Susanne Klengel*

Sur/South: traducciones culturales y la cuestión de Oriente

https://doi.org/10.1515/iber-2018-0009

Resumen: El presente trabajo propone reflexionar sobre conceptos que permiten captar las relaciones y entrelazamientos literarios y culturales en el Sur global a partir de su materialidad histórica y su complejidad metodológica. Dos grafismos llaman a una lectura complementaria de las expresiones Sur↓South y Sur/South: desde la historia y desde la teoría. Será reconsiderado el debate sobre el mito de la traducción "transparente" a partir de las teorías de L. Venuti y E. Glissant, y, de manera análoga, se presentará el debate crítico respecto al concepto constructivista del orientalismo, generalizado como figura universal del pensamiento crítico actual. Abogando por una revalorización de agencias y saberes no-hegemónicos, heterodoxos, e incluso "opacos" (según Glissant) que se traducen y negocian entre actores del Sur y entre Occidente y Oriente, el trabajo demuestra, a partir de *Prosa del Observatorio* de J. Cortázar la puesta en escena de procesos traslatorios poéticamente intrincados entre Occidente y Oriente.

Sur↓South y Sur/South: dos caras de un concepto

"Sur↓South", así como "Sur/South", es una pareja de términos, en dos versiones, que forma la base de las reflexiones sobre el tema del Oriente y del orientalismo en este artículo. Pese a lo mínimo de las dos intervenciones gráficas en ambos casos, estas remiten a dos aspectos diferentes pero complementarios entre sí:

Por un lado, el término Sur↓South –que emerge alrededor del 2011 a partir de un encuentro internacional de especialistas[1]–, expresa el deseo de visibilizar las

1 En 2011 se realizó la conferencia internacional *SUR↓SOUTH. Nuevos Pasajes a la India. América Latina – India. Literature and Culture* en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin. Las actas fueron publicadas en 2016 (véase Klengel/Ortiz Wallner), y desde 2017 se realiza el proyecto "Ex Oriente – beyond Orientalism: Indian Knowledge and Knowledge about India in the Worldviews and Lebenswelten of a *different* Latin American Modernity (1880–

***Corresponding author: Susanne Klengel,** (Freie Universität Berlin), Rüdesheimer Str. 54–56, 14197 Berlin, E-Mail: klengel@zedat.fu-berlin.de

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

huellas y continuidades de la comunicación literaria y cultural entre diferentes periferias geoculturales desde finales del siglo XIX, las cuales habían quedado en la sombra de la investigación iberorrománica tradicional y, a la vez, tampoco habían llegado a convertirse en objeto de atención concreta y detallada de los emergentes estudios transareales de la cultura. Del mismo modo, en el contexto globalizado de las relaciones económicas, políticas y sociales Sur-Sur, los procesos de intercambio *cultural* en el llamado Sur global han permanecido largamente desatendidos por la crítica e investigación especializadas. El desiderátum por superar estas omisiones es evocado también por la nueva historiografía global que insiste cada vez más en la concretización y en la materialidad del trabajo histórico acerca de los procesos múltiples del intercambio transnacional y transcultural (véase p.e. Conrad/Eckert 2007).

Sobre este trasfondo, el término Sur↓South quiere llamar la atención sobre los encuentros históricos y experiencias concretas entre actores culturales del Sur global, conscientes de sus desplazamientos y viajes en el espacio geográfico y geopolítico, que van más allá de los meros imaginarios literarios. Estos encuentros pueden haber ocurrido bajo el signo del exotismo o del orientalismo, pueden haber estado motivados por razones pragmáticas (viajes de negocios, cargos diplomáticos) o espirituales-religiosas (p.e. la teosofía); en todo caso, es un hecho que tanto actores como actoras culturales de regiones alejadas de los tradicionales centros euro-occidentales entraron en contacto e intercambio. La flecha que señala hacia abajo en Sur↓South funciona en este sentido como un signo simbólico. Fue tomada prestada de la revista *Sur* que Victoria Ocampo fundó en Argentina en 1931 y que es una de las revistas culturales más longevas del continente latinoamericano. La flecha en las portadas de la revista (y en otras publicaciones de la editorial *Sur*) debe ser entendida –según la proyección cartográfica de Mercator– como una flecha que señala el Sur y que sirve para indicar la posición geocultural de la revista editada en Buenos Aires. Aunque en la revista el Sur es concebido ante todo como diferencia y contraparte en la comunicación con el Norte (de América), así como con Europa, también se encuentran en ella contribuciones de y sobre otros países del Sur, particularmente de países hispanoamericanos y de la India (p.e. los números 259, 1959; 270, 1961; 336–337, 1975). Cabe recordar aquí también la afamada estancia de dos meses del poeta bengalí Rabindranath Tagore en Argentina en 1924/25, invitado precisamente por Victoria Ocampo. Este encuentro de dos personalidades emi-

1940)" apoyado por la Fundación Alemana de Investigación Científica (DFG). El presente artículo forma parte de este proyecto.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

nentes del Sur, que está bien documentado en la historiografía,[2] no es solamente un evento clave en la historia de las relaciones Sur-Sur de la primera mitad del siglo XX, sino también uno para las relaciones entre Oriente y Occidente.

Por otro lado, y completando los aspectos históricos evocados por el término Sur↓South (con la flecha), el término Sur/South (con la barra) remite a una dimensión estructural y teórica: la barra entre ambas palabras no quiere señalar oposición o confrontación, tampoco un paralelismo o la simple fusión de dos palabras en una. Más bien, la intervención tipográfica en la materialidad de la escritura indica una relación compleja entre los dos términos –Sur y South– que debe ser examinada y aclarada: una relación por explorar, de mediación, de traducción. En 1994, el historiador del arte J.W.T. Mitchell propuso usar el *slash* para visibilizar y destacar la complejidad de las relaciones entre texto e imagen en los siguientes términos: "I will employ the typographic convention of the slash to designate 'image/text' as a problematic gap, cleavage or rupture in representation" (1994: 89). En un sentido semejante, en nuestro contexto proponemos evocar con la barra una serie de relaciones geoculturales que no son explicables tan fácilmente mediante la simple y usual equiparación entre Sur-Sur o South-South. La barra remite más bien a la necesidad de diferenciación y a las dinámicas translatorias en el nivel lingüístico y cultural. Ahora bien, no designa exclusivamente la diferencia, sino también la cercanía y la semejanza entre ambos términos. De esta manera, el concepto Sur/South –que es, de cierta manera, un trabalenguas– quiere expresar en un nivel audible y visible la materialidad compleja de las relaciones culturales y literarias en el Sur global.

En nuestras investigaciones actuales hemos aplicado este concepto sobre todo en el estudio de las relaciones literarias y culturales entre América Latina y la India. No obstante, el término Sur/South no es exclusivo ni excluyente de esta constelación transareal, sino dinámico y abierto. El concepto desea proponer, literalmente, una ampliación: así, por ejemplo, a través de la añadidura de la palabra portuguesa "Sul" o de la francesa "Sud" o de los términos correspondientes en las lenguas vernáculas de la India o de otras regiones del mundo, se pondrían en marcha, cada vez de nuevo, las dinámicas translatorias en el nivel lingüístico y cultural.[3]

2 Véase especialmente Dyson 1988, también Klengel 2013, 2017; sobre Tagore y el mundo hispánico véase Ganguly/Chakravarty 2011.

3 Como caso ejemplar de la esfera lusófona, véase el artículo de Georg Wink (2017) sobre la revista brasileña *Sul* (1948–1957), la cual estableció tempranamente el diálogo cultural con escritores africanos desde el Sur. Un interesante ejemplo en el nivel metodológico es también el proyecto de pensamientos entrecruzados y escrituras intercaladas en el área de la crítica literaria publicado por Ranjan Ghosh y J. Hillis Miller (2016).

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

Sobre la traducción cultural como agencia y como espacio de actuación

En lo que sigue se revisarán brevemente los conceptos de "traducción" y "traducción cultural" para prevenir equívocos que puedan surgir cuando se usan estos términos precipitadamente como metáfora para denotar transferencias culturales, circulación cultural, procesos de apropiación cultural o negociación. Insistimos más bien en que el concepto de traducción, en su sentido estricto, puede servir como punto de partida teórico eficiente para ser aplicado en la descripción y el análisis de los modos de encuentros y convivialidades interculturales, a condición de que se acepte la noción y el hecho de la traducción en su densidad material y conceptual o incluso, en su "opacidad", como lo postuló Édouard Glissant[4], el pensador y escritor del Caribe francófono, al que volveremos más adelante.

El espacio concreto y la temporalidad de la traducción son siempre relevantes como lo demuestran, por ejemplo, los antropólogos, al basarse en sus observaciones de campo (véase p.e. Heil 2015). Al pensar las dinámicas translatorias desde los estudios literarios y culturales y desde el parentesco que los une con los estudios de la traducción, se hace necesaria también una observación más explícita del espacio y del tiempo, así como de la materialidad de la propia situación translatoria. La traducción es, entonces, un terreno ambivalente para el pensamiento conceptual porque, por un lado, tiende a ser enfatizada e invocada casi siempre como una necesidad básica, y, por otro lado, a ser omitida e ignorada en su materialidad.

Para ilustrar brevemente la idea de la traducción ideal y, a la vez, su estatus ambivalente, citaremos un recuerdo mundialmente conocido de los años 60 y 70 del siglo pasado. *Star Trek* (*La conquista del espacio*), la serie estadounidense de ciencia ficción que hoy día goza de un estatus de culto, ofrece un ejemplo popular y de valor informativo que ilustra la cuestión compleja de la traducción; además, permite reflexionar sobre la traducción interlingual, la traducción cultural y las formas comunicativas de la convivialidad intercultural. El equipo de profesionales del *shuttle,* formado por hombres y mujeres notablemente diversos cultural y étnicamente, se enfrenta constantemente, a lo largo de sus exploraciones del

4 "Il faut préserver les opacités, créer un appétit pour les obscurités propices des transferts, démentir sans répit les fausses commodités des sabirs véhiculaires" (Glissant 1990 : 134). ["Hay que preservar las opacidades, crear un apetito por las obscuridades propicias de las transferencias, desmentir sin parar las falsas comodidades de las lenguas vehiculares mezcladas", trad. S. K.].

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

espacio, a la posibilidad de encontrar *aliens* o seres foráneos en planetas remotos. Las situaciones arriesgadas del primer contacto nunca son previsibles, sin embargo, el público espectador no se sorprende ante el hecho de que las situaciones comunicativas más complejas se solucionan casi siempre gracias a un pequeño instrumento llamado *Universal Translator*. El traductor universal es un aparato excepcionalmente sofisticado, aunque no perfecto, y es precisamente su imperfección la causa desencadenante para los episodios e historias más cautivadores de *Star Trek Enterprises*. Sin embargo, siendo el instrumento *casi* perfecto, no deja lugar a dudas de que siempre será capaz de establecer situaciones de intercambio y comunicación casi transparentes entre los seres, incluso a pesar de sus profundas diferencias. La idea del traductor universal se basa en la presuposición de que la traducción exitosa entre lenguas y semánticas es viable, incluso entre las más heterogéneas. Para *Star Trek Enterprises*, la traducción es en realidad el principal y único camino posible que permite ubicar los contactos sociales en un campo completamente indefinido y radicalmente abierto para interpretaciones y negociaciones.

Este breve recuerdo de la famosa serie de televisión permite captar bien la convicción generalizada de que la traducción perfecta (o transparente) entre circunstancias y actores muy diversos es posible. Y más aún, prácticamente se puede deducir la presunción de que no existen problemas translatorios porque los instrumentos son tan perfectos que la comunicación casi nunca presentará obstáculos. Esta idea remite viceversa a la situación de convivialidad del equipo que incluye a medio-vulcanianos como Mr. Spock y a mujeres afroamericanas como la comandante Mrs. Uhura, una constelación multicultural armoniosa que debe haber sorprendido al público televidente en los EE.UU. de los años 1960. Basado en la idea de la traducción ideal y de la comprensión perfecta, el mensaje de *Star Trek* no puede ser sino positivo porque no solamente celebra la convivialidad multicultural entre terrestres de origen étnico diferente y vulcanianos, sino también con el espacio exterior. Casi siempre se superan todas las interferencias molestas que dificultarían o entorpecerían la comunicación.[5]

Los estudios y la teoría de la traducción, sin embargo, a menudo refutan esta idea ingenua de la traducción y comunicación perfectas, es decir, la de una traducción prácticamente invisible o imperceptible entre dos lenguas. Aun con instrumentos automatizados cada vez más sofisticados, la traducción interlingual requiere del trabajo individual sobre las semánticas exactas. La traducción sigue

5 El relato de ciencia ficción sobre el viaje al espacio extraterrestre y las estrellas remite, en analogía, a los primeros encuentros coloniales en el Nuevo Mundo. En su libro ya clásico *La Conquista de América. La cuestión del otro* (1982) Tzvetan Todorov reflexiona precisamente sobre las técnicas de la comunicación, la traducción y las asimetrías del poder en la situación colonial.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

siendo un proceso material y concreto. No obstante –y a pesar de la creciente reflexión sobre la complejidad de los procesos translatorios– persiste el mito de la traducción transparente que el teórico Lawrence Venuti ha explicado a través de la noción de "invisibilidad del traductor". Para elucidar la idea de una supuesta transparencia, citamos una sentencia del traductor Norman Shapiro que abre el renombrado estudio sobre la historia de la traducción de Venuti:

> I see translation as the attempt to produce a text so transparent that it does not seem to be translated. A good translation is like a pane of glass. You only notice that it's there when there are little imperfections – scratches, bubbles. Ideally, there shouldn't be any. It should never call attention to itself.[6]

Para Venuti, esta cita es el punto de partida que permite cuestionar radicalmente el mito de la fluidez (o de la transparencia) en la traducción. A fin de fortalecer su argumento, el autor presenta un amplio panorama de palabras y expresiones usadas por los críticos cuando describen la fluidez (o la indecisión) de una traducción, como por ejemplo: una traducción "tersa" o "elegante"; un texto traducido que "fluye"; una traducción que "tiene gracia" o una que es "acartonada", etc. (cf. Mor 2011: 123, 142). Dadas estas críticas generales que se repiten en torno a obras traducidas, Venuti concluye que "transparency [has] become the authoritative discourse for translating, whether the foreign text was literary or scientific/technical" (Venuti 1995: 6). Esta suposición es importante según lo subraya el mismo Venuti en sus observaciones sobre la traducción canonizada de Virgilio al inglés:

> Fluency can be seen as a discursive strategy ideally suited to domesticating translation, capable not only of executing the ethnocentric violence of domestication, but also of concealing this violence by producing the effect of transparency, the illusion that this is not a translation, but the foreign text, in fact, the living thoughts of the foreign author [...] Transparency results in a concealment of the cultural and social conditions of the translation – the aesthetic, class, and national ideologies [...]. The effect of transparency is so powerful in domesticating cultural forms because it presents them as true, right, beautiful, natural.[...] (Venuti 1995:61)

La teoría de la traducción es, sin duda, más compleja y los argumentos mencionados son discutidos en detalle en las obras de Venuti y en otros estudios de la disciplina (p.e. Italiano/Rössner 2012). Baste aquí entonces con destacar un aspecto en el pensamiento de Venuti para elucidar los mecanismos problemáticos en los procesos de traducción y en el papel de los actores involucrados: la

6 Norman R. Shapiro, cit. en Venuti 1995: 1. Venuti desafortunadamente no informa sobre el origen de la cita.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

traducción tiende a ser entendida, en general, como un proceso sin una agencia visible propia. Según el argumento de Venuti, en esto se esconde su estructura intrínsecamente violenta. Por eso, dice, sería urgente percibir y admitir la traducción como algo que no solamente *está pasando*, sino como algo que *se hace* activamente en un espacio translatorio complejo que tiene sus temporalidades específicas. De hecho, la idea de la traducción comprende un campo amplio que incluye desde las prácticas interlinguales (traducción en el sentido estricto y como interpretación) hasta las diversas prácticas culturales de intercambio, transferencia e intermediación. El ancho espacio translatorio puede ser descrito también y literalmente como una especie de entre-espacio. A menudo, este entre-espacio queda tan inadvertido como también pasa inadvertida la subjetividad del traductor/de la traductora o del/de la intérprete quienes desaparecen detrás del autor original, detrás del texto o detrás de la semántica cultural traducida. Al observar más de cerca los numerosos conceptos translatorios y las prácticas de interpretación y traducción en su sentido más restrictivo, o también en el sentido de adaptación, transformación, re-invención, apropiación, hibridación y de "transcreación" (en los términos del traductor y poeta brasileño Haroldo de Campos), la idea persistente de transparencia o fluidez en el proceso de la traducción es notable porque el entre-espacio de la práctica translatoria se revela como un lugar lleno de movimientos, de actos comunicativos, de intercambio, fricción y conflicto, de interpretaciones, reconocimiento y malentendidos, así como de transformación creativa (y todo esto no está centrado solo en el lenguaje en el sentido estricto).

La traducción es siempre "relevante", como dice Jacques Derrida (1998), y también los procesos traslatorios ocurren en un espacio relevante. La relevancia concreta y material de la agencia traslatoria se refleja incluso en el campo semántico de la propia palabra "relevante" que cambia su sentido ligeramente según y como consecuencia de su migración entre diferentes lenguas, como podría ser el caso del francés, el inglés, el alemán, el español y otras.[7] Por consiguiente, parece obvio que la fluidez en el proceso traslatorio es un mito que tiene que ser cuestionado constantemente. La traducción nunca es unidireccional, más bien es controvertida, está llena de desvíos y en sí misma constituye un desafío constante. No parece demasiado atrevido afirmar aquí que el movimiento traslatorio de las significaciones en los entre-espacios de las lenguas tiene una analogía en el debate actual sobre el término y la semántica del "Oriente" y el

7 El juego deconstructivista que realiza Derrida con las palabras y las semánticas es complejo y no puede ser explicado en este contexto. En su complejidad recordamos precisamente que la agencia traslatoria es, de hecho, un proceso interminable.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

"orientalismo", conceptos migratorios relevantes a través de las épocas, los espacios geográficos y los contextos teóricos de su aplicación. Volveremos a este punto más adelante.

Es preciso retomar aquí el concepto ya mencionado de la "opacité" (opacidad) que Édouard Glissant opone a la idea de la transparencia cultural. Su insistencia en la opacidad no es un gesto de rechazo o de negación, al contrario: su propuesta tiene que ser entendida como reconocimiento de un acceso difícil y de una estrategia de resistencia frente a las interpretaciones hegemónicas y ante el deseo de una traducción total que se apropian del otro a través de una accesibilidad hermenéutica completa. Glissant destaca la función y el arte de la traducción como una poética relevante en un mundo (no solo) lingüísticamente cada vez más interconectado y relacional:

> Je pense que la traduction aujourd'hui est un élément primordial d'exercice littéraire parce qu'elle a une fonction qui n'est pas une fonction comprimée, très techniquement spécialisée, mais qui est une fonction poétique générale du rapport de toute langue à toute langue. Par conséquent, la traduction devient un art en soi, avec son champ qui est non pas le champ des langues, mais le champ du rapport des langues. [...] [J]e pense que la traduction bientôt sera un art spécifique. Et je crois que ça prendra le temps qu'il faudra, mais qu'un des éléments de plus en plus importants de la vie lingüistique aujourd'hui sera l'expression d'une réalité, ou d'une vérité, ou d'un rêve ou d'une utopie etc. non pas seulement dans une langue donnée, mais aussi dans le rapport de plusieurs langues à plusieurs langues. Voilà pourquoi, à mon avis, la traduction devient un art primordial.[8]

El renombrado intelectual y poeta martinicano aboga, entonces, por la idea de un proceso traslatorio que es pluridireccional y que no abandona la diversidad frente a la apropiación hegemónica amenazante o a favor de la convergencia cultural.

Resumiendo, se puede decir: el hecho de aceptar la traducción como un proceso lingüísticamente y, por consiguiente, cultural y socialmente complejo – un proceso que se materializa en espacios específicos con sus propias temporalidades que son literalmente entre-espacios– contribuirá a visibilizar necesaria-

8 Cit. en Pattano (2011: s.p.). "Pienso que la traducción hoy día es un elemento primordial de la práctica literaria porque la función que tiene no es una función reducida, técnicamente muy especializada, sino una función poética general de la relación que tiene cada lengua con cada lengua. Por consiguiente, la traducción se está tornando un arte en sí mismo, con su campo que no es el campo de las lenguas sino el campo de la relación entre las lenguas. [...] [P]ienso que, dentro de poco, la traducción será un arte específico. Y creo que, aunque esto demore el tiempo que sea necesario, uno de los elementos cada vez más importantes de la vida lingüística de hoy será la expresión de una realidad, o de una verdad, o de un sueño, o de una utopía etc., no solamente en una lengua dada, sino también a través de la relación de varias lenguas con varias lenguas. Por esta razón, la traducción llegará a ser, según mi opinión, un arte primordial." (Trad. S.K.).

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

mente las agencias translatorias y las subjetividades involucradas. El arte de la traducción irá siempre más allá de la pura transferencia de contenidos abstractos: habrá que traducir también la poética específica del texto, la cual, al fin y al cabo, es también la poética de la forma, según dice Glissant (cf. Pattano 2011: s.p.). Sería entonces problemático insistir en la originalidad de textos primarios u "originales" o en una traducción correcta o falsa.[9] Esta es probablemente la lección más importante de las teorías de traducción deconstructivistas y relacionales que apoyan también la comprensión del nuevo comienzo en las reflexiones sobre el Oriente y los orientalismos en el marco del concepto Sur/South.

Del orientalismo transparente a la materialidad de los encuentros Sur↓South

Sobre este trasfondo, el concepto del orientalismo, tal y como ha sido definido en el famoso estudio de Edward Said (1978), debe ser considerado como un término que se caracteriza aparentemente –debido a su función fundadora de la crítica poscolonial– por una gran *transparencia* puesto que a pesar de la crítica de sus presuposiciones epistemológicas y sus implicaciones normativas continúa siendo hasta hoy día la primera referencia cuando se alude al orientalismo. La construcción europea del Oriente en el análisis de Said llegó a transformarse, debido a su foco primario sobre las relaciones asimétricas y de apropiación, en una figura de pensamiento general de la producción teórica y crítica de la cual participaron de modo creciente actores del Sur global, más allá del Oriente geográfico y del fenómeno del orientalismo histórico. Esto vale también para el caso del pensamiento latinoamericano. Así, el término "orientalismo" transferido rápidamente hacia otros contextos asimétricos, logró obnubilar durante mucho tiempo la mirada para con *otras* lecturas, menos politizadas y más abiertas con respecto a los fenómenos históricos del orientalismo y los encuentros históricos Sur↓South con las culturas de Asia.

9 Un ejemplo que elucida bien esta complejidad traslatoria entre lenguas y tradiciones literarias y culturales, lo proporciona la traducción del *Quijote* del español al hindi (2015) realizada por Vibha Maurya. La traductora reflexiona, además, en un artículo instructivo sobre sus decisiones "de leer y entender el Quijote ubicándolo dentro de más de una tradición" con el objetivo de transmitir su contenido, lengua y humor al público lector en hindi. Maurya se refiere "al estilo, la estructura, el humor incluso los refranes etc." que ella encuentra también en los textos de las literaturas de la India de casi la misma época del Quijote y que consulta y aplica al lado de las fuentes y textos paralelos de la tradición greco-latina (véase Maurya 2015: 239).

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

En años recientes han surgido nuevas teorías y conceptos de análisis del fenómeno orientalista, motivados en gran parte por un nuevo interés crítico en la historia material de las relaciones entre Occidente y Oriente y en los orientalismos en el marco de un mundo cada vez más interconectado y conflictivo. La novedad, no obstante, consiste en la presencia de perspectivas desde el Sur global que se posicionan no solamente como lugares de pensamiento no europeos y no occidentales, sino que "desorientan" incluso los conceptos tradicionales y poscoloniales del orientalismo (ver Dubost/Gasquet 2013). Las relaciones entre Oriente y Occidente exigen, por consiguiente, una nueva reflexión ante la "opacidad" del espacio translatorio Sur/South y en el espacio histórico del Sur↓South.

Esto significa, sobre todo para la historia del orientalismo en América Latina, un descentramiento productivo: los discursos latinoamericanos sobre Oriente y el orientalismo (característicos del modernismo hispanoamericano, pero no solo de este) no pueden ser identificados y analizados en el sentido de un mimetismo orientalista europeo; más bien poseen su propia lógica, contexto y agenda (ver p. e. Tinajero 2004 o Camayd-Freixas 2013). Ya en 1991, Julia Kushigian había destacado, criticando el concepto de Said, un orientalismo más abierto interculturalmente en el espacio ibérico, y Schulman (2002) había subrayado la necesidad de pensar los orientalismos en plural. En estudios recientes como los de López-Calvo (2007, 2010, 2012) por ejemplo, también se destacan los orientalismos "alternativos" o "periféricos", mientras que Gasquet (2007) prefiere hablar de un "Oriente al Sur" y también de "orientalismos desorientados" (Dubost/Gasquet 2013, véase también Gasquet 2015 sobre la historia del orientalismo argentino), mientras que Martín Bergel propone por su lado la idea de un "Oriente desplazado" (2015). En estas lecturas novedosas se focalizan particularmente las relaciones latinoamericanas con el espacio cultural del mundo árabe (sobre todo Palestina y Egipto) y las culturas musulmanas, así como las relaciones con el Lejano Oriente (China, Japón) (Tinajero 2004) y con el subcontinente de la India (Klengel/Ortiz Wallner 2016). El desafío consiste aquí en la búsqueda, la reconstrucción y evaluación crítica de un amplio corpus de textos hispanoamericanos y lusófonos relacionados y vinculados con el espacio asiático (literatura de ficción, ensayística, textos didácticos, relatos de viaje, pero también textos sobre América Latina escritos por viajeros provenientes de países asiáticos formarían parte de este amplio corpus). Habrá que incorporar estos textos y saberes en la historia transareal de la cultura dejando de lado los diagnósticos desde el orientalismo tradicional (de origen europeo) y desde la perspectiva demasiado cerrada de la crítica poscolonial del orientalismo.

A partir de perspectivas revisadas y transformadas, así como de nuevos instrumentos críticos, se trata de hacer un balance exhaustivo de las interrelaciones culturales e intelectuales entre el Sur latinoamericano y "el Oriente" fijando

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

el final del siglo XIX como un momento clave dado que este periodo es un campo novedoso más allá de las investigaciones más establecidas que versan sobre la época de la expansión colonial ibérica. ¿Cuáles son las características centrales de estos procesos de intercambio? ¿De qué manera estas experiencias entraron e influyeron en la producción intelectual de las culturas letradas en América Latina, creando una temprana consciencia acerca de los entrelazamientos transareales en el Sur no-europeo del mundo? ¿Qué papel específico, podemos preguntar, tuvo el saber de y sobre las diversas culturas de Asia en los procesos de las modernidades emergentes de América Latina? Desde hace mucho tiempo, el debate sobre la modernidad en América Latina suele poner en duda la autoridad de modelos y conceptos europeos. Hoy se incluye, por ejemplo, cada vez más la contribución del pensamiento indígena (ver Miller 2008), apoyado en pensadores clásicos como José Carlos Mariátegui. Por otro lado, también surgen ideas importantes –precisamente en el sentido de alternativa a los conceptos occidentales– que focalizan pensamientos universalistas provenientes de saberes orientales. Como ejemplo histórico, se pueden citar los *Estudios indostánicos* (1920) de José Vasconcelos, de inspiración didáctica, o partes de la obra de la escritora brasileña Cecília Meireles, admiradora y mediadora de las culturas de la India en el Brasil.[10]

También cabe mencionar aquí un aspecto del pensamiento occidental que hasta muy recientemente se veía marginalizado en los debates y teorías de las modernidades, tanto en Europa como en América Latina y en otras áreas. Solo en los últimos años, los "rejected knowledges" (Goodrick-Clarke 2008, Hanegraaff 2012) o la "producción de saberes no-hegemónicos" (Sziede/Zander 2015) han comenzado a llamar seriamente la atención de la investigación científica. Hacen referencia a posiciones y actividades de inspiración espiritual, "oculta" y religiosa en un sentido amplio que se resumen bajo el término "Western Esotericism". En los estudios científicos sobre estos *otros* lados de la modernidad, es razonable y recomendable, según Goodrick-Clarke, concebir "lo esotérico" ante todo como una "categoría cultural reflexiva" y como parte propia del comportamiento humano y forma de expresión cultural (2008: 13). Hanegraaff, por su lado, aboga en su estudio abarcador *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture* (2012) por una revisión de estas tradiciones poco conocidas y a menudo incomprendidas de la cultura occidental y las valoriza como campo epistemológico que respondió e influyó sustancialmente en el discurso de las modernidades occidentales (no solo en Europa). El "saber rechazado" también incluye el movimiento teosófico popularizado desde la segunda mitad del siglo

10 Cf. p.e. *Poemas escritos na Índia* (1953), en Meireles 2001: 973–1042, así como sus crónicas de viaje en Meireles 1999.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

XIX por Helena Petrovna Blavatsky, así como también la antroposofía.[11] El hecho de que el pensamiento teosófico se refiere abiertamente a las tradiciones culturales de la India contribuye a difundir un amplio imaginario sugestivo de la India en Occidente. No sorprende, tampoco, que el poeta y pensador Rabindranath Tagore, premio Nobel de Literatura en 1913, fuese siempre idealizado durante sus visitas en Europa y las Américas como representante de la sabiduría oriental a pesar de que era también uno de los reformadores de la educación y la enseñanza (Sen 2005).

En la investigación latinoamericanista, el debate científico sobre la historia cultural de los saberes rechazados todavía está en sus comienzos (con la excepción de la investigación sobre la masonería que no es parte de nuestras consideraciones), a pesar de que es un hecho que los movimientos espirituales como la teosofía –tildados a menudo de "anti-modernos" (Compagnon 2005) para excluirlos, de modo incondicional, de los discursos racionales– tienen en América Latina una continuidad intelectual y cultural relevante e influyente desde el final del siglo XIX y comienzos del XX. Pensemos, por ejemplo, en la vida y obra del escritor argentino Ricardo Güiraldes, la poeta y educadora Gabriela Mistral o en el caso del político salvadoreño Alberto Masferrer entre otros. Entre los pocos estudios cuentan, al lado de un artículo panorámico pionero de Devés/Melgar Bao (1999), los estudios de Marta Casaús (2005, 2012) que reconstruyen las redes teosóficas en Guatemala y Centroamérica basándose en las investigaciones de Antoine Faivre (1986). También José Ricardo Chaves ha presentado un estudio sobre el saber heterodoxo de la modernidad literaria y de las vanguardias en México a partir del final del siglo XIX hasta 1930 (2013); en 2015 publicó incluso una biografía novelada de Madame Blavatsky. Del mismo modo fue objeto de análisis el saber esotérico en la obra del artista argentino Xul Solar tomando en cuenta el hermetismo de su arte (véase p.e. el catálogo de exposición *Xul Solar* 2005) o también el caso de Joaquín Torres García (p.e. Vidal 2014). Los artistas vanguardistas tuvieron a menudo un interés específico en la simbología e iconografía de las culturas indígenas de América Latina, pero también comprendieron los imaginarios de Oriente como formas espirituales e imaginarios alternativos a los idearios católico-cristianos influyentes desde la época colonial. Siendo artistas, cumplieron frecuentemente una función intermediadora y traductora de saberes culturales entre el Este y el Oeste y contribuyeron con sus obras y posturas a una cierta apertura frente a los saberes heterodoxos del y sobre el Oriente. [12]

11 Entre los seguidores de Blavatsky se encuentra, por ejemplo, la teósofa Annie Besant, también activista política en la India al comienzo del siglo XX.

12 Como ejemplo, véase la exposición (2013) y el catálogo *Xul Solar and Jorge Luis Borges: The Art of Friendship* que fue una contribución pionera sobre el *otro* saber y la interconexión de sus actores.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

Cortázar↓Jai Singh II: Agencias translatorias Occidente/Oriente

Las observaciones teóricas precedentes serán ejemplificadas a continuación en un breve análisis de un texto literario-poético que se sitúa entre Occidente y Oriente e involucrarán a la vez la perspectiva desde el Sur/South. Proponemos leer *Prosa del observatorio* (1972) de Julio Cortázar, considerado en general un texto raro y enigmático, como una puesta en escena de un proceso translatorio complejo que no solo revela una red de significaciones en constante transformación, sino que también visibiliza y tematiza una subjetividad específicamente traslatoria.

Sería un error encasillar este texto precipitadamente dentro de las construcciones orientalistas tradicionales. El texto de Cortázar es más bien una reflexión poética sobre diferentes temporalidades –occidentales, orientales, poéticas, científicas, lineares, circulares, colectivas, individuales– que se materializan mediante una proyección en el espacio arquitectónico. El título, *Prosa del observatorio*, se refiere a la visita que el autor, invitado por Octavio Paz en 1968, realizara a dos monumentos históricos similares en Jaipur (Rajastán) y Delhi. Su nombre es Jantar Mantar, palabra que puede tomar el sentido de instrumento para calcular, pero también de instrumento con poder mágico. Hoy día, el Jantar Mantar de Delhi queda en pleno centro urbano, cerca del Parlamento de la India. El sitio histórico comprende trece instrumentos arquitectónicos de astronomía construidos a partir de la segunda década del siglo XVIII (el mismo período del de Jaipur y de tres otros observatorios) por el maharajá Jai Singh II, a quien fue confiada, por el emperador mogul Muhammad Shah, la misión de revisar la documentación y el calendario astronómicos. El observatorio debía facilitar la fabricación de una base de cálculos para compilar las tablas astronómicas, para cronometrar el tiempo local y para pronosticar los movimientos del sol, de la luna y de los planetas, probablemente con el objetivo de poder elegir los momentos apropiados para tomar decisiones políticas, sociales y religiosas. Pero Jai Singh II es considerado un monarca que no solo quería perfeccionar los documentos astronómicos y aumentar con esto su prestigio y su influencia frente a los soberanos mogules. Como observa Alexus McLeod en su obra sobre la astronomía en la Antigüedad y fuera de Europa, tiene otras razones más:

> The purposes of Jai Singh's observatories were likely numerous. There is almost nothing that has one *single* purpose, and we should take him seriously when he says that he wanted to improve on the existing astronomical tables. But he didn't simply want to do this in any

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

useful or available way. His commitment to reviving ancient Vedic culture, through its rituals and ideals, influenced the way he thought about the sky as well (McLeod 2016: 164).

Jai Singh II tenía, según los informes, un buen conocimiento de la astronomía occidental y de la tecnología del telescopio, pero no parece haber seguido el camino científico de la astronomía occidental: "He likely had different purposes in mind for which the Western material and tools may not have been suited" (McLeod 2016: 159). McLeod se refiere, ante todo, a la visión histórica, religiosa y cultural del monarca quien deseaba hacer revivir los rituales védicos. Si, en nuestro contexto, no es posible entrar en esta discusión especializada, conviene asentar que Cortázar, viajero y observador occidental, percibió al monarca de Jaipur como un sabio, un visionario y creador poeta al que opone la ciencia y el cientificismo occidentales.

Prosa del observatorio es considerado un texto más bien marginal en la obra de Cortázar y relativamente poco estudiado hasta hoy día.[13] La obra ofrece una composición de texto e imagen fotográfica: 19 fotografías tomadas por el propio autor[14] llaman la atención del lector y observador. Debido a la mala calidad de los negativos originales, las fotografías fueron retrabajadas y mejoradas para la publicación por su amigo Antonio Gálvez, fotógrafo catalán reconocido, cercano al surrealismo, que también había trabajado con Luis Buñuel. Las fotos demuestran diferentes aspectos de los instrumentos astronómicos de Delhi y Jaipur. Sacadas en blanco y negro, con un fuerte efecto de claro-oscuro y una gran claridad de las líneas, ellas ponen en relieve las formas misteriosas de la arquitectura monumental.

En un primer momento, el texto parece extraño y de difícil acceso, puesto que presenta –al lado del protagonista humano Jai Singh II quien puede ser visto como una especie de *alter ego* del autor– a dos otros tipos de protagonistas singulares: las estrellas, por un lado, y por el otro, las anguilas, animales marinos y grandes viajeros transoceánicos. De hecho, las anguilas nacen en las profundidades del Mar de los Sargazos, desde donde comienzan su migración que les lleva en tres años hasta los ríos y lagos de agua dulce de Europa. Después de quince años o más –Cortázar habla de dieciocho años– las anguilas vuelven a sus orígenes en el Mar de los Sargazos para su reproducción. Después del desove mueren, y el ciclo de vida y de viaje recomienza y se repite eternamente, queremos suponer con Cortázar. Sin embargo, hoy, dicho sea de paso, la especie de la anguila común (o bien, la anguila

13 Entre los estudios más recientes, véase Wink 2016.

14 "[...] it stands out as the only photographic project in which he [Cortázar] is both author and photographer, and therefore it marks a significant, even culminating, moment of his engagement with visual discourse." (Schwartz 2006: 121).

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

europea) está considerablemente amenazada por la contaminación, por los diques vertedores y otros obstáculos que impiden su circulación. Para Cortázar, en su reflexión poética de 1972, el problema ecológico todavía no existía.

Las estrellas, objeto de interés del maharajá Jai Singh II, quien había construido varios de estos observatorios magníficos y gigantescos, así como el enigmático ciclo de vida de las anguilas sobre el cual Julio Cortázar había leído un artículo científico en *Le Monde*, son los dos grandes objetos de estudio que fascinan al autor-narrador y que dan lugar a la producción del texto poético. El adversario –otro protagonista de la narración contra el cual el narrador no deja de polemizar– es la ciencia occidental unidireccional (monomaníaca, exclusiva y reduccionista, se podría añadir), la "Dama Ciencia", según Cortázar, quien afirma poder explicar el ciclo de vida y el sorprendente sentido de orientación de las anguilas por medio de la exploración exclusiva de sus programas "neuroendocrinológicos" (ver Cortázar 1972: 41, 47).

El narrador, por el contrario, quien simpatiza con el personaje histórico de Jai Singh II, propone una perspectiva alternativa, una visión más integral para comprender el ciclo vital de las anguilas. Según él, es indispensable conocer los poderes cósmicos también, por ejemplo, la influencia de las estrellas relacionada con las aguas del mar. La voz narrativa sugiere que Jai Singh II estaba convencido de la fuerza de los astros, porque trataba de comprender la fórmula cósmica que permite conocer los ciclos de la vida. Con la comprensión del ritmo astral se soluciona también el misterio del ritmo de las aguas del mar y del ritmo de las anguilas. El autor-narrador se sirve de una imagen-metáfora que configura la estructura del texto en su conjunto: el movimiento cíclico eterno de las anguilas se asemeja al movimiento de la cinta de Moebius cuya superficie cerrada a dos dimensiones es topológicamente equivalente. Esta imagen es incluso más evidente si se consideran los cambios de color que se producen en el cuerpo de las anguilas a lo largo de su gran viaje hacia Europa y durante su regreso a los mares del Caribe: al comienzo son transparentes, después se vuelven amarillas y al final son plateadas. La línea interminable de la banda de Moebius, según sugiere Cortázar, es igualmente perceptible y está prefigurada en las líneas y curvas de los instrumentos astronómicos del observatorio de Jai Singh, destinado a fomentar el saber sobre los ciclos perpetuos del cosmos. Las fotografías del autor destacan la semejanza visual entre la forma arquitectónica fascinante y la banda de Moebius. Además, las imágenes ilustran la fusión entre arquitectura y erotismo evocada por el texto: la piedra marmórea, las "máquinas de mármol" (1972: 9, 43) hacen parte, gracias a los efectos del claro-oscuro, de un juego de movimientos a la vez sensual y abstracto en la noche de Jaipur (o de Delhi) bajo la luz astral. Como la figura de Moebius, los elementos comienzan a entremezclarse, a transformarse uno en el otro, y el movimiento de las anguilas comienza a corresponder

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

al flujo luminoso de las estrellas y viceversa. Un párrafo clave al comienzo del texto dice: "Jai Singh con un cristal entre los dedos es ese pescador que extrae de la red, estremecida de dientes y de rabia, una anguila que es una estrella que es una anguila que es una estrella que es una anguila" (13).

Muy relevante en la interpretación de Cortázar es el hecho de que Jai Singh insiste en su propia subjetividad; el maharajá es un personaje que no teme hablar con el universo, "de pie dialoga con los astros" (77). Por lo tanto, el objetivo de la construcción de sus instrumentos astrológicos no consistía tan solo en una ciencia destinada a "medir derroteros astrales" y a "domesticar", según dice, "tanta distancia insolente" (75). Cortázar le atribuye también y sobre todo un proyecto político:

> Sus máquinas hicieron frente a un destino impuesto desde fuera, al Pentágon de galaxias y constelaciones colonizando al hombre libre, [...] y todo lo que midió y clasificó y nombró, toda su astronomía en pergaminos iluminados era una astronomía de la imagen, una ciencia de la imagen total, salto de la víspera al presente, del esclavo astrológico al hombre que de pie dialoga con los astros. (75, 77)

Repetidas veces aparece en el texto como figura de pensamiento el ser humano que emerge hacia lo abierto, que sube hacia la altitud abierta, pero la imagen no es fija, el camino hacia lo abierto no es unidireccional, se trata más bien de movimientos pluridireccionales:

> [L]o abierto sigue ahí, pulso de astros y anguilas, anillo de Moebius de una figura del mundo donde la conciliación es posible, donde anverso y reverso cesarán de desgarrarse, donde el hombre podrá ocupar su puesto en esa jubilosa danza que alguna vez llamaremos realidad (79).

La idea de lo abierto aparece como obvia en las estructuras laterales del Samrat Yantra (el reloj solar e instrumento más importante del conjunto), donde se ven varias escaleras que llevan, bifurcándose, hacia el espacio abierto del cosmos (ver fotografía entre pp. 15 y 17).

Para 1972, Cortázar no había abandonado sus esperanzas revolucionarias. Al contrario, se declaró defensor de la Revolución cubana incluso en el momento del caso Padilla que produjo una crisis y cisma entre los intelectuales latinoamericanos de izquierda. Sin embargo, en su reflexión sobre los observatorios de la India Cortázar hizo valorizar la pluralidad de los caminos que pueden llevar hacia la transformación del saber y de la sociedad. El pensador progresista se halla inspirado por la idea de las analogías cósmicas y, al igual que Borges, por la figura del movimiento eterno que se repite, en su caso en la cinta de Moebius. Desde aquí, Cortázar está creando, apoyado en su encuentro con el saber astronómico de la India en el siglo XVIII, una imagen reveladora del proceso de la

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

traducción entre actores y enunciaciones muy diversos que incluye explícitamente la visibilidad de la subjetividad translatoria.

Así, este texto, con sus protagonistas extraños como el maharajá que es astrónomo (y que representa el saber histórico), las anguilas migrantes del Mar de los Sargazos (que representan la biología y el ciclo vital) y los astros del universo (que representan las ideas filosóficas y religiosas, entre otras ideas y conceptos), así como la arquitectura impresionante de los observatorios de la India (que representan el saber y las artes), en su conjunto, debería ser leído como una puesta en escena de la constante actividad translatoria para dar, al fin y al cabo, una explicación "opaca" (difícil, compleja, no-transparente) de la vida, de la coexistencia y de la convivialidad. Jai Sing/Cortázar son los visibles sujetos traductores en este entre-espacio translatorio entre Sur y South en el que se producen saberes profundamente híbridos (y a la vez estéticos) entre Este y Oeste y entre Oriente y Occidente.

Bibliografía

Bergel, Martín (2015): *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Camayd-Freixas, Erik (ed.) (2013): *Orientalism and Identity in Latin America. Fashioning Self and Other from the (Post)Colonial Margin*, Tucson: University of Arizona Press.

Casaús, Marta (2005): *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820–1920),* en coop. con Teresa García Giráldez, Guatemala: F&G editores.

Casaús, Marta (2012): *El libro de la vida de Alberto Masferrer y otros escritos vitalistas. Edición crítica de la obra teosófico-vitalista (1927–1932)*, Guatemala: F&G editores.

Chaves, José Ricardo (2015): *Espectros de Nueva York*, San José: Editorial Costa Rica.

Chaves, José Ricardo (2013): *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*, México: Bonilla-Artigas Editores/UNAM/Vervuert Iberoamericana.

Compagnon, Antoine (2005): *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris: Gallimard.

Conrad, Sebastian/Eckert, Andreas (2007): "Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt", en: Conrad, Sebastian/Eckert, Andreas/Freitag, Ulrike (eds.): *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen,* Frankfurt a.M.: Campus, pp. 7–54.

Cortázar, Julio (1972): *Prosa del observatorio*, Barcelona: Lumen.

Derrida, Jacques (1998): "Qu'est-ce qu'est une traduction 'relevante'?", en: *Quinzièmes assises de la traduction littéraire*, Arles: Actes Sud, pp. 21–48.

Devés, Eduardo; Melgar Bao, Ricardo (1999): "Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos (1911–1930)", *Cuadernos Americanos* 78, 6, pp. 137–152.

Dubost, J.P. /Gasquet, Axel (2013): "Les Orients désorientés : objectifs et genèse d'une question d'avenir", en: Dubost, J.P./Gasquet, Axel (eds.). *Les Orients désorientés. Déconstruire l'orientalisme*, Éditions Kimé, pp. 7–26.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

Dyson, Ketaki K. (1988): *In Your Blossoming Flower-Garden: Rabindranath Tagore and Victoria Ocampo*, Delhi: Sahitya Akademi.
Faivre, Antoine (1986): *Accès de l'ésotérisme occidental,* vol. 1, Paris: Gallimard.
Ganguly, Shyama/Chakravarty, Indranil (eds.) (2011): *Redescubriendo a Tagore. 150 aniversario del nacimiento del poeta indio*, Mumbai: Amaranta/ILACI.
Gasquet, Axel (2015): *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900–1950)*, Buenos Aires: Eudeba.
Gasquet, Axel (2007): *Oriente al Sur, el orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Buenos Aires: Eudeba.
Ghosh, Ranjan/Miller, J. Hillis: *Thinking Literature across Continents*, Durham: Duke University Press.
Glissant, Édouard (1990): "Transparence et opacité", en: Glissant, Édouard: *Poétique de la Relation*, Paris: Gallimard, pp. 125–134.
Goodrick-Clark (2008): *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford: Oxford Univ. Press.
Hanegraaff, Wouter (2012*): Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
Heil, Tilman (2015): "Conviviality. (Re)negotiating minimal consensus", en: *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, ed. Steven Vertovec, Oxford: Routledge, pp. 317–324.
Italiano, Federico/Rössner, Michael (eds.) (2012): *Translatio/n. Narration, Media and the Staging of Difference*, Bielefeld: transcript.
Klengel, Susanne (2017): "Tagore, Victoria Ocampo, W.H. Hudson: Relaciones literarias y mundos de experiencia Sur/Sur", en: Alba, Carlos/Aziz, Alberto/Rinke, Stefan (eds.): *Entre Espacios. Pensar las categorías de análisis para el estudio de la globalización*, Berlín: Walter Frey 2017, pp. 157–173.
Klengel, Susanne (2013): "Victoria Ocampo und Tagore. Zur Problemlage transkultureller Biografik", en: Unseld, Melanie/von Zimmermann, Christian (eds.): *Anekdote – Biographie – Kanon. Zur Geschichtsschreibung in den schönen Künsten*, Köln: Böhlau, pp. 365–382.
Klengel, Susanne/Ortiz Wallner, Alexandra (eds.) (2016): *Sur/South: Poetics and Politics of Thinking Latin America/India*, Madrid / Frankfurt a.M.: Iberoamericana / Vervuert.
Kushigian, Julia (1991): *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition: In Dialogue with Borges, Paz and Sarduy*, New Mexico: New Mexico Univ. Press.
López-Calvo, Ignacio (ed.) (2012): *Peripheral Transmodernities: South-to-South Intercultural Dialogues between the Luso-Hispanic World and "the Orient"*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
López-Calvo, Ignacio (ed.) (2009): *One World Periphery Reads the Other: Knowing the "Oriental" in the Americas and the Iberian Peninsula*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
López-Calvo, Ignacio (ed.) (2007): *Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
Maurya, Vibha (2015): "Trazar las huellas de la técnica narrativa cervantina para hacer *otra* lectura del Segundo *Quijote*", *eHumanista/Cervantes 4*, pp. 225–240.
McLeod, Alexus (2016): *Astronomy in the Ancient World. Early and Modern Views on Celestial Events*, Switzerland: Springer.
Meireles, Cecília (2001): *Poesia Completa,* vol. 2, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
Meireles, Cecília (1999): *Crônicas de viagem,* vol. 2/3, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10

Miller, Nicola (2008): *Reinventing Modernity in Latin America. Intellectuals imagine the future 1900-1930*. New York: Palgrave.
Mitchell, J.W.T. (1994): *Picture Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
Mor, Liron (2011): "Translation", en: *Mafte'akh: Lexical Review of Political Thought 2* (Winter), pp. 113–146.
Pattano, Luigia (2011): "Traduire la relation des langues: un entretien avec Édouard Glissant", *Revue mondiale de francophonie*, https://mondesfrancophones.com/dossiers/edouard-glissant/traduire-la-relation-des-langues-un-entretien-avec-edouard-glissant/ (acceso 28-01-#x2013;2018).
Said, Edward (1978): *Orientalism. Western Representations of the Orient*, London: Routledge.
Schulman, Iván (2002): "Los orientalismos del modernismo latinoamericano", en: Schulman, Iván: *El proyecto inconcluso: la vigencia del modernismo*, México: Siglo XXI, pp. 223–236.
Schwartz, Marcy E. (2006): "Writing Against the City. Julio Cortázar's Photographic Take on India", en: Marcy E. Schwartz/Mary Beth Tierney-Tello (eds.): *Photography and Writing in Latin America. Double Exposures*, Albuquerque: Univerity of New Mexico Press, pp. 117–138.
Sen, Amartya (2005): "Tagore and His India", en: Sen, Amartya: *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*, London: Penguin, pp. 89–120.
Sziede, Maren/ Zander, Helmut (2015): "Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800. Perspektiven auf gesellschaftliche Innovation durch ‚nicht-hegemoniale' Wissensproduktion", en: Sziede Maren / Zander, Helmut (eds.): *Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800. Perspektiven auf gesellschaftliche Innovation durch ‚nicht-hegemoniale' Wissensproduktion*, Oldenburg: De Gruyter Oldenbourg, pp. VII–XX.
Tinajero, Araceli (2004): *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, West Lafayette: Purdue University Press.
Todorov, Tzvetan (1982): *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.
Venuti, Lawrence (1995): *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London: Routledge.
Vidal, Edgard (2014). "Del cristianismo a la teosofía: *Père Soleil* de Joaquín Torres García". *Artelogie 6*, http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article313 (acceso 28-01–2018).
Wink, Georg (2017): "Pioneers of a South-South Dialogue: The Cultural Periodical *Sul* (1948–57) in Florianópolis, Brazil", *Iberoromania* 86, pp. 222–240.
Wink, Georg (2016): "Prosa del observatorio de Julio Cortázar como crítica epistemológica y manifiesto poético-político: ¿una vislumbre budista?", en: Klengel, Susanne/Ortiz Wallner, Alexandra (eds.) (2016): *Sur/South: Poetics and Politics of Thinking Latin America/India*, Madrid/Frankfurt a.M.: Iberoamericana/Vervuert, pp. 77–94.
Xul Solar and Jorge Luis Borges: The Art of Friendship (2013), New York: Americas Society.
Xul Solar: Visiones y revelaciones (2005), Buenos Aires: Malba – Colección Costantini, Buenos Aires.

Unangemeldet
Heruntergeladen am | 18.05.18 12:10