

**Apellido y Nombre:** Manuel Fontenla

**DNI:** 32.386.053

**E-mail:** [manuruzo@gmail.com](mailto:manuruzo@gmail.com)

**Tel:** 0351-153225390

**Institución de procedencia:** Cátedra de Fil. Argentina y Latinoamericana. Escuela de Filosofía. CIFYH- UNC.

**Eje temático:** Intelectuales y el pensamiento latinoamericano.

**Palabras claves:** Tradiciones de pensamiento –traducción – temporalidad poscolonial – práctica política.

**Título de la ponencia:** Tradiciones de pensamiento, intelectuales y saberes académicos. La traducción como práctica política.

### **Resumen:**

El trabajo aquí presentado tiene la intención de abrir un interrogante sobre la posibilidad de comprender la traducción como una praxis político-intelectual, que ponga en disputa la conformación y circulación de ciertos saberes en nuestra academia. Para ello, intentaré entablar un diálogo entre la comprensión de la idea de traducción propuesta por Dipesh Chakrabarty y la categoría de “temporalidad poscolonial”, desarrollada por Stuart Hall.

A partir de este diálogo quisiera contribuir a una reflexión sobre la tarea y la práctica política de la traducción, para las tradiciones del pensamiento latinoamericano, específicamente, en la construcción de las narraciones historias sobre la colonización y sus prácticas de estudio y escritura en nuestras academias.

### **Tradiciones de pensamiento, intelectuales y saberes académicos.**

#### **La traducción como práctica política.**

### **I. Traducción y políticas de la traducción.**

En el 2008, la revista *deSignis*, editada por la Federación Latinoamericana de Semiótica, publicó un número con el título “Traducción. Género. Poscolonialismo”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Escudero, L. (et. al.), (2008), *Traducción. Género. Poscolonialismo*, La Crujía, Buenos Aires.

Una lectura detenida de ese número me permitió conocer una lista importante de variantes a partir de las cuales se trabaja actualmente el tema de la traducción. Y si bien, a primera vista, podría creerse que es un problema propio o privativo del estudio de las lenguas, los trabajos recogidos en la revista apuntan a mostrar justamente lo contrario. Encontramos allí distintas formas de problematización de la traducción, por ejemplo, la traducción cultural, la inter-traducción, la transposición, la diversidad hermenéutica, la semiosis colonial, la traducción como “resistencia cultural”, la traducción como transacción, transferencia o transformación, la traducción corpórea, etc.

Es importante mencionar estos estudios y aportes al problema de la traducción, no solo por su enorme riqueza y diversidad, sino porque ellos son un antecedente directo de la discusión que aquí propongo, y por lo tanto se vuelven capitales para entender el contexto de esta discusión.<sup>2</sup>

Ahora bien, a pesar de tener relación con estos sentidos y modos de comprensión de la idea de traducción, en este trabajo, no aparecen los objetos de estudios más comunes relacionados con ella. En primer lugar, aquí no habrá dos idiomas o lenguas sobre las cuales haya “algo” que traducir; en segundo lugar no hay un objeto de análisis literario o poético; en tercer lugar no hay una interrogación semiótica ni semántica, en un sentido disciplinar estricto.

¿Por qué ocuparse entonces del problema de la traducción? Y más aún, ¿Por qué asociado a una interrogación política sobre los intelectuales? Respondamos inicialmente: porque la conformación histórica de nuestras tradiciones de pensamiento, articuladas en las tensiones del colonialismo y el eurocentrismo, precisan de una política de la traducción.

Avancemos sobre esta hipótesis. Esta pregunta por las tradiciones de pensamiento es una de las centrales con las que Dipesh Chakrabarty comienza *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*; allí el historiador indio, integrante de los Subaltern Studies, se pregunta: “¿Puede el pensamiento trascender su lugar de origen? ¿O es que los lugares dejan su huella en el pensamiento de manera tal que pueden cuestionarse la idea de categorías puramente abstractas?”<sup>3</sup>; y afirma seguidamente: “Mi punto de partida en este

---

<sup>2</sup> ¿Qué sentido y que objetivo, se propone una intervención en un congreso?

<sup>3</sup> Chakrabarty, D, (2008), *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Tusquets, Barcelona, pág. 20.

cuestionamiento, era la presencia callada y cotidiana del pensamiento europeo en la vida y prácticas de la India”.

Comparto plenamente este cuestionamiento, la creencia de una presencia cotidiana del pensamiento europeo, en las prácticas, político-sociales y político-académicas de nuestra vida argentina, y de nuestros modos de producción de conocimiento. A este respecto, la advertencia del historiador indio es contundente:

“las denominadas ideas universales que los pensadores europeos produjeron durante el periodo que va desde el renacimiento hasta la ilustración y que, desde entonces, han influenciado los proyectos de modernidad y modernización en todo el mundo, nunca pueden ser conceptos completamente universales y puros. Pues el propio lenguaje y las circunstancias de su formulación deben de haber importado elementos de historias preexistentes singulares y únicas, historias que pertenecían a los múltiples pasados de Europa. Ciertos elementos irreductibles de estas historias locales deben de haber persistido en conceptos que, por lo demás, parecían valer para todos los casos”<sup>4</sup>.

Si aceptamos esta imposibilidad de las ideas universales de ser conceptos completamente universales y puros, debemos reconocer inmediatamente “la relación necesariamente inestable, entre toda idea abstracta y su instanciación concreta”<sup>5</sup>. En otras palabras, cada instanciación concreta necesariamente ha de ser diferente. Un modelo de estado-nación, no puede ser el mismo para todos los países, muy a pesar de que el debate acerca de la modernidad siempre se ha planteado sobre la base de “alcanzar”, de “progresar hacia”, un modelo, particularmente el modelo europeo. Esta universalidad, lejos de ser privativa de una serie de categorías y conceptos, fue por el contrario uno de los pilares de la epistémica moderna y la filosofía de la historia moderna; en palabras de Chakrabarty: “Para la modernidad europea no pareció evidente que no hay nada como la “habilidad de la razón” para asegurar que todos convergemos en el mismo punto final de la historia pese a nuestras aparentes diferencias históricas”<sup>6</sup>.

Si aceptamos esta hipótesis, debemos reconocer y por tanto, analizar y estudiar, que los conceptos de la modernidad europea se encuentran ante conceptos, categorías,

---

<sup>4</sup> Ídem, pp. 19-20

<sup>5</sup> Ídem, pág. 19.

<sup>6</sup> Ídem, pág. 19.

instituciones y prácticas *preexistentes*, a través de los cuales fueron y son traducidos y reconfigurados; lo cual nos devuelve al problema central del cual partimos, el de la traducción como núcleo vital en la tensión de nuestras tradiciones de pensamiento. A partir de este desarrollo podemos replantearnos dos cuestiones fundamentales: la primera sobre las categorías universales del pensamiento político europeo moderno. Y la segunda, sobre la relevancia puesta en la *diferencia histórica*, como eje del análisis y crítica de los relatos homogéneos del progreso moderno y de su historia universal.

En este momento, es necesario ingresar otro elemento a la reflexión. Me refiero a la situacionalidad de la cual debe partir todo pensamiento, en este caso, la actividad que desarrollamos como intelectuales en la Academia argentina. Específicamente la relación que mantenemos con las tradiciones del pensamiento latinoamericano. Tengamos en cuenta, que, sin exagerar, podríamos decir que el 80% de los conocimientos que circulan en las facultades de filosofía de las Universidades Nacionales, son estrictamente provenientes de las tradiciones continentales y anglosajonas en sus versiones actuales, más las clásicas antiguas, medievales y modernas, autoidentificadas como Europeas. Frente a este diagnóstico, nuestra pregunta inicial puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿Puede el pensamiento, eurocéntrico base de nuestras academias, trascender su lugar de origen? ¿O es que los lugares, Latinoamérica, argentina, y sus múltiples historias no dejan su huella en el pensamiento?

Esta es una pregunta que en algún momento todo investigador debería hacerse. En mi caso, me la hago para pensar la tradición de la Historia de las Ideas Latinoamericanas y de los actuales estudios poscoloniales, y para pensar cómo una política de la traducción, puede repercutir en la conformación de las prácticas y saberes de la academia, en un proceso de descolonización del pensamiento. Tanto para la Historia de las Ideas Latinoamericanas como para los estudios poscoloniales:

“El fenómeno de la modernidad política –en concreto, el dominio ejercido por las instituciones modernas del Estado, la burocracia y las empresas capitalistas- no puede concebirse de ninguna manera a escala mundial sin tener en cuenta ciertos conceptos y categorías, cuyas genealogías hunden sus raíces en las tradiciones intelectuales, incluso teológicas, de Europa. Conceptos como los de ciudadanía, estado, sociedad civil, esfera pública, derechos humanos, igualdad ante la ley,

individuo, la distinción entre lo público y lo privado, la idea de sujeto, democracia, soberanía popular, justicia social, racionalidad científica, etcétera, cargan con el peso del pensamiento y la historia de Europa”<sup>7</sup>.

De acuerdo con esta caracterización, sostengo que la modernidad fue, y es, un proceso histórico que implicó tanto la transformación de instituciones como la traducción de categorías y prácticas. Ahora bien, ante esta situación la opción no es deshacerse de estas categorías o de estas tradiciones europeas, tal cosa sería incluso imposible. La necesidad de una política de la traducción, se entiende justamente por el conflicto que se produce, en la medida en que no hay manera sencilla de que podamos prescindir de estos universales para pensar la condición de la modernidad política.

Para los países latinoamericanos, tanto como los asiáticos, la cuestión de la modernidad tiene una doble cara, la modernidad eurocéntrico-colonialista y la modernidad capitalista-imperialista, clave en la conformación de la historia política y nacional de las colonias. En este caso, también el problema de la modernidad capitalista “ya no puede considerarse simplemente como un problema sociológico de transición histórica, sino también como un problema de traducción”<sup>8</sup>. Si como afirma Chakrabarty, hubo una época en la que el proceso de traducción de diversas formas, prácticas e interpretaciones de la vida a categorías universales de teoría política de raigambre profundamente europea no parecía a la mayoría de los científicos sociales una práctica problemática, es necesario poner fin a esa época y empezar la tarea de descolonización, aceptando este diagnóstico, y poniéndose en el indispensable trabajo de construir un marco, un recorrido, un horizonte al menos de investigaciones que nos ayuden a pensar en los aportes de una política de la traducción a la conformación de nuestras propias prácticas y saberes. En esta línea el aporte central que tomo de Chakrabarty, es su idea de traducción en los siguientes términos:

“lo que la traducción produce a partir de cosas aparentemente “inconmensurables” no es ni una ausencia de relación entre formas de conocimiento dominantes y dominadas, ni cosas equivalentes que medien con éxito entre las diferencias, sino precisamente la relación parcialmente opaca que denominamos “diferencia”. La

---

<sup>7</sup> Ídem, pág. 30

<sup>8</sup> Ídem, pág. 46

escritura de relatos y análisis que produzcan esta translucidez –que no transparencia- en la relación entre las históricas no occidentales y el pensamiento europeo y sus categorías de análisis es lo que trataré de proponer e ilustrar”<sup>9</sup>.

Esta *producción de diferencias a partir de la traducción*, que Chakrabarty se propone para la relación entre las historias no occidentales de la india y el pensamiento europeo, es la que a mí me interesa proponer, para las historias no occidentales de América Latina.

Conviene aclarar, que esta política de la traducción, claramente no puede ser la misma para los diversos registros y tradiciones de pensamiento de las ciencias sociales. Cada disciplina, cada área temática, cada problemática debe realizar su propio ejercicio de traducción, en sus propias epistemes, categorías y conocimientos. Como he dicho, en mi caso, el interés está puesto en la tradición de la Historia de las Ideas Latinoamericanas y la problematización que allí se da entre historia, historiografía y filosofía; para el análisis de las narraciones históricas del colonialismo y el nacionalismo. Proyecto en el cual me enfrento al desafío de pensar-construir-practicar, una política de la traducción para las historias de nuestro pasado colonial, desde el diálogo con algunas propuestas de los estudios poscoloniales. El próximo apartado, funciona a modo de prueba o de ejemplo, de cómo se podría pensar esta idea de una traducción que produce diferencias en las prácticas de escritura de la historia.

## II. Temporalidades poscoloniales

“¿Cuándo fue lo postcolonial?” con esta pregunta comienza el excelente análisis que propone Stuart Hall<sup>10</sup>, para entender a qué nos referimos cuando hablamos de lo “poscolonial”. Allí, podemos rastrear varias respuestas, la que me interesa rescatar a punta a cierta especificidad: la idea de que lo poscolonial, en tanto que *temporalidad* propone una relectura y una reinterpretación de la colonización y de la modernidad.

---

<sup>9</sup> Ídem, pág. 47.

<sup>10</sup> Hall, S, “¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite”, en Mezzadra, S. (2005), *Estudios poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Traficantes de Sueños, Barcelona, pp.121-144.

Hall comienza por las críticas realizadas al concepto de “lo postcolonial”. La más importante a mi juicio, apunta a la ambigüedad de lo postcolonial entre marcar, o una ruptura entre dos epistemes de la historia intelectual, o si más bien se refiere a las cronologías estrictas de la historia.

Avancemos a partir de esta separación. En lo que refiere a las cronologías estrictas de la historia, la idea es poder diferenciar una “periodización poscolonial” de una periodización poscolonial histórica. Respecto de esta última, Hall señala que, no sólo que definitivamente no es una periodización basada en “etapas”, sino que tampoco es la preocupación por un tiempo de postdescolonización o de postindependencia.

La delimitación de “lo poscolonial” apuntaría más bien a no confundir en la crítica una categoría descriptiva con una valorativa. Es decir, no se trata de utilizar lo postcolonial como una categoría (histórica) con la cual pudiésemos clasificar sociedades “precoloniales”, “coloniales” y “poscoloniales”. Por el contrario, la categoría “poscolonial”, es un concepto que no opera independientemente, que es “en efecto una construcción internamente diferenciada por sus intersecciones con otras relaciones desarrolladas continuamente”<sup>11</sup>.

Este señalamiento de la definición de lo poscolonial en relación a sus “intersecciones”, pone el acento en las especificidades geohistóricas, sociales y políticas de cada concepto, narración e historia. Intersecciones, que podrían funcionar como lugar privilegiado de producción de diferencias, a través de una práctica de traducción; sosteniendo justamente que lo poscolonial no podría operar de igual manera para las culturas de América Latina como de Asia o África, y sus distintas genealogías.

Además del señalamiento de estas relaciones e intersecciones, al romper con las periodizaciones etapista y las clasificaciones históricas, la *temporalidad poscolonial* nos permite también realizar otras lecturas que nos ofrecen “una narrativa alternativa que resalta coyunturas clave distintas a aquellas que están alojadas en la narrativa clásica de la modernidad [lectura que] reinterpreta la “colonización” como parte de un proceso “global” esencialmente transnacional y transcultural, y que produce la reescritura descentralizada, dispersa o global de las grandes narrativas de los imperios anteriores, centradas siempre en la nación”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Ídem, pág. 126.

<sup>12</sup> Ídem, pág. 128.

Como explica Stuart Hall, hay además otro sentido de lo poscolonial que refiere a la ruptura de dos epistemes en la historia intelectual. Porque además de estas miradas retrospectivas que ponen en el centro de la discusión “la historia de la expansión colonial” no como una categoría de episodio periférico, sino en su función constitutiva de experiencia de la modernidad; lo poscolonial, marca el fin de una manera de comprender la colonización, a partir de las divisiones binarias entre colonizado/colonizador, imperio/colonia, atraso/progreso, afuera/adentro, etc. Se trata de marcar la imposibilidad de seguir repasando la misma forma binaria en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo. Por el contrario, el valor teórico de lo “poscolonial”, se encuentra, precisamente, en su negación de esa perspectiva del “aquí/allí” y “antes/después” o “nacional/extranjero”. Se trata de cómo las relaciones laterales y transversales, suplementan y simultáneamente desplazan la oposición centro-periferia, y de “las distintas maneras de “poner en escena” los encuentros entre las sociedades colonizadas y sus “otros””<sup>13</sup>.

Lo fundamental es que esta comprensión de las narrativas de la modernidad y la colonización, en la clave de una *temporalidad poscolonial* marca una tensión en la cual *lo temporal se encuentra atravesado epistemológicamente*. Donde lo epistemológico y lo histórico, se vuelven indisociables. Esta crítica entonces alcanza tanto a las narraciones históricas como a la “Historia” en tanto que disciplina, abriendo un espacio de escritura, que trabajando a partir de las ambigüedades, las contradicciones, las historicidades y otras genealogías, puede empezar a tramar el fino trabajo de la traducción por el cual producir las diferencias necesarias para otras historias que escapen al relato homogeneizador y universal de la modernidad.

Ahora bien, si prestamos atención a lo que esta crítica implica, debemos notar que lo que se vuelve indisociable más allá de la relación entre un modo de comprender la historia y un modo de pensar la modernidad y el colonialismo, es la relación entre una forma de producción del conocimiento pretendidamente universal y las instituciones que en tanto instancias concretas la hicieron posible. Chakrabarty, lo expresa con una claridad que vale la pena recoger:

“No basta historiar la “historia”, la disciplina, pues ello únicamente deja en su lugar, de manera acrítica, la propia concepción del tiempo que nos permite historiar. La clave consiste en preguntarse cómo cabría utilizar o reflexionar

---

<sup>13</sup> Ídem, pág. 137.

sobre este código aparentemente imperioso e invasor de forma que tengamos al menos un atisbo de su propia finitud, de aquello que podría constituir un “afuera” del mismo (...) examinar otras formas de memoria para que puedan ayudar a una mutua interrogación, examinar los modos en que estas formas incompatibles de recordar el pasado se yuxtaponen en nuestro trato con las instituciones modernas, cuestionar las estrategias narrativas de la historia académica que permiten en su temporalidad secular dar la apariencia de asimilar con éxito memorias que son, desde un punto de vista estructural, inasimilables: estas son las áreas para las cuales las historias subalternas resultan adecuadas en un país como la India”<sup>14</sup>.

Las ideas de traducción y de temporalidad poscolonial, apuntan ahí, a la propia concepción del tiempo que nos permite historiar y a los modos en que el pasado se relaciona con las todavía vigentes instituciones modernas y sus prácticas académicas. Lo que he intentado, para estas líneas que invitan a abrir una problemática, es señalar un modo de análisis, de lectura, donde lo epistemológico y lo político no pueden concebirse de manera separada, donde la historia de cada lugar se vuelve un lugar de resistencia, que impone sus propias reglas de comprensión. En este sentido, y para finalizar, respondamos a la pregunta con la que inicie: los lugares sí dejan huellas en el pensamiento, por lo tanto ¿Qué tradiciones, qué saberes, que prácticas, que múltiples historias habitaran esas huellas?

### **Bibliografía:**

**-Chakrabarty, D,** (2008), *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Tusquets, Barcelona.

**-Escudero, L.** (et. al.), (2008), *Traducción. Género. Poscolonialismo*, La Crujía, Buenos Aires.

**-Hall, S,** “¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite”, en Mezzadra, S. (2005), *Estudios postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Traficantes de Sueños, Barcelona, pp.121-144.

---

<sup>14</sup> Chakrabarty, D, (2008), Op. Cit., pág. 138.