

Cruzar la frontera: un acto de traducción

MARÍA LÓPEZ PONZ
Universidad de Salamanca

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2006

Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2006

Resumen: Las fronteras, aunque creadas para separar, acaban funcionando como zonas porosas que permiten el paso de influencias de un lado al otro. De esta forma, son un terreno propicio para el nacimiento de identidades y lenguajes híbridos. Prueba de ello es, por ejemplo, el límite entre México y Estados Unidos. Así, cruzar la frontera es más que un acto físico, dado que se convierte en un hecho cargado de connotaciones y de consecuencias. Pasar el límite puede ser, como analizaré en este artículo, un acto de traducción en el que, a menudo, el sujeto ha de trasladarse a sí mismo en todos los aspectos.

Palabras clave: traducción, frontera, hibridación, lenguaje, chicano.

Abstract: Borders, although set up for dividing, end up being porous zones which allow influences to cross from one side into the other. This way, borders are a favourable ground for the arising of hybrid identities and languages. A good example of this fact can be found in the U.S.-Mexico border. Therefore, crossing the border is more than a physical act, because it becomes a fact filled with connotations and consequences. Passing over the limit can be, as I will analyze in this article, a translation act in which the individual often has to translate himself in every aspect.

Key words: translation, border, hybridization, language, Chicano.

Introducción

La frontera, un concepto rico en significantes y significados, juega un papel fundamental en la vida de aquellos que tratan de cruzarla y en la de los que tratan de que nadie la cruce. Su mención despierta connotaciones encontradas: temor y esperanza, opresión y oportunidades, incertidumbre y futuro. Así, la frontera es en sí misma el personaje protagonista de la narrativa de la inmigración.

Paradójicamente, aunque creadas para dividir, las fronteras funcionan como elementos unificadores, como zonas porosas que permiten el paso de influencias de un lado al otro. Así, frontera y mestizaje, dos términos inicialmente opuestos, resultan, en realidad, ser consecutivos, por lo que de esta fusión de culturas surgen nuevas identidades que conllevan nuevas formas de expresión: lenguajes híbridos, como sus hablantes, que reivindican el derecho a una voz propia. Esto ocurre, por ejemplo, en el límite entre México y Estados Unidos, una inmensa zona de contacto que no se reduce a los territorios que la rodean, sino que está presente dondequiera que ambas culturas se encuentran.

1. Fronteras y zonas fronterizas

Borders and lines (physical or narrative), like national anthems, give countries and our own selves the limits we live by. They territorialize our thinking, our world vision, and provide the parameters we need to live safely within (Benito y Manzanos 2002: 1).

Sólo en los mapas somos capaces de ver las líneas claramente definidas que dividen dos territorios y que llamamos fronteras. En la realidad, la apariencia y la función de los espacios fronterizos es, cuanto menos, ambigua; así, son barreras que tratan de separar dos culturas que no quieren mezclarse, pero también terrenos para el encuentro y el diálogo, en los que cada una de las partes influye a la otra: “the term ‘border’ is in itself a ‘borderish’ concept or hybrid term which implies both a line of division and a line of encounter and dialogue” (*ibid.*: 3).

Son, por lo tanto, zonas en las que las relaciones de poder se hacen extremadamente visibles, puesto que uno de los lados siempre tiene más interés en que la frontera se mantenga, en que haya una línea divisoria. Para Alfred Arteaga es una “infinitely thin line” (1997: 92); cuanto más fina es esa línea, más claramente define y aísla a la nación. Desde este punto de vista, la frontera es “another ‘grand’ narrative, with its own hero (those within), and its antagonist (those without), whose goal is the definition of a national identity and narration” (Benito y Manzanos 2002: 2).

Todo término necesita de su negación para tener sentido, la oposición es una de las principales estrategias definitorias. Así, los límites necesitan del mestizaje, puesto que si no hay contacto, no hay nada que separar. Por eso, donde hay una frontera, nace una zona fronteriza: un espacio en el que ambas culturas ejercen su influencia y que permite el mestizaje, porque “the existence of the border, however thin and demarcated the line is, requires its own negation, the borderlands” (*ibid.*). De la misma forma, y aunque resulte paradójico, la frontera necesita gente dispuesta a cruzarla, porque de lo contrario no sería necesaria su existencia. Así, su mayor enemigo es también su mayor necesidad:

Detestaba a los indocumentados. Pero los adoraba y los necesitaba. Sin ellos, maldita sea, no habría presupuesto para helicópteros, radar, poderosas luces infrarrojas nocturnas, bazucas, pistolas [...] Que vengan [...] Que sigan viniendo por millones, rogó, para darle sentido a mi vida. Tenemos que seguir siendo víctimas inocentes (Fuentes 2003 [1995]: 268).

Por lo tanto, las fronteras son la representación física de una separación y también de un encuentro, líneas que dividen y bisagras que unen dos territorios en contacto, son “an unnatural boundary” (Anzaldúa 1987: 25) en el que chocan dos culturas distintas y del que surge algo nuevo, un espacio híbrido, una cultura fronteriza que no pertenece a ninguno de los dos lados, sino que toma cosas de

ambas: “two worlds merging to form a third country – a border culture” (*ibid.*). Algunos teóricos han querido ver en estas culturas una simple mezcla de elementos procedentes de ambas partes, sin embargo lo cierto es que el resultado es mucho más complejo, puesto que en el proceso de hibridación¹, los elementos se adaptan y moldean a la nueva realidad, adquiriendo matices nuevos; todo esto tiene como resultado la creación de una cultura nueva y original, una identidad propia basada en el mestizaje:

Creolization is not a synthesis... Creolization is not the simple mechanics of a crude mixture of distinct things, it goes much farther, what it creates is new, unheard-of and unexpected (Glissant 1998: 6).

Como consecuencia, es en estos espacios postcoloniales donde “the restitution of subaltern knowledge is taking place and where border thinking is emerging” (Mignolo 2000: ix). Estas macronarrativas, que tienen muy en cuenta las consecuencias del colonialismo, no sólo pretenden escribir la historia desde un nuevo punto de vista o contar su verdad, sino que son “narratives geared toward the search for a different logic” (*ibid.*: 22).

Este proceso de adaptación fue definido por Ortiz ya en 1940 como “transculturación”; en sus propias palabras, esta transición de una cultura a otra “not consist merely in acquiring another culture, [...] but the process also necessarily involves the loss or uprooting of a previous culture” (1995 [1940]: 102-3). El término transculturación implica, además, el nacimiento de algo nuevo, un nuevo fenómeno cultural que Ortiz define como “neoculturation”. Al final, el resultado de esta unión de culturas será un híbrido con elementos procedentes de las dos culturas, pero con algo que lo diferenciará de ambas y que le dará personalidad propia. Podemos considerar la transculturación un tipo de pensamiento fronterizo (*border thinking*) y, según Mignolo, esto es básico para la construcción de una epistemología de la subalternidad y para reflexionar más allá de las dicotomías producidas por el imperialismo. Es decir, para desarrollar un “borderlands approach” (Benito y Manzanos 2002: 2): un enfoque revisionista que considera a las literaturas y culturas como construcciones basadas en la interacción y el diálogo, en lugar de verlas como proyectos definidos e independientes, aislados de otras influencias. La crítica desde los espacios fronterizos implica transgredir la visión de la frontera como una línea divisoria para reconocer “the interrelationships of cultures, literaturas, hence aesthetic theories and critical practices in the modern and post-modern world” (Elder 1996: 9).

¹ Algunos autores denominan a este proceso “criollización” (a partir del inglés “creolization”). A pesar de los orígenes de la palabra “criollo”, en la actualidad este término se usa ampliamente en antropología, sobre todo en el contexto de Sudamérica y Louisiana, para denominar la unión de diversos elementos que tiene como resultado una nueva realidad. Así, se puede hablar de criollización del lenguaje, de la cultura, etc.

Desde este punto de vista, cruzar la frontera puede ser un encuentro creativo en el que “differences meet and interact” (Benito y Manzanos 2002: 3). Ésta es también la idea de Godayol cuando afirma que las fronteras son “territoris fructífers, generosos, oberts i productius” (1999: 30). Es precisamente en ese espacio flexible donde se producen las mejores (re)creaciones culturales. Sólo en un espacio que celebre la multiplicidad de identidades, la rotura de dicotomías, la amplitud de lecturas... se puede entender la necesidad de todo individuo de aprender a ser plural, nómada, babélico para, de esta forma, no perpetuar las prácticas de poder hegemónico que han desarrollado las expresiones culturales dominantes a lo largo de la historia. Desde este “third space” (Bhabha 1994: 55) se puede contestar a las rígidas estructuras epistemológicas del imperio, ya que es un territorio abierto a nuevos discursos desde el que cuestionar los significados tradicionalmente asignados a ciertos elementos. Así, el tercer espacio es también el territorio de la traducción, porque la hibridación nos permite reinterpretar:

It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew (Bhabha 1994: 55).

Por lo tanto, en este espacio híbrido podemos eludir la polaridad y configurar historias propias que no pertenecen a un lado o al otro, sino que surgen de la interacción entre ambos. Así, es un espacio de enunciación desde el que abogar por una verdadera interacción, un entrelazamiento, una cultura *internacional* “based not on the exoticism of multiculturalism or the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture’s hybridity” (Bhabha 1994: 56). Sin embargo, lo cierto es que a menudo estos espacios también son focos de antagonismo y conflicto; ésa es la doble naturaleza de la zona de contacto:

Auto-ethnography, transculturation, critique, collaboration, bilingualism, mediation, parody, denunciation, imaginary dialogue, vernacular expression – these are some of the literate arts of the contact zone. Miscomprehension, incomprehension, dead letters, unread masterpieces, absolute heterogeneity of meaning – these are some of the perils of writing in the contact zone (Pratt 1999: 373).

Más allá de los territorios que rodean la frontera, el tercer espacio es una realidad palpable en lugares que no están divididos de forma legal, pero en los que igualmente se produce un choque entre culturas. Soja afirma que el poder “actively produces and reproduces difference, as a key strategy to create and maintain modes of social and spatial division” (Soja 1996: 87); de esta forma, las diferencias entre grupos sociales se hacen más notables. Así, dentro de una misma ciudad “nosotros” y “los Otros” habitan mundos distintos, separados por una línea que no es física,

pero sí real; de esta forma se hallan “dichotomously spatialized and enclosed in an imposed territoriality of apartheid, ghettos, barrios [...] that emanate from the center-periphery relation” (Soja 1996: 87). Esta es también la idea que explora Anzaldúa cuando afirma que las fronteras están en cualquier espacio en el que dos culturas diferentes entran en contacto:

Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy (Anzaldúa 1987: 19).

Para esta autora los límites de la frontera se extienden más allá de la línea que divide México de Estados Unidos y pueden alcanzar, por ejemplo, la periferia de una gran ciudad, como en *The House on Mango Street* de Sandra Cisneros, donde una calle representa una división tan certera como frágil.

1.1. Vivir in-between

¿Qué es? ¿Qué separa? ¿Qué divide? No tengo más señas para orientarme que esa raya. Y sin embargo, no sé qué significa... Al menos miro. ¿Soy mirado? Nada me identifica. Quizás cuando amanezca pueda darme cuenta de dónde estoy. Con suerte, podré darme cuenta de quién soy (Fuentes 2003 [1995]: 110).

Los sujetos que habitan espacios fronterizos son conscientes de que “no one today is purely one thing” (Said 1993: 407), sino más bien “un amasamiento” (Anzaldúa 1987: 103), la fusión de varias influencias. Así, no se identifican ni con la cultura de origen ni con la de destino y este desplazamiento provoca que formen su propia identidad mestiza que toma cosas de ambos lados y que no está atada a un país o nación, sino que se encuentra, al igual que ellos, *in-between*. Esa sensación de desarraigo puede tener como consecuencia que el proceso de creación de la identidad sea conflictivo o doloroso porque “a sense of place is one of the most primal human needs – the need to feel roots, a sense of belonging [...] is an essential given in our sense of identity” (Flys 2002: 95). Ese desarraigo también procede del hecho de que los seres híbridos no son enteramente aceptados ni en la cultura de origen ni en la de destino; según la escritora Alicia Gaspar de Alba, en el caso de los chicanos, ese sentimiento de no pertenecer a ninguno de los dos lados conforma la base de su identidad:

Para los americanos, los chicanos son “otros”, son mexicanos del otro lado, inmigrantes, extranjeros. Para los mexicanos, los chicanos son “vendidos” que abandonaron a su patria o que rechazan a la patria de sus padres, que corrompen su idioma natal al mezclarlo con el inglés, y, por ser “pochos”, también

son “otro” tipo de mexicano. Ser de origen mexicano en los Estados Unidos significa crecer con una esquizofrenia cultural que para mí es la base de la identidad chicana (en Morillas y Villar 2000: 9).

Como consecuencia, la idea de nación que tienen los sujetos híbridos no es la de territorio o región, por el contrario guarda más relación con las palabras de Suny y Kennedy, quienes afirman que las naciones son “neither primordial, perennial, nor natural divisions of humanity but rather the historically contingent and relatively recent product of imagination and invention” (2001: 40). Estas dos últimas palabras, imaginación e invención, subrayan, por un lado, la “constructividad” de la identidad nacional, una idea que se corresponde con las más recientes definiciones de este término que “challenge the long-held view that national/cultural identities are either natural givens or the outcome of objective historical processes” (Hanna 2005: 109). Por otro lado, también subrayan el rol que desempeñan los intelectuales, por ejemplo los escritores, a la hora de construirla: “intellectuals create different ideologies of national identity within a larger discursive universe of available materials” (*ibid.*: 2).

Sin embargo, no podemos tampoco pasar por alto los complejos procesos históricos, socio-culturales e institucionales que condicionan la construcción de la identidad nacional. Para Bourdieu, es el resultado tanto de “mental representations” por parte de las figuras de autoridad, como de “objectified representations in things, structures, and institutions” (Bourdieu 1991: 220). Por lo tanto, para analizar de forma válida esta labor ideológica de los intelectuales debemos verla:

Through a relational perspective that comprises, in addition to the intellectuals’ mental representations of the nation, the whole range of institutional and structural factors including the symbolic power the intellectuals possess in the cultural field, the availability of other competing representations, as well as the agents and institutions involved in circulating and pricing these representations (Hanna 2005: 111-2).

Si nos centramos de nuevo en el caso de los chicanos, es innegable la influencia que han tenido figuras como el escritor, dramaturgo y cineasta Luis Valdez, quien en sus trabajos siempre refuerza ese sentimiento de mestizaje y quien afirma² que su identidad colectiva se encuentra entre la Virgen de Guadalupe y el *Pachuco*. La Virgen de Guadalupe³ representa la unión con España, puesto que fue el símbolo

² V Congreso Internacional de Literatura Chicana, organizado por el Instituto de Investigación en Estudios Norteamericanos de la Universidad de Alcalá de Henares, 22-25 de mayo de 2006.

³ Según cuenta la historia, la Virgen de Guadalupe se le apareció a un indígena llamado Juan Diego. Aunque muchos de los indígenas ya se habían convertido al cristianismo debido al empeño de la Iglesia Católica, lo cierto es que en México se seguía adorando a dioses paganos. Sin embargo, la Virgen de Guadalupe fue la impulsora de la evangelización de México, puesto que, al aparecérselo a un indígena, los nativos no la consideraron una imposición de los conquistadores, sino algo propio.

que consiguió la evangelización de los indígenas. Por el contrario, el *Pachuco*⁴ representa la unión con los Estados Unidos, ya que ésta es la palabra que definía al estereotipo de joven chicano que surgió a mediados de los años 20. Los *Pachucos* pasaron de ser miembros de bandas callejeras a símbolos de una nueva identidad cultural, cuando los escritores chicanos rescataron su figura: “el pachuco no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse a la vida estadounidense” (Paz 1950: 13).

Como vemos, ellos mismo se declaran híbridos y reclaman su derecho a escoger su propia identidad, la de individuos mestizos, se sienten mexicanos y estadounidenses, y tratan de demostrar que es posible aunar ambas influencias: “we can be Latino and still be American” (Cisneros en Godayol 2000: 67). De esta forma, la voz de los intelectuales:

promotes self-understanding for a whole sector of population who no longer fits in its country of origin but neither has the feeling of being one hundred per cent American. It also fosters the understanding of the experience of exile and of the hybrid identity of nomadic individuals (Martín y Vidal Claramonte 2004: 86-7).

De esta forma, cruzar la frontera puede entenderse como una forma de traducción. “To translate is to travel” (Chambers 1994: 14), viajar a una cultura ajena para entender el texto y regresar a la propia para transformarlo sin que pierda su espíritu. Para los que cruzan la frontera, este hecho también implica un trasvase; por un lado, una auto-traducción para adaptarse al nuevo contexto, y, por el otro, una traducción en el sentido lingüístico para expresarse en una nueva lengua. Así, el acto de traducir tiene un papel fundamental en la formación de las identidades híbridas, puesto que permite reinterpretar la realidad de forma que encaje en el proceso de construcción de la personalidad. Por eso, “translation and intercultural practices play a vital role in the formation of (cultural, national, social, personal, religious, gendered, ethnic, professional, disciplinary, etc.) identities” (House, Martín y Baumgarten 2005: 4).

Se cree que el nombre original era Virgen de Tequatlasupe, que en náhuatl significa “la que aplasta la cabeza de la serpiente”; en esa época en México se adoraba a Quetzalcóatl, el dios serpiente, y la Virgen sustituyó su culto por el de la Iglesia Católica. Cabe mencionar también que el culto a la Virgen de Guadalupe es un sincretismo con la divinidad azteca Tonantzin o Coatlicue, diosa de la vida y la muerte. Es curioso observar como en la imagen de la virgen se reunieron rasgos y símbolos de ambas culturas, por ejemplo, sus manos están unidas en señal de oración: la izquierda es morena y llena mientras que la derecha es más blanca y estilizada, simbolizando la unión de ambas razas.

⁴ El *Pachuco* vestía un traje llamado Zoot Suit, formado por un pantalón muy holgado, pero ceñido en la cintura y en los tobillos, y un saco largo con amplias solapas y hombreras. Solía llevar un sombrero de tipo italiano, tirantes, largas cadenas colgando del pantalón y zapatos blancos y negros.

Los *Pachucos* estaban muy arraigados a su barrio y fueron los creadores del Spanglish; de alguna forma ya trataban de buscar su identidad en un espacio entre ambas culturas.

2. Bilingüismo y *bilanguaging*

It is not the place of birth of a writer that makes him or her of one particular “nationality” but rather it is the language that he or she inhabits that gives the writer a place of belonging (Mignolo 2000: 230).

Dado que se hallan *in-between* dos culturas y dos lenguas, los habitantes del entre son “translated men” (Rushdie 1991: 17) y su forma de hablar necesariamente refleja esa realidad, ya que “language is the major marker of national identity” (Hanna 2005: 112). El rol del lenguaje en el proceso de creación de una identidad nacional es poderoso y complejo. Al ser un medio de comunicación que relacionamos con el sentido de pertenencia a una nación, el lenguaje es un rasgo que consideramos definitorio de nuestra identidad, especialmente cuando la comunidad en que habitamos es diaspórica. No es un elemento neutral, ya que consciente o inconscientemente construimos nuestro discurso mediante la apropiación de unas palabras y la exclusión de otras. La lengua que hablamos dice quiénes somos, pero la forma en que la utilizamos revela mucho más acerca de nosotros porque “no hay palabras neutras ni inocentes” (Vidal Claramonte 2007: 48). Todas pueden tener varios sentidos, dependiendo de la forma de pensar y de la actitud que el emisor y el/los receptor/es tengan hacia ellas:

[Language] is not primarily a means of communication; it is, above all, a means of cultural construction in which our very selves and sense are constituted. There is no clear or obvious ‘message’, no language that is not punctuated by its contexts, by our bodies, by our selves, just as there is no neutral means of representation (Chambers 1994: 22).

Dada su situación, es un lenguaje híbrido el que realmente define a los habitantes del entre ya que su discurso, al igual que ellos, tiene que estar “uttered between the lines and as such both against the rules and within them” (Bhabha 1994: 89). Así, desarrollan una lengua propia que toma cosas de ambos lados, que refleja su identidad híbrida, mestiza, fronteriza. Un lenguaje *in-between*, “still in full communion with its ancestral home but altered to suit its new surroundings” (Chinua Achebe citado por Snell-Hornby 1997a: 288). Un fenómeno que Venuti denomina ‘translingualism’ y en el que:

traces of the indigenous languages are visible in an English or a French text through lexical and syntactical peculiarities apart from the use of pidgins and the sheer embedding of indigenous words and phrases (Venuti 1998: 174).

Hasta hace unos años, los lingüistas consideraban estos códigos híbridos simplemente fenómenos curiosos: “possibly a somewhat peculiar act” (Luckmann 1983: 97). Sin embargo, en la actualidad son muchos los estudios que analizan sus

motivaciones, características e implicaciones porque “shed light on fundamental linguistic issues, from Universal Grammar to the formation of group identities and ethnic boundaries through verbal behaviour” (Auer 1998: 1). Estos estudios han demostrado que el *code-switching* tiene unas motivaciones sociales y personales que tienen que ver con la negociación de la identidad:

-Bilingual code-switching is meaningful: it fulfils certain functions in an interaction.

-A speaker's choice of language has to do with maintaining, or negotiating, a certain type of social identity in relation to others; code-switching between languages allows speakers (simultaneous) access to different social identities. [...]

-Code-switching is useful in cases of uncertainty about relationships: it allows speakers to feel their way and negotiate identities in relation to others (Swann 1999: 171).

Mignolo denomina “bilanguaging” o “plurilinguaging” (2000: 250) a ese proceso de “thinking and writing between languages” (*ibid.*: 226) que celebra la fractura en el proceso global entre historias locales y diseños globales, entre mundialización y globalización, y que crítica la idea de que la civilización está unida a la pureza del monolingüismo (*ibid.*: 250). Afirma que este concepto va más allá de la idea de bilingüismo o plurilingüismo, porque estos últimos son habilidades, mientras que “bilanguaging” es un modo de vida entre lenguas que, además, tiene una clara connotación política “as far as the focus of bilanguaging itself is redressing the asymmetry of languages and denouncing the coloniality of power and knowledge” (*ibid.*: 231).

2.1. El lenguaje del poder y el poder del lenguaje

Who is to say that robbing a people of its language is less violent than war? (Ray Gwyn Smith en Anzaldúa 1987: 75).

La lengua es un instrumento poderoso en las zonas fronterizas, es el terreno donde las “contact zones” se articulan y expresan. Puede utilizarse como un elemento de dominación por parte de la cultura colonizadora, pero también puede ser un elemento de subversión en manos de la cultura colonizada. Por ejemplo, numerosos escritores postcoloniales se expresan en la lengua del Poder con un claro propósito de subversión, ya que en su uso es evidente la influencia del idioma materno, por ejemplo, en la sintaxis y en la inclusión de numerosas palabras u oraciones procedentes de esa lengua. Saben que el lenguaje del Poder “también se puede utilizar para la emancipación si se convierte en un *continuum* dinámico y plural” (Ashcroft *et al.* 1989: 47). De hecho, Snell-Hornby afirma que existen muchas variedades del inglés que expresan identidades culturales específicas, así como formas híbridas que a menudo se convierten en formas de subversión y

rebeldía contra el poder hegemónico (Snell-Hornby 1988 y 1997b), ya que las nuevas naciones ven la lengua como un medio de expresar su identidad cultural individual (Vidal Claramonte 2007). Por eso, una de las características principales de la escritura postcolonial es lo que Berman y Derrida denominan ‘le travail sur la lettre’, trabajar en el significante y los consecuentes significados que posiblemente se extenderán más allá del mero contenido semántico del texto para sugerir formas de significación cargadas ideológicamente. De esta forma, aseguran la visibilidad tanto de la cultura y el lenguaje marginados como del escritor-traductor postcolonial en un contexto de globalización caracterizado por la búsqueda de la universalización y de la homogeneidad.

Así, ninguna de las particularidades del lenguaje utilizado por los habitantes del entre es casual, sino que pretenden desestabilizar los supuestos hegemónicos y colonialistas de las culturas mayoritarias: “all of us share the view that we can’t simple use the language the way the British did; and that it needs remaking for our own purposes” (Rushdie 1991: 17). Esta forma no canónica de expresarse tiene un claro propósito: reforzar su identidad, su cultura y su otredad: “‘legitimate’ English would not reinforce the otherness of the culture depicted” (Prasad 1999: 54). De esa forma reafirman su personalidad mestiza frente a la uniformidad de la sociedad norteamericana que pretende fagocitarles y legitiman su existencia, su identidad, su derecho a escoger quiénes quieren ser. Por ejemplo, para los chicanos, tras años de silencio, su lenguaje es la forma de desafiar la supuesta superioridad de los anglos:

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: 81).

El siguiente paso es conseguir que estos códigos híbridos sean legítimos no sólo para la expresión oral o para la literatura, sino también para el trabajo académico, ya que en la actualidad “disciplinary language should be as pure as the blood of early Christians in Spain” (Mignolo 2000: 222). Así no se da verdadera validez al “border thinking”, que requiere de una epistemología fronteriza para adquirir legitimidad. La mayoría de críticos e intelectuales chicanos han utilizado el inglés para escribir sus obras, pero también hay autores como Anzaldúa que han escrito ensayos utilizando

este código mestizo, para demostrar que es posible producir conocimiento desde la frontera:

Thus, the possibility and the necessity of producing knowledge without maintaining disciplinary principles and a monolingualism of the hegemonic languages of knowledge (e.g., English or French) is what Creoleness (as Anzaldúa's "new mestiza consciousness") proposes (*ibid.*: 244).

2.2. Cuando escribir es traducir

I'm a translator. I'm an amphibian. I can travel in both worlds
(Cisneros en Tabor 1993).

Al igual que los habitantes del entre son seres traducidos, también los textos que escriben son "translated" (Rushdie 1991: 17), ya que el mero hecho de escribir es para ellos un acto de traducción. Este particular uso del acto de traducir "comes to inhabit the space of language itself" (Simon 1992: 174) y es un proceso constante en la existencia diaria de muchas personas atrapadas en el entre, que escriben desde "both interesting and stressing situations of in-betweenness, crossculturalism and hybridation" (Martín y Vidal Claramonte 2004: 83). Por eso, de alguna forma, los textos que escriben los autores postcoloniales son textos traducidos, son "originales que en sí ya llevan la carga de la traducción, ya constituyen una traducción, han surgido como resultado de un proceso traductor en el ámbito de la creación" (Sales 2004: 466).

Estas obras, escritas a medio camino entre ambas lenguas y ambas culturas, a menudo nos hacen reconsiderar los conceptos de "original" y "traducción", puesto que, de alguna forma, son ambas cosas a la vez. Por lo tanto, el lector tiene que ser capaz de entrar en el juego y situarse también en el entre, para poder entender los dos códigos, las experiencias híbridas:

In many ways these postcolonial plurilingual texts in their own right resist and ultimately exclude the monolingual and demand of their readers to be like themselves: 'in between,' at once capable of reading and translating, where translation becomes an integral part of the reading experience (Mehrez 1992: 122).

Según Samia Mehrez, a menudo el propósito de estos autores es que el lector monolingüe se pierda en su propio idioma. Con ese objetivo, superponen un modelo de texto no familiar (en este caso, la cultura chicana) que necesita ser decodificado para entender el texto inglés. Así, se convierte en un "double text, a bilingual text, and demands of its readers (who are themselves expected to be bilingual) to approach it as such" (*ibid.*: 124). Joysmith (1996) afirma que, como los originales ya conllevan una traducción, crean una experiencia heterogénea y errática en los

lectores a quienes obliga a leer desde otro punto de vista, desde la hibridación y la multiplicidad de contextos. También sostiene que, por lo tanto, estos autores saben que los textos “originales” cobran realmente vida cuando están completados por la traducción, por las traducciones que los lectores tienen que realizar.

Conclusiones

Cruzar la frontera es un acto con un significado que va más allá del mero hecho físico de pasar un límite entre territorios. Así, pasar al otro lado no proporciona a aquellos que lo hacen la identidad nacional, ni legal ni personal, del nuevo país, sino que les sumerge en “a constant state of transition” (Anzaldúa 1987: 25), un continuo ir y venir del pasado al presente. En esta búsqueda de uno mismo, el sujeto acaba construyendo su propia identidad a partir de elementos procedentes de los dos lados, creando una fusión que no es entendida ni por la cultura de origen ni por la de destino, pero que tiene pleno sentido para él.

El lenguaje, dado que es la expresión máxima de la identidad, seguirá el mismo camino. Al principio, el habitante del entre tratará de ser puro, de separar ambas lenguas dependiendo del contexto comunicativo, pero después tendrá que aceptar que es la mezcla de ambos idiomas la que realmente le permite expresar lo que siente, la que le define: “este idioma inventado por necesidad es el que me permite expresarme a mi manera” (1994: xvii), afirma Esmeralda Santiago. Es, por tanto, un lenguaje traducido porque nace del constante trasvase lingüístico entre dos idiomas y un lenguaje de traducción porque funciona como representación palpable y física de un proceso de adaptación cultural.

Así, cruzar la frontera es, en realidad, traducirse a uno mismo y a la cultura de la que procede para transformarse, al igual que los textos, en algo nuevo que mantiene el espíritu del original. Si traducir es construir puentes entre mundos alejados entre sí, cruzar la frontera es *ser* el puente que, al fin y al cabo, une dos orillas de un mismo río.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ANZALDÚA, G., *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARTEAGA, A., *Chicano Poetics: Heterotexts and Hybridities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ASHCROFT, B; G. GRIFFITHS & H. TIFFIN, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 1989.
- AUER, P., “Bilingual Conversation revisited”. En AUER, P. (Ed.), *Code-Switching in Conversation: language, interaction and identity*. London and New York: Routledge, 1998, pp. 1-23.
- BENITO, J. & A. M. MANZANAS, “Border(lands) and Border Writing: Introductory Essay”. En: BENITO, J. & A. M. MANZANAS (Ed.), *Literature and Ethnicity in the Cultural Borderlands*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2002, pp. 1-21.

- BHABHA, H., *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- BORDIEU, P. En: J. B. THOMPSON (Ed), *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- CHAMBERS, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London and New York: Routledge.
- ELDER, A. A., "Criticizing from the Borderlands". En: *Modern Language Studies*, 26, 4, 1996, pp. 5-11.
- FLYS, C., "Shifting Borders and Intersecting Territories: Rudolfo Anaya". En: J. BENITO & A. M. MANZANAS (Eds.), *Literature and Ethnicity in the Cultural Borderlands*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2002, pp. 95-114.
- FUENTES, C., *La frontera de cristal*. Madrid: Alfaguara, 2003 [1995].
- GLISSANT, E., "Le divers du monde est imprevisible". *Beyond Dichotomies*, conferencia dada en Stanford: Stanford University, 1998.
- GODAYOL, P., "Escriure (a) la frontera: autores bilingües, traductores culturales". En: *Quaderns* 3, 1999, pp. 29-37.
- _____, *Espais de frontera: Gènere i traducció*. Vic: Eumo, 2000.
- HANNA, S. F., "Othello in Egypt. Translation and the (Un)making of National Identity". En: J. HOUSE, R. MARTÍN y N. BAUMGARTEN (Eds.), *Translation and the Construction of Identity*. Seoul: IATIS, 2005, pp. 109-28.
- HOUSE, J., R. MARTÍN y N. BAUMGARTEN (Eds.), *Translation and the Construction of Identity*. Seoul: IATIS, 2005.
- JOYSMITH, C., "Bordering culture: traduciendo a las chicanas". En: *Voices of Mexico*, 37, octubre-noviembre, 1996, pp. 103-8.
- LUCKMANN, T., "Comment [on Breitborde]". En: *International Journal of the Sociology of Language*, 39, 1983, pp. 97-101.
- MARTÍN, R., y M. C. A. VIDAL CLARAMONTE, "Asymmetries in/of Translation: Translating Translated Hispanicism(s)". En: *Études sur le texte et ses transformations*, XVII, 1, 2004, pp. 81-105.
- MEHREZ, S., "Translation and the Postcolonial Experience: The Francophone North African Text". En: L. VENUTI (Ed.), *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. London and New York: Routledge, 1992, pp. 120-38.
- MIGNOLO; W. D., *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MORILLAS, R. & M. VILLAR (Eds.), *Literatura chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. Granada: Comares, 2000.
- ORTIZ, F., *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1995 [1940].
- PAZ, O., *El Laberinto de la Soledad*. México: Cuadernos Americanos, 1950.
- PRASAD, G. J. V., "Writing translation: the strange case of the Indian English novel". En: S. BASSNETT y H. TRIVEDI (Eds.), *Post-colonial Translation. Theory and Practice*. London and New York: Routledge, 1999, pp. 41-57.

- PRATT, M. L., "Arts of the Contact Zone". En: D. BARTHOLOMAE y A. PETROSKY, (Eds.), *Ways of Reading: An Anthology for Writers*. New York: Bedford/St. Martin's, 1999.
- RUSHDIE, S., *Imaginary Homelands*. New Delhi: Penguin and Granta, 1991.
- SAID, E., *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- SALES, D., *Puentes sobre el mundo: cultura, traducción y forma literaria en las narrativas de transculturación de José María Arguedas y Vikram Chandra*. Berna: Peter Lang, 2004.
- SIMON, S., "The language of cultural difference: figures of alterity in Canadian translation". En: L. VENUTI, (Ed.), *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. London and New York: Routledge, 1992, pp. 159-76.
- SNELL-HORNBY, M., *Translation Studies: An Integrated Approach*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1988.
- _____, "How Many Englishes? Lingua Franca and Cultural Identity as a Problem in Translator Training". En: H. W. DRESCHER (Ed.), *Transfer: Übersetzen-Dolmetschen-Interkulturalität*. Frankfurt: Peter Lang, 1997a, pp. 279-90.
- _____, "Released from the Grip of Empire: Lingua Franca as Target Culture?". En: M. A. VEGA y R. MARTÍN-GAITERO (Eds.), *La palabra vertida. Investigaciones en torno a la traducción (Actas de los VI Encuentros Complutenses en torno a la traducción)*. Madrid: Editorial Complutense/Ediciones del Orto, 1997b, pp. 45-56.
- SOJA, E. W., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- SUNY, R. G. y M. D. KENNEDY, *Intellectuals and the Articulation of the Nation*. Michigan: University of Michigan Press, 2001.
- SWANN, J., "Language Choice and Code-Switching". En: R. MESTHRIE (Ed.), *Introducing Sociolinguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, pp. 148-83.
- TABOR, M., "A solo traveller in two worlds". *The New York Times*, 1993.
- VENUTI, L., *The Scandals of Translation*. London and New York: Routledge, 1998.
- VIDAL CLARAMONTE, M. C. A., *Traducir entre culturas: diferencias, poderes, identidades*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007.