

Апстракт: Теоријска хибридизација је последњих деценија у студијама културе и књижевности добила на значају, отварајући простор за културолошка промишљања из амалгама језичких, антрополошких, филозофских, археолошких, историјских, психоаналитичких и других перспектива. Продубљујући расправу о значајним питањима књижевнотеоријске и књижевнокритичке праксе, намера нам је да разјаснимо концептуалне разлике између основних појмова и термина транскултурних и других сродних или противстављених теорија. Окрећемо се ка и полазимо од свих оних теорија које културолошка питања постављају као проблем размене, укрштања, али и различитих облика надилажења, прелажења, преношења и, нарочито, превођења. Есеј разматра лепезупромишљања језика и превођења (од „разлике“ и „једнојезичности другог“ Жака Дериде до „чистог језика“ Валтера Бењамина), узимајући инхерентну неприпадност, разликованост и другост језика као полазну тачку за промишљање транскултурних перспектива. У оваквим оквирима, простор превођења постаје место културне хибридизације у коме језик управо својом измештеношћу (протетичношћу) нуди могућности транскултурних дијалога, а сам чин превођења постаје вештина баратања разликама – превођење непреводивог које не престано само себе преводи.

Кључне речи: транскултурне теорије, језик, превођење, разлика

Отварајући простор за разговоре о транскултурним теоријама и њиховим ауторима, намера овог (првог у низу) темата јесте да позове на дискусију о њиховом значају за мисао о књижевности света, као и о књижевним односима и везама које се у њој успостављају. Иако се номенклатурно може претпоставити да у размишљањима полазимо од концептуалних основа које су поставили Фернандо Ортис (Fernando Ortiz, 1881–1969) у антропологији, и за њим Анхел Рама (Ángel Rama, 1926–1983) у књижевној критици, или, на различите начине, Волфганг Велш (Wolfgang Iser, 1926–2007), односно Михаил Епштејн (Михаил Эпштейн, 1950) у културологији, опсег разматрања неће бити ограничен на теорије које у свом називу носе ознаку *транскултурно*. Наиме, окрећемо се ка и полазимо од свих оних теорија које културолошка питања постављају као проблем размене, укрштања, али и различитих облика надилажења, прелажења, преношења и, нарочито, превођења. Жеља нам је да обухватимо динамику, кинетику и флуидност различитих културолошких позиција.

У разматрању транскултурних теорија, скицирање историјских путања различитих теоријских приступа постаје неопходност. Теоријска хибридизација последњих деценија у студијама културе и књижевности је добила на значају, те је императив разјаснити концептуалне разлике између основних појмова и термина транскултурних и других сродних или противстављених теорија. Темат продубљује расправу о значајним питањима књижевнотеоријске и књижевнокритичке праксе у намери да предложи виђења и разграничења појмова и праваца у мисли о књижевности у 20. веку, и оцрта просторе који се освајају кроз ново сагледавање претходника. Разговор о транскултурним књижевнотеоријским приступима нужно укључује и трансдисциплинаран приступ, и стога покреће језичка, културолошка, антрополошка, филозофска, археолошка, историјска, психоаналитичка и друга питања.

Ауторе и теорије ћемо, барем у почетку, груписати према „сродности“ њихових географских, историјских и културних средина, не импликујући тиме никакву нужну условљеност. Свесни чињенице да у конфигурисању универзалног увек постоји извесно потискавање индивидуалног, како бисмо јасније размотрили универзална значења појединих теорија трудићемо се да непрестано указујемо на разлоге и услове њиховог настанка, као и на специфичне животне околности њихових аутора. Јер, управо зато што се потискује, индивидуалност постаје „неповољни темељ“ универзалности, њен тајни покретач, њено друго, скривено (или потиснуто) лице.

Културолошка критика у Латинској Америци често користи термине „копија“ и „оригинал“ као метафоре – Латинска Америка је копија, Европа је оригинал – где би се свака од речи написаних између црта могла ставити под наводнике. Аналогија с копијом и оригиналом недвосмислено је изведена из појма превођења. Према овој аналошкој логици, транскултурација је облик презначавања у коме се изведеност проблематизује, што се показује као још једно оспоравање одавно оспорене представе о преводу као чистој, транспарентној копији. Откако је дошло до „културолошког обрта“ у проучавању превођења, критичка истраживања на овом пољу (која се у највећој мери изводе из постструктуралистичке перспективе и са становишта студија културе) пажњу су преусмерила с расправа о текстовима и смисловима на питања о превођењу у култури и о преводиоцу као учеснику у сложеном процесу културне продукције. Постоји појмовна веза између превођења (као транслације) и транскултурације, између појава у преношењима текстова и појава у преношењима култура. Превођење, чак и у најконкретнијем материјалном смислу, као производња текстова и значења, јесте чин који подстиче извесно комешање, чија је прва одлика преступништво, трансгресивност. Оригинал и његова копија – постављена као основна дихотомија у превођењу, која подразумева односе основ-

но-изведено и надређено-подређено – и други оперативни појмови у традуктологији, нарочито су почели да уобличавају рефлексију о друштвеној и културној историји америчког континента проблематизујући питање порекла, промишљајући односе између центра и периферије, између Севера и Југа, или Истока и Запада. Идеја о транскултуролошком посматрању процеса постулирала је изворник који се стално измишља, и на крају постаје сувишан као „извор“.

За кубанског антрополога Фернанда Ортиса, који је крајем тридесетих година 20. века први инсистирао на предностима појма, а тиме и термина „транскултурација“ у односу на у то време у америчким антрополошким круговима предложену идеју „акултурације“, транскултурација је имала и политичку димензију која би се могла идентификовати као пракса не толико отпора колико отпорности, прилагодљивости и прилагођавања. За руског теоретичара културе Михаила Епштејна, нашег савременика, оно о чему данас треба говорити јесу трансформативне хуманистичке науке које је он, пишући на енглеском, назвао *trans-humanities*. У књизи *Трансформативна хуманистика: Манифест* (*The Transformative Humanities: A Manifesto*, 2012), Епштејн поставља питање постоји ли активност у хуманистичким наукама која би утицала на промене у њима колико и технологија и политика, и тражи „практичну грану хуманистичких наука која функционише слично технологији и политици, али је специфична за област културе“ (Epstein: 2012, 19): Епштејн решење види у развијању „хуманистичких технологија“ које би стајале у узајамном односу с природнонаучним и информационим технологијама. То је оно што назива *trans-humanities*, трансхуманистика, која хоће да буде „свеукупност пракса и технологија које преображавају оно што хуманистичке науке проучавају“ (Epstein: 2012, 33). Ово виђење подстицајно је кад га схватимо као повезивање идеје транскултуролошких и идеје трансдисциплинарних проучавања зарад трансформисања знања у хуманистичким наукама ка оним некада одбациваним као недостижним, и тек однедавно могућним перспективама, где строга подела на дисциплине више (или изнова) није битна, и где се отварају могућности да се истом предмету приступа истовремено с различитих становишта, да се истражују места на којима се различите дисциплине укрштају у једном предмету уместо да се предмет дели према начелу дисциплине из које се истражује.

У прелажењу *йреко* граница дисциплина, наука и знања, јасно се поставља питање језика и разлике, што за собом повлачи и историју разликовања – које је Жак Дерида (Jacques Derrida, 1930–2004) дао кроз појам *рАзлика* – између писма и говора, појам који у себе укључује и извесно одлагање у времену. Улог тог појма који је захтевао стварање неологизма био је да се покаже однос између разлике (*la différence*, чињенице да је неко различит, другачији) и чина одлагања

(*différer*): рАзлика, то је кретање разликовања које се никад не може потпуно остварити и, као такво, суштинско кретање смисла. Овим неологизмом, Дерида спаја две мисли. То су мисао Фердинанда де Сосира (Ferdinand de Saussure, 1857–1913), швајцарског лингвисте чије је поновно откривање после Првог светског рата допринело покретању структурализма и Мартина Хајдегера (Martin Heidegger, 1889–1976).

За Сосира, разлика је једно од темељних обележја језика. У језичком систему, свака реч добија облик само у односу на друге речи:

У језику постоје само разлике [...]. Оно што је идеја или фоничка материја у знаку мање је важно од онога што је око њега у другим знаковима. Језик не носи ни идеје ни звукове који претходе језичком систему него само појмовне и фоничке разлике проистекле из тог система (Saussure: 1975, 166–167).

Смисао је увек функција која везује реч и њена разликовања за целину језичког система, увек упућује на друго место, каже Дерида. За Хајдегера, међутим, питање филозофије јесте питање бића (зашто је нешто нешто, а не баш ништа?) и он одговор проналази кроз разликовање: с једне стране је све оно што постоји, а с друге је постојање само, пулсирање бића. То биће, које смо осуђени да занемаримо зато што се манифестује само кроз постојање ствари, увек се повлачи, увек измиче. Смисао бића је временски: он нам измиче управо зато што је стално одложен.

Тако рАзлика омогућава Дерида да тврди две ствари: а) нема смисла „по себи“, смисао постоји само у игри разликовања у односу на нешто друго; б) смисао измиче, увек је одложен. А то је већ полазиште за разумевање деконструкције. Деридин појам другог разликује се од појма другог у културним студијама, и кад кажемо „разликује се“, подразумевамо да и даље на уму имамо слике разлике које смо управо навели: за Дерида *tout autre est tout autre*, свако други је сасвим други. Једнојезичност и други су појмови које Жак Дерида не дефинише на исти начин као што то уобичајено чине културолошке теорије. За културолошке студије, „други“ је заправо назив за расну, етничку, родну или класну другост другог. За Дерида, други је сусед, пријатељ, љубавник, баш колико и сваки странац из друге земље или друге културе. Једнојезичност се, међутим, поставља као питање које се тиче транскултурних теорија на првом месту зато што повлачи питање превођења. Једнојезичности превођење не иду једно с другим и не иду једно без другог. Језик је бојно поље на којем се води битка за моћ.

Проблем једнојезичности као питања другости Дерида је поставио у расправи *Једнојезичности другој. Урођена пројеза (Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine, 1996)*, уводећи веома важан елемент, *пројезу*, којом указује на изворну неизворност сва-

ког, а нарочито „матерњег“ језика. Полазећи од „изворног отуђења“ сваког језика, треба писати „унутар“, „у унутрашњости“ језика и измислити сопствени „идиом“, „имајући пред очима апсолутни идиом“ (Дерида: 1998, 135). Дерида се овиме одазива на „чисти језик“ (*die reine Sprache*) Валтера Бењамина (Walter Benjamin, 1892–1940), који је, опет, надахнут Малармеовим (Stéphane Mallarmé, 1842–1898) текстом *Криза стиша* (*Crise de vers*, 1897). Малармеово виђење различитости мноштва језика на земљи условљава њихову несавршеност, те у Бењаминовом (2016, 30–32) читању постаје основа за недостижни језик истине, истински чисти језик, право полазиште за надопуњавање међу језицима (који, ипак, никад не успевају да досегну целину), да би у Деридином (1998, 140–142) читању прерасла у уговор између језика, који се (истина, непотпуно, или само као обећање) склапа кроз превођење. То нам се чини као добра основа за почетак размишљања о транскултурним теоријама.

У *Једнојезичности групо* Дерида развија парадокс општог реда, полазећи од сопственог искуства и преносећи га на ниво искуства које је опште: „Да, имам само један језик, и он није мој“ (Derrida: 1996, 13): суочен с једнојезичношћу, песник-преводац-филозоф говори о „неидентичности себи свакога језика“ (Derrida: 1996, 123). Оно што је описано као појединачни случај, добија значење универзалног примера, чак и за оне који се нису нашли у историјски тако чудним и драматичним ситуацијама у каквој се нашао сам Дерида, или у аналогним ситуацијама низа аутора и филозофа које Дерида наводи на крају своје расправе: Паул Целан (Paul Celan, 1920–1970), Емануел Левинас (Emmanuel Levinas, 1906–1995), Елен Сиксу (Hélène Cixous, 1937), уводећи овим избором искустава тематику другости, разлике и, у крајњој линији, транскултурности унутар саме Европе. Чак и кад неко има један једини матерњи језик, кад је укорењен у место свог рођења и у свој језик, чак и у том случају, језик не припада. Суштина језика јесте да не дозвољава да буде присвојен. Језик је управо оно што не дозвољава да буде присвојено, али што, баш из тог разлога, стално изазива да буде присвојено. Парадоксално, оно најидиоматичније, то јест оно што је најсвојственије језику, управо то је оно што не дозвољава да буде присвојено. На местима на којима је човек у потрази за оним најидиоматичнијим у језику, примиче се ономе што у језику најживље куца и не дозвољава да буде присвојено. Оно што је идиоматично опире се превођењу, оно што је науко везано за јединственост тела језика, или напросто тела, јесте оно што управо због те јединствености не дозвољава да буде присвојено. Оно најидиоматичније у језику је неприсвојиво.

Политичка тешкоћа је у следећем: како захтевати највећу идиоматичност – што, по Дериди, треба чинити – штитећи се од сваке националистичке идеологије? Како бранити језичку разлику не подлежући „одређеном типу патриотизма“, како каже Дерида, и

национализму? У томе Дерида види политички изазов времена. По једнима, одбрана од национализма тражи да се окренемо неком универзалном језику, провидности, брисању разлика. Међутим, Дерида жели да мисли другачије, и тражи нарочити третман, поштовање према језику које се неће одвојити само од национализма него и од свега онога што нацију везује за државу, за моћ Државе; тражи да се негују језичке разлике, зато што језик не припада, и зато не може постати ствар, имовина неке националне, етничке или државно-националне заједнице, ка њему се окреће сва махнитост присвајања. Од тренутка кад се поштује и гаји јединственост једног језика, он се гаји као „своја кућа“ и као „кућа другог“, то јест, језик другог (а језик је пре свега језик другог, и за Дерида, језик јесте други) захтева поштовање и обавезује човека да се одупире „колонијалистичком искушењу прекорачења граница“ и свакој језичкој хегемонији. Константа у дискурсима о праксама појединачних језика, а посебно о матерњем језику, која представља политички захтев, јесте присвајање. Од „народа“, писаца, учених људи, тражи се да говоре тај језик, да га оплемењују, негују, усавршавају, и да га бране од хегемоније другог језика (латинског, француског, енглеског). Говорити, писати, неговати језик, „усвојити га“, као својину одређене заједнице, обележје његове јединствене културе, различите од свих других, темељ његовог идентитета. Усвојити језик, идентификовати се с њим, тако постаје политички улог.

Међутим, *језик не њриџада*: у овој реченици укрштају се „појединачна историја“ и „универзални закон“. Појединачна историја у овом случају је повест младог Јеврејина из Алжира, која га, са свим својим културним и политичким сложеностима и парадоксима, доводи до тврдње: „Имам само један језик [француски], и он није мој [ја нисам Француз]“, и до продора личног у терен мишљења о језику и креативности:

Претпостављам да, ако већ волим тај језик као што волим свој живот, понекад више него што га воли овај или онај Француз по пореклу, то је зато што га волим као странац који је био примљен, прихваћен [...] Љубав уопште пролази кроз љубав према језику, која није ни националистичка ни конзервативна, али тражи доказе. И искушења. С језиком се не може радити макар шта, језик нам претходи, језик нас надживљава. Ако нечиме дирамо у језик, то треба чинити истанчано, у непоштовању поштујући његов тајни закон (Derrida: 2004, VII).

Деридина појединачна повест јесте „примерна“, „узорна“, зато што у њој нема ничега јединственог него је то повест многих који говоре „више од једног језика“, *нарочитио* у језику у који су „прихваћени“. Ова путања, узорна и општа, води до универзалног закона: „језик је нешто што не припада“. Оно што нам остаје није језик чисте (привремено) универзалне комуникације, ма колико она била неопходна, ни присвајање универзалног. Треба се поставити *између*, у

знаку Умберта Ека (Umberto Eco, 1932–2016), који говори о томе да *језик Европје јесће иревођење, и иреко свих речника неиреводљиво-сйи*, у знаку Барбаре Касен (Barbara Cassin, 1947): у књижевности, као и у филозофији, непреводљиво није оно што се не преводи него управо оно што је неопходно превести, и што се непрестано преводи: превођење се овде схвата као умешност баратања разликама, као политички модел *par excellence* против искључивости припадања. За студије културе, „други“ подразумева расну разлику, етничку, родну, класну итд. За Дериду, најближи сусед, пријатељ, или љубавник, исто је онолико други колико и било који странац из друге земље или друге културе, али је и сасвим други, радикално различит, са свиме што та радикална разлика у себи може носити од светости. И све нас ово мора навести на опрез, на пажљивост, улагање времена у разматрање разлике, да не бисмо олако склизнули у замку бинарних опозиција.

Те опасности свестан је и Михаил Епштејн кад се позива управо на Деридин појам разлике да би објаснио своје поимање транскултурне теорије и неопходног опреза који треба уносити у проучавање културних разлика, да се оне не би претвориле у сударе опозиција. Епштејн упуђује критику мултикултурализму да управо то чини, и предлаже транскултурну теорију која би имала за задатак да стално буде на опрезу од стварања опозиција. Транскултурна теорија је она теорија која „пребацује разлику на следећи ступањ ’разликовања разлике’“ (Epstein: 1999, 98). Пошто начело разлике прихватају и деле главни токови постструктуралистичког мишљења, Епштејн претпоставља перспективе саморазликовања као основе за нов, интерференцијални модел, у коме разлика неће бити „замрзнута у једнодимензионалном стању самоидентичности“, као чиста разлика, или обична опозиција. Да би показао ефекте рАзлике, Дерида наводи примере најтрадиционалнијих опозиција: интелигибилно/чулно, појам/интуиција. Епштејн додаје да би се тако морали размотрити сви парови опозиција на којима је изграђена филозофија и на којима живи наш дискурс, не зато да бисмо видели како се опозиције бришу него да видимо шта је то што показује да сваки од термина мора да се појави као рАзлика у односу на онај други, као различити и одложени други у економији истог. Епштејн увиђа да је чак и тај модел разликовања, који је добио прворазредни значај у савременој хуманистици, и даље потребно јасно разграничавати од модела опозиција. Није довољно теоризовати разлику између одређених идентитета него треба истраживати њихове способности саморазликовања, унутрашњег диференцирања, које једино може понудити основу заједничку различитим идентитетима: „У случају културе, особе, нације, језика, идентитет је аутодиференцирајући идентитет, идентитет различит од себе, идентитет који у себи има пукотину. [...] Управо зато што нисам једно са самим собом, могу да разговарам са другим, да се обратим другом“, каже Епштејн (Epstein: 1999, 97–98).

Тема овог темата је теоријска мисао франкографих и хиспанографих аутора који су били филозофи, антрополози и писци, а чије су поставке, теорије и филозофије имале, у различитом смислу и у различитим степенима, превратничке (где „преврат“ узимамо у смислу пресудног обрта и субверзивног обликовања) улоге у грађењу продуктивне мисли о књижевности. Трајекторија темата осмишљена је (као пандан представљеним теоријама) перипатетички, лутајуће и номадски, непрестано се селећи између Мексика и Кариба. Темат отпочиње текстом Далибора Солдатића о транскултурним димензијама филозофије американизма Леополда Сее (Leopoldo Zea, 1912–2004), најпознатијег и најутицајнијег мексичког филозофа друге половине 20. века. Сеина дуга и плодна филозофска трајекторија деценијама је преиспитивала међу- или (транс)културни однос (латино)америчке и европске мисли, на тај начин формулишући значајна питања о могућности формирања постколонијалних идентитета. Дубоко верујући у трансформативну моћ филозофије, Сее својим опусом преиспитује друштвену могућност оригиналне (латино)америчке мисли. Свестан пукотине-спојнице претколумбовске прошлости и евроамеричке садашњости, он европској апстрактној и теоријској филозофији супротставља друштвено ангажовану (латино)америчку, разумејући је као историјски отпор евроцентричној визији човека, историје и разума.

Мексико је и у средишту текста Бојане Ковачевић Петровић о културном синкретизму Карлоса Фуентеса (Carlos Fuentes, 1928–2012), једног од најутицајнијих мексичких писаца латиноамеричког бума (*Boom Latinoamericano*). Фуентесово дело тесно је преплетено с његовим политичким ангажманом, а преводи његових романа омогућили су слање у свет надасве другачије слике о Латинској Америци, те тако и другачији културни дијалог Мексика с остатком света (посебно Европом и Сједињеним Америчким Државама). Фуентес у свом опусу преиспитује процесе прожимања прехиспанске и модерне културе на тлу Латинске Америке, оличених у појму *mestizaje*. Ковачевић Петровић разматра Фуентесово поимање индо-афро-иберамеричког идентитета и културног идентитета уопште, указујући на значај барока у његовој мисли. Барок је, за Фуентеса, историјска тачка под чијим окриљем настаје „нова хиспаноамеричка културна генеалогичка и под његовим окриљем [стасава] латиноамерички роман као прозна врста над врстама“.

Прелазећи на Карибе, Владимир Карановић нас у свом прилогу упознаје с појмом транскултурације Фернанда Ортиса (Fernando Ortis, 1881–1969). Иако је његово дело имало велики утицај на антрополошке, постколонијалне и транскултурне теорије, Ортис (антрополог, фолклориста, социолог, музиколог, филозоф, есејиста, криминолог, лингвиста) у многим културним миљеима остаје непрепознат и непреведен. Ортис је појам транскултурације (*transculturación*)

увео и дискутовао у делу *Кубанско контрапунктирање дувана и шећера* (*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940), као способност „периферних“ култура да кроз контакте с „центром“ стварају нове хибридне садржаје. Заправо, за Ортиса транскултурација представља фузију губитка елемената постојеће културе (декултурације) и стварања нових културних форми (неокултурације). Пратећи историју шећера и дувана на кубанском тлу, Ортис настоји да покаже „симболичну игру моћи, специфичности друштвене историје и проблеме националног идентитета“. Пошто транскултурација подразумева бројна расна, историјска, обичајна, религијска и друга питања, Карановић разматра значај овог појма за ширу (транс) културолошку проблематику.

Кариби, иако део Латинске Америке, имају ипак другачију колонијалну прошлост (те и другачији фокус културолошке проблематике), лица окренутог Африци колико и Европи, па текст Тамаре Валчић Булић разматра архипелашку мисао писца, драматурга и филозофа Едуара Глисан (Édouard Glissant, 1928–2011), једног од најзначајнијих постколонијалних франкофоних карипских писаца, пореклом с Мартиника. Стварајући у време најљуће борбе за деколонизацију педесетих и шездесетих година 20. века, Глисан је трагао за „нетоталитарним“ идентитетима и установљавањем својеврсне поетике која би се одупрла есенцијализацији, национализму и епистемичком колонијализму Запада. Иако под великим утицајем француске филозофије која представља управо онај дискурс који је потребно расклопити и превазићи, Глисан заснива читав низ кинетичких појмова (као што су креолизација, дигенеза, мондијалност, лутање, Хаос-Свет, Сав-Свет) од изразитог значаја за постколонијалну мисао, као и за промишљање транскултурних теорија.

Приступајући дијалогу транскултурних теорија и књижевности/књижевне критике кроз кратку историју и географију теорија и њихових аутора, дубље истражујемо повратне везе између универзалности њихових значења и специфичности културних околности у којима оне настају.

ЛИТЕРАТУРА

- Бењамин, Валтер. „Задатак преводиоца.“ *Искусство и сиромаштво. Изабрани ојледи о искуству*. Приредио и превео Јовица Аћин. Београд: Службени гласник, 2016. 17–40.
- Cassin, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Seuil/Le Robert, 2004.
- Дерида, Жак. „Куле вавилонске – вавилонски обрти.“ Превела Александра Манчић. *Реч. Часопис за књижевност и културу* 47–48 (1998): 124–142.

- Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques. "Je suis en guerre contre moi-même." Propos recueillis par Jean Birnbaum. «Cahier du Monde», *Le Monde*, 12. 10. 2004: VI–VII.
- Eco, Umberto. *Otprilike isto. Iskustva prevođenja*. Zagreb: Algoritam, 2006.
- Epstein, Mikhail and Ellen Berry. *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- Epstein, Mikhail. *The Transformative Humanities: A Manifesto*. New York–London: Bloomsbury Academic, 2012.
- Saussure, Ferdinand de. *Eléments de linguistique générale*. Paris: Payot, 1975.

Aleksandra Mančić
Marko Teodorski

Transcultural Perspectives

Resume

In the last couple of decades, cultural studies and literature have put a strong emphasis on theoretical hybridization, thus opening a space for culturological reflections from the amalgam of anthropological, philosophical, archaeological, historical, psychoanalytical and other perspectives. Furthering discussion of the important issues of literary theory and criticism, we intend to clarify some conceptual differences between the seminal terms and notions of transcultural, as well as of other correlated or conflicting, theories. We turn to and start from all those theories that cast culturological issues in terms of exchange, intersection, dialectical overcoming, transgression, transmission and, especially, translation. The essay considers a spectrum of contemplations on language and translation (from Jacques Derrida's *l'adifférance* and *le monolinguisme de l'autre* to Walter Benjamin's *die reine Sprache*), taking the inherent non-belonging, *différentiation* and otherness of language as the starting point of transcultural perspectives. Cast in those terms, the space of translation becomes a place of cultural hybridization where the inherent dislocation (prosthetization) of language offers possibilities of transcultural dialogues, and where the very act of translation becomes the skill of dealing in differences – translation of the untranslatable that keeps translating itself.

Keywords: transcultural theories, language, translation, difference

Примљено: 6. 6. 2019.

Прихваћено: 15. 3. 2020.