



Árbol de Oviedo
Grabado, 12 x 8 cm

Lenguas híbridas, traducción y desafíos poscoloniales*¹

Joshua M. Price**

Traducido del inglés por Dra. Martha Pulido***
y Dra. María Constanza Guzmán****

Traducción revisada por el autor

El multilingüismo, la creolización y la hibridación son fenómenos centrales del lenguaje. Las lenguas llevan consigo huellas de préstamos creativos y también cambios sufridos a fuerza de la dominación. Sin embargo, la teoría de la traducción generalmente presupone la existencia de una división clara entre la lengua de partida y la de llegada. ¿A qué se debe esta insistencia en no reconocer la manera en que se entrelazan las lenguas? En este ensayo: 1) afirmo la importancia del multilingüismo para la teoría de la traducción; 2) sugiero que la insistencia teórica en negar el entrelazamiento de las lenguas está basada en una preocupación occidentalista sobre las relaciones entre el yo y el otro, que requieren estrictas dicotomizaciones, y 3) interrumpo la dicotomía con textos y voces insurgentes que invierten la tendencia a borrar cualquier tipo de mezcla lingüística. Para terminar, propongo una metodología que permita dar cuenta, de manera más plena, de la dinámica entre el poder y la pluralidad, y sus manifestaciones.

Palabras clave: traducción, traductología, poscolonialismo, multilingüismo, hibridación lingüística, creolización, pensamiento dicotómico

Multilinguality, creolization and hybridisation are central phenomena of language. Languages bear the traces of creative borrowing, as well as forced changes as a consequence of domination. However, mainstream translation theory generally seems to presuppose a clear division between source language and target language. Why the persistence not to see the ways languages intermesh? In this essay I 1) argue the importance of multilinguality for translation theory, 2) suggest that the theoretical insistence in not seeing the way languages intermesh is grounded in an Occidentalist preoccupation with I/Other relations which require strict dichotomization and 3) disrupt the dichotomy with insurgent texts and voices which countermand the tendency to erase any kind of linguistic mixing. I conclude by proposing a methodology for taking fuller stock of the play of power and the plurality.

Keywords: translation, translation studies, postcolonialism, multilinguality, hybridization, creolization, dichotomous thinking

* Recibido: 08-04-07 / Aceptado: 06-08-07

1 Publicado en inglés en *Translation Perspectives*, XI. Suny, Binghamton, CRIT: 2000. Traducido al español con autorización para publicar otorgada por Marilyn Gaddis Rose, de *Translation Perspectives*.

Multilinguisme, créolisation et hybridation sont des phénomènes centraux du langage. Les langues portent en elles de traces de prêts créatives et aussi des changements subis par la force de la domination. Cependant, la théorie de la traduction, généralement présuppose l'existence d'une division claire entre langue de départ et langue d'arrivée ¿Pourquoi cette insistance à ne pas reconnaître la manière comme les langues s'entrelacent entre elles ? Dans cet article 1) j'affirme l'importance du multilinguisme pour la théorie de la traduction, 2) je suggère que l'insistance théorique à nier l'entrelacement des langues se base dans une préoccupation occidentaliste entre les rapports de Moi et de l'Autre, qui demandent des dichotomisations strictes, et 3) j'interrompte la dichotomie avec des textes et des voix insurgents qu'inversent la tendance à effacer n'importe quel type d'alliance linguistique. Pour finir, je propose une méthodologie qui permet de rendre compte d'une manière beaucoup plus complète du jeu du pouvoir et de la pluralité.

Mots clés : traduction, traductologie, postcolonialisme, multilinguisme, hybridation, créolisation, pensée dichotome

[...] escribir es nunca acabar y así en común escribo para el buen ejemplo

Felipe Guaman Poma de Ayala

1. INTRODUCCIÓN

El multilingüismo, el cambio de código, la creolización provienen del genio creativo, de los préstamos subversivos de los innumerables usuarios de la lengua en su aplicación cotidiana del lenguaje. La lengua, cambiante y fluida, es siempre un mosaico de varios idiomas:

Here, clues to your ghostly presence in the lingering trail of your deadly perfume: wild roses and *plumería*, the dizzying fragrance of *damas de noche*, the rotting bouquets of wilted *sampaguíta* flowers you cradle in your arms.

I would curse you in Waray, Ilogano, Tagalog, Spanish, English, Portuguese, and Mandarin; I would curse you but I choose to love you instead. My dim eyes scan the shadows in vain. Ave Maria full of grace. Ita missa est. Manila I was born here, Manila I will die here ... (Hagedorn, 1990: 250).

[Aquí, los indicios de tu presencia fantasmagórica en el aroma suspendido de tu mortal perfume: llevas en tus brazos rosas salvajes y *plumería*, fragancia embriagadora de las *damas de noche*, ramos putrefactos de *sampaguitas* marchitas.

Te maldeciría en waray, ilogano, tagalog, español, inglés, portugués, mandarín; te maldeciría pero prefiero amarte. Mis ojos turbios buscan en las sombras en vano. Ave María llena de gracia. Ita missa est. Esta Manila, donde nací, esta Manila donde moriré...].

Este ensayo trata de la importancia del multilingüismo y de la hibridación lingüística para la teoría de la traducción. Me propongo rodearlos de textos insurgentes, de voces que irrumpen a través de mi texto, haciendo evidente el contexto de múltiples voces en el que vivimos.²

2 María Lugones me ayudó a encaminarme en la línea de pensamiento según la cual escribí este artículo. El texto es también resultado de mi participación en el Grupo de Estudio en Traductología de Binghamton University. Quiero agradecer especialmente a Rachid Aadnani y Michael Toler por haber sido mis interlocutores; Julia Schiavone-Camacho y Rick Santos me ayudaron a reflexionar acerca de muchos de estos temas. Agradezco, además, a Marilyn Gaddis-Rose por animarme a escribir este artículo, por su revisión minuciosa, y por invitarme a publicarlo como una posible contribución a la traductología.

Las principales corrientes teóricas presuponen una clara división entre la lengua de partida y la lengua de llegada. Las lenguas se consideran completamente distinguibles una de otra. El contenido del texto en la lengua fuente se vierte a la lengua meta. Según el sentido común, ésta es la descripción de lo que los traductores hacen, y es lo que los teóricos de la traducción describen y elaboran. Tal es el caso de los trabajos de Eugene Nida (1964, 1975), André Lefevere (1992), o Gideon Toury (1995).³ En este artículo desafío la presuposición de que cada lengua cuenta con una autonomía que la separa de las demás.

Las lenguas están relacionadas. Algunos no se dan cuenta —son indiferentes o hasta deliberadamente lo ignoran— de la manera en que las lenguas se unen unas con otras. Ésta es una función de su ideología del lenguaje. Las lenguas llevan consigo huellas de los préstamos creativos, así como una reestructuración forzada como consecuencia de la dominación. Las mezclas de palabras, de sintaxis, de léxico, a menudo llenas de artificios y de juegos, son necesarias, incluso cruciales para las lenguas, la lengua y los cambios en la lengua. Ocupan un papel preponderante en el fenómeno lingüístico, funcionando como armas de las que se sirve el oprimido y también como herramientas de dominación en el mundo contemporáneo. Este fenómeno no es ajeno al mundo de la literatura, del discurso oral o del lenguaje tecnológico. La profesora de derecho Berta Esperanza Hernández-Truyol comenta sobre su trabajo:

Me gusta entretrejer el inglés y el español en mi presentación. Al fin y al cabo, ¿cómo podría hablar de “invisibilidad de género, paradojas culturales y teoría LatCrit”,⁴ si no lo hiciera entrelazando todas las facetas de mi yo múltiple? (1997: 890).

3 Una consecuencia de esta presuposición es el hecho de que sea frecuente, en la traductología, encontrar la creencia errónea de que los traductores deben concentrarse principalmente en el aspecto de la recepción en la lengua de llegada. Gideon Toury es bastante explícito a este respecto: “Los traductores operan prioritariamente según el interés de la cultura a la cual traducen, no de la cultura del texto de partida, ni de la cultura de partida” (1995). Sin embargo, en realidad los traductores no tiene que actuar “según los intereses” de la cultura a la cual traducen. Tenemos el caso particular de las lenguas subalternas y subversivas. Las personas se refugian en su lengua para decir verdades que sería muy difícil o muy peligroso decir en la lengua del dominador. Los traductores deben poner especial atención a este tipo de estrategias.

4 Se denomina *LatCrit* a una escuela específica de estudios contemporáneos sobre derecho.

Dicho de otro modo, encuentro que existe una discrepancia entre la teoría que presupone separaciones claras entre las lenguas, y lo que sabemos es la realidad acerca del lenguaje y de su uso en el mundo contemporáneo. El filósofo de las ciencias Paul Feyerabend se refiere a este tipo de discrepancia como una falla cualitativa entre teoría y hecho.

En este caso una teoría es inconsistente no con un hecho recóndito, que para salir a la luz debe contar con la ayuda de un equipo complejo y que se daría a conocer solamente a los expertos, sino con circunstancias que son fácilmente reconocibles y familiares para todos (1975: 58).

¿Qué podemos hacer cuando uno de los presupuestos fundamentales de muchas de las teorías de la traducción, a saber, la dicotomía lengua fuente-lengua meta, es falso?

Este error teórico, esta falla cualitativa entre teoría y hecho, se encuentra profundamente arraigado en mucha gente (tanto teóricos, como no-teóricos). La percepción errónea es sistemática. La mendacidad tiene una cualidad casi orgánica, puesto que parece hacer parte del tejido del discurso.⁵ Tengo algunas sospechas sobre la fundamentación de esta suposición, es decir, lo que le hace completa de manera durable y también orgánica, o al menos aparentemente orgánica. En este artículo me propongo: 1) develar y examinar el presupuesto de que las lenguas son dicótomas; 2) sugerir que esta fundamentación se basa en la preocupación occidentalista por las relaciones entre el yo y el otro, que requieren una dicotomización estricta (Coronil, 1996, 1997), y 3) desarticular esta dicotomía con textos insurgentes y con voces que contradigan la tendencia a borrar cualquier forma de mezcla lingüística.

2. EL PENSAMIENTO DICÓTOMO

Dentro de la teoría de la traducción, uno de los orígenes directos del pensamiento dicotómico se halla en la lingüística estructural. El esbozo programático de

5 Richard Weissberg utiliza la frase “mendacidad orgánica” en su trabajo sobre Nietzsche.

Susan Bassnett en el campo de la traductología, por ejemplo, revela su deuda a la semiótica estructuralista en su descripción de lo que es la traducción. Aunque menciona el contacto entre lenguas en una nota breve a pie de página, la mayor parte de su historia de la teoría de la traducción es un recuento de la versión estructuralista del dilema del traductor. Para los estructuralistas, el significado de un término está ligado a su esquema semiótico; de ahí que la traducción implique un proceso paradójico de encontrar un término relacionado dentro de una estructura de significado diferente. Ésta es una formulación clásica del rígido esquema estructuralista.⁶

Aunque Bassnett expone un argumento convincente para la traductología, quisiera llamar la atención sobre un residuo importante. Ella descuida el hecho de que los usuarios reales de la lengua, bien sean hablantes corrientes, escritores, poetas, artistas de *rap*, en realidad saltan hábilmente entre ámbitos lingüísticos diversos, buscando un equilibrio entre lo poético y las maniobras lingüísticas cautelosas.⁷ Aunque el problema en teoría de la traducción es mucho más profundo, la influencia de la lingüística estructuralista es una de las razones por las que se ha descuidado la hibridación en el uso de la lengua.

6 Por ejemplo, Saussure afirmó hace tiempo que *mouton* en francés se refiere al animal en todos sus estados (vivo, muerto, crudo, cocinado), mientras que en inglés *mutton* comunmente se refiere sólo a algo que está a punto de comerse; se reserva el vocablo *sheep* para el animal que vemos en el campo cuando está vivo.

7 Bassnett sí menciona, en una nota al pie, que “uno de los aspectos interesantes de las lenguas en contacto es que los sistemas de insulto y blasfemia se toman intercambiables. En el caso del español chicano, el sistema angloamericano se ha incorporado con el sistema español tradicional” (Bassnett, 1980). Su reconocimiento de la realidad de las lenguas en contacto confirma mi argumento de hasta qué punto la traductología no tiende a teorizar las lenguas híbridas. En primer lugar, Bassnett parece presuponer que las “lenguas en contacto” constituyen casos especiales, mientras que yo afirmo que *todas* las lenguas son lenguas en contacto, que existen constante e irrevocablemente unas con otras, y que esto no es un caso excepcional, no es sólo el español chicano. En segundo lugar, su referencia al “sistema angloamericano” en conjunción con el “sistema del español tradicional” está basada en comunidades lingüísticas heterodoxas monolíticas, caracterizadas de una manera que oculta más de lo que revela, aunque utilice la noción de *sistema* como heurístico. Nótese, por ejemplo, que una de las formas de maldecir en México surge de *La Chingada* como tropo y como reconocimiento de la experiencia

El estructuralismo ha sido abandonado, en buena medida, en disciplinas como la lingüística, la literatura comparada y la antropología cultural. Pero no se ha cuestionado lo suficiente dentro de la teoría de la traducción. Las desventajas del estructuralismo para la teoría de la traducción se hacen más evidentes en la tendencia a percibir ámbitos lingüísticos diversos como ámbitos separados, cerrados y distintos, con límites claramente delineados, en vez de percibirlos en su entrelazamiento, su entrecruzamiento con otras lenguas, otros dialectos, otros argot, y sujetos a todas las atracciones centrífugas que Bajtín nos recuerda de manera tan elegante. Sin embargo, éste no es el único problema con el estructuralismo. El significado también se asume erróneamente, como si fuera unitario dentro de cada sistema lingüístico, en vez de ser reconocido como múltiple, fluido y constituido por los complejos y heterogéneos hacedores de significado dentro de “una” “cultura” cualquiera.

El importante e incisivo ensayo de Lawrence Venuti, “The Translator’s Invisibility” (1986), da cuenta de la gran influencia de la lingüística estructural en la teoría de la traducción. Este ensayo ha repercutido en mi manera de pensar la traducción. Me refiero a esta obra de Venuti, porque a pesar de que se aleja de manera explícita y sustancial de las creencias canónicas sobre lo que los traductores deben hacer o quieren hacer, reinstala axiomas que se deberían descartar. Venuti comienza, como muchos otros autores (e.g. Toury, 1995; Bassnett, 1980), afirmando que su propósito es “describir y no prescribir, la práctica traductiva”. Luego enmarca la práctica de la traducción dentro de una teoría del lenguaje y de la lingüística bastante limitada y específica a una teoría estructuralista (que él llama “teoría postsaussureana y teoría textual”). Su apego a la lingüística saussureana es evidente en su formulación normativa del proceso de traducción.

La traducción es un proceso por el cual se descodifica un mensaje de una cadena de significantes particular de un autor extranjero para codificar otro mensaje en otra cadena proporcionada por el traductor. Durante el proceso de traducción, los rasgos fonológicos de la cadena de significantes original se abandonan por completo, se altera de manera radical la sintaxis, y estos cambios deben ocurrir incluso cuando

de colonización en el continente americano, en especial en México, y no es un término considerado generalmente como parte del “sistema del español tradicional”, especialmente si se refiere al español peninsular.

se trata de discursos como el de la poesía, en el que el sonido y el orden de las palabras del texto original tienen una función instrumental en la producción del significado (Venuti, 1986: 181-182).

Para ilustrar lo qué me preocupa cuando leo una “descripción” como ésta, tomaré una cadena de significantes del *rap* de Kid Frost, llamado *This is for La Raza*:

You're so cool, I'm gonna call you culo.

[Eres tan *cool*, que te voy a llamar culo].

La ingenuidad del juego de palabras de Kid Frost se debe a su combinación creativa del lenguaje y de los diferentes registros (véase también Ybarra-Frausto, 1994). Aunque esta perspicacia verbal es, en sí misma, evidente para cualquiera que conozca su trabajo, Kid Frost no es el único en utilizar el lenguaje de esa manera. En realidad, viene de una comunidad lingüística que ha sido bastante ingeniosa en cuanto a permutar y reinventar el español y el inglés en la formación del pachuco caló, una formación lingüística híbrida, intersticial y resistente. El toque de humor en el juego de Kid Frost se encuentra en la homofonía y en el juego de palabras a través de los ámbitos lingüísticos, pero su agudeza es aún mayor, como lo señala Michael Hames-García (en una conversación), por el hecho de que cierta gente lo “pilla”. Es un guiño y un gesto hacia la Raza, una broma verbal que la gente que no sabe español, o por lo menos caló, no puede entender. La “descripción” de Venuti sobre la traducción hace desaparecer la posibilidad de un caló e incluso impide que se cree un ámbito en el que la interpretación y la traducción humorística tengan lugar en diferentes planos culturales y lingüísticos a la vez. La desaparición se da en dos planos: en el de la hibridación lingüística (que desaparece a favor de una falsa asunción de sistemas simbólicos herméticos) y en el del uso de la lengua, que funciona para hacer el guiño a un público e irrespetar a otro.

¿En dónde se encuentra la raíz de la tendencia manifestada por Venuti que, valga decirlo, es la tendencia de muchos? ¿Por qué se escapa la presuposición de cara a la evidencia? Podríamos recurrir a llamarlo una “ideología del lenguaje”, es decir, una creencia sobre la lengua y su uso. Teóricos feministas como Doreen Massey han relacionado el pensamiento dicotómico con la formación de la domi-

nación patriarcal y masculina, expresada en la dicotomía estricta y policiva entre el hombre y la mujer (Massey, 1994). Teóricos anticolonialistas y poscolonialistas como Fernando Coronil, Franz Fanon, Albert Memmi y Enrique Dussel lo han relacionado con la formación de la identidad del colonizador sobre y contra el colonizado. Para ellos, la atracción por la dicotomía, bien sea metafísica o científica, es parte de una ideología o incluso de un orden cosmológico integrado a la constitución de la identidad de Occidente (Dussel, 1993; Coronil, 1996).

Cuando digo *tendencia a dicotomizar*, me refiero al hecho de marcar límites, reinstaurar la ley del medio excluido, para separarlo en partes puras. Ésta es una tendencia que borra e ignora historias de interacción, comprensión y apoyo mutuo, e historias de producción recíproca. La tendencia a dicotomizar también conceptualiza de manera errónea la diferencia, las diferencias en el lenguaje y las visiones del mundo en tensión recíproca. La diferencia no es dicotomía, por lo que se le presta un mal servicio si se la considera como ello. Los idiomas híbridos no son identificables pensados en términos de dicotomías, sino que son emblemáticos de la diferencia, la señalan. Esos idiomas híbridos, esas puestas en escena que no se ajustan ni a las reglas del uno ni a las del otro, no son reductibles a la suma de sus partes; hablan de una *weltanschauung* (visión del mundo), de una conciencia mestiza, híbrida (Anzaldúa, 1987), y le hablan a ella, a una existencia que puede ser escondida del dominador. Buscar dicotomías es hacer desaparecer el espacio medio, y no tener en cuenta todo lo que es interesante en lo híbrido, lo que tiene de diferenciador y de subversivo.⁸

Si la tendencia a dicotomizar está relacionada con la epistemología de la colonización, como Fernando Coronil y otros lo han sugerido, entonces las lenguas híbridas revelan la tendencia oculta por la realidad y por los hablantes de lenguas híbridas. Éstos trazan, con su habla, la lingüística de la colonización a medida que ponen en escena una lingüística antihegemónica. En este sentido, revelan que la tendencia a dicotomizar está apoyada por el poder. Abogar por lo híbrido no significa afirmar que todos hablamos lo mismo, que todo es confusión, que todo

8 En su ensayo “Purity, Impurity, and Separation”, Lugones (2003) desarrolla una formulación rigurosa de la relación entre el sujeto moderno y la pureza. A su vez, Walter Dignolo (1995) explora la formación premoderna de la hibridación y la diferencia.

es mezcla; el habla híbrida es, para nosotros, en gran medida, una consecuencia, un aspecto activo, evidencia de sensibilidades y de maniobras, y consciencia de que son irreductibles a las lenguas dominantes a las cuales se resisten. Dicho de otro modo, aunque soy crítico de la manera como la teoría de la traducción generalmente se aferra a dicotomías entre lenguas, mi argumento es que es de vital importancia hacer visibles las distinciones, ver el poder de las lenguas híbridas, un poder fundamentado en distinciones, diferencias, incomprensiones dominantes que son parodiadas, reveladas, burladas e ironizadas.

3. INCOMPATIBILIDADES IMAGINADAS

La ideología del lenguaje que ve diferentes lenguas como ámbitos lingüísticos separados y claramente delimitados ignora la manera en que las lenguas, y los grupos de diferentes lenguas, han interactuado, compartido y luchado dentro de terrenos lingüísticos enredados y refutados (cf. Liu, 1995; Mignolo, 1995). Véase, por ejemplo, la descripción de Lefevere sobre las dificultades para traducir *casidas* (1992). Al considerar el hecho de que los públicos europeos y estadounidenses hayan otorgado una importancia mínima a la casida, un tipo de poesía árabe, Lefevere afirma:

La aparente incapacidad para “naturalizar” la casida en el sistema euroamericano al punto en que se ha naturalizado el *haiku*, por ejemplo, o incluso el *roba’i*, no tiene nada que ver en absoluto con la competencia de los reescriitores:⁹ su conocimiento de la lengua árabe no se pone en tela de juicio. Se trata sencillamente de que, hasta ahora, ningún reescriptor ha encontrado la “casilla” en la poética euroamericana a la que correspondería la casida (1992).

La afirmación de este autor muestra una versión sutil y particularmente interesante del pensamiento dicotomizante. Lefevere sostiene que desde el punto de vista de las tradiciones europeo-estadounidenses, a la literatura islámica se le otorga poco estatus, y sugiere que existe una tendencia a valorarla según los criterios de las tradiciones literarias europeas y estadounidenses:

9 “Reescriptor” es el término utilizado por Lefevere para referirse a lo que convencionalmente llamamos “traductor”.

A su vez, este poco prestigio genera dos reacciones. La más radical consiste en rechazar la idea de llegar a conocer la cultura islámica. La segunda, en una buena disposición a llegar a tener cierto conocimiento de la literatura islámica pero estrictamente dentro del marco de la relación dominador / dominado. Según tal perspectiva, la literatura europeo-estadounidense se considera la “verdadera” literatura, y cualquiera que sea la aportación de la literatura islámica se determinará según los criterios de aquella (pp. 74-75).

Reconozco y apoyo el argumento a favor de la literatura, la filosofía, la poesía y las culturas árabes e islámicas, su crítica respecto al bajo prestigio que se les ha otorgado dentro de los contextos intelectuales europeo-estadounidenses. No obstante, quisiera plantear una interrogante: ¿podremos dar cuenta de las diferencias y teorizarlas sin apelar a diferentes “sistemas”? Retomando el tema de nuestro artículo, mi pregunta implica una formulación más específica: ¿la propuesta de distinciones inmanentes de Lefevere presupone la autonomía y la pureza lingüística y literaria de los “sistemas europeo-estadounidenses” con relación al “sistema islámico”? (Lefevere, 1992: 74). Lefevere parece aceptar esta pureza implícitamente, cuando plantea la idea de “incompatibilidad”, una dicotomía axiomática para él. Lo que sugiero es —siguiendo la influencia de Fernando Coronil de la comprensión del occidentalismo—¹⁰ que para entender los límites del vocabulario de Lefevere de los “sistemas” y de los “universos de discurso”, es importante conocer las relaciones históricas de dominación entre Europa y el Islam. Esto llevaría a apreciar ambas líneas en su valor y en su imbricación. Se necesitaría entonces de un traductor que ocupara el espacio híbrido de la comprensión de la imbricación y el valor sin la autonomía, en lugar de un traductor que se sitúe únicamente en el espacio lingüístico de una ideología purificadora anglo-europea.

A pesar de las diferencias de *weltanschauung*, de géneros, historias y tradiciones árabes y europeo-estadounidenses, éstas han existido entremezcladas por miles de años. La poesía árabe, las matemáticas, la filosofía, están profundamente entretejidas en el desarrollo de un “Occidente”, desde Maimónides hasta Averröes (Ibn Rashd), Ibn Khaldun, Ibn Pakuda, Edward Said, Lila Abu-Lughod,

10 En respuesta y complemento al tratamiento del orientalismo de Said (1994), la descripción de “occidentalismo” de Coronil (1996) brinda un útil marco epistemológico que cuestiona formulaciones antropológicas tradicionales sobre la otredad.

David Williams, entre otros. Lo que llama la atención aquí es la presuposición de incompatibilidad de manera general, que va más allá de las dificultades del género particular de la casida. ¿Qué quiere decir Lefevere con incompatibilidad? ¿De dónde puede derivarse una idea tal?

Sin referirme a las problemáticas particulares asociadas con la traducción de la casida, quisiera resaltar el énfasis que Lefevere da a lo que el llama “una gran divergencia en universos discursivos” (Lefevere, 1992: 86). A pesar de que lamenta que exista, Lefevere le confiere una cualidad natural a la distancia entre estos dos universos. Articula esta conceptualización de la distancia, de la divergencia, que oculta un interrelación histórica de las tradiciones culturales, con la manera de constituir una otredad, una alteridad absoluta, que hace desaparecer la historia, las conexiones, las compatibilidades a favor de alteridades de lenguaje, cultura y tradición construidas como irremediabilmente extrañas. También percibo una contradicción pragmática en su lógica: en el universo de discurso que Lefevere expone, el espacio del traductor desaparece, se deja sin teorizar, tiene el estatus de una interlógica no teorizada. ¿Y dónde están los traductores? ¿Cómo da cuenta él, entonces, de aquellos que cruzan, atraviesan, van de un lado al otro? ¿De aquellos que hacen de su existencia y de sus prácticas parte de la arquitectura del disparatado universo? He aquí a Abdelkebir Khatibi:

La diglosia “kal(i)ma”, revenía sin que desapareciera ni se borrara la palabra “palabra”. Las dos se observaban mutuamente en él, precediendo el surgimiento repentino de recuerdos, de fragmentos de palabras, onomatopeyas, frases en guirnalda, enlazadas a muerte: indescifrables (1983: 10).

La obra de Khatibi es deseo y testimonio de la posibilidad de una existencia múltiple en sus lenguas. Para él, la lengua híbrida crea una unión con la vida, es el médium de amor a través de ámbitos lingüísticos. Además, considera que el multilingüismo puede cultivarse aun allí donde nunca ha existido:

¿La literatura? ¡Por qué no! ¡Vamos, nada es condenable! Una literatura-otra acorde a un pensamiento no menos otro, hasta el final de los tiempos. Sueño con una frase que caiga con todo su peso (¡por poco que éste sea!), que sea la única capaz, en el amor, de amarrarme a la vida. Locura de la lengua, pero tan dulce, tan tierna en ese momento. ¡Felicidad inexpresable! Solamente decir eso: *Apprends-moi à parler dans tes langues* [Enseñame a hablar en tus lenguas] (1983: 130).

Apprends-moi à parler dans tes langues. La separación no es inevitable. La gente *puede* aprender lenguas y, además, diferentes categorías de comprensión e interpretación del mundo. La novela performativa de Khatibi, *Amour bilingue*, es performativa porque exhibe el multilingüismo que teoriza, sirve como respuesta elocuente a la falta de análisis de Lefevere de la perspectiva eurocéntrica que lo lleva a pensar en términos de estricta dicotomía.

A pesar de que reinscribe una versión sólida de la autonomía lingüística e histórica, Lefevere subraya el poco prestigio que se le ha otorgado a la cultura islámica y árabe. No cuestiona las categorías aceptadas de Occidente y del otro, pero señala la consecuencia política de la división. Una de las reflexiones importantes del discurso poscolonial, sin embargo, ha sido el comentario acerca de la articulación filosófica e histórica de las divisiones autónomas, dicótomas, entre Europa por un lado, y sus varias alteridades colonizadas, por otro. Dussel señala que

[...] la modernidad como tal, nació cuando Europa estuvo en posición de estar frente a otro, es decir, cuando Europa se pudo constituir como un ego explorador y conquistador, colonizando una alteridad que reflejaba su propia imagen. Este otro, en otras palabras, no fue “descubierto”, o admitido como tal, sino encubierto, oculto; se lo mostró tal como Europa suponía que debía haber sido (1993: 66).

Dussel observa que el concepto de *modernidad* esconde el papel de su propia periferia, la Península Ibérica, incluyendo la influencia islámica en la cultura europea del sur.¹¹

4. DESAFIAR LA DICOTOMÍA LINGÜÍSTICA

*¡Oh, y además los milchiks y las flaiishiks,
más esas reglas y reglamentos meshuggeneh
aparte de sus propias locuras personales!*

Philip Roth

Hasta ahora he sostenido que los traductores asumen o defienden el hecho de que las lenguas son claramente diferenciadas, limitadas, separadas, y que la tra-

11 Como afirma Jennifer Lutzenberger (cito conversación), esto se puede ver en la manera en que se ha disminuido la importancia del papel de España en el Renacimiento. Yo

ducción consiste en llevar el contenido semántico de una lengua a otra. También he tratado de quebrantar o desafiar esa creencia a partir de contraevidencia, con textos que precisamente por su naturaleza minimizan la presuposición de los límites y de la pureza en el lenguaje. En buena medida, estos textos son desafíos lingüísticos frente a la opresión cultural, racial y lingüística. Esta función de los textos, es decir, el desafío que presentan, debe tomarse en serio cuando se trata de una actividad particular de traducción. En otras palabras, se dejan de lado elementos cruciales de un texto si no se presta atención al juego del poder.

El problema va aún más lejos: la presuposición de la existencia de lenguas estrictamente delimitadas y separadas que impide percibir las técnicas de resistencia lingüística se fundamenta en la tendencia a pensar en dicotomías, una tendencia que, a su vez, está ligada al poder, a la dominación y a la colonización.¹² No es coincidencia que se pase por alto precisamente lo que es más interesante en los textos subversivos. Para que la traductología se descolone, es necesario revisar esta sujeción a las relaciones entre lenguas, reflexionar sobre la falta de voluntad para percibir los lazos históricos, las formas de apropiación y las mezclas culturales que siempre han existido y, como consecuencia, las ideologías de la lengua, para fundamentar traducciones particulares o para orientar la dirección de esta disciplina.

En este apartado trataré de develar aspectos de la profunda fundamentación epistemológica que constituye la base de la mendacidad orgánica. Me refiero aquí a dos mecanismos epistemológicos relacionados: la negación de la “contemporaneidad”¹³ y la formación de una visión del mundo occidentalista, llamando la atención sobre los trabajos de Mignolo, Coronil y Fabian. A medida

agregaría que se pueden poner de relieve también las influencias árabe y romana, aunque sean muy poco reconocidas en el palimpsesto de la vida cultural judío-estadounidense contemporánea.

12 El significativo aporte de Venuti (1986) en *The Translator's Invisibility*, nos brinda un marco teórico importante para entender la manera en la que los procesos de dominación (en su caso particular hace hincapié en el capitalismo) implican ciertas estéticas y economías de traducción, como las que privilegian las traducciones de fácil consumo.

13 N. de las T.: El término en inglés es *coevalness*.

que avanzo en mi argumento, continuaré quebrantando la tendencia a pensar el uso de la lengua confinado a un solo idioma y como transmisor solamente de contenido semántico.

Do you like lonchando at Macdónal, or do you prefer Berguerquin?
(Longo, 1998: 20).

[¿Te gusta *lonchar* en Macdónal o prefieres *Berguerquin*?].

La negación de la contemporaneidad se refiere, en este sentido, a la tendencia, bastante difundida en Estados Unidos y en Europa occidental, a negar la forma en que diferentes culturas y lenguas interactúan entre sí. La expresión es de Johannes Fabian (1983) y llegué a ella a través del trabajo de Walter Dignolo (1995). El modo en que se niega la contemporaneidad es particularmente importante con relación a la traducción, en parte porque Fabian se interesa en aquellos que, como los antropólogos, se sitúan en los intersticios de dos culturas y en cómo este posicionamiento es, ha o no ha sido y debería ser teorizado. Este conjunto de problemáticas asociadas con la intersticialidad es aplicable a nuestra posición como traductores. Una manera de negar la contemporaneidad (quizá la más cruda y tajante) es afirmar que personas, lenguas, culturas o tradiciones efectivamente contemporáneas pertenecen a “otro tiempo”, que son preliterarias, primitivas, que son como “nuestros” ancestros, que están pasadas de moda, etc. Esta negación de la contemporaneidad es bastante directa y es la más obvia versión de percepciones racistas o colonizantes.

Los hablantes de lenguas mayoritarias pueden tener la tendencia a ver una lengua minoritaria desde un punto de vista “anticuario”. La lengua minoritaria es parte del patrimonio, una reliquia de una era distante, no-urbana, hablada por gente del campo en paisajes pintorescos. En la Irlanda del siglo XIX las estrategias de traducción utilizadas eran el resultado de estas perspectivas anticuarias; eran orientalistas en su literalismo academicista. La estrategia adecuada para una lengua muerta o agonizante consistía en embalsamarla (Cronin, 1995: 88).¹⁴

14 Pero incluso Cronin en su ensayo, que de otro lado es una meditación acertada sobre la dominación lingüística y la resistencia literaria en la lengua irlandesa, se atreve a decir que los poetas de lengua irlandesa, al recibir mayor apoyo institucional y financiero para traducir sus obras al inglés, “tuvieron que liberarse del gueto del aislamiento lingüístico. La traducción fue en parte liberadora y en parte evangelizadora. La aceptación de la traducción

Pero hay otras maneras de negar la contemporaneidad, o como lo dice Fabian, de prevenirla, sortearla, evadirla. Lo que este teórico señala acerca del análisis del tiempo en la etnografía funcionalista estructural podría aplicarse a las teorías de la traducción que consideran las lenguas fuente separadas de las lenguas meta:

El tiempo estaba encapsulado en sistemas sociales dados. Esto posibilitaba, o por lo menos reflejaba una praxis etnográfica que afirmaba la importancia de estudiar el tiempo dentro de las culturas, mientras que prácticamente exorcizaba el Tiempo del estudio de las relaciones entre culturas. Las “Teorías del Tiempo” de distintas culturas podían ahora estudiarse a través de una teoría y de un método “atemporales”. Esto es lo que quiero decir al referirme a la idea de evadir la contemporaneidad: el tiempo como dimensión del estudio (y la praxis) intercultural constituía un paréntesis del discurso antropológico (1983: 40-41).

Fabian llama la atención sobre lo *intercultural*, y sobre cómo nos confronta con la manera como las culturas, las lenguas, la temporalidad, el significado, no deben (aunque casi siempre lo son) ser demarcados y tratados metodológicamente como si existieran de modo separado, como si fueran unidos, contenidos en sí mismos. Irónicamente, una de las tareas de la traducción (como Walter Benjamin trata, con tanto esfuerzo, de mostrarnos en su ensayo “The Task of the Translator”, de 1926 [1969]) y, seguramente, una de sus consecuencias, es establecer profundas reverberaciones culturales, lingüísticas y epistemológicas a través de las lenguas y, podríamos añadir, de geopaisajes y culturas nacionales, de relaciones de colonización y de lucha anticolonial, así como también a través de sexualidades, de tradiciones diferentes de resistencia a diversas formas de opresión.

por parte de muchos poetas prominentes podría ser percibida como aprobación a una política de apertura en la que se libera a los poetas que escriben en una lengua minoritaria de la invisibilidad de un público reducido” (1995). Cronin revela su interiorización de la ideología lingüística dominante en tanto que afirma que las obras en irlandés necesitan ser “liberadas” de la “invisibilidad”. Afirmer que los escritores irlandeses necesitan ser liberados a través del inglés es aberrante, si no abominable, y contradice su argumento principal. Argüir que el público literario irlandés es como un gueto o que es invisible, depende de dónde uno se sitúe. Cronin establece su posición, a pesar de que reconozca que la traducción del irlandés al inglés “no puede separarse de la problemática del poder y de la recuperación de la cultura”.

Sin embargo, para que un traductor logre esto de manera eficaz, debe tener un buen conocimiento de la acción lingüística y del uso del lenguaje localizado en este complicado terreno. Cuando hablamos de lenguaje, para resumir, hablamos también de maniobra y de ocultamiento, de disimulación y de evasión frente a los que tienen el poder. A menudo se pasa por alto la resistencia lingüística en cualquiera de sus avatares, lo que se debe en gran medida al hecho de que la innovación individual o colectiva en el uso del lenguaje está excluida de cualquier argumentación en las principales corrientes de la teoría de la traducción. Éstas hacen hincapié en la estructura de la lengua y en los sistemas lingüísticos y pasan por alto, voluntaria o involuntariamente, el agenciamiento. La referencia a autores individuales queda relegada al campo de la anécdota. La innovación y la creatividad, particularmente como se encuentran implícitas en el cambio de código, son vistas como anómalas, no-representativas e idiosincrásicas. La crítica que hace Fabian al estructuralismo de nuevo puede ser aplicada en nuestros argumentos:

El problema del estructuralismo con el Tiempo está ligado en varias formas al rechazo a admitir la actividad consciente, intencional, y por lo tanto subjetiva, como una fuente de conocimiento, nativo o antropológico (1983: 60).

Ignorar las propiedades resistentes del uso del lenguaje es más que un error teórico. Es omitir o esconder una de las principales formas de resistencia: aquella que se realiza mediante el lenguaje.

James Baldwin habla de la función de resistencia del lenguaje en su ensayo “If Black English isn’t a Language, then tell me what is?” (Si el inglés afroestadounidense no es una lengua, entonces ¿qué lo es?):

Hubo un momento, en el tiempo y en este lugar, cuando mi hermano, o mi madre, o mi padre, o mi hermana, tuvo que explicarme, por ejemplo, el peligro en el que me encontraba al estar de pie frente a un hombre blanco que se hallaba a mis espaldas, y comunicarme esto rápidamente y en un lenguaje que el hombre blanco no pudiera entender y que, de hecho, aun hoy no puede entender. No puede darse el lujo de entenderlo, porque entenderlo le revelaría demasiado acerca de sí mismo, le rompería el espejo en que ha estado congelado durante tanto tiempo (1998: 69).

Baldwin señala lo imperativo de la lengua utilizada por los subalternos para comunicarse rápidamente en lugares en los que corren peligro. Contextualiza el

inglés afro-estadounidense (ahora ampliamente conocido como *ebonics*), como una lengua nacida de la necesidad de comunicación privilegiada en un contexto de narcisismo blanco que no daba a la gente blanca posibilidades de poner en funcionamiento perspectivas alternativas a lo que significa ser blanco. Baldwin atribuye esto a la manera en que los blancos se ocupan de sí mismos, a un extremo que considera peligroso y percibe como espectáculo insoportable.

Desarrollar y mantener registros de resistencia lingüística es evidenciar la pluralidad de las comprensiones conceptuales establecidas dentro o fuera de un registro dominante. La gente puede hablar lenguas que se superponen, en cuyo caso la similitud puede incluso llegar a ser decepcionante, o compartir propiedades léxicas o sintácticas; pero debemos tener en cuenta que diferentes hablantes situados dentro de un campo lingüístico pueden llevar consigo valores, comprensiones culturales o ideologías diferentes, incluyendo las ideologías de lenguaje. Este hecho de pluralidad lingüística es generalmente ignorado por parte de los hablantes de lenguas dominantes y por aquellos que defienden ideologías de lenguajes dominantes.¹⁵

Baldwin sugiere que la falta de comprensión de la gente blanca por el estilo de comunicación afro-estadounidense es un aspecto significativo de la dinámica que le permite a *ebonics* desplegarse estratégicamente y, por extensión, de su función en la dinámica de la vida estadounidense. Quiero señalar que más de una comprensión conceptual acompaña la hibridación lingüística, aun si se pasan por alto comprensiones conceptuales alternativas, en la medida en que la hibridación lingüística se ignora o se considera inferior. Rechazo la idea de que las comprensiones conceptuales son incompatibles, excepto en los planteamientos que hace Baldwin. En el ejemplo que él presenta, la gente blanca no sería capaz de considerar la visión del mundo del otro sin incomodar la suya, es decir, dando una mirada completamente autocrítica hacia nuestro propio narcisismo.¹⁶ La relación entre los hablantes de

15 Nótese, por ejemplo, cómo a menudo los hablantes de la jerga del *hip hop* en caló o español son caracterizados en términos de una carencia; se dice que han sido mal educados, o que les ha faltado educación, que son analfabetos, o peor, que son estúpidos, ignorantes, que les falta lógica, que están confundidos, que son indisciplinados o que actúan al margen de la ley.

16 Es más difícil llevar a cabo dicho cuestionamiento de manera profunda y constante, que en vez de hacerlo de manera intermitente.

ebonics y la mayoría de la gente blanca podría caracterizarse como una falta de mutualidad por parte de los blancos, una falta, podríamos decir, de reciprocidad.

Pat Mora, poeta y ensayista del suroeste de Estados Unidos, nos presenta una formulación de la lengua híbrida en su relación con las conceptualizaciones alternativas de espacio y derecho, en su poema *La Migra* (1995):

La Migra

*Let's play La Migra.
You be the Border Patrol.
I'll be the Mexican woman.
Your jeep has a flat,
and you have been spotted
by the sun.
All you have is heavy: hat,
glasses, badge, shoes, gun.
I know this desert,
where to rest,
where to drink.
Oh, I am not alone.
You hear us singing
and laughing in the wind,
agua dulce brota aquí, aquí, aquí,
but since you can't speak Spanish,
you do not understand.
Get ready.*

[Juguemos a La Migra / tú eres el oficial de frontera / yo soy la mujer mexicana / tu *jeep* tiene una llanta desinflada / y te ves descubierto / por el sol / todo lo que tienes es pesado / tu sombrero / tus gafas / tu insignia / tus zapatos / tu revolver / Yo conozco este desierto / sé dónde descansar / dónde beber / Oh, no estoy sola / Nos escuchas cantar / y reír en el viento / *agua dulce brota aquí, aquí, aquí* / pero como no sabes hablar español / no entiendes / Prepárate].

En esta irónica y sugerente inversión del estatus de La Migra y de una mexicana indocumentada, es la latina quien está aliada a la tierra, ella conoce la tierra y la tierra la conoce. Se siente como en su casa, hablan la misma lengua, mien-

tras que el oficial de inmigración se encuentra perdido porque no “habla esa lengua”. Aún más, es él quien, en su torpe intento por “hacer cumplir la ley” (con sus gafas, su revolver y sus pesadas botas), es “descubierto” bajo el sol, como si hubiera sido atrapado, no ella. Lo que es significativo para nosotros es que la alianza y la inversión se presentan mediante una inversión lingüística. Su “*Oh, I am not alone*” (Oh, no estoy sola) está ligado a la canción que canta con la tierra: “agua dulce brota aquí, aquí, aquí”.

Esta inversión del sentido común anglosajón de la inmigración, de la comunicación, de la pertenencia, se ve reflejada en el trabajo de Guillermo Gómez-Peña, un artista mexicano de nacimiento, quien con sus *performances* transgrede continuamente la frontera; su obra ilustra y es también una reflexión acerca de las políticas lingüísticas dentro de Estados Unidos. Su trabajo oscila entre el español, el inglés y el *spanglish*, que combina con palabras o frases inventadas, hablando en lenguas, incursionando en el idiolecto.

I speak therefore you misinterpret me
I am in Tijuana, you are in ...
I exist therefore you misunderstand me
I walk back into Spanish
For there are many concepts to protect
Good-bye compita
Extranjero en tu propio país
Chao, chaocito, adieu
Auf Widersehen, caput, puut'issimus... (Border Brujo, 1993: 86).

[Hablo, por lo tanto me malinterpretas / Estoy en Tijuana, tú estás en... / Existo, por lo tanto me malinterpretas / Regreso al español / Porque hay muchos conceptos que proteger / *Good-bye, compita* / Extranjero en tu propio país / Chao, chaocito, *adieu* / *Auf Widersehen, caput, puut'issimus...*]

Gómez-Peña señala el racismo y la discriminación por el acento,¹⁷ que sobre-determinan su habla como incomprensible para un público anglófono putati-

17 “Racism and accent bias”, según la expresión de Mari Matsuda (1997).

vo. Como Baldwin, Gómez-Peña reconoce que las lenguas de los oprimidos utilizan conceptos y tienen propiedades que no son traducibles, que no deben ser traducidos. Hablar en una lengua subalterna (en este caso, en español) es o puede ser una forma de construir barreras protectoras contra la invasión anglófona, sin importar si la cultura dominante nota la disimulación lingüística: “Camino de regreso al español...”. En esto, Gómez-Peña refleja a Baldwin, y como Mora, invierte el sentido usual de propiedad, que los anglófonos tienen de Estados Unidos: “Extranjero en tu propio país”.

En mi juventud, *This Land is Your Land* era una canción patriótica del estilo de *God Bless America* o *The Halls of Montezuma*, que aprendíamos en la escuela. Fue mucho tiempo después que supe que era el gran himno populista de Woody Guthrie y que se lo habían apropiado los patriotas y capitalistas, y nos lo habían presentado como si les perteneciera, acompañando publicidad de Reagan o programas de Disney. ¿Cuál es el contenido político de la canción de Guthrie hoy? ¿Cuál ha sido su contenido político? ¿Cómo la escucho después de oír como un desafío la frase de Gómez Peña: “Extranjero en tu propio país”?

El fenómeno popular y literario de la hibridación no es propio de un solo lugar del planeta. En el contexto irlandés, Cronin ha hecho alusión a la manera “lúdica” en que el “inglés delata el gaélico de Mac Annahid, y es luego parodiado para crear una nueva lengua híbrida” (Cronin, 1995: 94-95). Aún así, en términos generales, este uso lingüístico entretrejido, determinante para muchos hablantes, escritores, poetas y teóricos en todo el mundo, es persistentemente negado y abnegado en la teoría de la traducción.

Las palabras, como lo sabemos, transmiten más que un contenido semántico: las sombras que dibujan, quién las usa, con qué intención y en qué contexto. La lengua puede ser utilizada con el fin de ocultar el sentido para algunos públicos, mientras se alerta a otros. Escritores como Baldwin, Mora y Gómez-Peña son artistas talentosos e usuarios inteligentes de la lengua que nos presentan panoramas, que nos hacen ver comunidades lingüísticas cuyos miembros son extremadamente precisos con el lenguaje, son artificiosos y peligrosos, son reflexivos y elocuentes, cuidadosos y atrevidos. Éste es el terreno de las lenguas subversivas, la creatividad de los subordinados. El lenguaje es metapragmá-

tico: activamente comenta, invoca, forma y delata el contexto en el que desea ser escuchado, propone el contexto pragmático donde debe ser escuchado el contenido semántico.

Se puede contrastar esta metodología para estudiar la lengua y la hibridación con la condescendencia arrogante de los intentos, dentro de la teoría de la traducción, para conferir legitimidad a los *pidgins* y a los *creoles*:

Un buen número de autores de África occidental utilizan *pidgin* y *creole* (PC) en sus trabajos, usualmente con la intención de asignar un código lingüístico apropiado a los personajes que representan los primeros contactos entre los europeos y los africanos, o que simplemente representan los segmentos sin educación, casi iletrados de la población de un África más moderna (Bandia, 1994: 93).

Leo este artículo para contraponerlo a la posición de Mora, Gómez-Peña y Baldwin, debido a la conjunción que revela sobre la tendencia a distanciarse del uso de la lengua, a negarse a ver las formas lingüísticas no estándares de los subalternos, calificándolas como lenguas de gente “sin educación”, “casi iletrados”. El artículo aparecería como una contribución a un proyecto meritorio, coherente con nuestra argumentación: llama la atención sobre los *pidgin* y los *creoles* como un fenómeno lingüístico que vale la pena tener en cuenta para el discernimiento de los traductores. Sin embargo, es una negación de las formas importantes de resistencia cultural del *pidgin* y del *creole*.¹⁸

[E]n *Things Fall Apart*, Achebe utiliza el término *inyanga* para darle color local al texto y a falta de un equivalente en inglés que logre captar los distintos matices de significado del término. En la frase, “Ezinma había estado haciendo *inyanga* con su olla”, la palabra quiere decir “alardear” (Bandia, 1994: 96).

Bandia no tiene un oído sutil. Interpreta un *inyanga*, por un lado, en términos de su contenido semántico y, por otro, como un elemento de “color local”.

18 De manera similar, Mazrui y Mazrui señalan que los esfuerzos por parte de los africanos nacionalistas de no reconocer las raíces árabes en el Kaswilli (es decir, que sea de origen no árabe), podrían estar “peligrosamente relacionados con nociones europeas de pureza étnica” (1998).

Ésta es una manera bastante limitada de leer el lenguaje, ya que recrea otra bifurcación entre el contenido semántico y la función pragmática.

Podemos ver aquí el despliegue de un habla híbrida como una manera de valorizar el lenguaje, quizá impidiendo una fácil interpretación para los públicos occidentales, señalando su posición como texto no asimilado y situando así la obra de Achebe en un contexto discursivo complejo. Sin embargo, Bandia lee a Achebe en función de un público ajeno (blanco, europeo). Aquél ve el cambio de código como un *découpage* para el público no africano, en parte porque el autor se concentra en ese público. Pero no tenemos evidencia de que la lectura de Bandia en relación con las elecciones de Achebe refleje la comprensión de éste sobre su actividad; tampoco la comprensión de otros lectores de Achebe, que pertenecen a la comunidad lingüística donde el texto surge, a la que se dirige el autor. Edward Said recomienda la “lectura contrapuntual”, refiriéndose también al “perpectivismo contrapuntual” como una forma de mantener “los dos procesos, el del imperialismo y el de la resistencia”, lo que puede lograrse haciendo una lectura de los textos incluyendo lo que alguna vez había sido excluido de ellos. En el texto *L’Etranger*, por ejemplo, es necesario leer también toda la historia de la colonización francesa y de la destrucción del Estado argelino, y la emergencia posterior de una Argelia independiente (a la que Camus se oponía) (1994: 66-7). Aquí, a través de la yuxtaposición de la lectura que Bandia hace de Achebe con las secciones previas sobre Mora, Gómez-Peña y Baldwin, se puede ver claramente que he tratado de construir un contexto para mostrar la dinámica del poder y sus manifestaciones en diferentes lecturas de textos.

La diferencia entre el enfoque lingüístico de la hibridación de Bandia (cuando se refiere al “color local”) y una metodología que se beneficia de los pensadores poscolonialistas y resistentes es de gran importancia. El cambio, como lo plantea Anzaldúa, es hacia un enfoque sobre las estéticas de la representación, para lograr percibir el acto de escritura. A través del magistral trabajo de Walter Mignolo (2000) sobre la colonización, la alfabetización y la lectura del *amoxtli* y del *quipu* en el continente americano, conocí la distinción que hace Anzaldúa. Con este cambio, podemos ver la praxis lingüística en Baldwin, Mora y Gómez-Peña como formas de resistencia textual que se mueven más allá de las cuestiones de la representación. El cambio refuerza el concepto de *intervención* y descubre la estrategia de “interrumpir” políticamente la

escritura, en la que se incluye también la disimulación. Si la escritura puede ser disimulación, entonces tenemos otra razón para evitar esconder la obra en términos de “representación”, puesto que, al hacerlo, perdemos la función textual tras el nivel estético.¹⁹

El paso de la representación a la ejecución permite concentrarse en la formación de un espacio medio lingüísticamente complejo. También revela las limitaciones implícitas en la aproximación de Bandia a los *creoles* y a los híbridos. Como si lo que Achebe pretendiera fuera hacer su obra más “colorida”, en vez de ser de resistencia, una praxis de la lengua. Por tanto, el leer su obra como “representación” es, en sí mismo, un gesto colonizador, ya que la representación es ver el producto y ocultar el laborioso proceso de producción textual, el esfuerzo que lleva a inventar nuevas lenguas y nuevas formaciones lingüísticas en las fronteras, en los espacios medios. Incluye esto, pero va más allá de considerar la obra en tanto que obra. Más que verla en sus propios términos, es someterse a sus condiciones,²⁰ como lo sugiere Fabian. Anzaldúa lo describe de la siguiente manera:

Mis “historias” están encapsuladas en el tiempo, se “ejecutan” cada vez que se cuentan en voz alta o se leen en silencio. Me gusta pensar en ellas como *performances* y no como objetos inertes o “muertos” (que es como la estética de la cultura occidental piensa en las obras de arte). Por el contrario, la obra tiene una identidad, es el “quién” y el “qué” que contiene las presencias de personas, es decir, las encarnaciones de dioses o ancestros o poderes naturales y cósmicos. La obra tiene las mismas necesidades que una persona, necesita que la “alimenten”, *la tengo que bañar y vestir* (1987: 67).

Anzaldúa podría estar respondiendo directamente a Bandia, al rechazar la estética de la cultura occidental a favor de la conceptualización de sus historias como *ejecución en el tiempo*. Es importante reconocer el significado del reposi-

19 Walter Mignolo presenta este argumento de la manera más elocuente, al proponer un marco para entender los *amoxli mexicas* y su interpretación equivocada por parte de los españoles.

20 “It goes beyond seeing the work *in* its own terms to seeing it *on* its own terms” (cita textual de Fabian).

cionamiento de la “representación” hacia la “ejecución”. Es un desplazamiento de la *estética* hacia la *praxis política* como marco para la evaluación y la crítica del arte. En vez de evaluar el *producto*, se centra la atención en la *actividad* de la articulación y en lo que esa actividad implica, en qué condiciones se lleva a cabo, cómo se manobra, quién escucha, cómo funciona. Si no hacemos esos desplazamientos, quedamos perdidos en la discrepancia entre la glosa de Baldwin sobre los imperativos del inglés negro y la justificación estetizante de Bandia para tomar en cuenta seriamente los *creoles* y los *pidgins*.

Como alternativa a esta diferenciación, recomiendo una teoría del lenguaje que preste atención al funcionamiento lingüístico en varios niveles simultáneos, en vez de una teoría que presuponga los usos y las funciones de la acción lingüística. De esta última —las teorías que presuponen la función del lenguaje— abundan los ejemplos. Sólo pensemos en las principales corrientes de la teoría de la traducción orientadas a la crítica estética y que presuponen que la función propia del arte es esforzarse por la belleza eterna, y de ahí se evalúa entonces en términos de excelencia o rigor intelectual fuera de contexto.

Una concepción diferente del lenguaje que algunas teorías sostienen, es que el lenguaje funciona para referir y predicar. Ésta es una suposición orientada por la tradición anglosajona de filosofía analítica, como en los escritos de Frege, Grice, Quine, y los primeros textos de Wittgenstein, entre otros. Una tercera presuposición es la de los gramáticos prescriptivos, que juzgan el lenguaje según se ajuste a un conjunto de reglas establecidas para el análisis sintáctico (el trabajo meticuloso y especializado de Julia Penélope ofrece un acertado comentario sobre la gramática prescriptiva). Todas estas teorías presuponen la manera en que funciona el lenguaje.

Quisiera contrastar todos estos enfoques diferentes, estas presuntas herramientas de evaluación, con la metodología que propongo, en la que el traductor se hace constantemente aprendiz del uso del lenguaje,²¹ sigue el uso lingüístico y su despliegue, sus involuciones deliberadas, sus modalidades, sus ironías. Mi

21 Encontré una utilización parecida de “aprendiz” por primera vez en el trabajo de Spelman (1990).

propuesta es que nos convirtamos en estudiosos de los fenómenos lingüísticos, reconociendo, descubriendo y haciendo un seguimiento de las funciones en uso. Anzaldúa nos sugiere el reto de reevaluar los criterios que habitualmente plantean críticos literarios y académicos e intelectuales para la comprensión y el comentario sobre la escritura; nos lleva a incursionar en terrenos nuevos. Quiero entender cómo desarrollar una apreciación profunda de su propia caracterización del proceso de escritura: “La obra tiene las mismas necesidades que una persona, necesita que la ‘alimenten’, *la tengo que bañar y vestir*”.

A menudo, la contribución de voces particulares está relegada al ámbito de la idiosincrasia y de la anécdota. Aún así, es justamente en la precisión de las voces particulares que percibimos el desarrollo imaginativo de las voces híbridas, la adumbración de palabras alternativas, la capacidad de las lenguas híbridas. Y entonces, en un nivel más general, la misma lengua híbrida puede verse como las colocaciones orgánicas e impulsadoras de las voces de la gente. Las lenguas connotan sus propias *atmósferas*, para utilizar el acertado término de Rachid Aadnani sobre lo inefable de lo que rodea el lenguaje.²² Las atmósferas son índices de las diferentes maneras culturales de ser en el mundo, un hecho que en sí mismo plantea un desafío para los discursos monológicos y neocoloniales. Cuando hablo de *hibridación lingüística*, busco resaltar la interrelación que existe entre el despliegue creativo como agencia lingüística en casos específicos y el uso de las lenguas híbridas que en sí mismas plantean desafíos a los proyectos neocoloniales.

Felipe Guaman Poma de Ayala, quechua, nació durante los múltiples genocidios cometidos por los españoles en Perú durante el siglo XVI. Fue un noble quien, a los cincuenta años, dejó su tierra y se vistió de mendigo para ser testigo de lo que pasaba con los indígenas pobres. Pasó treinta años recorriendo el país a pie y escribiendo las crónicas de sus viajes en una carta enormemente larga (de mil doscientas páginas) que combina textos e ilustraciones y está escrita en una mezcla de español y quechua. La carta, dirigida al rey de España (quien nunca la leyó), era la crónica de la destrucción de su país, de los abusos co-

22 Presentación en el marco del Grupo de Estudio en Traductología, Binghamton University, otoño de 1998.

metidos por los españoles (especialmente por los sacerdotes), sus torturas, su libertinaje y su corrupción. Comprendía también una larga e ingeniosa historia del mundo que muestra un catolicismo sincrético, una genealogía de los incas, sesenta ilustraciones de ciudades peruanas, una sesión imaginaria de preguntas y respuestas entre el rey de España y el autor y, por último, una descripción de la manera en que el octogenario Guaman Poma de Ayala intenta regresar a su hacienda ancestral, pero descubre que los españoles la han expropiado y a él lo han desterrado de su lugar de origen. Acompañado por su perro y un caballo de carga, el autor se ve obligado a convertirse en lo que había comenzado imitando: un anciano quechua sin hogar y sin un céntimo, quien debe dormir afuera en el suelo.

“y les preguntaba: y mana cac runamcanqui pacta yscay sonco runa canquiman”
(Guaman Poma de Ayala).

[*And he asked them “Where do you think you’re from? Don’t be traitors!”*]
(traducción del quechua de F. Pease, al inglés, J. Price).

[Y les preguntaba: “¿De dónde creen que son? ¡Traidores!”].

De noche pienso en Guaman Poma de Ayala. Debe haber sabido que el cambio de código en sus cartas haría que su texto fuera incomprensible y despreciable a los ojos de los españoles. La suya era claramente una carta de súplica, y también un largo documento de acusación de los españoles y en defensa de los indígenas. Como lo han demostrado Walter Mignolo, Marie Louise Pratt y otros teóricos, la creativa combinación de escritura e ilustración de Guaman marca la fusión del sistema de escritura español y los sistemas quechuas de orientación del espacio, para crear una cosmología textual que se resiste a la fácil asimilación. En su texto desaparece la división entre el ejercicio particular de agencia lingüística (su vida es de hecho un monumento a ésta) y una hibridación lingüística emergente, característica de los últimos quinientos años de olas sucesivas de colonización europea y resistencia lingüística. Su obra es parte de una incipiente tradición lingüística de hibridación que cumple una función crítica al mantener una conciencia autóctona, una sensibilidad de resistencia; incluso a medida que va y viene, forma un término nuevo, un tercer espacio entre las formas anticoloniales o no colonizadas, y la lengua y la cosmología españolas.

5. CONCLUSIÓN

Niranjana vincula, muy acertadamente, la hibridación lingüística a situaciones coloniales y poscoloniales, y afirma la importancia de las lenguas híbridas como un fenómeno omnipresente, heterogéneo, que está en todo momento activo en contextos impregnados por las relaciones de poder:

Es evidente que la noción de hibridación, de tanta importancia para una crítica subalterna de la historiografía, así como también de las concepciones tradicionales de traducción, resulta “ambigua y compleja desde el punto de vista histórico”. Restringir la “hibridación”, o lo que llamamos “vivir en traducción”, a una élite poscolonial, sería negar la omnipresencia, aunque sea heterogénea, de las transformaciones moldeadas por los límites de clase por parte de la dominación colonial y neocolonial. No se trata de presentar una metanarrativa de homogeneización global, sino de hacer hincapié en la necesidad de reinventar culturas de oposición de maneras no esencializantes. La hibridación se podría ver, por lo tanto, como un signo de una teoría poscolonial que subvierte modelos esencialistas de lectura en tanto que señala una nueva práctica de traducción (Niranjana, 1992: 46).

El llamamiento de Niranjana, como el mío, es a reconocer que éstas son las condiciones en que trabajamos como traductores y a las cuales debemos atender.

A lo largo de este ensayo surgen tres temas. El primero, que la hibridación lingüística es un fenómeno significativo que no debe ser borrado por concienzudos teóricos de la traducción. Niranjana señala su importancia a nivel del lenguaje en general, proponiendo una crítica, un desafío implícito a las ideologías lingüísticas dominantes, fantasías neocolonialistas de pureza.

Las prácticas de resistencia lingüística pueden hallarse al nivel de agentes individuales, hablantes o escritores, quienes hacen uso de la lengua para enviar mensajes clandestinos, criticar códigos o valores dominantes, o sencillamente sobrevivir. El seguirle el rastro a lo particular es un paso necesario hacia una comprensión de la naturaleza y la función del uso lingüísticos, en especial en lo concerniente a sus modos de resistencia. Se encuentra gran cantidad de innovación en la ironía, la inversión, la revisión sutil, e incluso en el alarde o en el desprecio propio.

A este punto se presenta un aspecto bastante complicado: existen conceptualizaciones del mundo alternativas que han sido articuladas en lugares diferentes, formas diferentes, aunque esa pluralidad, esos mundos alternativos se borren u oculten (Lugones, 2003). Los teóricos de la traducción podrían dar cuenta de esa pluralidad de mundos, dada la pluralidad para que su formación los prepara. Podrían actuar al servicio de lo plural, en vista de que están ubicados en el ámbito de luchas de contramemorias, contrahistorias, conceptualizaciones y prácticas de resistencia. Si tradujeran lenguas subalternas, de poco prestigio, ámbitos lingüísticos híbridos, a las lenguas dominantes, al habla del poderoso, no tendrían que ceder a la descripción de Toury según la cual actúan al servicio de la cultura de llegada.

Los traductores son concienzudos y se sumergen en las concepciones del mundo de las culturas de partida para comprender el sentido. No deben tener la vista puesta sólo en la cultura de llegada para traducir ese sentido. Los traductores pueden ser fieles a los sentidos contradictorios, liminales, subversivos, recalcitrantes en las lenguas de partida; pueden proteger esos significados híbridos también, ya que su opacidad a los sentidos dominantes es una de sus cualidades y de sus funciones principales, y uno de los medios de supervivencia de los hablantes de las lenguas híbridas.

Ahora, una formulación alternativa: la lengua puede *funcionar* de manera subversiva con el fin de restar importancia, de hacer burla, de revelar unos mensajes a ciertos públicos y excluir a otros. *¿Cómo traducir si no se reconoce que la lengua funciona de ese modo?* Para dar cuenta de las distintas funciones de las lenguas subversivas, el traductor debe *descentrar* o considerar conceptualizaciones alternativas y aliarse con el texto de partida. Al principio dije estar en desacuerdo con la afirmación de Toury de que los traductores operan y deben operar según el interés de las lenguas de llegada. Si consideramos importantes las luchas anticoloniales argelinas, o la crítica de la colonización española por Poma de Ayala, o la mofa de los hablantes de inglés que hace Kid Frost, si queremos prestar atención al hecho de que muchos escritores que escriben en irlandés no quieren que se los traduzca, o que Gómez-Peña se describe a sí mismo como “caminando de regreso al español”, entonces deberíamos acercarnos más a las lenguas de partida, a los autores de las lenguas de partida, sus intereses, valores, proyectos, deseos, a sus manifestaciones

de agencia. Hablantes, escritores, poetas, teóricos, estamos todo el tiempo comunicándonos con ciertos públicos e intencionalmente excluyendo a otros, también desafiando a otros para que luchen por entender. En estos contextos, dentro de los que podríamos incluir a una gran masa de lo que se escribe y se habla, si uno se concibe como traductor, está al servicio de ciertos intereses e, implícitamente, operando en contra de otros —incluso sin tener consciencia de ello—. En pocas palabras, es preciso que los traductores tomen posición al darse a la tarea de traducir, que justifiquen el con quién se solidarizan a medida que traducen y decidan porqué traducen, a beneficio de quién, y según qué descripción de su papel, de su identidad como defensores y mediadores.

Un sueño / A dream: I am in my father's shul, the Jewish Center, on the Upper West Side of Manhattan. I am laning and then I give the drosh. I start to talk about the parsha, Chilam Balam, but I am interrupted by the mutterings of the old German Jews in the front rows, just like during my bar mitzvah, when I stumbled and got the words wrong. I was getting it wrong again, I couldn't make it stick. I lacked knowledge, I lacked competence. But I think that I am in the right, and I don't understand. I feel guilty without knowing why...

And then I realize that Chilam Balam is not a Jewish text at all, it is a text of Mayan writing which I have never seen, and have only read about. It is a book about the stars and Mayan history and I wake up and I realize that, and I don't know quite what is going on. How is my speaking about the Chilam Balam a very Jewish thing to do? It gives me nachis and makes me feel destabilized at the same time...

[Un sueño / A dream: Me encuentro en la *shul* a la que asiste mi padre, en Manhattan. Estoy en el podio, *laning*, y después digo el *drosh*. Comienzo a hablar acerca de la *parsha*, Chilam Balam, pero me interrumpen los murmullos de los ancianos judíos alemanes que están sentados en las filas de adelante, exactamente como el día de mi *bar mitzvah*, cuando dije mal las palabras. De nuevo me estoy equivocando, no me sale bien. Me falta conocimiento, competencia. Pero creo que tengo razón y por lo tanto no entiendo. Me siento culpable sin saber por qué...

Luego me doy cuenta de que Chilam Balam no es un texto judío, que es un texto de escritura maya que nunca he tenido enfrente mío y sobre el cuál sólo he leído otros textos. Es un libro sobre las estrellas y la historia de los mayas; me despierto y me doy cuenta, y en realidad no sé qué pasa. ¿Cómo puede ser que hablar del Chilam Balam sea algo muy judío? El pensarlo me da *nachis*, me alegra y me desestabiliza...]

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands = La frontera: the New Mestiza*. San Francisco: Spinsters, Aunt Lute.
- Baldwin, James (1998). If Black English Isn't a Language, Then Tell Me What Is? In Theresa Perry and Lisa Delpit (Eds.), *The Real Ebonics Debate*. Boston: Beacon Press.
- Bandia, Paul F. (1994). On Translating Pidgins and Creoles in African Literature. *TTR*, VII (2), pp.93-114
- Bassnett, Susan (1980). *Translation Studies*. London, New York: Routledge.
- Benjamin, Walter. The Task of the Translator. In *Illuminations*. Translated by Harry Zohn. Edited by Hannah Arendt. New York: Schocken, 1969, pp. 69-82.
- Coronil, Fernando (1996). Beyond Occidentalism: Towards Non-imperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*, 11 (1)pp.51-87.
- _____. (1997). *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cronin, Michael (1995). Altered States: Translation and Minority Languages. *TTR*, III (1) pp.85-103.
- Dussel, Enrique (1993). Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *Boundary 2*, 20 (3), 65-76.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Feyerabend, Paul K. (1975). *Against Method*. London: Verso.
- Gómez-Peña, Guillermo (1993). Border Brujo. In *Warrior for Gringostroika*. St Paul, MN: Greywolf Press.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva crónica y buen gobierno*. Franklin Pease (Ed.). Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Hagedorn, Jessica (1990). *Dogeaters*. New York: Penguin.
- Hernández-Truyol, Berta Esperanza (1997). Borders (En)gendered: Normativities, Latinas, and a Latcrit Paradigm. *New York University Law Review*, October, pp.882-927
- Khatibi, Abdelkebir (1983). *Amour bilingue*. Montpellier: Fata Morgana.
- Lefevere, André (1992). *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge.
- Liu, Lydia (1995). *Translingual Practice: Literature, National Culture and Translated Modernity 1900-1930*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Longo, Michelle (1998). Review of *The Official Spanglish Dictionary*. *Latina Magazine*, 3, p.4.
- Lugones, María C. (2003). *Pilgrimages = Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppresions*. Lanham: Rowman & Littlefield

- Lugones, Maria (1994). Purity, Impurity, and Separation. *In Signs*, 19 (2), Winter, pp.458-479
- Matsuda, Mari J. (1997). *Where Is Your Body? : And Other Essays on Race, Gender and the Law*. New York: Beacon Press
- Massey, Doreen (1994). Politics and Space/Time. *New Left Review*, pp. 65-84.
- Mazrui, Ali Alamin y Mazrui, Alamin M. (1998). *The Power of Babel: Language & Governance in the African Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mignolo, Walter D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- _____. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mora, Pat (1995). *La Migra. En Agua Santa = Holy Water*. Boston: Beacon Press.
- Nida, Eugen (1964). *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* Netherlands: E.J. Brill Publishing, 1964.
- _____. (1975). *Language Structure and Translation: Essays* (Language Science and National Development) Stanford, California: Stanford University Press.
- Niranjana, Tejaswini (1992). *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.
- Rafael, Vicente L. (1996). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Roth, Philip (1969). *Portnoy's Complaint*. New York: Bantam.
- Said, Edward (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Spelman, Elizabeth (1990). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.
- Toury, Gideon (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam-Philadelphia: Benjamins Translation Library, vol. 4.
- Venuti, Lawrence (1986). The Translator's Invisibility. *Criticism*. XXVIII (2), 179-212.
- _____. (1994). *The Translator's Invisibility: A History of Translation* New York: Routledge, 1994.
- Ybarra-Frausto, Tomas (1994). Rasquachismo: A Chicago Sensibility. In Richard Criswold del Castillo and Yvonne M. Yarbrow-Bejarano (Eds.), *Chicano Art: Resistance and Affirmation 1965-1985*. Tucson: University of Arizona Press, pp.155-162.

EL AUTOR

** Joshua M. Price es profesor y director de posgrado del programa Philosophy Interpretation and Culture (PIC) de la Universidad de Binghamton, Nueva York.

LAS TRADUCTORAS

*** Martha Pulido es profesora asociada de la Escuela de Idiomas de la Universidad de Antioquia y coordinadora del Grupo de Investigación en Traductología. Correo electrónico: mpulido@quimbaya.udea.edu.co

**** María Constanza Guzmán es profesora de tiempo completo en la Escuela de Traducción y el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de York, Glendon Collage. Correo electrónico: mguzman@gl.yorku.ca

