas, esto es el aspecto cognitivo de la cultura (“cognized environment”) de que hablaba R. Rappaport (1979) para replantear conceptualmente la índole y la función teleológica de los imaginarios culturales. Lo que entonces se traduce son los textos de la cultura hacia sus versiones correctas, denunciando la impertinencia o el error de sus versiones equívocas, o hacia sus deseables funciones políticas de promoción y aun desarrollo social. Felipe Hernández se ha ocupado de estas últimas, prestando especial atención al texto fundador de W. Benjamin y a las ampliaciones y modulaciones de Derrida, Bhabha y Niranjana. (Hernández, 2005, pp. 128ss). Nosotros nos hemos ocupado en buena medida de la primera (que cronológicamente antecede a las otras) en nuestro ensayo sobre la noción antropológica de cultura y de ecología cultural (Bueno, 2010d), en que destacamos los aportes deterministas del medio (natural y cognitivo) de J. H. Steward, R. MacNetting y R. Rappaport, y en el trabajo sobre las diferencias que reclaman mediaciones transculturales, en que destacamos las obras de, entre otros, C. Maier, P.G. Rubel y Rosman, N. Armstrong, J.W. Carey, A. Dingwaney y L. Hardwick (Bueno, 2011). Y aunque en algunas ocasiones hemos dicho que la cultura es un constructo mental, debemos aclarar que, alejada de la postura constructivista de cultura, la posición por nosotros adoptada no es precisamente la de una construcción aérea, desprovista de anclaje en el mundo material, sino una concepción sólidamente asentada

en lo real, lugar donde se fundan la comprensión y las motivaciones que a los sujetos de cultura les permita una vida práctica y un aprovechamiento idóneo del medio que los rodea. En esta concepción, entonces, lo real no desaparece, ni está ahí de manera inocente y pasiva, sino como un componente que condiciona la vida de las personas y que, por ello, es motivo de reflexión y valoraciones. En suma: la cultura aquí es lo real (la base material) *y sus interpretantes*.⁷ Este es el modo como los traductores y transculturadores latinoamericanos han entendido la cultura, sino que lo diga Fernando Ortiz entrándole a fondo a la vida y miserias de los trabajadores afro-cubanos del azúcar, o Rigoberta Menchú revelando parte del paquete cultural de su etnia como estrategia de supervivencia.

América Latina en la encrucijada de la traducción cultural

Ninguna de las modalidades de traducción expuestas en los párrafos precedentes deja de tener puntos de correspondencia con la realidad o la historia de América Latina. Se ve así cuando las traducciones del área nos ponen frente a las visiones de los vencidos, la crítica de la razón colonial –vía F. Fanon (2014) o A. Césaire (1955)–, la transgresión pulsante en *El sueño del pongo* (J. M. Arguedas), la denuncia étnico-subversiva de R. Menchú (1983), o la reivindicación de la cultura quechua en la obra narrativa y etnológica de José María Arguedas (1968, 1975). Como tampoco nos son ajenos aspectos mayores de las otras corrientes de traducción cultural hasta aquí vistas: la vida material de los pueblos traducidos a versiones etnográficas, o la desconstrucción de las *ciudades* organizadas exclusivamente en torno a la letra (Rama, 1984). No es uniformemente tersa ni del todo coherente nuestra traducción cultural, como no lo es en ningún sitio, pero es activa, demandante y desestabilizadora de identidades de privilegio. Como señala Hernández a partir de una cita de Stuart Hall: Latinoamérica y el Caribe están siendo unificados a través de sus diferencias por el “carácter traduccional de nuestras culturas.” (2005, p. 136; traducción de RB).

Con relación a América Latina, B. Buden (2006) indirectamente nos reafirma en la noción de cultura que nutre el estudio de los intercambios culturales latinoamericanos a partir de la transculturación. Una noción que, por la heterogeneidad radical de la realidad latinoamericana, es multicultural y aun multiculturalista, esto es, basada en categorías esenciales como raza, lengua natural, tradición o espíritu nacional, y es constructivista, esto es basada en discursos –de elite, me apresuro en decirlo– que instauran realidades virtuales, como los relatos independentistas y cosméticos de la nación y la identidad, con sus historias y epopeyas. Si esta suerte de radicalización de las versiones ideológicas de cultura o nación suele ser propia de sociedades desarrolladas poco diferenciadas entre sí,

como las europeas, incluso en tiempos de paz, en que el espíritu busca distanciarse de un cuerpo relativamente homogéneo –las “comunidades imaginadas” de B. Anderson (2006) funcionando *at their best*– hay que imaginar el énfasis con que ingresan a una realidad tan multiforme, en sentido horizontal y vertical, como la latinoamericana. Felizmente las nociones de cultura y traslado cultural (traducción) manejadas por Ortiz, Arguedas, Rama (1982) o Cornejo Polar, se orientan hacia el sector de los desfavorecidos de esa realidad, de modo que por necesidad tienen que incluir una base antropológico-material (comunidades reales en situaciones reales de resistencia a la opresión), aunque ello haya sido tomado como un acto de condescendencia de los intelectuales y su clase hacia los condenados de esa realidad. Así, la cultura, para los sujetos o sectores desfavorecidos, es lo que estos producen con sus manos, labran, comen, visten, usan, etc. Y lo que cantan, cuentan, reverencian, atesoran..., es decir, los relatos firmemente adosados a y dependientes de sus condiciones materiales de vida. Porque son comunidades moldeadas por un medio ambiente casi siempre hostil, que demanda acciones de supervivencia, están obligadas a formar una noción de cultura que va de acuerdo con esas sobre-determinaciones.

Puesto que culturas de resistencia y supervivencia están en juego, la traducción cultural que aquí interesa incluye todas las prácticas de conocimiento, lingüísticas o no, vinculadas al choque cultural que aún persiste. Así, ella concierne no solo a etnógrafos, traductores literarios, científicos sociales, políticos culturales, etc., sino también a toda persona que sufre, u observa, o se interesa o deba interesarse en las culturas de supervivencia del área. Entre ellos: migrantes, viajeros, invasores, invadidos, colonizadores, colonizados, visitantes y, en general, cada miembro de las distintas minorías y subalternidades. Por necesidad, por interés, incluso por deber, están llamados a “traducir”, esto es producir para sí, para su uso –y no se nos escapa que en algunos casos para su abuso–, *interpretantes* de la realidad cultural que confrontan. Después de este acto de traducción, que suele ser lingüístico, aunque no de modo necesario, vienen las correspondientes prácticas del intercambio cultural que los estudiosos han venido documentando: comprensión cultural, tolerancia, adaptación, aculturación, transculturación, heterogeneidad, hibridez, mestizaje, mimetismo cultural, etc. Hemos adelantado ya que la traducción cultural, entendida como la comprensión de la cultura del otro, aunque sea parcialmente, es la condición previa y necesaria a toda práctica de adquisición cultural, individual o colectiva. Y de rechazo cultural también, cuando dicha comprensión está respondiendo al prejuicio, la intolerancia, la exclusión, o la negación de culpa del sujeto activo de colonización o colonialidad. En este sentido, la traducción cultural transgresora y

demoledora de la razón colonial, según F. Hernández, está “asociada a la relectura y reescritura de la historia, para sacar a luz el curso no-lineal de nuestra propia historia, la naturaleza fragmentada de nuestras culturas y el antagonismo que caracteriza –actual e históricamente– la interacción entre fragmentos culturales.” (Hernández, 2005, p. 137; traducción de RB).

El factor traductor

Ahora resumiremos aquí del sujeto de traducción cultural, de las deliberaciones que inducen a su voluntad traductora. Fernando Ortiz, según ha observado M. Millington (2005, p. 216), le puso un énfasis al componente humano de las transculturaciones. Fue en referencia a los africanos traídos a la fuerza a América, en particular a Cuba, durante las épocas de la esclavitud, pero también a los españoles que abandonaron su patria –y esta equivalencia irrita a Millington, y no le falta razón– para adentrarse en lo desconocido cultural. Se trató, sugiere Ortiz, de seres humanos desarraigados, sufrientes, plagados de necesidades y, sin embargo, prestadores y adquirentes de bienes y valores culturales. Y, añadimos, en el caso de los europeos, de beneficios arrancados con violencia a la parte material de esas transacciones. Los trató Ortiz como sujetos “en doble trance de desajuste y reajuste, de *desculturación* o *exculturación* y de *aculturación* o *inculturación*, y al fin de síntesis, de *transculturación*.” (Ortiz, 1987, p. 93). Pero, es de observarse, no como sujetos intelectualmente *deliberantes*, dignos evaluadores de las diferencias y la necesidad de incorporación o de rechazo del objeto o situación cultural ajenos. Y, sin embargo, esa gente sí que pensó, sopesó y valoró positiva o negativamente la situación. Por eso proponemos la figura de un sujeto que hace consciencia de la situación y la traducción cultural. Tal sujeto evalúa cada vez que necesita o puede, la circunstancia y el flujo de objetos y acciones a su alrededor, sus necesidades, partiendo de las inmediatas, el valor de lo que ha requerido su atención, el costo o beneficio de una posible adquisición, o un rechazo, y, entonces, decide lo que luego va a hacer, en sentido transaccional. En este último punto ya no es un sujeto *evaluador*, sino uno poseído de una *voluntad traductora*, que lo mueve a realizar el posible tránsito de objetos, significados y valores. Esta fenomenología y sus variantes constituyen el *factor traductor*. Sin él no hay traducción cultural, sino una mecánica despersonalizada, sin sentido ni mérito, probablemente inadvertida, de objetos que, entonces, no tienen peso transaccional. El factor traductor, insisto, es voluntad de traslado y adecuación de contenidos, no solamente de objetos reales o ideales.

¿Por qué introducir un concepto nuevo, el de factor traductor, en un ámbito teórico que ya luce puntilloso y diversificado? La respuesta es simple: para recuperar en el modelo

de la traducción cultural las *circunstancias* del sujeto y, frente a ellas, la *intención* del traductor cultural sea este individual o colectivo. Esto es, para recuperar el ámbito que genera las necesidades de la traducción y, con ellas y por ellas, al sujeto activo de la traducción: sus deliberaciones y voliciones.

Viniendo de un mundo, el andino, que surge de la violencia de la conquista y aún vive las consecuencias del choque cultural, hemos dedicado buena parte de nuestro trabajo académico –y cuatro libros– al estudio de la *representación* en literatura de distintas prácticas de intercambio cultural. En los últimos años pudimos observar que todos esos intercambios que interesan a la literatura existen en el mundo real gracias a previas formaciones mentales de entendimiento del otro cultural: tal es el primer nivel de la traducción cultural. Luego caímos en cuenta de que cada representación literaria de intercambios culturales –en sí ya informados de traducciones de primer nivel– constituye una meta-traducción cultural debida al autor de la obra, que busca interpretar dentro de un uso estético las traducciones propias del primer nivel: he ahí el segundo nivel de la traducción cultural en literatura, bien ejemplificado por la llamada literatura de la transculturación. Vimos entonces que ciertos textos destacados de ese segundo nivel llevan la traducción cultural a un evidente papel protagónico, mientras persiguen algo que trasciende lo estético: una función ostensiblemente ideológica. Son las obras que constituyen lo que con propiedad denominamos la literatura de representación conspicua de la traducción cultural: el tercer nivel. A todo ello se sumaría un cuarto nivel de traducción cultural en literatura, que es el practicado por los traductores profesionales, aunque no siempre con conocimiento de las implicaciones teóricas del caso, en que un texto literario es traducido a otra lengua –y en ello van las traducciones que ya representa– con inclusión de los aspectos trascendentes de la cultura original. ¿Es toda esta fenomenología de niveles intencionales de representación y traslado algo que debe seguir siendo soslayado conceptualmente?

Ahondando en la voluntad traslaticia que caracteriza al sujeto traductor, H. Bhabha (2002) tiene un entendimiento brioso de lo que ocurre con el traductor en la zona de contacto. Dice que ahí la traducción cultural abre un “tercer espacio”, al que denomina hibridación, apto para –transcribo el resumen que hace B. Buden– “la subversión, la transgresión, la blasfemia, la herejía” (Buden, 2006, sin p.). Dice bien Bhabha, pero dentro de un voluntarioso proyecto político que busca desmontar las perversas lógicas de la colonización y la colonialidad del poder en el lugar mismo de las transacciones lingüístico-culturales. Corresponde su programa al *deber ser* de la traducción en zonas conflictivas del contacto, y no a las ocurrencias que suelen dar volumen y espesor a las masivas

transculturaciones que, fuera de proyectos y programas, ocurren en el mundo. En estos casos la norma suele ser la discusión, sí, pero también el aprendizaje y entendimiento del *otro* en su otredad y de *uno* en su unicidad, contraste y desafío. Es lo que acá llamamos el factor traductor, en la medida en que hay un discernimiento de la diferencia, una apreciación de sus valores o peligros y una figuración mental de lo ajeno y lo propio. En esta dinámica –digamos natural– la transculturación pronto adelgaza esos intersticios culturales de deliberación y evaluación, pues lo que hace es incorporar –digamos fagocitar o aun canibalizar– el objeto cultural que le aporta la otredad: incorporado el objeto, la diferencia parece diluirse, por domesticación y uso, entre las culturas. Se cierra, entonces, la brecha abierta por la traducción en la zona de contacto. La diferencia, sin embargo, aún persiste, aunque ya no con el mismo grado de ajenidad. En otras palabras, la transculturación disminuye la diferencia, por absorción y domesticación, y rebaja en algunos grados la alteridad. La hibridación de Bhabha *quiere* mantener dilatado y polémico ese espacio, para deliberar ahí cuestiones urticantes de lo colonial. Y se entiende la razón. Desde esa perspectiva, la hibridez no es, pues, sinónimo de traducción, como Bhabha quiere, sino parte destacada de lo que aquí venimos llamando factor traductor, pero donde deliberadamente el sujeto intencional y demandante mantiene las diferencias en constante ebullición, llevando a masa crítica la discordancia, la insolencia y el grito. Quizá por eso se ha visto que la hibridez cultural de Bhabba es como un lugar sin resolución ni punto de retorno, en que los elementos originales no pueden ser reconstituídos (Hernández, 2005, p. 131).

Para cerrar tentativamente este punto debemos al menos mencionar la compleja bidireccionalidad del factor traductor: el sujeto produce una comprensión imaginaria, polémica o no, del otro para su propio consumo, a la vez que en el mismo acto busca generar un entendimiento de sí en el otro. Esto nos recuerda las formaciones imaginarias del discurso de M. Pêcheux, que ya hemos frecuentado en otras ocasiones, que ahora vienen a cuento porque expresan bien la condición evaluadora del sujeto traductor en el momento previo a su determinación, que acá llamamos voluntad traductora: las imágenes que uno tiene de sí y del otro, las que el otro tiene de sí y de uno, las que uno tiene de las imágenes del otro sobre uno, etc. (Bueno, 2010c, p. 161).

Actualidad de modelos: lo heterogéneo y lo transcultural

Nuestro campo es el de los estudios literarios y culturales. La conjunción es importante, pues se hace cargo de las referencias (interpretantes, traducciones) que van de lo literario a lo cultural y, a larga, a la realidad material que los sustenta. En el campo se

ha experimentado la recepción, no siempre crítica, de una incesante evolución de ideas y sistemas concernientes a cada uno de sus componentes, y aun modos referenciales. Así hemos vivido la elevación triunfal, y en algunos casos la caída del estado de gracia, de algunos paradigmas críticos, entre los que no podemos dejar de mencionar la estilística – que le prestó tal atención al individuo como solo se ha visto después en la crítica del sujeto–, los estructuralismos –ambos, inmanentista y genético, que buscaron formalizar nuestras disciplinas para alinearlas en la esquiva científicidad–, la crítica postmoderna –que ha resquebrajado el ansiado canon del pensamiento mundial por medio de pincharle el globo al universalismo– y, luego, los estudios postcoloniales y, más cerca, los del colonialismo mental (Césaire, 1955) y de la colonialidad del poder (Quijano, 1992) –que buscan desbaratar el efecto colonial en la conciencia de los individuos tanto como en el orden social–. Este breve recuento quiere mostrar que, en nuestros estudios, acá en Latinoamérica, hay categorías y modelos de análisis que no solo han sobrevivido estos contrarios y agrestes vendavales, sino que se han nutrido de ellos, hasta llegar a estos días remozados (traducidos) de actualidad y posibilidades críticas. Y téngase en cuenta que en algún momento a algunos de ellos se los juzgó superados e inadecuados: el canibalismo cultural, la teoría de la dependencia, el teatro del oprimido, la transculturación, la heterogeneidad conflictiva, la ciudad letrada (y la letra de la ciudad, que es la otra línea crítica del libro de Rama) y la hibridación cultural, por ejemplo. *Exempla*: la antropofagia cultural (Oswald de Andrade, 1981) deja de ser proyecto estético para convertirse en categoría crítica socio-cultural cuando el gesto caníbal recupera su ambidiestra mordida y le hinca el diente tanto al patrimonio cultural extranjero como al de los indígenas amazónicos⁸; las relaciones de centro-periferia rompen su anclaje geográfico y refieren a lugares de poder de orden social, político, intelectual –¡las academias!– y aun virtual; el concepto de hibridez cultural de García Canclini (1992) –su habilidad de mostrar el complejo tramado de lo culto, popular, central, periférico o local– recibe de otras latitudes los contenidos de la indignación y el grito, como hemos visto, para asumir acá la posibilidad de una renovada función política. De más envergadura es el salto que da la cultura desde su función adaptativa al medio –natural y cognitivo– y su pulsión de desarrollo individual y colectivo en el medio, a una función francamente política, que busca papel decisorio en el orden social y, por esa vía, en los procesos de la historia. Lo veremos con un poco de calma en lo que sigue.

Estamos viviendo un “giro cultural”, dice Buden en el trabajo ya citado, que pone a la cultura, por sobre la sociedad y aun la política tradicional, en el centro de los debates sobre la vida en democracia y con justicia social. Lo podemos ver con claridad en el modo

como las culturas que algunos llaman minoritarias y subalternas, como las de género, orientación sexual, clase no privilegiada, raza o etnicidad, están no solo tomándole el nombre a lo político, sino incluso sustituyendo sus agendas. Lo vemos también en el modo como una cultura de tolerancia y respeto a la diferencia está resemantizando lo político para hablar de *pertinencia*, más que de corrección. Todo esto pone en un primer plano de importancia el lenguaje crítico que los latinoamericanos hemos venido manejando para referirnos a nuestras propias y necesarias correcciones: cultural, social y democrática. Los aportes de Ortiz, Arguedas, Rama y Cornejo, entre otros –que venían siendo desautorizados, a partir de supuestas desviaciones y menudas inconsistencias, por títulos que en sospechoso gesto desiderativo proclamaban un “después de” o un “más allá de” la ciudad letrada, o la heterogeneidad, o la transculturación– están retornando con fuerza y complejidad, en esta suerte de rebrote de lo cultural, al panorama de los estudios culturales. Incluso M. Millington, quien duda que la transculturación de Ortiz y las extensiones de sus seguidores puedan propiciar “intercambios democráticos”, al argumentar que las transculturaciones no diluyen la heterogeneidad, sino que la incrementan, no hace sino ampliar las dinámicas de la transculturación y señalar tareas (culturales, políticas) pendientes y aun emergentes. En otras palabras, no hace sino enriquecer el campo, a la vez que refrendar conceptos caros al latinoamericanismo: “Se necesita [dice] enfatizar una y otra vez que todas las culturas son *heterogéneas*, potencialmente *contradictorias* (internamente y en sus interrelaciones) y constantemente *en transformación*, aunque sea lentamente. La dominación es a menudo parcial y está apoyada en procesos de *transculturación* que son *recíprocamente*, si no diferencialmente, transformativos.” (Millington, 2005, p. 230).⁹ En esta oleada de lo cultural nuestra traducción tiene un lugar privilegiado, no solo por la profusión de las transacciones a que obliga un medio esencialmente heterogéneo, sino también por las desigualdades y situaciones de dominación en las que esos intercambios ocurren. El migrante sin privilegios de nuestro continente es quien mejor actualiza y soporta, en sus necesarios intercambios, las condiciones de heterogeneidad y dependencia a las que refieren las citas y líneas anteriores. Veámoslo con detalle.

Durante los últimos años de su vida, siguiendo una línea coherente de desarrollo de su modelo sobre la heterogeneidad –y no una supuesta derivación errática–, Antonio Cornejo Polar concibió y escribió algunos artículos sobre el sujeto migrante. Sugería en ellos que el sujeto migrante resulta, en palabras nuestras, de la incorporación de la condición heterogénea a la conciencia de un mismo individuo, el migrante, como resultado del acto de migrar. El sujeto, así, es entonces *internamente* (subjétivamente) heterogéneo,

descentrado, oscilante y, de algún modo, plural. Esto es, heterogéneo por excelencia, pues internaliza y sopesa, sin confundirlas, culturas y lenguas en cierto modo antagónicas para decir las acciones que se ajusten a su nueva situación (Bueno, 2004, p. 37).¹⁰

Nótese ahora que esa reflexión interna sobre el sentido y la función de la cultura y lengua ajenas, así como sobre la adecuación de la cultura de uno a la nueva circunstancia, es el equivalente preciso de las deliberaciones de traducción –previas al acto híbrido y a la más consistente transculturación– de la función propia del sujeto de traducción, según lo vamos describiendo aquí. En otras palabras, el sujeto migrante es, por su propia naturaleza, el sujeto propio de nuestro factor traductor, en el instante previo al ejercicio de su voluntad traductora. No lo supo el autor del concepto de sujeto migrante, pues su fallecimiento le hurtó esa década que faltaba para que comenzara a hablarse de la traducción cultural como sustancia de transacciones y, a otro nivel, de análisis en un mundo –liberador, reparador– que ahora tiene a la cultura –más que a la política, el discurso social, o la economía– como fundamento de democracia y justicia social. Atando los dos extremos de esta secuencia, el sujeto migrante es el sujeto traductor por excelencia. Así, Cornejo Polar de algún modo previó, desde su primera heterogeneidad, este campo ahora batiente de los estudios sobre la traducción cultural. Quizá habría llegado a ellos de haber tenido los años suficientes para ahondar en las tribulaciones de su sujeto migrante, y de haber podido completar el libro que se propuso sobre estos debates de la interioridad heterogénea. Su sola intuición, sin embargo, lo devuelve a la palestra de nuestros héroes culturales, y hace que su categoría de base y su versión internalizada recuperen la vigencia que el tiempo, las agendas laterales y alguna poca –y en algún caso tal vez mala– voluntad le escatimaron.

Suma y envío

Quedan, obviamente, no pocas tareas por explicar en este corpus de materiales relativos a la traducción cultural y su relación con las categorías básicas del latinoamericanismo cultural. Por ejemplo, condiciones y categorías como las del anonimato, la autoría, la traducción colectiva, la traducción intencional, la retraducción y la resimbolización. Para dar una señal: tenemos el problema de la autoría frente a patrimonios colectivos sometidos a traducción y transculturación. Sin ir lejos, en ello están la heterogeneidad discursiva estudiada por el mismo Cornejo Polar y la transculturación narrativa de Rama, pues comprenden “traductores” individuales autoconscientes, que asumen autoría en el sentido de propiedad intelectual. Frente a ellas están las traducciones colectivas adscritas al sincretismo: son anónimas y, en general, intuitivas. Trasladan discursos orales o escritos (sin importar si tienen o no autoría) y textualidades materiales

(usos, costumbres, técnicas, modos de producción y consumo) que convengan a sus imaginarios y sistemas de vida, de resistencia o prosperidad. Tenemos, por otro lado, las dinámicas que toda transculturación genera en el ámbito de una heterogeneidad retroalimentada. Por ejemplo, a partir del tratamiento que hace José María Arguedas de la danza de tijeras, en especial en la “La agonía de Rasu Ñiti” (1961), esta pasa de ser un diálogo con las divinidades andinas a ser una alegoría de renacimiento cultural dinámico, frente “al embate del proceso de modernización capitalista.” (Zevallos Aguilar, 1999).

Para concluir este trabajo, que no agota el campo ni mucho menos, a partir de una observación de S. Stockhorst (2010) sobre los *transfer studies* –que investigan lo que es común (continuo) entre culturas o naciones de una misma área cultural, como la europea– podemos ver que nuestra traducción cultural destacaría las discontinuidades de campos culturales de aguda heterogeneidad –de otro modo no habría necesidad de traducir– para que las transculturaciones autoconscientes (las transferencias) afiancen una continuidad estratégica, de relativas estabilidad y paz social (Stockhorst, 2010, p. 19). Dicho esto, nos preguntamos si quizá de toda esta práctica cognoscitiva sobre constitución y disolución de diferencias culturales vaya quedando insinuada la posibilidad de una sistematización del campo. De tal modo que, descontada la diacronía que todo lo complejiza, la heterogeneidad cultural se empeñaría en la discontinuidad a secas; la hibridización (a la García Canclini, en una discontinuidad textualizada; la transculturación, en la búsqueda de la continuidad parcial; y el mestizaje, o el sincretismo, en la continuidad global.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Books.
- Andrade, O. de (1981). Manifiesto antropófago. En H. de Campos (selección y prólogo) *Oswald de Andrade. Obra escogida (67-72)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Arguedas, J. M. (1958). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Arguedas, J. M. (1961). La agonía de Rasu-Ñiti (cuento). Recuperado el 25/07/2020: <https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/literatura/cuento/sanmarcos/contenido/arguedas.htm>
- Arguedas, J. M. (1965). *El sueño del pongo. Cuento Quechua. Pongoq Mosqoynin. Qatqa runapa willakusqan*. Recuperado de <https://lecturia.org/cuentos-y-relatos/jose-maria-arguedas-sueno-del-pongo/1062/>

- Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI Editores.
- Bhabha, H. (2002). Cómo entra lo nuevo al mundo. Espacio posmoderno, tiempos poscoloniales y las pruebas de la traducción cultural. En *El lugar de la cultura* (pp. 257-284). Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- Benjamin, W. (2002). The Task of the Translator. En *Select Writings. Volume 1 1913-1926* (pp. 253-263). Cambridge, Massachusetts / London, England: Harvard University Press. Fifth printing.
- Buden, B. (2006). Traducción cultural: por qué es importante y por dónde empezar. Recuperado de <http://eipcp.net/transversal/0606/buden/es>
- Bueno, R. (1998). La máquina como metáfora de modernización en la vanguardia latinoamericana. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 48, 25-37.
- Bueno, R. (2004). Sujeto heterogéneo y migrante. Constitución de una categoría de estudios culturales. En *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana* (pp. 37-57). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial.
- Bueno, R. (2010a). *Promesa y descontento de la modernidad. Estudios literarios y culturales en América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria. Volumen reimpresso por Casa de las Américas en 2012, tras merecer el Premio de Ensayo Ezequiel Martínez Estrada de ese año.
- Bueno, R. (2010b). En defensa de una larga tradición intelectual: los estudios culturales de América Latina. En *Promesa y descontento de la modernidad* (pp. 109-122) op. cit.
- Bueno, R. (2010c). Heterogeneidades migrantes e historia cultural alternativa. En *Promesa y descontento de la modernidad* (pp. 155-171), op. cit.
- Bueno, R. (2010d). Globalización y nueva ecología cultural. En *Promesa y descontento de la modernidad* (pp. 193-210), op. cit.
- Bueno, R. (2011). Mediaciones transculturales: traducciones. En Reis, L. y Figueiredo, E. (Editores). *América Latina: integração e interlocução* (pp. 65-81). Río: 7Letras; Santiago de Chile: USACH.
- Césaire, A. (1955). *Discourse sur le colonialism*. Paris: Présence Africaine.
- Cornejo Polar, A. (1982). *Sobre literatura y crítica literaria latinoamericanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- De Certeau, M. (1986). *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fanon, F. (2014) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica. Sexta reimpresión.

- García Canclini, N. (1992) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Geertz, C. (1989). *Antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Hernández, F. (2005). Translation Theory and Translational Architecture. En Hernández, F., Millington, M. y Borden, I. (Eds.). *Transculturation. Cities, Spaces and Architectures in Latin America* (pp. 126-143). Amsterdam – New York: Rodopi.
- Lauer, M. (1990). Máquinas y palabras: la sonrisa internacional hacia 1927. En Moraes Belluzzo, A. M. (Ed.). *Modernidade: Vanguardas artísticas na América Latina* (pp. 45-65). São Paulo: Memorial: UNESP.
- Menchú, R. (1983) *Me llamo Rigoberta Menchú*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- Mignolo, W. (2001). Coloniality of Power and Subalternity. En Ileana Rodríguez (Editor): *The Latin American Subaltern Studies Reader* (pp. 424-444). Duke University Press.
- Mignolo, W. and Schiwy, F. (2003). Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation. En Maranhão, T. and Streck, B., Eds. (2003) *The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding* (pp.6-28). The University of Arizona Press.
- Millington, M. (2005). Transculturation: Taking Stock. En Hernández, F., Millington, M. y Borden I. (Ed.) *Transculturation. Cities, Spaces and Architectures in Latin America* (pp. 204-231).
- Niranjana, T. (1992). *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, U. of California Press.
- Oliven, R. (1998). Looking at Money in America. *Critique of Anthropology*, 18, 1, 35-59.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. En *Perú Indígena* 13(29): 11-20.
- Rama, A. (1982). *Transculturation narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte.
- Rappaport, R. A. (1979). *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, California: North Atlantic Books.
- Spivak, G. C. (2012). Translation as Culyure. En Spivak, G. C. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge / London: Harvard University Press.
- Stockhorst, S. (2010). Introduction. En Stockhorst, S. (Ed.): *Cultural Transfer Through Translation: The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation* (pp. 1-26). Amsterdam/New York.

Van Maanen, J. (1988). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Zevallos Aguilar, U. J. (1999). La representación de *La danza de las tijeras* de José María Arguedas". Recuperado de *Ciberayllu*.

REFERENCIAS

¹ Especialmente en Bueno, 2011.

² No enfatice lo suficiente esta materialidad de la cultura (situaciones concretas en torno al sujeto cultural) en mi ensayo del 2011. Por otro lado, no escapa que lo concreto aquí es también de orden económico. Y, como tal, puede –y debe– originar un apartado sobre el factor económico de las traducciones culturales. Después de todo el sujeto situado en la zona de contacto cultural o, más claramente, el migrante que cruza fronteras culturales, no ignora las relaciones de costo-beneficio entrañadas por las posibles incorporaciones culturales y la necesidad de previas traducciones.

³ Un par de aclaraciones necesarias: Las traducciones son, para decirlo en simple, posibilidad y, mejor aún, *traslados* de contenidos y objetos culturales. En cambio, las transculturaciones son la *vida* de esos traslados en sus nuevos contextos. El sincretismo cultural también acoge traslados y recontextualizaciones de contenido –sobre todo estas últimas–, pero como producto de la *convivencia* intercultural más que de una destacada intención transcultural.

⁴ Se habla aquí de las dos concepciones de hibridez (o hibridación –es una función más que un estado) que, conservando sus diferencias, suspenden la transculturación y el sincretismo para mantener latente el contraste de sus componentes culturales: de N. García Canclini (1992) y de H. Bhabha (2002). La primera junta en un mismo discurso, como producto de los disloques de la modernidad, elementos simbólicos de distintas comunidades étnicas, sociales, profesionales..., al impulso de procesos cambiantes tales como la globalización mercantil y comunicacional. La segunda, como veremos luego, se plantea como un espacio intencionalmente irresuelto de traducción y negociaciones, en que comunidades fronterizas, migrantes y subalternas discuten incesantemente su manera de ser y estar en el mundo moderno.

⁵ Dice Mignolo que “colonialidad del poder” es término introducido por Aníbal Quijano (1992), “que es intrínseco a la modernidad y que, por consiguiente, trasciende la colonización y la formación de los estados-nación: es la máquina que reproduce la subalternidad de hoy bajo la forma de una colonialidad global en el tejido social.” (2001 –traducción de RB).

⁶ Pocos son los casos, que yo sepa, en que el antropólogo “traduce” la idiosincrasia de una cultura hegemónica para el servicio o consumo de una cultura no hegemónica. Uno de ellos es del antropólogo brasileño Ruben Oliven quien, en “Looking at Money in America” (1998), estudia como tribu a los estadounidenses en su relación con el dinero. Nos hemos ocupado de este asunto dentro de las rupturas epistemológicas que caracterizan a los estudios culturales, 2010b, p. 113s.

⁷ Al respecto, al tocar el sector de las traducciones culturales que acá asimilamos a la simbiosis cultural, dice Stefanie Stockhorst: “transfer studies employ a comprehensive concept of culture which includes both [:] *objects* no matter what category, and *immaterial artefacts* such as thoughts and discourses.” (2010, p. 20; énfasis de RB).

⁸ Caso de la película de Nelson Pereira dos Santos *Como Era Gostoso o Meu Francês*, 1971.

⁹ La traducción y los énfasis son míos, salvo en “recíprocamente”, enfatizado por el autor.

¹⁰ En este ensayo desarrollo la sugerida heterogeneidad interna del migrante

Fecha de recepción: 08 de Octubre de 2021

Fecha de aceptación: 18 de noviembre de 2021



Licencia Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

