

## **Transducción en la narrativa oral Ashaninka**

*Dorian Espezúa Salmón*  
*Universidad de San Marcos*  
*Maggie Romani Miranda*  
*Universidad Federico Villarreal*

### **Marco teórico**

En el Perú, donde coexisten (generalmente de forma violenta y asimétrica) varios sistemas culturales y lingüísticos que expresan, en diversos géneros discursivos, sus respectivas concepciones del mundo, es ineludible que se reflexione sobre cómo es posible la intercomunicación entre pueblos, culturas y lenguas que tienen, en la práctica, reconocimientos desiguales.

Ahora que se habla tanto de interculturalidad, sin considerar las desigualdades y sobre la base inexistente de una democracia cultural, se pone nuevamente en evidencia que la reflexión teórica de nuestra comunidad académica está al servicio del discurso colonial que intenta hablar por el otro, que persiste en traducir al otro y que, al final, construye una imagen del otro (silenciado y anulado) desde los centros metropolitanos. Para nadie es un secreto que esta reflexión teórica obedece a una agenda planteada en las universidades metropolitanas que proporcionan los fundamentos epistemológicos para la lectura de los “subalternos”. El otro no habla, no está, no existe, sólo es un objeto de estudio. Para que exista tiene que ser asimilado, incorporado, formado dentro de una tradición que le permita, justamente, hablar, estar y existir. Los estudios sobre los sujetos subalternos aportan poco para el enfrentamiento contra la homogeneización y aniquilamiento de las culturas y lenguas marginales y marginadas por una sociedad racista.

Por el contrario, sirven para que se desarrollen estrategias más sutiles de penetración sobre la base de los datos que los letrados latinoamericanos y peruanos les proporcionamos. Este artículo trata de evidenciar la trampa *incorporación-aniquilamiento* en el proceso de traducción.

El concepto de *transducción* fue planteado por Lubomir Dolezel para explicar un proceso doble y simultáneo de transmisión y transformación, o mejor dicho, de transmisión con transformación de sentido más que de conceptos o significados literales. A pesar de la existencia de posiciones contrarias que defienden una transparencia (que no hay) en el proceso traductológico, sostenemos que, por un lado, toda traducción supone un cierto grado de manipulación con un propósito determinado y un sesgo cultural que generalmente coincide con el contexto de destino y, por otro lado, toda traducción supone un proceso de reflejo refractario de la lengua y cultura de origen. Desde esta perspectiva, acorde con nuestra realidad donde las lenguas y culturas son objeto de traducción y extirpación gradual de modo que apuntan a la desaparición por la globalización de la cultura, la tarea de la traducción es la resistencia y el mantenimiento de la diferencia cultural sin pretensiones hegemónicas. Luchar contra las representaciones dominantes, contra la creación de estereotipos, contra la anulación de las identidades es una tarea ineludible en una sociedad heterogénea donde confluyen y se entrecruzan polisistemas. Toda interpretación es transductora porque el significado original no permanece inalterable dado que es otro el contexto en el que ancla su sentido. No es posible encontrar una traducción inocua desvinculada de los centros que la gobiernan. La tarea de pasar el significado es bastante difícil (no diré imposible aunque lo diga) puesto que toda traducción es reescritura que refleja una ideología que distorsiona el texto original de manera tal que no se puede garantizar la transmisión del significado y mucho menos la transmisión del sentido. En buena cuenta, ser fieles al texto original es una pretensión que no se logra y que se queda en el plano de lo imaginario.

La traducción entendida como transducción es un medio o herramienta del discurso colonial que se manifiesta en actitudes,

intereses, prácticas, formas de conocimiento y de manipulación con el objetivo de producir un texto útil y adecuado al contexto de destino. Toda traducción es, como dice Pierre Bourdieu, un ejercicio de *violencia simbólica* y un avance nada inocente hacia otro espacio cultural que se asimila al propio. Nosotros hemos sido testigos de cómo y cuánto se ha difundido la Biblia traducida a casi todas las lenguas vernáculas para extirpar nuestras creencias ancestrales. La traducción incorpora, incluye y devora la diferencia y supone, en última instancia, la construcción de un texto *subvertido*, en todos los sentidos de esta palabra.

Igual que en la recopilación oral, en la traducción sucede un fenómeno doble. Por un lado se “rescata” del olvido y aislamiento un discurso o un saber que es necesario compartir y mantener desde la perspectiva del otro y, por otra parte, se desaparece el contexto en el que ese discurso adquiere sentido así como la naturaleza (re)creativa del discurso del uno. En buena cuenta, lo traducido pasa a ser parte integrante de la cultura receptora y depende del prestigio y dominación de esa cultura. Eso sucede con las recopilaciones de mitos, leyendas o tradiciones orales que se realizan, generalmente sin ningún criterio científico, en la selva y sierra del Perú. En consecuencia, la traducción produce siempre representaciones asimétricas porque se construye desde arriba. Esto significa que, en buena cuenta, los textos colonialistas sustituyen una realidad objetiva, que no puede ser traducida, por una imagen subjetiva del otro construida enteramente desde el registro simbólico que sirve a los propósitos de dominio. El traductor, inevitablemente, produce un texto adecuado al contexto de destino, un nuevo texto desvirtuado y resituado en un nuevo contexto que ponemos en evidencia si reconocemos la lengua en que se está hablando de la traducción. Siempre hay un sesgo cultural en todo proceso traductológico. Desde esta perspectiva, traducción es lo que en la cultura de destino se considera traducción.

Toda traducción es producto del marco conceptual que le da lugar y toda reflexión sobre la traducción está condicionada por la episteme de la época. La traducción no puede desligarse de los mecanismos que conforman la identidad de la cultura receptora y

que se convierte en un condicionamiento para la modificación o confirmación de esquemas culturales. Así, todo traductor está enmarcado por pretextos culturales, epistemológicos y políticos que condicionan su práctica y la reflexión de la misma desde una posición de privilegio. El traductor no puede escapar completamente del centro que lo ata y para el cual trabaja. En esta lógica es necesario evidenciar que en la traducción y representación del otro se construye siempre la imagen del traductor como enunciador. Casi se puede decir que el traductor se convierte en un nuevo autor-enunciador del texto. Esto nos lleva al problema de la autoría, puesto que no sabemos quién, en realidad, es el responsable de la construcción del sentido del texto que se altera, modifica, adapta, acondiciona, familiariza, etc., como tampoco sabemos cuánto se mantiene inalterable del discurso del otro.

Si toda traducción es una reescritura que distorsiona el texto original y, paralelamente, construye una realidad diferente a la expresada en el original, lo importante no sería buscar afanosamente el “sentido”, “intención”, “espíritu” o “esencia” del original, dado que esto es prácticamente imposible por el simple hecho de que la traducción tiene vida propia cuando es receptionada por los lectores que acceden a ella condicionados por lo que esperan encontrar en la misma. En ese sentido, todo receptor de la traducción (re)crea su propio texto y su propia representación e interpretación. Entonces, cómo se puede transmitir con garantías el significado, cómo podemos ser fieles al texto original en esta situación. La respuesta es pesimista por cuanto toda traducción es un proceso desemantizador, resemantizador, descontextualizador, recontextualizador, situado, resituado y desituado. Desde una perspectiva postestructuralista, la relocalización del texto extranjero en un contexto diferente compromete su originalidad. Así, el significado no necesariamente reside en una cultura de origen o en una cultura de destino; más bien, se crea constantemente en un tercer espacio cultural de creciente complejidad y conflicto. En esta línea, en el proceso de traducción no sólo el texto de origen sino también el contexto de destino sufren la alteración infundida por el proceso, de manera que la traducción funciona como un ente,

un tercer espacio en el que se interceptan culturas. No es muy difícil concluir que siempre hay pérdidas y ganancias en toda traducción de acuerdo a quién, de qué modo, con qué intenciones y con qué herramientas intenta leer e interpretar el texto en o fuera de su cronotopo. La única lectura realmente híbrida (si es que la hay) sería la del traductor bilingüe y bicultural (coordinado y competente), pues cualquier otra lectura no podría desembarazarse de las normas y convenciones de destino. Paul de Man diría que la traducción en general revela nuestra alienación con nuestra propia lengua original.

Son muchas las formas de traducción. En un primer grupo tenemos: La *integral* que se da al interior de una lengua por cuanto parafrasea o aclara discursos barrocos u oscuros llenos de jerga especializada o técnica. Tal vez el ejemplo pertinente sea el enorme esfuerzo de traducción que, por un afán de especialización, hacen los académicos de los textos que se les impone como lectura desde la academia metropolitana. La *interlingual* se da entre dos o más lenguas y puede subdividirse en traducción literal o equivalencial en el sentido lingüístico y una traducción de sentido que obedece más al enunciado contextual que al significado conceptual de la oración. Un ejemplo de este segundo tipo de traducción la encontramos en la literatura. La *intersemiótica* es una traducción entre códigos cuando, por ejemplo, una novela escrita se pasa al cine o un poema a notas musicales. En un segundo grupo tenemos a traducción *degradante*, producida intencionalmente o no para eliminar carga semántica y cultural. Esta traducción se evidencia, por ejemplo, en la eliminación de todos los códigos semióticos (corporales, gestuales, tonales, etc.) que acompañan a un discurso oral. Otra es la *purificadora* que más bien e idealmente tiende a corregir, restaurar, modificar o rescatar aquello que fue intencionalmente anulado o cubierto por la lengua de destino. Y, por último, tenemos la traducción *engrandecedora* que sobrecarga de valor, desvirtuando también, el texto de la LO (lengua de origen). En este último caso la traducción puede ser un acto de amor y de admiración subjetiva.

El traductor (etnólogo, antropólogo, lingüista o literato) realiza el siguiente proceso: primero entra en contacto y luego en confianza con la cultura y los informantes (lo que constituye ya una agresión), luego comprende los signos (disecciona y rompe el código y hace corresponder, resignificar y familiarizar el sentido de la lengua de origen con el sentido de la lengua de destino) para después incorporar el significado y el sentido al contexto terminal. Hacemos notar que todo proceso traductológico parte de una posición etno-linguo-centrista. Para entender bien este proceso se hace necesario comprender y aclarar conceptos como *mediación* que hace referencia al espacio tercero que sirve de puente entre un espacio semiótico y otro. La mediación no es angelical ni imparcial, el mediador como el traductor tiene *habitus* de los cuales no puede escapar. El concepto de *filtro* indica lo técnico y culturalmente traducible. Técnicamente, por razones intrínsecas a los códigos, no es posible traducir todo. Siempre hay un cernidor que deja pasar algunas cosas y que atrapa otras. Además, por razones de política cultural, a veces no es conveniente que pase o se traspase toda o casi toda la carga semántica del discurso del otro. El concepto de *aceptabilidad* y el de *apariencia de original* hacen referencia a un efecto ilusorio por el cual una traducción es admitida por la academia como buena, correcta o funcional desde el punto de vista de la cultura de destino. Por otro lado, tenemos el concepto de *exotismo* íntimamente relacionado al de *extrañamiento* que esconde una recreación de una realidad ajena de acuerdo con la convención de exótico. “Exotizar” es en buena cuenta una forma de extrañar y extrañar es distanciar. En una posición contraria y complementaria funciona el concepto de *familiarizar* entendido como incorporar lo exótico a lo propio. Para Gayatri Spivak, las convenciones de traducción de lo exótico y ajeno contribuyen a la familiarización y uniformización en un proceso que oculta propósitos neocoloniales de diferenciación y jerarquización.

La traducción se articula en varios niveles. El primero y fundamental es el lingüístico o de equivalencia semántica en el sentido de la traducción interlingual literal. En este nivel, la traducción presupone la existencia de universales lingüísticos y también

presupone la equivalencia en la perceptibilidad y sensibilidad para la captación de los referentes. Todos sabemos que las culturas y sus integrantes perciben lo real de acuerdo a intereses y necesidades que dependen del entorno. En un segundo nivel está la traducción cultural de sentido que funciona en un nivel superior de influencia recíproca entre culturas que trasciende lo propiamente lingüístico. Sin embargo, siempre hay un hueco, un grado de intraducibilidad que permite la modificación del significado primitivo según las estructuras de representación de la cultura o lengua de destino. Talal Asad nos recuerda que la oposición entre una interpretación contextual y otra que no sea contextual es completamente espuria. Nada significa nada “aisladamente”.

Wolfram Wilss afirma que: “la traducibilidad de un texto está garantizada por la existencia de categorías universales en la sintaxis, la semántica y la lógica natural de la experiencia, universales que nos permiten superar cualquier barrera social o cultural”. Desde este punto de vista, la existencia de universales haría posible la traducción y expresión de equivalencias. Sapir y Whorf afirman que es en realidad la cultura la que determina la traducibilidad o no de un texto. Catford pregunta si existe una traducibilidad lingüística diferenciable de la cultural. Para Quine no es posible una teoría completa y cerrada de la equivalencia lingüística que sea a la vez excluyente, como de la equivalencia cultural, pues todo discurso está regido por un “principio de indeterminación” que trasciende el texto. Steiner sostiene que en todo traspaso de una lengua a otra lo indeterminado reina en cuanto principio.

La lengua es una forma de analizar y asimilar el universo, determina la visión del mundo del hablante. Cada lengua es en sí misma una visión del mundo. Pero cada lengua crea, refleja y segmenta la realidad de un modo distinto. Desde esta perspectiva un tanto pesimista, la traducción no es posible, y sólo es posible la analogía entre dos lenguas relativamente cercanas. Salvador Peña y María José Hernández señalan que la posible intraducibilidad de un texto de LO viene determinada por tres tipos de límites, *interlingüísticos* (autorreflexividad de la LO), *intertextuales* (referencias implícitas o explícitas a otros textos de la LO) y *referenciales*

(diferencias culturales). La otra perspectiva no niega la posibilidad de traducción porque el traductor tampoco niega la posibilidad de transmitir el sentido del original en su nuevo contexto. En buena cuenta, y salvando la distancia cultural, el traductor es aquél cuya lectura del original es más profunda y más íntima. Meter Newmark, más optimista, dice que todo puede decirse tan bien en una lengua como en otra y el arte que consiste, precisamente, en salvar esos obstáculos es lo que se llama traducción; de otra manera la comunicación entre lenguas y culturas sería una cuestión de mera reproducción. Pero es evidente que no todo es traducible a pesar de que el traductor sea bilingüe y bicultural. No todo es traducible porque siempre se añade o fuerza algo y porque los malos entendidos existen a pesar del amor.

### **Problemas en la traducción de la narrativa ashaninka**

Abordaremos aquí los problemas encontrados en la traducción de algunos textos narrativos ashaninkas. Queremos partir por la siguiente pregunta: ¿Cómo y hasta qué punto se puede interpretar la tradición oral de un mito o cuento amazónico? El ashaninka es una lengua que pertenece a la familia Arawak, que como muchas lenguas amazónicas enfrenta problemas en su paso a la escritura. Estos problemas tienen que ver con el proceso de traducción.

Los problemas tienen su origen en el momento en que el traductor intenta dar una versión escrita de la lengua ashaninka al español. Y es que el proceso de traducción exige un proceso de comunicación entre el texto y el traductor-interpretador. El traductor que es receptor intenta descifrar el mensaje. Si comienza a traducir mediante un cálculo de los posibles valores traslaticios de las palabras, sólo obtendrá significados parciales en su traducción; estará dejando escapar el sentido único del conjunto. El mensaje es, pues, una construcción lingüística cuyo significado se establece mediante algo que no es únicamente código lingüístico, existen también los códigos kinésicos, gestuales y tonales, por ejemplo, que no son potencialmente traducibles desde el punto de vista técnico.



El traductor enfrenta problemas de orden metodológico relativos al nivel lingüístico, textual y pragmático. En efecto la traducción se articula en varios niveles, pero el primero y fundamental es el lingüístico o de la equivalencia semántica. En este nivel surgen problemas a raíz de una definición incorrecta o imprecisa de significados. Tomar a la ligera el valor semántico del léxico produce confusiones y conduce a interpretaciones inadecuadas. Así, podemos observar los siguientes ejemplos extraídos del Diccionario de Lee y Kimberg:

- a. mayimpro: prostituta.
- b. mayimpro: mujeriego.

Las terminaciones *-ro* y *-ri* corresponden a información semántica de género para esta lengua. Así, un sufijo como *-ro* expresará el género femenino y un sufijo como *-ri* el masculino. Además, los análisis lingüísticos han demostrado que cuando se adosa un sufijo de género a cualquier tipo de raíz, simplemente se está flexionando la palabra y no cambiando su categoría de palabra, es decir, no hay creación de un nuevo término como sucede con la llamada *derivación*. Entonces, la *inflexión* que ocurre para los ejemplos *a.* y *b.* no debe significar más que un cambio para establecer la concordancia y las relaciones sintácticas dentro de una oración —ashaninka en este caso.

Por todo lo anterior, las traducciones de las entradas léxicas de *a.* y *b.* no responden a lo que verdaderamente significa en la lengua. Decir que *prostituta* es el femenino de *mujeriego*, o que *mujeriego* y *prostituta* son conceptos que maneja una cultura como la *ashaninka*, resulta totalmente errado e inconcebible. Los mismos *ashaninkas* mencionan que esta traducción “no es correcta”. Ellos utilizan el término *mayimpro* para designar a la mujer que es “coqueta”, y no para tildarla de “prostituta” —con todo lo que esto encarna semánticamente para nosotros. En cambio, *mayimpro* es el “conquistador de mujeres” o “el mujeriego”; su uso no es restringido a seres con rasgo [+ humano], esto sugiere que puede utilizarse incluso con animales, como en el siguiente ejemplo que corresponde al título de un cuento *ashaninka*:

Maniro mayimpiri  
“El venado mujeriego”

Vemos que *maniro* (venado) es un nombre (N) que por el hecho de recibir un modificador adjetivo que es propio para nombres con rasgos semánticos de [+humano] traslada sus valores de [-humano] a [+humano].

El hecho de tomar a la ligera el valor semántico del léxico produce una interpretación inadecuada. Durante nuestro análisis hemos podido observar que son muy frecuentes las veces que se incurren en estas “interpretaciones inadecuadas”. Por ejemplo, es muy conocido el caso en que muchos textos traducen el término *sheripiari* o *sheripiyari* como “hechicero”, “curandero”, etc. Ninguna de éstas son traducciones correctas.

Ahora observemos los siguientes ejemplos tomados de un texto narrativo extraído de la *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*:

Texto 4.7. Ayahuasca (kamarampiri):  
pisheripiyarite piyotero pameneri asheninka  
pi- **sheripiyari**-t-e p-iyo-t-e-ro p-amen-e-ri a-sheninka  
2p- **curandero**- -Fut. 2p-aprender- - Fut.- 3F. 2p.-examinar-Fut.  
3m. 1pl-paisano  
“Serás curandero y aprenderás a cuidar a nuestros paisanos”

Este texto traduce el término *sheripiyari* como “curandero”. Pero hay otros textos que traducen *sheripiari* como “hechicero”:

Aitake itimiri nampitsiki aparoni *sheripiari* yaawintanti  
“Allí en la comunidad hay un *hechicero* que cura”

Hay ciertas restricciones para no considerar al *sheripiari* como un “hechicero”, como aparece en la traducción anterior. Una de ellas es que el *sheripiari* “no hace mal” ni “hechiza”, por lo tanto no puede ser traducido como “brujo” ni mucho menos como “hechicero”. Pero tampoco puede ser traducido como “curandero” ya que su función es muy distinta.

El *sheripiari* es la persona que en un “estado ampliado de conciencia” sueña (por los efectos del tabaco que fuma) y se convierte

en tigre (*manitsi*). El *sheripiari* o *sheripiyari* tiene “el poder de curar”, pero a diferencia de un curandero no utiliza los mismos métodos ni el mismo ritual con el que suele curar este último. Además, cada cultura tiene un “sanador” un ser que posee facultades para “sanar”, por esto mismo, los términos “chamán” y “brujo” tampoco serían adecuados para su traducción.

La palabra *sheripiari* o *sheripiyari* proviene de *sheri* que es “tabaco”, y *-ri* indica, como ya habíamos precisado, el género masculino. Entonces *sheripiari* es “el tabaquero”. Por último, este análisis indica que una mujer jamás podrá ser un *sheripiari*, a diferencia de las “curanderas”, “hechiceras” o “brujas”.

Vemos que toda cultura tiene su propia cosmovisión, los mismos agentes son concebidos de distintos modos; ello es parte de la estructura compleja, peculiar, única que refleja su sistema cognitivo para la denominación de los entes de su mundo. Así, en 1925 Claude Lévi-Strauss mencionó que el pensamiento mítico consiste en un conjunto de reglas que hacen coherentes los elementos presentados como incompatibles o contradictorios. Él muestra que el pensamiento mítico de las “sociedades simples” se desarrolla partiendo de las cualidades sensibles de los objetos y las especies vivientes. El pensamiento mítico establece una transferencia de sentido entre códigos a fin de reconstruir un campo semántico común. El traductor que descuida estos aspectos llega a una lectura superficial del texto, dejando pasar por alto operaciones semánticas que no son manifestaciones en la linealidad discursiva.

Hemos observado que el nivel textual también arroja problemas. Éste tiene que ver con la forma cómo está tejido el discurso, sus conexiones y su estructura. En el nivel textual encontraremos problemas relacionados con elementos constitutivos de la narración: el problema de los géneros, secuencia, orden, etc. Se suele prestar poca atención al texto en sí mismo, no se toma en cuenta que una interpretación semántica coherente no puede sino apoyarse en una interpretación textual igualmente coherente.

Por otro lado, tomar atención a la continuidad del eje discursivo, así como a la conexión textual, puede ser algo productivo.

Pero existen otros aspectos textuales como las repeticiones de palabras, cuya función de énfasis produce en el texto efectos de sentido particulares. Así, en ashaninka podemos encontrar como estrategia de la lengua el repetir un verbo para causar efectos de “transcurso de un largo tiempo”:

i-may-e, i-may-e, i-may-e apaw-ako-ani ako  
él-dormir-NF él-dormir-NF él-dormir-NF una-mano- mano  
“Él durmió allí durante cinco días”

La verdad es que siempre hay pérdidas o ganancias en la traducción. Hemos dicho que la única lectura realmente híbrida será del propio traductor bilingüe bicultural. Sin embargo, aun así es evidente que no todo es traducible, el filtro siempre atrapa algo. Además debemos reconocer que el paso de la tradición oral a la escritura resulta aún más complejo, cuando la escritura es como dice Sanabre: “manipulación del lenguaje y aprovechamiento de sus posibilidades, siempre dentro de las reglas establecidas por el contorno semántico de los vocablos y por las estructuras sintácticas de las lenguas”.

Gianni Vattimo, en una conferencia que ofreció en los salones de la Biblioteca Central de San Marcos en el 2002, afirmó que no hay conocimiento sin interpretación y que tampoco hay interpretación total. Esto último nos hace reflexionar sobre la gran diversidad lingüística y cultural que existe en nuestro país y sobre qué porcentaje de esta diversidad es conocida por nosotros. Si consideramos que para llegar al conocimiento debemos interpretar y que para interpretar, por lo menos debemos conocer el código lingüístico, entonces la traducción es al fin y al cabo una necesidad. El reto sería lograr tomar verdadera conciencia de a quién queremos conocer al momento de traducir.

## **Bibliografía**

- ASAD, Talal (ed.)  
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.  
BOURDIEU, Pierre  
2000 *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

- CARBONELL I Cortés, Ovidi  
 1997 *Traducir al Otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- CARDÍN, Alberto  
 1990 *Lo próximo y lo ajeno*. Barcelona: Icaria.
- CASADO VELARDE, Manuel  
 1991 *Lenguaje y cultura. La Etnolingüística*. Madrid: Síntesis.
- DOLEZEL, Lubomir  
 1997 *Historia breve de la poética*. Madrid: Síntesis.
- FERNÁNDEZ, José Enrique  
 2001 *La intertextualidad literaria*. Madrid: Cátedra.
- GODENZZI ALEGRE, Juan Carlos (comp.)  
 1999 *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. Cusco: CBC.
- HEISE, María; David PAYNE; Judith PAYNE y Elsa VÍLCHEZ  
 2000 *Diccionario Escolar Ashaninka/Asheninka*. Lima: Ministerio de Educación.
- IGLESIAS SANTOS, Montserrat (comp.)  
 1999 *Teoría de los Polisistemas*. Madrid: Arco/Libros, S. L.
- LYONS, John  
 1980 *Semántica*. Madrid: Teide.
- NEWMARK, Peter  
 1988 *A Textbook of Translation*. Londres: Prentice Hall.
- PAZ, Octavio  
 1971 *Traducción, literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets.
- PEÑA, Salvador y María José HERNÁNDEZ GUERRERO  
 1994 *Traductología*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Sanabre  
 SAPIR, Edward  
 1954 *Lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SPIVAK, Gayatri  
 1988 "Can the Subaltern Speak". En Cary NELSON y Lawrence GROSSBERG (eds.). *Marxism and the Interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1993 "The Politics of Translation". *Outside in the Teaching Machine*. Nueva York: Routledge.
- STEINER, George  
 1980 *Después de Babel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VARESE, Estéfano  
 1973 *La Sal de los Cerros*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- VIDAL CLARAMONTE, María Carmen Africa  
 1995 *Traducción, manipulación, desconstrucción*. Salamanca: Colegio de España.
- WILSS, Wolfram  
 1982 *The Science of Translation: Problems and Methods*. Tübingen: Gunter Narr.