

## Hacia una aproximación ontológica en los Estudios de Traducción: El caso de José María Arguedas

Paola Mancosu

Volume 67, Number 2, August 2022

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1096259ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1096259ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

### ISSN

0026-0452 (print)

1492-1421 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Mancosu, P. (2022). Hacia una aproximación ontológica en los Estudios de Traducción: El caso de José María Arguedas. *Meta*, 67(2), 337–355.  
<https://doi.org/10.7202/1096259ar>

### Article abstract

This article proposes a theoretical discussion on the relationship between translation and ontology. The so-called ontological turn in cultural anthropology has not only questioned the modern naturalistic ontology, which until now had been imposed as universal, but also the use of the notion of culture and cultural translation. The ontological question, however, has received little attention in analytical terms in Translation Studies from an interdisciplinary approach, especially regarding postcolonial contexts. For this reason, after illustrating the debate on the notions of culture and cultural translation in Translation Studies, this article proposes the concept of ontological translation as an indispensable theoretical device to investigate those translation processes characterized by differences that can be defined as ontological and not only cultural. In order to analyze the hermeneutic potentialities of ontological translation in Translation Studies, the case study proposed is that of the bilingual Quechua-Spanish author José María Arguedas (1911-1969) who, as an anthropologist, author and (self-)translator, reflected on the complexity of translating the Quechua worldview into Spanish.

# Hacia una aproximación ontológica en los Estudios de Traducción: El caso de José María Arguedas

**PAOLA MANCOSU**

*Università degli Studi di Milano, Milán, Italia*

paola.mancosu@unimi.it

## RÉSUMÉ

Cet article propose une réflexion théorique sur la relation entre la traduction et l'ontologie. Le dénommé tournant ontologique de l'anthropologie culturelle a non seulement remis en question l'ontologie naturaliste moderne, qui s'était jusqu'alors imposée comme universelle, mais aussi l'utilisation de la notion de culture et de traduction culturelle. La question ontologique, cependant, a reçu peu d'attention en termes analytiques dans les études de traduction à partir d'une approche interdisciplinaire, en particulier en référence aux contextes postcoloniaux. Pour cette raison, après avoir illustré le débat sur les notions de culture et de traduction culturelle dans les études de traduction, cet article propose le concept de traduction ontologique en tant que dispositif théorique essentiel pour étudier les processus de traduction caractérisés par des différences qui peuvent être définies comme ontologiques et pas seulement culturelles. Afin d'analyser le potentiel herméneutique de la traduction ontologique dans les études de traduction, l'étude de cas proposée est celle de l'auteur bilingue quechua-espagnol José María Arguedas (1911-1969) qui, en tant qu'anthropologue, auteur et (auto-)traducteur, a réfléchi à la complexité de la traduction de la vision du monde quechua en espagnol.

## ABSTRACT

This article proposes a theoretical discussion on the relationship between translation and ontology. The so-called ontological turn in cultural anthropology has not only questioned the modern naturalistic ontology, which until now had been imposed as universal, but also the use of the notion of culture and cultural translation. The ontological question, however, has received little attention in analytical terms in Translation Studies from an interdisciplinary approach, especially regarding postcolonial contexts. For this reason, after illustrating the debate on the notions of culture and cultural translation in Translation Studies, this article proposes the concept of ontological translation as an indispensable theoretical device to investigate those translation processes characterized by differences that can be defined as ontological and not only cultural. In order to analyze the hermeneutic potentialities of ontological translation in Translation Studies, the case study proposed is that of the bilingual Quechua-Spanish author José María Arguedas (1911-1969) who, as an anthropologist, author and (self-)translator, reflected on the complexity of translating the Quechua worldview into Spanish.

## RESUMEN

El presente artículo propone una reflexión teórica sobre la relación entre traducción y ontología. El denominado giro ontológico en antropología cultural no sólo ha cuestionado la ontología naturalista moderna, que hasta ese momento se había impuesto como universal, sino también el empleo de la noción de cultura y de traducción cultural. La cuestión ontológica, sin embargo, ha sido poco estudiada en términos analíticos en los Estudios de Traducción desde un enfoque interdisciplinario, sobre todo, en referencia a

los contextos postcoloniales. Por esta razón, tras ilustrar el debate sobre las nociones de cultura y de traducción cultural en los Estudios de Traducción, este artículo propone el concepto de traducción ontológica, en tanto que mecanismo teórico imprescindible para indagar en aquellos procesos de traducción caracterizados por diferencias que pueden definirse como ontológicas y no sólo culturales. Para analizar el potencial hermenéutico de la traducción ontológica en los Estudios de Traducción, se propone como estudio de caso el del autor bilingüe quechua-castellano José María Arguedas (1911-1969), que como antropólogo, autor y (auto)traductor, reflexionó sobre la complejidad de traducir al castellano la visión del mundo quechua.

#### MOTS-CLÉS/KEYWORDS/PALABRAS CLAVE

Culture, traduction culturelle, tournant ontologique, Arguedas, Andes  
 Culture, cultural translation, ontological turn, Arguedas, Andes  
 Cultura, traducción cultural, giro ontológico, Arguedas, Andes

### 1. Introducción

La relación entre traducción y cultura sigue estando en el centro del debate teórico contemporáneo en los Estudios de Traducción. Tras el giro cultural experimentado por la disciplina a partir de los años 90, se considera la traducción como un proceso interlingüístico e intercultural complejo que debe ser debidamente contextualizado (Carbonell y Harding 2018: 1). Actualmente, los Estudios de Traducción se centran en analizar las negociaciones implícitas en el proceso traductor, inseparables de las dimensiones culturales y sociales implicadas. Precisamente por su centralidad en la disciplina, las nociones de cultura y de traducción cultural continúan siendo exploradas de forma innovadora e interdisciplinaria (Carbonell y Harding 2018: 1). Para definir estos conceptos, los Estudios de Traducción se han apoyado en la antropología cultural, cuyo papel ha sido decisivo en la historia de la disciplina (Bassnet y Lefevere 1990; Buden y Nowotny 2009; Bachmann-Medick 2016; Katan 2018). Y es justamente desde la antropología que en la actualidad se discuten los límites de la cultura como dispositivo teórico, sobre todo, en relación con los contextos postcoloniales y realidades que generalmente se suelen llamar indígenas (de la Cadena y Blaser 2018: 1).

Con el llamado giro ontológico en antropología (Henare, Holbraad y Wastell 2007), impulsado inicialmente por las obras de Eduardo Viveiros de Castro (1992, 1998, 2002) y Philippe Descola (2012), se ha mostrado cómo la perspectiva cultural implica la existencia de múltiples epistemologías sobre el mundo, pero un solo modo de clasificar lo real, a saber, una única ontología (Heywood 2017). Hay que señalar que la heterogeneidad de enfoques antropológicos que se suelen identificar bajo la denominación de giro ontológico determina que el término ontología pueda adquirir diferentes acepciones (Salmond 2014). Literalmente ontología indica el estudio de la realidad, «one that encompasses but is not limited to humanly constructed world» (Kohn 2015: 312). Según Descola, «an ontology is simply a concrete expression of how a particular world is composed» (Descola 2014: 437). Dicho de otra forma, este término se refiere, sobre todo, a la indagación de cómo se categorizan y se relacionan entre sí las diferentes entidades. Por esta razón, la cultura funciona como una lente que puede ofuscar el hecho de que no todos los grupos clasifican del mismo modo las entidades existentes y sus relaciones mutuas. La ontología moderna occidental, o

naturalismo, como lo ha definido Descola, representa solo una entre las muchas formas de clasificar lo que existe (Descola 2012). De acuerdo con de la Cadena, la ontología moderna se impuso como hegemónica y fue aliada del colonialismo y de la idea de modernidad, «aquel proyecto histórico de creación del mundo que dio origen a lo natural y lo humano como esferas ontológicas distintas y luego ordenó las sociedades humanas de acuerdo a su supuesta distancia respecto de la naturaleza» (de la Cadena 2008: 144). Con las debidas diferencias históricas, y teniendo en consideración la especificidad de cada contexto, la literatura científica ha mostrado cómo, en muchos conflictos medioambientales estudiados en la actualidad, los grupos indígenas y campesinos reivindican una relación de reciprocidad entre los seres humanos y los no-humanos animales, vegetales, espirituales (de la Cadena 2015; Escobar 2016; Blaser 2009, 2019). Desde las perspectivas de las agencias gubernamentales, empero, estas demandas son etiquetadas como creencias culturales y no como formas de conocimiento. Se puede tolerar (o no) que los árboles o los cerros puedan ser considerados espíritus, pero, al fin y al cabo, no acabarían de ser fruto de una suerte de imaginación indígena (Blaser 2009; Heywood 2017). «Reducidos a los términos de cultura, la diferencia que puede estar en juego en estos conflictos es fácilmente subordinable a la ciencia universal. En efecto», continúa Blaser, «aquellos que tienen cultura pero no ciencia nunca podrán tener la expectativa de que lo que dicen acerca de aquello que los modernos llaman naturaleza o realidad será tomado seriamente en los términos que lo expresan» (Blaser 2009: 70). Blaser (2009), de la Cadena (2015) y Escobar (2016), entre otros, han destacado las implicaciones políticas del concepto teórico de ontología, en particular, con referencia a las luchas por los territorios en Latinoamérica, y en contra de los proyectos extractivistas. La ontología, en su dimensión política, es un dispositivo teórico «enfocado en las interrelaciones entre mundos, incluyendo los conflictos que surgen de los esfuerzos de muchas ontologías por sostener su propia existencia a través de su interacción con otros mundos» (Escobar 2016: 21).

El reconocimiento de las alteridades ontológicas conlleva desafíos traductológicos complejos, cruciales en las mediaciones sociales y políticas. Por esta razón, es necesario preguntarse: ¿Es posible traducir la diferencia ontológica? Y, sobre todo, ¿cómo se podría traducir? La relación entre ontología y traducción ha sido explorada desde la etnografía (entre otros, Salmond 2014; de la Cadena 2010, 2015, 2020; Ventura, Mateo y Clua 2018; Branca 2018; Carlos Ríos 2018; Lloyd 2019). Sin embargo, la dimensión ontológica ha sido poco indagada dentro de los Estudios de Traducción, con notables excepciones (Cronin 2017; 2022).

Si en las últimas décadas, en el ámbito de esta disciplina, las y los investigadores se han interrogado sobre cómo traducir la complejidad lingüística y cultural, explorando diversas estrategias de extranjerización, ahora es el momento de plantear nuevos desafíos (Martín Ruano 2018: 270). Entonces, el objetivo actual no es tanto el de traducir la diferencia, sino el de dejar emerger «the complex and interseccional nature of every identity» (Martín Ruano 2018: 270) y, se podría añadir, el de explorar la especificidad de cada ontología. En tal sentido, es fundamental tener en cuenta los contextos para traducir éticamente (Bermann 2005: 7) las alteridades que son lingüísticas, epistémicas y ontológicas.

Por esta razón, mediante una mirada interdisciplinaria que vincula la antropología y los Estudios de Traducción, el presente artículo pretende reflexionar sobre los

retos que implica la traducción de la alteridad ontológica. Lejos de proponer la superación de los términos de cultura y de traducción cultural, este trabajo plantea la importancia de tener en cuenta la diferencia ontológica en el proceso de traducción, particularmente en los contextos poscoloniales, pero abriendo también a otros horizontes como los del llamado Norte global. Tras ilustrar el debate sobre los conceptos de cultura y de traducción cultural en los Estudios de Traducción, se propone, a partir de los presupuestos defendidos por de la Cadena en su trabajo etnográfico realizado en el Departamento peruano de Cuzco, la categoría de «traducción ontológica» (de la Cadena 2015), en tanto que herramienta teórica decisiva para analizar los procesos de traducción en aquellos espacios caracterizados por fricciones ontológicas. En otras palabras, se trata de una traducción que tenga en consideración los contactos entre identificaciones ontológicas distintas y los problemas que estos contactos implican.

Además, para poner a prueba la amplitud hermenéutica de la noción de traducción ontológica en los Estudios de Traducción, se propone como estudio de caso el del autor bilingüe quechua-castellano José María Arguedas (1911-1969), el cual reflexionó como antropólogo, autor y (auto)traductor sobre las dificultades de traducir al castellano la complejidad lingüístico-ontológica de la visión del mundo quechua. Como afirma de la Cadena, «su voluntad de combinar civilización con indigeneidad [...] representó un desacuerdo ontológico con el poder totalizante de la modernidad y su tendencia hacia la homogeneidad» (de la Cadena 2007: 111).

## 2. Cultura y traducción cultural en los Estudios de Traducción

Ya en los años 50, Kroeber y Kluckhohn en su ensayo *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Kroeber y Kluckhohn 1952) reseñaron más de 250 definiciones del concepto de cultura, mostrando así su complejidad. Actualmente, la cultura no se considera como algo reificado y natural, sino como un conjunto de prácticas dinámicas compartidas por un determinado conjunto de personas, y que son constantemente resignificadas por los actores sociales. En los Estudios de Traducción, la tendencia principal es la de considerar la cultura, en su dimensión selectiva y dinámica, como «a social construction, configured as sets of knowledge practices that are epistemically specific (that is, specific to locally coherent social domains)» (Carbonell y Harding 2018: 3). Aunque la traducción hoy en día se considere como una actividad indisociable de la dimensión cultural (Katan 2018: 30), hay que tener en cuenta que es sólo a partir de los años 90, con el llamado giro cultural en los Estudios de Traducción (Bassnett y Lefevere 1990), cuando la influencia del contexto social e histórico y de la subjetividad de quien traduce empieza a adquirir mucha relevancia, ampliando, de este modo, los horizontes de este campo de estudio (Yan y Huang 2014). Como afirma Bachmann-Medick (2016: 175), «a translational turn in the study of culture presupposes a cultural turn in Translation Studies». La articulación de estas perspectivas, es decir, el giro cultural en los Estudios de Traducción y el giro traductor en los Estudios Culturales abrieron, sin duda, el camino hacia el desarrollo de la noción de cultura y, con ésta, de la traducción cultural. Como nos recuerda Maitland en su libro *What is Cultural Translation?* (2017), el concepto de traducción cultural es fundamental en unas sociedades donde la globalización cada vez nos enfrenta más a la complejidad lingüística y social. Sin

embargo, este concepto, como el de cultura, continúa siendo confuso y difícil de definir (Maitland 2017: vii). En efecto, la definición de traducción cultural puede adquirir diferentes matices en las múltiples disciplinas en que se emplea (Martín Ruano 2018: 259).

Si, por una parte, la antropología desde los años 50 venía interrogándose sobre la complejidad etnográfica en cuanto que representación textual de la alteridad, es sólo a partir de los años 80 con la publicación del ensayo de Talal Asad publicado en *Writing Culture* (1986) cuando se empieza a adoptar el término de traducción cultural. El autor lo redefinió como concepto concreto y llamó la atención, al comparar la labor antropológica con la de quien traduce, sobre la necesidad de realizar una traducción contextualizada, capaz de cuestionar las formas de la representación etnográfica del Otro, en una relación de simetría entre el *habitus* de quien traduce y de quien es traducido/a (Asad 1986: 229). En los Estudios Culturales, además, Homi Bhabha consagró su uso en 1994 en *The Location of Culture*, poniendo énfasis en las continuas negociaciones implícitas en la traducción de la diferencia cultural y legitimando los espacios *in-between* donde emerge la hibridez cultural (Bhabha 1994: 18). «La traducción cultural», afirma Bhabha, «desacraliza los supuestos transparentes de la supremacía cultural, y en ese acto mismo exige una especificidad contextual, una diferenciación histórica *dentro* de las posiciones minoritarias sociales y culturales» (Bhabha 1994: 274; mi traducción, énfasis en el original). Desde la perspectiva de los Estudios Culturales y los Estudios Postcoloniales, la traducción cultural consiste en la condición liminal que es propia de los individuos que experimentan situaciones de contacto y procesos de asimilación hegemónicos (Martín Ruano 2018: 259).

Sin embargo, en los Estudios de Traducción este concepto adquiere un tratamiento más amplio, entendiéndose como un aspecto intrínseco de la comunicación (Pym 2014: 138). Como afirma Carbonell, «[t]here is no act of translation that is not also an act of negotiation, it can be posited that every translation is an act of cultural translation» (Carbonell 1996: 81). A partir de los años 90, la traducción cultural se ha vuelto un término clave para analizar las implicaciones interculturales implícitas en la práctica traductora (Martín Ruano 2018: 259-261). A pesar de su relevancia, sin embargo, la problematicidad de este recurso analítico continúa siendo evidente, como queda demostrado en el debate interdisciplinario lanzado en 2009 por la sección del Forum de la revista *Translation Studies*, en un intento de explorar el uso polisémico del término, evidenciando la necesidad de considerar su dimensión política (Buden y Nowotny 2009: 196-199). Si por una parte la metáfora de la traducción como puente entre culturas quedaría obsoleta, ya que presupondría el falso mito de que puedan existir lenguas y culturas puras (Simon 2009: 210), por otra parte la noción de traducción cultural podría llegar a convertirse en un potencial instrumento de exclusión o inclusión de las minorías en los mecanismos de construcción de las comunidades nacionales imaginadas (Buden y Nowotny 2009: 199). Además, a este concepto subyace la ambigüedad implícita de intentar traducir un conjunto de prácticas que pertenecen a sistemas radicalmente diferentes respecto al propio (Pratt 2010: 96) que son dinámicas, construidas socialmente, con fronteras porosas y difuminadas (Carbonell 2010: 102). Por estas razones, la tendencia en los enfoques centrados en la traducción cultural es la de indagar en el rol de quien traduce (Tymoczko 2007: 255) y sus márgenes de acción, subversión y resistencia en el proceso de mediación (Carbonell 2010: 102).

Actualmente, las asimetrías de poder que marcan profundas desigualdades en las sociedades contemporáneas vuelven urgente la reflexión sobre los límites de los modelos traductores etnocéntricos. La traducción cultural puede ser una herramienta indispensable para desvelar las tendencias homogeneizadoras de los estados-nación contemporáneos (Cronin 2013: 500). Por esta razón, la traducción cultural permite reflexionar sobre las diferencias:

Cultural translation needs to explore that its purpose is not perhaps to end conflict by eliminating differences, but to productively confront them: to let various worldviews be aware of their disparity, to allow dialogue to proceed, not merely in spite of diversity, but also through taking it into account. (Martín Ruano 2018: 270)

Al igual que conceptos como el del multiculturalismo y el de multilingüismo, la necesidad de ampliar el abanico semántico de nociones como la de cultura y la de traducción cultural emerge para que estas sean capaces no tanto de neutralizar las diferencias, sino de indagar en ellas de forma fructífera (Martín Ruano 2018: 270).

### 3. Hacia una traducción ontológica

Si la reflexión sobre la traducción conduce inevitablemente a una indagación sobre la alteridad, en este sentido, la aportación del enfoque postcolonial (Niranjana 1992; Tymoczko 1999; Hui 2001; Bandia 2008, 2011; Simon 1997) y decolonial (Mignolo 2007, 2012) a los Estudios de Traducción resulta particularmente relevante. La traducción no es una mera transferencia lingüística y semántica, sino que ha desempeñado un rol fundamental en los procesos de construcción del Otro en el sistema mundo moderno/colonial (Mignolo 2012). La colonialidad del poder<sup>1</sup> (Quijano 1992), al decretar Occidente como el centro universal del conocimiento, ha ido naturalizando las diferencias epistémicas y ontológicas, ya que «if you are rationally inferior then you are ontologically inferior and if you are ontologically inferior, a logical (in the logic of power differentials) consequences is that you will be epistemically deficient» (Mignolo 2012: 22). La traducción ha sido «aliada del Imperio» (Mignolo 2012; véase también Niranjana 1992; Spivak 1993/2000) al afirmar las jerarquías de poder entre las sociedades occidentales que, según la lógica hegemónica, producen formas de conocimientos, y las otras, que sólo tendrían creencias culturales.

A este propósito, resuenan las palabras de Asad cuando hablaba de los límites implícitos en la traducción cultural debidos a las asimetrías de poder existentes entre las lenguas en juego:

I have proposed that the anthropological enterprise of cultural translation may be vitiated by the fact that there are asymmetrical tendencies and pressures in the languages of dominated and dominant societies. And I have suggested that anthropologists need to explore these processes in order to determine how far they go in defining the possibilities and the limits of effective translation. (Asad 1986: 164)

En el caso específico de contextos postcoloniales como el hispanoamericano, y con respecto a realidades que se suelen clasificar como indígenas (de la Cadena y Blaser 2018: 1) se continúa debatiendo el concepto analítico de cultura y de traducción cultural (Viveiros de Castro 2004; de la Cadena 2015). Desde la antropología, se está cuestionando el uso de estas nociones sobre todo en relación a los conflictos ambientales. Lo que subyace a este tipo de enfrentamientos no es simplemente la defensa

que las poblaciones indígenas hacen de los recursos naturales. Estas poblaciones defienden los derechos de sus territorios y reivindican una visión de reciprocidad y de respeto mutuo entre humanos y no-humanos (Blaser 2009, 2019; Escobar 2016). En cambio, desde la perspectiva de los estados, dichas visiones del mundo «no entran dentro del campo de la ciencia, no son cosas reales, son pura imaginación y por tanto caen dentro del campo de la cultura» (Blaser 2019: 68).

Ahora bien, desde un nivel analítico, reducir este tipo de conflictos a una diferencia de tipo cultural no permitiría enfocar su dimensión real que, como veremos implica, al fin y al cabo, un problema de traducción (de la Cadena 2015). En la base de estas luchas definidas como ontológicas (Escobar 2016: 20) no hay una «diferencia cultural» (Blaser 2019: 66), es decir, no existe una única naturaleza o una única realidad y muchas formas culturales de interpretarla, sino una «diferencia ontológica» que implica la posibilidad de que existan diferentes formas de relacionarse y de construir múltiples realidades (Blaser 2019: 71; de la Cadena 2015). En otras palabras, más allá de la visión del naturalismo moderno occidental (Descola 2012) existen otras ontologías (otras formas de ser y estar en el mundo) que no contemplan (o lo hacen de otro modo) la dicotomía entre naturaleza y cultura.

En las últimas décadas, con el llamado giro ontológico en antropología, iniciado por autores como Viveiros de Castro (1992; 1998; 2002; 2004) y Descola (2012), se ha mostrado cómo la visión del mundo occidental se ha impuesto como si fuera la única posible (Ventura, Mateo y Clua 2018: 18). Descola, al comparar diferentes ontologías, mostró, por ejemplo, cómo la ontología relacional del animismo no concibe al ser humano dividido de lo no-humano. Por lo contrario, la ontología naturalista occidental se basa en la nítida escisión entre seres humanos y seres animales, vegetales, minerales y espirituales, que se han categorizado como no-humanos (Ventura, Mateo y Clua 2018). Además, otras propuestas más recientes, como la de apertura ontológica de Marisol de la Cadena (de la Cadena, Risør y Feldman 2018), o de ontología política de Mario Blaser (2009, 2019) y Arturo Escobar (2016), emplean el término ontología como herramienta analítica para problematizar una relación que no puede reducirse simplemente a una separación entre «los que tienen cultura y los que tienen conocimiento» (Blaser 2019: 68), sino que implica la existencia de múltiples lógicas de ser, de ordenar la realidad a través de formas sociales diferentes. Lo que está en disputa no es una perspectiva cultural diversa sobre cómo concebir la naturaleza, sino múltiples formas de ser y estar en relación con entidades que no son clasificadas sólo como naturales. Como afirma Blaser, no «hay una realidad natural y varias perspectivas sobre ella», sino que lo que está en juego es «una ontología relacional que no distingue cosas naturales y culturales» (Blaser 2019: 71).

Este margen diferencial tiene implicaciones en el ámbito de la traducción. A la hora de traducir elementos que se refieren a ontologías diferentes hay que interrogarse sobre la supuesta univocidad de los significados implicados en la mediación. La traducción, afirma de la Cadena parafraseando a Strathern (1999), «considers that it matters what concepts we use to think other concepts. Translation as equivocation carries a talent to maintain divergences among perspectives proposed from worlds partially connected in communication» (de la Cadena 2015: 27). En línea con Strathern (1999) y Viveiros de Castro (2004), de la Cadena añade que en el campo de la traducción, la diferencia ontológica y la profunda reflexión sobre los equívocos inherentes a la interpretación funcionan como interfaz de mediación. La ambigüedad



en la traducción derivaría del hecho de que se realiza un movimiento desde una ontología relacional, que implica una relación de reciprocidad entre humanos y no-humanos, hacia otra ontología (la naturalista occidental) que contempla estos dominios como nítidamente separados. Las inexactitudes en la traducción, dice de la Cadena, «resulted from the different relational regimes that were used in the conversation» (2015: 213). La idea de equívoco es fundamental, ya que

[it] refer[s] to the misunderstandings that usually occur in communications across worlds. Equivocations imply the use of the same word (or concept) to refer to things that *are not* the same because they emerge from worlding practices connected to different natures. (de la Cadena 2015: 216, énfasis en el original)

En línea con este planteamiento, podría adoptarse, a nivel teórico, el concepto de traducción ontológica, mencionado por de la Cadena en antropología (de la Cadena 2015: 134), para referirse a una traducción que tenga en consideración el hecho de que existen sociedades basadas en ontologías relacionales, distantes del naturalismo moderno y de su repartición del mundo entre naturaleza y cultura.

En su trabajo etnográfico, realizado en el departamento peruano de Cuzco, de la Cadena reflexiona sobre las dificultades que pueden emerger en el proceso de traducción a la hora de enfrentarse a este tipo de complejidad ya que no todas las sociedades distribuyen las entidades que existen de modo dual, es decir, dentro del dominio de lo natural y del dominio de lo cultural (de la Cadena 2015). A la hora de traducir del idioma indígena quechua al castellano significados propios del contexto andino, hay que considerar que, según la visión quechua, la relación entre humanos y no-humanos no es la de «subject-object», sino la de «subject-subject» (de la Cadena, Risør y Feldman 2018: 164). En definitiva, se trata de un paradigma diferente con respecto al de la ontología naturalista occidental. Hay un ejemplo que resulta particularmente significativo y que se encuentra presente en la obra de de la Cadena, a saber, el momento en que la antropóloga pregunta a Nazario, médico ritual quechua con el que estaba trabajando, qué significa el término *pukara* (de la Cadena 2015: 30; 2018: 168-169). Nazario contesta lo siguiente:

[p]ukara is just pukara. Rock pukara is pukara, soil pukara is pukara, water pukara, pukara is pukara. It is a different way of talking. Pukara is not a different person, it is not a different soil, it is not a different rock, it is not a different water. It is the same thing—pukara. It is difficult to talk about. Marisol may want to know where the pukara lives, what its name is—she would say it is a person, an abyss, a rock, water, a lagoon. It is not. Pukara is a different way of saying; it is hard to understand [that way of saying]. It is not easy. Pukara is pukara! (de la Cadena 2015: 29-30)

La explicación del término por parte de Nazario y su conclusión tajante al decir que «pukara is pukara», hizo reflexionar a la estudiosa sobre un aspecto de la traducción que no había examinado antes, es decir, en el momento de volcar el término *pukara* a la escritura, la palabra perdía su significado no sólo porque se abstraía de su contexto etnográfico y ritual, sino también porque se traducía según una visión ontológica diversa (de la Cadena 2015: 30; de la Cadena, Risør y Feldman 2018: 168-169). El hecho de que el significado dependa del contexto (Tymoczko 2010: 108), enraizado en una dimensión oral y no escrita, no impide que no se pueda traducir (de la Cadena 2015: 30; de la Cadena, Risør y Feldman 2018: 168-169). De hecho, el término *pukara* ha sido traducido como un espacio en que tienen lugar los pagos a

la tierra, y es un sinónimo del término *Apu* (Ricard en de la Cadena 2015: 30), en cuanto lugar sagrado habitado por un espíritu tutelar. Sin embargo, en el momento del trasvase de una lengua a otra (en este caso, del quechua al castellano), se realiza un tránsito desde un dominio ontológico relacional hacia un dominio donde queda marcada la diferencia entre humanos y no-humanos (de la Cadena 2015: 99). Si se tradujera *Apu* simplemente con el término cerro o montaña, se perdería, en la traslación, su condición de ser en cuanto ente material e inmaterial. El equívoco estaría en «a failure to understand that understandings are necessarily not the same, and that they are not related to imaginary ways of ‘seeing the world’ but to the real worlds that are being seen» (Viveiros de Castro 2004: 11). Y añade:

As mode of communication, equivocations emerge when different perspectival positions – views from different worlds, rather than perspectives about the same world – use homonymical terms to refer to things that are not the same. Equivocations cannot be ‘corrected’ let alone avoided; they can however be controlled. (de la Cadena 2010: 351)<sup>2</sup>

Por esta razón, se trata de plantear formas de traducción que tengan en cuenta las fricciones ontológicas existentes. Un ejemplo paradigmático para ilustrar las búsquedas de estrategias dirigidas a concretar una traducción que intenta abarcar la dimensión ontológica e implica una acción de resistencia activa hacia los intentos de homogeneización culturales es, sin duda, el caso de José María Arguedas.

#### 4. «Wamani es wamani»

José María Arguedas vivió en primera persona las tensiones existentes entre formas diferentes de ser y estar en el mundo. De entre los estudios que sólo recientemente empiezan a indagar en la teoría y la práctica (auto)traductora de Arguedas, existe la tendencia general a considerarlo como un mediador bilingüe y bicultural. Además, la mediación caracteriza no sólo su labor (auto)traductora, sino también su actividad antropológica y literaria. Las tres facetas que componen su heterogénea trayectoria responden a la necesidad de traducir y de reivindicar las formas quechua de ser y de concebir el mundo (Melis 2011: 276; Mancosu 2019a, 2019b, 2019c). Este objetivo le llevó por una parte a considerar sus (auto)traducciones como una forma de creación y por otra a pensar sus creaciones narrativas como una forma de traducción. De hecho, hay diferentes estudios que han empleado la noción analítica de traducción cultural para conceptualizar la narrativa de Arguedas (entre otros, Cornejo Polar 1995; Lienhard 1981; Sales 2004; Huamán 2004; Rivera 2011; Price 2010; Melis 2011; Bueno 2012) ya que tiene la finalidad de transmitir la visión quechua, forzando los límites del castellano escrito. Además, en línea con la propuesta de Rama, se ha aplicado el concepto de transculturación<sup>3</sup> para la literatura de Arguedas, por su rechazo a los procesos de aculturación (Sales 2002: 23-24). Sin embargo, como sostiene Cornejo Polar, propuestas teóricas como la de transculturación, aunque «s sofisticadas», implicarían «la resolución [¿dialéctica?] de las diferencias en una síntesis superadora de las contradicciones que la originan [...]» (Cornejo Polar 1994: 369). La narrativa arguediana, en cambio, no muestra la conciliación de las diferencias en un intento celebrativo de una supuesta síntesis cultural, sino que representa los contactos entre elementos socioculturales diversos (Cornejo Polar 1994: 369). Por esta razón, Cornejo Polar propone la idea de heterogeneidad para describir «discursos en los que

las dinámicas de los entrecruzamientos múltiples no operan en función sincrética sino que, al revés, enfatizan conflictos y alteridades» (Cornejo Polar 1994: 369). Arguedas a menudo explicó lo difícil que fue traducir la heterogeneidad de un país como Perú, «en que corrientes extrañas se encuentran y durante siglos no concluyen por fusionar sus direcciones, sino que forman estrechas zonas de confluencia, mientras en lo hondo, y lo extenso las venas principales fluyen sin ceder, increíblemente» (Arguedas 1950/2012: 279)<sup>4</sup>. En este complejo proceso de mediación, el castellano se vuelve, continúa el escritor, «noble torbellino en que espíritus diferentes, como forjados en estrellas antípodas, luchan, luchan, se atraen, se rechazan y se mezclan» (Arguedas 1950/2012: 279). Arguedas empezó a escribir en castellano para alcanzar una proyección más amplia, consciente de que hacerlo en quechua hubiera condenado su literatura al olvido (Arguedas 1939/2012: 207)<sup>5</sup>. Pero muy pronto empezó «una pelea verdaderamente infernal con la lengua» (Arguedas 1956/2012: 104)<sup>6</sup>, que lo llevó a profundas experimentaciones lingüísticas, ya que consideraba que el castellano no era adecuado «para hablar del cielo y de la lluvia de mi tierra, ni mucho menos para hablar de la ternura que sentíamos por el agua de nuestras acequias, por los árboles de nuestras quebradas» (Arguedas 1939/2012: 207).

Arguedas reflexionó sobre el margen de intraducibilidad en el tránsito entre los dos sistemas lingüísticos en juego. Por esta razón, de acuerdo con Vich, dejó aflorar en su obra «elementos que resisten a ser transculturados dentro del paradigma cultural dominante» (Vich 2011: 9). A lo largo de su trayectoria mostró, como afirma de la Cadena, los límites de la ontología occidental de «traducir, menos aún capturar o reemplazar maneras de ser andinas». Por lo cual, «más que promotor de un multiculturalismo tolerante de “todas las sangres” –como han sido interpretadas sus propuestas», este autor opta por la legitimación de un «multi-ontologismo» (de la Cadena 2007: 127), es decir, la reivindicación de la coexistencia, en una relación simétrica, de múltiples ontologías. Arguedas, a través de la exploración de diferentes estrategias, reflexionó sobre las diferencias ontológicas quechua, liberándolas de las categorías de creencias o supersticiones donde habían sido relegadas. En palabras de Arguedas:

[f]ui quechua casi puro hasta la adolescencia. No me podré despojar quizás nunca [...] de la pervivencia de mi inicial concepción del universo. Para un hombre quechua monolingüe el mundo está vivo; no hay mucha diferencia entre una montaña, un insecto, una piedra inmensa y el ser humano. No hay, por tanto, fronteras entre lo ‘maravilloso’ y lo ‘real’ [...] Tampoco hay mucha diferencia entre lo religioso, lo mágico y el mundo objetivo. Una montaña es dios, un río es dios, el ciempiés tiene virtudes sobrenaturales. (Arguedas, cit. en Dorfman 1970: 45)

A partir de su conocimiento etnográfico y biográfico, el autor destaca que los seres humanos no construyen sus formas de ser y estar en el mundo de modo igual. Aunque la ontología moderna occidental naturaliza la división entre humanos y no-humanos, existen, dice Arguedas, otras configuraciones ontológicas como la quechua, según la cual humanos y no-humanos comparten una condición de humanidad, aunque posean apariencias diferentes. Cerros, árboles, animales, piedras, ríos, seres humanos pueden (o no) compartir una esencia anímica que les permite tener una relación de reciprocidad. Estas entidades se consideran como seres vivos con los cuales es posible entretejer relaciones sociales marcadas por rituales que la ontología moderna occidental ha clasificado como maravillosos y mágicos.

Como explica el autor, en los Andes hay una profunda diferencia entre la «experiencia del mundo» que tiene el «indígena y el que está más próximo al indígena y el señor o el que está más próximo al señor» (Arguedas 1965a/2012: 114)<sup>7</sup>. «Yo le confieso con toda honradez, con toda honestidad», continúa el autor, «no puedo creer que un río no sea un hombre tan vivo como yo mismo» (Arguedas 1965a/2012: 114). El autor subraya que el margen diferencial va más allá de los límites culturales y abarca una dimensión ontológica: «la visión de la realidad es un tanto diferente según sea la experiencia del individuo que la contempla y esa experiencia es diferente según sea la antigüedad del pueblo, las relaciones que este pueblo tenga con la naturaleza [...]» (Arguedas 1965a/2012: 115). Desde los comienzos de su trayectoria intelectual, este escritor no sólo sintió la necesidad de transmitir y reivindicar la ontología quechua como real,<sup>8</sup> sino que se interrogó sobre la urgencia y la dificultad que implicaba su traducción. En este sentido, resulta emblemático el llamamiento que Arguedas lanzó a aquellos «doctores» que no quisieron entender la ontología quechua, etiquetándola como premoderna. En el poema titulado «Huk Doctorkunaman Qayay»/«Llamado a algunos Doctores», escribe:

El juego feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos. El latido de miríadas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas. (Arguedas 1972/1983: 255)<sup>9</sup>

En otro artículo, he analizado los paratextos (prefacios y postfacios) que acompañan las traducciones y autotraducciones que Arguedas hizo desde 1938 hasta 1969, mostrando cómo este autor a menudo reflexiona sobre su poética de la traducción, los métodos adoptados y la necesidad de emplear diferentes estrategias para transmitir el significado de los términos en quechua (Mancosu 2019c). En particular, hay que señalar el prólogo que acompaña a *Canciones y cuentos del pueblo quechua* (1949/2012)<sup>10</sup>, donde comenta las dificultades encontradas a la hora de traducir los cuentos de la tradición oral y dice:

[l]a naturaleza física y el mundo vivo, animales, hombres y plantas, aparecen con una ligadura tan íntima y vital, que en el mundo de estos cuentos, todo se mueve en una comunidad que podríamos llamar musical. Una tan imponderable capacidad de ciertos idiomas no se puede recoger en el alfabeto. (Arguedas 1949/2012: 222-223)

De este modo, sólo el quechua y la tradición oral pueden transmitir ese vínculo profundo y vital entre humanos y no-humanos. Y sólo la vivencia en los contextos sociales donde esos ligámenes con la naturaleza existen es llave de acceso a un conocimiento profundo de esas realidades. En el prólogo que acompaña la traducción de la canción «Ijmacha. Canción quechua anónima» (1959/2012)<sup>11</sup>, afirma que

[n]o es posible recoger todo el contenido de las literaturas sin tradición escrita si no se cuenta con el auxilio de la vivencia del mundo natural y humano del cual esas literaturas son la expresión. Y no es posible conocer ambos mundos en su médula sin el dominio pleno de las lenguas indígenas. (Arguedas 1959/2012: 111)

Empero, ¿cómo conseguir traducir esa perspectiva?, ¿cómo lograr una mediación? El discurso traductor de Arguedas se basa en una idea de traducción que debe preservar cierto margen de creatividad para acercarse lo más posible a la visión ontológica andina (Mancosu 2019c). Por esta razón, Arguedas experimenta con

diferentes estrategias traductoras. De entre los muchos ejemplos que se pueden mostrar es significativo el caso de la traducción del término *wamani*, ya que se encuentra en sus trabajos etnográficos, en sus traducciones del quechua, en su narrativa y en sus autotraducciones poéticas. A continuación se mostrará cómo decide traducir este término en los diferentes ámbitos y la multiplicidad de las estrategias de traducción puestas en práctica.

En «Puquio. Una cultura en proceso de cambio» (1956/2012), Arguedas recopila una serie de cuentos orales en quechua sobre el mito de Inkarrí,<sup>12</sup> recogidos durante su trabajo etnográfico en el Departamento de Ayacucho y traducidos por él al castellano. En concreto, con respecto al culto de los cerros indaga en el significado del término *wamani*. *Wamanis*, *apus*, *achachilas*, *awkillus* son todos sinónimos que, en las diferentes regiones andinas, se emplean para referirse a los cerros y nevados sagrados (Fernández Juárez y Gil García 2008). Los cerros representan un punto de referencia indiscutido del espacio andino y son protagonistas en las prácticas sociales, rituales o en las representaciones mitológicas que, desde la época prehispánica, marcan la vida en los Andes (Fernández Juárez y Gil García 2008). Como ya se ha visto en el caso etnográfico de de la Cadena en relación con los términos *pukara* y *apu*, que remiten al halo semántico de lo sagrado, también *wamani* designa a las montañas, desde un punto de vista material, pero igualmente abarca en su significado a las entidades tutelares que en ellas viven y que pueden adquirir formas diferentes como, por ejemplo, águilas o cóndores. Entidades ambiguas, «que pueden ser a la vez buenas o malas, y se comportarán con mesura o exceso en correspondencia al trato que reciban de los humanos», en una relación de mutuo intercambio y de reciprocidad que pueda garantizar su protección y seguir ofreciendo elementos salvíficos como el agua (Fernández Juárez y Gil García 2008). Por estas razones, Arguedas quiso investigar en su trabajo antropológico la polisemia de este término. Al explicar el complejo significado del término *wamani*, escribe que «los naturales rinden culto a los Wamanis» y los definen como «las montañas. Señor Wamani». De este modo, Arguedas presenta la perspectiva quechua de los comuneros de Chaupi sobre los cerros como forma de conocimiento y no como simple creencia cultural. Se trata de una ontología que remite a una relación entre las personas y la montaña personificada como sujeto y llamada «Señor Wamani». Para los comuneros, el *wamani* «es hombre, “Runan”» (Arguedas 1956/2012: 261). La equivalencia establecida entre el término *wamani* y *runa* es muy relevante, ya que *runa* significa en quechua gente, persona, ser humano, y en general, indica a quienes se consideran y hablan la lengua quechua. Arguedas añade, además, que, al pedir información más específica sobre esta visión, «un viejo, algo ebrio, que escuchaba mis preguntas [...] exclamó con enojo: [...] El *wamani* es el que es» (Arguedas 1956/2012). Estas últimas palabras pronunciadas por el viejo comunero recuerdan inevitablemente a las de Nazario, el médico ritual quechua con el que trabajó de la Cadena, ya que continúan subrayando el límite de la traducibilidad de términos que presentan una alta densidad semántica como es el caso de *wamani* o de *pukara*. Arguedas es consciente de que al traducir el término *wamani* por montaña se reduce irremediablemente su significado. Claro está que al emplear la palabra montaña se mantiene la acepción de relieve morfo-geográfico de su dimensión material, pero se pierde la dimensión inmaterial sagrada que los cerros adquieren en el contexto andino (de la Cadena 2015). Por esta razón, Arguedas va experimentando diferentes estrategias de traducción que siempre implican una nego-

ciación constante. En su trabajo etnográfico y en la versión del cuento oral «La leyenda de los Wachoq», que Arguedas traduce del quechua al castellano, el autor opta por importar la voz quechua *wamanikuna* traduciéndola como «los Wamanis» (Arguedas 1956/2012: 264-265). Es decir, decide mantener la grafía quechua más el sufijo de plural castellano *-s* (en quechua, *-kuna* es el sufijo pluralizador)<sup>13</sup>.

El término *wamani* lo volvemos a encontrar también en sus autotraducciones poéticas recopiladas en *Katatay/Temblar*, antología de poemas editada póstumamente en 1972 (Arguedas 1972/1983) en edición bilingüe. Sólo al final de su trayectoria literaria, el autor decidió escribir directamente en quechua y autotraducirse al castellano debido a la capacidad de esta lengua de transmitir la visión ontológica andina. En el prólogo al poema «Tupac Amaru» escribe:

[u]n impulso ineludible me obligó a escribirlo. A medida que iba desarrollando el tema, mi convicción de que el quechua es un idioma más poderoso que el castellano para la expresión de muchos trances del espíritu y, sobre todo, del ánimo, se fue acrecentando, inspirándome y enardecíendome. Palabras del quechua contienen con una densidad y vida incomparable la materia del hombre y de la naturaleza y el vínculo intenso que por fortuna aún existe entre lo uno y lo otro. (Arguedas 1972/1983: 269)<sup>14</sup>

Como he mostrado en otros artículos (Mancosu 2019a, 2019b), en la práctica de la autotraducción, Arguedas explora diversas tendencias que dejan emerger la visibilidad del autotraductor en sus intentos de negociar constantemente la diferencia que es ontológica. La necesidad de transmitir la perspectiva quechua deja aflorar su voluntad de actuar como mediador y escribir el texto primigenio en quechua. Si nos centramos en la traducción del término *wamani*, se puede observar la adopción de diferentes estrategias. En el poema «Tupac Amaru kamaq taytanchisman (hayllitaki)»/«A nuestro padre creador Tupac Amaru (himno-canción)», el verso quechua «Wamanikunaq, apukunaq kirunpi, riti sutusian, llipipisian», se autotraduce como «en las crestas de nuestros Wamanis montañas, en sus dientes, la nieve gotea y brilla» (Arguedas 1972/1983: 224; aquí y en todo el texto el subrayado es mío). Es posible ver cómo Arguedas opta por importar la voz *wamani*, mientras que decide traducir de forma literal *apu* con *montaña*, realizando el sintagma «Wamanis montañas». Diferentes estrategias de traducción se pueden observar en el poema «Iman Guayasamin»/«Qué Guayasamin» (Arguedas 1972/1983) donde traduce «apu wamanikunapa» como «las sagradas águilas» (Arguedas 1972/1983: 237), en referencia a la apariencia de águilas que pueden adquirir los espíritus de los cerros. En este caso, por una parte opta por omitir en la versión en castellano *apu* y, por otra, por añadir el adjetivo sagradas. Arguedas es consciente de que la traducción entrecruza diversos ámbitos ontológicos. En el poema «Jetman, haylli»/«Oda al Jet» (Arguedas 1972/1983) y en particular en el verso «wamanikunapa, resisqa mana resisqa apu»/«sobre los dioses mayores y menores, conocidos y no conocidos» (Arguedas 1972/1983: 240-241) opta por una reducción que transmita la connotación sagrada de los términos *wamani* y *apu* que traduce como «dioses». Sin embargo, en el verso sucesivo, se lee: «Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu Santo, Wamanikuna, Dios Inkarrí»/«Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Dioses Montañas, Dios Inkarrí» (Arguedas 1972/1983: 242-243). En esta invocación donde se yuxtaponen los símbolos de la trinidad católica con los andinos, traduce *Wamanikuna* por Dioses Montañas. El término castellano montaña, al no poder transmitir la visión ontológica quechua, debe ser ampliado a través de dioses, término que funciona a modo

de glosa para vehicular la dimensión tutelar e inmaterial de los cerros. Sin embargo, en el poema «Huk Doctorkunaman Qayay»/«Llamado a algunos doctores» vuelve a emplear la solución de síntesis traduciendo «*apukunapa, wamanikunapa*» como «*las montañas sagradas*» (Arguedas 1972/1983: 252-253). El uso de diferentes estrategias, como ha mostrado Bandía, es propio de las traducciones de las literaturas postcoloniales y se concibe como forma de subversión y resistencia en contra de los moldes lingüísticos dominantes (Bandía 2011).

Como en sus traducciones y en sus autotraducciones poéticas, también en su escritura narrativa coexisten diferentes ontologías que permanecen en tensión. Al rastrear los ejemplos de la traducción del término *wamani* en su narrativa, se halla un ejemplo significativo en *La agonía de Rasu-Nñiti* (Arguedas 1962/1963)<sup>15</sup>. El cuento celebra la muerte del danzador de tijeras Rasu-Nñiti que, a través de la protección de su *wamani*, puede revivir a través de la danza de su discípulo. En el cuento, Arguedas decide, en un primer momento, importar el término *wamani* acompañándolo con una nota a pie de página que explica su significado y que dice «Dios montaña que se presenta en figura de cóndor» (Arguedas 1962/1963: 8). Sucesivamente opta por una ampliación de carácter didascálico y lo describe como el «“espíritu” de una montaña (Wamani)», decidiendo poner entre paréntesis el término en quechua (Arguedas 1962/1963: 11) y añadiendo a modo de glosa clarificadora el término espíritu, cuyas comillas tienen la función de avisar al lector sobre los límites de la traducción. Al reafirmar las dificultades de la traducción del término, al final del cuento, uno de los personajes dice: «Por dansak’ el ojo de nadie llora. Wamani es Wamani» (Arguedas 1962/1963: 17).

En conclusión, el ejemplo de *wamani* pone de manifiesto cómo no sólo en sus (auto)traducciones, sino también en su narrativa, el autor emplea tendencias de traducción diferentes, que van desde el uso de omisiones, reducciones, ampliaciones y reescrituras, hasta la decisión de mantener el término quechua inalterado. Y es precisamente el uso de estas múltiples estrategias el que desvela una reflexión constante sobre la traducción de ciertos términos que Bhabha (1994: 270) definiría como «elementos de resistencia» y que remiten a otros dominios ontológicos. Irremediamente, recordando las palabras del personaje del cuento *La agonía de Rasu Nñiti*, al fin y al cabo, «Wamani es wamani».

## 5. Conclusión

Arguedas en su discurso «No soy un aculturado» aclaró que el propósito de su creación, como «individuo quechua moderno», «fue volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o “extraño” e “impenetrable”» (Arguedas 1971/1996: 256)<sup>16</sup>. Este autor describió su narrativa, así como sus (auto)traducciones, como un trasvase de un mundo a otro. Es precisamente en este tránsito, marcado por profundas relaciones asimétricas de poder, donde emerge la urgencia de traducir una diferencia que no puede reducirse en términos de cultura. El de José María Arguedas representa un caso paradigmático de cómo al proceso traductor subyacen complejas relaciones de poder que para ser investigadas a fondo necesitan claves teóricas que vayan más allá de la dimensión cultural, ya que este autor habita y reflexiona sobre las tensiones entre zonas de contacto multiontológicas. El movimiento traductor involucra ontolo-

gías relacionales, como la quechua, que no comparten la misma división entre naturaleza y cultura del naturalismo moderno y que deben concebirse y traducirse como reales, permeables y dinámicas y no como irreales, aisladas y no modernas.

En ciertos casos, la noción de cultura podría invisibilizar, en la traducción, perspectivas ontológicas diferentes, subalternizándolas como meras creencias culturales y, por tanto, no reales (de la Cadena 2010). La importancia de considerar la alteridad ontológica en el proceso de traducción puede aportar nuevos argumentos de discusión en el debate actual de los Estudios de Traducción y abrir rutas de investigación para explorar múltiples ontologías.

El concepto analítico de traducción ontológica nos invita a repensar la relación entre humanos y no-humanos en una época caracterizada por el dramático impacto antrópico sobre el Sistema Tierra (Crutzen y Stoermer 2000; Haraway 2015). Parafraseando a Kohn (2015), el giro ontológico podría ser de inspiración no solo a una antropología ontológica, sino también a una traducción ontológica capaz de cuestionar las pretensiones universales del naturalismo moderno y sus verdades ancladas en rígidas dicotomías entre naturaleza-cultura y humano-no-humano.

#### NOTAS

- \* La autora es investigadora en el Departamento de Lenguas, Literaturas, Culturas y Mediaciones en la Universidad de Milán y está cursando su segundo doctorado en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Este artículo forma parte de esta investigación doctoral llevada a cabo en el Programa de Doctorat en Traducció i Ciències del Llenguatge.
- 1. La categoría de colonialidad, propuesta por Aníbal Quijano en la revista *Perú Indígena* (1992), se refiere al hecho según el cual el colonialismo entendido como dominación directa socio-política sobre las colonias puede considerarse concluido; la colonialidad, en cambio, perdura. Las jerarquías de poder que derivan históricamente del sistema colonial se reproducen tras la formación de los Estados-nación y siguen legitimando Occidente como único centro legítimo de conocimiento autorizado (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007).
- 2. Sobre el concepto de traducción, véase también de la Cadena (2014, 2020).
- 3. La noción de transculturación fue propuesta por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940/1987) como respuesta a la de aculturación vigente en la antropología norteamericana desde los años 50, que entendía a las culturas como entidades objetivas y aisladas. Además, según esta visión, la cultura hegemónica asimilaría de manera total a la cultura subalterna (Lienhard 2012). En cambio, «la transculturación es el proceso por el cual una cultura adquiere en forma creativa ciertos elementos de otra, es decir, a través de ciertos fenómenos de deculturación y otros de neoculturación» (Sobrevilla 2001: 21). Rama retoma el concepto propuesto por Ortiz en el ensayo titulado *Transculturación narrativa en América Latina*, de 1982, para aplicarlo a la literatura hispanoamericana y en concreto a escritores como Arguedas que intentan insertar dentro de las formas de la cultura hegemónica las visiones indígenas del mundo, convirtiendo la narrativa en un tercer espacio, para decirlo con Bhabha, de negociación (Sales 2002: 26).
- 4. ARGUEDAS, José María (1950/2012): La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú. In: José María ARGUEDAS. *Obras completas, tomo VII*. Lima: Editorial Horizonte, 272-279.
- 5. ARGUEDAS, José María (1939/2012): Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo. In: José María ARGUEDAS. *Obras Completas VI*. Lima: Editorial Horizonte, 206-208.
- 6. ARGUEDAS, José María (1956/2012): Puquio. Una cultura en proceso de cambio. In: José María ARGUEDAS. *Obras completas, tomo IX*. Lima: Editorial Horizonte, 245-290.
- 7. ARGUEDAS, José María (1965a/2012): Primer encuentro de narradores peruanos. In: José María ARGUEDAS. *Obras completas, tomo XII*. Lima: Editorial Horizonte, 99-244.
- 8. En palabras de Arguedas: «Los que contemplamos el mundo como una cosa viva, interpretamos esa realidad sin que lo que hayamos mostrado sea menos irreal, menos verdadero que lo que tratamos de mostrar» (Arguedas 1965a/2012: 115).



9. ARGUEDAS, José María (1972/1983): *Katatay/Temblar*. Lima, Editorial Horizonte.
10. ARGUEDAS, José María (1949/2012): Canciones y cuentos del pueblo quechua. In: José María ARGUEDAS. *Obras completas, tomo VII*. Lima: Editorial Horizonte, 183-271.
11. ARGUEDAS, José María (1959/2012): Ijmacha. Canción quechua anónima. In: José María ARGUEDAS. *Obras completas, tomo X*. Lima: Editorial Horizonte, 111-114.
12. El mito de Inkarrí fue recopilado, entre otros, también por Arguedas. Este mito, como afirma el mismo autor, «es mesiánico y promete el triunfo final de lo antiguo sobre los invasores» (Arguedas 1965b/2012: 57), ya que cuenta la historia del dios Inkarrí que «fue martirizado y decapitado. La cabeza del dios fue llevada al Cuzco. Pero la cabeza de Inkarrí está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia abajo. Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo él volverá. Y ese día hará el juicio final» (Arguedas 1965b/2012: 56). ARGUEDAS, José María (1965b/2012): El mestizaje en la literatura oral. In: José María ARGUEDAS. *Obra antropológica y cultural, tomo XII*. Lima: Editorial Horizonte, 55-60.
13. Sobre el heterolingüismo o hibridismo lingüístico en las (auto)traducciones de Arguedas y las consecuencias del bilingüismo en su poética de la traducción, véanse Melis (2011) y Mancosu (2019a; 2019c).
14. Sobre el tema de la relación entre (auto)traducción y poder en Arguedas, véase Mancosu (2019a; 2019b).
15. ARGUEDAS, José María (1962/1963): *La agonía de Rasu Ñiti*. Lima: Populibros.
16. ARGUEDAS, José María (1971/1996): *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Madrid: ALLCA XX.

#### REFERENCIAS

- ASAD, Talal (1986): The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: James CLIFFORD y George E. MARCUS, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of Los Angeles, 141-164.
- BANDIA, Paul (2008): *Translation as Reparation: Writing and Translation in Postcolonial Africa*. Mánchester: St. Jerome.
- BANDIA, Paul (2011): Post-colonial Literatures and Translation. In: Yves GAMBIER y Luc VAN DOORSLAER, eds. *Handbook of Translation Studies*. Ámsterdam: John Benjamins, 264-269.
- BHABHA, Homi (1994): *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- BASSNETT, Susan y LEFEVERE, André, eds. (1990): *Translation, History & Culture*. Londres/Nueva York: Pinter Publishers.
- BACHMANN-MEDICK, Doris (2016): *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. (Traducido del alemán por Adam BLAUHUT) Berlín/Boston: De Gruyter.
- BLASER, Mario (2009): Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts. In: Lesley GREEN, ed. *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*. Ciudad del Cabo: HSRP Press, 13-27.
- BLASER, Mario (2019): Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos ambientales. *América crítica*. 3(2):63-79.
- BERMANN, Sandra (2005): Introduction. In: Sandra BERMANN y Michael WOOD, eds. *Nation, Language, and the Ethics of Translation*. Princeton: Princeton University Press, 1-10.
- BRANCA, Domenico (2018): Una aproximación a la noción de Humanidad en el altiplano aymara de Puno. In: Montserrat VENTURA I OLLER, Josep Lluís MATEO DIESTE y Montserrat CLUA I FAINÉ, eds. *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 183-199.
- BUDEN, Boris y NOWOTNY, Stefan (2009): Cultural Translation. An Introduction to the problem. *Translation Studies*. 2(2):196-208.
- BUENO, Raúl (2012): Poética narrativa y traducción cultural en José María Arguedas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 75:11-25.
- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi (1996): The Exotic Space of Cultural Translation. In: Román ÁLVAREZ y María del Carmen ÁFRICA VIDAL, eds. *Translation, Power, Subversion*. Clevedon: Multilingual Matters, 79-98.
- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi (1997): *Traducir al Otro: Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi (2010): Response. *Translation Studies*. 3(1):99-103.
- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi y HARDING, Sue-Ann (2018): Introduction. Translation and Culture. In: Ovidi CARBONELL I CORTÉS y Sue-Ann HARDING, eds. *The Routledge Handbook of Translation and Culture*. Nueva York: Routledge, 1-13.
- CARLOS RÍOS, Ch'aska Eugenia (2018): Chawpinchay-tinkunchay: el punto de encuentro indiscernible. In: Montserrat VENTURA I OLLER, Josep Lluís MATEO DIESTE y Montserrat CLUA I FAINÉ, eds. *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 215-228.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón, eds. (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- CORNEJO POLAR, Antonio (1994): Mestizaje, transculturación, heterogeneidad. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 40:368-371.
- CORNEJO POLAR, Antonio (1995): Condición migrante e intertextualidad multicultural. El caso de Arguedas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 42:101-109.
- CRONIN, Michael (2013): Translation and Globalization. In: Carmen MILLÁN y Francesca BARTRINA, eds. *The Routledge Handbook of Translation Studies*. Londres: Routledge, 491-502.
- CRONIN, Michael (2017): *Eco-Translation. Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*. London and New York: Routledge.
- CRONIN, Michael (2022): From translation zone to sacrifice zone. Minor perspectives on the tradosphere. *Translation in Society*. 1(1):105-124.
- CRUTZEN, Paul y STOERMER, Eugene (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*. 41:17-18.
- DE LA CADENA, Marisol (2008): La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una antropología andinista a la interculturalidad? In: Carlos Iván DEGREGORI y Pablo SANDOVAL, eds. *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Institut Français d'Études Andines, 107-152.
- DE LA CADENA, Marisol (2010): Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond «Politics». *Cultural Anthropology*. 25(2):334-370.
- DE LA CADENA, Marisol (2014): Runa: Human but 'not only'. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 4(2):253-259.
- DE LA CADENA, Marisol (2015): *Earth Beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Londres: Duke University Press.
- DE LA CADENA, Marisol y BLASER, Mario (2018): Introduction. Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds. In: Marisol DE LA CADENA y Mario BLASER, eds. *A World of Many Worlds*. Londres: Duke University Press, 2-22.
- DE LA CADENA, Marisol, RISØR, Helen y FELDMAN, Joseph (2018): Aperturas onto-epistémicas: Conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. 32:159-177.
- DE LA CADENA, Marisol y MARTÍNEZ MEDINA, Santiago (2020): In Colombia some cows have razza, others also have breed: Maintaining the presence of the translation offers analytical possibilities. *The Sociological Review*. 68(2):369-384.
- DESCOLA, Philippe (2012): *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DESCOLA, Philippe (2014): The difficult art of composing worlds (and replying to objections). *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 4(3):431-443.
- DORFMAN, Ariel (1970): Conversación con José María Arguedas. *Revista Coral*. 13:43-46.
- ESCOBAR, Arturo (2016): *Sentipensar* con la tierra. Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *Revista de antropología iberoamericana*. 11(1):11-32.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo y GIL GARCÍA, Francisco (2008): El culto a los cerros en el mundo andino: Estudios de caso. *Revista Española de Antropología Americana*. 38(1):105-113.
- HARAWAY, Donna (2015): Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*. 6(1):159-165.

- HENARE [SALMOND], Amiria, HOLBRAAD, Martin y WASTELL, Sari (2007): *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Abingdon/Nueva York: Routledge.
- HUAMÁN, Carlos (2004): *Pachachaka, puente sobre el mundo: Narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. México: El Colegio de México.
- HUI, Wang (2001): Postcolonial Approaches. In: Mona BAKER y Gabriela SALDANHA, eds. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Manchester: St. Jerome, 200-204.
- KATAN, David (2018): Defining Culture, defining translation. In: Ovidi CARBONELL I CORTÉS y Sue-Ann HARDING, eds. *The Routledge Handbook of Translation and Culture*. Nueva York: Routledge, 17-47.
- KOHN, Eduardo (2015): Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*. 44:311-327.
- KROEBER, Alfred Louis y KLUCKHOHN, Clyde (1952): *Cultures: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vintage Books.
- LIENHARD, Martin (1981): *Cultura popular andina y forma novelesca: Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Tarea.
- LIENHARD, Martin (2012): José María Arguedas: Una mirada antropológica. In: José María ARGUEDAS. *Obras Completas, tomo VI*. Lima: Editorial Horizonte, 25-60.
- LOYD, Geoffrey (2019): The clash of ontologies and the problems of translation and mutual intelligibility. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 9(1):36-43.
- MAITLAND, Sarah (2017): *What is Cultural Translation?* Londres: Continuum.
- MANCOSU, Paola (2019a): La autotraducción de José María Arguedas. Heterolingüismo y (re) escritura diglósica. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*. 11(2):410-438.
- MANCOSU, Paola (2019b): Autotraducción, poder y modernidad: El caso de José María Arguedas. In: Susanna REGAZZONI y Fabiola CECERE, eds. *America: Il racconto di un continente / América: El relato de un continente*. Venecia: Edizioni Ca' Foscari, 241-254.
- MANCOSU, Paola (2019c): La poética de la traducción de José María Arguedas: Un análisis paratextual. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 89:187-212.
- MARTÍN RUANO, María Rosario (2018): Issues in cultural translation. Sensitivity, politeness, taboo, censorship. In: Ovidi CARBONELL I CORTÉS y Sue-Ann HARDING, eds. *The Routledge Handbook of Translation and Culture*. Nueva York: Routledge, 258-278.
- MELIS, Antonio (2011): *José María Arguedas: Poética de un demonio feliz*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MIGNOLO, Walter y SCHIWY, Freya (2007): Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation. *IC Revista Científica de Información y Comunicación*. 4:6-28.
- MIGNOLO, Walter (2012): Reflections on Translations across Colonial Epistemic Differences. Languages. Media and Visual Imaginary. In: Federico ITALIANO y Michael RÖSSNER, eds. *Translatio/n. Narration, Media and the Staging of Differences*. Bielefeld: Transcript Verlag, 19-34.
- NIRANJANA, Tejaswini (1992): *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.
- ORTIZ, Fernando (1940/1987): *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- PRATT, Mary Louise (2010): Response. *Translation Studies*. 3(1):94-97.
- PRICE, Joshua (2010): Theories of Translation and Modernity's Anguished Counterpoint: José María Arguedas and Walter Benjamin. *Mutatis Mutandis*. 3(2):249-275.
- PYM, Anthony (2014): *Exploring Translation Theories*. Londres: Routledge.
- QUIJANO, Anibal (1992): Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*. 13(29):11-20.
- RAMA, Ángel (1982/2008): *Transculturation narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- RIVERA, Fernando (2011): *Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas*. Madrid/Fráncofurt: Iberoamericana/Vervuert.
- SALES, Dora (2002): Traducción cultural en la narrativa de José María Arguedas. Hervores en la encrucijada de lenguas y culturas. *I Congreso Internacional de Traductores e Intérpretes/II Congreso Nacional de Traductores*, organizado por el Colegio de Traductores del Perú junto

- con la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y la Universidad Ricardo Palma, 1-4 octubre 2002, Lima (Perú).
- SALES, Dora (2004): *Puentes sobre el mundo. Cultura, traducción y forma literaria en las narrativas de transculturación de José María Arguedas y Vikram Chandra*. Berna: Peter Lang.
- SALMOND, Amiria (2014): Transforming Translations. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 4(1):155-187.
- SIMON, Sherry (1997): Translation, Postcolonialism and Cultural Studies. *Meta*. 42(2):462-477.
- SIMON, Sherry (2009): Response. *Translation Studies*. 2(2):208-213.
- SOBREVILLA, David (2001): Transculturación y heterogeneidad: Avatares de dos categorías literarias en América Latina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 54:21-33.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1993/2000): The Politics of Translation. In: Lawrence VENUTI, ed. *The Translation Studies Reader*. Nueva York/Londres: Routledge, 397-416.
- STRATHERN, Marilyn (1999): *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres: Atholone
- TYMOCZKO, Maria (1999): Postcolonial Writing and Literary Translation. In: Susan BASSNETT y Harish TRIVEDI, eds. *Postcolonial Translation. Theory and Practice*. Londres/Nueva York: Routledge, 19-41.
- TYMOCZKO, Maria (2007): *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Mánchester: St. Jerome.
- TYMOCZKO, Maria (2010): Response. *Translation Studies*. 3(1):106-110.
- VENTURA I OLLER, Montserrat, MATEO DIESTE, Josep Lluís y CLUA I FAINÉ, Montserrat (2018): La humanidad: Antropología de un concepto. In: Montserrat VENTURA I OLLER, Josep Lluís MATEO DIESTE y Montserrat CLUA I FAINÉ, eds. *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 13-37.
- VICH, Víctor (2011): «No narrar» al subalterno: Un apunte sobre la obra de José María Arguedas. *Khipus: Revista Andina de Letras*. 30:5-21.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1992): *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1998): Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In: Eric ALLIEZ, ed. *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. París: Empêcheurs de penser en rond, 429-462.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002): *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004): Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*. 2(1):3-22.
- YAN, Chen y HUANG, Jingjing (2014): The Culture Turn in Translation Studies. *Open Journal of Modern Linguistics*. 4:487-494.