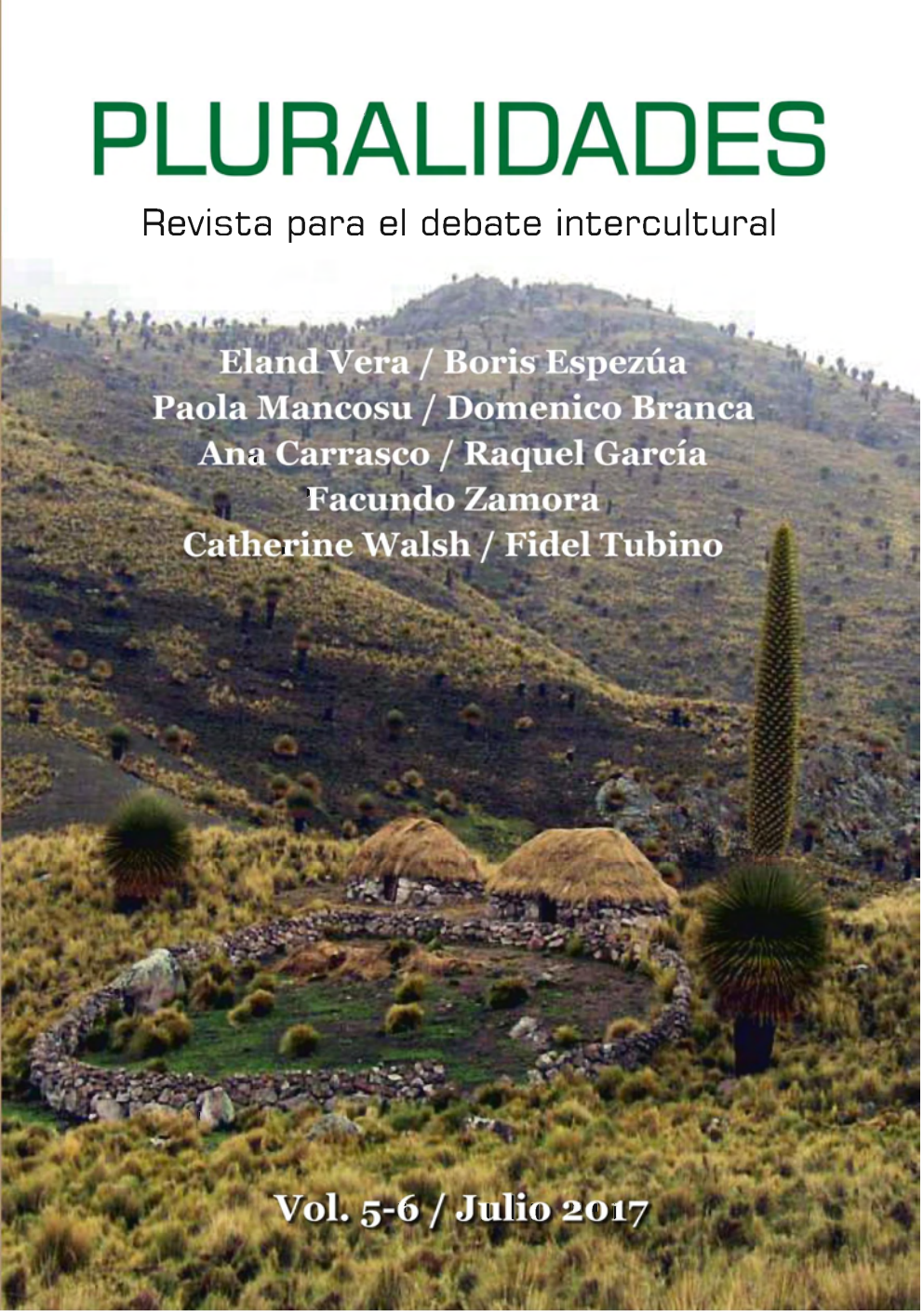


# PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

**Eland Vera / Boris Espezúa**  
**Paola Mancosu / Domenico Branca**  
**Ana Carrasco / Raquel García**  
**Facundo Zamora**  
**Catherine Walsh / Fidel Tubino**

**Vol. 5-6 / Julio 2017**



# NOTAS SOBRE ANTROPOLOGÍA Y TRADUCCIÓN\*

**Domenico Branca\*\***

**Resumen.** *El presente artículo se propone dar cuenta de las relaciones entre antropología y traducción. Consiste en un recorrido en el que se repasan los principales momentos históricos y teóricos de la antropología, mostrando cómo –pese a la importancia de la traducción para la disciplina– la traducción ha recibido una atención teórica solamente a partir de los años 80. En el curso del artículo, se otorgan distintos ejemplos andinos para mostrar cómo traducción y antropología deben necesariamente ir juntas para abrir y fundamentar conocimientos recíprocos.*

Palabras clave: *antropología, traducción, Perú, Andes, aymara.*

---

\* Leído en la Universidad de Cagliari el 8 de abril de 2017 en el marco de Aulas abiertas. Seminario permanente di studi linguistici e letterari sull'America Latina e i Caraibi.

\*\* Universitat Autònoma de Barcelona. Università di Cagliari. CISAP. e-correo: dmenicobranca@gmail.com

Traducir no es la mera acción de trasladar de una lengua a otra. Traducir implica respetar, poniendo en un mismo nivel, el significado intrínseco que un término tiene en una lengua, “abriendo” necesariamente el idioma de llegada para que pueda acoger otras formas de estar en el mundo. Y, por supuesto, cada lengua transmite un pluriverso de conocimientos, tecnologías y maneras de representar la realidad, cada una válida. Traducir es ir más allá de los confines angostos que trazan fronteras lingüísticas, epistemológicas y de prejuicios. Traducir es, quizás antes que nada, un acto político. En este breve texto trataré de reseñar la historia de las relaciones entre antropología y traducción, aportando además ejemplos del contexto andino.

Entre “la tarea del traductor” (y de la traductora, claro) y el trabajo antropológico –citando un clásico ensayo de Walter Benjamin (1996[1923])– hay más de un punto en común. Por el momento, puede citarse el más evidente, la tarea de trasladar de un lenguaje a otro(s). En la *Introducción* a un libro colectivo, *Translating Cultures – Perspectives on Translation and Anthropology*, significativamente titulada “Translation and Anthropology”, Paula Rubel y Abraham Rosman (2003:1) sostienen –traduzco y cito– que “el supuesto central de la empresa antropológica ha sido desde siempre el de entender [*understand*] y comprender [*comprehend*] una cultura o culturas otras que la nuestra”. De aquí, y como se verá más adelante, a partir de los años 50 se suele apodarar a la antropología como una “traducción de culturas” (Asad, 1991[1986]). Rubel y Rosman continúan sosteniendo que esta vocación de la disciplina “conlleva inevitablemente también la traducción de palabras, ideas y significados de una cultura a otra, o la traducción de un complejo de conceptos analíticos”. Finalmente, concluyen: “la traducción es central «para escribir sobre cultura»”. Sin embargo, las teorizaciones sistemáticas sobre traducción en antropología han sido relativa-

mente tardías, comenzando alrededor de la mitad del siglo pasado (Asad, 1991[1986]). Esto, empero, no significa que antes no fuera importante.

La antropología, en cuanto disciplina “científica”, nace en la Inglaterra victoriana, es decir en el siglo XIX; pero, también en su “prehistoria” (Rubel y Rosman, 2003:1), la traducción ha sido una manera de conocer las culturas otras. Pensemos en Heródoto, en Julio César, en los traductores árabes de la Edad Media, en el mismo Marco Polo, en los conquistadores ibéricos en tierra americana: traducir era de vital importancia para conocer al enemigo, entretejer intercambios comerciales, preservar y perpetuar el conocimiento, conquistar e imponer la “verdadera fe”. A falta de otros medios, las primeras conversaciones consistían en gestos, y esos gestos luego devinieron en lenguas *pidgin*, *lingue franche* y después conducidas por individuos bilingües o que en ciertos casos dominaban más lenguas todavía (Rubel y Rosman, 2003). Pero, y lo veremos luego, la traducción puede conllevar, por supuesto intrínseca, una carga ambigua en la que las relaciones de poder y el mismo rol del/la traductor/a, pueden ser significantes. Los casos de la Malinche y Felipillo –convertido este último casi en sinónimo de traidor mentiroso– son un ejemplo americano importante y famoso.

Decía que la antropología como disciplina nace en el siglo XIX en la Inglaterra industrial, que estaba en el ápice de su expansión colonial y de su (auto)proclamada civilización. En ese entonces, los antropólogos (y no antropólogas, ya que todos eran varones) no se iban a recolectar datos en países lejanos y remotos, y tampoco lo hacían en la cercanía de sus casas –para ello había los folcloristas–; quizás, exceptuando la lectura de algún artículo en francés o en alemán, la traducción no era tarea que los empeñara o preocupara. En italiano, el término empleado para describirlos

otorga bien la idea: *antropologi da tavolino* o *da poltrona*, 'antropólogos de mesa o de sofá'. Teorizaban sobre lo que no conocían ni habían visto, en sus oficinas de las capitales, interpretando, conectando, encontrando regularidades y discontinuidades sobre los pueblos "salvajes", "bárbaros", "primitivos", de acuerdo con las taxonomías evolucionistas de la época, a partir de informes y relaciones que llegaban desde los cuatro rincones del imperio de su Majestad, ya que desde las islas del Pacífico al Caribe, de África al subcontinente indio los dominios británicos necesitaban de personal de la Madre Patria que compilase censos, evangelizara, administrara, entretejiera intercambios comerciales, entre otros. De hecho, las grandes teorizaciones de los primeros antropólogos se basan en datos recopilados por estos funcionarios, misioneros, administradores y comerciantes que sin embargo no tenía ningún tipo de preparación científica y metodológica; por esto, cuán exactas pudieran ser las reconstrucciones, descripciones, interpretaciones y traducciones de hechos, eventos, lenguas, es otro problema que aquí nos atañe sólo en la medida teórico-metodológica de la importancia del contexto para las traducciones. Brevísima digresión: cuando el cronista Pedro Sancho de la Hoz llegó a orillas del lago Titicaca en los actuales Perú y Bolivia en 1533-1534, en el Altiplano del Collao, vio en una de las islas del lago una construcción que interpretó podía tener función cultural. Escribió de la Hoz:

... en medio de la provincia hay una gran laguna de grandor de casi cien leguas, y la tierra mas poblada alrededor de la laguna. En medio de ella hay dos isletas pequenas, y en una hay una **mezquita** y casa del sol que es tenuta en gran veneracion, y a ella van a hacer sus ofrendas y sacrificios en una gran piedra que esta en la isla que se llama Tichicasa, en donde, o porque el diablo se esconde alli y les habla, o por costumbre antiguo como es, o por otra causa que no se ha aclarado nun-

ca, la tienen todos los de aquella provincia en grande estima, y le ofrecen oro, plata y otras cosas (Sancho de la Hoz, 2013 [1534]:11-12, énfasis mío).

Para los españoles, ese “mundo era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo” diría García Márquez (2007[1967]:9); aunque, más que con el dedo, lo más fácil era traducir en términos españoles y familiares para describir animales y cosas tan diferentes de los que había en la Península. De esta manera, el santuario en una isla de la “gran laguna” –el Titicaca– es definido “mezquita”, por asonancia con edificios rituales no cristianos, es decir, con la alteridad más conocida e inmediata, la árabe; o los auquénidos son llamados ovejas, como nos dice el Inca Garcilaso (1800:283) en sus *Comentarios reales*: “Las ovejas de Castilla, que las llamamos así á diferencia de las del Perú, pues los españoles con tanta impropiedad las quisieron llamar ovejas no asemejándolas en cosa alguna”.

Regresemos a la antropología y al papel de la traducción. En los últimos años del siglo XIX y en la primera parte del XX, los antropólogos comenzaron a recoger sus datos por cuenta propia. Convencionalmente, la historia de la disciplina marca la nueva etapa del comienzo etnográfico “profesional” con la publicación de un clásico de la antropología, *Argonauts of Western Pacific*, de Bronislaw Malinowski (1986[1922]). En su introducción, Malinowski defendía la idea según la cual la disciplina necesitaba de una especialización en que sus trabajadores fueran entrenados, criticando los *amateurs* y abogando para un profesionalismo. También, razonaba sobre la necesidad de comprender el lenguaje de los nativos para entender su “punto de vista”. Franz Boas, el padre de la antropología estadounidense, al comienzo del siglo XX, presentaba sus ponderosas monografías sobre los



*kwakiwtl* del Ártico, con transcripciones fonéticas y traducciones, cosa en común con otros antropólogos de la época de la “*salvage anthropology*”, cuando los esfuerzos eran máximos para recolectar cuanto más material posible de aquellos pueblos que se creían en peligro de desaparición frente a la modernidad que avanzaba.

En América Latina muchísimos fueron los etnógrafos que recogieron y tradujeron, empleando los más modernos avances de la fonética y la lingüística, y sirviéndose de traductores nativos y material lingüístico de los pueblos que estudiaban. Por ejemplo, Henry Tschopik (1948), en su etnografía conducida en los años 40 en la zona de Chucuito (Perú), era muy escrupuloso en sus traducciones de cuentos aymaras. Quizás más todavía lo fue el suizo de lengua francesa Alfred Métraux, quién siempre dedicaba algún espacio o artículos enteros a la cuestión lingüística, y que ha sido él mismo traductor del sueco, del inglés y del español, además de haber investigado diferentes lenguas indígenas americanas (como ejemplo, véase Métraux, 1935 y 1936). Un artículo seminal de Margaret Mead (1939) introducía finalmente la cuestión teórica de la traducción que, sin embargo, no desembocó en una teoría antropológica de la traducción. En el texto, Mead otorgaba líneas metodológicas y teóricas, por lo general orientadas hacia una exacta traducibilidad de lengua a lengua.

Algunos años más tardes Godfrey Lienhardt, entre los más importantes representantes –con Marcel Mauss– del estudio del concepto de persona y del de las relaciones entre humanos y no-humanos, escribió sendas líneas sobre la tarea del traductor en una conferencia dictada en 1953 en la BBC. Dice Lienhardt, 1953: 270<sup>1</sup>:

---

1. Traducción tomada de *De la función al significado. Escritos de antropología social*, consultado el 06/05/17 en [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/libros/Antropologia/de\\_la\\_func/Mod\\_Pens.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/libros/Antropologia/de_la_func/Mod_Pens.htm).

Cuando vivimos con los salvajes y hablamos sus lenguas [...] mediamos entre sus hábitos de pensamiento, que hemos adquirido con ellos, y los de nuestra propia sociedad; al hacerlo, no estamos explorando finalmente una misteriosa “filosofía primitiva”, sino las potencialidades de nuestro propio pensamiento y de nuestro propio lenguaje. El problema de describir a otros cómo piensan los miembros de una remota tribu, entonces, comienza a aparecer más bien como un problema de traducción; se trata de producir la coherencia que el pensamiento primitivo posee en los lenguajes en los que realmente vive, dentro de nuestro propio lenguaje y tan claramente como sea posible. Para esta suerte de traducción, los diccionarios, con sus simples equivalencias, no resultan demasiado útiles.

Un breve comentario: nos encontramos en los años 50, y el lenguaje empleado por la antropología estaba, pese a los cambios que iban ocurriendo, todavía bien anclado a una idea dicotómica entre “salvajes”, “primitivos” y “civilizados”; pero era también el tiempo en que comenzaba la descolonización de África y Asia, las reformas agrarias en Latinoamérica, las teorías relativistas en las ciencias “duras” y en las humanas, el abandono del concepto y noción de “raza” por el de etnia, el macartismo y el miedo atómico en los EEUU, el boom económico en Europa y EEUU, y la teoría de la dependencia en América Latina. Habría podido ser un periodo fecundo para una teoría antropológica de la traducción, pero todavía el intento se frustró. El estructuralismo de los 60 y 70, pese a las mutuas influencias que tenía con la lingüística –Lévi-Strauss y Jakobson entre sus mayores representantes en las dos disciplinas– no fue más allá.

Pero la década de los 80 vio un cambio general en las ciencias sociales y humanas. En 1978, Edward Said publica su clásico *Orientalismo*, más que comienzo punto de llegada de unas tendencias que se iban gestando desde las décadas precedentes; es



decir, y simplificando, el fin de las grandes narraciones universalistas y teleológicas a las que las humanidades y las ciencias en general estaban acostumbradas. Nació el mundo post: post-colonial, post-estructuralista, post-moderno. *Los condenados de la tierra*, para citar un clásico del pensador martinicano Franz Fanon de 1961 (1983), ya no necesitaban que se les tradujera. Paradigmático es el caso de Domitila Barrios de Chungara, una mujer sindicalista boliviana. Ese año, de 1978, sale publicado un libro que la antropóloga Moema Viezzer transcribe, sin ningún tipo de nota o intromisiones, la historia de Domitila. El texto se titula, no por nada, *Si me permiten hablar*. En este contexto se afirman los paradigmas deconstruccionistas, Foucault, Deleuze, Guattari, Spivak y las reflexiones sobre identidades y etnicidades se desvinculan de una visión anclada a la sangre y a la biología, a algo dado y natural, para abrirse al constructivismo y a toda esa idea según la cual las identidades son construcciones sociales, fluidas, líquidas, fronterizas, etcétera<sup>2</sup>.

La antropología, al menos amplios sectores de la disciplina, se vuelve reflexiva y comienza a re-pensar su historia, su política, sus prácticas. El antropólogo se vuelve autor, diría Geertz (1997 [1988]), cuya principal tarea es la de escribir. Escribe de culturas y las textualiza, algo que la crítica ha llamado *el giro textual* en la antropología y que ahora con sus puntos débiles y fuertes, es ya un período clásico de la disciplina. De todas formas, con eso regresamos al apodo casi clisé de la antropología como “traducción de culturas”. En 1986, en Santa Fe, Nuevo México, tuvo lugar un Simposio que dará luego vida a un texto que se ha convertido en un clásico de los estudios culturales: *Writing Culture*,

---

2. Hoy en día, en los estudios sobre identidades y etnicidades, decir que las identidades son social e históricamente construidas es un punto de partida y no de llegada. Se pueden consultar por ejemplo a Brubaker y Cooper (2001), Restrepo (2006) y Briones (2007).

traducido al castellano como *Retóricas de la antropología* (1991), editado por George Marcus y James Clifford. Un artículo de este libro, el de Talal Asad, discute hondamente la cuestión de la traducción, en particular centrando su atención en la “no equivalencia entre las lenguas”. Con esto, en una comparación entre antropólogos y traductores en tema de traducción, entiende que:

... lo último, lo ulterior, adquiere caracteres inmediatos como parte principal de un discurso inmerso en la sociedad estudiada; un discurso, pues, textualizado; un discurso construido casi como texto cultural, en términos de lo que se refiere a los significados implícitos en el nivel de prácticas. La construcción de un discurso cultural y su traducción son, en efecto, las caras de un mismo acto (Asad, 1991[1986]:230).

Es decir, el traductor de un texto, pongamos literario, traslada un producto circunscrito generalmente al objeto libro, mientras que el antropólogo/a media, traduce, textualiza y, de esta forma vuelve a traducir un complejo cultural. Empero, es normal que, tanto el/la uno/a como el/la otro/a, harán una buena traducción siempre que conozcan y entiendan el contexto. Concluye Asad (1991 [1986]: 234):

[...] El aspecto positivo que he tratado de sacar [es] el de proponer que la empresa antropológica de la traducción cultural puede estar *viciada* por el hecho de que existen unas tendencias asimétricas en los idiomas que hablan de dominación –las sociedades dominantes– y los dominados –las sociedades dominadas–. Y he sugerido, por ello, que es tarea del antropólogo la de explorar, como necesidad perentoria, tal proceso. Sobre todo para establecer de una vez por todas cuán lejos puede llegar en la definición y en el establecimiento de unos límites acerca de cuanto concierne a la traslación cultural.

Entramos aquí en las teorizaciones más recientes que, al fin y al cabo, beben teórica, metodológica y políticamente de la antropo-

logía interpretativa de los 80 y 90. Figura paradigmática es la del antropólogo, traductor y teórico de la traducción Joshua Price. En un artículo de 2000, traducido en 2007 en el marco de un proyecto de traductología de la universidad colombiana de Antioquia, Price (2007 [2000]:88-89) escribe:

... la hibridación lingüística es un fenómeno significativo que no debe ser borrado por concienzudos teóricos de la traducción. Niranjana señala su importancia a nivel del lenguaje en general, proponiendo una crítica, un desafío implícito a las ideologías lingüísticas dominantes, fantasías neocolonialistas de pureza. Las prácticas de resistencia lingüística pueden hallarse al nivel de agentes individuales, hablantes o escritores, quienes hacen uso de la lengua para enviar mensajes clandestinos, criticar códigos o valores dominantes, o sencillamente sobrevivir. El seguirle el rastro a lo particular es un paso necesario hacia una comprensión de la naturaleza y la función del uso lingüístico, en especial en lo concerniente a sus modos de resistencia. Se encuentra gran cantidad de innovación en la ironía, la inversión, la revisión sutil, e incluso en el alarde o en el desprecio propio. Los teóricos de la traducción podrían dar cuenta de esa pluralidad de mundos, dada la pluralidad para que su formación los prepara. Podrían actuar al servicio de lo plural, en vista de que están ubicados en el ámbito de luchas de contramemorias, contrahistorias, conceptualizaciones y prácticas de resistencia. Si tradujeran lenguas subalternas, de poco prestigio, ámbitos lingüísticos híbridos, a las lenguas dominantes, al habla del poderoso, no tendrían que ceder a la descripción de Toury según la cual actúan al servicio de la cultura de llegada. Los traductores son concienzudos y se sumergen en las concepciones del mundo de las culturas de partida para comprender el sentido. No deben tener la vista puesta sólo en la cultura de llegada para traducir ese sentido. Los traductores pueden ser fieles a los sentidos contradictorios, liminales, subversivos, recalcitrantes en las lenguas de partida; pueden proteger esos significados híbridos también, ya que su opacidad

a los sentidos dominantes es una de sus cualidades y de sus funciones principales, y uno de los medios de supervivencia de los hablantes de las lenguas híbridas.

Para concluir propongo tres ejemplos sobre traducción y antropología y traducción antropológica de mi propia experiencia etnográfica. El primero tiene que ver con la traducción de términos aymara como *ajayu*, *chuyma*, *lluqu*; el segundo, con mi todavía escasa experiencia de traductor de ciencias sociales<sup>3</sup>; el tercero, con un puño en la cara a los esencialismos culturales y lingüísticos, la novela *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*, de la antropóloga y escritora inglesa Alison Spedding (2004).

Primer ejemplo: los términos *ajayu*, *lluqu*, *chuyma*, tienen que ver con la idea de persona en el mundo aymara, más exactamente con los componentes internos que determinan a un individuo. A complicar las cosas, algunos de ellos son compartidos por seres que, en la ontología naturalista (Descola, 2012[2005]) se consideran inertes, como las piedras, las papas, los cerros. Las poblaciones andinas conciben la interioridad de la persona como constituida por algunas “sombras”, cuyo número puede depender del lugar e incluso del interlocutor/a. En Ancasaya y Alpacollo, donde hago investigación etnográfica, generalmente se dice que son alrededor de tres; está el *animu*, el *ajayu*, y el *chuyma*. Si se escapa el *animu*, como consecuencia de algún susto o decepción sentimental, no pasa nada; la persona se enferma y el *yatiri* (del verbo aymara “yatichaña”, enseñar, más el sufijo *-iri* que denota acción activa) o cualquier persona que sabe “llamar” lo hace y todo se resuelve. Si se escapa el *ajayu*, al contrario, la situación se

---

3. Para profundizar este género de traducción, véase Wallerstein (1981) y Price (2010[2008]).

hace más seria, y es necesario intervenir pronto, para que un especialista lo haga regresar sino la persona puede morir. Se entiende que no se puede traducir este concepto de la interioridad como *alma*, y aún más ya que en aymara el préstamo *alma* se refiere a los muertos. *Chuyma* me ha sido traducido como “lo que está en el interior” por algunos, por otros como “corazón” y por otros aún como “pulmones”. Desenredar este lío no es fácil. Pero *lluqu* es el músculo, el corazón mismo; *chuyma* es el sentimiento, asociado al corazón y, por analogía a la interioridad, un concepto que reenvía a la humanidad. Ahora bien, los cerros tienen *ajayu* y las papas *chuyma*. Se trata de ontologías diferentes que, aún más, ponen en entredicho la idea occidental como parámetro a partir del cual entender, medir y construir el mundo.

Segundo ejemplo: viene de una traducción de tres páginas, *Notas de etnografía aymara* de Alfred Métraux (2016[1954]), publicada en *ANUAC*, una revista de antropología italiana. Traduje el texto del francés al español y también al italiano. Lo que es paradójico es que me creó más problemas traducir al italiano, mi lengua, que al español, una lengua que sí hablo pero que no conozco tan bien como si fuera mi lengua materna. El problema era terminológico. Métraux, en original escribió “*Indien*” y “*métis*”, y en español no tuve dudas en traducirlos respectivamente como “*indio*” y “*mestizo*”. Además, guardaba el sentido que Métraux le atribuía en los años 50, cuando todavía “indio” era –mucho más que ahora– la manera corriente de referirse a una gran mayoría en Perú y Bolivia. En italiano, no me lo pensé ni un momento, y traduje los términos como “*indio*” y “*mestizo*”, marcados gráficamente con cursiva. Filippo Zerilli, director de la revista, no me obligó a cambiar el término, pero sí en pensar en la tradición traductiva del término “*Indien*” en los años 50 en Italia. Esto presupuso para mí un replanteamiento. Hablé con Riccardo

Badini<sup>4</sup> que me aconsejó investigar sobre la tradición traductiva de Métraux en Italia advirtiéndome de la potencial confusión que la traducción como “*indiano*” suponía en la actualidad, ya que ahora “*indiani*” son conocidos más bien los “piel rojas” de Norteamérica e “*indio*” se entiende –sin quizás la carga despectiva y la historia que acompaña la palabra– a los nativos de Hispanoamérica. Al final, me encontré con que las escasas traducciones coevas de Métraux al italiano, utilizaban “*indiano*” y “*meticcio*”, y por tanto elegí esta opción cuestionable y criticable, pero absolutamente pensada y ponderada a la luz de la historia del término en la tradición de la lengua de llegada y del contexto histórico al que se refería. Sin embargo, entiendo la lección de Benjamin acerca del pan, que yo traslado a los árboles. Si digo *quqa*, *albero*, *árbol*, *tree*, *arbre*, es a eso que me refiero, a un árbol, pero estoy consciente de que un aymara, un sardo, un andaluz, un irlandés y un martinicano, piensan en ello de una forma distinta. Lo dice mejor que yo Alejo Carpentier:

La palabra *pino* basta para mostrarnos el pino; la palabra *palmera* basta para definir, pintar, mostrar, la palmera. Pero la palabra *ceiba* –nombre de un árbol americano al que los negros cubanos llaman “la madre de los árboles”– no basta para que las gentes de otras latitudes vean el aspecto de la columna rostral de ese árbol gigantesco, adusto y solitario (Carpentier, citado en Campa 1987[1982]:108).

Tercer ejemplo: comienza con este diálogo entre Fortunata y Satuka, tomado de *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*:

- 
4. Profesor de Lengua y Literatura Hispánica y Profesor Honorario de la Universidad Ricardo Palma de Lima. Fue miembro de la Escuela de Doctorado en Estudios Filológicos y Literarios en Cagliari. Se ocupa de la traducción poética y las interacciones entre culturas nativas de América y la lengua española y la cultura.

«Entonces aceptas.»

«Sí. Pero si he de ir *on the wagon*, entonces he de *tie one on* ahora ¿ya? ¡Salud!»

Satuka me miró. He dicho «Perdóname, pero si has de estar sin tomar, creo que es mejor que empieces desde ahora. ¿Estás *on line* aquí?»

«No.»

«¿Por qué?»

«Para evitar la nostalgia. Esto es un lugar tradicionalista, nadie no está *on line*. Los modernistas están abajo en Sorata.»

«Ukatx q'ipixarusim, Surat sarañan jichhakiw. Nos están pidiendo la respuesta urgente desde hace un mes,» he dicho.

«Que viva la nostalgia, [*sic*]» dijo Satuka. «¿Vámonos?» (Spedding, 2004:146).

En orden de aparición, español, inglés y aymara. En la novela, ambientada en un mundo futuro alrededor de 2080, Satuka, la protagonista, es una navegadora espacial aymara, terrorista, feminista, que habla aymara, español andino, inglés y también un poco de “*trade japanese*”. Si tuviera que traducir un fragmento, o toda la novela, pongamos al italiano, procuraríamos preservar el sentido, cómo lo dice y en qué lenguas. Pero, desde un punto de vista analítico, me parece evidente que la autora juega con “sus” lenguas, justamente el inglés, el español andino y el aymara y, además, que usa esas lenguas para mostrar etnográficamente –es antropóloga– una vivencia cotidiana del lenguaje andino –español y aymara– hablado por personas que –excepto los lingüistas intransigentes y puristas– están poco preocupados de separar en su cotidianidad y científicamente las lenguas que manejan, como si fuera el confín entre México y Estados Unidos, al menos en los sueños prohibidos del presidente Trump.



Traducir es una forma hermosa de conocer, de dejar detrás prejuicios, de acercarse a otros seres humanos que piensan el mundo, y en el mundo, de otras formas, y que no por eso son menos válidas. Traducir es política, es resistencia a la uniformidad lingüística, cultural, sociológica, ontológica. Traducir es contribuir en un mundo que, por suerte, puede ser visto, interpretado y vivido de muchas formas.

## **Bibliografía**

ASAD, T.

1991 “El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica”. En: G. Marcus & J. Clifford (Eds.) (J. L. Moreno-Ruíz, Trad.), *Retóricas de la antropología* (pp. 205-234). Madrid: Ed. Júcar [ed. or. 1986. *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*. En G. Marcus & J. Clifford (Eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 141-164). Berkeley: University of California Press].

BENJAMIN, W.

1996 [1923] “La tarea del traductor”. En: D. López García (Ed.), H. C. Hagedorn (Trans.), *Teorías de la traducción. Antología de textos* (pp. 335-347). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

BRIONES, C.

2007 “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. En: Revista Virtual colombiana *Tabula Rasa*, 6, 55-83.

BRUBAKER, R., & COOPER, F.

2001 “Más allá de 'Identidad'”. En: Revista virtual argentina *Apuntes de Investigación del CECyP*, 7, 1-66.

CAMPRA, R.  
1987 [1982] *América Latina, la identidad y la máscara*. Madrid:  
Siglo XXI [de. or. 1982. *America Latina, l'identità e la mas-  
chera*. Roma: Editori Riuniti].

DESCOLA, P.  
2012 *Más allá de naturaleza y cultura* (H. Pons, trad.). Buenos  
Aires: Amorrortu [ed. or. 2005. *Par-delà nature et cul-  
ture*. Paris: Éditions Gallimard].

FANON, F.  
1983 *Los condenados de la tierra* (J. Campos, trad.). México:  
Fondo de Cultura Económica [ed. or. 1961. *Les damnés de  
la terre*. Paris: François Maspero].

GARCÍA MÁRQUEZ, G.  
2007 [1967] *Cien años de soledad*. México: Editorial Diana.

GARCILASO DE LA VEGA, el Inca  
1800 [1617] *Historia general del Perú, ó Comentarios Reales de  
los Incas*, tomo V. Madrid: Imprenta de Villalpando.

GEERTZ, C.  
1997 *El antropólogo como autor*. (A. Cardín, trad.). Barcelona:  
Paidós [ed. or. 1988. *Works and Lives. The Anthropolo-  
gist as Author*. Stanford: Stanford University Press].

LIENHARDT, G.  
1953 “Modes of Thought in Primitive Society”. En: *Blackfriars*,  
34(399), 269-278.

MALINOWSKI, B.  
1986 *Los argonautas del Pacífico occidental*. (A. J. Desmots,  
Trad.). Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini [ed. or  
1992. *Argonauts of the Western Pacific*. London:  
Routledge & Kegan Paul].

MEAD, M.

1939 “Native Languages as Fieldwork Tools”. *American Anthropologist*, 41(2), 189-205.

MÉTRAUX, A.

2016 [1954] “Notas de etnografías aymara” (D. Branca, Trad.). En: *ANUAC*, 5(2), 69-78 [ed. or. 1954. *Notes de ethnographie aymara. Journal de la Société des Américanistes*, 43(1), 225-228].

1936 Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas (suite). *Journal de la Société des Américanistes*, 28(2), 337-394.

1935 “Contribution à l'ethnographie et à la linguistique des Indiens Uro d'Ancoaqui (Bolivie)”. *Journal de la Société des Américanistes*, 27(1), 75-110.

PRICE, J.

2010 [2008] “La traducción de las ciencias sociales. Utopismos bueno y malo confrontados” (S. T. Benítez, trad.). En: *Mutatis Mutandis*, 3(1), 152-173 [ed. or. 2008. Translating Social Sciences. Good versus bad Utopianism. *Target*, 20(2), 348-364].

2007 [2000] “Lenguas híbridadas, traducción y desafíos poscoloniales” (M. Pulido y M. C. Guzmán, trads). En: *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, 12(18), 61-93 [ed. or. 2000. Hybrid Languages, Translation, and Post-Colonial Challenges. In Translation Perspectives XI. SUNY- Binghamton/CRIT, 23-50].

RESTREPO, E.

2006 “Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”. En: *Jangwa Pana*, 5, 24-35.

RUBEL, P. G. & ROSMAN, A.

2003 “Introduction: Translation and Anthropology”. In P. G.

Rubel y A. Rosman (Eds.), *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology* (pp. 1-22). Oxford/New York: Berg.

SANCHO DE LA HOZ, P.

1866 [1533-1534] Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla, y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión. En: J. García Icazbalceta (Ed.) *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América* (pp. 309-423). México: Imprenta Particular del Autor.

SPEEDING, A.

2004 *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*. La Paz: Editorial Mama Huaco.

TSCHOPIK, H.

1948 "Aymara Texts: Lupaca Dialect". En: *International Journal of American Linguistics*, 14(2), 108-114.

VIEZZER, M.

1977 "Si me permiten hablar": testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. Madrid: Siglo XXI Eds.

WALLERSTEIN, I.

1981 "Concepts in the social sciences: Problems of translation". En: M. Gaddis-Rose, (Ed.), *Translation spectrum: Essays in theory and practice* (pp. 88-98). Albany: State University of New York Press.





**PERÚ**

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada de Cultura  
de Puno

**PRÓLOGO (3)**

**INTRODUCCIÓN (5)**

**ELAND VERA. Agencia indígena para la descolonización (11)**

**BORIS ESPEZÚA SALMÓN. Subjetivizarse para decolonizarse (27)**

**ENTREVISTA A CATHERINE WALSH (43)**

**PAOLA MANCOSU. De lo teórico a lo poético: el feminismo descolonizador de Mujeres Creando Comunidad (65)**

**DOMENICO BRANCA. Notas sobre Antropología y Traducción (77)**

**CONVERSACIÓN CON FIDEL TUBINO (95)**

**ANA CECILIA CARRASCO QUINTANA. Los “falos” del Inca Uyo: la reinención del patrimonio, entre la mistificación y la mofa (115)**

**RAQUEL E. GARCÍA y FACUNDO ZAMORA QUINTAR. Estado, producción y circulación de las artesanías en la provincia de Jujuy, Argentina (131)**

**CONVERSATORIO:  
BALANCE Y PERSPECTIVA DE LOS TEMAS TRATADOS EN EL  
GRUPO INTERCULTURALIDAD (155)**

**DE LOS AUTORES (195)**