

Traducción, mediación cultural y semiosis

M^a José SÁNCHEZ LEYVA
Universidad Rey Juan Carlos

Como citar este artículo:

SÁNCHEZ LEYVA, M^a José (2008) «Traducción, mediación cultural y semiosis», en PEGENAUTE, L.; DECESARIS, J.; TRICÁS, M. y BERNAL, E. [eds.] *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación. La traducción del futuro: mediación lingüística y cultural en el siglo XXI. Barcelona 22-24 de marzo de 2007*. Barcelona: PPU. Vol. n.º 1, pp. 73-80. ISBN 978-84-477-1026-3. Versión electrónica disponible en la web de la AIETI:
<http://www.aieti.eu/pubs/actas/III/AIETI_3_MJSL_Traduccion.pdf>.



Traducción, mediación cultural y semiosis

M^a José Sánchez Leyva
Universidad Rey Juan Carlos

Bauman relata cómo (2002: 94) durante más de un siglo, las culturas se plantearon como tecnologías de la discriminación y de la separación, «fábricas de diferencias y de oposiciones». Sin embargo, el diálogo y la negociación también son fenómenos culturales y, como tales, se les otorga hoy una importancia no sólo creciente sino también decisiva para la construcción del proyecto cultural denominado «humanidad». Esta experiencia de vivir juntos, hablarse y negociar soluciones mutuamente satisfactorias ante problemas comunes, involucra dialogar sobre lo que son nuestros horizontes de sentido, pautas culturales y lenguajes sociales.

En este sentido diremos con Octavio Paz que «hablar es traducir» y en este sentido también se plantea en lo que sigue el problema de la traducción indisolublemente ligado a la posibilidad misma de la semiosis lingüística y del diálogo social. Por ello, entenderemos que la traducción es un trabajo de imaginación epistemológica y de imaginación democrática (Sousa Santos 2005: 186) presente hoy en las reflexiones y preocupaciones de todas aquellas perspectivas, movimientos y prácticas que se plantean el *objetivo* de construir nuevas y plurales formas de emancipación social. Desde esta perspectiva, podemos decir que es a la vez una categoría analítica y una decisión estratégica con importantes consecuencias materiales y políticas. Atañe no sólo a la relación entre culturas sino también entre saberes, comunidades, prácticas sociales, agentes, imaginarios, lenguas... es decir, la traducción lejos de ser un «asunto de sinónimos, sintaxis y color local» (Mohanty 2002: 192) que opera en una concepción de la cultura igualmente sintáctica, de idioma bien cerrado, es un procedimiento de inteligibilidad, un asunto de relación social, luego de comunicación y significación.

La traductibilidad como propiedad fundamental de los sistemas semióticos ha sido un ámbito trabajado desde antiguo en una tradición semiótica que entiende «los procesos culturales como procesos comunicativos caracterizados por implicar procesos de significación» (Eco 1995: 24) y la significación como un hacer parafrásico que afecta a la producción y al reconocimiento del sentido (Greimás y Courtés 1990: 374, 298). Desde esta perspectiva, toda comunicación es o supone traducción (Greimás y Courtés 1990: 414) ya que «la significación es primordialmente una actividad o una operación de traducción antes que su resultado». Esta orientación abre un camino analítico que impide ver en la traducción una mera operación de equivalencias pues las ideas de proceso y acción que caracterizan este concepto, obligan a pensarlo en tanto que actividad semiótica de interpretación y producción siempre en movimiento. Esto supone la apertura de un camino analítico que no rehúsa la complejidad.

Si consideramos, en la señalada tradición semiótica, con Peirce (2.288) que el sentido de un signo no está dado por su objeto sino por su interpretante, el sentido es siempre un proceso de interpretación en el que (C.P. 4.127) «el interpretante es otro signo que traduce el primer signo». Deladalle (1996: 93-94) resume claramente cómo entiende Peirce la atribución de un signo a un objeto como un proceso de inferencia (semiosis) por el cual una representación determina en quien la recibe una interpretación mental que consiste en remitir la representación al objeto que ésta representa. El análisis de un signo descompone la inferencia en sus tres momentos: representación, interpretación y atribución. De este modo, toda semiosis es pues una relación lógica triádica entre un *representamen*, un interpretante y un objeto. Esta idea de la significación como semiosis

y proceso inferencial (CP 2.228) basada en el hecho de que el signo «crea en la mente de esa persona un signo equivalente o tal vez más desarrollado» que «está en lugar de ese objeto, no en cuanto a su totalidad» sino a su *fundamento*, ofrece una perspectiva sobre el funcionamiento del signo en tanto activador de recorridos inferenciales que implica que el sentido no es *previo* al proceso que lo instituye, el proceso discursivo y dialógico en que se funda la intersubjetividad del lenguaje. En tanto *singularizaciones*, los sentidos sociales se gestan en el diálogo-traducción de las perspectivas culturales implicadas. Como sostiene Horkheimer (2002: 181), «los contenidos y acentos cambiantes de las palabras dan cuenta de la historia de nuestra civilización».

El concepto de mediación implicado en la semiosis impele de igual modo a observar la traducción como proceso. Actividad y no resultado, instrumento a construir y negociar en los procesos de encuentro y conversación, la traducción supone entonces *un lugar tercero* en la relación intercultural, la oportunidad de encontrarse *en medio*.

En tanto actividad de mediación (Latour 2001: 370), la traducción se refiere al «trabajo mediante el que los actores modifican, desplazan y trasladan sus distintos y contrapuestos intereses». Traducir no es, por tanto, el paso de algo a algo —palabra, regla, comportamiento, etc.— ni la expresión de una relación de oposición sino «desplazamiento, deriva, invención o mediación: la creación de un lazo que no existía con anterioridad y que en cierta medida modifica a las dos iniciales» (Latour 2001: 214).

Estas ideas implicadas de transformación, performatividad e imaginación con las que estamos caracterizando la traducción, se enfrentan a ciertos prejuicios tradicionales que condensan esta práctica y la reducen a la única acción de «hacer equivaler». Hay que notar que este concepto expresa una ambivalencia que es preciso reflejar: por un lado, su tradicional consideración como dispositivo para la asimilación y, por otro, su consideración de actividad emancipadora.

Es preciso reconocer que la traducción ha servido y sirve como instrumento de homologación y asimilación que la convierte en práctica de dominación en tanto obliga al sometimiento hegemónico e impone unos marcos de conmensurabilidad que anulan la posibilidad de reflexionar sobre la supresión de las diversidades socioculturales. Esta anulación de cualquier diferencia es una operación que se encuentra en la base del universalismo hegemónico cuya consecuencia es la naturalización de las injusticias y la imposibilidad de pensar otras articulaciones culturales posibles. Se hace necesario, entonces, reparar en los procesos de homogenización-homologación y jerarquización que presiden los procesos comunicativos (la comunicación en tanto relación social los involucra) para ver cómo operan en tanto que fuerzas que intervienen en los procesos de traducción. Sin embargo, esta reflexión no debe conducir a la parálisis y llevar a concluir que estos procesos imposibilitan la traducción como instrumento de intervención e inhabilitar así cualquier intento de intervención intercultural. Si bien no puede hacerse de la traducción una solución mágica no puede ignorarse su carácter mediador en las relaciones interculturales. Si, como varios autores señalan, esto exige un esfuerzo a la imaginación hay que tener en cuenta las dificultades de este hacer imaginativo y que tienen que ver de nuevo con la naturaleza social de la comunicación que nos remite a un lenguaje común y universos compartidos que no son sólo intersubjetivos sino también normativos.

Podemos considerarla, entonces, bajo una serie de oposiciones fundamentales que el término expresa simultáneamente y que han orientado las discusiones en torno a la traducción. Estas oposiciones expresan, por un lado la ya señalada consideración tradicional del proceso en tanto dispositivo para la asimilación y, por otro, señalan las

orientaciones que pueden atribuírsele en tanto actividad emancipadora: resultado-proceso; inefabilidad-accesibilidad; confinamiento-extrañamiento; asimilación-heteroglosia; prevención-confianza; certidumbre-sorpresa; estabilidad-variaciones; correspondencia-transformación; equivalencia-transposición; transferencia-desplazamientos; consenso-disenso; armonía-contraposición; simetría-jerarquización; diálogo-conversación.

Si la traducción es, en esta propuesta, una conversación siempre en proceso, puede decirse entonces que no pueden presuponerse:

- ni las comunidades que hablan, que también son una construcción procesual
- del mismo modo, tampoco pueden presuponerse los contenidos del intercambio
- ni la manera en que se lleva a cabo esta conversación

De este modo, ¿quiénes?, ¿sobre qué?, ¿cómo? Serían las preguntas que permiten organizar y abordar de forma conjunta las pautas descriptivas anteriores.

1. Identidades interlocutivas

Respecto a quiénes son los implicados en la traducción es necesario descartar o no presuponer una humanidad como grupo transcultural homogéneo con experiencias similares que la buena voluntad común y la racionalidad del diálogo social salvaguardan. Es preferible seguir la recomendación de Deleuze (2000: 102) y *ser extranjero en nuestra propia lengua*, ejercer el extrañamiento como disposición ética y táctica que atañe a todos los implicados en la conversación porque como hace notar Fabbri (2001: 309) uno comienza a comprender muchas cosas cuando comienza a explicarlas a otros y para ello es preciso hacer un esfuerzo por pensar nuestras evidencias suspendiendo la familiaridad. Traducir no puede consistir en un interrogatorio o cuestionamiento del *otro* desde la certidumbre y las certezas, sino en una interrogación de y sobre *nosotros* mismos. Empezando por quiénes somos nosotros y qué expresa esta fórmula. Este extrañamiento nos obliga a cuestionarnos nuestra identidad interlocutiva y a asumir que, *vistas desde fuera*, las culturas tienen versiones que conviven no sin conflicto y que si bien pertenecemos a una comunidad formamos también parte de comunidades hermenéuticas diferentes. Ese *nos* es preformativo pero también nos obliga a expresar un nosotros social sospechoso, sujeto del acuerdo social que expresa (porque es obligado a ello) la exclusión de otros.

Desterritorializarnos nos permite, además, reparar en la asimetría de la relación comunicativa, no sólo porque quienes intervienen tienen otros lenguajes, interés, modos, objetivos y suponen una identidad social tan frágil y artefactual como nosotros sino también porque este principio ha servido para encubrir las relaciones de poder inherentes a todo proceso comunicativo. Como argumento, el principio de simetría que establece la igualdad permite en la práctica controlar, repertoriar y sancionar las asimetrías, es en suma, un medio práctico de dominación. Lo es porque si bien una cosa es sostener que los sentidos se gestan en el diálogo social, que su configuración es intersubjetiva, otra bien distinta, es sostener que el carácter social de las formas de pensamiento, expresión y representación que ponemos en juego en la traducción, sean la expresión de un consenso forjado en el diálogo entre iguales. Este *consenso*, que nos sitúa en las siguientes preguntas sobre qué y cómo traducir, versa sobre lo que es innegociable e indiscutible, aquello que *una cultura* entiende que bajo ningún concepto puede ser entregado al ejercicio imaginativo y transformador de la traducción, al otro.

2. Decisiones sobre el qué traducir. Nada le es ajeno

Todas las culturas consideran que ciertos *logros* y heridas no son discutibles ni pueden ser expuestos al peligro de la discusión, que hay cosas que no son negociables por los implicados. Es preciso decir que todas las cosas pueden ser negociables si consiguen ser traducidas en los términos adecuados, es decir satisfactorios para todos, de tal manera que se haga de la traducción una negociación y no una renuncia. Con Sousa Santos (2005: 182) diremos que lo que es intraducible es una decisión que forma parte del proceso mismo de traducción y se va modificando conforme éste se va desarrollando. Identificar lo que nos une y lo que nos separa en una búsqueda que no está dada de antemano y que es doble, en el interior del *nosotros* y con los *otros* ya que el acuerdo sobre qué versión de la propia cultura traducir (aquella más inclusiva dice Santos) es algo que debe dirimirse también en el diálogo intercultural. Este es un trabajo en el que no basta con apelar a un fundamento ético o político, es necesario argumentarlo.

Hay que señalar que, en la toma de estas decisiones, el problema de la *inefabilidad* atraviesa el de la traducción. ¿Cómo traducir lo que se deja entrever, presuponer, intuir? Eso que se intuye como inefable y que impide la comunicación, precisamente por no poder ser traducido (no sólo entre «culturas» sino también de unos individuos a otros que habitan la misma cultura y usan el mismo lenguaje). Este planteamiento está sin duda marcado por el potente mito liberal que hace intervenir y diseña una concepción de sujeto cuya singularidad y la de sus pensamientos no es expresable ni intercambiable y que sostiene la indecibilidad y la imposibilidad de traducir en términos comunes que el otro comprenda. Esta apreciación no niega en ningún momento la dificultad de traducir lo que apenas se deja entrever. Sostiene Pardo (2004: 275) que toda cultura tiene alguna clase de percepción de sus propios límites: aquello que no se puede imaginar, una porción de espacio que no está decorado por las imágenes características de esa cultura, el afuera inconmensurable. Pero esta constatación lo que exige no es la renuncia sino un esfuerzo de sutileza e imaginación social muy riguroso por la representación y la traducción.

Señala a este respecto sagaz Bauman (2002: 84) que tanto el traductor como el traducido o lo traducido se hacen realidad y se desvanecen en el mismo proceso de traducción, siendo cada uno de ellos una pantalla imaginaria sobre la que se proyecta la misma labor de comunicación en curso. «Nos preocupamos a menudo por lo *que se pierde en la traducción*. Quizá nos preocupemos indebidamente o tal vez nuestro objeto de preocupación sea erróneo: de todas maneras, nunca sabremos lo que verdaderamente se pierde y, si llegamos a saber, no seremos capaces de *compartir* nuestro conocimiento con aquellos para los que deseamos efectuar dicha traducción.»

3. La traducción como ejercicio argumentativo

Abandonada la creencia en una racionalidad trascendental que habilita criterios de validez de carácter universal que nos permiten establecer lo correcto e incorrecto de acuerdo a ciertos principios de inteligibilidad que nos proporcionan las *medidas*, el problema continúa. Sin duda lo que no sirve hoy es la solución de la modernidad y, por ello, frente a ella, se propone una suerte de *racionalidad argumentativa* que nos sirve de fundamento para sostener que traducir es un trabajo fundamentalmente argumentativo.

Traducir para Santos es un trabajo argumentativo (2005: 184) basado «en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestra experiencia». Esta argumentación para el autor consiste en una hermenéutica diatópica, es decir, realizada desde las tópicas de las culturas, cuyo fundamento es el abandono de la evidencia y naturalidad de los *topoi* que, en esta perspectiva pasan a ser argumentos a

debate. Este es un trabajo exigente, sin garantías, plagado de incertidumbre y conflictivo (como conflictiva es la naturaleza de los signos de toda cultura). Trabajo que sitúa el disenso en el centro de estas prácticas ya que nada puede ser incólume a la conversación. Esta es una concepción de la argumentación como modo de interacción —frente a su definición por la tradición consensualista— en la que el acuerdo no es punto de partida sino resultado. La conversación en que se reside toda comunicación y fundamenta todo proceso de traducción deja de ser entonces una presuposición para ser un ejercicio efectivo y constante en el que lo presupuesto, lo que una cultura entiende como sus *topoi* es precisamente aquello que debe ser expuesto al conflicto provechoso de la conversación. Esto exige que deba desarrollarse bajo el signo de la confianza en un esfuerzo ético que es también estratégico para la traducción.

4. La búsqueda

Una descripción paradigmática de lo que se intenta proponer aquí aparece en el maravilloso cuento de Borges titulado «La búsqueda de Averroes» —en el que hemos reparado gracias a una pequeña indicación de Bauman (2002: 83) descubierta por Gonzalo Abril— en el que el sabio se encontraba absolutamente desconcertado por las palabras *tragedia* y *comedia* de los textos de Aristóteles que estaba traduciendo. El Averroes del relato de Borges luchaba durante días con la finalidad de encontrar su adecuada versión árabe. Sus problemas no eran simplemente de tipo lingüístico, de los que se solucionan acudiendo al diccionario, sino que iban más allá. Averroes nunca había ido al teatro, una invención desconocida en el Islam, es decir, ajena al mundo en el que había nacido y vivido. Carecía de la experiencia a la que esas palabras desconocidas se podían referir. En este relato se hace notar cómo la traducción es un proceso de creación propia y recíproca a la vez: «el traductor, lejos de ejercer su autoridad para llevar a su terreno al traducido, lo primero que debe hacer es elevarse hasta el espacio de este último; si la traducción crea el texto traducido también crea al traductor. Sin el relato de la búsqueda de Averroes, éste deja de buscar».

Se supone desde el cuento que en la sociedad de Al Andalus no existía el teatro como práctica cultural, y por tanto ante Averroes se abría el abismo de la inconmensurabilidad pues tenía ante sí una palabra a la que no podía hacer corresponder ninguna experiencia, a la que no podía asignar ningún objeto de conocimiento. Este problema es el que plantea el filósofo norteamericano Peirce: para que se produzca sentido, es indispensable que el signo remita a algo que en alguna medida haya sido experimentado, aprendido, asimilado previamente. De no ser así, no hay signo que valga. De esta forma el campo de la semiosis se superpone al de la experiencia posible, y una cultura en cierto sentido no es otra cosa que un horizonte de experiencia posible y por tanto, a la vez, de exclusión o imposibilidad de otras experiencias. Lenguaje y sociedad están necesariamente relacionados, los hechos lingüísticos no son *reflejo* o *instrumento* de las relaciones sociales, sino vida social en sí mismos. De este modo, el mundo es siempre visto desde algún esquema de pensamiento integrado en alguna forma de vida y lo que llamamos mundo es siempre una *versión del mundo*. Estas formas y versiones conviven y precisan intertraducirse.

Es por esto que hoy más que nunca es necesario pensar la semiótica desde los problemas de la interacción cultural, y, del mismo modo, abordar las relaciones interculturales desde una mirada semiótica. La experiencia de los estudios sobre comunicación y cultura de los últimos años autoriza a afirmar un principio epistemológico y teórico bastante contundente: los lenguajes son siempre multilenguajes, los discursos son siempre interdiscursos, las culturas no son sino inter o trans-culturas, y por todo ello la semiótica del siglo XXI, según la sugerencia de Abril,

habrá de ser multilingüística, interdiscursiva y transcultural.

Considero urgente hoy que hagamos estas reflexiones desde las disciplinas, dadas las circunstancias en que nos encontramos. En un trabajo de investigación (Proyecto I+D Financiado por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales realizado durante los años 2003-2005) realizado en colaboración con el *Grupo picnic* hicimos notar que el debate público actual en nuestro país pone en juego una representación de la inmigración en la que se esencializan las diferencias. Se moviliza una concepción de las culturas que las jerarquiza de más a menos desarrolladas presuponiendo que poseen una naturaleza impermeable y no conflictiva que sin duda dificulta la posibilidad de un diálogo realmente intercultural. En esta lógica sólo se considera una opción la asimilación de los inmigrantes a la cultura normativa de la sociedad de acogida y en este proceso los sujetos están sometidos a un proceso de racialización continuo. Se produce en este marco una homogenización y saturación de la representación en la construcción de la categoría inmigrante que hace invisible la complejidad del colectivo y de los contextos vivenciales e institucionales en que están inscritos. Esto, que es común a toda configuración discursiva de identidad, adquiere radical importancia en el caso de estos colectivos.

Esta homologación para su asimilación de los sujetos, discursos, culturas y tradiciones es importante porque mediante estos procedimientos estamos excluyendo a esos colectivos y sujetos del ámbito de lo político. Rancière (2005: 18) entiende que «la política no es en principio el ejercicio del poder y la lucha por el poder. Es ante todo la configuración de un espacio específico, la circunscripción de una esfera particular de experiencia, de objetos planteados como comunes y que responden a una decisión común, de sujetos considerados capaces de designar esos objetos y de argumentar sobre ellos [...] la política es el conflicto mismo sobre la existencia de este espacio, sobre la designación de objetos que comparten algo en común y de sujetos con una capacidad de lenguaje común». En esta definición no todos los sujetos tienen voz y dado lo señalado anteriormente, los inmigrantes —dada su representación pública— carecen de ella para poder participar en el diálogo público en que consiste lo político.

Si el hombre, dice Aristóteles, es político es porque posee el lenguaje que pone en común lo justo y lo injusto, mientras que los animales sólo tienen el grito para expresar placer o sufrimiento. Como sostiene Rancière, toda la cuestión reside entonces en saber quién posee el lenguaje y quién solamente el grito. El rechazo a considerar determinadas categorías de personas como individuos ha tenido que ver siempre con la negativa a escuchar los sonidos que salen de sus bocas como algo inteligible. La urgencia de *gritar* que las bocas de todos los sujetos emiten perfectamente un lenguaje que habla de cosas comunes y no solamente un grito que denota sufrimiento es el reto contemporáneo. En tanto proceso intercultural toda comunicación es ya activación de una solidaria inteligibilidad. Si a este proceso le vinculamos la constatación de que el esfuerzo por la traducción es diálogo en el que las experiencias de las culturas se relatan puede ser un paso más en el camino de la solidaridad internacional.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
Deleuze, G. y F. Guattari (2000). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
Eco, U. (1995). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
Fabbri, P. (2001) *Tácticas de los signos*. Barcelona: Gedisa.

- Greimás, A. J. y J. Courtés (1990). *Diccionario de semiótica*. Madrid: Gredos.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Mohanty, C. T. (2002). «Genealogías, legados, movimientos». En *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de sueños. 137-184.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora*. Barcelona: Gedisa.
- Pardo, J. L. (2004). *La intimidad*. Valencia: Pre-textos.
- Peirce, C. S. (1987). *Obra lógico semiótica*. Madrid: Taurus.
- Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: MACBA.
- Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Akal.

Traducción, mediación cultural y semiosis

M^a José Sánchez Leyva
Universidad Rey Juan Carlos

Bauman relata cómo (2002: 94) durante más de un siglo, las culturas se plantearon como tecnologías de la discriminación y de la separación, «fábricas de diferencias y de oposiciones». Sin embargo, el diálogo y la negociación también son fenómenos culturales y, como tales, se les otorga hoy una importancia no sólo creciente sino también decisiva para la construcción del proyecto cultural denominado «humanidad». Esta experiencia de vivir juntos, hablarse y negociar soluciones mutuamente satisfactorias ante problemas comunes, involucra dialogar sobre lo que son nuestros horizontes de sentido, pautas culturales y lenguajes sociales.

En este sentido diremos con Octavio Paz que «hablar es traducir» y en este sentido también se plantea en lo que sigue el problema de la traducción indisolublemente ligado a la posibilidad misma de la semiosis lingüística y del diálogo social. Por ello, entenderemos que la traducción es un trabajo de imaginación epistemológica y de imaginación democrática (Sousa Santos 2005: 186) presente hoy en las reflexiones y preocupaciones de todas aquellas perspectivas, movimientos y prácticas que se plantean el *objetivo* de construir nuevas y plurales formas de emancipación social. Desde esta perspectiva, podemos decir que es a la vez una categoría analítica y una decisión estratégica con importantes consecuencias materiales y políticas. Atañe no sólo a la relación entre culturas sino también entre saberes, comunidades, prácticas sociales, agentes, imaginarios, lenguas... es decir, la traducción lejos de ser un «asunto de sinónimos, sintaxis y color local» (Mohanty 2002: 192) que opera en una concepción de la cultura igualmente sintáctica, de idioma bien cerrado, es un procedimiento de inteligibilidad, un asunto de relación social, luego de comunicación y significación.

La traductibilidad como propiedad fundamental de los sistemas semióticos ha sido un ámbito trabajado desde antiguo en una tradición semiótica que entiende «los procesos culturales como procesos comunicativos caracterizados por implicar procesos de significación» (Eco 1995: 24) y la significación como un hacer parafrásico que afecta a la producción y al reconocimiento del sentido (Greimás y Courtés 1990: 374, 298). Desde esta perspectiva, toda comunicación es o supone traducción (Greimás y Courtés 1990: 414) ya que «la significación es primordialmente una actividad o una operación de traducción antes que su resultado». Esta orientación abre un camino analítico que impide ver en la traducción una mera operación de equivalencias pues las ideas de proceso y acción que caracterizan este concepto, obligan a pensarlo en tanto que actividad semiótica de interpretación y producción siempre en movimiento. Esto supone la apertura de un camino analítico que no rehúsa la complejidad.

Si consideramos, en la señalada tradición semiótica, con Peirce (2.288) que el sentido de un signo no está dado por su objeto sino por su interpretante, el sentido es siempre un proceso de interpretación en el que (C.P. 4.127) «el interpretante es otro signo que traduce el primer signo». Deladalle (1996: 93-94) resume claramente cómo entiende Peirce la atribución de un signo a un objeto como un proceso de inferencia (semiosis) por el cual una representación determina en quien la recibe una interpretación mental que consiste en remitir la representación al objeto que ésta representa. El análisis de un signo descompone la inferencia en sus tres momentos: representación, interpretación y atribución. De este modo, toda semiosis es pues una relación lógica triádica entre un *representamen*, un interpretante y un objeto. Esta idea de la significación como semiosis

y proceso inferencial (CP 2.228) basada en el hecho de que el signo «crea en la mente de esa persona un signo equivalente o tal vez más desarrollado» que «está en lugar de ese objeto, no en cuanto a su totalidad» sino a su *fundamento*, ofrece una perspectiva sobre el funcionamiento del signo en tanto activador de recorridos inferenciales que implica que el sentido no es *previo* al proceso que lo instituye, el proceso discursivo y dialógico en que se funda la intersubjetividad del lenguaje. En tanto *singularizaciones*, los sentidos sociales se gestan en el diálogo-traducción de las perspectivas culturales implicadas. Como sostiene Horkheimer (2002: 181), «los contenidos y acentos cambiantes de las palabras dan cuenta de la historia de nuestra civilización».

El concepto de mediación implicado en la semiosis impele de igual modo a observar la traducción como proceso. Actividad y no resultado, instrumento a construir y negociar en los procesos de encuentro y conversación, la traducción supone entonces *un lugar tercero* en la relación intercultural, la oportunidad de encontrarse *en medio*.

En tanto actividad de mediación (Latour 2001: 370), la traducción se refiere al «trabajo mediante el que los actores modifican, desplazan y trasladan sus distintos y contrapuestos intereses». Traducir no es, por tanto, el paso de algo a algo —palabra, regla, comportamiento, etc.— ni la expresión de una relación de oposición sino «desplazamiento, deriva, invención o mediación: la creación de un lazo que no existía con anterioridad y que en cierta medida modifica a las dos iniciales» (Latour 2001: 214).

Estas ideas implicadas de transformación, performatividad e imaginación con las que estamos caracterizando la traducción, se enfrentan a ciertos prejuicios tradicionales que condensan esta práctica y la reducen a la única acción de «hacer equivaler». Hay que notar que este concepto expresa una ambivalencia que es preciso reflejar: por un lado, su tradicional consideración como dispositivo para la asimilación y, por otro, su consideración de actividad emancipadora.

Es preciso reconocer que la traducción ha servido y sirve como instrumento de homologación y asimilación que la convierte en práctica de dominación en tanto obliga al sometimiento hegemónico e impone unos marcos de conmensurabilidad que anulan la posibilidad de reflexionar sobre la supresión de las diversidades socioculturales. Esta anulación de cualquier diferencia es una operación que se encuentra en la base del universalismo hegemónico cuya consecuencia es la naturalización de las injusticias y la imposibilidad de pensar otras articulaciones culturales posibles. Se hace necesario, entonces, reparar en los procesos de homogenización-homologación y jerarquización que presiden los procesos comunicativos (la comunicación en tanto relación social los involucra) para ver cómo operan en tanto que fuerzas que intervienen en los procesos de traducción. Sin embargo, esta reflexión no debe conducir a la parálisis y llevar a concluir que estos procesos imposibilitan la traducción como instrumento de intervención e inhabilitar así cualquier intento de intervención intercultural. Si bien no puede hacerse de la traducción una solución mágica no puede ignorarse su carácter mediador en las relaciones interculturales. Si, como varios autores señalan, esto exige un esfuerzo a la imaginación hay que tener en cuenta las dificultades de este hacer imaginativo y que tienen que ver de nuevo con la naturaleza social de la comunicación que nos remite a un lenguaje común y universos compartidos que no son sólo intersubjetivos sino también normativos.

Podemos considerarla, entonces, bajo una serie de oposiciones fundamentales que el término expresa simultáneamente y que han orientado las discusiones en torno a la traducción. Estas oposiciones expresan, por un lado la ya señalada consideración tradicional del proceso en tanto dispositivo para la asimilación y, por otro, señalan las

orientaciones que pueden atribuírsele en tanto actividad emancipadora: resultado-proceso; inefabilidad-accesibilidad; confinamiento-extrañamiento; asimilación-heteroglosia; prevención-confianza; certidumbre-sorpresa; estabilidad-variaciones; correspondencia-transformación; equivalencia-transposición; transferencia-desplazamientos; consenso-disenso; armonía-contraposición; simetría-jerarquización; diálogo-conversación.

Si la traducción es, en esta propuesta, una conversación siempre en proceso, puede decirse entonces que no pueden presuponerse:

- ni las comunidades que hablan, que también son una construcción procesual
- del mismo modo, tampoco pueden presuponerse los contenidos del intercambio
- ni la manera en que se lleva a cabo esta conversación

De este modo, ¿quiénes?, ¿sobre qué?, ¿cómo? Serían las preguntas que permiten organizar y abordar de forma conjunta las pautas descriptivas anteriores.

1. Identidades interlocutivas

Respecto a quiénes son los implicados en la traducción es necesario descartar o no presuponer una humanidad como grupo transcultural homogéneo con experiencias similares que la buena voluntad común y la racionalidad del diálogo social salvaguardan. Es preferible seguir la recomendación de Deleuze (2000: 102) y *ser extranjero en nuestra propia lengua*, ejercer el extrañamiento como disposición ética y táctica que atañe a todos los implicados en la conversación porque como hace notar Fabbri (2001: 309) uno comienza a comprender muchas cosas cuando comienza a explicarlas a otros y para ello es preciso hacer un esfuerzo por pensar nuestras evidencias suspendiendo la familiaridad. Traducir no puede consistir en un interrogatorio o cuestionamiento del *otro* desde la certidumbre y las certezas, sino en una interrogación de y sobre *nosotros* mismos. Empezando por quiénes somos nosotros y qué expresa esta fórmula. Este extrañamiento nos obliga a cuestionarnos nuestra identidad interlocutiva y a asumir que, *vistas desde fuera*, las culturas tienen versiones que conviven no sin conflicto y que si bien pertenecemos a una comunidad formamos también parte de comunidades hermenéuticas diferentes. Ese *nos* es preformativo pero también nos obliga a expresar un nosotros social sospechoso, sujeto del acuerdo social que expresa (porque es obligado a ello) la exclusión de otros.

Desterritorializarnos nos permite, además, reparar en la asimetría de la relación comunicativa, no sólo porque quienes intervienen tienen otros lenguajes, interés, modos, objetivos y suponen una identidad social tan frágil y artefactual como nosotros sino también porque este principio ha servido para encubrir las relaciones de poder inherentes a todo proceso comunicativo. Como argumento, el principio de simetría que establece la igualdad permite en la práctica controlar, repertoriar y sancionar las asimetrías, es en suma, un medio práctico de dominación. Lo es porque si bien una cosa es sostener que los sentidos se gestan en el diálogo social, que su configuración es intersubjetiva, otra bien distinta, es sostener que el carácter social de las formas de pensamiento, expresión y representación que ponemos en juego en la traducción, sean la expresión de un consenso forjado en el diálogo entre iguales. Este *consenso*, que nos sitúa en las siguientes preguntas sobre qué y cómo traducir, versa sobre lo que es innegociable e indiscutible, aquello que *una cultura* entiende que bajo ningún concepto puede ser entregado al ejercicio imaginativo y transformador de la traducción, al otro.

2. Decisiones sobre el qué traducir. Nada le es ajeno

Todas las culturas consideran que ciertos *logros* y heridas no son discutibles ni pueden ser expuestos al peligro de la discusión, que hay cosas que no son negociables por los implicados. Es preciso decir que todas las cosas pueden ser negociables si consiguen ser traducidas en los términos adecuados, es decir satisfactorios para todos, de tal manera que se haga de la traducción una negociación y no una renuncia. Con Sousa Santos (2005: 182) diremos que lo que es intraducible es una decisión que forma parte del proceso mismo de traducción y se va modificando conforme éste se va desarrollando. Identificar lo que nos une y lo que nos separa en una búsqueda que no está dada de antemano y que es doble, en el interior del *nosotros* y con los *otros* ya que el acuerdo sobre qué versión de la propia cultura traducir (aquella más inclusiva dice Santos) es algo que debe dirimirse también en el diálogo intercultural. Este es un trabajo en el que no basta con apelar a un fundamento ético o político, es necesario argumentarlo.

Hay que señalar que, en la toma de estas decisiones, el problema de la *inefabilidad* atraviesa el de la traducción. ¿Cómo traducir lo que se deja entrever, presuponer, intuir? Eso que se intuye como inefable y que impide la comunicación, precisamente por no poder ser traducido (no sólo entre «culturas» sino también de unos individuos a otros que habitan la misma cultura y usan el mismo lenguaje). Este planteamiento está sin duda marcado por el potente mito liberal que hace intervenir y diseña una concepción de sujeto cuya singularidad y la de sus pensamientos no es expresable ni intercambiable y que sostiene la indecibilidad y la imposibilidad de traducir en términos comunes que el otro comprenda. Esta apreciación no niega en ningún momento la dificultad de traducir lo que apenas se deja entrever. Sostiene Pardo (2004: 275) que toda cultura tiene alguna clase de percepción de sus propios límites: aquello que no se puede imaginar, una porción de espacio que no está decorado por las imágenes características de esa cultura, el afuera inconmensurable. Pero esta constatación lo que exige no es la renuncia sino un esfuerzo de sutileza e imaginación social muy riguroso por la representación y la traducción.

Señala a este respecto sagaz Bauman (2002: 84) que tanto el traductor como el traducido o lo traducido se hacen realidad y se desvanecen en el mismo proceso de traducción, siendo cada uno de ellos una pantalla imaginaria sobre la que se proyecta la misma labor de comunicación en curso. «Nos preocupamos a menudo por lo *que se pierde en la traducción*. Quizá nos preocupemos indebidamente o tal vez nuestro objeto de preocupación sea erróneo: de todas maneras, nunca sabremos lo que verdaderamente se pierde y, si llegamos a saber, no seremos capaces de *compartir* nuestro conocimiento con aquellos para los que deseamos efectuar dicha traducción.»

3. La traducción como ejercicio argumentativo

Abandonada la creencia en una racionalidad trascendental que habilita criterios de validez de carácter universal que nos permiten establecer lo correcto e incorrecto de acuerdo a ciertos principios de inteligibilidad que nos proporcionan las *medidas*, el problema continúa. Sin duda lo que no sirve hoy es la solución de la modernidad y, por ello, frente a ella, se propone una suerte de *racionalidad argumentativa* que nos sirve de fundamento para sostener que traducir es un trabajo fundamentalmente argumentativo.

Traducir para Santos es un trabajo argumentativo (2005: 184) basado «en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestra experiencia». Esta argumentación para el autor consiste en una hermenéutica diatópica, es decir, realizada desde las tópicas de las culturas, cuyo fundamento es el abandono de la evidencia y naturalidad de los topoi que, en esta perspectiva pasan a ser argumentos a

debate. Este es un trabajo exigente, sin garantías, plagado de incertidumbre y conflictivo (como conflictiva es la naturaleza de los signos de toda cultura). Trabajo que sitúa el disenso en el centro de estas prácticas ya que nada puede ser incólume a la conversación. Esta es una concepción de la argumentación como modo de interacción —frente a su definición por la tradición consensualista— en la que el acuerdo no es punto de partida sino resultado. La conversación en que se reside toda comunicación y fundamenta todo proceso de traducción deja de ser entonces una presuposición para ser un ejercicio efectivo y constante en el que lo presupuesto, lo que una cultura entiende como sus *topoi* es precisamente aquello que debe ser expuesto al conflicto provechoso de la conversación. Esto exige que deba desarrollarse bajo el signo de la confianza en un esfuerzo ético que es también estratégico para la traducción.

4. La búsqueda

Una descripción paradigmática de lo que se intenta proponer aquí aparece en el maravilloso cuento de Borges titulado «La búsqueda de Averroes» —en el que hemos reparado gracias a una pequeña indicación de Bauman (2002: 83) descubierta por Gonzalo Abril— en el que el sabio se encontraba absolutamente desconcertado por las palabras *tragedia* y *comedia* de los textos de Aristóteles que estaba traduciendo. El Averroes del relato de Borges luchaba durante días con la finalidad de encontrar su adecuada versión árabe. Sus problemas no eran simplemente de tipo lingüístico, de los que se solucionan acudiendo al diccionario, sino que iban más allá. Averroes nunca había ido al teatro, una invención desconocida en el Islam, es decir, ajena al mundo en el que había nacido y vivido. Carecía de la experiencia a la que esas palabras desconocidas se podían referir. En este relato se hace notar cómo la traducción es un proceso de creación propia y recíproca a la vez: «el traductor, lejos de ejercer su autoridad para llevar a su terreno al traducido, lo primero que debe hacer es elevarse hasta el espacio de este último; si la traducción crea el texto traducido también crea al traductor. Sin el relato de la búsqueda de Averroes, éste deja de buscar».

Se supone desde el cuento que en la sociedad de Al Andalus no existía el teatro como práctica cultural, y por tanto ante Averroes se abría el abismo de la inconmensurabilidad pues tenía ante sí una palabra a la que no podía hacer corresponder ninguna experiencia, a la que no podía asignar ningún objeto de conocimiento. Este problema es el que plantea el filósofo norteamericano Peirce: para que se produzca sentido, es indispensable que el signo remita a algo que en alguna medida haya sido experimentado, aprendido, asimilado previamente. De no ser así, no hay signo que valga. De esta forma el campo de la semiosis se superpone al de la experiencia posible, y una cultura en cierto sentido no es otra cosa que un horizonte de experiencia posible y por tanto, a la vez, de exclusión o imposibilidad de otras experiencias. Lenguaje y sociedad están necesariamente relacionados, los hechos lingüísticos no son *reflejo* o *instrumento* de las relaciones sociales, sino vida social en sí mismos. De este modo, el mundo es siempre visto desde algún esquema de pensamiento integrado en alguna forma de vida y lo que llamamos mundo es siempre una *versión del mundo*. Estas formas y versiones conviven y precisan intertraducirse.

Es por esto que hoy más que nunca es necesario pensar la semiótica desde los problemas de la interacción cultural, y, del mismo modo, abordar las relaciones interculturales desde una mirada semiótica. La experiencia de los estudios sobre comunicación y cultura de los últimos años autoriza a afirmar un principio epistemológico y teórico bastante contundente: los lenguajes son siempre multilenguajes, los discursos son siempre interdiscursos, las culturas no son sino inter o trans-culturas, y por todo ello la semiótica del siglo XXI, según la sugerencia de Abril,

habrá de ser multilingüística, interdiscursiva y transcultural.

Considero urgente hoy que hagamos estas reflexiones desde las disciplinas, dadas las circunstancias en que nos encontramos. En un trabajo de investigación (Proyecto I+D Financiado por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales realizado durante los años 2003-2005) realizado en colaboración con el *Grupo picnic* hicimos notar que el debate público actual en nuestro país pone en juego una representación de la inmigración en la que se esencializan las diferencias. Se moviliza una concepción de las culturas que las jerarquiza de más a menos desarrolladas presuponiendo que poseen una naturaleza impermeable y no conflictiva que sin duda dificulta la posibilidad de un diálogo realmente intercultural. En esta lógica sólo se considera una opción la asimilación de los inmigrantes a la cultura normativa de la sociedad de acogida y en este proceso los sujetos están sometidos a un proceso de racialización continuo. Se produce en este marco una homogenización y saturación de la representación en la construcción de la categoría inmigrante que hace invisible la complejidad del colectivo y de los contextos vivenciales e institucionales en que están inscritos. Esto, que es común a toda configuración discursiva de identidad, adquiere radical importancia en el caso de estos colectivos.

Esta homologación para su asimilación de los sujetos, discursos, culturas y tradiciones es importante porque mediante estos procedimientos estamos excluyendo a esos colectivos y sujetos del ámbito de lo político. Rancière (2005: 18) entiende que «la política no es en principio el ejercicio del poder y la lucha por el poder. Es ante todo la configuración de un espacio específico, la circunscripción de una esfera particular de experiencia, de objetos planteados como comunes y que responden a una decisión común, de sujetos considerados capaces de designar esos objetos y de argumentar sobre ellos [...] la política es el conflicto mismo sobre la existencia de este espacio, sobre la designación de objetos que comparten algo en común y de sujetos con una capacidad de lenguaje común». En esta definición no todos los sujetos tienen voz y dado lo señalado anteriormente, los inmigrantes —dada su representación pública— carecen de ella para poder participar en el diálogo público en que consiste lo político.

Si el hombre, dice Aristóteles, es político es porque posee el lenguaje que pone en común lo justo y lo injusto, mientras que los animales sólo tienen el grito para expresar placer o sufrimiento. Como sostiene Rancière, toda la cuestión reside entonces en saber quién posee el lenguaje y quién solamente el grito. El rechazo a considerar determinadas categorías de personas como individuos ha tenido que ver siempre con la negativa a escuchar los sonidos que salen de sus bocas como algo inteligible. La urgencia de *gritar* que las bocas de todos los sujetos emiten perfectamente un lenguaje que habla de cosas comunes y no solamente un grito que denota sufrimiento es el reto contemporáneo. En tanto proceso intercultural toda comunicación es ya activación de una solidaria inteligibilidad. Si a este proceso le vinculamos la constatación de que el esfuerzo por la traducción es diálogo en el que las experiencias de las culturas se relatan puede ser un paso más en el camino de la solidaridad internacional.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
Deleuze, G. y F. Guattari (2000). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
Eco, U. (1995). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
Fabbri, P. (2001) *Tácticas de los signos*. Barcelona: Gedisa.

- Greimás, A. J. y J. Courtés (1990). *Diccionario de semiótica*. Madrid: Gredos.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Mohanty, C. T. (2002). «Genealogías, legados, movimientos». En *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de sueños. 137-184.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora*. Barcelona: Gedisa.
- Pardo, J. L. (2004). *La intimidad*. Valencia: Pre-textos.
- Peirce, C. S. (1987). *Obra lógico semiótica*. Madrid: Taurus.
- Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: MACBA.
- Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Akal.