

# APROXIMACIONES POSTCOLONIALES A LA TRADUCCIÓN DE LOS POEMAS DE CH'ASKA ANKA NINAWAMAN

PAOLA MANCOSU

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI, UNIVERSITAT POMPEU FABRA

**Abstract** – Starting from a postcolonial perspective of translation studies, the aim of this paper is to analyse the strategies used to translate into Italian a selection of self-translated poems from Quechua to Andean Spanish, written by the Peruvian writer and anthropologist Ch'aska Anka Ninawaman. Through a comparative analysis of the two originals in Quechua and Spanish, the article will show the motivations underlying the translation choices of a postcolonial poetry that seeks linguistic and cultural reciprocity by pursuing an anti-purist logic aimed at restoring heterogeneity that characterizes the Andean areas.

**Keywords:** Postcolonial Translation Studies; Andes; Andean Spanish; Peru; Poetry.

## 1. Introducción

Este artículo se propone analizar las problemáticas relativas a la traducción al italiano de los poemas bilingües quechua-español escritos y autotraducidos por Ch'aska Anka Ninawaman y recopilados en *Poesía en quechua/Chaskaschay* (2004), con el objetivo de investigar, desde la perspectiva de los estudios de traducción postcolonial (Bandia 2008, 2011; Bassnett and Trivedi 1999; Carbonell i Cortés 1997; Hui 2009; Niranjana 1992; Spivak 1993; Tymoczko 1999; 2003), las estrategias empleadas para traducir textos lingüística y culturalmente híbridos<sup>1</sup> (Simon 2011). En particular, se propone el análisis del poema “Chay sirinitan/ Esa sirenita” y de otros fragmentos extractos de la obra citada, significativos de la heterogeneidad lingüística que caracteriza la obra. La traducción al italiano de los poemas – todavía en curso – se basa en la versión quechua y en la versión en español ya que, como subraya la misma autora, se trata no tanto de una autotraducción literal, sino de una reescritura al castellano:

En la traducción, no me ceñí a una traducción literal tal cual, sino [...] fue una reescritura del quechua al castellano. En ese entonces, no se me ocurrió hacer una traducción de palabra a palabra. Estaba muy inmersa en el quechua y tenía la idea de que un poema podía ser reescrito en el idioma castellano. Lo importante era dar a conocer la idea principal, aunque estuviera escrita en quechua. (Anka Ninawaman en Mancosu 2018)

Los poemas escritos en quechua, en la variante cuzqueña, han sido autotraducidos por Anka Ninawaman al castellano andino.<sup>2</sup> En el poemario, la fluidez del contacto lingüístico

<sup>1</sup> Según Simon, pueden definirse ‘híbridos’ los textos caracterizados por “disonancias, interferencias vocabularios dispares [...], sintaxis no convencional” (Simon 2011, p. 50). En suma, textos que son el resultado de traducciones que pueden ser “inusuales” para la cultura que las recibe (Shäffner y Adab 2001, 171). Véase también Klinger (2015).

<sup>2</sup> Según una definición de Godenzzi, “por castellano andino entendemos, en un sentido amplio, el utilizado en ámbitos geográficos y/o sociales donde se da, o se ha dado, la presencia o influencia del quechua, el

entre el quechua y el castellano se debe no sólo a la labor de autotraducción, sino también a la complejidad lingüística propia del español andino que caracteriza la traducción castellana. La autora no opta por el español estándar, sino por un español andino fuertemente quechuizado en sus niveles morfosintáctico y léxico, acortando, de este modo, la distancia entre los dos originales (Mancosu 2018). La versión en castellano recurre a la inserción de términos y conceptos estrechamente vinculados con el horizonte socio-cultural y lingüístico andino del sur peruano.<sup>3</sup> Como afirman Castro, Mainer y Page, “la autotraducción ocurre cuando un autor recrea una obra en más de una lengua, y realiza otra ‘versión’ o un nuevo original” (Castro, Mainer y Page 2017, p. 12).<sup>4</sup> Desde el momento que el texto bilingüe es original tanto en su versión en quechua como en su versión en español, se matiza la dicotomía entre autor y traductor (Hokenson y Munson 2007, p. 2) y, en consecuencia, la relación entre creación y traducción (Flynn 2013).

En línea con Álvarez Sanagustín, en el trabajo de traducción al italiano de los poemas es importante recrear una “dimensión poética” que sea un justo compromiso entre la excesiva literalidad y una alteración demasiado artística del sentido originario (Álvarez Sanagustín 1991, p. 256). La reflexión traductológica no puede reducirse a los principios de ‘fidelidad’ o de ‘equivalencia’ (Carbonell i Cortés 1997, p. 65), ya que la noción de traducción debería entenderse como un “proceso heterogéneo” que “más cerca o más lejos del texto original – más literal o más libre – habría de considerarse no desde la perspectiva biunívoca de la ‘equivalencia’ entre significados [...] sino desde la concepción de la traducción como *espacio entre (in-between)*, o *tercer espacio* en el diálogo entre culturas, en el que siempre hay una proporción de pérdida y otra de ganancia” (Carbonell i Cortés 1997, p. 22). Una práctica de traducción que, aunque se base en la fidelidad a los significados del texto original, requiere una idea ampliada de traducción (Tymoczko 2003, p. 28) que tenga en consideración, en particular, las peculiaridades de la autotraducción, el contexto sociohistórico en que ésta se produce (Hurtado Albir 2001, pp. 208-209), así como la hibridación lingüística que caracteriza la poética, en ambas versiones, de Ch’aska Anka Ninawaman.

La autotraducción del quechua al español de Anka Ninawaman se puede considerar, en línea con la teoría de la traducción postcolonial y decolonial<sup>5</sup> (Mignolo 2012), como una “retraducción” (Niranjana 1992), “recreación” o “reescritura” (Bandia

aimara o alguna otra lengua andina (cauqi, jacaru, puquina, etc.); es hablado tanto por grupos de monolingües del castellano o bilingües maternos (que han adquirido simultáneamente el castellano y una lengua andina), como por grupos de bilingües consecutivos (que teniendo como materna una de las lenguas andinas, hablan el castellano como segunda lengua)” (Godenzzi 1991, pp. 107-118). Para profundizar sobre el castellano andino véase también Arboleda 2000, 2002; Cerrón-Palomino 2003; Granda 2001, 2003; Hardman 1982. Para un análisis del español andino en la autotraducción de Ch’aska Anka Ninawaman, véase Mancosu (2018).

<sup>3</sup> Para una contextualización etnográfica de la zona de Ch’isikata de donde proviene la autora, véase su autoetnografía (Carlos Ríos [Anka Ninawaman] 2015).

<sup>4</sup> Sobre el interés cada vez más creciente que va adquiriendo la práctica de la autotraducción, véase Hokenson y Munson (2007), Nikolau y Kyritsi (2008), Gallén, Lafarga y Pegenaute (2010), Dasilva y Tanqueiro (2011), Dasilva (2013) y el *blog* especializado en autotraducción: <http://www.self-translation.blogspot.org/> (Gentes 2018), que recoge una bibliografía de 163 páginas.

<sup>5</sup> A partir de los años 90, con la publicación del artículo “Colonialidad y modernidad / racionalidad” del sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992 [1991]), se ha desarrollado una corriente teórico-política transdisciplinaria denominada “Estudios decoloniales”, que incluye a Arguedas en su genealogía de pensamiento crítico. Esta perspectiva evidencia que las relaciones de poder de molde colonial siguen vigentes, en sus formas cambiantes, tras las independencias (Quijano 2000; Castro-Gómez y Grosfoguel 2007; Mignolo 2009).

2008). Práctica que adquiere la función de resistencia y descolonización (Hui 2009, p. 202) frente a las relaciones de poder desiguales en contextos marcados por la “situación colonial” (Bonfil Batalla 1972), como es el peruano, en un intento de legitimación de la expresividad y de las potencialidades literarias y poéticas del quechua y del español andino. La autora decide importar a la versión castellana, sobre todo a nivel léxico, términos en quechua por su capacidad de transmitir con mayor exactitud la especificidad del horizonte cultural andino. La flexibilidad lingüística implícita en la práctica de autotraducción constituye una herramienta para establecer una relación simétrica y de reciprocidad de las lenguas en juego.

## **2. Poesía en Quechua / Chaskaschay: la obra**

Ch'aska Anka Ninawaman, seudónimo de Eugenia Carlos Ríos (Cuzco, 1973), es originaria de la comunidad quechua de Ch'isikata, en el Departamento peruano de Cuzco. Al explicar el origen de este seudónimo, la autora escribe: “Me llamaron Eugenia Carlos Ríos. Pero yo soy Ch'aska Anka Ninawaman. De mi misma Ch'aska: lucero del amanecer. De mi padre Anka: águila. De mi madre Ninawaman: halcón de fuego. De mi pueblo poeta quechua rebelde” (Anka Ninawaman 2004, p. 6). Si, como afirma Bandia, “la traducción continúa desempeñando un papel activo en la construcción colonial” creando “clones miméticos e inferiores” (Bandia 2011, p. 266), en *Poesía en quechua/Chaskaschay* (2004), Anka Ninawaman afirma la importancia de emplear la autotraducción como acto para contrarrestar un proceso de invisibilización de las culturas y de las lenguas subalternizadas en beneficio de una cultura hegemónica. La autora cuestiona, en su propia obra, la subordinación del quechua al español, proponiendo una reescritura de sus poemas, ya que considera fundamental “explicar, trasladar o traducir narrativas y formas de pensamiento a contextos histórico-sociales y culturales distintos de los del propio autor” (Carlos Ríos [Anka Ninawaman], Ventura 2015, p. 82). *Poesía en Quechua / Chaskaschay* incluye cuarenta y tres poemas escritos en quechua y en español, según un orden de seis secciones: 1. “Sirinita Apumallkumanta/Seres míticos estrellas, sirenas, cóndores y vicuñas aladas”; 2. “Yuyaysapa misichakuna manta/De gatitos salvajes y pumas”; 3. “Inkantuyupuq llaqtakunamanta/De diosas montañas y ciudades”; 4. “Mama Kuka chamanta/De Coca mama y alimentos sagrados”; 5. “Huk Vidamanta Kundinaru mantawan/De otras vidas, condenados y maleficios”; 6. “Vida vidachamanta/De traguitos, de amores y de la vida vidita”. Los poemas tratan temas como las historias de migración de áreas rurales quechua a zonas urbanas, en particular Lima, las relaciones sociales entre campesinos y hacendados, así como temas que remiten a la poesía oral quechua (Zevallos 2017, p. 129-130).

### 3. Desde una perspectiva de los estudios de traducción postcolonial

La traducción puede considerarse como una “comunicación intercultural”, en particular, en contextos multilingües postcoloniales impregnados por relaciones asimétricas de poder (Shäffner y Adab 2001, 171; Spivak 1993; Neubert 2001) como es el caso peruano y la relación histórica de subalternidad entre el quechua y el español. Asimismo, puede implicar la escritura de textos ‘híbridos’ que son el resultado de decisiones deliberadas de las y los traductores que importan estructuras y características fonéticas-fonológicas, morfosintácticas, semánticas y léxicas de la lengua original a la lengua terminal, con la finalidad de reconocer la diferencia lingüística y cultural, en lugar de acudir a una estrategia de homogeneización y “domesticación” que asimile al “otro” (Venuti 1995, p. 41), como en los poemas de Anka Ninawaman. Este recurso a la ‘hibridación’ lingüística adquiere particular relevancia en cuanto se convierte en una práctica de reivindicación de la heterogeneidad cultural peruana. Los textos postcoloniales considerados “híbridos”, es decir, escritos antes y después de la independencia normalmente por sujetos bilingües (Bandia 2011), como es el caso de Anka Ninawaman, desafían la noción de ‘equivalencia’ lingüística, noción que ha sido central por mucho tiempo en la teoría de la traducción.

El estudio de las literaturas postcoloniales representa un área fundamental donde se registra la intersección entre los estudios postcoloniales, el “giro cultural” en las ciencias sociales y humanas de los años 90, y los estudios de traducción (Bandia 2011). Al referirse al contexto africano, Bandia plantea que la traducción de las literaturas postcoloniales implica un proceso de doble transposición, es decir, supone la traslación de estructuras narrativas orales a la forma escrita y, sucesivamente, la traducción a un “discurso intercultural” experimental y multifacético, lleno de neologismos, formas dialectales e ‘hibridismos’ lingüísticos. En definitiva, una “reescritura” (Bandia 2011) capaz de desafiar las ideologías de pureza y las retóricas nacionalistas que apuntan hacia la homogeneización cultural. La traducción es, de este modo, una forma de “resistencia a la uniformidad lingüística, cultural, sociológica, ontológica” (Branca 2017, p. 91).

A este propósito, es importante ofrecer no sólo algunos ejemplos de la ‘hibridación’ lingüística que caracteriza la versión en castellano andino realizada por Ch’aska Anka Ninawaman, sino también motivar las posibles estrategias traductorales que se podrían emplear en una eventual traducción al italiano. En el poema “Kundinaru”, traducido al castellano como “Condenar”<sup>6</sup> (“condenado”), la escritora emplea, en la versión en español, el sustantivo quechua *runa* que puede traducirse literalmente como “gente, ser humano” (2004, p. 126). En su tesis doctoral, Anka Ninawaman define el vocablo *runa* como el término “con que se nombra a la población andina quechuahablante” (2015, p. 15, nota 3). Al insertarlo deliberadamente en el verso en español, elige claramente un sustantivo quechua que implica una mayor connotación identitaria histórico-cultural. En una traducción al italiano, se podría mantener el término quechua empleando la cursiva “para permitir la reproducción no del significado semántico, sino de las fuerzas históricas y políticas representadas en el lenguaje” (Simon 2011, p. 52):

<sup>6</sup> Como afirma Godenzzi, “el sistema consonántico del quechua carece de las oclusivas sonoras /b, d, g/ y de la vibrante múltiple [r], de ahí que se dé la labialización de la oclusiva velar [...]  $d \rightarrow r$ : *riru*, ‘dedo’” (Godenzzi 2005: 168). En el caso específico, la traducción del término ‘kundinaru’ mantiene, a nivel fonético, la sustitución consonántica de *d* con *r*.

***Versión en español***

No sé quién soy,  
de tanto penar y andar  
mi sombra se ha perdido,  
mis pies ya no dejan rastros  
se arrastran como trapo viejo  
como el dolor de los runas.

***Versión en italiano***

Non so più chi sono  
per il tanto soffrire e camminare  
la mia ombra si è smarrita,  
i miei piedi non lasciano più tracce  
si trascinano come vecchi stracci  
come il dolore dei *runa*.

Otro ejemplo del 'hibridismo' lingüístico que caracteriza la versión en español es representado por dos estrofas del poema titulado "Kunan tuta musquyniypi / Anoche en mis pesadillas":

***Versión en español***

Entonces agüita cristalina  
me dio de beber  
lento, gota a gota,  
de su naricita de chuño.

Recién pude levantar,  
cayendo y cayéndome  
temblando de frío retorné  
Jalando a mi perrito añuqara  
cargando mi pajita brava  
trayendo mi llamita perdida.

***Versión en italiano***

Acqua cristallina, quindi,  
mi ha dato da bere  
lentamente, goccia a goccia,  
dal suo nasino di *chuño*.

Solo adesso riesco ad alzarmi,  
dopo tanto cadere e ricadere  
tremando di freddo ritornai  
Trascinando il mio cagnolino *añuqara*  
Portando la mia *pajita brava*  
riportando a casa il mio piccolo lama perduto.

Con respecto al nivel morfológico, pueden señalarse los diminutivos “agü-*ita*”, “naric-*ita*”, “perr-*ito*”, “llam-*ita*”, rasgos característicos del español andino y americano en general (Escobar 2016, p. 359). En la traducción al italiano, se ha preferido mantener el diminutivo sólo en los casos de “perrito” (“cagnolino”) y de “naricita” (“nasino”) por ser de uso común. A nivel sintáctico, se señalan las transferencias del quechua al español que afectan el orden de la oración, anteponiendo el objeto al verbo (OV) (“Entonces agüita cristalina / me dio de beber”; “temblando de frío retorné”), orden que se ha decidido respetar en la traducción al italiano. Si por una parte la rima no representa un rasgo estilístico presente en los poemas, por otra las variaciones sintácticas propias del español andino se configuran como un elemento rítmico distintivo que es posible reproducir en el texto en italiano. También es el caso de la repetición en el verso “cayendo y cayéndome”, donde el “desdoblamiento” del verbo remite a la tradición oral poética quechua (Melis 2012). Por lo que respecta a los préstamos léxicos del quechua<sup>7</sup> (*chuño*, patata deshidratada, *añuqara*, perro y *llama*) y del español americano (“paja brava”), reproducidos en el texto conformes a las normas ortográficas propias del español estándar, se ha optado para reescribirlos marcándolos en cursiva. Asimismo, se podrían añadir las correspondientes notas a pie de página para recuperar el valor semántico del original, evitando los riesgos de homogeneización. Por último, hay que señalar la metáfora andina que compara la nariz del perro a la forma característica del *chuño*, metáfora que se ha decidido mantener por su “concentración simbólica” densamente andina (Melis 2012).

#### 4. Chay sirinitan / Esa sirenita: una traducción al italiano

Los poemas de Anka Ninawaman, en su búsqueda de reciprocidad lingüística y cultural, persiguen una lógica anti-purista y “de contaminación” (Melis 2012) dirigida a plasmar esa heterogeneidad lingüística que, desde época colonial, caracteriza las zonas andinas (Lienhard 2004). Una tensión a través de la cual se advierte, de modo constante, la presencia del quechua en la versión en español. Por esta razón, a la hora de realizar una tercera traducción, en este caso al italiano, resulta imprescindible traducir no sólo del castellano, sino también del quechua, ya que en determinados versos y estrofas, se trata de una total reescritura. Se propone, entonces, como ejemplo, la traducción al italiano del poema “Chay sirinitan/ Esa sirenita” (2004, p. 18). En general, en el poemario y, en particular, en el texto traducido, se puede notar que la estructura de las estrofas se diferencia en el pasaje del quechua al castellano, hecho debido, por descontado, a la formación aglutinante propia de la lengua andina y a la voluntad de reelaboración de la autora. Por lo que respecta a la innumerable presencia de diminutivos, en la traducción se podría mantener el significado original sólo cuando fuera posible encontrar una proximidad, ya que en italiano el uso del diminutivo no equivale con exactitud al sentido que adquiere en el español andino, donde no sólo es mucho más frecuente y usual, sino también más expresivo de su particular entonación. Por esta razón, se ha decidido traducir “sirenita” con “sirena” o “cabellito” con “capelli”. En el segundo verso, al comparar la versión quechua con la castellana, se desprende que no hay una simetría total entre las dos, ya que al traducir “kunkachallanwan takispalla” se pierde, en la versión castellana, la

<sup>7</sup> Sobre los préstamos léxico y sintácticos del quechua al español, véase por ejemplo Godenzzi (2005) y Merma Molina (2007).

palabra “canto”, substituida por el término “voz”, obtenido de la expresión *takispalla*, compuesta por tres segmentos: el sustantivo *taki-*, “canto”, *-spa*, el sufijo de flexión de subordinación del gerundio y *-lla*, el sufijo limitativo. La traducción literal sería: “cantando solamente”. *Kunkacha* viene del verbo *kunkachay*, infinitivo por “modular la voz”, más el infijo limitador *-lla* y *-n*, marcador del posesivo de tercera persona singular, y el sufijo instrumental *-wan* “con”. La autora, entonces, reescribe el verso quechua, que literalmente podría traducirse “modula con su voz cantando solamente”, a través de la expresión poética “con su voz cautivadora”, imagen que parece remitir a las sirenas de Homero de tradición griega (Mancosu 2017).

“Lejos de ser una mera transferencia lingüística”, como destaca Bandia, “la postcolonialidad impone una praxis de traducción como negociación entre culturas en una relación de poder desigual” (Bandia 2011, p. 266). La práctica de la traducción se aleja, por tanto, de un acto de transposición homogénea, a través de la cual un idioma se vierte de forma única y monolítica a otro. Es necesario acudir a recreaciones y reescrituras que hagan patente la heterogeneidad tanto del texto de origen como del de llegada (Schäffner y Adab 2001, p. 171). De este modo, en línea con la teoría de la traducción postcolonial, se propone una traducción del verso analizado que manifieste la porosidad entre el quechua y el español, operando una “recuperación semántica” (Melis 2012, p. 527) del sustantivo quechua *taki-*, “canto”, ausente en la versión castellana y presente en la quechua.

Otra cuestión tiene que ver con el tercer verso y, en concreto, con el sustantivo *awki-*, traducido por Anka Ninawaman como “dios”. Los problemas de traducción se deben al término polisémico *awki* que, de acuerdo con Cusihuamán, es “en la mitología inkaica y la actual andina [...], un espíritu protector, personaje mítico que habita en las altas cumbres, ser protector encamado en los montes, el alma de los cerros elevados. Generalmente se usa en plural: *awkikuna*, espíritus protectores” (Cusihuamán 2005, p. 19). Si se consulta la sección español-quechua del diccionario, en la entrada *dios* se lee: “Apu, *awki*, wamani, wari”. De este modo, puede decirse que el dios cristiano ha sido, para emplear una noción de Appadurai (2012), “indigeneizado”. Esta apropiación es reforzada – en el texto quechua – por el sufijo *-chis*, que marca el pronombre personal posesivo (inclusivo) de primera persona plural, mantenido en la traducción castellana con “nosotros”. Si bien podría traducirse al italiano como “divinità” o “spirito tutelare”, se ha optado por “dio” intentando establecer, por un lado, una correspondencia en las tres lenguas y, por el otro, evitar el riesgo de una traducción exotizante (Nord 2018).

En el quinto verso, la autora realiza una reescritura al castellano más radical con respecto a los primeros, en los que las diferencias entre la versión quechua y castellana están representadas por mínimos cambios léxicos. El verso *llamispallataq kadinarun*, se compone de *llami-*, que deriva del infinitivo quechua *llamiy* “tocar, palpar” (Cusihuamán 2005), *-spa-* y *-lla*, sufijos ya examinados, así como del verbo quechuzado “encadenar” > “kadinarun”. En la traducción castellana, “lo encadenó bajo el lago”, se destaca la ausencia, con respecto al original en quechua, tanto del sustantivo “lago”, como del adverbio “bajo”. En italiano, se ha elegido traducir respetando la traducción castellana: “lo incatenò nelle profondità del lago”. Si por una parte se pierde la especificidad de la versión quechua, por otra se adquieren algunos matices propios del horizonte cultural andino que el término “lago” consigue transmitir. Según la tradición oral de las zonas sur andinas, todavía vigente, los seres de agua conocidos como sirena, *sirina* o *sirinu*, pueblan lagos, cascadas, ríos, pozos, ojos de agua o rocas y están asociados con la seducción amorosa y/o la inspiración musical (Mancosu 2017).

En el verso seis, si se compara la versión quechua con la castellana, se puede ver que no hay una equivalencia exacta de significado. El término quechua *chaymi* se

compone de *chay-*, el pronombre demostrativo “eso”, y del sufijo validador o evidencial –*mi*, que tiene la función de atestiguar, en la oración, el conocimiento directo y personal del hablante sobre los hechos que se están relatando. En la autotraducción, *chaymi*, literalmente “eso (es)”, se reescribe como “desde ese día”. La traducción al italiano se refiere, en este caso, a la versión en castellano: “da quel giorno”.

Los últimos dos versos en quechua corresponden a los últimos tres en español y resultan ser totalmente reescritos. El penúltimo verso, “*kay muchuy wata*”, se compone de la expresión *kay wata*, literalmente “este año”, y del verbo en infinitivo *muchuy* “sufrir, padecer”, mientras que *mast'arakamun*, se estructura a través de cuatro segmentos: el verbo *mast'ay-* “tender, extender”, el infijo distributivo –*ra* y –*kamu*, el infijo reflexivo, más –*n* de la tercera persona ya analizado. Literalmente, podría traducirse como “este año se ha difundido el sufrir”. La autora lo reelabora a través de la metáfora: “la tristeza extendió sus alas”.

Finalmente, el último verso en quechua “*wataramun yaku para mamata*” se compone de *wataramun*, es decir, la conjugación del verbo *wataray* “desatar”, con el significado de “irse”, y de los sustantivos *yaku* “agua”, *para* “lluvia” y *mamata* “nuestra madre”, en el sentido de entidad que alimenta (Szemiński 1997). Hay que destacar que en la versión castellana resultan invertidos los versos. La traducción literal sería, entonces, la siguiente: “este año se ha difundido el sufrir / nuestra madre (agua) lluvia se ha ido”. En italiano, se ha decidido mantener el orden quechua y la metáfora andina, traduciéndola como “la tristezza ci avvolsse, la madre pioggia si dimenticò di noi”, realizando una mediación entre la versión quechua y la castellana. A continuación se presenta el poema en quechua, español y en su traducción italiana.

### *Chay sirinitan / Esa sirenita / La sirena*

#### *Versión en quechua*

Chay sirinitan  
kunkachallanwan takispalla  
encantarun awkinchista  
quri chukchachanwan  
llamispallataq kadinanun

chaymi  
kay muchuy wata mast'arakamun  
wataramun yaku para mamata.

#### *Versión en español*

Esa sirenita  
con su voz cautivadora  
le encantó a nuestro dios  
y con su cabellito de oro  
lo encadenó bajo el lago.  
Desde ese día  
todo se encantó,  
la lluvia se olvidó de nosotros  
la tristeza extendió sus alas.



*Versión en italiano*

La sirena  
col suo canto ammaliante  
sedusse il nostro dio  
e con i suoi capelli d'oro  
lo incatenò nelle profondità del lago.  
Da quel giorno  
tutto si fermò  
la tristezza ci avvolse  
la madre pioggia si dimenticò di noi.

En conclusión, el análisis comparativo realizado muestra las estrategias adoptadas a la hora de realizar una traducción que tenga en cuenta tanto el original escrito en quechua, como la reescritura en castellano, a partir de una perspectiva de estudios de traducción postcolonial. Estrategias que buscan perseguir una lógica anti-purista que subyace a los poemas, dirigida a restituir una heterogeneidad y simetría lingüística que desbarate las jerarquías de poder de molde colonial. En este sentido, los poemas de Ch'aska Anka Ninawaman representan un caso de estudio significativo para los estudios de traducción. Realizar una mediación entre ambas versiones, la quechua y la española, resulta ser indispensable sobre todo cuanto se trata de poemas, como son los de Anka Ninawaman, que dejan emerger esa “pluralidad de mundos” (Price 2007, 88) que, tan en profundidad, caracteriza la sociedad y la cultura peruana.

**Bionota:** Paola Mancosu es doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Barcelona (España) y actualmente es investigadora en Lenguas y Literaturas Hispanoamericanas en la Universidad de Cagliari (Italia). Sus principales líneas de investigación se centran en la literatura colonial y peruana del siglo XX, con particular interés hacia el área andina, y en los estudios de traducción. Entre sus libros más recientes se halla *Petrarca en la América virreinal (siglos XVI-XVII)* (2014) y la edición crítica de la obra poética *Khirkhilas de la sirena* escrita por Gamaliel Churata (2017).

**Recapito autore:** [pamancosu@gmail.com](mailto:pamancosu@gmail.com)

**Acknowledgements:** Agradezco a Ch'aska Anka Ninawaman (Eugenia Carlos Ríos) por la revisión crítica del análisis lingüístico en quechua, así como a Julio César Aroquipa Vilca y Yenni Arque Aranguri. Agradezco también por sus útiles comentarios a Domenico Branca, Emanuele Fabiano y Pamela Murgia.

## Referencias

- Álvarez Sanagustín A. 1991, *La traducción poética*, in Donaire, M.L. and Lafarga, F. (eds.), *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, pp. 261-270.
- Anka Ninawaman C. 2004, *Poesía en quechua. Chaskaschay*, Abya Yala, Quito.
- Appadurai A. 2012, *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Arboleda Toro R. 2000, *El español andino*. "Forma y Función" 13, pp. 85-100.
- Arboleda Toro R. 2002, *El español andino. II parte*, "Forma y Función" 15, pp. 15-40.
- Bandia P.F. 2008, *Translation as Reparation: Writing and Translation in Postcolonial Africa*, St. Jerome Publishing, Manchester.
- Bandia P.F. 2011, *Post-colonial Literatures and Translation*, in Gambier, Y. and van Doorslaer, L. (eds.), *Handbook of Translation Studies*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 264-269.
- Bassnett, S. and Trivedi, H. (eds.), *Postcolonial Translation. Theory and Practice*, Routledge, London/New York.
- Bonfil Batalla G. 1972, *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, "Anales de Antropología" 9, pp. 105-124.
- Branca D. 2017, *Notas sobre antropología y traducción*, "Pluralidades. Revista para el Debate Intercultural" 5-6, pp. 77-94.
- Carbonell i Cortés O. 1997, *Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Carlos Ríos [Anka Ninawaman] E., 2015, *La circulación entre mundos en la tradición oral y ritual y las categorías del pensamiento quechua en Hanansaya Cullana Ch'isikata (Cusco, Perú)*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Carlos Ríos [Anka Ninawaman], C.E. and Ventura i Oller, M. 2015, *La autoetnografía y la perspectiva indígena en la antropología americana*, in "Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia" 31, pp. 75-94.
- Castro-Gómez S. and Grosfoguel, R. 2007, *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, in Castro-Gómez, S. and Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 9-23.
- Castro O., Mainer S. and Page, S. 2017, *Introduction: Self-Translating, from Minorisation to Empowerment*, in Castro O., Mainer S. and Page, S. (eds.), *Self-Translation and Power: Negotiating Identities in European Multilingual Contexts*, Palgrave Macmillan, London, pp. 1-23.
- Cerrón-Palomino R. 2003, *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Cusihumán A. 2005, *Diccionario quechua-español-quechua*, Gobierno Regional del Cusco, Cusco.
- Dasilva X.M. 2013, *Estudios sobre la autotraducción en el espacio ibérico*, Peter Lang, Berna.
- Dasilva X.M. and Tanqueiro, H. 2011 (eds.), *Aproximaciones a la autotraducción*, Academia del hispanismo, Vigo.
- Escobar A.M. 2016, *Dialectos del español de América: español andino*, in Gutiérrez-Rexach, J. (ed.), *Enciclopedia de lingüística hispánica*, New York, Routledge, pp. 353-362.
- Flynn P. 2013, *Author and Translator*, in Gambier, Y. and van Doorslaer, L. (eds.), *Handbook of Translation Studies*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 12-19.
- Gallén E., Lafarga F. and Pegenaute, L. 2010 (eds.), *Traducción y autotraducción en las literaturas ibéricas*, Peter Lang, Berna.
- Gentes E. 2018, *Bibliography: Autotraduzione/Autotraducción/Self-Translation*. (<https://app.box.com/s/v97urfu8qzt6tl4fba2gwan7wm872n6o>) (7.6.2018).
- Godenzzi J.C. 1991, *Discordancias gramaticales del castellano andino en Puno (Perú)*, in "Lexis" 15 [1], pp. 107-118.
- Godenzzi J.C. 2005, *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico/Colegio de las Américas/Organización Universitaria Interamericana, Lima.
- Granda G. de 2001, *Estudios de lingüística andina*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Granda G. de. 2003, *Un caso complejo de convergencia morfosintáctica por contacto en el español andino*, "Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana" 1 [1], pp. 87-95.
- Hardman M.J. 1982, *The Mutual Influence of Spanish and the Andean Languages*, "Word" 33 [1-2], pp. 143-157.

- Hokenson J.W. and Munson, M. 2007, *The Bilingual Text: History and Theory of Literary Self-Translation*, St. Jerome, Manchester.
- Hui W. 2009, *Postcolonial Approaches*, in Baker, M. and Saldanha, G. (eds.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge, London, pp. 200-204.
- Hurtado Albir A. 2001, *Traducción y traductología: introducción a la traductología*, Cátedra, Madrid.
- Klinger S. 2015, *Translation and Linguistic Hybridity*, Routledge, New York/London.
- Mancosu P. 2017, *Introducción*, Mancosu, P. (ed.), Gamaliel Churata, *Khirkhilas de la sirena*, Plural, La Paz, pp. 15-109.
- Mancosu P. 2018, *La autotraducción de Ch'aska Anka Ninawaman. Un análisis lingüístico del español andino*, in *América Crítica* 2 [1], pp. 9-24.
- Melis A. 2012, *Tradurre le lingue indigene americane: una poesia quechua di José María Arguedas*, Cassol, A., Guarino, A., Mapelli, G., Matte Bon, F. and Taravacci, P. (eds.), *Metalinguaggi e metatesti. Lingua, letteratura e traduzione*, AISPI Edizioni, Roma, pp. 527-534.
- Merma Molina G. 2007, *Contacto lingüístico entre el español y el quechua: un enfoque cognitivo-pragmático de las transferencias morfosintácticas en el español andino peruano*, Tesis doctoral, Universidad de Alicante, Alicante.
- Mignolo W. 2009, *La colonialidad: La cara oculta de la modernidad*, en *Catalog of Museum Exhibit: Modernologies*, Museo de Arte Moderno de Barcelona, Barcelona, pp. 39-49.
- Mignolo W. 2012, *Reflections on Translation across Colonial Epistemic Differences: Languages, Media and Visual Imaginary*, in Italiano, F. and Rössner, M. (eds.), *Translation. Narration, Media and the Staging of Differences*, Verlag, Bielefeld, pp. 19-34.
- Neubert A. 2001, *Some Implications of Regarding Translations as Hybrid Texts*, in *Across Languages and Cultures* 2 [2], pp. 181-193.
- Niranjana T. 1992, *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, University of California Press, Berkeley.
- Nikolau P. and Kyritsi, M.-V. 2008 (eds.), *Translating Selves: Experience and Identity between Languages and Literatures*, Continuum, London/New York.
- Nord C. 2018, *Traducir, una actividad con propósito*, Frank & Timme, Berlín.
- Price J. 2007, *Lenguas híbridas, traducción y desafíos poscoloniales*, "Íkal. Revista de Lenguaje y Cultura" 12 [18], pp. 61-93.
- Quijano A. 1992 [1991], *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, in Bonilla, H. (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Editores/FLACSO/Ediciones Libri Mundi, Quito, pp. 437-447.
- Quijano A. 2000, *Colonialidad del poder y clasificación social*, in "Journal of World-Systems Research VI" 2 [2], pp. 342-386.
- Schäffner C. and Adab, B. 2001, *The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict*, "Across Languages and Cultures" 2 [2], pp. 167-180.
- Simon S. 2011, *Hybridity and Translation*, in *Handbook of Translation Studies*, in Gambier, Y. and van Doorslaer, L. (eds.), *Handbook of Translation Studies*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 49-53.
- Spivak G.C. 1993, *The Politics of Translation*, in Spivak G.C., *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, London/New York, pp. 200-225.
- Szemiński J. 1997, *Wira Quchan y sus obras: Teleología andina y lenguaje, 1550-1662*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Tymoczko M. 1999, *Postcolonial Writing and Literary Translation*, in Bassnett, S. and Trivedi, H. (eds.), *Postcolonial Translation. Theory and Practice*, Routledge, London/New York, pp. 19-41.
- Tymoczko M. 2003, *Translation, Ideology, and Creativity*, in "Linguistica Antverpiensia" 2, pp. 27-45.
- Venuti L. 1995, *The Translator's Invisibility*, Routledge, London.
- Zevallos Aguilar U.J. 2017, *Reivindicación quechua en la poesía de Roncalla, Gonzales y Ninawaman*, "América Crítica" 1 [1], pp. 111-138.