TRADUCCIÓN, EPISTEMICIDIO E INTERCULTURALIDAD

TRANSLATION, EPISTEMICIDE AND INTERCULTURALITY

Ignacio Ahijado Aparicio
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15 de julio 2017. Aceptado: 8 de septiembre 2017

Resumen: Pese a que la relación entre colonialismo y la traducción ha sido ampliamente tratada desde el enfoque poscolonial, el pensamiento «decolonial» trata de ir más allá en la comprensión de cómo la traducción ha sido un instrumento indispensable para la destrucción sistemática de identidades, símbolos y conocimientos en la conquista y colonización de América. Este acontecimiento marca el inicio del sistema-mundo moderno y el momento en el que los misioneros cristianos sientan las bases de la traducción entre Occidente y las culturas que pasan a formar parte de su estructura de poder. Cinco siglos más tarde, cuando la modernidad se enfrenta a problemas para los que parece no haber soluciones modernas, el paradigma decolonial pone sobre la mesa un concepto de traducción que busca romper con las jerarquías coloniales subyacentes en el intercambio entre conocimientos y experiencias. Para ello es necesario crear espacios donde se puedan forjar nuevos sujetos políticos y nuevos conceptos interculturales de democracia, justicia, naturaleza o ser humano. Este artículo trae al debate planteamientos clave del pensamiento decolonial y apunta a nuevas formas de activismo epistémico.
Palabras clave: decolonial, democracia, humanismo, interculturalidad, modernidad.

Abstract: Although the relation between colonialism and translation has been widely discussed from a postcolonial perspective, "decolonial" thought seeks to go beyond in the understanding of how translation has been an essential instrument for the systematic destruction of identities, symbols and knowledges in the conquest and colonization of America. This event marked the beginning of the modern world-system and the moment in which Christian missionaries set the

basis for translation between the Western world and the cultures incorporated to its power structure. Five centuries later, when modernity faces problems for which no modern solutions seem to exist, the decolonial paradigm puts forward a conceptualization of translation that breaks with the colonial hierarchies underlying the exchange among knowledges and experiences. For doing so it is necessary to create spaces where new political subjects and new intercultural concepts of democracy, justice, nature or humanity can be forged. This article brings into debate some key proposals of decolonial thought and points to different forms of epistemic activism.

Key words: decolonial, democracy, humanism, interculturality, modernity.

1. Introducción

Nos encontramos actualmente en el cruce confuso entre múltiples crisis que interpelan a la humanidad entera en un momento de enorme fragmentación social, acentuado por la irrupción de un tecno-capitalismo que presume de haber suprimido las «barreras» del espacio y que dice estar en camino de hacer lo propio con las «barreras» de la lengua, ignorando (o quizás no) que ambos elementos son esenciales para la identidad de cualquier colectivo. Nos encontramos ante problemas modernos, como la crisis económica o ecológica, para las que parece no haber soluciones modernas (Escobar, 2016). Pero, como diría el sociólogo Boaventura de Sousa Santos, no hacen falta alternativas, sino «maneras alternativas de entender las alternativas». La ciencia y la tecnología, aun siendo soluciones adecuadas para ciertos problemas, no representan ni siquiera una ínfima parte de todo el saber existente. La traducción, es decir, el diálogo entre seres humanos de distinta cultura, religión o lengua, nunca ha sido más necesario y, a la vez, más difícil de abordar. Para contrarrestar este pesimismo ambiental, poco productivo, quiero introducir las ideas básicas del pensamiento «decolonial» en lo relativo a la traducción. Me centraré en las herramientas y concepciones desarrolladas por algunos intelectuales agrupados en torno al colectivo Modernidad/Colonialidad.

El proyecto Modernidad/Colonialidad (M/C) es un programa de investigación de carácter interdisciplinar centra-

do en los debates sobre la globalización, la modernidad y las ciencias sociales. Participa en él una red de pensadores que trabaja en torno a una serie de conceptos más o menos compartidos y cuyo interés principal es la reflexión sobre la realidad política de América Latina y los conocimientos subalternos. América Latina debe entenderse aquí no tanto como región geográfica, sino como «espacio epistémico» y como perspectiva de conocimiento. Es fundamental remarcar este punto, puesto que la perspectiva decolonial no trata de pensar desde un espacio abstracto, universal y desincorporado, sino desde un cuerpo, una posición en el mundo y un compromiso político, ético e intelectual.

No obstante, la mirada de los intelectuales del proyecto M/C va más allá de América Latina, ya que busca romper con el paradigma de conocimiento eurocéntrico dominante en las ciencias sociales y humanas, y crear un nuevo espacio discursivo para la producción, la transformación y el diálogo entre conocimientos. Esto implica, como dice Walter Mignolo, cambiar los «términos de la conversación» y no meramente el contenido (Mignolo, 2009:4). Por ello, no se trata de un paradigma más dentro de la historia de pensamientos (pos)modernos, sino un paradigma en los bordes de los sistemas de pensamiento que aspira a generar formas mestizas de conocimiento en la «frontera» (Escobar, 2007: 2).

Aventurarse en el pensamiento decolonial exige tratar primero la cuestión de la modernidad y entender dónde se posicionan los pensadores decoloniales. El debate sobre la modernidad es especialmente relevante en el contexto de (crisis de la) globalización en que nos encontramos, un momento histórico que tiene diferente significado y dirección según quién y desde dónde se teorice. Pensadores como Anthony Giddens y Jürgen Habermas entienden la globalización como un proceso de universalización y radicalización de la modernidad (Giddens, 1990), una modernidad que está aún por completar (Habermas, 1993). Esta modernidad emanaría exclusivamente de Europa y su triunfo consistiría en haberse convertido en un modelo universal para toda la humanidad. En su formación y consolidación tan solo habrían sido necesarios acontecimientos europeos: la Reforma protestante, la Revolución gloriosa inglesa, la Ilustración, la Revolución francesa y la Revo-

lución industrial, entre otros. La modernidad sería un proceso de emancipación, una salida de la inmadurez de la humanidad mediante el ordenamiento progresivo del mundo de acuerdo con principios racionales, con el «hombre» y la «verdad lógica» como fundamento de todo conocimiento, en un camino de superación y progreso hacia una utopía racional («falogocentrismo», según Escobar).

Sin embargo, esta noción de modernidad como entronización de la razón toma en consideración tan solo la experiencia occidental de los últimos 500 años y no reconoce su dimensión oscura pero imprescindible, la colonialidad. Los pensadores decoloniales nos proponen huir de esta visión «provinciana» y eurocéntrica (Dussel, 1995) y adoptar una perspectiva global de la modernidad. El grupo M/C defiende que la modernidad es un periodo histórico que se inicia con la conquista de América, por ser este el momento en el que el planeta «se torna el lugar de una sola Historia Mundial». Hasta 1492 no hay propiamente una historia mundial, sino un mundo policéntrico donde coexisten diversas culturas que no se encuentran integradas en un mismo sistema-mundo (Wallerstein, 1974). Europa, hasta entonces, nunca había sido «centro» del mundo, ni siquiera en la época del imperio romano (Dussel, 1995: 46).

América es el trampolín con el que Europa logra superar su propia marginalidad en la periferia del continente euroasiático y constituirse como centro geopolítico de primer sistema-mundo moderno. Desde esta posición, los europeos tienen el poder de asignar a todas las culturas un rol en la estructura de relaciones de producción que empieza a surgir en 1492, el capitalismo global, mediante una división internacional racista del trabajo que permitiría concentrar en Europa los procesos de urbanización primero y, posteriormente, los procesos de industrialización (Quijano, 2000). La modernización de Europa, en sentido económico y tecnológico, se produce de manera simultánea y como consecuencia de la colonización.

Asimismo, con la conquista de América se produce otro cambio más intangible, pero no por ello menos importante: la formación de una intersubjetividad mundial. Occidente se convierte en el sujeto epistémico privilegiado de todo conocimiento y eleva su propia perspectiva de conocimien-

to a la categoría de universal. Reconstruye su propia historia e identidad, vinculándola a la luz de la Grecia clásica y resignifica las identidades de todas las culturas que pasan a estar bajo su dominación en un nuevo universo de relaciones intersubjetivas, la «racionalidad eurocéntrica» o eurocentrismo (Dussel, 1995: 41). La construcción de esta nueva intersubjetividad mundial se fragua mediante la destrucción sistemática de las identidades, símbolos y conocimientos de los pueblos colonizados y su sustitución por las identidades, conocimiento e instituciones creadas en Occidente desde su cosmología local (Mignolo, 2005), en razón de la supuesta superioridad de la raza europea como el único sujeto dotado de racionalidad frente a pueblos sin Dios, sin historia y sin civilización.

¿Podemos entender la práctica de la traducción en los últimos 500 años al margen de esta violencia epistémica? ¿Hasta qué punto ha sido la traducción cómplice en la construcción de la modernidad/colonialidad? En este artículo sintetizaré las respuestas ofrecidas por solo algunos de los pensadores decoloniales y a continuación pondré sobre la mesa una concepción «decolonial» de la traducción que permita superar las jerarquías que a día de hoy siguen impidiendo un diálogo auténticamente intercultural.

2. Traducción y epistemicidio

En primer lugar, conviene subrayar que cuando hablamos de traducción, no nos referimos meramente a un procedimiento de trasposición lingüística, sino de «transculturación» (Ortiz, 1940). La traducción/transculturación es el proceso por el que no solo se intercambian o comunican aspectos culturales, sino por el que los conocimientos y prácticas de una cultura se transforman en el contacto con otra cultura. La traducción es una práctica que, por encontrarse en las fronteras de una cultura o de lo que Rolando Vázquez (2011) denomina un «territorio epistémico» que va más allá de una lengua, pone de manifiesto las dinámicas y jerarquías en el contacto entre culturas. La traducción tiene lugar en siempre dentro de una red de relaciones de poder (Bassnet & Trivedi, 1998) y, por tanto, la dirección y significado de esta transformación vendrán en

cierta medida determinados por las jerarquías entre culturas y no tanto por las diferencias culturales entre ellas (Venuti, 1998).

Para pensadores decoloniales como Vázquez (2011) o Walter Mignolo (2003), la traducción ha sido claramente «una práctica constitutiva de la modernidad, esto es, una práctica necesaria para la hegemonía del territorio epistémico de la modernidad» (Vázquez, 2011: 2). La traducción opera en los límites del territorio epistémico de la modernidad, en la «línea abisal» (Santos, 2010) que separa aquellas experiencias y conocimientos de los que son reconocidos de aquellos otros que son silenciados. La función de la traducción es asegurar esa frontera, invisibilizando lo que excluye y sometiendo a su lógica lo que incorpora en el proceso de expansión de la modernidad. Una traducción que desde la retórica de la cristianización del siglo XVI hasta la retórica de la mercantilización de la vida de los siglos XX y XXI ha seguido una lógica de la «conversión» (Mignolo, 2009) o podríamos decir, en términos más familiares en la teoría de la traducción, una lógica de domesticación. En palabras del propio Mignolo: «Translation in the rhetoric of modernity that hides the logic of coloniality was always unidirectional and served the needs of imperial designs… [a] modern/colonial translation that captures and transforms people, cultures and meanings into what is legible and controllable for those in power» (Mignolo, 2005: 144). Mignolo cita la invención de América como un ejemplo de traducción moderna/colonial. Exploremos este caso.

Con la llegada a América, los europeos se encontraron con una realidad desconocida y radicalmente distinta a la que estaban acostumbrados en el «Viejo Mundo». Las sociedades con las que entraron en contacto tenían otras formas de organización social, otras formas de religiosidad/espiritualidad, otras lenguas, otras identidades de género, otras concepciones del espacio, del tiempo y de historia. Una comprensión mutua hubiese requerido idealmente una labor de traducción horizontal y bidireccional en la que las prácticas y el conocimiento fluyesen de unos a otros en ambos sentidos, transformando las culturas en contacto. Estas diferencias, sin embargo, fueron codificadas como diferencias jerárquicas en razón de la «superio-

ridad racial» de los europeos. Las identidades asignadas a los indígenas americanos ya mostraban el camino que había emprendido la traducción de sus realidades a las lenguas europeas: eran indios, bárbaros, primitivos.

La colonialidad del poder estableció una jerarquía entre razas, conocimientos y entre lenguas que indicaba qué perspectiva epistémica era correcta y cuales eran incorrectas. La traducción que practicaron misioneros, etnógrafos e historiadores europeos en América estuvo determinada y contribuyó a consolidar estas jerarquías. La relación entre los europeos era una relación entre sujeto y objeto, entre el «cerebro», parte rectora de la humanidad y sus miembros (Quijano, 1992); en consecuencia, las lenguas y cosmologías de los «indios» no merecían ser traducidas en sus propios términos, sino como objeto de estudio en un proceso de canibalización cultural (Santos, 2004). Por el contrario, la cosmología europea debía ser traducida a las lenguas indígenas en una labor de transculturación y asimilación unidireccional. Es decir, había una sola cosmología naturalmente superior controlando la traducción. De esta manera, la traducción se convirtió en una «tecnología» al servicio del colonialismo, junto con otras prácticas como la cartografía o la escritura (Mignolo, 2003) que servían para imponer las nociones metafísicas del tiempo y el espacio occidentales (Craib, 2000; Gregory, 1998).

La primera fase de la modernidad, capitaneada por España y Portugal, tuvo como punta de lanza la teología y la conversión. Los misioneros cristianos iniciaron una obra masiva de traducción con la recopilación de gramáticas, vocabularios y etnografías de los indígenas de América. El afán de los misioneros no era el estudio de las lenguas indígenas por un interés meramente filológico, sino como una estrategia para facilitar la conversión de los indígenas y someterlos al imperio de la palabra escrita, que había adquirido gran prestigio durante el Renacimiento como seña de civilidad (Mignolo, 2012: 37). Con la gramática de Antonio Nebrija de 1492 en mano, los misioneros tradujeron y estudiaron las lenguas indígenas y las codificaron como entidades definidas, delimitadas y unificadas en base a su gramática, en relaciones jerárquicas con las lenguas europeas (Mignolo, 2009). Así, Bartolomé de las Casas des-

cribió en su obra «Apologética Historia Sumaria» (1999) al bárbaro como aquel que carece de «locución literal», es decir, de una lengua con las palabras adecuadas para designar a Dios, siendo el latín la lengua más cercana a Dios. El jesuita y antropólogo José de Acosta incluso estableció una jerarquía de civilizaciones según su sistema de escritura, con la civilización cristiana occidental a la cabeza, en su «Historia natural y moral de las Indias» (2012).

La obra del monje franciscano Bernardino de Sahagún ilustra bien lo que suponía esta «máquina de traducción» en términos de incorporación y apropiación del mundo indígena. Su «Historia general de las cosas de la Nueva España» (de Sahagún, 1956) es una obra fundamental para conocer la cultura de los pueblos «pre-colombinos» de Mesoamérica, ya en su mayoría perdida. Por la metodología y valor documental de su trabajo, Sahagún es reconocido como uno de los primeros antropólogos de las Américas (Portilla, 1999). Vázquez (2011: 4), sin embargo, señala una ambivalencia en la obra de Sahagún. Por un lado, su trabajo representaba un enorme esfuerzo para preservar una cultura en vías de destrucción, pero por otro lado suponía una apropiación y asimilación de esa cultura al territorio epistémico de la modernidad y a las categorías de los europeos, en las que quedaría fijada para siempre. Y como el propio Sahagún afirma, su labor no solo tenía como objetivo preservar un conocimiento, sino también proporcionar una herramienta a los misioneros cristianos para la conversión de los indígenas:

> «puesto que los predicadores y confesores médicos son de las almas, para curar las enfermedades espirituales conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador, de los vicios de la religión [mesoamericana] para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor para saber preguntar lo que conviene, y saber entender lo que dijeron tocante a su oficio. Para predicar contra esas cosas, y aun para saber si las hay, es menester saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría» (de Sahagún, 1956: parte 1 p. 9)

Esta es, precisamente, la ambivalencia que rodeaba el Renacimiento. Una época de fe en las capacidades del

hombre, pero con una cara oscura: la colonización y destrucción de aquellos que no eran considerados completamente humanos (Mignolo, 2003). El lado oscuro del trabajo de Sahagún es la apropiación de conocimiento oral, su manipulación y su recodificación en lenguaje escrito, la transformación de lo presente en re-presentación, y la incorporación del conocimiento y la experiencia indígena a las concepciones epistémicas de la cosmología euro-cristiana. Esa misma ambivalencia es a la que hace referencia el nombre «modernidad/colonialidad». La labor traductora de Sahagún revela la cara oscura de la modernidad y una determinada «política epistémica» puesta en marcha con la expansión europea (Vázquez, 2011).

La traducción de las lenguas amerindias al español por parte de franciscanos, jesuitas y dominicos en América sentó las bases y la dirección que había de tomar la traducción/transculturación posteriormente en África y Asia (Mignolo & Schiwy, 2003). La traducción fue fundamental para la construcción del occidentalismo, es decir, de la identidad de Europa como locus de enunciación privilegiado de todo conocimiento. Dos siglos después, Francia y Reino Unido tomaron el relevo a españoles y portugueses y la traducción del árabe, hindú y chino al francés e inglés ayudó a construir el «orientalismo». También ayudó a construir un nuevo locus de enunciación, centrado en el noroeste de Europa, origen de lo que Mignolo denomina la «diferencia imperial». La diferencia imperial es la jerarquía entre los imperios europeos que relegó el español y el portugués a la cola de las lenguas imperiales. Desde entonces el español ha sido una lengua de segundo orden en la producción y difusión de conocimiento.

3. Traducción intercultural

La traducción/transculturación se reveló en América, pues, como otra forma de conquista, como una forma de violencia epistémica que sometía a sus «parámetros de legibilidad» aquello que incorpora, reduciendo la diversidad del mundo a las nociones metafísicas de Occidente y transformando únicamente el entendimiento de los indígenas en el camino. Mignolo (Mignolo & Schiwy, 2003:9-10)

señala cómo los europeos impusieron a las sociedades amerindias una identidad de género binaria basada en rasgos biológicos «inherentes» y adscrita a una determinada función social, pero no es este el único ejemplo. Categorías intersubjetivas como la raza, la nación, la temporalidad o el espacio se convirtieron en el marco incuestionable del intercambio y la producción del conocimiento y las identidades (Quijano, 1992). A la luz de esta colonización epistémica podemos entender cómo la traducción ha sido el instrumento indispensable mediante el que la racionalidad eurocéntrica ha establecido su «monopolio sobre lo real». Para conservar su apariencia de universalidad, es necesario incorporar solo aquello que pueda ser asimilado a su marco cosmológico y descartar, silenciar e invisibilizar aquello que pueda desestabilizar su clasificación del mundo. La traducción es el guardián de la frontera de la modernidad, (Vázquez, 2011) el policía que vigila qué y cómo se puede entrar y ser reconocido como real, como existente.

Ante esta represión epistémica, la «opción decolonial» pretende ser una respuesta que en primer lugar ponga en valor las epistemologías subalternas, los saberes olvidados tras siglos de una traducción imperial. No se trata de rechazar radicalmente los conceptos modernos de democracia, libertad o ciudadanía, sino de resignificar y transformar esos conceptos en el intercambio con esas formas silenciadas de conocimiento. Ello requiere crear un nuevo espacio de contacto y de traducción/transculturación donde se pueda producir un diálogo horizontal entre epistemologías, un espacio para pensamientos «en la frontera» («border thinking» de Walter Mignolo). Santos (2004) indica que un paso fundamental en esta dirección es la creación de una «ecología de saberes» que rompa con la monocultura del pensamiento occidental. Puesto que toda cultura es incompleta y el mundo es una «fuente inagotable de totalidades», la ecología de saberes busca poner en contacto distintas alternativas de conocimiento que sean permeables las unas a las otras. El principio implícito en ello es que no hay ya legitimidad para una nueva Gran Teoría Universal si no es el resultado de un consenso verdaderamente universal. Pero, si no hay una Gran Teoría con la

que dar un significado común a la realidad, con el que cohesionar la multiplicidad de experiencias en el mundo ¿cómo podemos evitar la fragmentación a la que el «fin de las grandes narrativas» de la posmodernidad nos aboca? ¿Qué mecanismo tenemos para generar nuevos consensos y significados compartidos?

La respuesta para Santos es la traducción intercultural (2004; 2016; 2010). La traducción es el procedimiento que permite la inteligibilidad mutua entre distintas epistemologías y experiencias sociales. Es una forma de activismo epistemológico y el puente necesario entre la descolonización (la crítica epistemológica) y la reconstrucción (el pensamiento fronterizo). La traducción nos ayuda a reconocer los límites de nuestro conocimiento y nos recuerda que toda cultura es una totalidad incompleta. No hablamos solo de traducción entre lenguas, sino entre conocimientos y prácticas que bien pueden compartir una misma lengua. La traducción intercultural debe cuestionar las jerarquías entre conocimientos y agentes sociales, pues solo así puede trabajar con la enorme diversidad del mundo sin fagocitar sus identidades.

La traducción intercultural tiene, según Santos, dos dimensiones bien diferenciadas: la traducción de conocimientos y la traducción de prácticas. La traducción de conocimientos consiste en un procedimiento de interpretación de dos o más culturas/epistemologías con el objetivo encontrar preocupaciones, motivaciones y formas de pensamiento «isomórficas», es decir, compartidas entre esas culturas. La traducción de conocimientos ha de partir de un cierto inconformismo con respecto a las limitaciones de la cultura propia y de un interés en superar esos límites. Mediante la agregación de conocimientos se podrán generar epistemologías híbridas auténticamente contra-hegemónicas, lo que Santos denomina una «hermenéutica diatópica». Como ejemplos, Santos hace referencia al trabajo que el mismo ha estado realizando para encontrar preocupaciones isomórficas entre el concepto occidental de «derechos humanos», la «umma» islámica y el «dharma» hindú (Santos, 1995), y también entre el concepto de «productividad» en el paradigma capitalista occidental y el concepto de «swadeshi» de Gandhi, pero podríamos ampliar esta

búsqueda a los conceptos de naturaleza, de desarrollo o de ser humano.

La traducción de prácticas, por el otro lado, es un procedimiento que busca la inteligibilidad mutua entre formas de organización y prácticas sociales distintas, identificando intereses, preocupaciones y acciones comunes. Esto permite conocer las posibilidades de articulación entre ellos y su potencial para generar acciones contra-hegemónicas. Dado que toda práctica social implica un conocimiento, la traducción intercultural puede ser especialmente útil entre movimientos que, si bien tienen una teoría más o menos compartida, se diferencian en la aplicación práctica de esa teoría (Santos menciona el obrerismo y la lucha feminista). Uno de los ejemplos más es el Foro Social Mundial (FSM) (Santos, 2006). El FSM es un encuentro que se celebra cada año desde 2001 y que reúne a activistas, grupos y movimientos de la sociedad civil de todo el mundo. Se define como un espacio abierto, plural, diverso y no gubernamental que promueve un debate descentralizado, un intercambio de experiencias y la construcción de alianzas entre movimientos y organizaciones por una alternativa a la globalización neoliberal (Foro Social Mundial, 2016). El FSM representa exactamente lo opuesto a esa idea de una Gran Teoría Universal, pero, como dice Santos, la fragmentación, las contradicciones e incluso la rivalidad entre movimientos son la cara oscura de la diversidad que el FSM ha sabido atraer. Solo si se lleva a cabo un enorme trabajo de traducción se podrá articular alianzas contra-hegemónicas y formas de acción comunes entre ideologías tan diversas como el ecologismo, el indigenismo, el feminismo o el marxismo.

Santos no se detiene en estas dos dimensiones y nos explica a través de una serie de preguntas cuáles son los procedimientos y condiciones de la traducción intercultural (2004: 44-55). A la pregunta de qué debemos traducir, nos explica que es asunto de cada conocimiento o práctica decidir qué es lo que pone en contacto y con quién. Algunos conocimientos pueden ser considerados demasiado importantes o haber sido reprimidos durante demasiado tiempo como para ser compartidos y cada grupo debe tener el derecho controlar lo que pone en común. La clave es crear

una zona de contacto donde puedan darse encuentro distintos mundos culturales sin las enormes desigualdades de los espacios de contacto de la modernidad. Por otro lado, las culturas no son uniformes ni homogéneas y pueden contener incluso versiones conflictivas y contradictorias de sí mismas. Por ello se deben poner en contacto las versiones más inclusivas de esas culturas, pues son las que tienen una mayor capacidad de agregación.

Respecto a la pregunta de cuándo traducir, Santos afirma que el momento de la traducción debe ser el resultado de una combinación de tiempos y ritmos pues, de lo contrario, la zona de contacto se torna imperial y la traducción una canibalización cultural. En cuanto a quién debe traducir, son aquellos que están inmersos en el conocimiento y las prácticas de su cultura, pero que a la vez son críticos e inconformistas, los que están mejor preparados para llevar a cabo la traducción, sean líderes o sean activistas de a pie. En lo que concierne al modo en que ha de proceder la traducción, Santos describe la traducción como un trabajo de argumentación. Toda argumentación, ya sea intercultural o no, necesita unas premisas compartidas para poder echar a andar. En el caso de la traducción, esas premisas deben ser objeto de deliberación previa entre las distintas culturas para evitar que la traducción se convierta una asimilación unilateral de una por parte de la otra. Por último, respecto a la lengua en que se debe vehicular la traducción, ésta debe ser elegida de común acuerdo, ya que puede que no todos manejen igual de bien esa lengua o se sientan incómodos utilizándola si fue anteriormente una lengua de colonización.

4. Conclusiones

El paradigma desarrollado por el pensamiento decolonial ofrece una perspectiva radicalmente distinta desde la que entender no solo la traducción, sino todos los campos del saber. Su lectura de la subalternidad nos mueve a revalorizar otras formas de pensamiento y a ponerlas en un diálogo urgente con las corrientes de pensamiento críticas occidentales. Nos permite apreciar y poner en marcha alternativas que, desde la perspectiva eurocéntrica,

son sencillamente inexistentes. Pone delante de nosotros una enorme tarea de deconstrucción y de reconstrucción epistemológica, así como de traducción intercultural, el puente necesario entre ambos que nos permite hallar nuevos conceptos de naturaleza, de sociedad, de libertad y también construir nuevos sujetos políticos. ¿Qué reflexiones podemos hacer desde el paradigma decolonial en lo que concierne a la traducción y a los estudios de traducción?

Por un lado, el «giro decolonial» nos obliga a replantearnos la traducción en su dimensión histórica, especialmente en su relación con el colonialismo. Aunque esa relación ya ha sido ampliamente tratada desde el paradigma poscolonial, la novedad de la «opción decolonial» estriba en su rechazo del canon posmoderno y en su enfoque sobre el «occidentalismo», a diferencia del trabajo de autores como Tejaswini Niranjana, que recurre a Walter Benjamin y se centra en la India y en el «orientalismo» (Niranjana, 1992). Sobre la base del concepto de modernidad que proponen los decoloniales, por ejemplo, se podría bosquejar una nueva historia de la práctica de traducción, una traducción que estaría determinada por la colonialidad del poder a partir del descubrimiento de América. Como ya vimos, Walter Mignolo ha propuesto una división tripartita de la historia de la traducción en la modernidad que consiste en un periodo de construcción del Occidentalismo (siglos XIV-XVII); un periodo de construcción del Orientalismo (siglos XVII-XX); y un tercer periodo desde 1945 hasta hoy día bajo la hegemonía global del inglés y de Estados Unidos.

En esto vendría a tener puntos de coincidencia con otros autores que también han descrito un cambio en la práctica de la traducción a partir de la expansión colonial, especialmente en lo que concierne al estatus de la «traducción» y el «original». Susan Bassnet, por ejemplo, describe cinco tendencias en la historia de la traducción desde la expansión colonial hasta la Primera guerra mundial (Bassnet, 1991) y establece un paralelismo entre la relación metrópolis-colonias y la relación original-traducción con la imagen de John Dryden del traductor como siervo del significado original y de la traducción como copia infe-

rior (Álvarez, 2002: 59-76). Para Lawrence Venuti, Dryden es precisamente quien inicia en el siglo XVII el canon de fluidez y domesticación en la traducción al inglés (Venuti, 2008), un tipo de traducción que ejerce en sumo grado una «violencia etnocéntrica» sobre el texto original y borra las diferencias culturales. Desde el paradigma decolonial, podríamos preguntarnos: ¿hasta qué punto estaba Dryden influido ya por la experiencia de más de un siglo de colonialismo? ¿Es la noción de transparencia y de fluidez en la traducción parte de la «mentalidad colonial» de la racionalidad eurocéntrica?

Pero el paradigma decolonial no solo pone sobre la mesa la cuestión de la historia de la traducción. Nos habla también de la traducción como otra forma de activismo ideológico y epistemológico que va más allá de la conocida estrategia de la «extranjerización», duramente criticada por autores como Tymoczko (2006) por su ambigüedad o como Robinson por ser una estrategia que se enmarca dentro de una tradición elitista de la literatura y la traducción que nace con Schleiermacher y llega hasta Venuti y Niranjana, pasando por Walter Benjamin (Robinson, 1997). A esto podríamos añadir desde la perspectiva decolonial que la «extranjerización» y los fundamentos que lo sustentan representan una crítica eurocéntrica al eurocentrismo, una crítica desde el interior de la modernidad. Los pensadores decoloniales hablan de activismo traductor no solo entre lenguas y no solo en el campo de la literatura. Han señalado también otros ámbitos en los que la traducción intercultural es hoy necesaria, como la medicina, la economía, la ecología o el activismo político (Escobar, 2007).

Uno de los ejemplos más brillantes de pensamiento fronterizo y de traducción intercultural como activismo político es la revolución zapatista de 1994 en Chiapas, México. La experiencia zapatista ha supuesto una revolución política y epistémica, y una ruptura con el paradigma de la traducción/transculturación moderna (Mignolo, 2009). El zapatismo no ha rechazado nociones como la democracia o la igualdad, sino que las ha redefinido desde prácticas y cosmologías locales e indígenas (Grosfoguel, 2006). La revolución zapatista fue el resultado de un proceso de traducción/transculturación entre los componentes

marxistas-leninistas y los componentes indígenas del movimiento. El choque entre estos dos componentes generó una zona de contacto donde se produjo la traducción, cuando el flujo de conocimientos que iba de un lado a otro permitió crear un conocimiento híbrido que integraba las dos culturas en una nueva tercera cultura. Ello cambió la dirección que había tomado hasta entonces el contacto entre el marxismo y los movimientos indígenas, siempre más favorable al primero (Mignolo, 2009).

Mignolo señala un aspecto enormemente interesante de la revolución zapatista, su uso singular de la lengua española. Los zapatistas se apropiaron del español para vehicular el conocimiento indígena no solo a través de nuevos conceptos, sino también alterando la gramática española mediante el empleo de formas gramaticales propias de las lenguas indígenas de la región. Pues si existe una relación entre gramática y cosmología, como afirma Mignolo, solo a través de una ruptura de la gramática española se pueden manifestar esas cosmologías. La lengua tojolabal, por ejemplo, ha sido descrita por Carlos Lenkersdorf (1996) como una lengua «intersubjetiva» en cuanto que no existen en ella complementos directos o indirectos. En la cosmología del tojolabal la naturaleza nunca es un objeto, sino siempre sujeto. Esto contrasta con la gramática del español, donde algunas partes de la realidad se encuentran «fuera de la esfera de interacción del hablante» y son, por tanto, objetos (Mignolo, 2009: 12). Para traducir el tojolabal, es necesario romper en cierta medida con las «normas gramaticales» y, en consecuencia, con una manera esencialista de entender las lenguas como entidades claramente delimitadas y definidas por su gramática. La traducción se convierte así en «translengüeo», una forma de hablar entre lenguas (Mignolo, 2009: 25). ¿Y no son acaso las lenguas criollas el fruto del translengüeo, es decir, de la traducción y transformación mutua entre dos gramáticas y cosmologías distintas?

Estos son solo algunos de los caminos e interrogantes abiertos por la crítica decolonial, pero quedan muchos otros por explorar. Solo podemos esperar que, al igual que tuvo lugar en los estudios de traducción un giro «cultural» a finales del siglo pasado y un giro «internacional» a prin-

cipios de este, como sugiere Tymoczko (2006), se produzca ahora un «giro decolonial». Si es cierto que nos encontramos en un momento de crisis civilizatoria, necesitamos más que nunca una comunicación intercultural diferente, liberada de las trabas del pasado que pesan aún sobre nosotros.

REFERENCIAS

Álvarez Rodríguez, R. (2002). *Cartografías de la traducción: Del post-estructuralismo al multiculturalismo* (1ª ed.). Salamanca: Almar.

Bassnet, S. (1991). *Translation Studies*. Londres y Nueva York: Routledge

Bassnett, S., & Trivedi, H. (1999). *Post-colonial Translation: Theory and practice*. London and New York: Routledge.

Craib, R. B. (2000). Cartography and power in the conquest and creation of New Spain. *Latin American Research Review, 35* (1), 7-36.

de Acosta, J. (2012). *Historia natural y moral de las Indias*. Linkgua digital.

de Las Casas, B. (1999). *Apologética Historia Sumaria*. Madrid: Alianza Editorial.

de Sahagún, B. (1956). *Historia de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrua.

de Sousa Santos, B. (1995). *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. London: Routledge.

de Sousa Santos, B. (2004),"A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of Experience". *The Modern World-System in the Longue Durée. Boulder: Paradigm Publishers*, 157-197.

de Sousa Santos, B. (2006). *The rise of the global left: The world social forum and beyond*. Zed Books Ltd.

de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder.* Montevideo: Ediciones Trilce.

de Sousa Santos, B. (2016). *Epistemologies of the south and the future. http://europeansouth.postcolonialitalia.it/*. Retrieved 16 June 2017, from http://europeansouth.postcolonialitalia.it/journal/2016-1/3.2016-1.Santos.pdf

Delgado, L. E., Romero, R. J., & Mignolo, W. (2000). Local histories and global designs: An interview with Walter Mignolo. *Discourse*, *22* (3), 7-33.

Dussel, E. (1995). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, (8), 167-178.

Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*, (9), 153-198.

Escobar, A. (2007). Worlds and knowledges otherwise. *Cultural Studies, 21* (2), 179-210. doi:10.1080/09502380601162506

Escobar, A. (2016). Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemolo-

gies of the South. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, *11*(1), 11-32.
GIDDENS, A. (1990). *The consequences of modernity* (Reprint ed.). Cambridge: Polity.
GREGORY, D. (1998). Power, Knowledge and Geography. The Hettner Lecture in Human Geography. *Geographische Zeitschrift*, 70-93.
GROSFOGUEL, R. (2006). Decolonizing political-economy and post-colonial studies: Transmodernity, border thinking, and global coloniality. *Tabula Rasa*, (4), 17-48.
HABERMAS, J. (1993). Modernity—an incomplete project. *Postmodernism: A reader*, 98-109.
LENKERSDORF, C. (1996). *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. México: UNAM.
LEÓN-PORTILLA, M., 1999. *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*. México: UNAM.
MIGNOLO, W. (2003). *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
MIGNOLO, W. (2005). *The idea of latin america*. Malden, MA;Oxford;: Blackwell Pub.
MIGNOLO, W. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, Culture & Society, 26*(7-8), 1-23. doi: 10.1177/0263276409349275
MIGNOLO, W. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.
MIGNOLO, W. (2012). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
MIGNOLO, W. D., & Schiwy, F. (2003). Transculturation and the colonial difference: double translation. *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding. Tuscon*, 3-29.
NIRANJANA, T. (1992). *Siting translation: History, post-structuralism and the colonial context*. Berkeley: University of California Press.
ORTIZ, F. (1940). Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba. *Revista Bimestre Cubana*, (*46)*, 273-278.
QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, *13* (29), 11-20.
QUIJANO, A. (2000). Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America. *Nepantla, 1*(3), 533-580.
ROBINSON, D. (1997). Tejaswini Niranjana, retranslation, and the problem of foreignism. *Tradterm*, *4*(2), 149-165.

Foro Social Mundial. (2016). *Sobre el Foro Social Mundial*. Retrieved June 18, 2017, from https://fsm2016.org/es/sinformer/a-propos-du-forum-social-mondial/

Tymoczko, M. (2006). Translation: ethics, ideology, action. *The Massachusetts Review*, *47*(3), 442-461.

Vázquez, R. (2011). Translation as erasure: Thoughts on modernity's epistemic violence: Translation as erasure. *Journal of Historical Sociology, 24*(1), 27-44. doi:10.1111/j.1467-6443.2011.01387.x

Venuti, L. (2008). *The translator's invisibility: A history of translation*. London: Routledge.

Venuti, L. (1998). *The scandals of translation: Towards an ethics of difference*. London and New York: Routledge.

Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System*. New York: Academic Press.