

Traducir al atravesado*

M.^a Carmen África Vidal Claramonte

Universidad de Salamanca
africa@usal.es



Recibido: 03-09-2014
Aceptado: 15-05-2014

Resumen

El propósito de este artículo es plantear una forma ética de traducir la llamada *literatura híbrida*, basada en el tercer espacio de Homi Bhabha y en el cosmopolitismo de Appiah o Delanty. Se plantea un modelo traductológico nuevo que puede ayudar a traducir de forma más ética la literatura híbrida, una literatura que se aproxima a la etnicidad mediante un uso muy peculiar del lenguaje y que saca a la luz las asimetrías de la sociedad contemporánea. Esta nueva manera de traducir puede también contribuir a que los traductores se enfrenten más conscientemente a los nuevos retos locales y globales de nuestra era.

Palabras clave: literatura híbrida; traducción; ética; tercer espacio.

Abstract. *Translating the atravesado*

This paper proposes a research model based on Homi Bhabha's post-structuralist third space and Appiah's and Delanty's cosmopolitanism. This model can help us conceive new ways of translating hybrid literature – a literature which addresses ethnicity through a very particular use of language and which shows the asymmetrical problems of our contemporary society. These new traductological formulae may enable translators to face the challenges of the local and global hybrid society we live in.

Keywords: hybrid literature; translation; ethics; third space.

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad FFI2012-35000, titulado *Traducción, medios de comunicación y opinión pública*.

Sumario

- | | |
|--|----------------------------|
| 1. Literatura híbrida, literatura atravesada | 3. Conclusiones |
| 2. Hacia una traducción ética de la literatura híbrida | Referencias bibliográficas |

Hybrid hyphenations emphasize the incommensurable elements —the stubborn chunks— as the basis of cultural identifications. What is at issue is the performative nature of differential identities: the regulation and negotiation of those spaces that are continually, *contingently*, «opening out», remaking the boundaries, exposing the limits of any claim to a singular or autonomous sign of difference —be it class, gender or race. Such assignations of social differences —where difference is neither One nor the Other but *something else besides in-between*— find their agency in a form of the «future» where the past is not originary, where the present is not simply transitory. It is [...] an interstitial future, that emerges *in-between* the claims of the past and the needs of the present. (Bhabha, 1994: 219)

Una vez trascendidos los conceptos más ingenuos de la modernidad, como la fe ciega en la teleología, con la consiguiente creencia en el progreso, o la posibilidad de una comunidad ideal de comunicación, la época global en la que vivimos surge en un clima en el que florece esa llamada *filosofía de la sospecha*, que, desde su nacimiento, enterró conceptos como los de *sujeto*, *universalidad*, *oposición binaria* o *equivalencia absoluta*, tras la superación de cualquier viso de verdad del llamado *proyecto ilustrado*, y con el distanciamiento irónico, en cambio, de los grandes relatos como marco general en el que inscribir nuestro presente. Vivimos en una época voluntariamente sincrética por su heteroglosia y aparentemente híbrida y ecléctica por su gnoseología migrante, que da lugar a una galería de desplazados que no nos permiten olvidar que la historia se va construyendo a cada momento. Frente a la pureza y la univocidad, la sociedad del siglo XXI se decanta por lo líquido (Bauman, 2000), el bucle, la entropía, la intercomunicación entre los paradigmas y la igualdad en la diferencia (Beck, 2005). El mundo contemporáneo está formado por muchos mundos que se interrelacionan y se entrelazan irremisiblemente. Mundos cosmopolitas que implican, o deben implicar, que de la diferencia se aprende, y mucho, y que, por lo tanto, «we neither expect nor desire that every person or every society should converge on a single mode of life» (Appiah, 2006: XV). Por eso lo importante no es saber quiénes somos, sino «what we might become, how we have been represented and how that bears on how we might represent ourselves» (Hall y Du Gay, 1996: 4). Las identidades se construyen, pues, dentro de la representación y no fuera de ella, dentro del discurso y a través de la diferencia, aunque el poder dominante desee crear determinadas identidades como «otros», como diferentes según las categorías de conocimiento de Occidente, que ese Otro se vea y se sienta distinto dentro de un régimen formado por el foucaultiano dúo «poder/saber» (Hall, 1990: 225):

[...] identities are constructed through, not outside, difference. This entails the radically disturbing recognition that it is only through the relation to the Other, the relation to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its *constitutive outsider* that the «positive» meaning of any term —and thus its «identity»— can be constructed [...] Every identity has at its «margin», an excess, something more. The unity, the internal homogeneity, which the term treats as foundational is not a natural, but a constructed form of closure, every identity naming as its necessary, even if silenced and unspoken other, that which it «lacks» [...] So the «unities which identities proclaim are, in fact, constructed within the play of power and exclusion, and are the result, not of a natural and inevitable or primordial totality but of the naturalized, overdetermined process of «closure». (Hall y Du Gay, 1996: 4-5)

Por eso es tan importante reconocer la otredad frente al universalismo, que tiende a la homogeneidad, y al relativismo, que sólo toma en consideración la diferencia (Beck, 2005). Desde el realismo cosmopolita, se insiste «on how interrelation and intervention occurs in the constitution of our forcibly intercultural destiny, considering others as both different and equal, beyond the limits and flaws of multiculturalism, which still operates in terms of non interference between homogeneously conceived cultural groups» (Bielsa, 2010: 163).

De hecho, el lenguaje que utilizan muchos escritores contemporáneos es reflejo de la globalización y de la hibridación actuales, pero sobre todo de ese cosmopolitismo crítico y postuniversalista al que se refiere Delanty (2009: 52), que es crítico y dialógico, que nos predispone a la apertura, al encuentro con el yo, el otro y el mundo, al encuentro de lo global con lo local, en un intento por reconciliar la solidaridad universal con las solidaridades particulares y por poner de manifiesto una pluralidad de proyectos cosmopolitas que combinan lo global y lo local. En este contexto, se subrayan las tensiones y los conflictos entre lo local y lo global, entre lo universal y lo particular, superando así la simplicidad del concepto de lo plural, tal y como se ha entendido hasta ahora, que, desgraciadamente, ha puesto de manifiesto la relación entre globalización y violencia (Bielsa, 2009) y los efectos de la globalización negativa (Bauman, 2006). Y, como digo, es una consecuencia interesante, porque los escritores a los que me referiré en este ensayo hacen una utilización política del lenguaje, dado que parten de la idea de que hablar nunca es neutro, de que el lenguaje nos delata, de que revela un posicionamiento, porque «somos el lenguaje en que se nos habla, somos las imágenes en las que se nos reconoce, somos la historia que estamos condenados a recordar porque hemos sido excluidos de un papel activo en el presente. Pero también somos el lenguaje en el que cuestionamos estas suposiciones, las imágenes con las que invalidamos los estereotipos» (Manguel, 2012: 60).

Así las cosas, el objetivo de este artículo es, en primer lugar, plantear qué es la literatura híbrida y cómo utiliza el lenguaje. Al adentrarnos en esta peculiar forma de reflejar la hibridación a través de las palabras, nos damos cuenta, como hipótesis de partida, de que, para traducir ese lenguaje híbrido, necesi-

tamos una manera nueva de entender la traducción partiendo de conceptos procedentes de una metodología postestructuralista. En este sentido, creo que las visiones binaristas que nos han hecho entender las traducciones como fluidas o no fluidas o como domesticadoras o extranjerizantes son demasiado simplificadoras en el complejo mundo cosmopolita en el que vivimos. Desde la metodología postestructuralista que plantea el tercer espacio de Homi Bhabha, las traducciones se entienden, en cambio, como versiones de realidades provisionales, coyunturales, frágiles y ambiguas, interesantes e interesadas, que se van contextualizando, rectificando y traduciendo continuamente con los trayectos hermenéuticos y éticos de la persona.

1. Literatura híbrida, literatura atravesada

Y es que muchos de los textos literarios que se escriben en esta sociedad nacen de la mano de quienes una escritora chicana como Gloria Anzaldúa llama *atravesados*, personas en un continuo estado de transición, en movimiento, que no pertenecen ni a una cultura ni a la otra, que son eternamente el otro, fuera de lugar, que corrompen el idioma natal al mezclarlo con el de la cultura dominante, que hablan la lengua «fuerte» y que han aprendido a crecer con una cierta esquizofrenia cultural que es la base de su identidad y que, al mismo tiempo que aceptan ese estado como enriquecedor, saben que es también generador de angustia e injusticias. El atravesado es el Otro, lo heterogéneo, quien se sale de la norma: «the squint-eye, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half-dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal”» (Anzaldúa, 1987: 3). Estos escritores atravesados construyen la literatura del siglo XXI, inextricablemente unida a los conceptos de globalización e hibridación (Casanova, 1999; Damrosch, 2003; Moretti, 2000; Prendergast, 2004; Thomsen, 2008), porque son escritores que o bien escriben en una lengua que no es la materna, como pakistaníes (Moniza Alvi), indios (Vikram Chandra, Salman Rushdie, Manju Kapur, Shobha Dé) o chino-americanos (Maxine Hong Kingston, David Wong Louie, Fae Myenne Ng) que escriben en inglés, magrebíes que escriben en francés (Tahar Ben Jelloun, Assia Djebar), turcos que escriben en alemán (Emine Sevgi Ozdamar, Jakob Arjouni), iraníes que escriben en holandés (Kader Abdolah), marroquíes que escriben en catalán (Najat El Hachmi) o africanos que escriben en español (Donato Ndongo, Mohamed El Gheryb) o en inglés (Chinua Achebe, Nuruddin Farah); o bien mezclan dos o más lenguas al escribir, como hacen con el inglés y el español la puertorriqueña Esmeralda Santiago, la chicana Sandra Cisneros y otros muchos escritores latinos como Junot Díaz, José María Arguedas, Alejandro Morales, Julia Alvarez, Graciela Limón, Cristina García, Guillermo Gómez-Peña, Óscar Hijuelos, Tino Villanueva, Abelardo Delgado, Cherríe Moraga, Ana Lydia Vega o Ana Castillo. O cruzan espacios, por ejemplo: en las novelas chino-americanas de Maxine Hong Kingston, como *The Woman Warrior*, o las historias que cuenta David Wong Louie en *Pangs of Love*. También se «atravesan» otras culturas, como la

japonesa y la norteamericana en *No-No Boy*, de John Okada, y en *The Floating World*, de Cynthia Kadohata.

Se trata de una literatura que puede resultar peligrosa porque nos obliga a pensar, dado que no se dedica simplemente a contar historias, sino que las cuenta desde la perspectiva de quienes hasta hace relativamente pocos años no tenían voz, en tanto muchos de esos autores pertenecen a etnias minorizadas por las instituciones del poder. El lenguaje que utilizan es reivindicativo, porque cada palabra elegida es tan interesante como conflictiva: es paradigma de cruces, intercambios culturales, resistencias y negociaciones (Saldívar, 1997: IXSS), encuentro de voces, zona de contacto o, como la llama Saldívar, «*transfrontera contact zone*» (Lindsay, 2010: 102). Por eso, Gloria Anzaldúa, por ejemplo, decía ya hace tiempo que una de las mejores vías para plantear políticamente la etnicidad es, precisamente, el lenguaje:

For a people who are neither Spanish nor live in a country in which Spanish is the first language; for a people who live in a country in which English is the reigning tongue but who are not Anglo; for a people who cannot entirely identify with either standard (formal, Castillian) Spanish nor standard English, what recourse is left to them but to create their own language? (Anzaldúa, 1987: 77)

El lenguaje es casi lo único que les queda a aquellos pueblos que quieren definirse como algo distinto y no aceptan ser silenciados. En esas circunstancias:

[...] what recourse is left to them but to create their own language? A language which they can connect their identity to, one capable of communicating the realities and values true to themselves—a language with terms that are neither *español ni inglés*, but both. We speak a patois, a forked tongue, a variation of two languages [...] So, if you want to really hurt me, talk badly about my language. Ethnic identity is twin skin to linguistic identity—I am my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself. Until I can accept as legitimate Chicano Texas Spanish, Tex-Mex and all the other languages I speak, I cannot accept the legitimacy of myself. Until I am free to write bilingually and to switch codes without having always to translate, while I still have to speak to accommodate the English speakers rather than having them accommodate me, my tongue will be illegitimate [...] I will no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent's tongue—my woman's voice, my sexual voice, my poet's voice. I will overcome the tradition of silence. (Anzaldúa, 1987: 77 y 81)

Todos estos escritores demuestran que, en la era cosmopolita, todos somos seres traducidos o, mejor, en proceso de traducción—el ser como sujeto en permanente traducción que propone Niranjana (2001-2002: 57) o la condición migrante que sugiere Cronin (2006: 45):

The condition of the migrant is the condition of the translated being. He or she moves from a source language and culture to a target language and cultu-

re, so that *translation* takes place both in the physical sense of movement or displacement and in the symbolic sense of the shift from one way of speaking, writing about and interpreting the world to another.

El lenguaje es testigo, así, de la identidad híbrida contemporánea, de la riqueza a la que nos invita la extrañeza y lo impuro, dado que la pureza cultural no es más que una fantasía nostálgica (Fusco, 1995: 26), una noción absurda (Bhabha, 1996: 53) de la cultura dominante que da lugar a representaciones simbólicas que son potencialmente armas de doble filo, porque pueden favorecer ejercicios de control sobre la diferencia cultural mediante presentaciones de modelos estáticos de diversidad, pero también brindar la oportunidad de transformar los estereotipos que surgen de la imposición de ese control (Fusco, 1995: 27-28). La globalización ha dado lugar a seres en un «discontinuous state of being», como los llama Edward Said (1990: 365), «in a secular and contingent world»:

Most people are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that —to borrow a phrase from music— is *contrapuntual* [...] Exile is never the state of being satisfied, placid, or secure. Exile, in the words of Wallace Stevens, is «a mined of winter» in which the pathos of summer and autumn as much as the potential of spring are nearby but unobtainable. Perhaps this is another way of saying that a life of exile moves according to a different calendar, and is less seasonal and settled than life at home. Exile is led outside habitual order. It is nomadic, decentered, contrapuntual; but no sooner does one get accustomed to it than its unsettling force erupts anew. (Said, 1990: 366)

Vivir se concibe aquí como una manera de habitar el espacio y el tiempo, no como si fueran estructuras fijas y cerradas, sino como lugares para la provocación y la apertura (Chambers, 1994: 4). El paso de una cultura a otra es un acto complejo que genera afectos, identificaciones, pero también problemas: el espacio nunca es simplemente horizontal. Por el contrario, el discurso de los minorizados propone un sujeto social constituido a través de la hibridación cultural (Bhabha, 1996: 54) que «requires a kind of “doubleness” in writing; a temporality of representation that moves between cultural formations and social processes without a “centred” causal logic» (Bhabha, 1990: 293).

En estas circunstancias, sentimos, dice Gustavo Pérez Firmat en *Next Year in Cuba: A Cubano's Coming of Age in America* (1995), que «The doubleness is me: I am yo and you and tú and two». Y aunque, naturalmente, puede generar cierta angustia (Pérez Firmat, 1996: 4-6) a la «generación del uno y medio» (que no es ni la primera generación, que no acepta influencia alguna de la sociedad a la que emigra, ni la segunda, plenamente incorporada a la sociedad dominante), ésta no es una situación negativa (aunque también implique «vivir en vilo», tal y como se ha traducido su obra *Life on the Hyphen*), sino enriquecedora, porque el «entre» suma y no resta; el guión «makes us something *other* than Cuban and *other* than

American which is what I have called ethnic. For us, the hyphen is not a minus sign but a plus, a sign of life, a vital sign. For us hyphenation is oxygenation, a breath of fresh air into a dusty and musty *casa* [...] Only by becoming double, can he ever be whole; only by being two, will he ever be someone» (Pérez Firmat, 1987: 7).

El lenguaje implica, por tanto, una clara reivindicación del espacio glocal. En todas sus obras, los escritores *hyphenated* reflexionan sobre lo artificial de los límites, pero también sobre los residuos emocionales que estos generan. Como «atravesados», usar la lengua de una manera diferente, sobre todo en el caso de las mujeres (Saldívar-Hull, 2000) es una forma de identificar y de identificarse:

Because I, a *mestiza*,
continually walk out of one culture
and into another,
Because I am in all cultures at the same time,
Alma entre dos mundos, tres, cuatro,
Me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteeda por todas las voces que me hablan
Simultáneamente. (Anzaldúa, 1987: 77)

Estamos ante un «bilanguaging», que no es sólo una manera de hablar, sino también una forma de vida: «that way of life between languages: a dialogical, ethic, aesthetic, and political process of social transformation rather than energie emanating from an isolated speaker» (Mignolo, 2000: 265). La celebración de ese «bilanguaging» o «plurilinguaging» significa la celebración de la ruptura del proceso global entre historias locales y diseños globales, entre mundialización y globalización, y supone también una crítica de la idea de que la civilización está ligada a la pureza del monolingüismo colonial y nacional (Mignolo, 2000: 250) —por eso Mignolo no lo reivindica solamente como una forma de escribir adecuada para la literatura, sino también para el ámbito académico (Mignolo, 2000: 244), desde donde se opta igualmente por la hibridación y la frontera. Más allá de cualquier oposición binaria, el lenguaje es siempre doble, plural, abierto, paralógico en el sentido que le da Lyotard a este término en *La condición postmoderna*, un lenguaje que rompe con los discursos lineales y racionales y que se decanta, en cambio, por las vías poco usuales y por ángulos diferentes a los convencionales. Es un lenguaje que se mueve en un «relational space» (Harvey, 1989), un «thirdspace» (Soja, 1996) «abierto» en el sentido de Delanty (2009)¹, donde las palabras acogen en su interior dos o más culturas que reflejan la

1. «Cosmopolitanism refers to the multiplicity of ways in which the social world is constructed through the articulation of a third culture. Rather than see cosmopolitanism as a particular or singular condition that either exists or does not, a state or goal to be realized, it should instead be seen as an ethical or political medium of societal transformation that is based on the principle of world openness [...] In equating world openness rather than universalism as such with cosmopolitanism, the basis for a more hermeneutic and critical cosmopolitan sociology will hopefully be established [...] cosmopolitanism is a form of world disclosure» (Delanty, 2009: 52-53).

asimetría de poderes del mundo global en el que vivimos, por ejemplo: en el maravilloso cuento de Ana Lydia Vega titulado *Encancararublado* o su *Pollito chicken*; o en el espanglés de Esmeralda Santiago, que «toma palabras de los dos idiomas, las añade a las expresiones familiares puertorriqueñas y cambia la manera en que se escriben hasta crear palabras nuevas [...] por ejemplo, lavamos el piso con un *mapo*, compramos *tique* pa'l cine, *nos damos de cuenta*, leemos *panfletos*, *damos el OK*, y *llamamos pa' atrás* cuando estamos muy *bisi* pa' hablar por teléfono» (Santiago, 1994: XVII).

Pero los escritores de literatura híbrida no sólo utilizan palabras en lenguas «débiles» (respecto al inglés, por ejemplo) como el español, el urdu, el hindi, el bengalí, el turco, el afrikaans y otras muchas, sino que, además, no emplean «correctamente» las lenguas dominantes, porque se marca de ese modo el grado de adaptación de un personaje a la cultura receptora. Así, en el caso de la literatura latina, a veces la sintaxis está muy pegada al español: «Late or early» en «*Los Acknowledgements*» de *Women Hollering Creek*, o frases como «at the next full moon, I gave light» (Cisneros, 1991: 93); «that Yo has always loved poetry» (Alvarez, 1991: 47), «Bad men is what they've had!» (ibídem: 52). Las emociones se expresan bajo la apariencia del inglés, pero con la estructura de la lengua del corazón: «My sky, my life, my eyes», «my heaven» o «my soul» (ibídem: 113, 136 y 154). Y también hay problemas de mala pronunciación o construcción de algunas palabras: «Remember that time we took the car to Bear Mountain, and we re-ah-lized that we had forgotten to pack an opener with our pick-a-nick? (Her daughters kept correcting her, but she insisted this was how it should be said.)» (ibídem: 137); o el uso «incorrecto» de refranes, dichos y frases hechas: «green behind the ears» (Alvarez, 1991: 135) en lugar de *wet behind the ears*, «when in Rome, do unto the Romans» (ídem: 135).

En otras ocasiones, como en el caso de escritores como Ahmadou Kourouma o Amos Tutuola, asistimos a un intento evidente de indigenización de las lenguas europeas mediante el uso de calcos, cambios semánticos, distorsiones morfosintácticas, sintaxis irregular y otras estrategias con el fin de preservar la situación concreta del texto de origen. Otras, como por ejemplo en la obra de Gabriel Okara, se distorsiona el inglés estándar: así, en su novela *The Voice*, Okolo, su protagonista, dice frases como «He saw three men standing silent, opening not their mouths. "Who are you people be?" Okolo asked. The people opened not their mouths. If you are coming-in people be, then come in» (Okara, 1964: 26, 27); o «You cannot a thing I have done not put on my head. How can you on my head put a thing that happened not?» (ibídem: 66); y otras como «You cannot a thing I have done not out on my head» (ibídem: 71), que reflejan el orden de la lengua ijo oponiéndose a la construcción sintáctica convencional, que sería «You cannot accuse me of an act that I am not guilty of». También utiliza la expresión «put on my head», échame la culpa, «to be on my head» en inglés estándar, que es una traducción literal de otra muy empleada en el inglés pidgin de África occidental (Bandia, 1993: 73).

Todos estos textos son, sin duda, retos importantes a la hora de traducir éticamente, porque minan la idea de homogeneidad del inglés estándar y su

universalidad como lengua global. Uno de los ejemplos más llamativos en este sentido es el de aquellos escritores que utilizan el llamado «rotten English», como el poeta Linton Kewsi Johnson en *Inglan Is a Bitch* (1980), Sam Selvon en *The Lonely Londoners* (1956) o la novela del escritor nigeriano Ken Saro-Wiwa titulada *Sozaboy: A Novel in Rotten English* (1985). El «rotten English» es:

[...] the language that belongs to nobody, in which no one is at home, and which therefore registers a universal situation of incomprehension and mis-translation. The rottenness of rotten English is finally nothing more than the embedded residue of all the cultural differences that different speakers bring to it, their cumulative estrangement preserved as if to make it the principle of a new kind of communication. (North, 2001: 111)

Se trata de ser contestatarios con la lengua fuerte de la globalización, el inglés, y retorcerlo hasta, en ocasiones, tornarlo irreconocible, porque, como advierte Salman Rushdie (1981: 17), el objetivo es deconstruir la lengua del imperio: «[...] all of us share the view that we can't simply use the language the way the British did; and that it needs remaking for our own purposes».

2. Hacia una traducción ética de la literatura híbrida

Al traducir la literatura híbrida, el traductor se encuentra ante un discurso «uttered between the lines and as such both against the rules and within them» (Bhabha, 1994: 89), ante la deconstrucción de las lenguas fuertes pero también de las minorizadas, pues estas se pueden convertir, respecto a otras aún más minorizadas, en lenguas más opresoras que las tradicionalmente consideradas coloniales. Así las cosas, nos preguntamos: ¿cómo traducir éticamente a estos autores en los que la subversión del lenguaje dominante es su manera de expresar la etnicidad? Que la respuesta a esta pregunta no es fácil lo demuestran las muy diferentes traducciones que hay de autoras como Sandra Cisneros o Julia Alvarez, por citar sólo algunas que han dado lugar a libros y a artículos académicos (Vidal, 2007 y 2012; Martín Ruano y Vidal, 2004; López Ponz, 2009), así como las diferentes autotraducciones, algunas de ellas censuradas, que hace de su obra por ejemplo Rosario Ferré, quien, en las traducciones al inglés de algunas de sus propias novelas e historias cortas, ofrece, sorprendentemente, una forma edulcorada y muy suavizada de las reivindicaciones políticas y feministas que aparecen en sus obras originariamente escritas en español.

A modo de ejemplo, cabe fijarse en las dos traducciones existentes de *Woman Hollering Creek*, un magnífico libro de historias cortas de Sandra Cisneros. Las dos reescrituras no podrían ser más diferentes. La edición de Valenzuela es exactamente igual que la de Cisneros en inglés, el mismo dibujo en la portada (una mestiza con traje no occidental), el mismo título (*Woman Hollering Creek and Other Stories / El arroyo de la llorona y otros cuentos*); en cambio, en la traducción de Enrique de Hérez, se cambia la portada (que ya no representa a la mestiza, sino a dos figuras cuyos rasgos no son identificables con ninguna cultura en particular) y el título (*Érase un hombre, érase una mujer*). Para ver las diferencias entre las

traducciones, no hay más que acercarse a la primera página. La dedicatoria reza así en inglés:

For my mama,
Elvira Cordero Anguiano,
who gave me the fierce language.
Y para mi papá
Alfredo Cisneros del Moral,
quien me dió el lenguaje de la ternura.
Estos cuentitos se los dedico
con todo mi corazón.

Liliana Valenzuela traduce:

For my mama,
Elvira Cordero Anguiano,
who gave me the fierce language.
Y para mi papá
Alfredo Cisneros del Moral,
quien me dió el lenguaje de la ternura.
Estos cuentitos se los dedico
con todo mi corazón.

Como se ve, la única diferencia entre ambos textos está en el uso de la cursiva. En cambio, Enrique de Hériz da esta versión:

Para mi mamá,
Elvira Cordero Anguiano,
que me dio el lenguaje feroz.
Y para mi papá
Alfredo Cisneros del Moral,
quien me dio el lenguaje de la ternura.
Estos cuentitos se los dedico
con todo mi corazón.

Podría decirse que en esas pocas líneas quedan claras cuáles son las estrategias de los dos traductores. Valenzuela respeta ese lenguaje híbrido que utiliza Cisneros, mezcla el inglés y el mexicano, dejando así patente que es muy consciente de hasta qué punto el lenguaje refleja una situación de mestizaje, de *entre*, de *con*. En «Los Acknowledgements», por ejemplo, Sandra Cisneros da las

Gracias to my mother, la smart cookie, my S&L financial bailout more times than I'd like to admit [...]

Rubén, late or early, *una vez o siempre* —*gracias*.

La casita on West Eleventh Street. A borrowed blessing! (Cisneros, 1991: IX)

Valenzuela traduce:

Gracias a mi madre, la *smart cookie*, mi *S&L financial bailout* más veces de las que me gustaría admitir [...]

Rubén, *late or early*, una vez más o siempre —gracias.
La casita de West Eleventh Street. *¡A borrowed blessing!* (Cisneros, 1996: XV)

Y la traducción de Hériz:

Gracias a mi madre, una chica despierta, mi fiadora financiera en más ocasiones de las que me gusta admitir [...]
Rubén, tarde o temprano, una vez o siempre: gracias.
La casita de West Eleventh Street. *¡Una bendición prestada!* (Cisneros, 1992: 9-10)

La segunda traducción no introduce ningún elemento distorsionador. Es una domesticación tan obvia que prácticamente no necesita comentario.

Estos casos, que no es posible analizar aquí por falta de espacio pero que resultan francamente llamativos, demuestran que traducir no es neutro (ni siquiera cuando de autotraducciones se trata) y que, como dice Derrida (1997b), en cada sistema lingüístico, hay varias lenguas y muchas. Si ese nuevo lenguaje corresponde a un modo de vivir, es fácil darse cuenta de la extraordinaria responsabilidad ética del traductor a la hora de abordar este tipo de literatura:

Translation is indeed key to the cosmopolitan vision. However, it can also be used to abolish the foreign, to render it falsely familiar, and thus contribute to flattening the earth. Whether translation can serve really to build bridges across languages and cultures depends on the strategies followed, on the avoidance of transparent translations and on a type of translation that reveals rather than obscures the foreign as foreign. (Bielsa, 2010: 172)

Y es que la traducción está presente hoy más que nunca en nuestras culturas:

In a context where old boundaries and distinctions no longer prevail, the very nature of the foreign needs to be interrogated anew and reformulated to take account of new uncertainties and conflicts in the face of increased interconnectedness and mobility, both at the level of individual biographies and at the wider social level. We are increasingly all foreigners, obliged to constantly translate ourselves, to adopt another's perspective in order to look into ourselves in a world of strangers. And this defines a central paradox of our societies: this is a time of constant movement and communication with the foreign, and yet translation remains predominantly invisible, the transparency and instantaneity of global information flows is assumed, while a new *lingua franca* asserts its global dominance. But it is only an understanding of translation as the experience of the foreign, questioning and decentering one's own traditions through the vision of the other, that can constitute the basis of what Beck has described as the cosmopolitan vision, through which people experience themselves as both part of a world in danger and of their own local histories and situations. (Bielsa, 2010: 172-173)

Superada la dialéctica del, hasta ahora, omnipresente binarismo esencialista, el tipo de traductor que, en mi opinión, es más adecuado parte, en cambio, del tercer espacio de Bhabha (1994), un espacio *in-between* en el que dicho traductor se convierte en una figura clave que asume un compromiso ontológico que le lleva constantemente a la negociación de identidades en constante movimiento². El traductor de la sociedad cosmopolita intentará construir un camino por el que transiten seres humanos cuyos valores están muchas veces muy alejados entre sí, o seres humanos cuyos intereses e ideologías obligan al traductor a enfrentarse a situaciones cargadas de esencialismos que imposibilitan el consenso, donde las culturas se relacionan entre sí más que nunca, pero, a menudo, desde la asimetría de esa nueva geopolítica que imponen los mercados globales y la política global de los conflictos bélicos, fundamentada, muchas veces, en choques transculturales acaso imposibles de superar a pesar de los esfuerzos de los organismos internacionales. Habitamos la urdimbre reticular de un modelo transfronterizo que alcanza todos los ámbitos, desde el político hasta el social e identitario, en una era no sólo global, sino, sobre todo y como consecuencia, en la que la diferencia cultural es una constante que debe estudiarse desde posturas intelectuales éticas y responsables, alejadas de cualquier perspectiva axiomática, normativa, esencialista o universalista, que tengan en cuenta que habitamos un espacio mundial *glocal* que ha dejado de ser, para siempre, homogéneo, para convertirse en «liminar».

Por eso, al percibir un mundo construido a base de espacios cosmopolitas en el sentido de Appiah, espacios donde lo que encontramos es «universality plus difference» (2006: 151), donde se acepta una verdad «universal» que es al mismo tiempo relativa, plural y, paradójicamente, falible, nos acercaremos más a esa realidad cotidiana que crea el lenguaje a través de las palabras que elige el reescritor:

[...] we cosmopolitans believe in universal truth, too, though we are less certain that we have it all already. It is not skepticism about the very idea of truth that guides us; it is realism about how hard the truth is to find. One truth we hold to, however, is that every human being has obligations to every other.

2. Es muy interesante para los estudios de traducción que Delanty recurra a Homi Bhabha para explicar su concepto de nacionalismo cosmopolita: «Cosmopolitan nationalism is also reflected in postcolonial conceptions of the nation, for instance as put forward by Homi Bhabha. According to Bhabha (1990), nations are not unified or homogeneous but contain with their imaginaries alterity. The nation is formed in a narrative of transgression and negotiation with otherness and is, as a result, a hybrid entity. By means of the concept of narration, Bhabha aims to capture the negotiation of identity in a continuous movement. Nations are built upon narratives which are incomplete and perspectival; they are stories that people tell about their collective existence and in them the past is constantly redefined. This is more true today than ever when marginal groups are coming to play a greater role in defining national identity: women, migrants, indigenous peoples etc. are less outside the nation than within it. Related to this is a shift in the narrative construction of the nation from the centre to the peripheries and a male worldview to a female one. The result of this shift to margins is more and more different kinds narratives of nationhood. As a hybrid and multivocal category the nation is thus already cosmopolitan» (Delanty, 2009: 74).

Everybody matters: that is our central idea. And it sharply limits the scope of our tolerance. To say what, in principle, distinguishes the cosmopolitan from the counter-cosmopolitan, we plainly need to go beyond talk of truth and tolerance. One distinctively cosmopolitan commitment is to *pluralism*. Cosmopolitans think that there are many values worth living by and that you cannot live by all of them. So we hope and expect that different people and different societies will embody different values. (But they have to be values *worth* living by). Another aspect of cosmopolitanism is what philosophers call *fallibilism*—the sense that our knowledge is imperfect, provisional, subject to revision in the face of new evidence. (Appiah, 2006: 144)

En este contexto, ante la necesidad de corroer lo homogéneo, de engullir el universalismo y de posibilitar los espacios liminales, los traductores vemos clara la urgencia de reterritorializar una nueva forma de pensamiento, y en consecuencia de traducción, según la cual la pretendida comunidad racional que las lenguas universales presuponen está fuera de lugar en un mundo cosmopolita, algo que ya han apuntado desde el cosmopolitismo crítico varios autores (Beck, 2005; Delanty, 2009). En estos casos, el traductor puede tener la tentación de convertirse en un pragmatista irónico en el sentido de Richard Rorty, porque se da cuenta de que las viejas ideas sobre la traducción han dejado de ser útiles. Creo, no obstante, que debemos buscar otras posibilidades, unas posibilidades que pasan, en mi opinión, por construir ese espacio de resistencia «in the beyond» del que habla Homi Bhabha:

Being in the «beyond», then, is to inhabit an intervening space [...] But to dwell «in the beyond» is also [...] to be part of a revisionary time, a return to the present to redescribe our cultural contemporaneity [...] In that sense, then, the intervening space «beyond», becomes a space of intervention in the here and now [...] The borderland work of culture demands an encounter with «newness» that is not part of the continuum of past and present. It creates a sense of the new as an insurgent act of cultural translation. (Bhabha, 1994: 7)

Nuestro complejo mundo intenta muchas veces, a través de las instituciones internacionales más prestigiosas, apuntalarse sobre la racionalidad argumentativa y sobre ideales regulativos que siguen pujando por el significado estable, más seguro, y por su traducción equivalente, más cómoda. Sin embargo, el traductor se enfrenta a planteamientos vitales supuestamente universales, pero en ningún caso universalizables (Tymoczko y Gentzler, 2002: XXI), que tiene que transformar superando proyectos traductológicos ya caducos y creando otros que atiendan al respeto hacia la diferencia, que es, al fin y al cabo, el fundamento ético sobre el que, en mi opinión, debe basarse la andadura que iniciamos en el siglo XXI.

3. Conclusiones

Tradicionalmente, el verbo *traducir* se ha ligado de una manera casi automática a la búsqueda de la equivalencia absoluta y al traspaso neutral de lo que se decía

en una lengua a otra. Desde hace ya varias décadas, y gracias a la evolución constante de los estudios de traducción, pero, sobre todo, gracias al hecho de que la traducción es una disciplina que se mezcla y se impregna de cuanto la rodea, que se zambulle en el mundo y en sus cambios, traducir ya no es esa simple búsqueda de la fidelidad, sino que se ha convertido en una actividad tan apasionante como compleja, en tanto en cuanto se lleva a cabo en un espacio *líquido* y extraterritorial poblado por voces que, como los líquidos, se desbordan, salpican e inundan todo aquello que pretende ser sólido (Bauman, 2000: 9 s.). El traductor vive en una sociedad que ha superado cualquier atisbo de dialéctica binaria y que, por el contrario, se complace en mezclar, unir y hacer colisionar maneras diferentes de ver el mundo. Por eso creo que, actualmente, traducir éticamente supone hacer una traducción, no «molar», sino «molecular» (Deleuze y Guattari, 1980), una traducción que no busca la territorialidad, sino la representación mediante flujos, conexiones y disyunciones que llevan a la desterritorialización y, posteriormente, a la reterritorialización; una traducción que transforme en «menores» las lenguas «mayores» (Deleuze y Guattari, 1975) y que sea capaz de pasar de la *hospitalidad* a la hospitalidad (Derrida, 1997a, 2000), porque somos conscientes de que no existe el monolingüismo (Derrida, 1997b). Una traducción que abogue por ensanchar los límites de la traducción y deconstruirlos, escudriñando qué es en realidad un original y urgiéndonos a contemplar esos movimientos transculturales constantes de la sociedad globalizada como una forma de traducción que no es sino un proceso absolutamente fascinante en un mundo cosmopolita. La escritura híbrida exige traducciones nómadas, rizomáticas, moleculares, alejadas de binarismos excluyentes que dejan de lado algunas lenguas frente a otras (Bielsa y Bassnett, 2009: 2), poniendo así de manifiesto la(s) diferencia(s) que puede(n) tornarse muy rica(s), pero que, hasta ahora, no ha(n) llevado más que al control político.

Y todo ello porque este tipo de literatura no está escrito por viejos sujetos kantianos o husserlianos, sino por identidades líquidas mutables y siempre en constante cambio para quienes el lenguaje no es meramente informativo. En este contexto, la traducción, lejos de la tradicional *equivalencia absoluta* que se consideraba ideal hace años, sabe que tiene ante sí el reto ético de verter la nueva sensación de no habitar ni el espacio origen ni el meta, sino el contexto intercultural de lo que Gayatri Spivak llama «entre»; Homi Bhabha, «tercer espacio»; Julia Kristeva, «extrañeza»; Guillermo Gómez-Peña, «the new world (b)order», o Marie Louise Pratt, «lingüística de contacto», porque se tiene que enfrentar a espacios heteroglossicos y asimétricos que la sitúan más allá de la tradicional equivalencia absoluta y la obligan a buscar ese «decir *casi* lo mismo» de Umberto Eco (2003).

Esta forma de entender la traducción nos anima a llevar a cabo una labor doble: un trabajo de traducción, «conquistado a partir de las resistencias íntimas motivadas por el miedo, incluso el odio, a lo extranjero, percibido como amenaza dirigida contra nuestra propia identidad lingüística. Pero también trabajo del duelo, aplicado a renunciar al ideal mismo de *traducción perfecta*» (Ricoeur, 2005: 49), porque tal vez sea este ideal lo que mantiene la nostalgia

de la voluntad de control sobre el lenguaje apelando a una lengua universal. Según este autor, abandonar el sueño de la traducción perfecta es empezar a adentrarse en el viaje, en la experiencia de lo extranjero, y comenzar la aventura ética de esa *hospitalidad lingüística*:

[...] la traducción no plantea únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino un problema ético. Llevar al lector al autor, llevar al autor al lector, a riesgo de servir a dos amos, es practicar lo que doy en llamar la *hospitalidad lingüística*. Ella es el modelo para otras formas de hospitalidad con las que está emparentada: las confesiones, las religiones, ¿no son como las lenguas extranjeras entre sí, con su léxico, su gramática, su retórica, su estilística, que hay que *aprender* a fin de penetrarlas? [...] Me quedo con estas arriesgadas analogías y con estos signos de interrogación [...] Y, además, sin la experiencia de lo extranjero, ¿seríamos sensibles a la extranjeridad de nuestra propia lengua? Finalmente, sin esa experiencia, ¿no correríamos el riesgo de estar encerrados en la acritud de un monólogo, solos con nuestros libros? Honremos, entonces, la hospitalidad lingüística. (Ricoeur, 2005: 50, 58)

La traducción no es, pues, únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino, fundamentalmente, dados los tiempos que corren, un problema ético (Ricoeur, 2005: 50) que nos invita al descentramiento y a la apertura:

[...] 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 querer ser un Todo puro, exento de mezcla alguna [...] la esencia de la traducción radica en ser apertura, diálogo, mestizaje, descentralización, factor de relación o *nada*. (Berman, 1984: 19)

En el prólogo de *Le Degré Zéro de l'écriture*, Roland Barthes (1972) dice que no hay literatura sin una moral del lenguaje y, un poco más adelante, que la escritura no es en modo alguno un instrumento de comunicación, sino un desorden que se desliza a través de la palabra y lo mantiene en un estado de eterno aplazamiento. Para Barthes, la palabra no tiene relaciones fijas, sino que es un proyecto cargado de reflejos, de remanencias, que contiene en sí mismo todas las acepciones, una especie de caja de Pandora que intuye un universo en el que esa palabra es siempre encuentro con el otro, si bien encuentro discontinuo, desjerarquizado, asimétrico. Tomando en consideración esta formulación de la palabra, cabe decir que también la traducción de esa palabra es eterno aplazamiento, continuo reflejo y remanencias, encuentros discontinuos con el otro en una experiencia de inevitable «rivalry and resistance» (Homel y Simon, 1988: 15), que convierten la actividad de traducir en una capaz de crear nuevos espacios, «middle grounds of estrangement from self» (ídem).

Si, además, tenemos en cuenta que, hoy en día, el ser humano accede a la realidad a través de traducciones, de versiones de realidades provisionales, coyuntura-

les, interesantes e interesadas, que se van contextualizando, rectificando y traduciendo continuamente con los trayectos hermenéuticos y éticos de cada persona, nos daremos cuenta de que traducir es una manera inevitable de toparnos con el otro, con las migraciones y las identidades nacionales, con lo global y lo local, con el problema de los márgenes, con la diferencia, con aquello con lo que a veces coincidimos y que en otras ocasiones detestamos. Y nos topamos con todo esto porque, al traducir, invadimos espacios, ocupamos espacios ajenos y lejanos que se superponen y a veces chocan entre sí. Al traducir, damos forma a esos espacios; pisamos sobre las huellas que ya hay en el camino; pero, en ocasiones, cuando viajamos al espacio de los demás, nuestra intención también es reescribirlos y traducirlos.

Desde el cosmopolitismo crítico y postuniversal, donde cuestiones como la etnicidad y la religión se convierten en parte de lo político y de lo social, nuestro objetivo como traductores no puede ser otro que encontrar la relación más adecuada entre lo local y lo global, entre lo Mismo y lo Otro, a partir de unas experiencias culturales específicas pero también relacionadas con todo aquello que sea externo a nosotros, que nos resulte extraño y diferente (Cronin, 2006: 3). Tal vez de lo que se trata en realidad es de conseguir una traducción «of elements that are *neither the One [...] nor the Other [...] but something else resides*, which contests the terms and territories of both» (Bhabha, 1994: 28), con el fin de llegar al cosmopolitismo crítico (Cronin, 2006: 9-10), «a way of thinking through the complexity of a polyidentity rather than accepting single, all-encompassing identities for human subjects based on one variable alone», o al concepto de «ciudadano del mundo» que Appiah propone en su libro *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (2006), refiriéndose a aquel hombre que no se identifica sólo con su patria ni considera al resto de los humanos como «extranjeros», sino que utiliza la conversación y la familiaridad con la diferencia como herramientas para alcanzar al menos un «cosmopolitismo parcial». Estos planteamientos y otros parecidos serán fundamentales a la hora de ponernos a traducir en la literatura de los atravesados lo que hay entre las palabras, lo que sale de entre las grietas del lenguaje, lo que nunca debemos asumir, porque otros así lo querrían, como universal ni lógico: «the primary task of the translator is to translate not what is there but what is *not* there, to translate the implicit and the assumed, the blank spaces between the words» (Bielsa y Bassnett, 2009: 6).

Referencias bibliográficas

- ALVAREZ, Julia (1991). *How the García Girls Lost Their Accents*. Nueva York: Plume.
- ANZALDÚA, Gloria (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- APPIAH, Kwame Anthony (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Londres: Penguin.
- (1993). «Thick Translation». En: *Apud The Translation Studies Reader*. Lawrence Venuti (ed.). Londres y Nueva York: Routledge, 417-429, 2000.

- BANDIA, Paul (1993). «Translation as Culture Transfer: Evidence from African Creative Writing». *Traduction, Terminologie, Rédaction* [en línea], 6 (2), 55-77. <<http://dx.doi.org/10.7202/037151ar>>.
- BAUMAN, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*. Oxford: Polity Press.
- (2002). *La cultura como praxis*. Traducido por Albert Roca. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2007.
- BECK, Ulrich (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es paz*. Barcelona: Paidós.
- BERMAN, Antoine (1984). *La prueba de lo ajeno*. Traducido por Rosario García López. Las Palmas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2003.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- (1996). «Culture's In-Between». En: HALL, Stuart y DU GAY, Paul (eds.). *Questions of Cultural Identity* [en línea]. Londres: Sage. <<http://dx.doi.org/10.4135/9781446221907>>.
- BIELSA, Esperanza (2010). «Cosmopolitanism, Translation and the Experience of the Foreign». *Across Languages and Cultures* [en línea], 11 (2), 161-174. <<http://dx.doi.org/10.1556/Acr.11.2010.2.2>>.
- (2009). «Globalization, Political Violence and Translation: An Introduction». En: BIELSA, Esperanza y HUGHES, Christopher W. (eds.) (2009). *Globalization, Political Violence and Translation* [en línea]. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1-24. <<http://dx.doi.org/10.1057/9780230235410>>.
- BIELSA, Esperanza y BASSNETT, Susan (2009). *Translation in Global News*. Londres y Nueva York: Routledge.
- CASANOVA, Pascale (1999). *La República mundial de las Letras*. Traducido por Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama, 2001.
- CHAMBERS, Ian (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- CISNEROS, Sandra (1991). *Women Hollering Creek and Other Stories*. Nueva York: Vintage.
- (1992). *Érase un hombre, érase una mujer*. Traducido por Enrique de Hériz. Barcelona: Ediciones B.
- (1996). *El arroyo de la llorona y otros cuentos*. Traducido por Liliana Valenzuela. Nueva York: Vintage.
- CRONIN, Michael (2006). *Translation and Identity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- DAMROSCH, David (2003). *What Is World Literature?* Princeton: Princeton University Press.
- DELANTY, Gerard (2009). *The Cosmopolitan Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1980). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez. Valencia: Pre-textos, 1997.
- (1975). *Kafka: Toward a Minor Literature*. Traducido por Dana Polan. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1986.
- DERRIDA, Jacques (1997a). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.
- (1997b). *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- (2000). «Hospitality». *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. Vol. 5 (3), diciembre, 3-18. Traducido por Barry Stocker y Forbes Morlock.
- ECO, Umberto (2003). *Decir casi lo mismo: Experiencias de traducción*. Barcelona: Lumen. Traducido por Helena Lozano, 2008.

- FUSCO, Coco (1995). *English Is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*. Nueva York: The New Press.
- HALL, Stuart (1990). «Cultural Identity and Diaspora». En: RUTHERFORD, J. (ed.). *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart, 222-237.
- HALL, Stuart y DU GAY, Paul (eds.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, 2005.
- HARVEY, David (1989). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOMEL, David y SIMON, Sherry (eds.) (1988). *Mapping Literature: The Art and Politics of Translation*. Montréal: Véhicule Press.
- LINDSAY, Claire (2010). *Contemporary Travel Writing of Latin America* [en línea]. Nueva York y Londres: Routledge.
<<http://dx.doi.org/10.1080/13645145.2011.595937>>.
- LÓPEZ PONZ, María (2009). *Traducción y literatura chicana: Nuevas perspectivas desde la hibridación*. Granada: Comares.
- MANGUEL, Alberto (2012). *El sueño del Rey Rojo: Lecturas y relecturas sobre las palabras y el mundo*. Traducido por Juan Tovar. Madrid: Alianza.
- MARTÍN RUANO, Rosario y VIDAL, M. Carmen África (2004). «Asymmetries in/of Translation: Translating Translated Hispanicism(s)». *TTR* [en línea], XVII (1), 81-105.
<<http://dx.doi.org/10.7202/011974ar>>.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MORETTI, Franco (2000). «Conjectures on World Literature». *New Left Review*, 1.
- NIRANJANA, Tejaswini (2001-2002). «Feminismo y traducción en la India: Contexto(s), política(s), futuro(s)». *Debats*, 75, 49-58. Traducido por M. Rosario Martín Ruano y Jesús Torres del Rey.
- NORTH, Michael (2001). «Ken Saro-Wiwa's *Sozaboy*: The Politics of Rotten English». *Public Culture* [en línea], 13 (1), 97-112.
<<http://dx.doi.org/10.1215/08992363-13-1-97>>.
- OKARA, Gabriel (1964). *The Voice*. Londres: André Deutsch.
- PÉREZ FIRMAT, Gustavo (1987). «Transcending Exile: Cuban-American Literature Today». *Occasional Paper Series Dialogues*. Editado por Richard Tardanico. Miami: Florida International University. Latin American and Caribbean Center, 1-13.
- (1995). *Next Year in Cuba: A Cubano's Coming of Age in America*. Nueva York: Anchor Books.
- (1996). *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*. Austin: University of Texas.
- PRENDERGAST, Christopher (ed.) (2004). *Debating World Literature*. Londres: Verso.
- RICOEUR, Paul (2005). *Sobre la traducción*. Traducido por Patricia Willson. Barcelona: Paidós.
- RUSHDIE, Salman (1981). *Imaginary Homelands*. Nueva Delhi: Penguin and Granta, 1991.
- SAID, Edward (1990). «Reflexions on Exile». En: FERGUSON, Russell; GEVER, Martha; MINH-HA, Trinh T. y WEST, Cornel (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 357-363.
- (1999). *Out of Place: A Memoir*. Londres: Granta, 2000.
- SALDÍVAR, José David (1997). *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press.
- SALDÍVAR-HULL, Sonia (2000). *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*. Berkeley: University of California Press.

- SANTIAGO, Esmeralda (1994). *Cuando era puertorriqueña*. Nueva York: Vintage.
- SOJA, Edward W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- THOMSEN, Mads Rosendahl (2008). *Mapping World Literature: International Canonization and Transnational Literatures*. Londres y Nueva York: Continuum.
- TYMOCZKO, Maria y GENTZLER, Edwin (eds.) (2002). *Translation and Power*. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press.
- VIDAL CLARAMONTE, M.^a Carmen África (2007). *Traducir entre culturas*. Frankfurt: Peter Lang.
- (2012). *La traducción y los espacios*. Granada: Comares.

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 disciplinares 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 Sociologia*, 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.