

Notas sobre intérpretes.

- Teoría política e Ideología-

Xiomara Martínez Oliveros¹

I

El personaje que despliega la narración en aquella novela que Javier Marías publicó en 1992, **Corazón tan blanco**², nos ofrece un pasaje en el cual diserta sobre su oficio de intérprete y traductor, prestando sus servicios en las sesiones y despachos de los organismos internacionales. Tratando de establecer puentes de entendimiento y consenso comunicacional entre los más altos dignatarios mundiales, adquiere ese hombre la patética certeza de que allí no se comunica nada, nadie se encuentra, nada se transforma, sólo se repite un discurso con más o menos exactitud, que se recibe y suelta sin pausa, en una terminología idéntica empleada por todos, y que resulta incomprendible *para cualquier persona en su sano juicio*³. “El único afán de los delegados y representantes –dice el intérprete- es el de ser traducidos e interpretados”.

En esa lógica, donde sólo importa la repetición de los discursos, la labor del intérprete se reduce a una mera técnica para solucionar los conflictos que acarrearán los diferentes idiomas, todos supuestamente susceptibles de encontrar sus equivalentes exactos en las otras lenguas, en la misma medida en que todos ya son previamente discursos “idénticos”, *trabajan dentro de un orden ya constituido*. Naturalmente, no tiene allí ningún sentido esperar otra cosa del intérprete distinta de su eficiente tino para dar con *la mejor* palabra, “la más clara”. Poco importa que nos saltemos –así, ligeramente, casi ingenuamente- aquella otra e indisoluble parte de la dialéctica que habita en el corazón del *proceso interpretativo*, tal como lo señalase Paul Ricoeur en su

¹ Doctora en Ciencias Sociales, Directora del Centro de Investigaciones Postdoctorales (FACES-UCV), Coordinadora del Programa de Estudios sobre Socialidad y Subjetivación Política (CIPOST). Profesora del Doctorado en Ciencias Sociales y de la Escuela de Sociología (FACES-UCV). PPI-III.

² Javier Marías, **Corazón tan blanco**, Buenos Aires, Alfaguara, 2007.

³ P.81-82.

texto *The Rule of Metaphor*⁴, referente a *preservar el dinamismo de significación que el concepto sujeta y restringe*.

Se comprende ahora mejor por qué el personaje de la novela de Marías no sabe nada de los asuntos contenidos en los discursos que ha repetido, ni recuerda una sola palabra de lo que decían: “*nada que ver con la intelección, más bien reñido con ella*”: “si alguna vez acertamos a retener una frase por algún motivo inexplicable, la verdad es que entonces nos esforzamos por olvidarlas deliberadamente al poco rato, pues mantener en la cabeza esa jerga es un tormento superfluo y muy dañino para nuestro maltratado equilibrio”⁵. Discursos oficiales pre-constituidos que se presentan como una suerte de símbolo mutilado, *incapaces de dar ocasión para el pensamiento*, como diría también Ricoeur, *de dar algo sobre lo que pensar*. Menos aun de promover formas de significación, muchísimo menos, de promover formas de significación con plena responsabilidad del pensamiento autónomo.

La ausencia de ese *dinamismo de significación que el concepto sujeta y restringe*, queda graciosamente ejemplificado en la novela de Marías con el caso del ponente australiano que, en una reunión de países del Commonwealth celebrada en Edimburgo, donde todos los asamblearios eran de lengua inglesa, protestó airadamente que las cabinas de los intérpretes estuvieran vacías y demandó que los oyentes lo escuchasen directamente y no a través de los auriculares. Como se le dijo que la interpretación no hacía falta, el personaje en cuestión comenzó a forzar su acento australiano hacia los modos típicos de los suburbios o muelles de Melbourne, Adelaida o Sídney, hasta hacerlo completamente incomprensible a los presentes. Cuando el intérprete comenzó a pronunciar en inglés “neutral” lo que el australiano iba diciendo, éste último volvió también a su dicción habitual y neutra, sin que nadie se percatase de

⁴ Toronto, University of Toronto Press, 1977. P.303.

⁵ J. Marías, p.82.

nada, absolutamente confiados de lo que escuchaban a través de los auriculares⁶.

Resulta curioso que cuando el discurso del australiano se particularizó, tomo el acento y el sabor de su tierra, su propio mapa de significaciones, cuando habló de algo que debería ser –en clave democrática- al mismo tiempo el referente de legitimidad de lo que se estaba diciendo, ya nadie entendió más nada. Cuestión interesante que cuando el delegado asume de nuevo el formato preestablecido y formalmente “neutro” de los discursos “políticos”, lo que deja afuera son, nada más y nada menos, que las voces, los modos, los contextos de vida, los intereses y las pasiones de quienes supuestamente deberían estar representados por esos delegados políticos. Ya no representa nada que no sea al propio círculo de delegados políticos que allí se encuentran en esa jerga que sólo le es común a ellos mismos, conformando la población de una suerte de territorio autárquicamente soberano, segregando su propia legitimidad: un verdadero Estado moderno y secularizado, extrañado de cualquier otra comunidad de origen; sociedad política que reproduce el estatismo y su lógica burocrática. Universalismo del Estado, universalismo del lenguaje que, en palabras de Ricoeur, aspira a “suprimir la memoria de lo extranjero, y quizás hasta el amor por la lengua propia, a causa del desprecio provinciano de la lengua materna”:

*Semejante universalidad borraría su propia historia y convertiría a todos en extranjeros para sí mismos, en apátridas del lenguaje, en exiliados que habrían renunciado a la búsqueda de asilo de una lengua receptora. En resumen, en **nómades errantes**⁷.*

Ese peculiar lenguaje de lo político de los *nómades errantes* tiene hasta ahora, como hemos visto, la doble cualidad de aparecer como neutro y de estar hecho desde y sólo el mundo de significaciones de ese particular territorio de la política (lo cual lo hace en primera instancia ininteligible desde otras

⁶ Marías, cfr.: 78-79.

⁷ Paul Ricoeur, **Sobre la Traducción**, Buenos Aires, Paidós, 2005, p.27.

subjetividades, para las cuales se requerirían otras traducciones). Puede resultar obvio entonces decir, a la manera de Bajtín, que esa doble cualidad lo que muestra es un *situación discursiva específica* donde ninguna palabra ni frase es neutra, monológica, ni privada. Es más un *cronotopo* sugerente de un escenario de ficción, pleno de indicadores espaciales y temporales, un verdadero *contexto*. Fragmento dialógico de una intertextualidad continua, de una lógica política globalmente hegemónica.

Lógica hegemónica como lenguaje de un escenario de ficción que expresa, al mismo tiempo, y siguiendo con Bajtín, la *heteroglossia*: su diferenciación socioideológica. Expresa, por tanto, la recurrente e ininterrumpida tensión entre las fuerzas homogeneizadoras de la expresión y las diferencias que habitan el lenguaje con sus acentos distintamente orientados en su intersección con los signos. Preciso es que recordemos aquel eco Wittgensteiniano que nos dice que el acuerdo es el prerrequisito del lenguaje y no su *telos*, por lo que las asimetrías, usos y abusos de las relaciones de poder del contexto común, del mundo compartido, están ya supuestas en el acto comunicativo que se pretende horizontal entre los que “se reconocen”. Recordemos también que el poder no es simplemente la relación externa entre dos identidades pre-constituidas, sino que ellas se constituyen desde el poder: “todo consenso, todo sistema de reglas objetivo y diferenciado, implica, como su condición de posibilidad más esencial, una dimensión de coerción”⁸. Por esta razón, además, volvemos a repetir que la inclusión como condición necesaria de la democracia liberal es más formal que constitutiva, y que su constructo de la igualdad de los distintos -sólo en la sociedad política- permite poner en la zona oscura y muda de ese contexto el asunto trágico de las desigualdades sustantivas que distinguen y marcan, que diferencian, a los individuos, a los grupos y a las colectividades, a sus propiedades y sus estatus sociales.

⁸ Ernesto Laclau, *New Reflections on de Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990,p.172.

Examinando la perspectiva del oficio “neutro”, la interpretación -como la traducción- lejos de ser el terreno despejado desde y en donde se construye la confluencia *isonómica* de los distintos lenguajes, es un contexto donde se produce y reproduce el código binario y excluyente entre el reconocedor y el que demanda reconocimiento, entre el intérprete y el que debe ser interpretado. Conjuntamente con una feliz posibilidad de encontrar la comunicación con el otro, allí también se agitan tanto las fuerzas del etnocentrismo de la lengua receptora y las hegemonías culturales, la “dificultad para decir al otro porque no puede dejar de decirse a sí misma”, como “la inescrutabilidad del texto en lengua extranjera”⁹ .

Al pensar de Ricoeur, se nos ofrecen equívocamente dos vías de acceso al problema planteado por la traducción: intraducibilidad *versus* traducibilidad. La primera tesis señalaría que, como la diversidad de las lenguas es radical, entonces la traducción es directamente imposible. La segunda tesis sostiene que, como la traducción es un hecho, lo que hay es que interpelar su legitimidad en los orígenes o precondiciones estructurales del hecho constatado¹⁰. *Cerrada y falsa disyuntiva que también parece repetirse entre la concepción cientificista y su reverso, las tesis de la posmodernidad*. Errada disyuntiva que sugiere Ricoeur¹¹ sustituir por una alternativa práctica que emerge del ejercicio mismo de la traducción, esto es: “fidelidad *versus* traición”. Esta sustitución no implica para nada que los términos de la primera disyuntiva no estén contemplados en la segunda. Digámoslo así: que la diversidad tenga aspectos radicales, no implica que sea imposible la traducción; que la traducción sea un hecho, no implica que exista un lenguaje originario universal. Antes bien, ese *no implica* o ese *sin embargo*, eso que hace que “a pesar de todo” se siga produciendo la traducción, se corresponde con la respuesta humana a sus desafíos de vida, a la producción variada, indecible e inmanentemente radical de su propia vida, su *historicidad*. Como bien lo recuerda Ricoeur, es simplemente como dijera Hanna Arendt: “*lo que hay que*

⁹ Cfr.: Patricia Willson, “Prólogo”, en Paul Ricoeur, **Sobre la traducción**, Buenos Aires, Paidós, 2005, p.11.

¹⁰ Cfr. Paul Ricoeur, **Sobre la traducción**, p.35.

¹¹ P.42

hacer para que la acción humana pueda simplemente continuar: es *condición humana*. Y aunque siempre es el contexto –evidente u oculto– y las connotaciones los que deciden el sentido que ha tomado la palabra, esa condición humana es tal cualquiera que sea su contextualidad existencial, es decir también, cualquiera que sea la naturaleza de sus relaciones sociales.

Que la traducción deba pagarse al precio del dilema fidelidad/traición, no sólo refiere el que no exista *a priori* criterio absoluto de buena traducción, sino que la equivalencia es presunta, que es *una equivalencia sin identidad de sentido demostrable*¹²: “Esta equivalencia sólo puede ser buscada, trabajada, presupuesta”. La traducción como proceso de indecible, inacabado, siempre incompleto, proceso de construcción identitaria, que lleva continua y reflexivamente de los textos de partida a los textos de llegada.

Pero hay más. Que las palabras empleadas sean *fidelidad* y *traición*, también nos dice de un sustancial contenido ético¹³ que implica a los principios y valores que sustentan la acción de traducir, lo que hace que la traducción no sea simplemente el lugar de encuentro de la intersubjetividad o de negociación entre iguales, sino un campo de fuerzas donde tiene que ser construida toda la significación del texto; a esto se suma la convicción de que toda construcción requiere decisión, y que toda decisión implica valores éticos. La traducción opera así como expresión de una razón práctica, en sentido aristotélico, que se sitúa entre la ética y la política. No sólo porque se puede optar por la verdad o la mentira, sino también por lo difícil –por no decir imposible– que resulta trazar las fronteras de lo que podamos denominar “lo real” con lo ideológico y con lo utópico, con lo posible, lo condicional, lo optativo, lo hipotético. Para no hablar acá de lo que a su juicio es lo que más perturba el orden de nuestras palabras: “la propensión del lenguaje al enigma, al artificio, al hermetismo, al secreto, en síntesis, a la incomunicación”¹⁴. Tal vez como manera de también expresarse –

¹² Cfr.:p.47.

¹³ Cfr.: p.50.

¹⁴ P. 56-57.

paradójicamente, en el mismo lenguaje- lo heterogéneo en su radicalidad; a decir de Laclau, lo heterogéneo como aquello que carece de ubicación diferencial dentro del orden simbólico ¹⁵.

II

Es de absoluta relevancia resaltar esa doble dimensión de trabajo intelectual (teórico o práctico) y de problema ético contenida en el acto interpretativo señalada por Ricoeur, que además le lleva directamente a la construcción del concepto de *hospitalidad lingüística*, como *modelo* de otras formas de hospitalidad, y que resume en la frase: “*después de Babel comprender es traducir*”. La ausencia de comprensión es justamente lo que imposibilita la traducción cuando el delegado australiano de la novela de Marías singulariza su discurso hacia los modos típicos de su tierra: cuando se ponen en circulación, al desnudo –como dice Ricoeur- los procedimientos cotidianos de una lengua viva¹⁶. No obstante, esta condición singular de las particularidades, lejos de denotar la imposibilidad de establecer puentes de conexión, sugiere la compleja más no imposible tarea –incluso, porque es un hecho, tanto como es un hecho el intraducible de partida que es la diversidad de lenguas, la heterogeneidad radical- de construir bases de comprensión comunes, al tiempo mismo en que se estaría creando una “tercera realidad”, “tierra intermedia entre las culturas, o “mundo liminar”. Doble e inseccionable acción que involucra tanto los procedimientos para construir dichas bases, como la “nueva” naturaleza correspondiente que se genera.

Dejada atrás la presunción –propia del cientificismo positivista teórico- de una lengua universal como garantía de una traducción perfecta, y asumida la diferencia radical insuperable entre lo propio y lo extranjero -de la *diversidad indefinida* (justamente el motivo bajtiniano de la otredad)- , ese “mismo

¹⁵ Ernesto Laclau,, **La razón populista**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p.139.

¹⁶ Ricoeur, **Sobre la Traducción**, p.51.

tiempo” en el que se *construyen* las bases de la comunicación y se *hace* el encuentro, vuelve a poner de relieve el asunto de la ***preocupación ética, que no sólo alude al carácter intersubjetivo y vinculante del lenguaje sino también al tema de lo político, su potencia para crear realidades y construir mundos***, no sólo para *representarlos*, de *hacer* al momento de decir -recordemos con Hannah Arendt el concepto de acción como conjunción de *praxis* y *lexis*-. Estaríamos haciendo también alusión a esos dos conceptos fundamentales de la obra de Austin (*performatividad* y *fuerza ilocutoria*) que saldan para siempre, a juicio de Leonor Arfuch¹⁷, la antigua brecha entre el decir y el hacer:

...estos conceptos no sólo enfatizan el carácter configurativo del lenguaje -identidades, identificaciones, posiciones, creencias, tradiciones- así como una cierta ética del decir -lo dicho puede ser reclamado en sus términos de obligación, sea ésta afirmación, promesa, juramento, confesión- sino también su conflictividad inherente, la idea de que los enunciados, en su diversa temporalidad, constituyen campos de fuerza¹⁸.

La conjunción del *cómo se dice*, el *qué se hace* y la *responsabilidad* del acto comunicativo (el hacerse cargo del otro) - todo en el “mismo tiempo”- es justamente el tiempo en que se incardinan método, teoría y horizonte ético: otredad y diferencia irreductible –*con ello el conflicto como sustancia ontológica de la polis*-, la correspondiente asimetría de los procesos comunicacionales –determinando la naturaleza y los alcances de los procesos de producción de conocimiento, de comprensión-, y la relación ineludible con ese otro distinto y del cual *hay que hacerse cargo*. Es, en síntesis, el tiempo que Ricoeur configura en el relato como *identidad narrativa* como registro signifiante: el espacio de encuentro de lo heterogéneo.

¹⁷ Cfr.: Leonor Arfuch, **Crítica cultural. Entre política y poética**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p.212.

¹⁸ Arfuch, p.212.

Desde esta perspectiva, el componente narrativo, como bien señala Arfuch¹⁹, da cuenta justamente de las particulares maneras como se articula la heterogeneidad, de las “*distintas texturas que tejen el discurso*”²⁰, y que construyen todas, una determinada lógica, una cierta *hegemonía*. Identidades narrativas como *puestas en sentido* de la historia en las que lo particular, en su diferencia, también sólo puede ser entendido en su relación con un otro y a través de principios articuladores de vocación universalizante (implicando con ello su propia dimensión de coerción)²¹. Perspectiva teórica que pasa por intentar dar cuenta, como dice Arfuch, de una heterogeneidad identitaria que contiene, en particular articulación, distintas dimensiones:

*cómo se cuenta una historia, cómo se articula la temporalidad en el relato, cuál es el principio, cómo se entraman tiempos múltiples en la memoria, cómo se distribuyen los personajes y las voces, qué aspectos se enfatizan o se desdibujan, qué causalidades –o casualidades– sostienen el desarrollo de la trama, qué zonas quedan en silencio o en penumbra...*²²

Desde aquí, la pregunta por el proceso identitario es la pregunta por el *intervalo*, y es también el momento en que la interpretación *hace*, es decir, en que lee de singular manera, y a la vez *identifica* lo real. ¿Cómo lee y qué lee? de acuerdo a cómo lee, lee algunas cosas y no otras. Al tiempo en que lee de determinada manera porque hay preconceptos que orientan su proceso de lectura. Para usar palabras de Rabinow²³, “nosotros mismos estamos históricamente situados a través de las preguntas que hacemos y de las maneras en que esperamos comprender y experimentar el mundo”. Pero

¹⁹ Arfuch, p.215.

²⁰ Ricoeur, Sobre la Traducción, p.55.

²¹ Por eso dice Ricoeur, que los textos forman parte de conjuntos culturales que expresan visiones de mundos diferentes que “pueden enfrentarse dentro del mismo sistema elemental de recorte fonológico, léxico, sintáctico, al punto de hacer de lo que se llama la cultura nacional o comunitaria, una red de visiones de mundo en competencia [añado que asimétricas y desiguales] oculta o abierta”. (Ricoeur, **Sobre la Traducción**, p. 63.

²² Arfuch, p.215.

²³ P. Rabinow, **Reflexions on fieldwork in Morocco**, Berkeley, Univ. California Press, 1977, p119.

también, leemos lo que ese otro dice de sí, igualmente mediado por su historia y su cultura²⁴.

En tanto la teoría es constructo de una hegemonía, es *identidad narrativa* de lo diverso; y lejos de ser sólo *textualidad unívoca*, convoca en su *intertextualidad* –que a la manera de Derrida, revela la huella de otros textos– a la investigación primaria, a los *contextos* (evidentes, ocultos y connotaciones). Dice Ricoeur que siempre es el contexto el que decide el sentido que toma la palabra en determinadas circunstancias del discurso²⁵. Por eso, la interpretación es un juego de preguntas y respuestas, donde las cosas pueden ser precisadas o confundidas. La interpretación es el litigio de las palabras, un intervalo de la disputa, el momento del encuentro que puede ser interminable. A los contextos evidentes se suman los ocultos, y a estos las connotaciones, que pueden a su vez ser intelectuales, afectivas, públicas o particulares, de un grupo, de una clase, o de un grupo secreto, narrativas o de significación básicamente retórica –como los discursos argumentativos de la política–. Entonces la Teoría, como interpretación, no siempre da cuenta –de entrada o de salida– de lo que es, entre otras cosas, porque la palabra, además, miente, disimula y falsifica. Y de igual modo habla la palabra de lo posible y de lo utópico. Pero también el lenguaje es silencio, es hermetismo, es secreto intraducible: “Existe el margen disimulado por la censura, lo prohibido, el margen de lo no dicho, surcado por la figura de lo oculto”²⁶.

La teoría es, desde esta perspectiva, un hecho esencialmente interpretativo. Por lo tanto, claro que *siempre se puede contar de otra manera* (porque ciertamente toda interpretación, al igual que toda teoría, es un hecho construido), pero eso no implica que en teoría *vale todo*, ni todo vale lo mismo. Esta tesis de que *no vale todo* interpela ciertamente sobre el tipo de preguntas

²⁴ Por esto, también dice Ricoeur, nunca terminamos “de explicarnos con las palabras y las oraciones, de explicarnos con el prójimo, que no ve las cosas desde el mismo ángulo que nosotros”. (Ricoeur, Sobre la traducción, p.55).

²⁵ Cfr.: Ricoeur, **Sobre la traducción**, p. 54, 55 y ss..

²⁶ Idem.

que se formulan y de respuestas que se dan, es decir, por la densidad, la complejidad y el alcance de la teoría en su lectura de lo real. Pero de la teoría también ubicada en el intervalo (*entre teorías*): en el medio del debate y la disputa teórica, preguntas y respuestas donde se pliegan e incardinan de igual modo método, teoría y horizonte ético. En esta lógica, es necesario que pongamos de nuevo de relieve la complejidad de los componentes narrativos – por decirlo así- de la teoría, en un ejercicio que interpele la legitimidad *inter-textual* que constituye a las distintas narrativas entre sí. La teoría social no es entonces un género más de ficción, donde no importa la revisión de los procedimientos que sustentan la veracidad de lo que se afirma, porque la verdad meramente ficcional (digamos que literaria) es autorreferencial y autárquica en su textualidad y su estética. Antes bien, de la teoría como construcción hegemónica no se puede soslayar la interpelación de su constitución social a través de sus muy concretas relaciones de autoridad y poder. Puntual detalle que pone en escena, nada menos y nada más que un *momento de encuentro entre el giro narrativo (donde se encuentran la teoría literaria y la filosofía) y el giro ético-político (donde se encuentran el giro narrativo con la teoría social y la política)*. Momento de la teoría entendida, entonces sí, a la manera de Ricoeur, como narrativa identitaria²⁷.

III

Podemos afirmar con Ricoeur, el componente substancialmente ideológico de toda teoría, y subscribir su idea de que no vale nada la “ruinosa oposición entre ciencia e ideología”, siendo que, de hecho, la razón práctica sólo se expresa como crítica y la crítica surge precisamente desde dentro de la esfera de la ideología. En tanto que las mediaciones simbólicas sustentan todas las acciones sociales, no tendría tampoco mucha pertinencia oponer ideología a realidad (ya no a ciencia), dado que siempre quedaríamos

²⁷ “Postulamos memorias narrativas, plurales, polifónicas, maquinarias de puesta en sentido de la historia cuya diversidad misma parece atestiguar el juego democrático, pero también sabemos que se trata de terrenos encarnizados de disputa, de litigio, de invención (divergente) de la tradición: el mundo contemporáneo, en el presente de la actualidad, ejemplifica hasta el exceso esa conflictiva dimensión de lo político, donde la diferencia identitaria sólo parece dirimirse en guerra”. (Leonor Arfuch, **Crítica cultural...**, p.79).

atrapados en la famosa *paradoja de Manheim*, donde no queda clara la condición epistemológica del discurso sobre la ideología si todo discurso es considerado ideológico. Acogemos, por tanto, la tesis de que lejos de tomar el camino de las oposiciones, resulta más sugerente y productivo explorar los caminos de las **conexiones entre las ideologías y las praxis como base del pensamiento sociopolítico**²⁸.

El asunto ya no es solamente indagar sobre lo que causa y promueve la ideología, sino también sobre cómo opera o cómo funciona la ideología. Desde tal perspectiva tendríamos, como primer aspecto, una aproximación a la significación positiva de la ideología en función integradora dado que “la acción misma es simbólica en el sentido de que está estructurada sobre la base de símbolos fundamentales”²⁹, en el sentido de que no hay acción social que no esté ya simbólicamente determinada. Tendríamos también un segundo aspecto que alude a la correlación entre ideología y retórica y que opera en función *legitimante* de una determinada estructura de poder y autoridad, de la ideología como la “retórica de la comunicación básica”³⁰ de acuerdo con imágenes esquemáticas del orden social. A este respecto dice Ricoeur que:

*no se debe a un azar el hecho de que el lugar específico de la ideología exista en la política, pues la política es el terreno en que las imágenes básicas de un grupo suministran en definitiva reglas para ejercer el poder.*³¹

Esa singularidad que hace los distintos, se encuentra en el propio litigio político, como conflictividad irreductible y como posibilidades de consenso en la construcción de las identidades políticas, **entre** el *nosotros*, entre adversarios o

²⁸ Cfr.: Ricoeur, *Ideología y Utopía*, P.52.

²⁹ Ricoeur, ***Ideología y utopía***, p.277.

³⁰ *Idem.* P. 279.

³¹ *Idem.* P. 280.

entre enemigos, para incluir y para excluir. A este respecto nos dice Ernesto Laclau³²:

Si el descentramiento del sujeto nos conduce a la imposibilidad de toda nominación directa, toda referencia a un objeto –y las relaciones entre objetos– requerirán movimientos figurales o topológicos que son estrictamente irreductibles a ninguna literalidad. La retórica, por consiguiente, lejos de ser un mero adorno del lenguaje, como lo suponía la ontología clásica, pasa a ser el campo primario de constitución de la objetividad. En tal sentido, el paradigma que podrá conducir a una reconstitución teórica del pensamiento social habrá de ser un paradigma retórico.

Preciso que recordemos, a la manera de Pierre Bourdieu, la necesidad de restaurar conceptos para hacerlos más precisos, para hacerlos más vivos³³, y en tal sentido, estas “tres funciones” de la Ideología que trabaja Ricoeur, bien podrían dar cuenta, en su aspecto integrador, del tratamiento de la *doxa* como mundo social que funciona “*natural-naturalizantemente*” más allá de la dicotomía conciencia-falsa conciencia y de los términos de la representación; un mundo social que funciona en términos de prácticas, mecanismos, etc.³⁴ Justamente alude al ámbito de la dominación y la violencia simbólica. De alguna manera, es también lo que en Gramsci presupone su rechazo de cualquier uso puramente negativo del concepto de ideología, y su especial función orgánica como *hegemonía*, fuerza activamente organizadora de la vida social, de la ideología como conducta habitual; o de igual modo, lo que Bourdieu señala, bajo el concepto de *habitus*, como conjunto inculcado de disposiciones duraderas que generan prácticas particulares, sistemas internalizados o “inconsciente cultural”. También Clifford Geertz, puede citarse en la conceptualización de la ideología en tanto conservación o integración de la identidad, plano en el que justamente se vehiculizan, se practican los valores

³² En el *Prefacio* que le hace al texto de Leonor Arfuch: **El Espacio Biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.15.

³³ Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, “*Doxa y vida cotidiana: una entrevista*”, en: Slavoj Zizek (Comp.), **Ideología. Un mapa de la cuestión**, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 296.

³⁴ Cfr.: Bourdieu, p.298

sociales de un grupo. En este aspecto sustancial, la ideología es básica e ineluctable (Ricoeur).

No obstante, este carácter integrador o identificante de las ideologías debe ser siempre remitido, como lo recuerda Geertz³⁵, a la instancia del poder, lo que privilegia el lugar de **la política** en tanto terreno en el cual las imágenes básicas de un grupo suministran e impone las reglas para ejercer el poder. Desde esta lógica, *el concepto de autoridad indica también “el entre”, el tránsito, el intervalo que lleva de la función integradora a la función de legitimación de la jerarquía.* He aquí también la riqueza del concepto de hegemonía en Gramsci y su actualización en autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Podemos, por lo tanto, convenir en que no hay ideología sin confrontación de ideologías. En ello se juega justamente la definición política de la relación gobernantes-gobernados, más no simplemente en términos integradores de legitimación de las jerarquías (Weber). Entonces sí, y como tercer aspecto, la ideología como *deformación* supone el momento de escisión entre representación y praxis, el momento en que las representaciones pretenden autonomía, cuando la representación deja de hablar el “lenguaje de la vida real”, ese que da cuenta de los diversos lenguajes que circulan y que se enfrentan dentro del orden social establecido, que en su misma dinámica no están subordinados ni subsumidos en un discurso unificador de una autoridad que reproduce en su enunciación la dinámica del poder, sino que expresa las distintas resonancias sociales y sus significaciones. El momento de la deformación es entonces el de una particularidad que pretende erigirse en norma de lo universal. Es el exceso del poder. Es exclusión y violencia, por supuesto que también simbólica, pero para nada sutil.

³⁵ En: **The interpretation of cultures**, Nueva York, Basic Books, 1973.

Ciertamente, a veces lo que *predomina* en determinados contextos sociales no es la integración. La historia de América Latina, por ejemplo, está marcada por una fractura estructural de identidad. Hemos tenido siempre sociedades altamente polarizadas y excluyentes, cuyos sistemas de poder más que sustentados en criterios legítimos de autoridad, han funcionado sobre la base de la exclusión y la violencia: nuestra oscilación histórica entre dictaduras militares y populismos dan más que cuenta de ello. En estos casos, repetimos, violencia y exclusión definen la “naturaleza” de la diferencia y sus relaciones. Válidas son entonces estas distintas formas de hacer una misma pregunta: ¿cuáles son los componentes de una sociología política que, como constructora de una identidad narrativa (ideología mediante) intente dar cuenta de “toda” la polis? ¿cuáles son los alcances de una investigación sociológica que se construye como narrativa unilateral y unívoca? ¿no sería necesario incardinar la dialógica social en un narrativa de igual modo dialógica? ¿si no es precisamente “lo común” lo que configura histórica, sociológica y culturalmente nuestros conceptos de nación, qué interpretación se hace de la política como espacio de encuentro y de confrontación de la diferencia? ¿cómo captar toda la dimensión simbólica que atraviesa la distribución política de los recursos desde una mirada relacional de la política, una lectura teórica que permita interpretar-traducir esa *heteroglossia* del lenguaje de la vida real?

Reiteramos, para concluir, que la interpretación no es simplemente el lugar de encuentro de la intersubjetividad como negociación entre iguales, sino un campo de fuerzas donde tiene que ser construida toda la significación de los textos, que toda construcción requiere decisión, y que toda decisión implica valores éticos (repitiendo a Ricoeur) y políticos, esto nos dice justamente que no son para nada neutrales las elecciones políticas y morales que hacemos cuando nos comprometemos con una u otra teoría. Comprendemos así por qué el dilema de la traducción resulta mejor enfocado desde el par fidelidad-traición.