



UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Las tesis de Belgrano

Escuela de Lenguas y Estudios Extranjeros
Carrera Traductorado Público, Literario y
Científico-Técnico de Inglés

Humanising contact zones
Humanización de las zonas de contacto

N° 813

Solange Noelia Bureau

Tutor: Juan Fahler

Departamento de Investigaciones
Fecha defensa de tesina: 27 de mayo de 2015

Universidad de Belgrano
Zabala 1837 (C1426DQ6)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina
Tel.: 011-4788-5400 int. 2533
e-mail: invest@ub.edu.ar
url: <http://www.ub.edu.ar/investigaciones>

Índice

Introducción.....	5
Traducción.....	6
Comentarios sobre la traducción.....	36
Conclusión.....	38
Bibliografía.....	39

Introducción

El presente trabajo final de carrera tiene como objetivo, en primer lugar, abordar la traducción de un texto al español en idioma inglés, que es de elección personal y en el que respiran profundo cuestiones que representan un buen punto para el análisis. Dicho texto es un texto argumentativo de la rama de la museología con alto contenido filosófico y sociológico y se tomó de una publicación que compila varios ensayos sobre la participación de los museos del mundo en la representación de las comunidades.

El autor del texto fuente, Philipp Schorch, cuenta con una vasta experiencia profesional trabajando en el área del turismo y en museos en Europa. El objeto del texto elegido es demostrar que es posible entender los museos como zonas de contacto donde se negocian las identidades y humanizar estas zonas asignándoles relatos y rostros a partir del encuentro que los visitantes del museo tienen con seres culturales (en este caso, personas pertenecientes a la cultura maorí). En este sentido, entendemos que no es el flujo de una cultura A a una cultura B lo que determina que se logre humanizar la zona de contacto, sino que ambas se fundan entre A y B, porque de esto depende la formación de identidades ricas.

Complementa la traducción una sección destinada a comentar sobre este proceso. Allí se realizará, por cuestiones de espacio, un tratamiento general de lo que consideramos que representó alguna dificultad a la hora de traducir o que puede resultar de interés al lector y/o hacer algún aporte por pequeño que sea. Por último, en la conclusión, incluimos reflexiones finales y la valorización de todo el proceso de traducción, así como también, una apreciación un poco más personal.

Traducción

Humanising Contact Zones

Philipp Schorch

Victoria University of Wellington & Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa

We live in a radically cosmopolitanised world, facing a myriad mostly unwanted or unforeseen cross-cultural encounters as side effects of global trade and threats (Beck 2006a). The potentially positive role of museums in this context has been widely recognised, theorised and conceptualised. But what does cross-cultural dialogue mean for the person experiencing it, and how is it negotiated within time and space?

Drawing on a long-term narrative study of global visitors to the Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa (Te Papa), this chapter provides a theoretically and critically informed empirical exploration of this crucial question. By employing hermeneutics as a theoretical and methodological tool, I have approached “cross-cultural dialogue” as interpretive actions, movements and performances, rather than unitary and totalised abstractions.

This has enabled me to shed light on the complex dynamics of interpretive worldmaking, humanising cross-cultural dialogue by giving it stories and faces, and providing unique insights into the meanings of identity politics and its negotiation and contestation within time and space.

The hermeneutic analysis of the research material reveals the narrative journeys that museum visitors undertake, from bicultural meanings to cross-cultural dialogue and the creation of dialogical “third spaces” (Bhabha 1994). These pathways lead to a cross-cultural hermeneutics, which is the interpretive ontological endeavour of what I call the “shifting Self”. The empirical findings support the conclusion that identity politics need to be contested in “contact zones” (Clifford 1997) within a cosmopolitan context and through a humanised pluralism resulting in what I call a *pluralist cosmopolitan space*.

Humanización de las zonas de contacto

Philipp Schorch

Universidad Victoria en Wellington y Museo de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa

Vivimos en un mundo altamente cosmopolita, que nos enfrenta a innumerables encuentros transculturales, en su mayoría no deseados o imprevistos, como efectos secundarios del comercio y las amenazas internacionales (Beck 2006a). El rol potencialmente positivo de los museos en este contexto ha sido ampliamente reconocido y mucho se ha teorizado y conceptualizado al respecto. Aun así, surge el interrogante de qué significado tiene el diálogo transcultural para la persona que lo está experimentando y cómo se lo negocia en un tiempo y espacio.

Partiendo de un estudio narrativo a largo plazo realizado a visitantes de todo el mundo al Museo de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa (Te Papa), este capítulo aporta una investigación empírica, con fundamentación teórica y crítica, para indagar sobre dicho interrogante. Utilizando la hermenéutica como herramienta teórica y metodológica, he abordado el “diálogo transcultural” como un conjunto de acciones, movimientos y conductas interpretativas, y no tanto como abstracciones unitarias y totalizadas.

Esto me permitió esclarecer la dinámica compleja de la construcción interpretativa del mundo, humanizando el diálogo transcultural dotándolo de relatos y rostros y aportando una mirada única a la política de identidad y su significado y a cómo dicha identidad se negocia y compite en un tiempo y espacio.

El análisis hermenéutico del material de investigación da cuenta del trayecto narrativo que los visitantes del museo recorren, desde los significados biculturales hasta el diálogo transcultural y la creación de los “terceros espacios” (Bhabha 1994)¹ dialógicos. Estos caminos llevan a la hermenéutica transcultural entendida como la tentativa interpretativa ontológica de lo que yo llamo el “desplazamiento del Yo”. Los resultados empíricos avalan la conclusión de que la política de identidad debe competir en “zonas de contacto” (Clifford 1997) dentro de un contexto cosmopolita y a través de un pluralismo humanizado, lo que da por resultado un *espacio cosmopolita pluralista*.

¹ N. de la T.: según traducción al español de César Aira de Homi Bhabha (1994), *The location of culture*, al igual que las demás citas pertenecientes a esta misma publicación presentes a lo largo de toda la traducción.

Theoretical framework: museums as contact zones

The conceptual understanding of museums as complex contact zones, initially advocated by James Clifford (1997) as places of contentious and collaborative relations and interactions, is the most appropriate starting point for such an endeavour. Unsurprisingly, this view has been critiqued as merely a reconstruction of the reformist agenda and citizenry technology of a monolithic state (Bennett 1998).

However, in a remarkable shift in thinking from seeing museums as totalitarian state expressions and powerhouses to “differencing machines”, Tony Bennett (2006) himself later admitted that such cultural institutions might indeed be associated with contact zones. More contextualised and historicised research shows that a museum can function as a site where a complex web of demands and articulations is expressed, negotiated and contested (Macdonald 2002; McCarthy 2007; Witcomb 2003).

In line with the hermeneutic complexity of human affairs, the bicultural experiment of the Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa (Te Papa) has never been a linear, one-dimensional and superimposed ideology by the state, but is instead the dynamic outcome of the “war positions” in the fluid, ambiguous and indeterminate spaces “in-between” (Bhabha 1994).

Conal McCarthy (2007) shows how the remarkable encounter of Maori and Europeans unfolded throughout the colonial cultures of display in museums, ultimately leading to Maori control and ownership of Maori collections and exhibitions. Te Papa is committed to developing as a bicultural organisation based on the partnership principle of the Treaty of Waitangi, signed in 1840 between the British Crown and Maori.

The Treaty is widely regarded as the founding document of Aotearoa New Zealand and after decades of negligence it has gained constitution-like status in recent years. Concrete policies and practices such as Mana Taonga and Maturanga Maori (referring to indigenous knowledge and authority over collections) ensure Maori participation and involvement in the museum (Hakiwai 2006; Smith 2006).

Marco teórico: los museos como zonas de contacto

Entender el concepto de museos como zonas de contacto complejas, propuesto en primer lugar por James Clifford (1997) como espacios de relaciones e interacciones de conflicto y colaboración, es el punto de partida más adecuado para tal emprendimiento. No sorprende que dicha postura haya recibido críticas por considerarse una mera reconstrucción del programa reformista y de la tecnología ciudadana de un estado monolítico (Bennett 1998).

Sin embargo, en un giro notable de pensamiento a partir del cual se dejó de ver a los museos como expresiones de estados totalitarios y pasaron a ser vistos como puntos neurálgicos de “máquinas diferenciadoras”, el mismo Tony Bennett (2006) admitió, luego, que dichas instituciones culturales podrían estar efectivamente asociadas con zonas de contacto. Otras investigaciones que cuentan con un contexto más amplio y con un respaldo histórico más sólido muestran que un museo puede funcionar como un espacio donde se expresa, negocia y confronta una red compleja de demandas y manifestaciones (Macdonald 2002; McCarthy 2007; Witcomb 2003).

De acuerdo con la complejidad hermenéutica de las cuestiones humanas, la prueba de carácter bicultural del Museo de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa (Te Papa) nunca ha conformado una ideología lineal, unidimensional ni superimpuesta por el Estado, sino que es el resultado dinámico de las “posiciones de guerra” dentro de los fluidos, ambiguos e indeterminados espacios “entre-medio” (Bhabha 1994).

Conal McCarthy (2007) muestra cómo se desarrolló el extraordinario encuentro entre maoríes y europeos a través de las culturas coloniales de exhibición en los museos, que llevó en última instancia a la toma de control y posesión, por parte de los maoríes, de sus exhibiciones y colecciones. El Te Papa está comprometido con su desarrollo como una organización bicultural según el principio de asociación del Tratado de Waitangi, firmado en 1840 entre la Corona Británica y los jefes maoríes.

El Tratado es considerado el documento fundacional de Aotearoa (Nueva Zelanda) y tras décadas de negligencia adquirió valor constitucional en los últimos años. Algunas políticas y prácticas concretas como mana taonga y matauranga (conceptos relativos al conocimiento de los indígenas sobre las colecciones y a su autoridad sobre ellas) aseguran la participación y el compromiso maorí en el museo (Hakiwai 2006; Smith 2006).

Methodological framework: humanising contact zones

My research has set out to humanise the contact zone through a study on global visitors to Te Papa. This study seeks to expand the idea of the contact zone beyond its initial focus on museological production. It does so, by shedding light on the meaning actively made by visitors, who are extensively tested and categorised, but barely understood beyond the evaluation of predefined education goals and learning outcomes.

Clifford's (1997) cultural action in contact zones concludes with the problem of translation. My interpretive approach to cross-cultural dialogue is aided by Homi Bhabha's (1994) idea of "translation" as "moments" or "processes" in the "articulation of cultural differences". By offering "cultural difference as an enunciative category", Bhabha (1994) opens a hermeneutic terrain of cultural negotiation and contestation and paves the way to cultural worldmaking, a process which I agree always starts with an act of interpretation.

Accordingly, Te Papa functions as a contact zone of "cultural action, the making and remaking of identities" (Clifford 1997). But how is it experienced, lived and performed? What does identity politics mean? To explore these crucial questions I draw on Hannah Arendt (1958) who states: "...the political realm arises directly out of acting together, the "sharing of words and deeds". Thus action not only has the most intimate relationship to the public part of the world to us all, but is the one activity which constitutes it". Arendt (1958) further argues that "most acts are performed in the manner of speech". In fact, an act without speech loses its subject and thus becomes mechanical.

Departing from such an assertion, which puts narrative and action at the heart of the human condition, I am able to lay out the methodological framework of this study. Narrative, in Bhabha's (2008) words, "that peculiar intersection of words and actions", provides me with the tool to shed light on the complex dynamics of interpretive worldmaking. This leads to the narrative exploration and humanisation of Te Papa as a particular contact zone by giving it stories and faces.

Marco metodológico: la humanización de las zonas de contacto

La investigación se inició con el objeto de humanizar la zona de contacto a través de un estudio realizado con visitantes del museo Te Papa de todo el mundo. La finalidad del presente trabajo es la de expandir la idea de 'zona de contacto' más allá del enfoque inicial orientado a la producción museológica. Esto se logra dejando en claro el significado activo que generan los visitantes, a quienes se evalúa y categoriza en detalle, aunque poco se comprende de dicho significado más allá de la evaluación de metas educativas predefinidas y de resultados de aprendizaje.

Clifford (1997) propone que la acción cultural en las zonas de contacto concluye con el problema de la traducción. El acercamiento al diálogo transcultural que propongo es de enfoque interpretativo y está secundado en el presente trabajo por la idea propuesta por Homi Bhabha (1994), que entiende la "traducción" como "momentos" o "procesos" en la "articulación de diferencias culturales". Al establecer la "diferencia cultural como una categoría enunciativa", Bhabha (1994) deja abierto un terreno hermenéutico de negociación cultural y de competencia y allana el camino para la construcción cultural del mundo, proceso que, coincido, siempre comienza con un acto de interpretación.

Es por eso que el museo Te Papa funciona como zona de contacto de la "acción cultural, la formación y reformación de identidades" (Clifford 1997). Sin embargo, ¿cómo se experimenta, vive y lleva a cabo? ¿Cuál es el significado de la política de identidad? Para indagar sobre este interrogante, tomo las palabras de Hannah Arendt (1958)², quien afirma que: "[...] la esfera política surge del accionar conjunto, de "compartir palabras y actos". Así, la acción no solo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye". Arendt también agrega que "la mayoría de los actos se realizan a través del habla". De hecho, un acto que carece del habla pierde su argumento y se torna mecánico.

Partiendo de dicha aserción, la cual posiciona la narrativa y la acción en el centro de la condición humana, es posible estructurar el marco metodológico del presente trabajo. La narración, que Bhabha (2008) define como "la peculiar intersección de palabras y acciones", es la que me proporciona la herramienta necesaria para comprender la dinámica compleja de la construcción interpretativa del mundo. Esto lleva a explorar y humanizar desde el punto de vista narrativo el Te Papa como zona de contacto particular asignándole relatos y rostros.

² N. de la T.: según traducción al español de Ramón Gil Novales de Hannah Arendt (1958), *The human condition*, al igual que las demás citas pertenecientes a esta misma publicación presentes a lo largo de toda la traducción.

Employing hermeneutics facilitates this research to treat cross-cultural dialogue as interpretive actions, movements and performances beyond unitary and totalised abstractions. It is my intention to “withdraw from the objectifications and explanations of historical science and sociology to the artistic, historical and lingual experience which precedes and supports these objectifications” (Ricoeur 1981).

This is what hermeneutics promises, as Paul Ricoeur (1981) argues. It enables us to “return to the Lebenswelt... construed as designating the reservoir of meaning, the surplus of sense in living experience, which renders the objectifying and explanatory attitude possible”. In other words, the individual experience is the point of departure from which to understand, explain, critique and theorise.

In the process, I am able to move beyond the over-generalised and over-theorised critiques of biculturalism, which question its contemporary socio-cultural (O’Sullivan 2007; Royal 2008) and museological relevance (Henare 2005; Message 2006; Thomas 1994; Williams 2003) without shedding any light to the potential for cross-cultural dialogue, processes and lives.

Research design and analysis

Semi-structured and in-depth interviews were chosen as the primary method for this study and Tom Wengraf’s (2001) three-stage structure of biographical narrative interviews was applied. The main advantage of this method is that it avoids the findings, or knowledge claims, being “artificialised” (Bruner 1990) by the researcher’s “system of relevancy” (Wengraf 2001).

Other available methods, even qualitative ones, are organised by the researcher and thus are more likely to lead to consciously constructed and, in the case of a controversial topic, socially desired responses (Davidson 2006; Elliott 2005). A narrative description instead leaves it up to the interviewee to retrospectively construct meanings.

El uso de la hermenéutica en la presente investigación facilita el abordaje del diálogo transcultural como una serie de acciones, movimientos y conductas interpretativas que superan las abstracciones unitarias y totalizadas. La intención es “alejarse de las objetivaciones y explicaciones de la ciencia y la sociología históricas sobre la experiencia artística, histórica y lingüística que precede y respalda dichas objetivaciones” (Ricoeur 1981).

Esto es, según afirma Paul Ricoeur (1981), lo que promete la hermenéutica. Nos permite “[e]l retorno al *Lebenswelt* [...] que designe esta reserva de sentido, este excedente de sentido de la experiencia viva, que hace posible la actitud objetivadora y explicativa”³. En otras palabras, la experiencia individual es el punto de partida para entender, explicar, criticar y teorizar.

Durante el proceso, es posible ir más allá de las críticas excesivamente generalizadas y teorizadas del biculturalismo, que cuestionan su relevancia socio-cultural contemporánea (O’Sullivan 2007; Royal 2008) y museológica (Henare 2005; Message 2006; Thomas 1994; Williams 2003) sin dejar en claro el potencial para el diálogo, los procesos y las vidas transculturales.

Diseño de la investigación y análisis

Como método principal del presente trabajo se han utilizado entrevistas en profundidad semiestructuradas, así como también el modelo en tres etapas para las entrevistas biográfico-narrativas propuesto por Tom Wengraf (2001). La principal ventaja de este método es que evita que los resultados, o las afirmaciones de conocimiento, se tornen “artificiales” (Bruner 1990) como consecuencia del “sistema de relevancia” (Wengraf 2001) del investigador.

Otros métodos disponibles, incluso los cualitativos, son organizados por el investigador, lo que posibilita, aún más, que dichos métodos lleven a respuestas elaboradas de forma consciente y, en el caso de que se trate de un tema controvertido, a respuestas socialmente aceptadas (Davidson 2006; Elliott 2005). En cambio, una descripción narrativa deja a cargo del entrevistado la construcción retrospectiva del significado.

³ N. de la T.: tomado de Astrain, R. S., “Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural”, *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, año 2003, número 27, 275-294.

Barbara Pamphilon's (1999) zoom-model facilitated the exploration of the "balancing act" (Bruner 2002) of Self between individual agency and socio-cultural conventions in a circular way. The analytic model illuminates the multiple layers of meanings by focusing on the different levels of narratives: macro-zoom on the socio-cultural dimension, meso-zoom on the process of the individual story, micro-zoom on the oral dimensions of the story and interactional-zoom on the interviewer-interviewee-relationship. These narrative spheres, however, are not to be seen as separated and isolated subcategories, but instead as interdependent traces which make sense only in their relations within the Self.

I conducted interviews with twelve visitors to Te Papa, four each from Australia, Canada and the USA, which lasted between 40 and 90 minutes. After six months, I carried out follow up interviews over the phone with participants in their respective home environments. In addition to the longitudinal in-depth interviews, which generate multiple layers of narrative and meaning, additional methods such as focus groups, expert interviews and prior ethnography were applied to further contextualise the qualitative material. Wengraf (2001) stresses the need for such "instrumentation theory" if theoretical concepts beyond the biographical narrative itself are the object of analysis.

This chapter discusses the cross-cultural journeys emerging from interviews. Clearly it is not possible to develop the argument fully in this short discussion, but I do hope to provide a glimpse of the unavoidably complex phenomenon of cultural action in contact zones.

Cross-cultural journeys: bicultural meanings

Some of the stories surfacing from the interviews illuminate the complexities of interpretive processes and the construction of meanings in cross-cultural encounters. As Julia, a New Zealand-born Australian, says:

Barbara Pamphilon (1999) ha propuesto un modo zoom de análisis que facilitó la exploración del “equilibrio” (Bruner 2002) del Yo entre la acción individual y las convenciones socioculturales en forma circular. El modelo analítico ilustra los múltiples niveles de significado, enfocándose en los distintos niveles narrativos: macro-zoom aplicado a la dimensión socio-cultural, meso-zoom aplicado al proceso de la historia individual, micro-zoom aplicado a las dimensiones orales de dicha historia y zoom de interacción aplicado a la relación entrevistador-entrevistado. Sin embargo, estas esferas de narración no deben considerarse categorías separadas ni aisladas, sino elementos interdependientes que tienen sentido solo en su relación con el Yo.

He entrevistado a doce visitantes del Te Papa provenientes de Australia, Canadá y Estados Unidos en forma proporcional; cada entrevista tuvo una duración de entre 40 y 90 minutos. Luego de seis meses, se realizaron entrevistas de seguimiento por vía telefónica con cada uno de los participantes en sus respectivos lugares de residencia. Además de las entrevistas exhaustivas realizadas durante un período extenso de tiempo, las cuales generan múltiples estratos de narración y de significado, se han utilizado métodos adicionales como grupos focales y entrevistas con expertos y se ha tenido en cuenta la etnografía previa para darle mayor contexto al material cualitativo. Wengraf (2001) hace hincapié en la necesidad de contar con tal “teoría instrumental” si los conceptos teóricos más allá de la narrativa biográfica en sí misma son el objeto de análisis.

A continuación se analizarán los trayectos transculturales que surgen de las entrevistas. Claro está que no es posible desarrollar el argumento en su totalidad con un tratamiento tan corto del tema, aunque se espera dejar entrever el fenómeno complejo e inevitable de la acción cultural en las zonas de contacto.

Trayectos transculturales: significados biculturales

Algunos de los relatos que surgen de las entrevistas esclarecen las complejidades de los procesos de interpretación y la construcción de significados en encuentros transculturales. Julia, una australiana de origen neozelandés, dice:

I loved the Maori side of it and it's wonderful to see that strength there. I mean I look at the Aborigines in Australia and it's a totally different culture, you can't compare that, but I think the Maori are in a lot better position as a race in New Zealand than the Aborigines are over there. And I think, yeah Australia has got a lot of work to do really in that regard...And I loved the modern side of it as well, like the meeting house down there with all the pretty colours in it and made not out of traditional wood, that was just beautiful. Because to me that shows more integration, it's showing New Zealand as being an integrated country, like we are not talking Maori and Pakeha, we are talking about Kiwis or New Zealanders, which is really good too...It was good to see that side of it, but that didn't dominate. It's a small part of this museum and this is giving it a more, I don't know, inclusive feel.

Julia, like any human being, cannot help but place her cultural experience in a context informed by her own discursive environment, the "reader's world" (Bauman 1978). Consequently, the perceived integration of Maori and European in New Zealand is related to the apparently worse position of the Aboriginal population in Australia.

The fact that Julia, as a New Zealand-born Australian, is intimately familiar with the socio-cultural situations in both countries attests to the phenomenon of "travelling cultures" (Clifford 1997) which goes far beyond the travel encounters interrogated in this study. We will see throughout this chapter that "travelling cultures" undermine the imaginary purity of any cultural "reader's world". First, however, Julia's follow-up interview conducted six months later highlights the advance of the emotive dimension into the cultural domain manifesting itself as an "inclusive feel":

I think it was an important part of my trip and I found the experience really positive. It gave me (paused)...it's good for me, I really enjoyed the cultural aspects of it, the Maori side of it, a lot. Especially the new area where the meeting house was made in a modern way, because it made me think of the Maori culture not so much as a part of New Zealand's past, but as a living, breathing, evolving entity as well...I really enjoyed that feeling of it, still being very much alive and an evolving culture, not just part of history.

Me encantó el lado maorí y fue maravilloso ver esa fuerza. Veo a los aborígenes en Australia y es algo totalmente diferente, no se puede comparar, pero creo que los maoríes están mejor posicionados como etnia en Nueva Zelanda que los aborígenes en Australia. Creo que Australia tiene realmente mucho que hacer con respecto a eso... Y me encantó también el lado moderno, como el lugar de encuentro que estaba allí con todos esos lindos colores y que no estaba hecho de madera tradicional; era simplemente hermoso. Para mí, eso muestra más integración, muestra a Nueva Zelanda como un país integrado, como si no estuviéramos hablando de maoríes o pakeha, sino de kiwis o neozelandeses, que también está muy bien... Fue bueno ver ese aspecto, pero que no era predominante. Es una pequeña parte del museo y le da un mayor, no sé, sentimiento de inclusión.

Julia, como todo ser humano, no puede evitar situar su experiencia cultural en un contexto respaldado por su propio ambiente discursivo, el "mundo del lector" (Bauman 1978). Por consiguiente, la supuesta integración de maoríes y europeos en Nueva Zelanda está relacionada, aparentemente, con una más deslucida posición de la población aborigen en Australia.

El hecho de que Julia, siendo una australiana de origen neozelandés, esté íntimamente familiarizada con la situación socio-cultural de ambos países da cuenta del fenómeno de "culturas de viaje" (Clifford 1997), que va más allá de las entrevistas presentes en este trabajo que nacieron a partir de encuentros con los viajeros. Veremos a lo largo de esta sección que las "culturas de viaje" debilitan la pureza imaginaria de cualquier "mundo [cultural] del lector". Sin embargo, la entrevista de seguimiento realizada a Julia seis meses después resalta el avance de la dimensión emotiva hacia la esfera cultural que se manifiesta como un "sentimiento de inclusión":

Creo que fue una parte importante de mi viaje y la experiencia me pareció muy positiva. Me dio [pausa]... fue bueno para mí, realmente disfruté mucho los elementos culturales y el lado maorí. Especialmente, la zona nueva donde se construyó la casa con estilo más moderno, porque me hizo pensar en la cultura maorí no tanto como parte del pasado de Nueva Zelanda, sino como una entidad con vida, que respira y evoluciona... Realmente disfruté la sensación de que todavía esté muy viva y en desarrollo y que no sea solo parte de la historia.

Julia “thinks” and “feels” Maori culture as a “living, breathing, evolving entity”. In fact, the dimensions of “thinking” and “feeling” culture are inextricably linked and could never be dichotomised into separate stages. This highlights the almost complete negligence of such cultural feelings in cultural studies, which is, in my view, a serious shortcoming.

On the one hand, the normative, which is undoubtedly an inherent dimension of any cultural meaning, is awarded the status of absolute dominance by an “invisible actor behind the scenes” (Arendt 1958) leading to an “emanatist vision” (Bourdieu 1990) of a totalised state. At the same time, these “anemic” (Ong 1999) perspectives reduce historical subjects to incidents of discourse and embodiments of structure and thus degrade living people to lifeless shadows. In short, the “complex prism which is culture” (Featherstone in Clifford 1997) is reduced and reified in a naïve fashion.

By listening to Jack, a pensioner from Canada, we can observe once again that a cultural meaning evolves as a cultural feeling:

The other thing that strikes me is of course the – I don't see a predominance – the respect for Maori culture very evident. You know the space, the design afforded to everything like Waitangi, the presence of Maori blended, it is a blending of Maori artifacts with Western art, you know, the two together...One has a real sense of a country that sees itself as (paused); I hate the world 'melting pot' because it's so much linked with the Unites States and I come from a country where it's different cultures living together in harmony. And I sense I shouldn't say the Canadianism of that in this exhibit, but many have come from many different backgrounds but have formed the country together. So in that regard it felt Canadian to me I suppose (paused). In fact, it felt very Canadian in many ways except it was New Zealand and I haven't seen it done that well in Canada at all.

Jack infers a “blending” of Maori and Non-Maori “together”. His “Canadian feel” and sense of “Canadianism” reflects the inescapable cosmopolitanised condition of the contemporary world (Beck 2006a). While there exist multifaceted differences among the post colonial home countries of the respondents, it is also important to recognise the similarities between these nations “because of shared experiences and common realities” (Maaka and Fleras 2005).

Julia “piensa” la cultura maorí y la “siente” como “una entidad con vida, que respira y evoluciona”. De hecho, las dimensiones de “pensar” y “sentir” la cultura están fuertemente ligadas y nunca podrían ser consideradas en planos separados. Esto resalta la casi completa negligencia hacia dichos sentimientos culturales en estudios de este tipo, que es, desde mi punto de vista, una gran falla.

Por un lado, a la normativa, que sin duda es una dimensión inherente a todo significado cultural, le concede preponderancia absoluta un “actor invisible detrás de escena” (Arendt 1958), que conlleva a una “visión emanantista” (Bourdieu 1990) de un estado totalizado. Paralelamente, estas perspectivas “anémicas” (Ong 1999) reducen a los sujetos históricos a incidentes discursivos y estructuras personificadas y, así, degradan a las personas a sombras desprovistas de vida. En resumen, “el prisma complejo que es la cultura” (Featherstone en Clifford 1997) se reduce y cosifica de modo ingenuo.

Al escuchar a Jack, un pensionado de Canadá, es posible observar una vez más la evolución del significado cultural en un sentimiento cultural:

La otra cosa que me impacta es, por supuesto, el... no veo un predominio... el respeto tan evidente por la cultura maorí. Es decir, el espacio y el diseño proporcionado a todo... similar a Waitang y la presencia maorí entremezclada: es una combinación de artefactos maoríes con el arte occidental, así, los dos juntos... Uno tiene una sensación verdadera de lo que es un país que se ve como [pausa]; odio el término ‘crisol de razas’ porque está bastante ligado con los Estados Unidos y yo vengo de un país donde las distintas culturas conviven en armonía. Y creo que en esta exhibición no debería hablar del canadianismo que hay en eso, pero muchos han venido de muchos contextos distintos y han construido el país, juntos. Ese aspecto lo sentí canadiense, creo [pausa]. En realidad, daba la sensación de ser muy canadiense en muchos aspectos excepto que era Nueva Zelanda y no he visto que en Canadá se haya hecho algo tan bueno.

Jack infiere una “mezcla” de maoríes y no maoríes “juntos”. Su “sensación canadiense” y su sentido del “canadianismo” reflejan la inevitable condición del mundo contemporáneo cosmopolita (Beck 2006a). Si bien existen diferencias multifacéticas entre los países poscoloniales donde residen los entrevistados, es importante reconocer también las similitudes entre dichas naciones “por las experiencias compartidas y las realidades comunes” (Maaka y Fleras 2005).

Other terms the interviewees used to articulate their bicultural interpretations or meanings, apart from the “inclusive feel” and “blending” mentioned above, were “merging”, “interlinked” and “marriage”. However, in the case of Michael, an Australian student, the perceived lack of such a relationship is critiqued within a particular context:

It didn't really, from what I could see it didn't delve too much into like how much they fought with each other. I am still quite unsure on that like that first meeting. Like obviously some tribes would have been friendly towards the Europeans, whether the Europeans were friendly back though!? I am trying to think, whereabouts is there a section that's specifically on that!?

Michael is left to approach the bicultural encounter sanitised of conflict. This reminds us of Zygmunt Bauman's (1978) claim that “the fullest understanding one can think of is still context-dependant and context-confined”. Michael's interpretation also epitomises Te Papa's partially dichotomous approach to biculturalism which separates the various ethnic groups into distinct categories at the expense of their interaction, exchange and conflict as other scholars have pointed out (Henare 2005; Message 2006; Williams 2003).

The engagement with cultural displays can be affected, limited or even prevented by a visitor's interpretive community, the “reader's world”. This becomes apparent in the following story of Bruce, an American finance attorney:

When we were sort of booking out our tour around New Zealand, one of the things they did ask us was whether we wanted to do a lot of Maori culture things. Originally our reaction was sort of like no because I think it's based on our experience with the native culture in the United States. That sort of indigenous culture stuff you get in the United States is very contrived and kind of hokey. And there is a little bit of feel of imperialism to it that you sort of...you are looking at this culture not as being immersed in it or really trying to understand it, but you are looking at it as being the outsider and 'look isn't that cute'. You are not; it makes you feel bad about it is the easy way of saying it.

Otros términos que los entrevistados utilizaron para articular sus interpretaciones o significados biculturales, además de “sentimiento de inclusión” y “combinación”, mencionados anteriormente, fueron “fusión”, “interrelacionado” y “unión”. No obstante, en el caso de Michael, un estudiante australiano, la falta aparente de tal relación recibe críticas dentro de un contexto en particular:

Por lo que pude ver, no... no ahondó demasiado en cuestiones como cuánto han peleado entre ellos. Todavía tengo dudas sobre eso como sobre aquel primer encuentro. Obviamente, algunas tribus tal vez hayan sido amables con los europeos pero no sé si los europeos tuvieron la misma actitud. Estoy tratando de pensar dónde podría haber una sección específica sobre eso.

La versión del encuentro bicultural que se le ofrece a Michael está desprovista de conflicto, lo que hace recordar la afirmación de Zygmunt Bauman (1978) sobre que “el mayor entendimiento que una persona puede llegar a tener sigue siendo dependiente del contexto y sigue estando limitado a él”. La interpretación de Michael también encarna el acercamiento parcialmente dicotómico del Te Papa hacia el biculturalismo, que divide los distintos grupos étnicos en categorías separadas, en perjuicio de su interacción, intercambio y conflicto como lo han señalado otros investigadores (Henare 2005; Message 2006; Williams 2003).

El vínculo con las muestras culturales puede verse afectado, limitado o incluso bloqueado por la comunidad interpretativa del visitante, el “mundo del lector”. Esto se hace evidente en el relato de Bruce, un abogado estadounidense especializado en derecho financiero:

Cuando estábamos tratando de contratar un tour por Nueva Zelanda, una de las cosas que nos preguntaron fue si queríamos hacer actividades relacionadas con la cultura maorí. Nuestra primera reacción fue ‘no’, creo que por nuestra experiencia con las culturas nativas en Estados Unidos. Toda esa clase de cosas de la cultura indígena con la que uno se encuentra en Estados Unidos es bastante artificial y falsa. Y hay una sensación de imperialismo alrededor de ella que es como que... uno mira a esa cultura sintiendo que no está inmerso en ella ni realmente tratando de entenderla, sino que uno la mira como un extraño y con una actitud de “mira, ¿no es lindo?”. Pero no. Decir que te hace sentir mal es la forma más fácil de expresarlo.

Remarkably, Bruce did not relate to any cultural aspect in the initial interview I conducted with him about his visit to Te Papa. It was only after I asked him how he experienced New Zealand's cultures at the museum in the second stage of the interview that he started elaborating on this point in the form of a "suspicious hermeneutics" (Crossley 2004) fuelled by the "experience with native culture in the United States".

The following section outlines the pathways which facilitate the movement beyond the "outsider's" or "reader's world" towards an "immersed understanding" of another world and thus help overcome the "feel of imperialism" entrenched in one's own discursive environment. I argue these visitors' stories provide insights into the journey that they undertake from bicultural meanings to cross-cultural dialogue.

From bicultural meanings to cross-cultural dialogue

We accompany Bruce and discover the "moment" or "process" which transforms a "contact zone" onto a dialogical "Third Space" (Bhabha 1994):

One of the cool things was that according to the tour guide it was basically presented by the Maori not by, you know, a bunch of white guys saying what we present of the Maori, which made a lot more tellable and believable and didn't have this sort of stench of imperialism on it. So it made it a lot easier to sort of, because if somebody is telling about themselves rather than somebody telling about somebody else, we call that hear-say in the law.

Mediated by the tour host, Bruce dares to engage with another world after his initial refusal. He appreciates the self-representation of the cultural Other, which helps him overcome the "feel of imperialism". Now he is "not looking at" the Other but is "immersed" in dialogue facilitating "understanding" and erasing the "bad feeling" of being an "outsider".

It is the "moment" or "process" which translates a "contact zone" into "the production of meaning". This "requires that these two places be mobilised in the passage through a Third Space" (Bhabha 1994), the "fusion of horizons" (Gadamer in Ricoeur 1991) through museological self-representation. Bruce continues:

Notablemente, Bruce no se refirió a ningún aspecto cultural sobre su visita al Te Papa en la primera entrevista. Fue después de que se le preguntó, en la segunda parte de la entrevista, cómo había sido su experiencia con las culturas neozelandesas en el museo que comenzó a desarrollar este punto en forma de “hermenéutica de la sospecha” (Crossley 2004) alimentada por la “experiencia con la cultura nativa en Estados Unidos”.

A continuación se resumen los caminos que facilitan el desplazamiento más allá del “mundo del de afuera” o “mundo del lector” hacia un “entendimiento inmerso” de otro mundo y que posibilitan la superación de la “sensación imperialista” arraigado en nuestro propio ambiente discursivo. Los relatos de los visitantes permiten entender el camino que ellos toman desde el significado bicultural hacia el diálogo transcultural.

Del significado bicultural al diálogo transcultural

Se ha descubierto a través del seguimiento de Bruce el “momento” o “proceso” que transforma una “zona de contacto” en un “Tercer Espacio” (Bhabha 1994) dialógico:

Una de las cosas buenas fue que, según el guía, la visita estaba organizada por maoríes y no por, ya sabes, un puñado de gente blanca hablando de los maoríes, lo que hizo que los relatos fueran más fáciles de contar y más creíbles y que no apestaran a imperialismo. Entonces se hizo mucho más sencillo, porque si alguien te está contando algo sobre él mismo en lugar de estar contándote algo sobre otra persona, en derecho lo llamamos testigo de oídas.

Acompañado por el guía, Bruce se anima a vincularse con otro mundo luego de su negativa inicial. Aprecia la autorrepresentación del Otro cultural y lo ayuda a superar la “sensación de imperialismo”. Ahora él no se encuentra “mirando” al Otro, sino que está “inmerso” en un diálogo que facilita el “entendimiento” y borra la “sensación incómoda” de ser un “extraño”.

Es el “momento” o “proceso” que traduce la “zona de contacto” en “la producción de significado”. Esta producción “requiere que estos dos espacios se desplacen a través de un Tercer Espacio” (Bhabha 1994), “la fusión de horizontes” (Gadamer en Ricoeur 1991) a través de la autorrepresentación museológica. Bruce agrega:

There is some sort of indefinable hokeyness that in my experience tends to find its way or can find its way into presentations of non-dominant cultures or any culture really. I mean a non-present culture I guess is what I am talking about. I didn't get the same idea or the same response here. And I don't know whether that is just because the Maori culture is more alive right now than say the Native American cultures in the United States, and still practising Maori are involved in it!? Whereas in the United States there is not really, and I may be completely incorrect on this, but the sort of cultural understanding, the unconventional wisdom is there is no real Native American culture left. It's more or less been subsumed into the American culture.

It is obvious that the “reader’s world”, in this case the indigenous/non-indigenous discourses in the USA, frame both meaning and dialogue. However, far from being over determined Bruce engages reflectively and critically with the Self through the Other and admits that “he may be completely incorrect” with his version of “cultural understanding” or “conventional wisdom”. In fact, it is the very mission of the National Museum of the American Indian to contest and revise this “doxic belief” (Ricoeur 1992) by simply and purely stating: “we are alive”.

Strikingly, Bruce departs from the specificity of the situation to assume a wider moral stance. He talks about “non-present cultures” in general and links their alien representation to the “hear-say” concept in the law, his own professional field. The multi-facetedness of the stories show, in Lee Davidson’s (2006) words, how “narrative, identity and morality are irretrievably intertwined: without one another, they wither and die”.

Bruce’s admission that “he might be incorrect” indicates the ubiquitous opportunity of reframing understandings, which offers another passage from bicultural meanings to cross-cultural dialogue. To substantiate this point, I turn to Susan, an American student:

I never knew New Zealand was still honoring treaties with their Aboriginal people. That's mind-boggling, mind-boggling! In the United States we broke, I don't know the actual number, but I am sure we broke more than half of our treaties we signed with the Native Americans. I just came from Australia where I learned they actually tried to breed out the Aboriginal people. (paused) You are still honoring, you are still trying to fix ties and honor and give them land.

Hay una especie de falsedad indefinible que, en mi experiencia, tiende a colarse, o puede colarse, en la presentación de culturas no dominantes o cualquier cultura, en realidad. Es decir, creo que me estoy refiriendo a una cultura no presente. No se me presentó la misma idea ni la misma respuesta aquí. No sé si es simplemente porque la cultura maorí está más viva ahora que, digamos, las culturas nativas en Estados Unidos y porque participan maoríes que todavía practican su cultura. Mientras que en los Estados Unidos no hay, y tal vez esté totalmente equivocado, ese tipo de entendimiento cultural, la sabiduría no convencional es que no quedan elementos de la cultura nativa de Estados Unidos que sean verdaderos. Fue más o menos incorporada a la cultura estadounidense.

Es evidente que el “mundo del lector”, en este caso los discursos indígenas/no indígenas en Estados Unidos, enmarcan tanto el significado como el diálogo. No obstante, estando lejos de una gran determinación, Bruce se involucra de forma reflexiva y crítica con el Yo a través del Otro y admite que “tal vez esté totalmente equivocado” con su versión del “entendimiento cultural” o de la “sabiduría convencional”. En realidad, es la misión misma del Museo Nacional de los Indios Americanos poner a prueba y revisar esta “creencia dóxica” (Ricoeur 1992) simplemente afirmando: “estamos vivos”.

Sorprendentemente, Bruce se aleja de la especificidad de la situación para asumir una postura moral más amplia. Él habla de “culturas no presentes” en términos generales y vincula la representación alienada de dichas culturas a la figura del “testigo de oídas” que se utiliza en derecho, su campo profesional. La característica multifacética de los relatos sugiere cómo, en palabras de Lee Davidson (2006), “narración, identidad y moral están irremediabilmente entrelazadas: una sin las otras se marchita y muere”.

Al reconocer que “tal vez esté totalmente equivocado” Bruce señala la oportunidad ubicua de volver a enmarcar el conocimiento, lo que ofrece otro camino desde el significado bicultural hacia el diálogo transcultural. Para reafirmar este punto, propongo conocer el relato de Susan, una estudiante estadounidense:

No sabía que Nueva Zelanda seguía respetando los tratados con los aborígenes ¡Es alucinante! ¡Alucinante! En Estados Unidos rompimos, no sé el número exacto, pero estoy segura de que rompimos más de la mitad de los tratados que firmamos con los nativos. Acabo de llegar de Australia donde aprendí que en realidad trataron de erradicarlos a través de la asimilación [pausa]. Aquí en Nueva Zelanda continúan respetándolos, continúan tratando de fijar vínculos y honrarlos y darles tierras.

Susan “never knew” but “learned” through reframing understandings. She offers a reflexive example of a “subjective meaning” as “internalised interaction” (Ricoeur 1992). The interview excerpt shows that “self-knowledge is a dialogue of the soul with itself”, or as Ricoeur (1981) puts it, “an internalised communication”. This is exactly the “moment” or “process” of worldmaking: the act of interpretation.

We have already briefly seen above that the tour host made Bruce understand the self-representation of Maori at Te Papa. Claudia, a Canadian on a working holiday, sheds more light on the communicative resource of narrative tour intervention as a further pathway from bicultural meanings to cross-cultural dialogue:

It was nice that our tour guide actually is Maori. So she was able to give us a Maori welcome in Maori and give us probably some further insights than, you know, somebody else would because she grew up, her family, her parents, her history – she knows things firsthand. So that was nice, we probably would have gotten a different perspective from somebody else.

At first glance, Claudia seems to offer more evidence for the significance of self-representation to gain “some further insights” of the Other. However, she does not reduce the tour host to the sole function of cultural representation and embarks instead on a cross-cultural dialogue with a humanised Other through “her family”, “her parents” and “her history”. In other words, the tour host is the person of departure to explore a culture. In the process, the abstract cultural category “Maori” transforms into a face with a story. Claudia confronts the “other as a face, not mask” (Bauman 1995), which leaves a lasting impression as the follow up interview shows:

And our tour guide was Maori as well. So I mean she had a bit more insight that she could tell us, the things that I hadn't realized about what different symbols meant and why things were the way they were.

Susan “no sabía”, sino que “aprendió” gracias a que fue capaz de reestructurar sus conocimientos. Ella aporta un ejemplo reflexivo de un “significado subjetivo” como “interacción internalizada” (Ricoeur 1992). El testimonio anterior muestra que “el autoconocimiento es un diálogo del alma con ella misma”, o dicho en palabras de Ricoeur (1981), “una comunicación internalizada”. Es exactamente este el “momento” o “proceso” de formación del mundo: el acto de interpretar.

Se ha visto anteriormente que el guía logró que Bruce comprendiera cómo estaban autorrepresentados los maoríes en el Te Papa. Claudia, una mujer canadiense haciendo un viaje de trabajo y placer, deja más en claro el recurso comunicativo de la intervención de un tour narrativo como un camino más desde el significado bicultural hacia el diálogo transcultural:

Fue bueno que nuestra guía fuera maorí. Nos dio una bienvenida maorí en su idioma y pudo darnos, tal vez, una perspectiva más profunda que, bueno, la que nos hubiese podido dar otra persona porque ella creció entre maoríes; su familia, sus padres, su historia también son maoríes; ella conoce todo de primera fuente. Eso fue bueno. Probablemente habríamos tenido una perspectiva distinta si se hubiese tratado de otra persona.

A simple vista, Claudia parece ofrecer más respaldo al significado que aporta la autorrepresentación para que éste adquiera “una perspectiva más profunda” del Otro. Sin embargo, ella no reduce la tarea de la guía a la única función de la representación cultural, y se embarca en un diálogo transcultural con un Otro humanizado a través de “su familia”, “sus padres” y “su historia”. Dicho de otro modo, la guía es el punto de partida para explorar una cultura. Durante el proceso, la categoría cultural abstracta “maorí” se transforma en un rostro con un relato. Es así que Claudia se enfrenta a un “otro con un rostro, no con una máscara” (Bauman 1995), lo que deja una impresión que perdura, como lo evidencia la entrevista de seguimiento:

Y nuestra guía de turismo era maorí. Entonces, quiero decir, tenía más conocimientos para transmitirnos; lo que no me había dado cuenta sobre el significado que tenían los distintos símbolos y por qué las cosas eran como eran.

Person and culture cannot, of course, ever be separated. Without culture we are, as Clifford Geertz (in Bruner 1990) puts it, “unworkable monstrosities”. But persons and their undeniable individuality can claim their deserved position in the foreground without being exhausted by the cultural dimension by “branding human beings as types” which “denies them their full humanity” (Abbott 2002). Michelle, a pensioner from the USA, narrates on prior encounters with personalised cultures:

...we first experienced in Auckland, at the museum there. And the most interesting part of that museum was talking to the performers who were the dancers and the singers. I just felt that that was a real highlight because they were so gracious. They must have spent more than half an hour with us...So when we can talk to, you know, a real person who was part of that culture, that was very significant to us, because they weren't performing they were just being themselves and being very straightforward and honest about all the things that were really significant in their lives. And you don't get that kind of an opportunity very often...that was really memorable.

Michelle does not “talk to” a culture, but to a “real person who was part of that culture”. Cross-cultural dialogue moves beyond its merely abstract meaning and becomes a real interpersonal dialogue among cultural human beings. Michelle’s story, albeit in a different museological context, epitomises the essence of the heart of cross-cultural journeys revealed in this research: the humanisation of culture.

The evidence gathered in my PhD research, which can only be hinted at here, suggests that the humanisation of culture and cross-cultural dialogue transforms a “Third Space” into a pluralistic space which pays tribute to the inescapable pluralism from within. Bhabha (1994) attempts to capture this “difference within” through the term “hybridity”.

While this move successfully erodes binary oppositions and exposes “cultural purity” as an “oxymoron” (Appiah 2006), it is still a vein of thought which springs from the cultural. Rather I postulate a pluralistic space which evolves through the face and story of a cultural person. In other words, the individual is the genesis of culture and not vice versa.

Only by deconstructing cross-cultural dialogue as interpersonal dialogue among cultural human beings can the Other be freed from its abstract cage and opened up for moral and political engagement.

La persona nunca puede ser separada de la cultura. Sin cultura las personas somos, en palabras de Clifford Geertz (en Bruner 1990), “monstruosidades poco operantes”. Sin embargo, las personas y su innegable individualidad pueden reclamar la posición que les corresponde en un primer plano sin que se vean consumidas por la dimensión cultural que “clasifica a los seres humanos dentro de una tipología”, y que “los priva de su completa humanidad” (Abbott 2002). Michelle, una pensionada de los Estados Unidos, habla de sus encuentros previos con culturas personificadas:

... nuestra primera experiencia en Auckland, en el museo que hay allí. Lo más interesante del museo fue poder hablar con los intérpretes que eran los bailarines y los cantantes. Sentí que eso era realmente para resaltar porque estaban llenos de gracia. Deben haber pasado más de media hora con nosotros... Al poder hablar con, bueno, una persona que realmente es parte de esa cultura, eso significó mucho para nosotros, porque no estaban actuando, estaban siendo ellos mismos y estaban siendo directos y auténticos sobre las cosas que eran significativas en sus vidas. Y uno no tiene ese tipo de oportunidades muy seguido... Fue memorable.

Michelle no “se dirige” a una cultura, sino a una “persona que realmente era parte de esa cultura”. El diálogo transcultural se traslada más allá de su mero significado abstracto para transformarse en un verdadero diálogo interpersonal entre seres humanos culturales. Si bien el contexto museológico es distinto, el relato de Michelle representa la esencia del corazón de los trayectos transculturales expuestos en la presente investigación: la humanización de la cultura.

El material recolectado en mi investigación de Doctorado, que solo se da a conocer parcialmente en el presente trabajo, indica que la humanización de la cultura y el diálogo transcultural transforman un “Tercer Espacio” en un espacio pluralista que rinde tributo al pluralismo interno ineludible. Bhabha (1994) intenta capturar esta “diferencia interna” utilizando el término “hibridad”.

Mientras que este cambio erosiona con éxito las oposiciones binarias y muestra la “pureza cultural” como un “oxímoron” (Appiah 2006), todavía sigue siendo una corriente de pensamiento que emerge de lo cultural. En cambio, en el presente trabajo propongo un espacio pluralista que evoluciona a partir del rostro y del relato de un ser cultural. Dicho de otro modo, el individuo da origen a la cultura y no ésta al individuo.

Solo a partir de la deconstrucción del diálogo transcultural hasta obtener un diálogo interpersonal entre seres culturales puede el Otro liberarse de la abstracción que lo aprisiona e involucrarse moral y políticamente.

Cross-cultural hermeneutics: the shifting self

It is interesting seeing it and being there through Australian eyes I think now instead of Kiwi eyes. (Julia, New Zealand-born Australian).

After having created a pluralist space through the faces and stories of cultural persons, it remains to establish a shared symbolic context for the negotiation of differences and the facilitation of understandings. I turn to Andrew from Canada to interrogate the space's interpretive dynamics between Self and Other:

I think it was a significant part of the museum to me. I guess I have the Canadian definition of the Maori house, the greeting house, the house with all the hand-carved work around it. That was very, very impressive. I sort of equated it to the long house of the Iroquois in Canada. So I make the comparison between the two indigenous cultures.

As Andrew proceeds we see how his Canadian Self shifts from the Indigenous to the Scottish inclusion through the experience of the New Zealand Other within the wider context of "travelling cultures":

We were also very interested however on the section about the Scottish settlers right now. Again I can draw the connection because my family being from Scotland coming to Canada in the early 1800s. And stories were quite similar to what was recounted there... the similarities between the Scottish settlements in Canada and the Scottish settlements here is just amazing. I think there are probably more Scots spread around the world than there are left in Scotland now...and it's something that people are trying to keep their heritage alive I guess. And I just found it really interesting, the same things happen here that happen at home.

Andrew follows on by shifting the cultural Self/Other encounter to a personal and professional level:

I am a former politician so I am really interested in anything political. And gatherings of people from different places with tribal structures are a very political meeting. So I just found that fascinating and the fact that it's still used for greeting visitors and used for important ceremonies, like the tour guide had mentioned funerals and weddings has been held there, and that's very sentimental and meant a lot just to see that.

Hermenéutica transcultural: la transposición del Yo

Ahora creo que es interesante verlo a través de la mirada australiana y estar aquí, en lugar de verlo a través de la mirada kiwi (Julia, australiana de origen neozelandés).

Luego de generarse un espacio pluralista a partir de los rostros y los relatos de los seres culturales, es preciso establecer un contexto simbólico compartido para negociar las diferencias y facilitar el entendimiento. Andrew, de Canadá, fue entrevistado para conocer la dinámica interpretativa del espacio entre el Yo y el Otro:

En mi opinión, era una parte significativa del museo. Creo que tengo la definición canadiense de la casa maorí, la casa de recepción, la casa con todo el tallado a mano alrededor. Fue realmente muy impresionante. De algún modo lo equiparé con las casas largas de los iroqueses en Canadá. Entonces hago la comparación entre las dos culturas indígenas.

A medida que avanza en su relato, se puede observar la transposición del Yo canadiense de Andrew desde la inclusión de los indígenas a la inclusión de los escoceses a través de la experiencia del Otro neozelandés dentro del contexto más amplio de "culturas de viaje":

También nos interesó mucho la sección sobre los colonos escoceses hoy en día. Una vez más puedo establecer la conexión, porque mi familia llegó de Escocia a Canadá a principios de la década del 1800. Y las historias eran bastante similares a las que estaban relatadas allí... la similitud entre los asentamientos escoceses en Canadá y los asentamientos escoceses aquí es sorprendente. Creo que probablemente haya más escoceses desparramados por el mundo que los que quedan en Escocia ahora... y es que las personas tratan de mantener viva su herencia, creo. Me pareció muy interesante que las mismas cosas que pasan aquí pasen en casa.

Andrew continúa y desplaza el encuentro cultural del Yo/Otro a un nivel personal y profesional:

Me he dedicado a la política y realmente me interesa mucho todo lo relativo a ella. Y las reuniones de personas de distintos lugares y con estructuras tribales son encuentros muy políticos. Eso me pareció fascinante y también el hecho de que todavía se sigue utilizando para recibir a los visitantes y para ceremonias importantes, como el ejemplo que mencionó el guía de los funerales y las bodas que se han realizado allí, y eso está cargado de sentimiento y significó mucho verlo.

While describing his experience of a traditional Marae he now shifts his Self back to the cultural and equates himself with the Aboriginal Other within the Canadian “we”:

And I guess I am fairly interested in our own Aboriginal culture at home. And we, the Aboriginals in Canada would carve in cedar and we've got very few examples that have survived as well as that one.

The sense of the Canadian “we” is realigned through contrasting himself with the Aboriginal Other within the Canadian Self. This happens again through the experience of New Zealand Other which leads to a cosmopolitan conclusion:

I noticed you have a similar problem here that we have at home, and that's the number of Aboriginal land claims. A lot of Aboriginals here are claiming they were taken advantage of during the Treaty process and we have still got legal challenges going on. And I am not sure if the tour guide carries a prejudice into it, I don't know, but it would have appeared to me from his explanations to us is that New Zealand is somewhat ahead of Canada in resolving these issues. And I just found it very interesting to know there was a similar concern going on in both parts of the world.

Andrew reminisces on both his Scottish and Indigenous connections in his follow-up interview six months later:

Two things stood up in my mind. Number one is your recording of the influence of the European settlers that come there. And there was an extremely good exhibit of the Scottish settlers when I was there. And I guess I was impressed by that because it coincided with my own family's move to Canada. I think if I were to pick the most memorable part of it, it probably would have been the Aboriginal house and that sector where they had that real beautiful, I am not sure if it's restored or moved in, home that was sitting there.

Al describir su experiencia en un marae tradicional, Andrew vuelve a transponer su Yo a una dimensión cultural y se incluye dentro del Otro aborígen utilizando la forma plural del “nosotros” canadiense:

Creo que estoy bastante interesado en nuestra propia cultura aborígen en Canadá. Y nosotros, los aborígenes en Canadá tallábamos el cedro, pero quedan muy pocos ejemplos como ese que hayan sobrevivido.

El sentido del “nosotros” canadiense en Andrew se realinea cuando él mismo se contrasta con el Otro aborígen dentro de los límites del Yo canadiense. Esto último se repite, también, a través de la experiencia del Otro neozelandés que conlleva a una conclusión cosmopolita:

He notado que ustedes tienen un problema similar al que nosotros tenemos en nuestro país, que es el número de aborígenes que piden tierras. Muchos aborígenes aseguran que se sacó provecho de ellos durante el período del Tratado y todavía tenemos cuestiones legales en proceso. Y no estoy seguro si el guía trae consigo algún prejuicio con respecto a ello, no lo sé, pero me pareció por la forma en que nos explicaba sobre el tema que Nueva Zelanda está de algún modo más adelantada que Canadá en la resolución de esa cuestión. Y me resultó interesante saber que había preocupaciones similares en ambas partes del mundo.

Andrew rememora sus vínculos escoceses e indígenas en su entrevista de seguimiento seis meses después:

Dos cosas me vinieron a la mente. La primera es el registro de la influencia de los colonos europeos que llegaron a ese lugar. Y había una excelente exhibición de los colonos escoceses cuando yo estuve allí. Creo que eso me impresionó porque coincidía con la llegada de mi familia a Canadá. Si tuviera que elegir la parte más memorable, sería la casa aborígen y aquel sector donde tenían aquella hermosa residencia que allí se encontraba y que no sé si fue reconstruida en el lugar o si la trasladaron entera.

Andrew's cross-cultural journey is characterised not only by the opening towards the Other but by the interpretive ontological endeavour of the shifting sense of Self. The "cosmopolitanised" condition of our time forces and enables Julia "seeing it and being here through Australian eyes...instead of Kiwi eyes". It causes Michelle to identify as both Armenian and American and leads to Andrew's "multiple loyalties" (Beck 2006a), the shifting Self which corresponds to an endemic relativity of otherness.

The simultaneous existence of commonalities and differences creates a shared "cosmopolitanised" terrain which represents the "common sphere" (Dilthey 1976) needed to transform cross-cultural dialogue into potential understandings. Most importantly, such a vein of thought transforms the "neither/nor" predicament of a "hybrid Third Space" (Bhabha 1994) into a "both/and" (Beck 2006b) outlook of a pluralist cosmopolitan space.

Conclusion

Scholars of museum studies have pondered third spaces (Bodo 2008), the cosmopolitan museum (Kreuzzieger 2008), integrated diversity (Sandell 2007) and the shift from discourse about others to discourse about othering (Pieterse 1997). All these perspectives represent important pieces of the overall puzzle of a pluralist cosmopolitan space which shapes and strengthens our inner mobility (Beck 2006a) to meet the daily challenges of a life in-between differing, overlapping and contradictory worlds.

In my view, museums are unique places to unearth and stimulate the "moments or processes...in the articulation of cultural differences" (Bhabha 1994) sabotaging the reductionist trap of binary oppositions and thus melting the iron grid of an "ethnic structuralism" (Williams 2003). The research informing this chapter contributes to our understanding of cultural action in contact zones through the stories and faces of cross-cultural dialogue.

El trayecto transcultural de Andrew se caracteriza no solo por la apertura al Otro, sino también por el esfuerzo interpretativo ontológico del sentido transpuesto del Yo. La condición cosmopolita de hoy en día obliga y le permite a Julia “verlo a través de la mirada australiana y estar aquí, en lugar de verlo a través de la mirada kiwi”. Hace posible a Michelle identificarse como armenia y estadounidense al mismo tiempo y fomenta las “múltiples lealtades” (Beck 2006a) de Andrew, la transposición del Yo que corresponde a la relatividad endémica de la alteridad.

La coexistencia de similitudes y diferencias da origen a un terreno cosmopolita compartido que representa la “esfera común” (Dilthey 1976) necesaria para transformar el diálogo transcultural en posibles conocimientos. Resulta más importante destacar que tal corriente de pensamiento transforma el dilema del “ni uno ni otro” de un “Tercer Espacio híbrido” (Bhabha 1994) en una perspectiva de “tanto uno como otro” (Beck 2006b) de un espacio pluralista y cosmopolita.

Conclusión

Expertos en estudios museológicos han reflexionado sobre los terceros espacios (Bodo 2008), el museo cosmopolita (Kreuzzieger 2008), la diversidad integrada (Sandell 2007) y el traspaso del discurso sobre los otros al discurso sobre la otredad (Pieterse 1997). Todas estas perspectivas conforman las piezas del gran rompecabezas del espacio pluralista y cosmopolita que da forma y fortalece nuestra propia movilidad interna (Beck 2006a) para enfrentar los desafíos de una vida en medio de mundos divergentes, superpuestos y contradictorios.

Desde mi punto de vista, los museos son espacios únicos para descubrir y estimular los “momentos o procesos en la articulación de diferencias culturales” (Bhabha 1994), saboteando la trampa reduccionista de las oposiciones binarias para así desarmar la armadura metálica del “estructuralismo étnico” (Williams 2003). La investigación que forma parte del presente capítulo contribuye al entendimiento de la acción cultural en zonas de contacto a través de relatos y rostros obtenidos a partir del diálogo transcultural.

Comentarios sobre la traducción

Características del texto

El texto elegido pertenece a una colección de ensayos sobre el rol partícipe de los museos del mundo en la representación de las comunidades. El motivo de la elección del texto yace en que éste es un texto complejo y rico, con varias cuestiones que presentan un desafío para el traductor.

Se trata de un texto puramente argumentativo y, por esta razón, creemos que merece especial respeto. Dice Ciapusio (1994:89): “[I]a argumentación se correlaciona claramente con el *juzgar*, esto es, con la comprobación de relaciones entre cosas y/o conceptos a través de la indicación de semejanzas, oposiciones y variaciones.” Teniendo en cuenta esta cualidad del texto, consideramos los dos posibles enfoques de traducción propuestos por Newmark (1988): comunicativo y semántico, estando, el primero, más cerca del destinatario y el último, más cerca del autor. Consideramos que este último es el método que más se ajusta a las necesidades del texto elegido dadas sus características

Una gran carga de fuentes sustantivas hacen al texto, justamente, para cumplir su función argumental por la que el autor expone sus ideas e intenta convencer sobre la validez de dichas ideas, con lo cual, es preciso respetar estas terceras fuentes y aclarar sobre cómo se decidió afrontar el tema de las citas. Sobre esto, dice Orellana (1990) que la comprobación de citas es parte esencial en la tarea del traductor. En este caso, muchos de los autores que el autor cita son contemporáneos y poco se ha encontrado traducido. A esto, cabe agregar que hay obras que no han sido traducidas o no están disponibles o al alcance del traductor. Solo se aclaró con nota al pie cuando estamos en presencia de una traducción “oficial”, siendo el resto de las citas traducción propia.

Los relatos

Además de contar con citas de autoridad, el autor se apoya en los testimonios recolectados para respaldar su argumento. Dichos testimonios tienen su origen en entrevistas realizadas a los visitantes del Museo de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa.

No fue de fácil resolución la traducción de un texto escrito que nació de la oralidad. El problema que se nos presentó fue que, al traducir, los testimonios perdían fluidez, las oraciones quedaban trucas y por momentos no se reflejaba el carácter coloquial y por momentos sí. La reproducción de las características orales en un texto escrito distó de ser sencilla ya que, incluso en el texto original en inglés, se pierde la referencia de los deícticos, la entonación, los gestos y muchas otras cuestiones, además de no haber un buen manejo de la puntuación por parte del autor en dichos relatos. A pesar de esta dificultad del traspaso de lo oral a lo escrito, poco se ha modificado en los testimonios. Solo en algunos casos se ha incluido el conector coordinante “y” para que el relato fluya y se ha corregido la puntuación (sobre todo en casos del manejo de los puntos suspensivos), pero, más allá de esto, se ha intentado respetar la espontaneidad de los relatos.

Una cuestión más que vale mencionar es el tratamiento que le dan los entrevistados al tema de los aborígenes. Mientras que algunos hablan de *race* y *melting pot*, otros se cuidan un poco más. Lo que argumentan los entrevistados es que estas categorías diferenciadoras están más asociadas a los Estados Unidos. En uno de los casos, la entrevistada (Julia, una australiana de origen neozelandés) habla de *race*, pero se optó por traducirlo como *etnia*. Ya que decidimos que esto tiene que ver con una cuestión contextual, abordaremos su justificación más abajo.

Elecciones terminológicas: significación en contexto

A lo largo del texto nos hemos topado con determinados conceptos que, a simple vista, podrían no presentar mayores problemas de traducción. No obstante, el proceso de traducción nos ha llevado a cuestionar la estatura significativa de dichos conceptos y a reflexionar sobre ellos. A partir de entender la vital importancia, no solo de los conceptos claves que se tratarán a continuación, sino también del contexto en el que se los utiliza, cobrará mayor hondura tanto el texto como el argumento del autor.

El primer concepto que merece especial mención y que aparece a lo largo de todo el texto es el de *cross-culturalism*. Para decidir sobre la traducción de este término se tuvo en cuenta la significación de las posibles opciones en español. Al ver el término *cross-culturalism* (y sus variantes) surge la duda de si se trata de *transculturalidad* o *interculturalidad*. La Revista de Aportes Andinos de la Universidad Andina Simón

Bolívar afirma que “la palabra *interculturalidad* [las bastardillas son mías] responde a la coexistencia en el Estado de las diversas culturas con espacios jurídicos y políticos suficientes para que todas mantengan sus peculiaridades e identidades sin que, en las tradicionalmente dominadas, continúe una situación de desventaja [...]”⁴. Sin embargo, la *interculturalidad* no responde solo a esto, sino que también implica un proceso de intercambio, de diálogo y encuentro entre culturas y del “reconocimiento mutuo de sus respectivos valores y formas de vida”, en el que no se espera “fundir” las culturas y transformarlas en una sola, sino que se “pretende reforzarlas y enriquecerlas creativa y solidariamente”, según reconoce el Centro Virtual Cervantes.

Buscando alejarse de la ontología y de las objetivaciones, el texto elegido para traducir muestra, a través de los relatos, el trayecto que los visitantes del museo recorren hasta alcanzar la humanización de la cultura a través del rostro del Otro en zonas de contacto. En este sentido, la noción de *transculturalidad* se ajusta a lo que el autor quiere exponer. Rouanet (1997) asegura que “esta propuesta mantiene como objetivo la formación de identidades personales ricas y estables que no pueden ser estructuradas únicamente dentro de los límites de la cultura, sino mediante una verdadera interacción entre los individuos que componen las diversas culturas. Promueve una forma de vida por la cual la identidad personal pasa necesariamente por el cruce y el mestizaje cultural”. De esta manera, se busca que las culturas estén siempre haciéndose y reconstruyéndose.

Continuando con los conceptos claves que hacen al texto elegido, nos encontramos con el concepto de *face*. La traducción del término *face* podría encontrar fundamento en una mera elección estilística si seguimos el razonamiento de que tanto *rostro* como *cara* pertenecen al mismo campo semántico. El Diccionario de la Real Academia Española no hace distinción entre *rostro* y *cara*, siendo *cara* la “parte anterior de la cabeza humana desde el principio de la frente hasta la punta de la barbilla” (que incluye ojos, boca, nariz, etc.) y *rostro* “la cara de las personas”.

Cierto es que la opción léxica *cara* parece ser de uso más cotidiano que *rostro*, con lo cual, un primer acercamiento a la traducción de este concepto con un fundamento estilístico no sería del todo incorrecto. No obstante, esta justificación dista de ser suficiente para explicar la enorme significación de este concepto y, por consiguiente, la elección del término en español. En todos los casos se presenta el término *face* desde la veta de lo humano, lo que resulta en el punto clave para volcarse por una u otra opción y se ha traducido *face* por *rostro* y no *cara*. La *cara* parecería poder cambiarse de acuerdo a las circunstancias: tiene cara, puso cara, está con cara, qué cara; no así el *rostro*.

El *rostro* no es, sino que se manifiesta y la epifanía de éste introduce la humanidad. Por ejemplo, el testimonio de Michelle, una pensionada estadounidense, da cuenta del trayecto que recorre hacia su encuentro con una cultura humanizada ya que pudo hablar con “una persona que realmente es parte de esa cultura” (bailarines y cantantes). Según palabras de Emmanuel Lévinas, “[e]l rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso”⁵. A diferencia de las demás cosas, el rostro, tanto el propio como el ajeno, se expresa y es así, en la presencia del rostro del Otro, que el Otro se presenta y habla a través de él.

La cercanía que los visitantes generan con los maoríes se da a través del reconocimiento de ambos como padre, madre, persona religiosa, etc. y no por ser, por ejemplo, estadounidense blanco de clase media-alta. Bhabha (1994) intenta capturar “la cuestión misma de la identificación” dentro del “combate antagónico” entre la “demanda visual” y su “representación en el acto de la articulación y la enunciación”. Toda esta “demanda visual”, es justamente lo que el rostro no es, ya que no depende de la percepción y no se reduce a ella. Un claro ejemplo es el testimonio de Claudia, una mujer canadiense que reconoce un Otro humanizado a través de la familia, los padres y la historia de la guía maorí. En este sentido se puede decir que “el rostro es significación y significación sin contexto” y que “no consiste en la relación con otra cosa, sino que es sentido solamente por sí”, como propone Lévinas⁶.

Retomando los conceptos de *race* y *raza/etnia* mencionados anteriormente, cabe destacar el testimonio de Julia. Si bien ella habla de *race*, nosotros optamos por traducirlo como *etnia*. Esto radica en nuestra decisión de abordar el concepto de *race* desde su costado social, es decir, como un conjunto de personas que comparten una misma historia, religión, las mismas costumbres, vestimenta, etc. y no tanto por la semejanza de sus rasgos biológicos como lo sugiere la noción de *raza*. Teniendo en cuenta que Julia habla de “integración” e “inclusión”, entre otras cosas, es notoria su decisión de no ubicar a los aborígenes bajo la categoría excluyente de *raza*, por esa razón es que nosotros tampoco lo hicimos.

⁴ Claudio Malo González, Cultura e Interculturalidad, *Revista Aportes Andinos*, No. 2, abril 2002, Universidad Andina Simón Bolívar.

⁵ Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012.

⁶ Emmanuel Lévinas sobre la fenomenología del rostro en *Ética e infinito*, Madrid 1991.

Conclusión

Se ha decidido abordar a lo largo de este trabajo cuestiones que creemos pueden ser comunes al camino que transitamos como traductores. Durante el proceso de traducción, nos enfrentamos a dificultades que, a veces, distan de ser de fácil resolución. Tomando unas palabras de Mill (en Bhabha 1994) “[...] Es preciso sentir toda la fuerza de la dificultad que la visión genuina del sujeto tiene que enfrentar y derrotar: de otro modo nunca entrará en verdadera posesión de la parte de verdad que encuentra y elimina esa dificultad.”

Por empezar, está la elección del enfoque de traducción, ya sea comunicativo o semántico (Newmark 1988). Además, existen cuestiones normativas, pragmáticas, lingüísticas, entre otras, que el traductor debe tener en cuenta para evitar cometer errores y lograr un texto correcto en la lengua de llegada. No obstante, creemos, también, que lo correcto no viene de la mano de lo convencional o de lo ya establecido o regulado por definiciones, normas, formas, convenciones, etc. En nuestro trabajo hemos abordado varios ejemplos donde la decisión de volcarse por un término u otro radica en el contexto ya que “lo cierto siempre está marcado y conformado por la ambivalencia del proceso mismo de emergencia [las bastardillas son más]” (Bhabha 1994).

Sin duda, realizar el presente trabajo final de carrera representa todo un proceso de formación y crecimiento tanto académico y profesional como personal, sin duda no somos los mismos que empezamos aquel primer año de la carrera de traducción, sin duda hemos fallado y acertado en el camino y, sin duda, el presente trabajo representa todo lo dicho anteriormente.

Bibliografía

Bibliografía de referencia

TEXTO ORIGINAL

- Abbott, H. P. (2002), *The Cambridge introduction to narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Appiah, K. A. (2006), *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*, Norton & Company, New York & London.
- Arendt, H. (1958), *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bauman, Z. (1978), *Hermeneutics and social science: Approaches to understanding*, Hutchinson, London.
- Bauman, Z. (1995), *Life in fragments: Essays in postmodern morality*, Blackwell, Oxford & Cambridge.
- Beck, U. (2006a), *Cosmopolitan vision*, Polity Press, Cambridge & Malden.
- Beck, U. (2006b), Kosmopolitisierung ohne Kosmopolitik: Zehn Thesen zum Unterschied zwischen Kosmopolitismus in Philosophie. En Berking, H. (ed.), *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*, Campus Verlag, Frankfurt/ New York.
- Bennett, T. (2006), Exhibition, difference and the logic of culture. En Karp, I., Kratz C. A., Szwaja, L. & Ybarra-Frausto, T. (eds.), *Museum frictions: Public cultures/global transformations*. Duke University Press, Durham & London.
- Bennett, T., *Culture: A reformer's science*, Allen & Unwin, St. Leonard's, New South Wales, 1998.
- Bhabha, H. K. (1994), *The location of culture*, London & New York, Routledge.
- Bhabha, H. K. (2008), Notes on globalisation and ambivalence. En Held, D., Moore, H. L. & Young, K. (eds.), *Cultural politics in a global age: Uncertainty, solidarity and innovation*. Oneworld publications, Oxford.
- Bodo, S. (2008), *Developing 'third spaces': A new challenge for the promotion of intercultural dialogue in European museums*, Museums and intercultural dialogue, Bologna.
- Bruner, J. (1990), *Acts of meaning*, Harvard University Press, London.
- Bruner, J. (2002), *Making stories: Law, literature, life*, Farrar, Strauss and Giroux, New York.
- Clifford, J. (1997), *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*, Harvard University Press, Cambridge & London.
- Crossley, N. (2004), On systematically distorted communication: Bourdieu and the socio-analysis of publics. En Crossley, N. & Roberts, J. M. (eds.), *After Habermas: New perspectives on the public sphere*, Blackwell, Oxford.
- Davidson, L. (2006), *A mountain feeling: The narrative construction of meaning and self through a commitment to mountaineering in Aotearoa/New Zealand*, Monash University, Melbourne.
- Dilthey, W. (1976), *Selected writings*, University Press, Cambridge.
- Elliott, J. (2005), *Using narrative in social research*, Sage, London.
- Hakiwai, A. (2006), Maori Taonga – Maori identity in New Zealand. En Hoffman, B. T. (ed.), *Art and cultural heritage: Law, policy and practice*, Cambridge University Press, New York.

- Henare, A. (2005), *Museums, anthropology and imperial exchange*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kreuzzieger, M. (2008), *The cosmopolitan museum (of art)*.
- Maaka, R. & Fleras, A. (2005), *Indigeneity: Challenging the state in Canada and Aotearoa New Zealand*, University of Otago Press, Dunedin.
- Macdonald, S. (2002), *Behind the Scenes at the Science Museum*, Berg, Oxford, UK.
- McCarthy, C. (2007), *Exhibiting Maori: A history of the colonial cultures of display*, Te Papa Press, Wellington.
- Message, K. (2006), *New museums and the making of culture*, Berg, Oxford, UK.
- O'Sullivan, D. (2007), *Beyond biculturalism: The politics of an indigenous minority*, Huia, Wellington.
- Ong, A. (1999), *Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality*, Duke University Press, Durham & London.
- Pamphilon, B. (1999), The zoom model: A dynamic framework for the analysis of life histories, *Qualitative inquiry*, 5, 393-410.
- Pieterse, N. (1997), Multiculturalism and museums: Discourse about others in the age of globalization, *Theory, Culture & Society*, 14, 123-146.
- Ricoeur, P. (1981), *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ricoeur, P. (1991), Life in quest of narrative. En Wood, D. (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*, Routledge, London & New York.
- Ricoeur, P. (1992), *Oneself as another*, University of Chicago Press, Chicago & London.
- Royal, C. (2008), *Some thoughts about the Treaty of Witangi in the New Zealand of tomorrow*, Treaty debate: finding common ground, Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa.
- Sandell, R. (2007), *Museums, prejudice and the reframing of difference*, Routledge, London & New York.
- Schorch, P., Humanising Contact Zones. En Guntarik, O., ed. (2010), *Narratives of Community: Museums and Ethnicity, MuseumsEtc.*, Edinburgh. [TEXT ORIGINAL]
- Smith, H. (2006), The Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa. En Healy, C. & Witcomb, A. (eds.), *South Pacific museums: Experiments in culture*, Monash University ePress, Melbourne.
- Thomas, N. (1994), *Colonialism's culture*, Melbourne University Press, Carlton, Victoria.
- Wengraf, T. (2001), *Qualitative research interviewing: Biographical narrative and semi-structured methods*, Sage, London.
- Williams, P. (2003), *New Zealand's identity complex: A critique of cultural practices at the Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa*, University of Melbourne, Melbourne.
- Witcomb, A. (2003), *Re-imagining the museum: Beyond the mausoleum*, Routledge, London & New York.

TRADUCCIÓN

- Arendt, H. (2009), *La condición humana*, 1ª ed. 5ª reimp., Paidós, Buenos Aires.

Astrain, R. S., Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural, Brocar. *Cuadernos de investigación histórica*, año 2003, número 27, 275-294. En <http://dialnet.unirioja.es/>. Fecha de última visita: 9 de febrero de 2015.

Bhabha, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Ediciones Manantial SRL, Buenos Aires.

Geertz, C. (2003), *La interpretación de las culturas*, 12ª reimp., Gedisa, Barcelona, España.

Valles, M. (2002), *Entrevistas cualitativas*, Cuadernos Metodológicos, número 32, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

COMENTARIOS SOBRE LA TRADUCCIÓN

Ciapuscio, G. E. (1994), *Tipos textuales*, Enciclopedia Semiológica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1ª edición, Buenos Aires.

Claudio Malo González, "Cultura e Interculturalidad", *Revista Aportes Andinos*, No. 2, abril 2002, Universidad Andina Simón Bolívar. <http://www.uasb.edu.ec/>. Fecha de última visita: 7 de febrero de 2015.

Diccionario de la Real Academia Española. <http://www.rae.es/>

Diccionario de términos clave de ELE (Español como Lengua Extranjera), Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes. <http://cvc.cervantes.es/>. Fecha de última visita: 8 de febrero de 2015.

Lévinas, E. (1991), *Ética e infinito*, Antonio Machado, Madrid.

Lévinas, E. (2012), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.

Orellana, M. (1990), *La traducción del inglés al castellano*. Guía para el traductor, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Ponzio, A. (2010), *Emanuel Lévinas y la crítica de la Ontología*, Biblioteca virtual universal, Universidad de Bari, Italia.

Quesada Talavera, B. A. (2011), Aproximación al concepto de "alteridad" en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. monográfico 3, Fenomenología y política.

Rouanet, P. S. (1997), *Transculturalismo ou retorno à etnicidade*, (EFCU) Brasil, Edições Tempo Brasileiro LTDA, 127-136. En Vallescar Palanca de, D. (2000), *Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Vidal Giménez, R. "Hermenéutica y transculturalidad. Propuesta conceptual para una deconstrucción del 'multiculturalismo' como ideología", *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, 12, 2005.2.

CONCLUSIÓN

Bhabha, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Ediciones Manantial SRL, Buenos Aires.

Mill, J. S., "On Liberty", en *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Londres, Dent & Sons, 1972, págs. 93-4. En Bhabha 1994, The location of culture.

Newmark, P., (1988), *A textbook of translation*, Prentice Hall, Londres.

Bibliografía de consulta

- Bal, M. (2003), "El esencialismo visual y el objeto de los estudios visuales". En *Journal of Visual Culture*, volumen 2, número 1, abril 2003.
- Guitart, M. E., Vila Mediburu, I., Bastiani Gómez, J., "El carácter fronterizo de las identidades contemporáneas. El caso de Chiapas". En *Aposta. Revista de ciencias sociales*, nº 44, Enero, Febrero y Marzo 2010, <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/m0ises2.pdf>. Fecha de última visita: 9 de febrero de 2015.
- Lorenzo, L. M. (2010), "Epistemología y ontología en Paul Ricoeur", *El Búho. Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*.
- Mella, O. (2000), "Grupos focales ("Focus Groups"). Técnica de investigación cualitativa", Biblioteca digital del Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación (CIDE), Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.
- Saavedra, J., "Hannah Arendt y el 'animal laborans'. Reflexiones en torno a la condición humana posmoderna", *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, 29, 2011.1.
- Silva, G., "El discurso de la acción y la acción como discurso en Paul Ricoeur", II Jornadas Internacionales de Hermenéutica, Buenos Aires, 6, 7 y 8 de julio de 2011.

