

Apertura cosmopolita al otro. Una aproximación al papel de la traducción en la teoría social del cosmopolitismo

Esperança Bielsa

Universitat Autònoma de Barcelona
esperanza.bielsa@uab.cat



Recibido: 23-05-2014
Aceptado: 11-11-2014

Resumen

Este artículo analiza el papel de la traducción en la teoría del cosmopolitismo actual y, más generalmente, en una concepción de cosmopolitismo como apertura a los otros. Mientras la teoría de la globalización ha sido, en gran parte, ciega al importante rol de la traducción en los procesos de interconectividad global, desde la teoría del cosmopolitismo más reciente se ha otorgado una nueva centralidad a la traducción, en un contexto en que se subraya la coexistencia de modernidades múltiples y la interacción entre ellas y no la convergencia hacia una única cultura mundial. Este artículo examina, en primer lugar, el papel que ocupa la traducción en la teoría del cosmopolitismo actual, centrándose especialmente en dos autores: Ulrich Beck y Gerard Delanty. En segundo lugar, se elabora un concepto de traducción que permita dar cuenta de las interacciones entre culturas distintas y especificar una noción de cosmopolitismo como internalización del otro. En tercer lugar, se apuntan algunas importantes implicaciones de este análisis para la teoría social del cosmopolitismo.

Palabras clave: alteridad; cosmopolitismo; globalización; interculturalidad; modernidad; traducción; universalismo.

Abstract. *Cosmopolitan Openness to the Other: An Approximation to the Role of Translation in the Social Theory of Cosmopolitanism*

This article analyses the role of translation in contemporary theories of cosmopolitanism and, more generally, in a conception of cosmopolitanism as openness to the other. Whereas globalization theory was predominantly silent about the important role of translation in processes of global connectivity, translation has gained a central importance in recent accounts of cosmopolitanism in a context in which the coexistence of multiple modernities and the interaction between them, rather than convergence towards a single global culture, is emphasized. This article examines, first, the role of translation in contemporary

theories of cosmopolitanism, focusing especially on two authors: Ulrich Beck and Gerard Delanty. Secondly, it proposes a concept of translation that can account for interactions between different cultures and specify a notion of cosmopolitanism as internalization of the other. Thirdly, it draws some important implications of this analysis for the social theory of cosmopolitanism.

Keywords: cosmopolitanism; foreignness; globalization; intercultural communication; modernity; translation; universalism.

Sumario

Introducción	Implicaciones de un concepto de cosmopolitismo como traducción para la teoría social
El nuevo cosmopolitismo y la traducción	
¿Qué significa traducir al otro?	Conclusión
La traducción como la prueba de lo ajeno	Referencias bibliográficas

Introducción

Este artículo analiza el papel de la traducción en la teoría del cosmopolitismo actual y, más generalmente, en una concepción de cosmopolitismo como apertura a los otros. Mientras la teoría de la globalización ha sido, en gran parte, ciega al importante rol de la traducción en los procesos de interconectividad global y ha asumido la pura inteligibilidad de la información, desde la teoría del cosmopolitismo más reciente se ha otorgado una nueva centralidad a la traducción, en un contexto en que se subraya la coexistencia de modernidades múltiples y la interacción entre ellas y no la convergencia hacia una única cultura mundial. Este artículo examina, en primer lugar, el papel que ocupa la traducción en la teoría del cosmopolitismo actual, centrándose especialmente en dos autores: Ulrich Beck y Gerard Delanty. En segundo lugar, se elabora un concepto de traducción que permita dar cuenta de las interacciones entre culturas distintas y especificar una noción de cosmopolitismo como internalización del otro. En tercer lugar, se apuntan algunas importantes implicaciones de este análisis para la teoría social del cosmopolitismo.

El nuevo cosmopolitismo y la traducción

La noción de cosmopolitismo se remonta a la Grecia antigua, al concepto de cosmopolita o ciudadano del mundo, acuñado por el cínico Diógenes y elaborado por otros como Antístenes y el estoico Zenón, todos ellos extranjeros en la polis. Denota inclusión, igualdad y la idea de una comunidad universal en contraposición a las lealtades particulares hacia las ciudades estado (Fine y Cohen, 2002: 138). Precisamente este repudio hacia las formas locales de pertenencia ha resultado una fuente de inspiración para todas las corrientes posteriores de cosmopolitismo, que muestran una preocupación por formas de

pertenencia a una humanidad global más allá de la comunidad en la que uno nace (Delanty, 2009: 20). Por otra parte, muchas de las teorías contemporáneas sobre el cosmopolitismo apelan a la herencia de la Ilustración y, en particular, a los escritos de Kant sobre la creación de un gobierno mundial o, posteriormente, un orden cosmopolita para garantizar la paz perpetua entre naciones. En ellos, se apunta a la transformación de un derecho internacional basado en el derecho de los estados hacia un derecho cosmopolita basado en los derechos de los individuos, que no sólo derivan del hecho de que son ciudadanos de sus respectivos estados, sino también miembros de una comunidad cosmopolita (Bohman y Lutz-Bachmann, 1997; Fine, 2007; Habermas, 2006).

El cosmopolitismo actual, o lo que se conoce como «el nuevo cosmopolitismo», se distingue por una renovada atención hacia los destinos y los riesgos compartidos que generan la modernidad y la globalización. En este sentido, viene a explicitar aquello a lo que Roland Robertson, ya en 1992, se refirió como la importante dimensión subjetiva de la globalización: el acrecentamiento de la conciencia global (Robertson, 1992). Sin embargo, como afirma Chris Rumford, la teoría social del cosmopolitismo también cuestiona la visión sobre la pretendida «unicidad» del mundo (el término que utiliza el mismo Robertson), muy marcada en cierta teoría de la globalización, al subrayar la multiplicidad de perspectivas y la interacción entre tradiciones diversas (Rumford, 2008: 1). Es en este contexto que la traducción, que hace posible la comunicación intercultural, adquiere un importante papel mediador entre modernidades distintas. Quiero referirme aquí especialmente a las teorías de dos sociólogos, Ulrich Beck y Gerard Delanty, que proponen el cosmopolitismo como un enfoque alternativo a la realidad social en un mundo donde las fronteras se han vuelto porosas, y que destacan el significativo papel que desempeña la traducción en este contexto.

Ulrich Beck ha formulado una crítica de lo que él denomina «nacionalismo metodológico», proponiendo reemplazarlo por un «cosmopolitismo metodológico». Beck describe, en varios lugares, pero principalmente en su libro *La mirada cosmopolita* (2005), una creciente cosmopolitización de la realidad social, que puede percibirse en los riesgos y en las crisis globales que nos afectan, en la interdependencia global. Para Beck, el cosmopolitismo ya no designa, pues, un ideal, sino una realidad, a la que las ciencias sociales deben responder con una nueva manera de mirar y comprender: la mirada cosmopolita o también el realismo cosmopolita. Según Beck, el nacionalismo metodológico que ha caracterizado a la sociología y a otras ciencias sociales considera la nación, el estado y la sociedad como las formas sociales y políticas «naturales» del mundo moderno y es ciego a esta creciente transnacionalización de la realidad. En este sentido, la mirada cosmopolita reemplaza la mirada nacional abriendo nuestros ojos a una realidad cosmopolita ya existente, a las ambigüedades y contradicciones que derivan de la mezcla cultural, de la ausencia de fronteras (2005: 12). Surge, en este contexto, algo históricamente nuevo: se trata de «una mirada cosmopolita con la que la gente se ve, a la vez, como parte de un mundo en peligro y como parte de sus historias y situaciones locales» (2005: 71).

Beck también se refiere al cosmopolitismo como el reconocimiento de la alteridad, al abordar el tema del universalismo y el relativismo en el contexto de la interdependencia global. Mientras que el universalismo sólo puede tratar al otro como igual y, por lo tanto, tiende a la eliminación de la diferencia, el relativismo acentúa la diferencia y tiende al principio de la inconmensurabilidad. Sin embargo, «la suposición de inconmensurabilidad desemboca en un pacto de no injerencia entre las culturas que, en un mundo en el que la no injerencia es imposible, y la injerencia se da constantemente, se transforma fácilmente en violencia» (2005: 80). Así, el realismo cosmopolita insiste en la injerencia, en el proceso de involucrarse en un destino forzosamente intercultural, que considera a los demás distintos e iguales (2005: 81, 84), más allá de los límites del multiculturalismo, que todavía se concibe en términos de la no interferencia entre grupos culturales homogéneos. Por último, Beck también emplea la noción de cosmopolitismo reflexivo para referirse a lo que es nuevo en el cosmopolitismo del siglo XXI, a esa consciencia creciente de una realidad que se ha vuelto cosmopolita, procurando ofrecer una «metaintegración» de los principios de la modernidad (2005: 97).

Por otra parte, uno de los principales temas de la aproximación de Gerard Delanty a la imaginación cosmopolita es, precisamente, la relación entre el cosmopolitismo y la modernidad. Según el autor, la imaginación cosmopolita, como una condición de autoproblematización, es integral a la modernidad. Frente al proyecto cosmopolita de la Ilustración de un orden republicano transnacional, Delanty distingue el cosmopolitismo contemporáneo como un cosmopolitismo posuniversalista en el que coexisten modernidades diferentes y no se postula una única cultura global (2006: 27). En lo que el autor denomina *cosmopolitismo crítico*, «la imaginación cosmopolita ocurre cuando y donde se desarrollan en momentos de apertura nuevas relaciones entre uno mismo, el otro y el mundo» (2006: 27; 2009: 52-3, mi traducción). Es, por lo tanto, el principio de la apertura al mundo lo que Delanty subraya como constitutivo del cosmopolitismo. Y es el encuentro de lo local y lo global (y no el universalismo) y el intento de reconciliar la solidaridad universal con las solidaridades particulares lo que define al cosmopolitismo actual que, en este sentido, es posuniversalista (Delanty, 2006: 27, 34-35; Fine, 2007: 14). Así, según Delanty:

[...] las teorías de la modernidad múltiple han producido una nueva concepción del cosmopolitismo que enfatiza de manera particular el posuniversalismo. Un cosmopolitismo posuniversalista es crítico y dialógico; más que la creación de un orden universal, como una cosmópolis, asume como meta las lecturas alternativas de la historia y el reconocimiento de la pluralidad. Esta es una mirada que nos permite ver cómo se era cosmopolita en el pasado y cómo distintos cosmopolitismos existían antes y a pesar de la occidentalización. Podría denominárselo «cosmopolitismo cultural», es decir, una pluralidad de proyectos cosmopolitas a través de los que lo global y lo local se combinan de diversas maneras. (2006: 35)

Se trata, pues, de un cosmopolitismo en el que se destacan las tensiones y los conflictos (entre lo global y lo local, entre lo universal y lo particular), más que simplemente la pluralidad, como elementos constitutivos de la modernidad. Se subrayan, por lo tanto, los procesos de hibridación y localización como maneras importantes de redefinir lo local y lo nacional a través de su interacción con lo global.

La apertura como elemento clave también puede relacionarse con la concepción de Jacques Derrida, que vincula el cosmopolitismo a la noción clásica de la polis a través del concepto de la «ciudad refugio», con la que apunta hacia un nuevo papel de la ciudad mediante un derecho internacional renovado. En el contexto de la violencia global y la generalización de los conflictos, las ciudades refugio son espacios utópicos que reorientan las políticas del estado y están abiertas a nuevas formas de solidaridad, ofreciendo, sobre todo, hospitalidad al extranjero, al inmigrante, al exiliado, al nómada, a los desplazados o a los sin estado (2001: 3-5). En este sentido, Derrida proclama una ruptura con la noción de hospitalidad cosmopolita de Kant que, a pesar de afirmar de manera radical el derecho a la hospitalidad como un derecho de los individuos y no de los estados, quedaba atrapada en la paradoja de que garantizaba sólo la entrada (un derecho de visita) a un estado, pero no el derecho a residir permanentemente en él (Kant, 2005: 157). Derrida apela a una noción de hospitalidad absoluta que está más allá de la ley, que exige romper con la hospitalidad de derecho:

[...] la hospitalidad absoluta rompe con la ley de la hospitalidad como derecho o deber, con el «pacto» de hospitalidad. Para decirlo en otros términos, la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.), sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. (2000: 31)

Así, para Derrida, sólo a través de la hospitalidad incondicional, de una apertura genuina y absoluta al otro, puede evitarse la violencia y la tendencia del estado a una autoinmunidad destructiva (Borradori, 2003; véase también Aguilera, 2009).

En una mirada cosmopolita donde la apertura y la interacción con los otros (y no el universalismo) asumen un papel principal, en la que se subrayan las relaciones entre culturas y modernidades distintas, la traducción puede proporcionar una forma de conceptualizar y analizar empíricamente este tipo de interacciones. Los mismos Beck y Delanty ya han advertido la importancia de la traducción en este contexto. Beck afirma que «La capacidad cosmopolita [...] obliga a practicar el arte de traducir y tender puentes. Esto incluye dos cosas: por una parte, localizar y relativizar la propia forma de vida en el horizonte de otras posibilidades y, por la otra, la facultad de verse a uno mismo desde la perspectiva del culturalmente distinto» (2005: 126). También Delanty apunta que la traducción desempeña un papel central en la imaginación cos-

mopolita y que el cosmopolitismo crítico abre espacios del discurso e identifica posibilidades de traducción. Este autor afirma que los procesos cosmopolitas «adoptan la forma de traducciones entre cosas distintas» (2006: 43) y utiliza la noción de traducción cultural para identificar cómo una cultura se autointerpreta a la luz de su encuentro con el otro y se transforma constantemente como resultado de este encuentro (2009: 193-98). En su formulación más reciente en un artículo que forma parte de este monográfico, Delanty defiende la posibilidad de traducir el mismo concepto de cosmopolitismo para relacionarlo con tradiciones de investigación no occidentales y para criticar su eurocentrismo subyacente. Se promueve, así, un cosmopolitismo crítico a través de estrategias que «suponen en distintos grados no sólo la traducción conceptual, sino también la traducción cultural en una dirección que capta el momento normativo y crítico de la autotransformación y el aprendizaje a la luz del encuentro con el otro» (2015). Según el autor, tres de estas posibles estrategias metodológicas consisten en el descentramiento de Europa a través del descubrimiento de lo no europeo dentro de Europa, en revelar el resultado híbrido de la apropiación de la cultura occidental por parte de culturas no occidentales¹, o en el análisis de conceptos no europeos.

Dado este papel mediador central de la traducción en los procesos de cosmopolitización de la realidad, es sorprendente la poca atención que se ha dedicado a especificar y analizar su naturaleza en este contexto, aun cuando se la identifica como la «forma cultural dominante en todas las sociedades» (Delanty, 2006: 43) o cuando el objetivo de investigación para una sociología cosmopolita crítica se define como el espacio discursivo de las traducciones, como hace Delanty. Este último es, sin duda, el autor que ha avanzado más en este sentido, pero sus teorías constituyen una excepción. Quizás la causa de ello sea la extendida suposición, por lo menos en Occidente, de que la traducción es un proceso invisible y transparente, que meramente facilita la transferencia cultural y lingüística sin dejar huellas de su intervención. En el contexto de la globalización y el movimiento creciente de información a escala global, la suposición de transparencia se suma a la de la instantaneidad. En este sentido, Michael Cronin ha comentado la naturaleza paradójica que asume la traducción en la circulación de los flujos globales de información:

La red que se sustenta en la tecnología de la información transporta mensajes anglófonos e imágenes de todo el mundo en minutos y segundos, lo cual genera un cosmopolitismo reticular casi instantáneo. Este cosmopolitismo lo generan en parte los mismos traductores que trabajan para ofrecer la información en el lenguaje dominante del mercado. Sin embargo, lo que se menosprecia o se ignora en este bombo de las cibercomunidades globales es el esfuerzo, la difi-

1. Pueden encontrarse excelentes análisis de este tipo de procesos en la discusión de Homi Bhabha sobre la imitación del discurso colonial como la erosión del lenguaje del amo (1994), en la aproximación de Néstor García Canclini al significado cambiante de las artesanías en México (1990) o en el estudio de James Clifford sobre los museos antropológicos como zonas de contacto (1997).

cultad y, sobre todo, el tiempo que se requiere para establecer y mantener las conexiones lingüísticas (y, por definición, culturales). (mi traducción 2003: 49)

Este fragmento pone de manifiesto importantes aspectos que la pretensión de transmisibilidad instantánea e inteligibilidad universal en un mercado global oculta. Primero, la asimetría y las desigualdades existentes en los flujos globales de información, donde los que están en el centro transmiten los mensajes y los que se encuentran en la periferia meramente los reciben. La traducción representa, hoy en día, en gran medida y como afirma Cronin, una difusión global de mensajes anglófonos. Así, el dominio global del inglés se expresa en el hecho de que, actualmente, del 55 al 60% de las traducciones en el mundo son de originales escritos en inglés, mientras que las traducciones del alemán o del francés, los únicos dos idiomas que mantienen una posición central en el mercado global de traducción, sólo representan un 10% cada uno (Heilbron, 2010: 2). Segundo, la percepción de ese «cosmopolitismo reticular casi instantáneo» esconde el trabajo de traducción que moviliza recursos humanos y económicos ingentes y a través del que se filtran, se reescriben y se transforman de importantes maneras los mensajes que se transmiten; ese esfuerzo, dificultad y tiempo necesarios sobre los que se sustentan las conexiones lingüísticas y culturales a nivel global. Cabe destacar que este cosmopolitismo reticular puede generar una percepción que, paradójicamente, tiende a la abolición de la necesidad de traducir, en una postura que el mismo Cronin ha caracterizado como neobabeliana y que «expresa el deseo de inteligibilidad instantánea mutua entre seres humanos que hablan, escriben y leen diferentes lenguas» (2003: 59). Esta postura se ve reforzada en el contexto de la globalización actual. Pueden advertirse ciertas tendencias neobabelianas en autores como Manuel Castells y su insistencia en la ubicuidad de un lenguaje digital de la ciencia y la tecnología en la sociedad red (Castells, 2000: 212; véase también Bielsa y Bassnett, 2009: 25-26), o incluso en la pretensión de Hardt y Negri de construir un «nuevo lenguaje común» que facilite la comunicación entre las luchas que tienen lugar en distintas partes del mundo, un «lenguaje común a las luchas, que pueda “traducir” el lenguaje particular de cada uno a un lenguaje cosmopolita» (2002: 50; véase también Lezra, 2005: 203-04).

Los análisis de los procesos de globalización han dedicado una mayor atención a la circulación de la información, las ideas, los bienes y las personas que a las condiciones productivas que la hacen posible. Ello ha conducido a suponer que los públicos reciben automáticamente los textos que circulan a nivel global y a ocultar la intervención crucial de la traducción en la producción de múltiples versiones locales. Es más, debido a la supuesta transparencia de la traducción, la teoría social ha ignorado el hecho de que distintas estrategias de traducción generan textos radicalmente diferentes y, de manera más general, ha minimizado hasta qué punto la traducción cuestiona la relación existente entre lenguas y culturas distintas en su totalidad. El estudio de la traducción ilumina los procesos de interdependencia global de manera concreta, con lo cual contribuye a la comprensión de la naturaleza de la comunicación global y de la globalización

cultural, cuya importancia es central en los procesos de cosmopolitización de la realidad.

Como hemos visto, el cosmopolitismo contemporáneo se caracteriza por destacar la interconexión entre lo local y lo global, y no por apelar a lo universal más allá de los vínculos locales existentes. Se refiere a cómo los fenómenos globales modifican las condiciones locales, así como a las conexiones transnacionales que se establecen en todo el mundo. La traducción, ampliamente definida como un instrumento especializado para tratar con lo ajeno, ofrece un lugar privilegiado para examinar los vínculos entre lo global y lo local, así como para comprender los procesos de comunicación global. El cosmopolitismo puede definirse como una posición de apertura e interacción con el otro, interacción que cuestiona radicalmente el concepto de uno mismo y lo transforma, convirtiéndose así en un importante medio de reflexividad y cambio. La traducción es, ante todo, una prueba de lo ajeno, una experiencia de lo extranjero (Berman, 2003). Es por este motivo por el que una sociología de la traducción debe constituir un aspecto importante y necesario del cosmopolitismo actual.

¿Qué significa traducir al otro? La traducción como la prueba de lo ajeno

Quisiera empezar destacando dos aspectos comunes de la visión de Beck y de Delanty sobre la traducción y el papel que ésta desempeña en el cosmopolitismo, aspectos que deben ser la base de una posterior elaboración y explicitación de ese papel:

1. La traducción constituye una ganancia, no una pérdida. Tanto Beck como Delanty trabajan con una noción de traducción como ganancia. Esta noción, aunque ya ampliamente difundida en la teoría de la traducción (a través de autores como, por ejemplo, Susan Bassnett, Theo Hermans, André Lefevere, Octavio Paz, George Steiner, Gideon Toury y muchos otros), contrasta con las visiones más corrientes sobre la traducción como pérdida inevitable, que empobrece al original finalmente traicionándolo, en un contexto en el que la transformación sin pérdida es imposible, porque no existe una equivalencia completa entre idiomas distintos.
2. Tanto Beck como Delanty asumen sin más la posibilidad de trascender el etnocentrismo a través de la traducción. Para Beck, como ya he apuntado, la traducción es «la facultad de verse a uno mismo desde la perspectiva del culturalmente distinto» (2005: 126), mientras que, para Delanty, la traducción proporciona «la posibilidad de incorporar la perspectiva del Otro en la cultura propia» (2009: 13).

Desde una perspectiva sociológica que pone en el centro la traducción, es necesario afirmar la importancia del primer punto y hacer hincapié en que el interés de la traducción radica no en aquello que se pierde, sino en lo que se gana, en el hecho de que los textos y las tradiciones se transforman para satisfacer nuevas necesidades en contextos culturales distintos. Pero debemos

cuestionar y problematizar el segundo punto, a fin de señalar que el etnocentrismo es una tendencia o resistencia central en todo acto de traducción. Sólo determinadas estrategias de traducción posibilitan ir más allá de una reducción etnocéntrica del otro e incorporar la perspectiva de lo culturalmente distinto. Dilucidar esta importante problemática es la tarea que voy a emprender a continuación.

Para Lawrence Venuti, la traducción es un acto fundamentalmente etnocéntrico (1998: 10). La definición de traducción que este autor propone pone el énfasis en la violencia que implica todo acto de traducción: «La traducción es la sustitución forzosa de las diferencias lingüísticas y culturales del texto extranjero por un texto que sea inteligible para el lector de la lengua a la que se traduce» (2008: 14, mi traducción). Destaco esta definición de la traducción como un acto de violencia etnocéntrica para problematizar la segunda presuposición de Beck y de Delanty sobre la traducción como posibilidad de trascendencia del etnocentrismo y para subrayar que lo interesante de la traducción es más bien la pugna que se establece a través de ella con el etnocentrismo cultural.

Quien mejor ha teorizado este importante aspecto de la traducción es Antoine Berman, que reflexiona sobre la paradoja existente entre la tendencia reductora de toda cultura y lo que él describe como la finalidad ética del traducir, que es necesariamente la apertura, el diálogo, el mestizaje, el descentramiento. Berman apunta: «[...] toda cultura, aunque necesite esencialmente la traducción, se rebela ante ella. El propio objetivo de la traducción —establecer, a nivel de lo escrito, una cierta relación con el Otro, fecundar lo Propio mediante la reflexión sobre lo Ajeno— se da de bruces contra la estructura etnocéntrica de toda cultura, esa especie de narcisismo que empuja a toda cultura a quiere ser un Todo puro, exento de mezcla alguna» (2003: 19).

En esta cita se perfila la visión de Berman sobre la traducción. Para Berman, el objetivo de la traducción es establecer, ante todo, una relación con lo ajeno, con lo cual posibilita la autotransformación mediante la incorporación de la perspectiva del otro que señala Delanty. Esta aproximación a la traducción como experiencia de lo ajeno está, por lo tanto, muy cercana a una definición del cosmopolitismo como apertura al mundo y a los otros. Una perspectiva ética de la traducción subraya no la transmisión de contenidos, sino la prueba de lo ajeno, una experiencia que transforma la lengua materna a través de la confrontación con otras lenguas y que también recoge Paul Ricoeur en su concepto de hospitalidad lingüística (2005: 28), que se remite a la noción derrideana de hospitalidad introducida más arriba, o Walter Benjamin en su críptico ensayo sobre «La tarea del traductor», donde afirma que una buena traducción no comunica significados (1971). En esta visión, lo importante no es, pues, la información que la traducción transmite (como destacan las definiciones más extendidas de la traducción, que la entienden como la transferencia de un mensaje verbal de una lengua a otra), sino el mismo acto de transmisión desde la materialidad propia del lenguaje, así como el íntimo vínculo entre las lenguas que este acto representa.

En este punto, aparece una conexión con el primer presupuesto de Beck y Delanty sobre la traducción como ganancia y no como pérdida. Si lo importante de la traducción no está en la transmisión de un mensaje de un idioma a otro, lo que se pone en el centro es el tipo de relación que se establece con la diferencia de los otros a través de la traducción. En este sentido, una mala traducción sería no aquella en la que se manifiestan pérdidas de sentido del original, sino aquella que no deja ver al original en su extranjería, en su rareza no directamente asimilable a la cultura del receptor. Por eso Berman llama «mala traducción» a la traducción etnocéntrica, es decir, aquella que niega sistemáticamente la extranjería de la obra extranjera con el pretexto de la dificultad de su transmisión (2003: 20).

El papel ambiguo de la traducción como mediadora entre la cultura extranjera y la lengua materna ha sido concebido de distintas formas en la historia de la traducción. En palabras de Schleiermacher, se trata de «acercar el autor al lector» o de «acercar el lector al autor» (2000). Acercar el autor al lector, adaptar convencionalmente la obra extranjera, como apunta Berman, complace al público menos exigente, pero traiciona irremediabilmente la obra extranjera y también la esencia misma del traducir. Por otra parte, acercar el lector al autor, imponerlo en su mera extranjería, somete la lengua del traductor a la violencia de la lengua extranjera y conduce a la producción de un texto que bordea lo ininteligible (2003: 18).

La caracterización que hace Venuti de la traducción como un acto fundamentalmente etnocéntrico se remite a esta visión de Berman sobre la traducción, en una definición que, de manera significativa, también se refiere a la violencia que toda traducción implica y a la inteligibilidad. Respetar al otro significa resistirse en el mayor grado posible a la demanda etnocéntrica de inteligibilidad. En este contexto, Venuti distingue entre la traducción domesticadora y la traducción extranjerizante. La primera se basa en hacer que un texto traducido se lea fluidamente, como si fuera un original, volviendo invisible, es decir, transparente, su traducción. Según Venuti, la traducción domesticadora niega la extranjería del texto y esconde la intervención de la traducción, creando un otro cultural reconocible, incluso familiar. Venuti opone a esto la traducción extranjerizante, que perturba los códigos culturales del lenguaje traductor para hacer justicia a la diferencia del texto extranjero (2008: 15-6).

Venuti es muy claro respecto a las implicaciones culturales de la traducción domesticadora que, bajo la apariencia de la familiaridad, inscribe una interpretación determinada al texto traducido: «Al producir la ilusión de la transparencia, la traducción fluida se enmascara como una verdadera equivalencia semántica, cuando en realidad inscribe, en el texto extranjero, una interpretación parcial» (2008: 16). En este sentido, el problema de la traducción domesticadora no es sólo el grado de violencia etnocéntrica de la que emana sino, principalmente, que oculta la intervención de la traducción en la producción de una interpretación parcial del texto extranjero, es decir, que vuelve la traducción invisible. Las críticas a la traducción extranjerizante que buscan defender una «justicia representacional» hacia los

autores del sur (Yameng, 2007), señalando que el resultado de una traducción extranjerizante tenderá a marginalizar aún más a las culturas traducidas y a exotizar al otro (Shamma, 2009: 49-85, Yameng, 2007: 62), omiten este importante aspecto de la traducción domesticadora que Venuti (y también Berman) pone de manifiesto.

Desde una perspectiva cosmopolita, sólo una traducción que no ocultara la diferencia del otro bajo la apariencia de una falsa familiaridad permitiría una verdadera apertura que hiciera posible el cuestionamiento de lo propio a través de lo culturalmente ajeno, tal como proponen Beck y Delanty. En otras palabras, la hospitalidad lingüística, en el sentido de Ricoeur y Derrida, sólo tiene cabida en una traducción que se abre incondicionalmente a la diferencia del otro, que deja llegar a la lengua extranjera sin esconderla bajo una pretendida equivalencia. Con ello, la posición normativa del cosmopolitismo puede contribuir a generalizar el argumento sobre la relevancia de una traducción extranjerizante, cuya conveniencia en el caso de las culturas subalternas, que se hallan generalmente más desprotegidas frente a las formas culturales extranjeras, ha sido cuestionada en los estudios sobre la traducción (Hatim, 1999: 219; Pym, 1996; Tymoczko, 2007: 211-12; Shamma, 2009).

Sin embargo, la traducción domesticadora es el modo dominante de traducción, no sólo en el ámbito comercial, sino también en el de la traducción literaria. Ser conscientes de sus limitaciones nos conduce a formular una crítica más general del énfasis actual en la circulación y la transmisibilidad global de la información y a apuntar que el rápido acceso de los lectores a los textos (y, en general, de los consumidores a una gran variedad de productos de distintas culturas en un mercado global) no facilita una verdadera apertura cosmopolita al otro, sino una fantasmagoría cotidiana de la diversidad, o lo que el mismo Beck denomina «un cosmopolitismo banal», producto deformado de la transnacionalización creciente y la mezcla cultural (2005: 20). Esta aparente heterogeneidad cultural tiene un carácter superficial y no promueve una auto-problematización de lo propio a la luz de lo ajeno, sino una experiencia que se acerca más a una celebración postmoderna de la diversidad.

También es necesario puntualizar que una estrategia extranjerizante no garantiza en sí misma una apertura cosmopolita al otro. La misma tradición extranjerizante del romanticismo alemán en la que se sustenta el pensamiento de Benjamin y el de Berman fue puesta al servicio de un proyecto de construcción de la nación alemana que buscaba distinguirla de las naciones extranjeras hegemónicas y, particularmente, de la tradición domesticadora francesa (Venuti, 2005: 186-92; Casanova, 2001). Por otra parte, numerosos diseños imperialistas han usado estrategias extranjerizantes para subrayar la diferencia de los otros y justificar su dominación. Sirvan como ejemplos contemporáneos de esto último los discursos sobre el mundo musulmán difundidos por los medios occidentales desde la década de 1970, cuyo propósito Edward Said describió con la doble metáfora de «cubrir el islam» (1997), así como los reportajes de distintos diarios occidentales sobre el juicio de Saddam Hussein (véase Bielsa y Bassnett, 2009, cap. 7).

En un contexto cosmopolita, la clave no reside en proporcionar imágenes y discursos sobre el otro que confirmen su diferencia, en aceptar como válida la visión del extranjero, sino en dejarse penetrar por ella y permitir que cuestione las verdades que la cultura convertida en segunda naturaleza establece como sacrosantas. Se trata de una autoproblematización del pensamiento propio a la luz de lo ajeno que impulsa al cambio, como afirma Delanty a través del concepto de transcendencia inmanente, en una perspectiva que pone la interacción intercultural en el centro del proyecto transformador de la modernidad.

Quisiera cerrar esta sección aportando un ejemplo de traducción extranjerizante que permita ver su relevancia para la sociología más allá de un discurso teórico abstracto. Es conocida la habilidad de un sociólogo como Abdelmalek Sayad para entrar en la intimidad de las casas de los trabajadores inmigrantes como si fuera un familiar más y recomponer, en sus escritos etnográficos, la complejidad de sus contradictorias experiencias (Bourdieu, 2010: 15). Ahora bien, la riqueza de estas historias de inmigrantes no deriva solamente de la habilidad de Sayad como observador y entrevistador, sino también de su consciencia como traductor y, en particular, de su visión extranjerizante de la traducción. Así, el capítulo que abre el libro *La doble ausencia*, y que plantea de manera central las principales características de la experiencia de la migración desde la propia visión del inmigrante, se introduce como «la traducción más literal posible» del discurso de un emigrado cabileño. Sayad anuncia, en este contexto, que:

El comentario que aquí se propone no vale para atenuar, mediante notas lingüísticas o etnográficas, la opacidad del discurso auténtico, de ese discurso que moviliza todos los recursos originales de una cultura y de una lengua para expresar o explicar experiencias que esa lengua y esa cultura ignoran o rechazan. Esta opacidad de un lenguaje que no se desvela de inmediato es, sin duda alguna, la información más importante y, en todo caso, la más preciada en un momento en que hay tantos portavoces bienintencionados que ponen en boca de los emigrados su propio lenguaje. (2010: 27)

Esta opacidad del discurso auténtico del emigrado cabileño, una opacidad que deriva del hecho de que se utiliza un lenguaje para decir lo que en él no puede ser dicho y en la que se esconde lo más importante de su experiencia, conduce a Sayad a conservar términos especialmente significativos del idioma original, como *fellah*, *shaij*, *kanún*, *elgorba* y a reproducir fragmentos como los siguientes:

Nuestro país es bueno para quien no aspira más que a vivir [a alimentarse], y aun a vivir «según las condiciones del país»: trabajas todos los días sin medida, todos los días que Dios ha hecho, sacas lo que necesitas para vivir y únicamente vives de lo que has sacado. Todo lo demás está excluido. Si te sacias con eso, tanto mejor; si no, tendrás que ponerte a correr. ¿Como si se tratara solamente del hambre de estómago? Es verdad, nadie tiene hambre ahora; pero el hambre, no es solamente lo que hay que meter en el estómago, es también el hambre de

la espalda [que se ha de vestir], de los pies [que hay que calzar], del dolor de vientre [que hay que curar], del techo [que hay que cubrir], de la cabeza [de los niños que deben escolarizarse]. ¡No es solamente si te falta sal o si comes soso o si te falta petróleo y te acuestas a oscuras! Por consiguiente, no has de tener ganas de algo o sobre todo no has de necesitar dinero. Pues es de dinero de lo que tiene necesidad todo el mundo; incluso en el pueblo, todo se compra como en la ciudad. En esto se ha convertido el pueblo, en «elfilaj». (2010: 31-32)

[...] Entre nosotros [en el grupo de sus parientes], ¿quién no ha estado en Francia? ¡Uno solo! Y ello porque la «máquina [el tren] le ha dejado» [perdió el tren, la ocasión]. Todos los demás son aquellos que Francia ha reventado; ellos han regresado completamente «sacudidos», completamente «vareados» [como los olivos]. De todos modos, ya no pueden trabajar; ya no son «trabajadores» ni en casa [es decir, en el país] ni fuera [es decir, en Francia]; sirven sólo para permanecer en el pueblo sin hacer nada. (2010: 36)

Al final del primer fragmento, la palabra *elfilaj*, que no es otra cosa que el equivalente fonético del francés *le village* según la pronunciación cabileña, simboliza la penetración de la sociedad tradicional por las estructuras culturales dominantes de la metrópolis. La traducción extranjerizante de Sayad apunta a un proceso inverso para que el discurso del emigrado pueda dejar su huella en la sociedad receptora y en la reflexión sociológica, para que éstas sean penetradas por unas palabras ajenas que les permitan reexaminar los discursos dominantes sobre la migración, para desvelar la emigración y la inmigración como las dos caras indisociables de una misma realidad, como propone Sayad (2010: 19), más allá de las fronteras arbitrarias, políticas, sociales y disciplinarias que las separan.

Implicaciones de un concepto de cosmopolitismo como traducción para la teoría social

Quisiera apuntar, de manera más general, tres importantes consecuencias de poner la traducción en el centro de una noción de cosmopolitismo definido como apertura al mundo y a los otros. Primero, a través de la traducción, se vislumbra la concepción de un cosmopolitismo realmente posuniversalista; segundo, la traducción subraya la transmisión global de contenidos desde una perspectiva que pone la materialidad de la escritura en el centro; tercero, la traducción ofrece un modelo de aproximación y de análisis empírico de la interculturalidad y las relaciones entre tradiciones y modernidades distintas.

1. La traducción introduce un planteamiento que va más allá del universalismo idealista en la dirección de un cosmopolitismo posuniversalista que se defiende en el contexto actual. Esta perspectiva contrasta con aquellas que apuntan al desarrollo de un derecho cosmopolita, desde las que es difícil responder a un proyecto cosmopolita abandonando ciertos presupuestos

universalistas problemáticos². En este sentido, Seyla Benhabib se ve obligada a defender el universalismo justificatorio de autores como Karl Otto-Apel, Jürgen Habermas o John Rawls, que, según la autora, suscriben un escaso número de principios sobre la naturaleza y la psicología humanas, pero comparten y defienden la creencia en el contenido normativo de la razón humana, es decir, en la validez de procedimientos de investigación y de cuestionamiento que han sido la herencia cognitiva de la Ilustración (Benhabib, 2011: 10-11). Sólo la traducción permite el acercamiento a un cosmopolitismo en el que se postula no una síntesis que apunta a la creación de un orden normativo universal, sino una continuada y conflictiva interacción entre lo global y lo local. La traducción no puede apelar a ningún lenguaje universal. Esa falta de un «tercer idioma» con el que poder juzgar originales y traducciones conduce forzosamente al abandono de todo fondo universalista en un proyecto en el que, finalmente, sólo se puede apelar a un intercambio abierto y (auto)crítico entre tradiciones culturales distintas. La traducción tampoco puede permitirse caer en la posición opuesta al universalismo, en un abandono relativista que se refugia en el postulado de la inconmensurabilidad entre tradiciones o culturas distintas, tal como denuncia el realismo cosmopolita de Beck. El mismo hecho de que la traducción existe apunta a lo inverosímil de la posición relativista o de una asumida intraducibilidad. Sin embargo, la traducción no resuelve nada definitivamente, lo deja todo por hacer. Como señala Walter Benjamin, «la traducción no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua» (1971: 134) y da muestras de su caducidad el rápido envejecimiento de esas interpretaciones singulares de lo extranjero, que es obligatorio reemprender al cabo de unas pocas décadas en el contexto de una recepción viva y cambiante de las obras.

2. La traducción aporta una perspectiva centrada en la materialidad de la escritura que no se deja someter a la actual tendencia dominante que pone énfasis en la transmisión global de contenidos. Desde gran parte de la teoría de la globalización, se subraya la circulación, el movimiento de personas, objetos e información a nivel global, como hace visible la proliferación de metáforas tales como la noción de flujos o de autopistas de la información. La mayoría de las veces este énfasis esconde una creencia ingenua en la pura transmisibilidad e inteligibilidad de la información. Incluso cuando se advierte el importante papel de la traducción en su transmisión, la intervención de ésta suele quedar relegada a una mera cuestión técnica. Sin embargo, tal reducción esconde lo crucial del acto de traducir. La traducción pone en juego la materialidad de las palabras, que no son un mero envoltorio para un mensaje preexistente, sino que conforman ese mensaje desde su significación. Como apunta Derrida, el significado no precede a la escritura: «Escribir es saber que lo que no se ha producido en la letra no tiene otra morada, no nos espera como *prescripción* en algún *topos ouránios* o algún entendimiento divino» (1989: 21). Insisto en la materialidad de la escritura para hacer visible el idealismo de los que defienden

2. Debo a Antonio Aguilera la sugerencia de esta comparación.

la transmisibilidad global de unos significados preestablecidos (la información), que parecen anteriores a la escritura misma. No creo que sea necesario insistir en lo que esta perspectiva, centrada en las condiciones de producción de la transmisibilidad global y no en la circulación, aporta de novedoso a la teoría de la globalización y al cosmopolitismo contemporáneo, en la medida en que arroja luz sobre los procesos específicos de interdependencia global de manera concreta y permite una aproximación particularmente fecunda a formas de interacción cultural que tienen una importancia central en los procesos de cosmopolitización de la realidad.

3. La traducción puede servir como un modelo de aproximación a la interculturalidad y a la interacción entre modernidades distintas. Tanto Beck como Delanty insisten en la interrelación entre tradiciones culturales diversas y señalan las deficiencias y los límites de un multiculturalismo que todavía se sustenta en una noción de pluralidad cultural que presupone la existencia de distintos grupos separados, más que la relación entre ellos (para debates recientes sobre el modelo multicultural desde un enfoque posmulticulturalista, véase Vertovec, 2010 y Kymlicka, 2010). De manera más general, como hemos visto, el cosmopolitismo contemporáneo subraya las tensiones y los conflictos existentes entre lo local y lo global, entre lo universal y lo particular, así como los procesos de hibridación cultural que son consecuencia de ellos. La traducción ofrece un modelo para pensar la interacción cultural más allá del pluralismo cultural y el «diálogo entre culturas». En este sentido, Rada Ivekovic opone la idea de la «traducción entre culturas», como un gesto abierto de libertad recíproca, a la idea arrogante y limitadora de un «diálogo entre culturas», que se propone desde un enfoque multiculturalista benévolo. Para la autora, mientras que la noción de diálogo (que asume comunidades cerradas con fronteras definidas) fuerza una simetría aparente que, en realidad, esconde una jerarquía, la traducción, como intercambio entre formas diferentes de ser o existir, aparece como una forma de resistencia vital a las líneas hegemónicas de imposición del sentido (Ivekovic, 2005: 1-2). La traducción —es conveniente apuntar una vez más— fuerza al máximo la asimetría existente entre culturas y vuelve visible la violencia inherente a toda interpretación de una cultura por otra. Éste es el sentido de la caracterización que hace Venuti de la traducción como un acto de violencia etnocéntrica («la *sustitución forzada* de las diferencias lingüísticas y culturales del texto extranjero»). Pero quizás haya que apuntar que esta violencia actúa en las dos direcciones, pues una apertura cosmopolita al otro también deja a la cultura receptora expuesta a la penetración de elementos ajenos que la subvierten. Como he apuntado más arriba, toda traducción es transitoria y provisional. La traducción es, como afirma Ivekovic, correspondencia, aproximación o semejanza, nunca identidad; la diferencia se mantiene en la traducción, como precio de su éxito imperfecto (2005: 2). Por lo tanto, la perspectiva que la traducción ofrece sobre las relaciones culturales puede extenderse a un análisis más general de las relaciones interculturales que no minimiza la importancia de diferencias y conflictos, que no postula una síntesis y que permite, a la vez, examinar empíricamente cómo los textos y las ideas se comunican a

través de fronteras lingüísticas y culturales. Este modelo es también relevante para aquellas teorías que señalan las diferentes formas de cosmopolitismo y modernidad, europeas y no europeas, y puede contribuir al análisis sociológico de modernidades múltiples (Eisenstadt, 2000; Wagner, 2011, 2012) o de distintas variedades de cosmopolitismo en el mundo (Delanty, 2009, 2015; Mota, 2012). Pues, en última instancia, la interpretación sociológica de las modernidades distintas en un contexto cosmopolita no puede sino convertirse ella misma en traducción.

Conclusión

Este artículo ha destacado el significativo papel que ocupa la traducción en una noción de cosmopolitismo en la que se destacan las interacciones y los conflictos entre lo local y lo global como elemento característico del momento actual. Uno de los aciertos de las teorías sobre el cosmopolitismo propuestas por Beck y Delanty ha sido descubrir este papel y ponerlo en el centro. Para ello, apelan a una noción de traducción como ganancia que, si bien ya está muy extendida en la teoría de la traducción, se ignora de manera mayoritaria en el ámbito de la teoría social. Sin embargo, ambos autores asumen la posibilidad de trascender el etnocentrismo a través de la traducción y, en este sentido, minimizan las verdaderas dificultades que supone una genuina apertura al otro capaz de impulsar un cuestionamiento radical de uno mismo y, por lo tanto, un proceso de autotransformación. Pasar por alto la violencia inherente a todo acto de traducción, plantear la traducción como una superación del etnocentrismo y no como un enfrentamiento radical a él cuyos resultados son inciertos, corre el riesgo de repetir el error de aquellas teorías que asumen el papel transparente de la traducción en los procesos de interconectividad global. Este artículo ha especificado y ha desarrollado una aproximación a la traducción como la prueba de lo ajeno y ha señalado tres importantes implicaciones de esta concepción para la teoría social.

Referencias bibliográficas

- AGUILERA, Antonio (2009). «Ethics and Violence». En: BIELSA, E. y HUGHES, C. W. (eds.). *Globalization, Political Violence and Translation*. Traducción: E. Bielsa y L. Guyver. Nueva York: Palgrave Macmillan, 72-87.
- BECK, Ulrich (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Traducción: B. Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.
- BENHABIB, Seyla (2011). *Dignity in Adversity*. Cambridge: Polity.
- BENJAMIN, Walter (1971). «La tarea del traductor». En: *Angelus Novus*. Traducción: H. A. Maurena. Barcelona: Edhasa.
- BERMAN, Antoine (2003). *La prueba de lo ajeno*. Traducción: R. García López. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- BIELSA, Esperança y BASSNETT, Susan (2009). *Translation in Global News*. Londres y Nueva York: Routledge.

- BOHMAN, James y LUTZ-BACHMANN, Matthias (eds.) (1997). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Londres: MIT Press.
- BORRADORI, Giovanna (2003). *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Traducción: J. J. Botero y E. E. Hoyos. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (2010). «Prefacio». En: SAYAD, A. *La doble ausencia*. Traducción: E. Santamaría. Barcelona: Anthropos, 13-17.
- CASANOVA, Pascale (2001). *La república mundial de las letras*. Traducción: J. Zulaika. Barcelona: Anagrama.
- CASTELLS, Manuel (2000). *The Rise of the Network Society*. 2a ed. Oxford: Blackwell.
- CLIFFORD, James (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CRONIN, Michael (2003). *Translation and Globalization*. Londres y Nueva York: Routledge.
- DELANTY, Gerard (2006). «The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory». *The British Journal of Sociology* [en línea], 51 (1), 25-47. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-4446.2006.00092.x>>.
- (2009). *The Cosmopolitan Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2015). «No todo se pierde en la traducción: Variedades mundiales de cosmopolitismo». *Papers: Revista de Sociología*, 100 (3). <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.2204>>
- DERRIDA, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Traducción: P. Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Traducción: M. Dooley. Londres y Nueva York: Routledge.
- DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne (2000). *La hospitalidad*. Traducción: M. Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (2000). «Multiple Modernities». *Daedalus*, 129 (1), 1-29.
- FINE, Robert (2007). *Cosmopolitanism*. Londres y Nueva York: Routledge.
- FINE, Robert y COHEN, Robin (2002). «Four Cosmopolitan Moments». En: VERTOVEC, S. y COHEN, R. (eds.). *Conceiving Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- HABERMAS, Jürgen (2006). *El occidente escindido*. Traducción: J. L. López. Madrid: Trotta.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002). *Imperio*. Traducción: A. Bixio. Barcelona: Paidós.
- HATIM, B. (1999). «Implications of Research into Translator Invisibility». *Target* [en línea], 11 (2), 201-222. <<http://dx.doi.org/10.1075/target.11.2.02hat>>.
- HEILBRON, Johan (2010). *Structure and Dynamics of the World System of Translation*. Ponencia presentada en el simposio internacional «Translation and cultural mediation». UNESCO.
- IVEKOVIC, Rada (2005). «Transborder Translating». *Eurozine* [en línea]. <www.eurozine.com>.
- KANT, Immanuel (2005). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Traductores varios. Madrid: Cátedra.
- KYMLICKA, Will (2010). «The rise and fall of multiculturalism?: New debates on inclusion and accommodation in diverse societies». *International Social Science Journal* [en línea], 199, 97-112. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01750.x>>.

- LEZRA, Jacques (2005). «Nationum Origo». En: BERMANN, S. y WOOD, M. (eds.). *Nation, Language and the Ethics of Translation*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 203-228.
- MOTA, Aurea (2012). «Cosmopolitanism in Latin America: Political Practices, Critiques, and Imaginaries». En: DELANTY, G. (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres y Nueva York: Routledge, 491-503.
- PYM, Anthony (1996). «Venuti's Visibility». *Target* [en línea], 8 (1), 165-177.
<<http://dx.doi.org/10.1075/target.8.1.12pym>>.
- RICOEUR, Paul (2005). *Sobre la traducción*. Traducción: P. Willson. Buenos Aires: Paidós.
- ROBERTSON, Roland (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage.
- RUMFORD, Chris (2008). *Cosmopolitan Spaces*. Londres y Nueva York: Routledge.
- SAID, Edward W. (1997). *Covering Islam*. Londres: Vintage.
- SAYAD, Abdelmalek (2010). *La doble ausencia*. Traducción: E. Santamaría y otros. Barcelona: Anthropos.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (2000). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Traducción: V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- SHAMMA, Tarek (2009). *Translation and the manipulation of difference: Arabic literature in nineteenth-century England*. Manchester: St. Jerome.
- TYMOCZKO, M. (2007). *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Manchester: St. Jerome.
- VENUTI, Lawrence (1998). *The Scandals of Translation*. Londres y Nueva York: Routledge.
- (2005). «Local Contingencies: Translation and National Identities». En: BERMANN, S. y WOOD, M. (eds.). *Nation, Language, and the Ethics of Translation*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 177-202.
- (2008). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. 2a ed. Londres: Routledge.
- VERTOVEC, Steve (2010). «Towards Post-multiculturalism?: Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity». *International Social Science Journal* [en línea], 199, 83-95.
<<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01749.x>>.
- WAGNER, Peter (2011). «From Interpretation to Civilization - and Back: Analyzing the Trajectories of Non-European Modernities». *European Journal of Social Theory* [en línea], 14 (1), 89-106.
<<http://dx.doi.org/10.1177/1368431010394511>>.
- (2012). *Modernity*. Cambridge: Polity.
- YAMENG, Liu (2007). «Towards "Representational Justice" in Translation Practice». En: MUNDAY, J. (ed.). *Translation as Intervention*. Londres y Nueva York: Continuum, 54-70.