

**VII CONGRESO INTEROCEÁNICO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
EL LUGAR DE LA CRÍTICA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA**

Simposio 1. *Perspectivas interculturales sobre derechos humanos, democracias y ciudadanías*

**Violencia y hospitalidad:
Una lectura intercultural de los procesos de traducción e
intercambio entre sujetos y culturas**

Rubio Martín Alejandro¹

Serratore Leonel Adrian²

Resumen:

La metáfora de la traducción constituye una de las ideas centrales de la filosofía intercultural al momento de pensar el problema de la universalidad y el encuentro con la alteridad. Teniendo en mente esta tesis, en esta presentación nos proponemos poner en diálogo distintas tradiciones que se pronuncian sobre la violencia como problema ético-político y sobre la posibilidad o no de su erradicación en los procesos de traducción.

A grandes rasgos las posiciones se dividen entre quienes apuestan a la potencia redentora del lenguaje y al diálogo como el medio para el entendimiento, y quienes afirman que la violencia es constitutiva de todas las relaciones, ya sea entre sujetos o culturas. Contra ambos extremos de la dicotomía, en un primer momento, se pondrán en discusión tres modelos de hermenéutica intercultural: el modelo de traducción de Fernet-Betancourt (2004, 2005), la universalidad como horizonte de Bonilla (2010, 2017, 2021) y la hermenéutica diatópica de Sousa Santos (2010). Con sus matices las y los autores buscan descentrar el paradigma de la neutralidad del traductor y la violencia colonial que ejerce para en su lugar proponer un modelo ético-político de la traducción como un “polígolo” de razones y saberes contextuales que ponen a prueba su pretensión de universalidad.

En un segundo momento se buscará poner en diálogo estos modelos hermenéuticos con los dos sentidos (*hospis* y *hostes*) de la hospitalidad que Derrida propone en sus escritos éticos (1997, 2002). La tesis que se buscará abonar es la posibilidad de pensar un horizonte de no violencia que procure no negar los conflictos inherentes a todo proceso de traducción e intercambio entre sujetos y culturas.

Palabras clave: Traducción intercultural; Violencia; Hospitalidad; Universalidad; Hermenéutica diatópica.

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires – INTERCULTURALIA. Contacto: <rubio.martin.alejandro@gmail.com>

² Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires – INTERCULTURALIA. Contacto: <leonelserratore@gmail.com>

1. Traducción intercultural y violencia

Desde las últimas décadas del siglo pasado la noción de traducción ha sido un significativo privilegiado para pensar problemáticas filosóficas centrales como la relación entre lo particular y lo universal, la articulación entre prácticas y normas, y fundamentalmente ha permitido teorizar cómo estas dimensiones se ponen en juego en el encuentro entre la mismidad y la alteridad.

La propuesta teórico política de la filosofía intercultural ha buscado descentrar el modo unívoco de entender la racionalidad propia de la lógica uniformizante impuesta por la globalización para en su lugar destacar la heterogeneidad de razones y sentipensares de las múltiples culturas de la humanidad. Por ello es que frente al paradigma imperante del multiculturalismo, propuso apartarse de toda concepción esencialista de la cultura y entenderlas como “entidades abiertas, dinámicas, situadas espacial y temporalmente, y susceptibles de cambios, negociaciones y también de desaparición” (Bonilla, 2017, p. 17). A su vez frente a las derivas políticas multiculturales, la Filosofía Intercultural Nuestramericana Liberadora marcó la insuficiencia tanto del ideal de la tolerancia como el de la incomensurabilidad en la medida en que llevan a la segregación monocultural que termina consolidando la dominación de las culturas centrales. El modo de ser de toda configuración cultural es intercultural en la medida en que estas siempre están sujetas a procesos de hibridación e intercambio. No existe ningún sustrato por fuera de esas historias que dan lugar a mundos de la vida comunes que en sí mismos son heterogéneos y conflictivos. Solo desde una perspectiva etnocéntrica exterior, que como veremos es resultado de una traducción deficitaria, es que estas formaciones son vistas como monolíticas.

Bajo esta perspectiva, la traducción ocupa un lugar central en los procesos de intercambio, es decir en los encuentros y desencuentros entre sujetos y configuraciones culturales que pueden confluir en formas de reconocimiento o de subordinación económica, política o epistémica. Problemáticas como la de la colonialidad, la aculturación, el imperialismo y el extractivismo de los bienes epistémico y eco-culturales de un pueblo son también resultado de procesos de traducción donde una parte termina reduciendo a la otra a su mismidad. Hay que destacar, sin embargo, que siguiendo con el espíritu del abordaje intercultural antes expuesto es un error concebir las formas de hospitalidad,

reconocimiento, desconocimiento o incluso de subordinación de un modo unívoco y pleno, de aquí que sea necesario indagar las diferentes violencias que persisten en los procesos de traducción.

Suele marcarse que toda reflexión acerca de la violencia exige su previa definición, sin embargo contra las pretensiones de este trabajo esta exigencia metodológica corre el riesgo de caer en una delimitación excluyente que termina asumiendo violencias legítimas e ilegítimas. Por su parte, decir que todo es violencia implicaría comprometerse con un relativismo infértil en términos políticos y epistémicos. La representación de la violencia no es algo dado y tiene como sustrato una condición objetiva y transcultural, sino que se da en un marco de poder social, discursivo y normativo. Poder nombrar la violencia implica una disputa política por el reconcomiendo, especialmente en los contextos donde las violencias son sistémicas o estructurales como es el caso que nos ocupa.

Por ello, en primera instancia, debe marcarse que tanto la traducción lingüística como la traducción cultural³ no pueden ser pensadas de forma abstracta sin dar cuenta de las relaciones de poder que enmarcan, valoran y legitiman ciertas claves de interpretación sobre otras. Por ello el peligro de la traducción no reside solo en la violencia de la imposición del propio paradigma cultural, sino también en su dimensión justificadora que enmascara la violencia que produce. De aquí que Salas (2012) entienda como imperiosa la necesidad de historizar el marco en el cual las lenguas y culturas se encuentran y dar cuenta de cuáles son las relaciones que preceden dicho encuentro. La traducción para hacer inteligible la alteridad debe poner en cuestión los valores que se presuponen en ese encuentro y considerar las asimetrías simbólicas y materiales que allí persisten.

Como hemos mencionado, la praxis hermenéutica intercultural aspira a conformar un polílogo de razones situadas que confrontan sus pretensiones de universalidad. Toda configuración cultural, tal como explican Bonilla (2017), Fernet-Betancourt (2005) y Sousa Santos (2010), busca universalizar sus

³ La filosofía intercultural se vale de la traducción lingüística como metáfora de quehacer y por ende la entiende en un sentido ampliado, no solo como en su dimensión lingüística o textual, sino como una práctica cultural. Por ello Salas destaca que toda traducción lingüística implica una dimensión cultural porque la comprensión siempre está sujeta al entendimiento de mundos culturales e históricos (2012).

universos contextuales, es decir los valores, creencias y problemáticas sobre los cuales se articulan sus identidades. La universalidad aquí no es vista como un marco racional transcultural que posee una dimensión precedente y funciona como un ideal regulativo que oficia como modelo para fundamentar relaciones bajo la naturalización de un paradigma etno- y androcéntrico, sino como el proyecto de un espacio de mutua-inteligibilidad a ser constituido en el encuentro entre universos contextuales distintos. La universalidad no sólo es entendida como abierta y más práctica que teórica (Fornet-Betancout, 2003), sino como un horizonte dinámico que se refuerza una y otra vez por deslizamientos, conflictos y equívocos (Bonilla, 2008). Por ello, a diferencia de la ética del discurso, la filosofía intercultural no apela a principios normativos discursivos universales propios de la racionalidad comunicativa, sino que piensa una ética en la que la traducción se realiza a partir de contextos que exceden códigos lingüísticos⁴.

En una línea similar Sousa Santos (2006) sostiene que la traducción debe aspirar a lograr que la inconmensurabilidad entre culturas y colectivos devenga en diferencia, posibilitando la mutua inteligibilidad a fin de conformar proyectos emancipatorios comunes sin que ninguna de las partes subordine a la otra (p. 54). Su apuesta es que mediante la traducción diversos colectivos puedan hacer comprensibles a otros las formas de opresión que padecen así como sus formas de resistencia y lucha permitiendo formar coaliciones en el marco de lo que el autor entiende como un universalismo desde abajo. La traducción abre la posibilidad de compartir y ampliar las experiencias del mundo siempre que no se atribuya a ninguna de ellas el carácter de totalidad.

La hermenéutica diatópica que propone el autor da cuenta de un trabajo de traducción e interpretación de saberes en miras a la identificación tanto de preocupaciones isomórficas como de los propios caminos que cada cultura asume para su resolución (Santos, 1995, 2005). Esta hermenéutica presupone una incompletitud constitutiva de toda formación cultural. Para que este diálogo sea posible cada cultura en su pretensión universalizante debería tomar

⁴ Salas con el objetivo de pensar una ética intercultural destaca que la ética del discurso da por sentado el logocentrismo propio del racionalismo europeo y, por ende, carece de una dimensión pragmática y es incapaz de dar cuenta de la dimensión contextual que se juega en los procesos de reconocimiento que impulsa las luchas descolonizadoras. Por ello es que la idea de traducción no puede estar sujeta a la definición de normas de un espacio neutral y autónomo (2021, p. 305).

conciencia de la incompletitud del propio horizonte de comprensión y la potencia de su enriquecimiento en el encuentro con otras culturas. Ciertamente toda formación colectiva se configura a sí misma a partir de las relaciones que trama con otras.

El problema es que las culturas centrales detentan el poder de la interpretación y también el de borrar el carácter contextual de sus propias cosmovisiones mientras que aquellas culturas que son subalternizadas deben luchar constantemente contra un proceso de desvalorización propio de la situación colonial que las marca como incompletas, particulares o subdesarrolladas frente a un paradigma cultural hegemónico generalmente de corte eurocentrado. Justamente en otros textos el autor explica que frente al epistemicidio de los últimos cinco siglos que las epistemologías abismales del norte global les ha sido mucho más relevante vigilar las fronteras de los saberes que argumentar sobre las diferencias (Santos 2010, pp. 39-40). Esto, tal como destaca el filósofo africano Serequeberhan (1991), implica un doble desafío para las culturas subalternizadas: uno de orden deconstructivo que debe identificar el carácter colonial que persiste en los diferentes campos sociales y otro reconstructivo que aspire a revitalizar la herencia minorizada por el mismo -en su caso del pensamiento africano-.

En suma se puede establecer que la violencia persiste en al menos tres esferas que deben ser consideradas en todo proceso de traducción. (1) La violencia epistémica propia del reduccionismo a la mismidad del propio horizonte de comprensión; (2) la violencia histórica y las injusticias que preceden ese encuentro y posicionan a sus interlocutores en lugares asimétricos de interpretación y acción; y (3) la violencia ontológica que produce subjetividades que interiorizan estas relaciones jerárquicas universalizadas. Estos tres elementos se permean mutuamente y están presentes en el encuentro entre subjetividades y también entre culturas.

Entender que la traducción debe fijar paralelismos lingüísticos y culturales para zanjear las diferencias y alcanzar una comprensión plena, implica en muchos casos comprometerse con una igualdad abstracta que reduce la alteridad al orden de la simetría, de la mismidad. De aquí la importancia de pensar la universalidad como un *desiderátum* y no un *factum* (Bonilla, 2017). La traducción intercultural debe poner el foco en la diferencia, debe mostrar los

límites de toda pretensión igualadora sin por ello comprometerse con la postulación de esencialismos o incomensurabilidades propias de un relativismo radical. A fin de sostener la porosidad de esa frontera sin ocluir las formas diversas de violencia que persisten en la traducción es que la noción derridiana de hospitalidad nos resulta esclarecedora.

2. Hospitalidad y hostilidad

En la noción de hospitalidad derrideana convergen una serie de disquisiciones en torno a la condición autoinmunitaria de la soberanía tendientes a articular la dimensión ética y la dimensión política (Jerade, 2018) que subyace a la problemática de las fronteras entre lo propio y lo extranjero. Así, un primer sentido de la hospitalidad circunscripto a los límites del Estado-Nación se encontraría siempre condicionado a la posibilidad de que el extranjero se convierta en una amenaza para lo propio y que la reacción calculada en función del proceder autoinmunitario conlleve a una serie de restricciones que imposibiliten tanto su estadía como su llegada. Aquí, Derrida recupera los análisis filológicos de Benveniste para dar cuenta de la intersección entre dos elementos en la raíz del término hospitalidad: (1) el *hospes* que puede traducirse del latín como “anfitrión” y remite al acto de recibir al otro, y (2) el *hostis* que puede interpretarse como el “enemigo” o el “extraño” y es quien viene a ser recibido. De la dicotomía semántica entre el *hospes* y el *hostis* se desprende una reflexión en *La hospitalidad* (2000) que atañe a los efectos que resultan de la animadversión del “en casa” al verse vulnerado por la amenaza del extranjero y que implican un giro xenófobo hacia cualquier instancia que atente contra lo propio, ya sea el lenguaje, la cultura, la religión, la familia o el Estado. “Aquello que se resiente como amenazado se convierte en amenazante según la lógica de la autoinmunidad” (Jerade, 2018, p. 171).

A la vista de estas posibles consecuencias en el terreno de la hospitalidad condicionada, Derrida opone un segundo sentido, el de una hospitalidad incondicional que exceda el cálculo jurídico. Con respecto al modo en que ambas se vinculan señala:

Es entre estas dos figuras de la hospitalidad como, en efecto, deben asumirse las responsabilidades y como deben tomarse las decisiones... Todas las éticas de la hospitalidad no son las mismas, sin duda, pero no hay cultura ni vínculo social sin un

principio de hospitalidad. Este ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. Ahora bien, una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un «en casa», sin duda, garantizando lo «propio» y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento (Derrida, 1997a).

Para facilitar la comprensión de esta relación entre la hospitalidad condicionada y la hospitalidad incondicional, que no es otra cosa que la famosa aporía entre derecho y justicia que Derrida elabora en *Fuerza de ley* (1997), en primer lugar, Jerade (2018) retoma la definición que Kant propone para el concepto de hospitalidad en *Sobre la paz perpetua* (1789), a saber:

hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de este, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún derecho de huésped en el que pueda basarse esta exigencia sino un derecho de visita (Kant, 1789, p. 27).

En segundo lugar, subraya que la hospitalidad en este sentido kantiano, está siempre ligada a la paz perpetua y, por lo tanto, condicionada por la amenaza de un conflicto o de la guerra inminente. “Al conservar la huella de la guerra posible, la hospitalidad, consecuentemente, no puede ser sino condicional, jurídica, política. Un Estado-Nación, incluso una comunidad de Estados-naciones, solo puede condicionar la paz, como solo puede limitar la hospitalidad, el refugio o el asilo” (Derrida, 1998, p. 117). Y, por último, concluye que para que la apuesta de Derrida por una hospitalidad incondicional que exceda al cálculo jurídico no resulte en un ideal, es necesario una negociación con la hospitalidad condicionada y un cuestionamiento de los límites del Estado-nación y sus fronteras para discernir bajo qué modalidades la hostilidad se inscribe en las leyes de la hospitalidad. En otras palabras, la relación entre ambos sentidos de la hospitalidad es análoga a la relación aporética entre justicia y derecho, operando la justicia como una fuerza deconstructiva y transformadora del derecho.

Ahora bien, una vez expuesto el concepto de hospitalidad en Derrida, el siguiente paso consistiría en describir qué entiende por “traducción”. El fenómeno de la traducción en Derrida es un fenómeno imposible pero necesario. Imposible porque no hay una identidad absoluta entre los pares

implicados. Y necesario puesto que, tras la caída metafórica de la Torre de Babel y la posterior condena a la multiplicidad irreductible entre lenguas (y culturas), se abre un espacio para el juego entre las diferencias. Esto queda explícito, por ejemplo, en *Carta a un amigo japonés* (Derrida 2016, pp. 465-472) donde Derrida ante la consulta de su colega, el profesor Toshihiko Izutsu, sobre cómo debería traducir el vocablo “deconstrucción” al japonés, responde que puede elegir la palabra que en su lengua mejor se adecúe a lo que la deconstrucción no es, ya que no hay una traducción uno a uno entre los términos.

En definitiva, si se considera a la traducción como un fenómeno imposible, como un espacio abierto al juego de las diferencias y a las diferencias como un encuentro signado por la hospitalidad en la negociación aporética que se da entre sus dos sentidos (el del derecho y el de la justicia), entonces la traducción intercultural nunca puede desligarse plenamente de aquella violencia constitutiva que acontece en ese encuentro entre alteridades, en la cual la acogida del otro y, desde otro punto de vista, su irrupción, involucran un temblor abrupto, violento del “en casa” y una reacción que puede variar desde una apertura responsable y respetuosa que hace posible un genuino ejercicio de traducción entre lo propio y lo ajeno hasta, en el otro extremo, un exterminio total de la amenaza que supone el otro (autoinmunidad).

3. Conclusiones y perspectivas

A modo de conclusión, entendemos que el gesto derridiano de abandonar la identidad para en su lugar pensar la relación y entender a las cultura como aquello que está atravesado por la diferencia y la no identidad consigo sí mismo (1992) está estrechamente ligado con el modo relacional en que la filosofía intercultural propone entender a la cultura. Asimismo el doble juego entre la necesidad de la traducción y la imposibilidad de su realización plena ilustra el carácter intercultural y abierto de toda configuración cultural y lingüística así como de todo vínculo intersubjetivo.

Tal como marca Sousa Santos (2006) todo trabajo de traducción debe partir de un presupuesto fundamental que es la imposibilidad de una teoría general del consenso transcultural. De lo contrario la práctica de la traducción deviene en un ejercicio colonial (p. 98). El concepto de zona de contacto explicita los

lugares donde los diferentes universos contextuales encuentran y confrontan. Sin embargo, al ser toda configuración cultural heterogénea, en su interior siempre hay interpretaciones en conflicto⁵, justamente comprender una cultura otra de modo uniforme es resultado de una traducción etnocéntrica. Por ello las zonas de contacto más prometedoras para articular traducciones que puedan hacer frente a la violencia histórica que marca el encuentro entre culturas son siempre aquellos *topoi* donde hay mayor reciprocidad y apertura.

En la medida en que toda configuración cultural articula una gramática, la traducción como paradigma del encuentro con la alteridad expone su carácter permeable y brinda la posibilidad de poner en cuestión los límites y las implicancias de las fronteras culturales e identitarias sin pretender negarlas bajo un universalismo abstracto o erigirlas como infranqueables. Toda traducción que aspire a formar parte de un proceso de reconocimiento debe hacerse cargo de la condición colonial y, como afirma Bonilla (2021), conceder un lugar epistémico preferencial a la pluralidad de las memorias y de las palabras de los pueblos, generalmente vinculadas con estos episodios de violencia, expolio y dominación (p. 71). En la misma dirección la noción de justicia derridiana, como aquello que excede y disloca las pretensiones totalizantes del derecho, nos exhorta a practicar y entender la traducción en el intersticio entre la condicionalidad e incondicionalidad de la hospitalidad que permite el despliegue de la dimensión contextual y relacional del mundo de la vida de sus participantes.

⁵ Santos ilustra este punto apelando el caso de las divergencias entre las interpretaciones liberales y socialistas de los derechos humanos en occidente, que a su vez es equiparable a las discusiones al interior del Islam sobre la apertura de la comunidad musulmana (2006, p. 100) o las distintas concepciones del *dharma* en el hinduismo (2010, p. 93)

Referencias bibliográficas

- Bonilla, A. (2008). El "Otro": el migrante. En: Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung* (pp. 366- 375). Aquisgrán, Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- Bonilla, A. (2010). Filosofía y violencia. En: Diálogos en filosofía, ciencias sociales y educación (pp. 8-10). Buenos Aires.
- Bonilla, A. (2016). Los alcances de la metáfora de la traducción en la Filosofía Intercultural. En: *II Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía de la FFyL-UBA, Simposio Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural latinoamericanas: desafíos teóricos y prácticos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. (en prensa).
- Bonilla, A. (2017). La filosofía intercultural como diálogo crítico en el cambio de época. *Cuadernos del Cel*, vol. II, nº 3, 8-23.
- Bonilla, A. (2021). "De intellectus emendatione". Una discusión filosófica intercultural sobre el canon. En: Rosero Morales, J. F. (2021) *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Derrida, J. (1992). *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Derrida, J. (1997a). El principio de la hospitalidad/ Entrevista realizada por Dominique Dhombres. Revista *Le monde*.
- Derrida, J. (1997b). *Fuerza de ley*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabras de acogida*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2002). *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2016). *Psyché. Invenciones del otro*. Buenos Aires: La Cebra
- Fornet Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.
- Fornet Betancourt, R. (2004). La interculturalidad como alternativa a la violencia. En: *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (pp. 93-104), Verlag Mainz, Aachen.
- Fornet Betancourt, R. (2005). Filosofía Intercultural. En: Salas Astraín, R. (Coord.) *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales* (vol. II, pp. 399-414). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Jerade, M. (2018). *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Kant, I. (1989). *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

Salas Astraín, R. (2012). Reconocimiento, traducción y conflictividad. Las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros. En: Payas Savala (Ed.) (2012) *La mediación lingüístico cultural en tiempos de guerra*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Salas Astraín, R. (2021). Poderes y asimetrías Globales aclaraciones sobre la metáfora de la traducción. Utopía y praxis latinoamericana. año: 26, nº 93 (abril-junio), 300-312.

Santos Sousa, B. (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge.

Santos Sousa, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Santos Sousa, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.

Serequeberhan, T. (1991). *African Philosophy: the essential readings*. New York: Paragon.