

Voces calladas en la traducción¹

Silenced Voices in Translation²

Jacqueline Augusta Leite de Lima³ - jacqueline93lima@gmail.com

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil

Resumen

En este trabajo, se registran los primeros caminos de mi tesis de maestría donde trabajaré con el impacto que las traducciones, o no traducciones, de la voz de determinados personajes, que traen un lugar específico de habla en la estructura social latinoamericana, dentro de la literatura histórica. El espacio de poder de habla de personajes antes desconsiderados en la literatura y en la sociedad, como mujeres, negros, LGBTQ+ —y como objetivo principal en este trabajo, indígenas y colonizados— ha crecido en los últimos tiempos en un proceso paulatino. La traducción actúa como una herramienta de gran valía en la «autorización» o «prohibición» de la construcción de estos espacios de habla y poder. Por ello, buscaré en este trabajo debatir el potencial sociopolítico de la traducción para el crecimiento de identidades antes olvidadas en las narrativas, apoyada en teóricos que tratan del poder del discurso (Foucault, 1996), de la influencia que el discurso posee en la identidad del otro (Rajagopalan, 1999; 2000), de la representación de las hablas (Spivak, 2010), de la definición del lugar de habla (Ribeiro, 2017), de las intenciones de la traducción en la producción de significados (Benjamin, 2010; Arrojo, 2002), de la influencia política e histórica de la traducción (Bassnett, 2003). A partir del análisis de fragmentos referentes a la voz indígena presente en la novela histórica *El entenado* (1983), de Juan José Saer, busco describir cómo el lugar de habla puede ser creado, fijado y construido, pero también borrado, desde los espacios discursivos que a estos personajes indígenas les permiten ocupar en la historia, en la literatura y en la traducción. Pues, si en los registros históricos, literarios y lingüísticos solo aparecen las voces de los colonizadores, serán estas las que construirán el saber, la identidad y la visión de la cultura de colonizados, y estos, a su vez, no tendrán existencia, pues no hablarán con sus propias voces.

Palabras clave: lugar de habla; traducción; literatura

Abstract

This paper presents the first steps of a master's degree dissertation in which it is going to work the impact the translations, or non-translations, of the speech from certain characters who bring a specific place of speech in the Latin-American social structure in historical literature. The space of power of speech of characters before unconsidered both in literature and society such as women, black people, LGBTQ+ and aiming mainly indigenous and colonized ones, has been grown in the later years in a very slowly process. Translation performances as a tool of great importance on the “authorization” or “prohibition” on the construction of such spaces of speech and power. Because of that, I shall search in this paper to debate the social political potential of translation to the growing of the entities formerly forgotten in narratives, based on researchers who work on the power of speech (Foucault, 1996), the influence that speech has on the other's identity (Rajagopalan, 1999; 2000), the representation speeches (Spivak, 2010), the definition of place of speech (Ribeiro, 2017), the intentions of translation on the production of meaning (Benjamin, 2000; Arrojo, 2002), political and historical influence of translation (Bassnett, 2003). From the analyses of

¹ Trabajo parte de la investigación de maestría dirigida por la profesora Dra. Meritxell Hernando Marsal - UFSC

² This work is part of a master investigation directed by D^r Meritxell Hernando Marsal - UFSC

³ Estudiante de maestría, becaria CAPES, en la UFSC.

fragments referred to the indigenous voice in the historic novel *El entenado*, by Juan José Saer, from 1983, I search to describe how the place of speech can be created, settled and constructed, but also erased, since the discursive spaces in which such indigenous characters are allowed to be in History, Literature and Translation. So, if on historical, literary and linguistic registers only exist the voices of the colonizers, shall be those that will build the knowledge, identity and vision of the culture of the colonized, and these shall not have their own existence because they do not use their own voices.

Key words: place of speech; translation; literature

Voces calladas en la traducción

1. La voz introductoria

Al inicio de esta investigación, me pareció *sin lugar* que, reconociéndome una mujer negra, latinoamerindia⁴, originaria de la región de la amazonia brasileña, iría a querer y a poder hablar de traducción volcada al silenciamiento de las voces en la literatura. Cuando trato de usar la expresión *sin lugar*, me refiero a la existencia de un espacio desde el cual hablar, para poder hablar y ser escuchada. Acerca de esto, dos pensamientos me pasaron muchas veces por la cabeza a lo largo de esta investigación: primero, el pensamiento constante de que la voz subalterna que sale desde mí no encuentra lugar a la hora de hablar de la voz indígena; y segundo, la idea de que en la academia, el espacio intelectual formal, no hay lugar para estos debates, aún más, planteados desde una voz en posición subalterna como esta que les habla.

Sin embargo, estos lugares, que parecían no existir, surgieron en el horizonte a través de los estudios de traducción, que mostraron que la academia, principalmente las áreas que lidian con las literaturas y las lenguas, es tierra fértil para estos debates que tratan de género, interculturalidad, sociopolítica y que, sin duda, también dialogan acerca de los espacios a los cuales las voces llegan o no, sin olvidarse de considerar cuáles son estas voces que hablan, callan o son silenciadas.

Aun con los avances de la globalización, la voz más escuchada en el mundo, incluso en el medio académico, histórico, lingüístico y literario, es la del hombre blanco, heterosexual y originario de algún lugar en el primer mundo, características tales que, al incluir una barba y embarcaciones, me remite a la imagen de los colonizadores. Luego, me parece lógico afirmar que las voces de los colonizados no son fácilmente escuchadas, y menos, si es la voz de los indígenas, que se colocan en una posición de resistencia a la colonización, manteniéndose en sus orígenes. A los indígenas se los pone en una posición de diferentes. Esto, según Wittig (1978), no cumple otra función más que la de enmascarar, en todos los niveles, los conflictos de interés, incluso los ideológicos. Luego, cuando estas voces hablan, se instalan barreras geográficas, culturales y lingüísticas fácilmente, para justificar lo que, es sabido, está controlado por motivos económicos, políticos y sociales.

A pesar de ello, es posible decir que la desconstrucción del discurso hegemónico en la literatura, la historia, la lingüística y la traducción es un proceso que se encuentra en curso, pues las voces de autores que huyen de las características estándar empiezan a hacer sonido, y esto camina atado a la situación social e identitaria de estos individuos. A pasos cortos, las voces de mujeres, negros, LGBTQ+, descendientes de colonizados e indígenas están existiendo y siendo reconocidas en la sociedad, rompen con este *sin lugar* y ganan un espacio donde puedan hacerse escuchar: este proceso de desconstrucción del discurso hegemónico no se trata solamente de

⁴ El concepto Latinoamerindia fue creado por el filósofo alemán Carlos Lenkerdorf, que vivió en México hasta su muerte. El concepto busca un diálogo intercultural entre los diferentes pueblos del subcontinente americano, exaltando la formación de un concepto no eurocéntrico que abarque a los pueblos originarios y subyugados en la construcción del continente americano. Tal concepto está en su artículo *Latinoamerindia* en De Los Ríos Méndez, Norma y Sánchez Ramos, Irene (coordinadoras), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, capítulo: *Identidades, Imaginarios sociales y memoria colectiva*, impreso en UNAM, México, D.F. 2006, p. 95.

hacer una voz que hablar, según Spivak (2005), «ningún habla es habla mientras no sea oída»⁵. Y de esto se trata, como afirma Solnit (2017), lo que consiste la lucha por la libertad, de cierto modo, tratamos de crear las condiciones para que los silenciados hablen y sean oídos.

Lo que pasa es que, cuando lidiamos con estas ideas, que no dejan de ser sociales e históricas, y que imponen el *sin lugar* para estas voces, debemos considerar diversos factores que van más allá de solamente cuestionar qué voz habla. Estas ideas están rodeadas de interrogantes, tales como: ¿Quién puede hablar? ¿Quién quiere escuchar? ¿Desde quién quieren escuchar determinado discurso?

Estudiosas como Gayatri Spivak, Grada Kilomba y Djamila Ribeiro desarrollan amplias cuestiones acerca de este *sin lugar* existente para las voces oprimidas. Spivak (2010) nos contestó la grandiosa pregunta, y dijo que «el subalterno no puede hablar⁶», mientras que Kilomba (2012), quien, podríamos decir, no está totalmente de acuerdo con Spivak⁷, afirma que son puestas en los oprimidos máscaras silenciadoras como consecuencia de la existencia de un miedo, en el opresor, de escuchar lo que nosotros, los oprimidos, tenemos por decir.

Y es por este miedo que, al debatir el *lugar de habla*, Djamila Ribeiro (2017), munida de los pensamientos de Kilomba, nos apunta la existencia de un lugar, el cual entiendo como no permanente, pero parte del proceso que busca romper el *sin lugar* y traer la responsabilidad de la concientización. Este proceso es lo que permite y hace más fácil que se escuche el discurso de los (y por los) oprimidos a través de una voz que «siempre» fue autorizada a hablar. Es hablando, desde y acerca de este lugar de habla, que surge esta investigación, por medio de la cual busco mostrar cómo la voz indígena puede ser permitida y prohibida en la historia, en la literatura y en la sociedad, a través de la traducción.

La idea de *sin lugar* que se impone a los indígenas no está solamente en la prohibición o permisión de hablar, sino también de existencia, presencia y permanencia, pues terminan por no permitir que estos estén presentes en los espacios que permiten el habla, y como afirma Ribeiro (2017), el hecho de no poder acceder a ciertos espacios implica en no tenerse producciones ni epistemologías de estos grupos en tales espacios. Es por eso que, aunque la voz indígena no sea verdaderamente ni socialmente la mía –incluso reconociendo mis orígenes indígenas desde mi identidad amazónica– me siento responsable y con el permiso de reclamarla, pues, aunque la voz que salga desde mí va cargada de otras identidades oprimidas, me localizo en un lugar de privilegios, en la posición de intelectual dentro de la academia, con derecho de habla, escritura y escucha, que ya no me da más un *sin lugar*, sino que un *entre lugar*, algo quizás próximo, que vislumbra el lugar que ocupa *El entenado*.

Desde mi análisis, la obra *El entenado* (1983), de Juan José Saer, trae un narrador personaje que cumple diversas veces el papel de traductor, que transcurre el camino entre silenciar, escuchar y dar voz a los indígenas, que se coloca, en lo que defino y percibo, como un *entre lugar*, considerando su posición cultural de colonizador, sus cambios en el espacio social y su percepción de identidad del otro y de sí mismo. En este trabajo, usaremos fragmentos de la obra literaria *El entenado* para ejemplificar cómo la traducción, o no traducción, puede influir en la existencia de la voz indígena, y cómo tal traducción está atada a la relación que el propio traductor tiene con y frente al grupo que traduce.

⁵ «Nenhuma fala é fala enquanto não é ouvida» (Spivak, 2005. p. 58)

⁶ «O subalterno não pode falar» (Spivak, 2010, p. 126)

⁷ Para Kilomba, es posible que se rompa este silencio que nos es impuesto.

Para tanto, buscaré primeramente demostrar el impacto que tiene la traducción y la literatura en la sociedad, cómo estas influyen en el espacio ocupado por los individuos que la componen y qué relación poseen con el *lugar de habla* de cada uno. Ya adentrando en la obra, trataré de la esfera que compone la traducción dentro de la historia, el camino por el cual pasa la voz indígena hasta encontrar su *lugar*, camino este que abriré creyendo que va junto con la percepción que el otro y la historia poseen acerca del *lugar* al cual pertenecen los pueblos indígenas. Por fin, espero demostrar que, a través de esta traducción que permite la existencia de voces por mucho oprimidas, sea posible que se camine para un espacio que no posibilite la existencia de la idea de *sin lugar*, pues, en este soñado futuro se espera que el *lugar* de cada uno esté traducido en existencia.

2. La voz de la traducción y el hablar del traductor en la sociedad

La relación entre la traducción y el concepto de existencia no es, para nada, algo de nuevo. Estudiosos como Delisle & Woodsworth, Furlan, Derrida y Bassnett tratan en sus obras del trascurso que los procesos de traducción recorrieron en la historia, creando significados, espacios y conceptos en la sociedad. El libro *Los traductores en la historia*, de Delisle & Woodsworth, trae ya en los títulos de sus capítulos estas influencias de los traductores, y luego de la traducción, en la sociedad. Delisle & Woodsworth (2005) cuentan que la traducción tuvo influencia en el surgimiento del alfabeto; para ellos, los fenicios iniciaron una revolución al traducir los sonidos hacia signos, haciendo más fácil memorizar unas treinta letras al revés de centenas o millares de imágenes, como eran los pictogramas o jeroglíficos, que por sí ya eran una traducción.

Además de los fenicios y los egipcios, otros pueblos, según Derrida (2002), desde el mito bíblico de Babel, que también pasaron a existir lingüística, histórica, literaria y comercialmente, tras el uso de la traducción, tuvieron, a través de ella, la formalización de sus lenguas. Las lenguas romances, por ejemplo, según Furlan (2004), consolidaron su vocabulario y grafía a través de las glosas y pequeñas notas de traducción a las márgenes de los textos. Bassnett (2003) y Furlan (2003) atribuyen la consolidación y formalización de estas lenguas a la creciente ola de traducción literaria para las lenguas romances y a la teorización de los estudios de traducción.

Si seguimos mirando hacia las influencias de la traducción en la historia de la humanidad, también no será novedad la relación que esta tiene con la lengua y los pueblos indígenas y, por consiguiente, con la subyugación de estos. Visto que la traducción estuvo presente en los procesos de conquista territoriales y dominio de pueblos y culturas. Teniendo un papel importante actuando como puente de comunicación entre colonizadores y colonizados, según Delisle & Woodsworth (2005), los traductores estaban asociados al poder, en estos periodos de conquistas territoriales.

Conocidas históricamente por su posición de traductoras de los colonizadores, los personajes indígenas Sacajawea y Malintzin son consideradas traidoras de sus pueblos por aquellos que les atribuyen grande responsabilidad en las conquistas y asesinatos a los pueblos indígenas. Se olvida que el poder asociado a los traductores no pertenecía, en las conquistas, a los traductores, sino a los colonizadores; a los traductores les restaba una búsqueda por un espacio de sobrevivencia, pues eran tan subalternos como su pueblo.

Es que más que para comunicarse, la traducción, entre los conquistados y conquistadores, servía como una forma de facilitar los cambios y, principalmente, la rendición. No trato aquí solo

de los procesos de opresión física, sino también cultural y lingüístico. La imposición de la lengua, cultura e ideología de los conquistadores también se daba mediante la traducción. El ejemplo que me parece más enfático son los datos que relaciono entre la obra más traducida en el mundo –incluso hacia las lenguas indígenas–, que es la Biblia, y la religión más seguida en el mundo, la cristiana. Bassnett (2003) afirma que el periodo en que se engrandecen las posibilidades de traducción de la Biblia es el momento en que la traducción se pone más didáctica. Para mí, este momento convierte la traducción en una herramienta de evangelización, un objeto de imposición de creencias, conceptos, ideologías y cultura, tal como los jesuitas hacían con los pueblos originarios en la conquista.

Sin embargo, Spivak (1976) ya decía que la traducción puede ser una barrera, así como un pasaje; luego, este contacto entre pueblos, culturas, creencia y lenguas diferentes, que es permitido por la traducción, puede ser positivo. No solo sirve como arma de opresión, conquista, poder y exclusión, según Dalben (2008), la traducción puede significar un grande paso para atingir una condición de un sujeto receptor y donador de saberes.

Es importante recordar que, de todos los modos, la traducción, como habla Schleiermacher (2001), sirve para poner en contacto los hombres geográficamente separados, y esto puede relacionarse al uso de la traducción como una herramienta que permite la expansión y divulgación cultural, la comunicación e interacción entre clases, la inclusión de los discapacitados, la globalización del comercio, la expansión del entretenimiento y el impulso a la literatura y otras artes.

No se puede negar que la traducción y sus estudios son muy amplios. Bassnett (2003) define que los estudios de la traducción alcanzaron la interdisciplinariedad, luego la traducción no se trata solamente del proceso entre un texto en una lengua de partida convirtiéndose en un texto en una lengua de llegada, el uso de la traducción va más a fondo. La traducción es tan amplia que se puede definir por el acto de comprender. Blume (2010) la define como una necesidad en todo y cualquier acto de comunicación o de lectura, y Lambert (2011) expresa toda la interdisciplinariedad de la traducción al ponerla como instrumento de investigación en otras áreas como sus usos pedagógicos o en la literatura comparada.

3. Las voces por detrás de la traducción y el silenciamiento

A pesar de que Jakobson (1995) haya clasificado la traducción en tres categorías –interlingual, intralingual e intersemiótica– las posibilidades dentro de cada una son muy vastas. En la obra *El entonado*, por ejemplo, hay diversos prototipos de traducción que pueden ser clasificados en las categorías de Jakobson. Pero, cuando tratamos de asimilar una idea tan amplia como la de que la traducción es comprender, percibimos que la traducción está en múltiples espacios y que va más lejos que sus procesos, por ejemplo, para Lambert «cada cultura, cada literatura reformula la traducción e sus variantes a su modo» (2011, p. 197). Es decir que no solo los procesos, sino también el traductor influyen en el resultado de la traducción, esta no deja de ser un producto de su interpretación.

Arrojo afirma:

Aunque el traductor lograra llegar a una repetición total de un determinado texto, su traducción no recuperaría nunca una totalidad equivalente a la del “original”, revelaría,

inevitablemente, *una lectura, una interpretación* de ese texto que, por su vez, será, siempre, apenas leído e interpretado, y nunca totalmente descifrado o controlado⁸ (2002. p. 22.)⁹

Sin embargo, no estamos aquí tratando de equivalencia entre la traducción y lo que se traduce. Lo que queremos dejar claro es que la traducción está atada a la interpretación, el entendimiento que tiene el traductor acerca de lo que traduce, y este traductor, por su vez, sufre influencia de otros factores: políticos, ideológicos, sociales, identitarias, comerciales y varios otros. Lo que nos lleva a afirmar que la traducción puede llevar la voz de partida, pero, el resultado del proceso de traducción habla más del mundo y de la identidad que tiene el traductor dentro de la lengua de llegada que de sus procesos o, de hecho, del discurso traducido.

Para Rajagopalan (2000) traducir es, antes que cualquier otra cosa, interpretar, y toda interpretación consta de una **representación**. El concepto de representación será definido más adelante; en este momento, es importante decir que es sabido que esta representación, como ya hablamos antes, está controlada por coeficientes múltiples; y, cuando tratamos de literatura y traducción, además de lo social y de lo político, también se añaden los factores de mercado, la economía, el público, las metas y, por supuesto, todo esto sigue siendo un reflejo de la sociedad y de sus discursos hegemónicos.

Por lo tanto, la ausencia de traducciones, de una voz, de un género literario en una determinada época o en ciertas literaturas, se convierte tan sintomática como la manera de elaboración de las traducciones (Lambert, 2011). Dingwaney (1995, citado por Dalben, 2008) –aclaramos que esta es una traducción de la traducción hecha por Dalben (2008)– afirma que la traducción es:

Un ejercicio del poder (occidental), de cierto modo diferente, pero sin tanto similar, que tiene que ver menos con *como* culturas son traducidas, que con *lo que y quienes* se elige traducir. En este caso, se considera la selección de determinadas voces, determinados puntos de vista, determinados textos – con la aprobación de la industria editorial (se presume que en respuesta a lo que ellos creen ser del interés de sus lectores) y de los periódicos y críticos – que desde este entonces harán reunir un canon putativo de los textos y/o autores del Tercer Mundo¹⁰ (Dingwaney, 1995. p. 5, citado por Dalben, 2008, p. 40.).¹¹

Entonces, la representación que es controlada por el discurso hegemónico también controla el mercado, seleccionando no solo *cómo* será vista la cultura del otro, sino también *lo que puede* formar el canon del otro, acerca de *lo que habla y quién* habla a los otros y al mundo. Y esto está en la traducción y en la literatura. La existencia de, lo que me gusta llamar, *voz selectiva*, Djamilá

⁸ «Ainda que o tradutor conseguisse chegar a uma repetição total de um determinado texto, sua tradução não recuperaria nunca uma totalidade do “original”, revelaria, inevitavelmente, uma leitura, uma interpretação desse texto que, por sua vez, será, sempre, apenas lido e interpretado, e nunca totalmente decifrado ou controlado» (Arrojo, 2002. p. 22).

⁹ Énfasis y traducción nuestra.

¹⁰ «Um exercício de poder (ocidental), de certa forma diferente, por em um tanto similar, tem a ver menos com como culturas são traduzidas, do que o que e quem se escolhe traduzir. Nesse caso, considera-se a seleção de certas vozes, certos pontos de vista, certos textos – com o aval da indústria editorial (presumivelmente em resposta ao que eles acreditam ser do interesse de seus leitores) e dos jornais e críticos –que então farão reunir um cânone putativo dos textos e/ou autores do Terceiro Mundo» (Dingwaney, 1995, p. 5 apud. Dalben, 2008, p. 40)

¹¹ Traducción nuestra, énfasis de Dalben (2008).

Ribeiro (2017) y Grada Kilomba (2012) explican, esta lógica de control sobre la expresión del otro, a través de la imagen de la máscara silenciadora¹²; Foucault (1980; 1996) trata del tema como la subyugación de saberes y el discurso de poder; Venuti (2002) la define como el poder de silenciar la visión que el otro tiene del mundo; y Spivak (2010) la explica como la tarea intervencionista, histórica y archivista de «medir silencios».

De todos los modos, esta *voz selectiva* influye directamente en la construcción social existente acerca de la identidad del otro. Es decir, si la *voz selectiva* no selecciona los puntos de vistas históricos de los colonizados, obras, autores y personajes negros, femeninos, LGBTQ+ e indígenas, o no elige traducir diferentes lenguas, estas no serán expuestas al mundo y se convertirán en silencio, seres sin voz, sin habla. Y el acto de hablar no está limitado, como afirma Djamila Ribeiro (2017), al acto de emitir palabras, sino al hecho de poder existir.

4. La voz representada entre lugares

Cuando utilizo la idea de existencia, relacionada a una voz, así como Ribeiro (2017), me refiero a este *lugar* social, y como la posición de *sin lugar* es impuesta dificultado la posibilidad de relevancia de estas voces no seleccionadas. Pues una voz significa, según Solnit (2017), el derecho de autodeterminación, de participación, de concordancia o divergencia, de vivir y participar, de interpretar y narrar. Y es aquí que quiero poner el concepto de **representación**, pues la literatura, la historia y la traducción, pasaron por periodos cargados de silencios que fueron usados para moldar el *lugar* de estos silenciados en la sociedad.

Es sabido, y también lo afirma Rajagopalan (1999), que nuestro reconocimiento social está constantemente siendo formado por las definiciones creadas por los otros. Entiendo que cuando tratamos de lenguas, definiciones, traducciones y literaturas, la simbología, las representaciones y los términos seleccionados desarrollan un importante papel en la formación de la opinión pública (RAJAGOPALAN, 2003).

Para definir **representación** sigo la lógica de Spivak (2010) que trae dos sentido del término **representación**: el primer, que vienen a ser la representación como *hablar por*, aquí una voz ocupa un espacio en el cual aún no está permitido que aquel que se representa esté, como ocurre en la política –en este trabajo no me toca profundizarme en opiniones entre cierto y errado acerca de este *lugar* de representación, cabe decir que lo entendiendo como un *entre lugar*; El segundo sentido del término **representación**, es como *re-presentación*, una nueva forma de presentar algún individuo o hecho, como es posible ver en la literatura.

Por estos dos sentidos, es que seguimos este trabajo, elegimos para ejemplificar el sentido de re-presentación el análisis de la obra *El Entenado*, que es producida y clasifica en la literatura como parte del movimiento del nuevo romance histórico, que trae la representación de las nuevas voces a la literatura. El nuevo romance histórico, según Menton (1993), está basado en la producción de narrativas que se utilizan de momentos y personajes históricos como fondo para exponer nuevos puntos de vista, dando voces a personajes antes silenciados por el discurso

¹² Referente a la pintura da la esclava Anastácia, que fue obligada a vivir con una máscara cubriéndose la boca, en el *O que é lugar de fala?*, de Djamila Ribeiro, ella cuenta: «Kilomba explica que formalmente, a máscara era usada para impedir que as pessoas negras escravizadas se alimentassem enquanto eram forçadamente obrigada a trabalhar nas plantações, mas segundo a autora, a máscara também tinha a função de impor silêncio e medo, na medida em que a boca era um lugar tanto para impor silêncio como para praticar tortura» (Ribeiro, 2017, p. 43)

hegemónico de los colonizadores. Es en este periodo y estilo, que la nacionalidad de los autores sale de los continentes colonizadores para los continentes colonizados, y engrandecen las narrativas con identidades negras, indígenas, mestizas y futuramente neo-mestizas.

El nuevo romance histórico permite, lo que Solnit (2017) llama de Liberación, y define como, un proceso de contar una historia: romper historias, romper silencios, y crear nuevas historias. Sin embargo, mismo en este nuevo momento, las voces no eran directamente las silenciadas, hacían parte del contexto colectivo de silenciados, porque también tenía un *lugar* social menos subyugado, como por ejemplo descendientes de colonizados que ocupaban la élite intelectual de la época.

Por ejemplo, nuestro personaje, *El Entenado*, que en su sociedad es una voz silenciada por su clase social, por ser marginalizado, un huérfano; pero usa el *lugar* que le permiten hablar, la posición de navegante sobreviviendo del «nuevo mundo», para *hablar por*, o sea, para representar a los indígenas, que, por su vez, «ganan» voz, aunque sigan *sin lugar*. Para hablar de esto Spivak (2010), explica la idea de Derrida en *The Double Session*, que pone estas voces en un espacio que se encuentra entre el pueblo (los sin voz) y los dominantes, este espacio que puede ocupar la cultura, la literatura, la traducción y la voz, es definido por Santiago (2000) y Bhabha (1998) como el *entre lugar*.

Desde mi perspectiva, el *entre lugar* sirve como un proceso de habla, siguiendo la lógica de Foucault (1996) acerca del discurso de poder, el proceso de lugar de habla, que no es lo mismo que representatividad (RIBEIRO, 2017), pasa del total silencio, por entre la aceptación de escucha –esta etapa no siempre hecha por el dueño de la voz silenciada– lo que puede facilitar el proceso haciendo con que el discurso alcance un espacio para ser oído, para que entonces, el proceso alcance el nivel de dar lugar, lo que defino como representatividad efectiva, el cual es el momento que el discurso, munido de un poder mayor, pero no hegemónico, tiene su habla desde la voz al cual pertenece.

Considerando esta posición del *entre lugar*, el nuevo romance histórico es nada más que la literatura cumpliendo su función de mediadora social y del carácter crítico con relación al espacio político e histórico de las voces silenciadas y de los silenciadores. Sin embargo, es válido tener en mente que este proceso de desconstrucción de espacios, de rompimiento de silencios y desconstrucción de identidades relacionados a las voces de otros, está propicio a no solo cambiar quien escucha, sino quien habla. Anzaldúa (1994) habla de este proceso en un contexto de neo-mestizaje, en donde trata de una percepción de desconstrucción y al mismo tiempo reconstrucción de individuos y sus espacios sociales, tras la influencia de dos culturas, antes incompatibles, que resultan en una nueva consciencia, definida por Anzaldúa (1987) como múltiple. Este “atravesar de fronteras», que determina Anzaldúa (1987), ocurre, en mis análisis, con el personaje protagonista de la obra *El Entenado*.

5 La voz indígena en *El Entenado*

La obra argentina *El Entenado*, de Saer (1983), usa el periodo de la conquista española como escenario histórico para contar la historia de un huérfano que se convierte en grumete para ir en una expedición hacia las islas Malucas, al llegar, tiene su tripulación asesinada por los indios, los cuales lo mantienen en convivio por diez años, tras esto, el personaje vuelve a su continente.

Desde mis análisis, la narrativa se divide en tres momentos, el primer momento clasifico como *las navegaciones*, en donde se cuenta la vida del personaje en los puertos, donde muestra su *lugar* al margen de la sociedad, seguido por relatos acerca de las navegaciones y llegada al continente americano; el segundo momento es la narrativa acerca de los diez años que lleva *viviendo con los indígenas*, donde relata la cultura, los momentos y sentimientos que tuvo en este convivio; y el tercer momento de la historia, es la *vuelta a la «nuestra patria»* que relata la vida del personaje tras regresar al continente colonizador, cuenta su vida y carera escribiendo y contando su propia historia y experiencia con los indígenas.

A lo largo de la historia, principalmente en el tercer momento, el narrador personaje cuenta como ha adaptado, traducido, su historia por diversas veces y de diversas formas, desde la vida y los relatos orales, de estos hacia una comedia teatral, de la comedia a una pantomima, para a través de gestos y expresiones llevar la historia a otros países e idiomas, incluso, la narración presenta señales constantes de la producción de una obra escrita acerca del relato. Por eso, la decisión que tome en este trabajo fue la de considerar el protagonista de la historia: un traductor, que ocupa la posición de traducir e y traer, a lo largo de la historia, no solo los sucesos sino también la lengua y cultura indígena.

Al seguir demostraré, por medio de recortes de la obra, algunos ejemplos de situaciones en que el personaje asume esta postura de traductor, analizando como estas traducciones, que van desde la transcripción de la palabra *def-ghi*, pasando por la traducción y comprensión de las expresiones y gestos hecho por los indios, alcanzando momentos de traducción directa de la lengua indígena con la cual tuvo contacto, llegando a efectivamente traducir y comprender la palabra *def-ghi* y, por fin, alcanzando el sonido máximo de la voz indígena, en la obra, al traducir directamente la habla indígena. Tal evolución, por así decir, del estilo de traducción del traductor personaje está relacionada a la percepción que él mismo tiene acerca de los indígenas de modo social, y esto se da porque, según Arrojo (2002), el traductor es fiel a su interpretación y esta siempre será un producto de aquello que él mismo es, de lo que piensa y de lo que siente.

En el primer momento de la historia, en *las navegaciones*, la traducción lingüística de la voz indígena es mínima, la primera señal de la voz indígena, en la obra, está en la transcripción del vocablo *def-ghi*. Creado por Saer, el vocablo es de grandiosa relevancia para la historia, y para este trabajo pues representa en su transcripción y traducción un ciclo completado por la voz indígena en la obra. Quiero dejar claro que elegí determinar como *la voz indígena* de la obra, cualquier relación acerca de la lengua, de la cultura, de la comunicación o hablas directas de los indios presentes en el argumento.

Casi al fin del primer momento tenemos lo siguiente: « [...] la única *palabra referida a mi persona* que yo podía reconocer hasta este momento - *def-ghi, def-ghi, def-ghi...* »¹³(p. 43). Destaco lo que me lleva a considerar que, en este primer momento de la historia, la única palabra que el traductor personaje permite que salga directamente desde la voz indígena es nada más que el término que lo nombra. El traductor personaje, recién llegado a un continente extraño posee una visión social que lo pone como diferente, como centro de importancia según el pensamiento eurocéntrico, por ser el conquistador, luego no comprende ni traduce lo que no está referido a sí mismo. No se puede olvidar que, según Simon (1996), el papel del traductor está cubierto por valores sociales, y las posiciones de jerarquía social se reflejen en el campo literario. Si no fuera

¹³ énfasis nuestro

por la palabra *def-ghi*, en este primer momento de la historia, la voz indígena estaría reducida a gestos, señales y expresiones, verbalmente silenciada por el colonizador.

Ya en el segundo momento, al inicio de lo que defino como *viviendo con los indígenas*, el protagonista pasa por su primera experiencia de reconocimiento superficial de los indígenas y sus hábitos, mismo con un choque cultural inicial, luego el traductor personaje pasa a percibir los indígenas como una comunidad no tan extraña a lo que le es de costumbre. En este momento el traductor narrador personaje, pasa a usar términos que califican positivamente a los indígenas, y reconoce, mismo que como incomprensible, la existencia de una lengua propia: « [...] gesticulando con *entusiasmo*, proferían un párrafo en esa *lengua incomprensible*, con sus voces rápidas y chillonas. Naturalmente, el *siempre tierno def-ghi*, *def-ghi* resonaba continuo en la sombra soleada» ¹⁴(p. 52).

Es interesante decir que en este momento de la historia el traductor relata el contacto con el primer rito cultural de los indígenas, el preparo para la antropofagia. Este momento es visto y descrito por el traductor personaje como algo diferente pero comprensible, incluso él mismo tuvo «el deseo, que no se cumplió» (p. 60) de comer tal carne. La selección de palabras que se usan para referirse a los indígenas en estos momentos sigue siendo adjetivos positivos y se empieza a referirse a su comunicación como voces, mismo que monosilábicas, *cordiales*.

Sin embargo, existe una regresión de la percepción humana de los indígenas, por parte del traductor personaje, a partir del momento que él entra en un contacto más profundo con la cultura de los indígenas. Al relatar su choque cultural, con el momento justo de la antropofagia y de la orgia, el personaje pasa a traducir su percepción de modo distinto al anterior. Ahora la voz del indígena es reducida al silencio, ya no se menciona más como lengua o voces, lo que se describe es una falta de comunicación «Nadie hablaba, ni siquiera se miraba» (p. 71), los adjetivos utilizados para describir sus posturas permiten interpretaciones negativas «*Eufóricos*, daban, por momentos, la impresión de que, *en vez de proferir voces humanas, iban a lanzar un grito animal*» (p. 73)¹⁵, y los sonidos que definen sus voces se convierten en asociación al animalesco, al salvaje.

Esta postura del narrador tiene que ver con lo que hablan Rajagoplan (2003) y Benjamin (2010) acerca de como los significados, las intenciones de las palabras e, incluso, la selección de los términos utilizados tienen un papel en la formación de la opinión que tenemos acerca de los otros. A lo largo de la historia, esta regresión ocurre siempre que el personaje necesita entrar en contacto con este comportamiento de los indígenas que, para él, es diferente. Entretanto, el rechazo a esto se suaviza con la convivencia, pues ya no se usan los mismos recursos que definía a los indígenas como salvajes, para demostrar su posicionamiento acerca del evento, el traductor personaje cuenta que, en estos momentos, en los años de convivencia, simplemente se aislaba de los indígenas, lo que no deja de expresar su distanciamiento de esta cultura.

En el momento definido como *viviendo con los indígenas*, la voz indígena sigue silenciada, lo único transcrito directo sigue siendo la palabra *def-ghi*. Por otro lado, tras las narraciones del convivio con los indígenas, el traductor personaje pasa a describirlos como una comunidad que tiene una comunicación más activa y una lengua más comprensible, pese a que relata momentos de comunicación entre él mismo y los indígenas, además de expresar una sensación de familiaridad con esta comunidad.

¹⁴ énfasis nuestro

¹⁵ énfasis nuestro

De vez en cuando, algún indio se me acercaba y, plantándose frente a mí, se embarcaba en un discurso interminable lleno de ademanes lentos, explicativos, que se referían al horizonte, al río, a los árboles, no sin que, por momentos, un brazo se plegara y la palma de la mano golpeará con energía el pecho del orador, que de ese modo se designaba como el centro de ese chorro de palabras [...] (SAER, 2012. p. 97)

En el tercer momento de la historia, tras los diez años conviviendo con los indígenas, es interesante percibir que la voz directa del indígena sigue no existiendo, pero a la primera señal de la voz colonizadora, la misma es directamente representada y transcrita: «*Tiene barba*, decía [...]» (p. 126).

Con todo, es en este momento que ocurre lo que Anzaldúa (1994) define como fronteras, se trata de una «confusión» identitaria cultural, el personaje en este momento de la historia es el portador de la voz indígena, aunque no siendo indígena el personaje habla con la voz indígena al utilizar el idioma indígena naturalmente, y no desde un *entre lugar*, pues en este momento él se olvida de su identidad colonizadora, identidad que está representada, en mis análisis, por la lengua utilizada, expresa u olvidada, como es el caso del olvido de su lengua materna:

Para apaciguarlos, empecé a contarles mi historia, pero a medida que hablaba veía crecer el asombro en sus expresiones hasta que, después de un momento, me di cuenta que *estaba hablándoles en el idioma de los indios. Trate de hablar en mi lengua materna, pero comprobé que me la había olvidado.*¹⁶(SAER, 2012. p. 127 grifo nuestro)

El olvido del uso de la lengua materna es la primera señal de un distanciamiento identitario que el personaje presenta frente a su sociedad eurocéntrica. El hecho de no identificarse más con su identidad colonizadora se expresa también, en la tercera parte, con el distanciamiento creado por el traductor personaje cuando elige poner la comunicación entre los marineros sin dales una voz directa, y definiendo su vuelta «*a lo que los marineros*», no el personaje, «*llamaban de nuestra patria*».

A partir del momento que el personaje no se identifica con los suyos se empieza a hacer más presente la voz de los indígenas, el primer sonido que se escucha de esta voz es la traducción de vocablos de la lengua indígena que no habían sido presentados antes: «*En-gui*, por ejemplo, significaba los hombres, la gente, nosotros [...] Cuando se despedían, empleaban una fórmula, *negh*, que indicaba también continuación [...]» (p. 172). Además de la traducción de nuevos vocablos, la lengua de los indígenas es descrita, no como incomprendible, sino como una lengua formalizada con sintaxis y complejidad. La traducción de la lengua de los indígenas, a través de los vocablos, representa una nueva visión del reconocimiento que el traductor personaje tiene acerca del nuevo *lugar* al cual él cree que estos pueblos pueden o deben adquirir en la sociedad. Según Spivak (2005), es solamente así, traduciendo el idioma hacia los padrones y resistiendo a la imposibilidad de traducción, que la subyugación puede traducirse para dentro de una hegemonía.

¹⁶ Énfasis nuestro

Tras reconocer y traducir la lengua indígena, el traductor personaje hace un discurso en el cual demostrar el reconocimiento que el mismo posee, semejante a Benjamin (2010), acerca de la identidad de cada lengua, cada pueblo y cada individuo. El personaje se define como capaz de reconocer a los pueblos y sus especificidades, diferente de los otros navegantes. Esto se da debido al cambio social e identitario que el mismo sufrió al convivir con los indígenas y sentirse más acogido por la sociedad indígena que por la suya, como habla Ribeiro (2017), el lugar social no determina una consciencia discursiva acerca de este lugar, pero el lugar que ocupamos nos permite diferentes perspectivas, por nuestras experiencias distintas.

Es entonces que en pleno momento de, lo que Spivak (2005) llama, producción del sujeto ético, es que surgen las primeras traducciones de la voz indígena de manera directa: «Una vez, un indio me lo explicó: *este mundo*¹⁷, *me pareció*¹⁸ entender que me decía [...]» (p. 176). Sin embargo, destaco que mismo directa la voz indígena ha sido traducida aun con inseguridad, por parte del traductor personaje. Mismo así, es a partir de este momento que el personaje empieza a demostrar una visión nueva acerca de los indígenas y su posición social.

Con la valoración de la voz indígena el personaje redefine su sociedad y sus valores, pues ha redefinido cual voz a de valorarse (SOLNIT, 2017): «Puede decirse que, desde que los indios fueron destruidos, el universo entero se ha quedado derivando en la nada [...] *Llamarlos salvajes es prueba de ignorancia*¹⁹[...]» (p. 177). Se puede percibir que, para el traductor personaje, y para mí en estos análisis, la condición de silencio de este grupo se dio por, como explica Spivak (2010), ellos lo han ocupado un *lugar* en el cual sus humanidades aún no habían sido reconocida.

Con todo, mismo reconociendo la humanidad de los indios, la voz indígena solo es traducida con seguridad plena, por parte del traductor personaje, tras el mismo comprender y explicar su propia función en la historia, esta, por su vez, está basada en la traducción del término que le nombraba en la comunidad indígena, el *Def-ghi*:

Como todos los otros que componían la lengua de los indios, esos dos sonidos *def-ghi*, significaban a la vez cosas dispares y contradictorias [...] Después de largas reflexiones, deduje que se me habían dado ese nombre, era porque me hacían compartir, con todo lo otro que llamaban de la misma manera, alguna esencia solidaria [...] *querían que de pasaje por ese espejismo material quedase un testigo, un sobreviviente que fuese, ante al mundo, su narrador*²⁰. (SAER, 2012. p. 189 – 191)

Al fin, consiente de su papel de narrador, representante histórico de los indígenas, en la sociedad y reflexivo acerca del espacio como pueblos originarios y sabios que deberían ocupar los indígenas, el traductor personaje, al fin y al cabo, traduce directamente y con más seguridad, aunque no completa ni totalmente representativa, la voz indígena: «Repitiendo sin cesar los sonidos [...] que *yo adivinaba con facilidad*²¹: *Def-ghi, yo soy el que, en broma, te decía que te iba a comer*²²» (p. 201).

¹⁷ Cursiva del original

¹⁸ Énfasis nuestro

¹⁹ Énfasis nuestro

²⁰ Énfasis nuestro

²¹ Énfasis nuestro

²² Cursivas del original

6 La voz de lo posible

Pudiera que, se me tocará la oportunidad, adentrará más en los análisis de la obra, cuestionando acerca de lo cuanto aun es presente el discurso hegemónico en la voz del traductor personaje, o acerca de su decisión de no formular unidades fraseológicas enteras en la lengua indígena y presentar solamente palabra aisladas. O ser más osada y cuestionar la creación de palabras indígenas por Saer, al revés de usar las palabras de una de las varias lenguas indígenas existentes. Quizás podría debatir acerca de la posibilidad de que el uso directo y real de las lenguas indígenas podrían servir para fijar la escrita de estas lenguas, tal como ha pasado con la creación de los abecedarios, o si fuera el caso, el uso de estas lenguas auxiliarían en su reconocimiento como lenguas o en la formalización escrita de sus literaturas, como ocurrió en la historia de la traducción con la lengua romances.

También podría adentrar en la interpretación del deseo de los indígenas de venir a ser puestos en la historia al designar para el personaje el termino: *def-ghi*, vocabulario que dentro de la lengua indígena determina, entre otras cosas, la función de narrador, y determinar que lo hicieron esperando que la voz, partida desde el *entre lugar* ocupado por el traductor personaje, los represente en la historia. O, simplemente, podría levantar cuestionamientos acerca de lo que el traductor personaje, al momento final, decidió traducir y como lo que él selecciona traducir puede mantener una imagen deturpada, eurocéntrica y colonizadora, de los indígenas.

Sin embargo, lo que quiero al fin, es que se comprenda la dimensión sociopolítica de la traducción, que se la tomen en serio, y que se pase a considerar que el discurso presente en lo traducido puede mantener un discurso colonizador, cargado de una «verdad» que se perpetúa en la historia. Pero que también puede ser capaz de romper con el discurso hegemónico y las identidades imaginadas, sin embargo, todo está pendiente de la postura que tiene el traductor, pues como trata de decir Arrojo (2002) el traductor es fiel a su interpretación y, está, siempre será un producto de lo que él mismo es y de lo que piensa, mismo que esto valores parezcan vagos, intangibles o abstractos.

Hay los que digan que el discurso ideológico, en la traducción o en la literatura, no es más nada que algo abstracto, pero Wittig, en 1978, ya nos alertaba a que no existe nada abstracto en el poder que las ciencias, y el poder que las teorías poseen para actuar sobre nuestros cuerpos y mentes, mismo que el discurso sea abstracto, se trata de una forma de dominación.

Podemos concluir que, significativamente, más representada por la palabra *Def-ghi*, la voz indígena, en la obra *El Entenado*, está atada a la voz del traductor personaje, y que camina hacia las ideas de representatividad, al paso que pasa por momentos en que *habla por* los indígenas, así como momentos en que *re-presenta* la identidad e imagen de estos individuos. En verdad, la voz del propio personaje pasa por los procesos de lugar, definiéndose en el *entre lugar*, que no dejo de ver como un espacio en que se permite una voz múltiple, y que se reconoce como silenciado, pero decide callase para dar la voz *al otro*. Este proceso lo cual formulamos aquí, no deja de demostrar el propio proceso que la voz indígena ha trazado en la historia de la obra, mismo que no alcance total representatividad, lo que, desde mis análisis, sería tener una unidad fraseológica completa trayendo el idioma indígena, seguido de su traducción, demostrando total seguridad de lo que comprende el traductor, y por encima traer una representación indígena que abandone la ideología eurocéntrica. De todos los modos, la voz indígena pasa por un proceso dentro de la obra

pues crea lugar caminando desde el *sin lugar*, pasando por su *entre lugar*, hasta alcanzar un *lugar de habla* y cambiar el lugar y la voz del propio traductor personaje. Como diría Solnit (2017), a veces la voz cambia las propias cosas, trayendo la inclusión, el reconocimiento y la rehumanización que puede anular la deshumanización existente.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, G. (1994). La conciencia de la mestiza: towards a new consciousness. En L. S. Kauffman (ed.), *American feminist thought at century's end: a reader*. Cambridge, Estados Unidos: Blackwell.
- _____ (1987). *Borderland/La frontera*. San Francisco, Estados Unidos: Aunt Lute.
- Arrojo, R. (2002). Oficina de tradução: A teoria na prática (4.º ed.) São Paulo, Brasil: Editora Ática.
- Bassnett, S. (2003). *Estudos da tradução* (Traducido por Vivina de Campos Figueiredo). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Benjamin, W. (2010). A Tarefa do Tradutor (Traducido por Susana Kampff Lages). En W. Heidermann (org.), *Antologia bilingue Clássicos da teoria da tradução* (Vol. 1, 2.º ed., pp. 201-231). Florianópolis, Brasil: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte, Brasil: UFMG.
- Blume, R. F. (2010). Teoria e prática tradutória numa perspectiva de gênero. *Fragmentos: revista de língua e literatura estrangeiras*, 39, 121-130.
- Dalben, T. P. S. (2008). *A tradução da tradição brasileira: a representação do Brasil em texto turísticos como fonte de construção identitária* (Tesis de maestría). Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil.
- Delisle, J. y Woodsworth, J. (eds.). (2005). *Los traductores en la historia* (Traducido por Grupo de Investigación en Traductología, bajo la coordinación de Martha Lucía Pulido). Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Derrida, J. (2002). *Torres de Babel* (Traducido por Junia Barreto). Belo Horizonte, Brasil: UFMG.
- Dingwaney, A. y Maier, C. (eds.). (2008) *Between languages na cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995. In: DALBEN, T. P. S. *A tradução da tradição brasileira: a representação do Brasil em texto turísticos como fonte de construção identitária*. (Tesis de maestría) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.
- Foucault, M. (2004). *Microfísica do poder*. Río de Janeiro, Brasil: Edições Graal.
- _____ (1996). *A orden do discurso* (Traducido por Laura Fraga de Almeida Sampaio, 12.º ed.). São Paulo, Brasil: Edicoes Loyola.
- _____ *Power/Knowledge: selected writings, interviews & other writings - 1972-1977*. Editado por Colin Gordon. Nueva York, Estados Unidos: Pantheon Books.
- Furlan, M. (2004). Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente: III. Final da Idade Média e Renascimento. *Cadernos de Tradução*, 1(13), 9-25.
- Furlan, M. (2003). Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente: II. A Idade Média. *Cadernos de Tradução*, 2(12), 9-28.
- Jakobson, R. (1995). Os aspectos linguísticos da tradução (20.º ed.). En Autor, *Linguística e comunicação*, São Paulo, Brasil: Cultrix.
- Kilomba, G. (2012). *Plantation memories: Episodes of everyday racism*. Münster, Alemania: Unrast Verlag.
- Lambert, J. (2011). A Tradução. En A. Guerini, M. H. C. Torres y W. Costa (orgs.), *Literatura & Tradução: Textos selecionados de José Lambert* (pp. 183-196). Río de Janeiro, Brasil: 7Letras.

- Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina: 1979-1992*. México: Fondo de Cultura.
- Rajagopalan, K. (2003). *Por uma Linguística Crítica: Linguagem, Identidade e a Questão de ética* (2.º ed.). São Paulo, Brasil: Parábola Editorial.
- _____ (2000). *Pós-modernidade e a tradução como subversão*. Anais do VII Encontro Nacional/1 Encontro Internacional de Tradutores, São Paulo, Brasil. Recuperado de www.novomilenio.inf.br/idioma/19980911.htm
- _____ (1999). A língua é uma bandeira política. Recuperado de <https://www.unicamp.br/iel/memoria/Ensaio/Raja.htm>
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte, Brasil: Letramento.
- Saer, J. J. (2012). *El entenado* (2.º ed.). Buenos Aires, Argentina: Booket.
- _____ (1983). *El entenado*. Buenos Aires, Argentina: Alianza.
- Santiago, S. (2000). *O entre-lugar do discurso latino-americano*. En Autor, *Uma literatura nos trópicos*. Río de Janeiro, Brasil: Rocco.
- Schleiermacher, F. (2001). Sobre os diferentes métodos de tradução. En W. Heidermann (org.), *Clássicos da teoria da tradução* (Antología bilingüe, alemán-portugués, vol. 1). Florianópolis, Brasil: UFSC, Núcleo de tradução.
- Simon, S. (1996). *Gender in translation*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Solnit, R. (2017). *A mãe de todas as perguntas: reflexões sobre feminismos*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* (Traducido por Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa y André Pereira Feitosa). Belo Horizonte, Brasil: UFMG.
- _____ (2005). *Tradução como cultura* (Traducido por Eliana Ávila y Liane Schneider). *Ilha do Desterro*, 48, 41-64.
- _____ (1976). Translator's Preface. En J. Derrida, *Of Grammatology* (Traducido por Spivak Gayatri Chakravorty). Baltimore, Inglaterra: The Johns Hopkins University Press.
- Venuti, L. (2002). Os escândalos da tradução: por uma ética da diferença. Tradução de Laureano Pelegrin, Lucineia Marcelino Villela, Marleide Dias Esqueda e Valeria Biondo; Ver. Técnica Stella Tanin. Bauru: Editora da Universidade Sagrado Coração.
- Wittig, M. (1978). O pensamento hetero. Texto lido em New York na Modern Language Association Convention.