

Traducción y epistemicidio. Relaciones de dominación cultural en las Américas desde la conquista hasta nuestros días¹

Joshua Price

La colonización cambió a Europa. Las culturas y las economías que asociamos hoy con Europa no serían reconocibles sin el proceso colonial. Desde las primeras cartas que le envió a la Corona española, Cristóbal Colón insertó en sus expresiones vocablos nuevos. “Canoa”, “ají” y “hamaca” pronto pasarían a ser parte del vocabulario europeo. La obsesión europea por el chocolate, la papa, el maíz y el ají cambiaron no solamente la gastronomía, sino también las economías europeas (y por extensión la economía global). Los europeos industrializaron la producción de tabaco, el cual les había sido brindado por los indígenas de lo que hoy es el Caribe, y transformaron también la manera de consumirlo –un proceso que Fernando Ortiz llamó transculturación (2002 [1940])–. Los cubrimientos de oro de las iglesias barrocas en toda España fueron posibles gracias al oro extraído del Nuevo Mundo.

Las transformaciones originadas por el proceso colonial fueron también de carácter conceptual. La colonización introdujo un nuevo marco de referencia racial, a partir del cual las diferencias entre las razas pasaron a ser entendidas como una jerarquía intrínseca entre grupos humanos, creando una distinción entre los blancos y los no blancos. El periodo colonial estuvo marcado, en su totalidad, por el surgimiento de nuevos fenómenos sociales y el cambio de significado de todo lo anteriormente existente. Estas transformaciones coloniales continúan operando hasta hoy en día.

Sin embargo, en este artículo no me ocuparé de los cambios ocurridos en Europa, sino que me concentraré en aquellos que fueron traídos a América, al sujeto subalterno, al “otro” racializado de Europa. Algunos de estos son cambios de sentido cultural y en otros casos se trata de cambios de identidad. Parto de la premisa de que el cambio es parte constitutiva de la cultura, que es necesario para la vitalidad cultural, y que la identidad está en permanente evolución. También parto de una idea de la coloniza-

1 El presente artículo es una versión sucinta del argumento que he desarrollado en *Translation and Epistemicide* (University of Arizona Press, 2023).

ción desde su complejidad cultural, no como un proceso maniqueo entre lo bueno y lo malo, lo blanco y lo negro. Por ejemplo, los choques que conllevó el proceso produjeron hibridez. Las prácticas católicas mutaron a medida que se fueron combinando con otras culturas como la yoruba, quechua, nahua, tupi, y surgieron así prácticas como la santería, el candomblé, espacios de creación como la Escuela Cuzqueña de pintura, y tantas otras tradiciones y prácticas híbridas. Actores en las dos orillas de la grieta colonial adoptaron posiciones y prácticas variadas en respuesta a la violencia de la colonización.

En medio de este complejo proceso, las traductoras y los traductores (e intérpretes) desempeñaron un papel específico y políticamente y lingüísticamente ambiguo. Quizás esto se haya debido a la naturaleza misma, ambigua, de la traducción, o más exactamente, de percepciones con las que esta práctica se ha asociado. Históricamente, a traductoras y traductores se les ha valorado y a la vez vilipendiado; se ha reconocido su valor para la empresa colonizadora y al mismo tiempo han sido objeto de sospecha por parte tanto de colonizadores como de las comunidades colonizadas.

En la medida en que la colonización supuso transformaciones mutuas, transculturación y sincretismo, las traductoras y traductores tuvieron un papel plurivalente en estos procesos. Es innegable que la colonización también llevó al despojo de prácticas culturales y producciones artísticas indígenas, sin mencionar el alto costo en riqueza material. Conllevó la demonización y el desplazamiento de comunidades indígenas; de hecho, constituyó un verdadero genocidio. Como veremos en los ejemplos que se incluyen en este trabajo, este despojo y apropiación de producción cultural continúa hasta nuestros días.

Me concentraré ahora en el proceso de eliminación. Según Patrick Wolfe, la eliminación “no es un evento o hecho esporádico ni que se supera o completa, sino que se trata de un principio estructurador de una sociedad basada en asentamientos coloniales” (Wolfe 2006, 387-388). Históricamente la traducción ha desempeñado un papel central en los procesos de colonización y ha estado relacionada a este proceso de eliminación. En las Américas, las prácticas de traducción se han utilizado para imponer paradigmas europeos y eurocéntricos a partir de la conquista, y este fenómeno continúa hasta hoy en día. Una de las consecuencias es el epistemicidio. En mi trabajo, designo estos procesos de traducción como “epistemicidio” –término acuñado por el teórico Boaventura de Sousa Santos (2005; 2014)–. El epistemicidio se refiere a la destrucción del saber subalterno. El

epistemicidio pone de relieve las dimensiones epistémicas de la eliminación, marca el elemento que vincula la colonización con el genocidio y el lingüicidio, y hace hincapié en cambios metafísicos, lógicos, escatológicas y de “identidad”. El epistemicidio remplaza el marco con el que se articulan la cultura, el saber y la identidad para ubicarlos dentro de los términos del conocimiento eurocéntrico. Considerar a las prácticas traductoras en tanto epistemicidio nos muestra los modos a la vez sutiles y poderosos en que operan los procesos coloniales.

El presente ensayo explora la relevancia de la relación conceptual entre traducción y epistemicidio para entender la experiencia de colonización en las Américas; los ejemplos que presentaré buscan reflejar la manera en que la traducción (las prácticas mismas y los traductores), han sido cómplices en el proceso de epistemicidio desde la época colonial y también ilustrar formas y prácticas análogas que continúan hasta nuestros días.

Metodología: refracción

El ejemplo por excelencia de traducción como epistemicidio es la traducción de la Biblia. Durante siglos, misioneros en todo el mundo han traducido la Biblia a lenguas indígenas con fines evangelizadores. El uso de las traducciones de la Biblia para promover la conversión religiosa ha sido uno de los ejemplos más duraderos y fácilmente identificables en la historia de un proceso a través del cual se ponen en peligro los saberes indígenas a través de la dominación cultural.

En el año 1492, el lingüista Antonio de Nebrija le entregó la primera gramática del castellano a la Reina Isabel. Según la crónica de su encuentro, la Reina no entendió bien la función del libro al principio, y preguntó: “¿Por qué querría yo un trabajo como este, si ya conozco la lengua?” “Su alteza”, respondió Nebrija, “la lengua es el instrumento del imperio”. En este ensayo proponemos un corolario: así como la lengua, la traducción también es un instrumento del imperio.

Por siglos, los misioneros han traducido la Biblia a cientos de idiomas por todo el mundo con el propósito de evangelizar. El de la evangelización es un modelo de colonización, en tanto ha supuesto contender contra el pensamiento indígena y encasquetarle la cosmovisión cristiana para dominar las visiones y epistemologías indígenas hasta ponerlas en peligro de extinción.

Históricamente, las traducciones de la Biblia eran patrocinadas por la Iglesia y, además, llevaban el sello real, lo que demostraba el aval del imperio español. La Biblia, su traducción y su diseminación estaban guiadas por instituciones con sus respectivos principios y políticas. Se puede decir en general que cualquier traducción que sale a la luz y es publicada pasa por las muchas manos de representantes de numerosas instituciones. Una traducción publicada cuenta, pues, con su propia existencia social, viaja tras los escritorios de varios editores, agentes literarios y modos de distribución para pasar después a librerías y libreros, y también a reseñadores y críticos que la comentan en revistas y diarios. Y, como es obvio, entre estos muchos agentes pasa también por las manos de un(a) traductor(a). Cada uno de los agentes sociales en esta red define en parte los límites y posibilidades de la traducción en su trayectoria. Volviendo al caso de la Biblia, no afirmamos que las editoriales serían equivalentes a la Iglesia o al censor oficial, sino que, de alguna manera, todos estos agentes forman parte de los procesos sociales e institucionales de producción.

La existencia social de una traducción, es decir, la manera como esta ha sido creada, formada, diseminada, recibida, apunta a la necesidad de una metodología específica para estudiarla. En traductología se propone una metodología que tiene por objeto de análisis la “refracción” de un texto de un idioma a otro (Lefevere 2000, 235), fenómeno que se entiende como un proceso social. Esto requiere investigar quién encarga y patrocina la traducción de un texto y cómo, las ideologías que informan la selección y la traducción misma, y las normas sociales, las fuerzas culturales, y los factores económicos que tienen un papel no solamente en la traducción sino también en el destino del texto una vez traducido. La refracción incluye en su análisis las críticas en los diarios e incluso los materiales promocionales que acompañan una publicación. Estudiar la refracción implica también estudiar el género o tipo del libro y el repertorio de símbolos que con él se asocian. Se plantean, según este marco, una serie de preguntas: ¿la cultura que recibe la traducción destaca al autor o lo encasilla o estigmatiza?, ¿reconoce al traductor o lo ignora?, ¿ve al texto como algo inocuo o como un ente liberador, subversivo o peligroso? La refracción cubre todos estos factores que generan las expectativas en la recepción de una traducción. Analizar una traducción como refracción implica descubrir y describir el contexto social en toda su envergadura para poder observar en qué medida una traducción contribuye o subvierte a una cultura y su epistemología. Según perspectivas afines a esta, tales como aquellas que ha propuesto la

perspectiva sociológica en traductología, estudiar la traducción implica un análisis de los aspectos políticos, sociales, históricos, y materiales que forman la base de la misma (Lefevere 2000; Inghilleri 2012, 2016; Wolfe 2006; Simeoni 2015).

Entender la traducción como epistemicidio se inserta en estas perspectivas en la medida en que nos mueve a un criterio que va más allá del criterio estético o aun semántico para evaluar una traducción, sumando así aspectos históricos, geopolíticos, y también epistemológicos y hasta ontológicos. Esta aproximación múltiple genera un espacio para un análisis institucional y político sutil que vaya más allá de la dicotomía entre la aceptación y la resistencia.

En un artículo en el que plantea también esta relación conceptual, Rolando Vásquez observa que los colonizadores han utilizado la traducción como instrumento para “incorporar el pensamiento [ajeno] entre los límites de la inteligibilidad y también para borrar el pensamiento de los colonizados” (Vásquez 2011, 27; traducción mía). Esta dicotomía – “incorporar” o “borrar” el pensamiento subalterno– nos sirve para entender *grosso modo* las técnicas de epistemicidio en las Américas. Para efectos del presente argumento, el trazar las refracciones de traducciones nos permite refinar la distinción entre incorporar y borrar y así presentar como un continuo de base común un inventario de técnicas que va desde aquellas que los colonizadores han implementado desde la colonia, hasta las técnicas propias de contextos actuales como la “guerra contra el terror”. El presentar los casos siguientes no se propone representar una historia cronológica o completa de los más que quinientos años desde la conquista, sino más bien delinear, en cada caso respectivo, tres operaciones de epistemicidio: la “conmensuración forzada” de mundos distintos, la “criminalización” de los traductores, y la “piratería”.

Estas tres prácticas resultan ser modos de remplazar marcos de sentido a través de la traducción de manera que se inserten en dichos marcos cuestiones relativas a las jerarquías raciales y, en particular, jerarquías de conocimiento. Los ejemplos que presento a continuación son intencionalmente diversos, con lo que he buscado evidenciar el amplio espectro y variedad en las tácticas del epistemicidio. En los ejemplos también salto de un periodo a otro –de la época colonial al momento presente– y cambio de objeto de análisis, comenzando con los vocabularios coloniales que ayudaron a los misioneros a evangelizar, para después reflexionar acerca de la criminalización contemporánea de los intérpretes como parte de la

llamada “guerra contra el terror”, para terminar con una problematización del uso imperioso del término “performance studies” en América Latina.

La conmensuración como técnica de epistemicidio: el caso de los vocabularios en la colonia durante los siglos XVI y XVII

Los “vocabularios” fueron diccionarios bilingües compilados por los primeros dominicanos, jesuitas, y franciscanos que llegaron a las Américas para evangelizar en los siglos XVI y XVII. La idea de un lexicón entre dos idiomas vivientes fue su creación y constituyó un invento extraordinario, cuyas consecuencias vivimos hasta la fecha. El vocabulario era una solución al problema de predicar en los varios idiomas de las comunidades a lo largo y ancho de las Américas, los nuevos territorios del imperio español. En los cincuenta años después de 1559, Domingo de Santo Tomás, Juan Baptista de Lagunas, Ludovico Bertonio, Maturino Gilberti y otros publicaron media docena de vocabularios bilingües entre el castellano y las lenguas quechua y aimara, respectivamente. Esta generación de vocabularios precede el primer diccionario de la época moderna, el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (1611) (Calvo 1997, 257-258).

Los vocabularios establecieron una relación que antes no existía entre el idioma de los colonizadores españoles y los idiomas de los vencidos. El motivo de su creación y su función no era solamente convertir a los “indios” para “salvar” sus almas. Los vocabularios eran también una forma de estandarizar los idiomas indígenas para administrar los pueblos con más eficiencia. El dominicano Fray Domingo de Santo Tomás lo explica claramente en su *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Peru* de 1560. Justifica su meta de estandarizar la lengua quechua diciendo que la administración del imperio que era Inca ya había pasado a ser dominio de la corona española (Santo Tomás 1560; Moya 1993; Durston 2007). Fue así como a partir de la lengua los misioneros, desde sus inicios en la época de la colonia, utilizaron los vocabularios como una tecnología para conmensurar idiomas y *Weltanschauungen* inconmensurables. Los cambios fueron mutuos. Como sugerí anteriormente, la lengua de los colonizadores y las prácticas católicas se vieron transformadas también, como lo fueron las lenguas y las culturas indígenas. No obstante, los primeros misioneros usaron los primeros diccionarios bilingües al servicio del epistemicidio.

Los sacerdotes que concibieron los diccionarios bilingües eran generalmente muy dedicados al estudio de los grupos indígenas, sus costumbres, hábitos, y formas de pensar. Algunos pasaron décadas aprendiendo un idioma para después recabar los datos que constituirían un vocabulario. Se dedicaron por completo y durante décadas a registrar y documentar por escrito las historias, mitologías, y prácticas rituales indígenas (y lo hicieron, paradójicamente, al mismo tiempo que el proyecto colonial mayor del que eran parte tenía como uno de sus objetivos centrales destruirlas). El historiador Miguel León-Portilla llamó a Bernardino de Sahagún el “primer antropólogo” (2002; ver también a Mignolo 1995); por su parte, Félix Layme se refirió al jesuita italiano Ludovico Bertonio, riguroso y dedicado estudioso de la lengua aimara, como “etnógrafo” (Layme 1984, 59).

Sin embargo, a pesar de la dedicación y estudio que reservaron a estos proyectos, se encuentra una contradicción en la mayoría de sus obras. Aunque mencionan la delicadeza y sutileza de las lenguas de las que se ocupan, lo hacen de manera sucinta y, a la vez, se refieren con desprecio a las personas y comunidades que las hablan. Ludovico Bertonio, por ejemplo, en su *Vocabulario de la lengua aymara* (1612), habla con desdén de los aimaras:

[...] los indios son tan mal habituados, tan llenos de espinas y abrojos sus corazones que la semilla de la divina palabra que en ellos se siembra no puede fructificar, y finalmente, que es tiempo perdido el cultivar esta gente (Bertonio 2011 [1612], 44).

Así pues, mientras su enorme y detallado *Vocabulario* muestra su trabajo meticuloso para entender una cultura e interpretarla, Bertonio subvalora profundamente al pueblo al cual estudia.

La ambivalencia de Bertonio lo sitúa dentro del continuo español de racialización de la lengua; en su versión más extrema, los españoles despreciaron a los indígenas tachándolos de “homúnculos” subhumanos, para invocar la infame frase de Ginés de Sepúlveda. En el otro extremo, encontramos a quienes se integraron a las comunidades indígenas, como fue el caso de Gonzalo Guerrero o de Álvar Núñez Cabeza de Vaca. En ciertos puntos del continuo se puede percibir la paradoja central de la obra misional en este periodo: deshumanizar a los individuos a la vez que se buscaba “convertir” sus almas, despreciarlos mientras se estudiaban y documentaban meticulosamente sus lenguas. Concentrándonos en la figura de los traductores, en sus acciones y actitudes, podemos ver la ambivalencia en todos sus matices.

La palabra divina

Para los misioneros, el afán de salvar los “salvajes” de su ignorancia estimulaba un gran vigor intelectual para aprender las lenguas indígenas. Su compromiso adquirido, para ellos una cuestión ética, sumado a los retos prácticos que encontraron en el proceso de evangelización, condicionaron la manera en que los misioneros midieron las lenguas, en términos de deficiencia e inferioridad (según el criterio de los frailes), y con esa misma medida juzgaron a sus hablantes. El dinamismo, implícito en el proyecto de los vocabularios, entre descripción y prescripción, era un motor para la operación epistemicida que definió la presentación de los idiomas colonizadores y colonizados en los vocabularios.

En las introducciones, dedicatorias, y prefacios de sus vocabularios de la época (c. 1560 hasta 1625), Bertonio, Lagunas, Valdivia y otros hacen hincapié en su mandato de llevar la palabra divina a los paganos. Siempre subrayan su intención de facilitar la misión evangélica. Por ejemplo, el jesuita fray Diego González Holguín escribió en la dedicatoria de su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qqichua o del Inca* (1608) que su propósito al compilar el libro era ayudar en la formación de sus colegas para la tarea de evangelizar en quechua.

Por que yo Señor tengo por cosa la más graue del Perú, y digna de gran ponderación y de grauissimo escrúpulo que no se predique y que las almas de estos pobres indios en la mayor parte del Perú mueran de hambre. Dezimos que mueren en sus idolatrías y de qué mueren? De hambre de la palabra de Dios [...] Como si vn padre de muchos hijos chiquitos aunque le piden pan no se lo quisiese dar teniendo las caxas llenas; que cruel padre será esse si los indios mueren en sus ydolatrías y pecados quién los mata sino los superiores? (González Holguín 1993 [1608], 5-6; 35).

Así pues, González Holguín presupone que el estudio del idioma es una actividad moral por excelencia. Otros de sus colegas formulan argumentos semejantes (Lagunas 1574; Bertonio 2011 [1612]; Valdivia 1887 [1606]).

En términos prácticos, ese motivo de proselitismo implicó un criterio para la selección de palabras a traducir, es decir, a incluir o excluir de sus diccionarios. Escribió Bertonio que él incluyó en su vocabulario sobre todo aquellas palabras en aimara que facilitan la enseñanza de los “misterios sagrados” de la Iglesia. González Holguín informó a sus superiores que, en su vocabulario en lengua quechua, hizo hincapié en las palabras que tienen que ver con Dios, el alma virtuosa, la misa, la iglesia, etc. Reco-

noció que tuvo que inventar palabras para captar los conceptos de pecado, milagro etc. en “qqichua”.

De allí la primera asimetría oculta en el vocabulario. ¿Por qué “asimetría oculta”? Como es sabido, los diccionarios bilingües formulan una aparente equivalencia léxica palabra por palabra. Esta equivalencia tiene su origen en el método de los vocabularios coloniales, que también configuraban esta aparente equivalencia. Pero, al mismo tiempo, los vocabularios retratan a las comunidades indígenas—ya fueran estas millcayac, mapuches, nahuas o mayas— en términos de ausencia e ignorancia. Es decir, aunque el vocabulario parece un gesto democrático, en tanto que cada idioma aparece como equivalente a cualquier otro, los clérigos europeos estaban siempre midiendo lo español y lo cristiano en comparación con los idiomas de las Américas y los idiomas indígenas, por lo cual estos últimos, según su marco de comparación, quedaban siempre en una segunda categoría. Una palabra nunca lograba llegar a ser exactamente equivalente—ni mucho menos igual, en términos de valor en la visión de los españoles—.

La jerarquía implícita entre los idiomas formaba parte de la cosmovisión de los españoles de aquella época. Tenían una lógica monolítica desde la cual asimilaban el mundo, y una visión monista de otras personas, territorios, comunidades y creencias. Según esta perspectiva, todo lo que no pertenecía a la Iglesia, al reino cristiano, había de ser entendido como diabólico, una amenaza a la verdad, lo bueno, y lo correcto. Los españoles entendían las diferencias en términos de superior o inferior. En ocasiones la manera en que estos lexicógrafos asimilaban las diferencias inconmensurables a categorías cristianas aparecía explícita en el texto. Por ejemplo, el autor anónimo de *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú* define a Viracocha así: “Dios que adoraban los Indios, y de ya por cosa divina llamaban a los Españoles viracocha, como hijos de aquel Dios” (1586). En esta forma, el sacerdote anónimo teje las creencias indígenas a una narrativa cristiana, hasta una temporalidad católica, y el antes y después de la conquista. Según Bertonio (2011 [1612], 420), *pachakuti* es “tiempo de guerra”, pero él se apropia de este concepto y lo pone en una escatología cristiana: “Pachakuti. Tiempo de guerra. + Y también ahora lo toman para significar el juicio final”.

Los frailes eligieron palabras o conceptos de los idiomas indígenas para crear neologismos para conceptos religiosos extraños a las culturas americanas. Por ejemplo, el *Vocabulario* de Bertonio sugiere “Resurreccionatpacha”, uniendo el concepto de la resurrección con las complejidades

de la idea de *pacha*. Bertonio ofrece la definición, “Desde pascua de resurrección” (2011 [1612], 142). De manera análoga, “Dios” también recibe varios términos. Algunos diccionarios llegan a incluir hasta una docena. Con el uso de neologismos, los misioneros tácitamente marcaron lingüísticamente lo que percibían como los déficits de los vencidos en las áreas en que a los españoles les importaba más.

En algunos casos, los vocabularios participaron en una especie de deicidio. González Holguín define “Inti” como “sol”, ignorando las cualidades deíficas que Inti connota: González Holguín simplemente elimina de la definición la acepción al dios pagano. Del mismo modo, Santo Tomás da “sol, planeta” para “Yndi” [Inti] (1560, 142). Pero relacionar Inti, la entidad sagrada, exclusivamente con el astro ardiente que conocemos como el Sol (en español y el mundo occidental en general) es abandonar el concepto de “Inti/Yndi” en todo su esplendor cosmológico. De esta manera, los lexicógrafos religiosos omitieron todo concepto que no estuviera conforme con su visión del universo. Julio Calvo (1997, 261) observa que González Holguín excluye palabras que pertenecen a cosmovisiones ajenas a la visión de la corona española. Por ejemplo, su vocabulario no incluye *inti raymi*, festival del sol. De modo que unos conceptos son excluidos y otros tratados con desprecio, por ejemplo al mencionar que tienen que ver con la idolatría o la embriaguez. Así, en un proceso análogo a lo que Miranda Fricker llama “marginalización hermenéutica” (Fricker 2007), el vocabulario-diccionario marginaliza formas indígenas de interpretar el mundo.

En resumen, los vocabularios, libros que supuestamente se proponen unir dos idiomas, ocultan un proceso de dicotomización asimétrica. A veces la dicotomía toma la forma de contraponer las “mentiras” de los “otros” indígenas a “nuestros” misterios sagrados, lo pagano contra lo cristiano, lo diabólico contra la Iglesia. Tenemos, pues, una representación de igualdad que es simultáneamente una relación de desigualdad, porque la premisa es que un idioma es superior al otro. El diccionario bilingüe como artefacto de la época colonial refleja esa imaginación contradictoria de los españoles. No es solamente un artefacto. También fue instrumento, un medio para lograr esta dominación. Así pues, el interrogar los diccionarios antiguos y los agentes que se ocuparon de su construcción nos revela aspectos importantes sobre la colonización de lenguaje.

¿Traducción como terrorismo? La criminalización de traductores

Como parte de la “guerra contra el terrorismo” contemporánea, el Departamento de Seguridad Nacional de los Estados Unidos (Department of Homeland Security) ha presentado serios cargos penales contra traductores árabe-estadounidenses en los Estados Unidos, con el argumento de que traducciones realizadas por ellos han sido utilizadas como herramienta de terrorismo. Según la ley estadounidense, la idea de *material support*, o apoyo material, incluye “servicios” a cualquier organización que el gobierno considere terrorista.²

Criminalizar a los traductores y las traductoras, criminalizar el acto de traducción mismo, y criminalizar el conocimiento o información contenidos en las traducciones representan formas contemporáneas de epistemicidio y sirven como mecanismo de dominación. La criminalización de la actividad de traducción es particularmente insidiosa ya que genera miedo y desconfianza y siembra sospecha al interior de una comunidad. Este fenómeno engendra un contexto en el que los traductores, al enfrentar el riesgo de ser estigmatizados y criminalizados, dudan antes de traducir un texto. Hoy en día esto se aplica especialmente si el tema tiene que ver con cuestiones de gran urgencia política, tales como la guerra, la religión, el terror, el terror de estado, la migración, la frontera, la justicia criminal, etc. Así pues, criminalizar a los traductores y las traductoras intimida y obstaculiza la formación de comunidad.

Para ilustrar la relación entre la traducción y el epistemicidio mencionaré dos casos que nos brindan un esquema para entender tácticas contemporáneas de estado utilizadas para controlar e intimidar traductores e intérpretes. Se trata de los casos de Tarek Mehanna y Mohamed Yousry, quienes han cumplido condenas en prisión (a la fecha Tarek Mehanna se encuentra todavía en una cárcel en los Estados Unidos). Estos casos muestran la medida de la intimidación y también la manera en que la fiscalía utiliza tropos, discursos y narrativas discriminatorias y racistas para perseguir traductores e intérpretes.

2 18 U.S.C. §2339A & 18 U.S.C.A. § 2339B/ 735 F.3d 32, 92 Fed. R. Evid. Serv. 1167. “the term ‘material support or resources’ means any property, tangible or intangible, or service, including currency or monetary instruments or financial securities, financial services, lodging, training, expert advice or assistance, safehouses, false documentation or identification, communications equipment, facilities, weapons, lethal substances, explosives, personnel (1 or more individuals who may be or include oneself), and transportation, except medicine or religious materials”.

Una “yihad” doméstica

La evidencia principal de la fiscalía contra Tarek Mehanna fue su traducción del árabe al inglés de un texto cuyo título en español sería “Guía para la yihad en 39 pasos”. Mehanna tradujo el texto y luego de traducirlo lo publicó en internet. El haberlo traducido y publicado fue suficiente para que se le juzgara, en un clima en el que el tribunal de apelaciones planteó en su resolución judicial, “El terrorismo es el equivalente contemporáneo de la peste bubónica: es una amenaza existencial”.³ Los abogados de Mehanna respondieron con ironía que era un caso de “traducción como terrorismo” (Carney *et al.* 2012; United States Court of Appeals, First Circuit No. 12-1461). Cuando Mehanna hizo su traducción, la “Guía para la yihad en 39 pasos” ya estaba disponible en internet en árabe y en inglés en múltiples versiones. El texto describe formas aceptables de yihad, las cuales incluyen (según el texto), que “un musulmán puede calmar su conciencia cuidando viudas y niños, elogiando militantes, cuidándose físicamente [...]” (citado en March 2012).

En el centro del caso jurídico de Tarek Mehanna uno encuentra una ironía.⁴ Mehanna fue condenado por traducir un texto. Sin embargo, en el discurso ni él, ni los fiscales, ni el propio juez tradujeron la palabra clave: “yihad”, dejando así la palabra y sujetando el texto a una exégesis contenciosa y conflictiva. Entender esta paradoja de no traducibilidad es esencial para entender la racialización de la lengua, la religión y un proceso colonizador de pseudotraducción.

Es importante anotar que la palabra “yihad” a menudo recibe una definición espuria, sobre todo en los procesos jurídicos en Occidente. “Los casos de terrorismo en los Estados Unidos no exploran cuestiones de las

3 United States of America, Appellee, v. Tarek Mehanna, Defendant, 735 F.3d 32; 2013 U.S. App. 92 Fed. R. Evid. Serv. (Callaghan) 1167 November 13, 2013, Decided. The Court of Appeals, in a majority opinion by Judge Selya, held that: 1. evidence was sufficient to support defendant’s conviction of terrorism offenses; 2. jury instructions adequately defined term “coordination”; 3. evidence was sufficient to support defendant’s conviction of knowingly and willfully making material false statements to federal officials; 4. admission of coconspirators’ statements was not plain error; 5. determination that probative value of terrorist media outweighed potential prejudice was not abuse of discretion; and 6. failure to apply pre-amendment version of guideline was not plain error. Affirmed.

4 United States of America v. Tarek Mehanna, Defendant. No. 09-Cr-10017-Gao United States District Court for the District of Massachusetts 669 F. Supp. 2d 160; 2009 U.S. Dist. LEXIS 108640, November 18, 2009, Decided.

leyes islámicas con profundidad; al contrario, giran más sobre la identidad musulmana”, afirma la jurista Lena Salaymeh (2014).

Las cortes siguen fabricando un producto politizado: el “yihadi”. En árabe, “yihad” quiere decir “luchar” y “yihadi” es un adjetivo. En cambio, en el discurso estadounidense contemporáneo “yihadi” se usa incorrectamente como sustantivo para describir a un extremista musulmán, quien usa la violencia para implementar la ley islámica (Salaymeh 2014).

“Yihad”, “yihadi” y “sharia”, son tratadas como palabras pseudointraducibles. Es decir, son palabras que aunque tienen traducción al inglés se mantienen en árabe en los Estados Unidos. En estos casos vemos que el no traducirlas se emplea para activar el “producto politizado” y preservar un aura de riesgo y amenaza.

En su elocuente defensa durante la declaración final de su caso jurídico, Mehanna reconoció que participó en una yihad. Según Mehanna, la yihad era una lucha. Su lucha era contra el imperialismo estadounidense, y contra racismo. Cuando era niño, afirmó,

[...] aprendí mucho sobre las vidas de Harriet Tubman, Nat Turner, John Brown, y la lucha contra la esclavitud en este país (los Estados Unidos). Aprendí sobre Emma Goldman, Eugene Debs, y la militancia de los sindicatos, la clase obrera, los pobres. Aprendí la historia de Ana Frank, los nazis, y cómo las minorías han sido perseguidas y los disidentes encarcelados [...] (Mehanna 2012).

Vemos en esta declaración que la “yihad” de Mehanna, su lucha, buscaba participar en esta tradición de documentar y pensar la lucha contra el poder del estado. Mehanna tradujo los textos en un paradigma —él mismo utilizó la palabra “paradigma”— en el cual hay opresores y oprimidos, y existen aquellos que se solidarizan con los oprimidos. Mehanna nació y pasó toda su vida en los Estados Unidos; en su declaración subrayó que durante su niñez y juventud en los Estados Unidos formó su perspectiva e ideología. Para Mehanna, sus ideas no eran ni exóticas ni extrañas. “Es por los Estados Unidos que soy como soy”. Mehanna consideró que su lucha figuraba en esta historia de insurgentes norteamericanos. “Los musulmanes se están defendiendo contra los soldados estadounidenses que hacen lo mismo que los ingleses hacían contra los colonos en la colonia británica en la época colonial” (Mehanna 2012).

Sin embargo, en lo relativo a “yihad”, el tribunal de apelaciones tomó una posición opuesta a la de Mehanna:

Aunque el sentido lingüístico de “yihad” es variable, y abarca actos violentos o no violentos, el contexto deja claro que el acusado utilizaba este término para referirse a la yihad violenta – y este será el sentido que damos a la expresión en nuestro fallo (USA v. Mehanna, U.S. First Circuit Court of Appeals 2013).

El tribunal no intentó justificar esta conclusión. Siguiendo de nuevo a Salaymeh, la jurista comenta la manera en que “actos aparentemente inocuos –por ejemplo, el no traducir un término– contribuyen a un fenómeno sistemático y pernicioso”.

No traducir un término que se puede traducir fácilmente tiene como consecuencia generar una confusión entre sentidos distintos de una palabra, en este caso: revolucionario, militante de la resistencia, guerrillero, rebelde mercenario, extremista. El término no-traducido indica que la persona es un musulmán, pero no da ninguna información de su situación, creencias o actos. Como consecuencia, llamar a alguien un “yihadi” facilita el proceso a través del cual los tribunales en los Estados Unidos tratan a los acusados –incluso si estos son sus propios ciudadanos– no como civiles, sino como “terroristas”, sin definición clara. Es parte del proceso de fabricar o asumir conexiones causales entre el Islam, el terrorismo y las minorías musulmanas (Salaymeh 2014).

El debate entre Mehanna y el tribunal de apelaciones fue un combate desigual entre retóricas insurgentes y contrainsurgentes en el contexto del imperialismo estadounidense. Por este motivo, el desenlace sería, quizá, inevitable. En este momento (abril de 2022), Tarek Mehanna sigue en la cárcel, condenado a 17 años de prisión por apoyo material a una organización terrorista.

Este caso ilustra la manera en que el epistemicidio estaría vinculado a la criminalización de las traductoras y los traductores y a la actividad misma de la traducción, en tanto que se utilizan pseudo-intraducibles (yihad, yihadi) para fortalecer un racismo ligado a una islamofobia que ha durado por cientos de años (Said 1994; Salaita 2006a; 2006b).

Intérpretes oficiales y conspiraciones terroristas

El gobierno de Estados Unidos utilizó una estrategia legal semejante con un intérprete que era muy distinto ideológica e institucionalmente a Tarek

Mehanna. Mohamed Yousry era un estudiante matriculado en la facultad de historia de la Universidad de Nueva York (NYU). Fue contratado por los tribunales para una fase del proceso legal de jeque Omar Abdel Rahman, acusado de terrorismo. A raíz de este trabajo, los abogados de Rahman contrataron a Yousry para que tradujera la comunicación entre Rahman y su abogada durante el resto del proceso jurídico (Hess 2014). Más tarde, el profesor de Yousry en NYU, el historiador Zachary Lockman, confesó en una entrevista a *Los Angeles Times* que había sido él (Lockman) quien convenció a Yousry de aceptar el trabajo de intérprete para tener la oportunidad de investigar (como proyecto académico) el caso de Rahman. “Cuando Mohamed empezó a comentar conmigo las posibilidades para el tema de su tesis doctoral, fui yo quien le recomendó que hiciera una biografía política de Abdel Rahman, en parte porque su papel de intérprete y traductor le daría acceso único al clérigo encarcelado” (Lockman 2006). Lockman reconoció que Yousry no tenía ninguna afinidad ideológica con Rahman. “Mohamed, secularista y liberal, quien rechazaba la versión extrema de Islam que representa Rahman, se encontraba recopilando material sobre este para su tesis, y durante sus visitas autorizadas a la cárcel con la abogada incluso lo entrevistó sobre sus ideas y carrera” (Lockman 2006).

Durante el proceso jurídico, el tribunal impuso una orden de silencio (*gag order*, término técnico para una medida administrativa especial) a través de la cual se prohibió a los abogados pasar mensajes del jeque (Hess 2014, 10-11; 17). Según el lenguaje del tribunal de apelaciones,

El 19 y 20 de mayo, 2000, la abogada Lynne Stewart visitó a Abdel Rahman en la cárcel de Rochester, New York. Allí [Abdel Rahman] dictó varios mensajes al intérprete Mohamed Yousry [...] Stewart pasó estos mensajes a otra persona (USA v. Stewart, US Second Circuit Court of Appeals 2012, traducción mía).

Lynne Stewart rebatió esta descripción de los sucesos. Sin embargo, en abril de 2002, la policía federal detuvo a Yousry y a Stewart. En su defensa, Yousry afirmó que él era intérprete y no abogado, y que solamente estaba siguiendo las instrucciones de la abogada Lynne Stewart, es decir, traducir mensajes para ella, que esa era justamente su tarea, y que, más allá, no tenía control sobre el destino de los mensajes. En 2006, en el caso Estados Unidos v. Mohammed Yousry, el juez lo declaró culpable de fraude, de conspirar contra el gobierno de los Estados Unidos, y de ofrecer apoyo material a actividades terroristas a través de sus traducciones.

Históricamente, se ha hablado mucho de la invisibilidad de los traductores e intérpretes (Venuti 2017). En los casos aquí mencionados, el gobierno de Estados Unidos hizo más prominente el papel de los traductores e intérpretes, pero de una manera totalmente indeseable. Los expuso como ejemplos de terrorismo con el fin de sembrar miedo en el público. Estigmatizar y generar miedo hacia la actividad de traducción y hacia las traductoras y los traductores es, pues, una forma de epistemicidio.

Piratería académica: estudios de *performance* en América Latina

En los últimos años, algunas compañías farmacéuticas han intentado patentar el conocimiento indígena de botánica, bio-medicina, y técnicas de procesar y consumir plantas. Esta práctica de las farmacéuticas de patentar el conocimiento ajeno es conocida a veces como “bioprospección” o bio-piratería (Hayden 2003; Shiva 2016; Aoki 1998). En estos casos, el epistemicidio es “la capacidad de una forma de conocimiento de convertir otro en un recurso o materia prima” (Santos 2005, xix). La bio-piratería es una forma de traducción en el contexto de la neocolonización.

Las ciencias humanas y sociales en las universidades occidentales también habitualmente consideran la producción artística proveniente de otros territorios, tales como América Latina, como materia prima para sus teorías. La calumnia y el prejuicio clásico es que la creatividad intelectual en América Latina se produce o se canaliza solamente en el campo de la literatura y las artes plásticas, y que es exclusivamente en Europa y los Estados Unidos donde se produce teoría original. Aunque todos reconocen las contribuciones de escritores como Gabriel García Márquez, Jorge Amado, o Juan Rulfo, la teoría y la crítica siguen siendo predominantemente europeas o eurocéntricas. Las realidades culturales, las prácticas, discursos, no se explican en sus propios términos, sino en términos de la bio-política de Foucault (Trigo 2013), *agencement* de Deleuze y Guattari (Aldea 2013; Deleuze y Guattari 1987) o la Chicago School.

La tendencia de mirar hacia Europa en busca de teoría presupone una jerarquía de saberes en la cual la filosofía y la teoría abstracta es predominantemente teoría europea o estadounidense. Consideramos, por ejemplo, la traducción de “performance”. El término “estudios de performance”, por lo menos en el contexto de las Américas, se refiere a una disciplina académica emergente, con sus revistas, congresos, y facultades. La traducción del nombre de este campo de estudio no es solamente una cuestión

de terminología, es decir, de la definición de la noción de *performance* en español, sino también una cuestión de los fundamentos de la disciplina de “performance studies”.

Desde el principio, en los estudios de *performance* se hizo hincapié en su carácter omnívoro, que incluía un “amplio espectro” [*broad spectrum*] de actividades relacionadas con el *performance* (Harding y Rosenthal 2011; Schechner 2010). Como dice uno de los fundadores, Richard Schechner,

Performance –as distinct from any of its subgenres like theatre, dance, music, and performance art– is a broad spectrum of activities including at the very least the performing arts, rituals, healing, sports, popular entertainments, and performance in everyday life (Schechner 1988, 4).

[Performance –en contraste con sus subgéneros como el teatro, la danza, la música, el arte de performance– es un amplio espectro de actividades que incluye por lo menos las artes de espectáculo, ritos, curación, deportes, entretenimientos, y cultura popular, y el performance cotidiano] (traducción del autor).

Traducir o no traducir “performance” (la palabra, el concepto, la disciplina) en América Latina es el tema de la introducción del importante libro *El archivo y el repertorio* (2016; 2003) de la profesora Diana Taylor, quien actualmente dirige el Instituto Hemisférico de Performance y Política de la Universidad de Nueva York. En su argumento, al comentar el uso de la palabra *performance*, Taylor minimiza o directamente descarta la posibilidad de imperialismo lingüístico y cultural (Taylor 2007; Rae 2011), y aborda esta cuestión de *performance* en América Latina como una cuestión de traducción.

En su libro, Taylor defiende el uso del término *performance* en inglés. Primero, explora la posibilidad de traducir *performance* al español, portugués, y algunos de los idiomas indígenas. Taylor contempla varias posibilidades: “performatividad” de Judith Butler y la teoría de los enunciados “performativos” (*performatives*) de Austin. Las rechaza (aunque curiosamente acepta “performativo” como el adjetivo de *performance*). Taylor también contempla conceptos indígenas como *olin* y “areito”

que señala una visión de mundo profundamente distinta, [pero] sería solo un acto de pensamiento esperanzado, una aspiración de olvidar nuestra historia compartida de relaciones de poder y dominación cultural, que no desaparecería aunque cambiáramos nuestro lenguaje (Taylor 2016).

En conclusión, Taylor afirma que no existe un equivalente satisfactorio para *performance*, por lo que *performance*, afirma, debe ser el término que se usa por todas las Américas. Aunque la palabra sea novedosa y hasta extraña en América Latina es una virtud para ella. “No está, como el [término] ‘teatro’, cargado de siglos de evangelización colonial o actividades de normalización” (2016).

Vemos, en el argumento de Taylor, una contradicción. ¿Cómo puede ser que el inglés para ella esté libre de la historia colonial, sobre todo frente a América Latina? El reivindicar la terminología en inglés como si no estuviese implicada en la historia de imperialismo es una especie de amnesia norteamericana y/o de un optimismo ingenuo. Presentar *performance* sin analizar el vínculo del inglés y de Estados Unidos con el imperialismo cultural en las Américas es intentar borrar la historia de relaciones de dominación.

Por otra parte, el proyecto de Taylor de encontrar una sola palabra que sea equivalente a *performance* es, en otro sentido, imposible. Generalmente, ninguna palabra tiene exactamente el mismo rango, connotación y denotación, la misma historia (o, en su argumento, falta de historia) que otra palabra en otro idioma, pero esto no la hace forzosamente intraducible. La traducción no es una búsqueda de una sola palabra que sirva para otra, *strictu sensu*. Aparte, los europeos tienen una larga historia (desde el siglo XVI en adelante) de ver a los idiomas colonizados en términos de carencia, ausencia, de conceptos, de sonidos, de poder, de habilidad de captar ideas abstractas. Inevitablemente, este proceso de imponer conceptos de Estados Unidos participa en esta historia de lingüística colonial y de colonización cultural.

El caso de Taylor presenta un dilema interesante, ya que en su obra no ignora la historia de colonización. Todo lo contrario, muestra cómo, en el nombre de la iglesia, los españoles reprimirían las actividades indígenas (de los mexicas y otros grupos) que Taylor llama *performance*. También muestra cómo los europeos utilizaban el teatro europeo como instrumento de propaganda en el contexto de dominación cultural. Parte del problema es el concepto tan amplio de *performance*. Toda la actividad cultural que Taylor espera abarcar bajo la rúbrica de *performance* no es previamente designado como *performance*, sino que su teoría los agrupa bajo ese rótulo. Por tanto, la lógica en el argumento de Taylor es circular. *Performance* gana su posición no por su rango semántico, características léxicas o potencial para explicar un fenómeno social, sino que acaba nombrando un conjunto

de prácticas del cual se desprende una disciplina porque está en el idioma hegemónico, el de los “ganadores” de la historia, los colonizadores.

Una crítica desde adentro

Varios estudiosos han contemplado y debatido si *performance studies* es o puede ser imperialista (Rae 2011; McKenzie 2010; Delgado 2015). Las discusiones al respecto están a menudo vinculadas al hecho de que la teorización en este campo se lleva a cabo principalmente en inglés y en el espacio académico anglófono.

Jon McKenzie and Janelle Reinelt, quienes trabajan justamente dentro de esta área, han criticado el anglocentrismo generalizado y recurrente en la producción académica, las publicaciones, revistas, foros, simposios, y encuentros internacionales. Tanto McKenzie como Reinelt se cuidan de aclarar que no consideran que esto sea un problema del campo de “performance studies” en sí mismo, y reconocen, así como también lo hacen sus críticos, que “performance studies” como disciplina académica (o práctica transdisciplinar) existe en medio de todo tipo de estructuras imperialistas en naciones anglófonas. McKenzie observa, por ejemplo, que “el imperialismo lingüístico del PS [“performance studies”] anglófono está ligado a la historia de los imperialismos británico y estadounidense” (2006, 7). Esto no es exclusivo de PS, ya que también ha sido un problema en coloquios y congresos de otras disciplinas que se proponen ser incluyentes y pluralistas pero a menudo acaban regresando al uso mecánico del inglés como lengua académica. Estos eventos reflejan un “cosmopolitismo débil, carente de atención a las jerarquías de poder subyacentes a las prácticas cros culturales [*cross-cultural*] y a las condiciones económicas y materiales que las hacen posibles” (Gilbert y Lo 2009, 9). McKenzie plantea una serie de consideraciones con el fin de poner en evidencia el funcionamiento del imperialismo cultural mientras que cuidadosamente evita cualquier acusación *ad hominem* e insiste en que el imperialismo es estructural:

Creo firmemente que *ningún* académico de performance studies en *ninguna* parte del mundo adopta posiciones imperialistas —es más, se trata de lo contrario: considero que performance studies es fundamentalmente antiimperialista. Sin embargo, puedo reconocer un efecto imperialista que llega a afectar a investigadores y artistas de performance (2006, 7; cursivas del original).

McKenzie plantea este problema como una cuestión de traducción:

Surgen varias inquietudes: ¿Cómo se traduce este “performance”? ¿Cuándo y por qué se deja sin traducir? ¿De qué manera resuena “performance” y sus traducciones en relación con otros términos y usos? (2006, 7).

Concluye estableciendo una conexión entre la lengua y la teoría: “la hegemonía del inglés afecta y deforma el concepto mismo de ‘performance’ y, por extensión, a aquellos objetos que son estudiados *como* ‘performance’” (2006, 7; cursiva del original).

María Delgado parece compartir la preocupación de McKenzie con la hegemonía de la lengua inglesa,

“Performance studies” [...] sigue estando muy marcado por parámetros y discursos críticos anglo-americanos. Si bien es cierto que ha abierto un espacio de interés académico hacia una variedad de fenómenos y manifestaciones culturales, ha también permitido e incluso afirmado presupuestos colonialistas en torno a la disponibilidad y sentido de “propiedad” de un evento de “performance” [...] En nuestro mercado supuestamente global, en medio de la búsqueda voraz por lo nuevo, qué tan lejos estamos nosotros, académicos estudiosos del “performance”, de ser turistas culturales buscando expandir nuestros horizontes y los de nuestra disciplina a través del contacto con la “alteridad” (2015, 104).

Delgado concluye que “performance studies” debería aspirar a ir más allá de la hegemonía política del inglés (2015, 107). Su reflexión no apunta a una diferenciación meramente lingüística, ni siquiera a una cuestión específica de un cambio de marco conceptual, sino que implica una transformación de la relación entre el sujeto y el objeto de saber.

Conclusión

Los misioneros atribuyeron a las naciones indígenas y sus idiomas una serie de calumnias que han sido repetidas a través de los siglos con poca variación: que los idiomas indígenas son deficientes, que les faltan conceptos cruciales al no ser capaces de captar ideas abstractas; que son inestables pues no siguen normas gramáticas. Acusaron a las personas originarias del continente americano de ser sucias, ignorantes, analfabetas, ingenuas, supersticiosas, de creencias simplistas, mágicas, posiblemente peligrosas; afirmaron que sus vidas eran disolutas, desordenadas, criminales, desver-

gonzadas. Estos argumentos provienen de la primera época de la colonia y, de una u otra manera, en varios ámbitos continúan.

El proceso de colonización implicó, en términos concretos, genocidios múltiples, e incluyó todo el aparato de la esclavitud, la conversión forzada, la violencia sexual, y la expropiación de recursos naturales. También era un proceso de dominación epistémica. El colonialismo mismo es una estructura (Wolfe 2006). Hemos presentado en este artículo tres materializaciones de esta estructura colonial, tres técnicas que implicaron a la traducción o a los traductores en esta estructura: la conmensuración forzada como un proceso que oculta asimetrías de poder, la criminalización de traductores subalternos, y la piratería intelectual.

La invasión española del continente americano se manifiesta en la estructura del vocabulario bilingüe. El vocabulario colonial no era solamente una herramienta lingüística. Era una estructura de conmensurar los idiomas en una relación ocultamente asimétrica o desigual. Acusar a algunos traductores y las traductoras por su práctica también presupone una relación de dominación que tiene su origen en la estigmatización de estos como “traidores”, con su origen por lo menos desde la colonización, con figuras como la de la Malinche, y que continúa, como lo vemos en los casos de los traductores e intérpretes árabes y árabe-americanos de hoy en el contexto de la “guerra contra el terror”. En el caso de estudios de *performance*, vemos a una disciplina incipiente inventada en el Norte que pretende captar una gran parte de la creatividad artística que emana de América Latina. La línea de la traducción y la dominación epistémica conecta a los diccionarios bilingües con la guerra global contra el terror y la tendencia de depender en el inglés como lengua franca hegemónica en muchas partes del mundo. Los encuentros (o desencuentros) entre las cosmologías cristianas de los europeos y los saberes y sistemas metafísicos indígenas de las Américas son clave para entender las formas de colonización que continúan hasta hoy.

Referencias bibliográficas

- 18 U.S.C. §2339A & 18 U.S.C.A. § 2339B/ 735 F.3d 32, 92 Fed. R. Evid. Serv. 1167
- Aldea, Eva. 2013. *Magical Realism and Deleuze: The Indiscernibility of Difference in Postcolonial Literature*. London: Continuum.
- Anónimo. 1586. *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú, llamada quechua, y de la lengua española*. <https://www.wdl.org/es/item/13769/> (10 de febrero de 2019).
- Aoki, Keith. 1998. "Neocolonialism, Anticommons Property, and Biopiracy in the (Not-so-Brave) New World Order of International Intellectual Property Protection". *Indiana Journal of Global Legal Studies* 6, n° 1: 11-58.
- Bertonio, Ludovico. 2011 [1612]. Transcripción del *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Radio San Gabriel/Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas.
- Calvo Pérez, Julio. 1997. "El Concepto de diccionario bilingüe y su aplicación a las relaciones entre el español y las lenguas amerindias". En *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*, editado por J. Calvo Pérez y J. Carlos Godenzzi, 257-282. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Carney, J.W., Janice Bassil, John Oh y Sejal Patel. 2012. *Translation as Terror: Tarek Mehanha's Lawyers Speak About Defending a National Security Case in Federal Court*. Cambridge: Harvard Law School.
- Columbus, Christopher. 1492. "Jueves, 11° de octubre". En *Diario of 1492*, por Christopher Columbus. <https://www.ems.kcl.ac.uk/content/etext/e019.html#d0e401> (22 de noviembre de 2017).
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez. <https://archive.org/details/A253315/page/n14> (9 de octubre de 2022)
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. 2001. *Suplemento al Tesoro de la lengua española castellana*. Editado por Georgina Dopico Black y Jacques Lezra. Ed. basada en el ms. 6159 conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid. Madrid: Polifemo.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1987. *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Delgado, M. M. 2015. "Translation and cultural ownership". En *Performance Studies: Key Words, Concepts, and Theories*, editado por Bryan Reynolds, 101-108. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Durston, Alan. 2007. *Pastoral Quechua: the History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilbert, Helen y Jacqueline Lo. 2009. *Performance and Cosmopolitics: Cross-Cultural Transactions in Australasia*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- González Holguín, Diego. 1993 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qqichua o del Inca*. http://www.lettras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/profs/romulo/VocabularioQqichuaDeHolguin1607.pdf (9 de octubre de 2022).
- Harding, James y Cindy Rosenthal. 2011. *The Rise of Performance Studies: Rethinking Richard Schechner's Broad Spectrum*. London: Palgrave Macmillan.
- Hayden, Cori. 2003. *When Nature Goes Public*. Princeton: Princeton University Press.

- Hess, Maya. 2014. *Translator, Traitor: A Critical Ethnography of a U.S. Terrorism Trial*. Tesis de doctorado. New York: City University of New York.
- Inghilleri, Moira. 2012. *Interpreting Justice: Ethics, Politics and Language*. New York: Routledge.
- Inghilleri, Moira. 2016. *Translation and Migration*. New York: Routledge.
- Lagunas, Juan Baptista de. 1574. *Arte y diccionario: con otras obras, en lengua Michuacana*. México, D.F.: Casa de Pedro Balli. <https://archive.org/details/arteydiccionario00lagu> (9 de octubre de 2022).
- Layme, Félix. 1984. "Introducción". En *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Biblioteca del Pueblo Aymara.
- Lefevere, André. 2000. "Mother Courage's Cucumbers: Text, System and Refraction in a Theory of Literature". En *The Translation Studies Reader*, editado por Lawrence Venuti, 233-250. London: Routledge.
- León-Portilla, Miguel. 2002. *Bernardino de Sahagún, First Anthropologist*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lockman, Zachary. 2006. "Translating Arabic into Injustice". *Los Angeles Times*, 6 de febrero.
- March, Andrew F. 2012. "A Dangerous Mind?". *New York Times*, 21 de abril. <https://www.nytimes.com/2012/04/22/opinion/sunday/a-dangerous-mind.html> (9 de octubre de 2022).
- McKenzie, Jon. 2010. *Contesting Performance*. Houndmills/Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- McKenzie, Jon. 2006. "Is Performance Studies Imperialist?". *TDR/The Drama Review* 50, n° 4: 5-8.
- Mehanna, Tarek. 2012. "Tarek Mehanna's Sentencing Statement". <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/tarekmehannasentencingstatement.html> (9 de octubre de 2022).
- Mignolo, Walter D. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Moya, Ruth. 1993. "Estudio Introductorio". En *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qqichua o del Inca y en la lengua Española. El mas copioso y elegante, que hasta agora se ha impresso*, por Diego González Holguín, vii-xliii. Quito: Proyecto Educación Bilingüe Intercultural/Corporación Editora Nacional.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. 1907 [1542]. *Naufragios*. Middlesex: Echo Library.
- Ortiz, Fernando. 2002 [1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Price, Joshua. 2023. *Translation and Epistemicide: Racialization of Language in the Americas*. Tucson: University of Arizona Press.
- Rae, Paul. 2011. "Wayang Studies?". En *The Rise of Performance Studies: Rethinking Richard Schechner's Broad Spectrum*, editado por James Harding y Cindy Rosenthal, 67-84. London: Palgrave Macmillan.
- Said, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

- Salaita, Steven George. 2006a. *Anti-Arab Racism in the USA: Where it Comes from and What it Means for Politics Today*. London: Pluto Press.
- Salaita, Steven George. 2006b. "Beyond Orientalism and Islamophobia: 9/11, Anti-Arab Racism, and the Mythos of National Pride". *The New Centennial Review* 6, n° 2: 245-266.
- Salaymeh, Lena. 2014. Propaganda, Politics, and Profiteering: Islamic Law in the Contemporary United States. *Jadaliyya*. <https://www.jadaliyya.com/Details/31276/Propaganda,-Politics,-and-Profiteering-Islamic-Law-in-the-Contemporary-United-States> (9 de noviembre de 2022).
- Santo Tomás, Domingo de. 1560. *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua, impressor de la M.R.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2005. *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. London, Verso.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Schechner, Richard. 1988. "Performance Studies: The Broad Spectrum Approach". *TDR* 32, n° 3: 4-6.
- Schechner, Richard. 2007. "Performance Studies without End?". Is Performance Studies Imperialist? Part 3: A forum. *TDR* 51: 8-16.
- Schechner, Richard. 2010. "Broadening the Broad Spectrum". *TDR* 54 (3): 7-8.
- Shiva, Vandana. 2016. *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Berkeley: North Atlantic Books
- Simeoni, Daniel. 2015. *The View from the Agent: Daniel Simeoni's "traductologies"*, editado por María Constanza Guzmán y Lyse Hébert. Toronto: GREF.
- Taylor, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, Diana. 2007. "Who in the World Are We Talking To?". Is Performance Studies Imperialist? Part 3: A forum. *TDR* 51: 20-23.
- Taylor, Diana. 2016. *El archivo y el repertorio: La memoria cultural performática en las Américas*. Traducción de Anabelle Contreras Castro. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Trigo, Benigno. 2013. *Foucault and Latin America: Appropriations and Deployments of Discursive Analysis*. New York: Routledge.
- United States Court of Appeals, First Circuit No. 12-1461; United States of America, Appellee, v. Tarek Mehanna, Defendant, 735 F.3d 32; 2013 U.S. App. 92 Fed. R. Evid. Serv. (Callaghan) 1167 November 13, 2013, Decided.
- United States of America v. Tarek Mehanna, Defendant. No. 09-Cr-10017-Gao United States District Court for the District Of Massachusetts 669 F. Supp. 2d 160; 2009 U.S. Dist. LEXIS 108640, November 18, 2009, Decided.
- United States v. Lynne Stewart, 10-3185 (2d Cir. 2012), Court of Appeals for the Second Circuit. Filed June 28th, 2012.
- Valdivia, Luis de. 1887 [1606]. *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile*. Leipzig: B. G. Teubner.

- Vásquez, Rolando. 2011. "Translation as Erasure: Thoughts on Modernity's Epistemic Violence". *Journal of Historical Sociology* 24, n° 1: 27-44. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.2011.01387.x>.
- Venuti, Lawrence. 2017. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. New York: Routledge.
- Wolfe, Patrick. 2006. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native". *Journal of Genocide Research* 8, n° 4: 387-409.