

## “¿CUÁNTAS MUJERES HAY EN EL CONSEJO DE *AMAW’TAS*?” TRADUCIENDO POLÍTICAS DE GÉNERO EN *DE CUANDO EN CUANDO SATURNINA*

Christian Elguera<sup>1</sup>

*Recebido em 10/03/2018. Aprovado em 04/06/2018.*

**Resumen:** La propuesta de este trabajo es que Alison Spedding, en *De cuando en cuando Saturnina* (2004), realiza una traducción de las políticas de género en los Andes. Estas políticas han inventado una tradición basada en la subyugación e inferioridad de la mujer en contextos de poder masculino. La traducción de Spedding refuta la hegemonía de los discursos de masculinidades indígenas y enfatiza que los procesos de descolonización deben reconocer la agencia política de las mujeres.

**Palabras clave:** Traducción. Género. Ritual. Descolonización. Andes.

En la novela *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro* (2014), Alison Spedding enfatiza el rol político de las mujeres andinas a través de sus modos de habla y acción dentro de contextos de colonialismo patriarcal, tanto externo como interno. Así, propongo que este texto es una traducción –basada en el hablar de mujeres andinas– de las políticas de género en los Andes con el objetivo de cuestionar la hegemonía de las masculinidades andinas. Burdette (2011), Gutiérrez León (2015), Bautista (2015) y Mancosu (2017), han hecho referencia al tema del género. Se ha indicado que uno de los objetivos de la novela es resaltar que “las relaciones de género están lejos de ser complementarias, igualitarias y armónicas” (BRANCA-MANCOSU, 2017, p. 254), que la protagonista Saturnina “demuestra la necesidad de des-jerarquizar (...), des-tejer ciertas desigualdades dentro del ayllu mismo” (BURDETTE, 2011, p. 130), y que los poderes que son criticados “son organismos tradicionalmente masculinos” (GUTIÉRREZ LEÓN, 2015, p. 173). En diálogo con estos aportes, quiero enfatizar la importancia de entender cómo funcionan las políticas de género andinas, cómo la autora traduce estas políticas y cómo las transgrede. *De Cuando en cuando Saturnina* se centra en la historia de Saturnina Mamani Guarache, también conocida como ‘la Satuka’. Un dato fundamental para entender la novela es su escenario futurista, ya que los hechos narrados ocurren entre los años de 2070 y 2085. Saturnina es una navegante espacial que trabaja para el Sindicato de *Qullasuyu Marka* (también llamado “Zona liberada” o la “ex-Bolivia”). Miembro del

---

<sup>1</sup> University of Texas at Austin.

Comando Flora Tristán, una “organización anarco-feminista-anarquista”, Saturnina va a realizar diversas acciones que le darán renombre, tales como destruir la luna de Fobos y el templo incaico del Coricancha. De hecho, debido a la destrucción del Coricancha Saturnina es apresada e incluso condenada a cadena perpetua (SPEDDING, 2004, p. V). La forma en que Saturnina finalmente logra salir en libertad, a través del uso de su poder ritual, va a determinar su función transgresora en la novela.

Como se advierte en el primer segmento, “Desde los Andes a los asteroides. Voces de la revolución desconocida”, este texto es organizado a partir del testimonio de mujeres, de Saturnina, pero también de Fortunata Alvisuri, “Imelda Mamani Mamani, hermana menor de Saturnina. Cleoje Mamani, la madre de ellas, y ‘Feliciana’, el nombre de guerra de una ex-combatiente del Comando Flora Tristan”. Asimismo, también se registra el testimonio de la abuela materna de Saturnina, Alcira Mamani Guarache, mediante “una sesión de ch’amakani” (SPEDDING, 2004, p. VI). De esta diversidad de voces quiero destacar los modos de hablar que expresan los roles de género dentro de la novela. El habla es el indicador de los modos de organizar el poder en los Andes. Para entender esta relación de lenguaje, género y poder voy a escoger un fragmento que se enfoca en una escena ritual. Saturnina, ayudada por Fortunata, ejecuta un ritual que consiste en decir su nombre y en invocar zorros para quitarse la mala suerte o *qhincerío*. La ejecución de este ritual tiene una carga política, ya que Saturnina realiza un acto que le está prohibido por los especialistas religiosos. El hablar aymara en este fragmento, entonces, es un gesto a la vez de identidad cultural y de crítica a los sistemas patriarcales andinos. A continuación, la cita:

Hurgaba [Saturnina] en el bulto de la calavera y sacó un collar de piedritas blancas con una cruz colgada. »Ak uskuntitay kunkajaru... sutija sam»  
 «¿Kunasa? »  
 «Luritäta. ‘Saturnina Mamani Guarache’, kumplit sutija sam»  
 «Iyaw». He hecho como me indicaba. Luego me dijo «Jichhax ‘Aka rusariyu apsüm sutimampach’ samay.» Lo he hecho y siguiendo sus gestos, lo he tirado al hoyo. De inmediato ella se puso de pie y empezaba a rellenar el hueco pateando piedras, tierras, restos de ladrillo adentro. Entre dos lo hemos llenado y hemos vuelto a poner al adoquín encima. Mientras tanto, los aullidos de la pelea dentro del edificio se hacían más penetrantes. «Qaqimakapurapiniw ampi,» dijo.  
 «Qamaqipi,» he dicho. Ella me pasó el puro. «Jichhax nasiyunal sutiya.»  
 «¿Kuna sutisa?»  
 «Satuka, Inmaculada, Eleuteria, kuns munta.» Como he vacilado todavía, «Satuka walispaya,» me ha dicho. Entonces le he echado alcohol a su cabeza. «Satuka sutiya. Ist’ apxam, jaqis, chachas, warmis, wawas, achachilas, almas, anchachus, aka warmi Satuka satata, Satuka, Satuka. » Me he servido y luego ella, vaciando la

botella. Lo tiró por encima de los restos del muro. «¡Por los siglos de los siglos, amén!» (SPEDDING, 2004, p. 290-291)<sup>2</sup>

Este pasaje nos va a servir para entender cómo Spedding refuerza valores de autenticidad andina y, al mismo tiempo, cómo transgrede la tradición hegemónica de la dominación masculina. No pretendo reducir la complejidad textual a una sola cita. Mas bien, mi intención es entender en qué medida las políticas de género en los Andes, y otras prácticas culturales andinas, organizan y materializan la narración (Silverstein, 2001). La primera parte de este trabajo, a partir de un enfoque de traducción lingüística, se enfoca en las relaciones entre lenguaje, poder e identidad cultural andina. La segunda parte, desde el marco de la traducción cultural, enfatiza cómo el lenguaje de las mujeres en la novela es un índice de experiencias rituales y jerarquías de género. En la tercera parte, me interesa comprender en qué medida Spedding, traduciendo políticas de género, establece críticas a los proyectos descolonización que están regidos por masculinidades indígenas.

## Lenguaje y tradición

Que Saturnina y Fortunata hablen en aymara no es un hecho aislado. En la sección “Manual para la usuaria” se señala que los testimonios a las mujeres participantes se hicieron en castellano, sin embargo, también se indica que quienes son de *Qullasuyu Marka* hablan aymara y quienes trabajan en el Sindicato también hablan spanglish. A lo largo de la novela se va usando un repertorio heterogéneo de formas lingüísticas: préstamos del quechua, construcciones propias del castellano

---

<sup>2</sup> A partir de las traducciones lingüísticas que Spedding ofrece al pie de página a lo largo de la novela, este párrafo puede leerse como sigue:

Hurgaba [Saturnina] en el bulto de la calavera y sacó un collar de piedritas blancas con una cruz colgada. »Pónmelo esto en mi cuello... di mi nombre»

«¿Qué?»

«Házmelo. ‘Saturnina Mamani Guarache’, di mi nombre completo»

«Ya de acuerdo». He hecho como me indicaba. Luego me dijo «Ahora di ‘Te sacaré este rosario junto con tu nombre’»

Lo he hecho y siguiendo sus gestos, lo he tirado al hoyo. De inmediato ella se puso de pie y empezaba a rellenar el hueco pateando piedras, tierras, restos de ladrillo adentro. Entre dos lo hemos llenado y hemos vuelto a poner al adoquín encima. Mientras tanto, los aullidos de la pelea dentro del edificio se hacían más penetrantes. «Están puros zorros siempre, ¿no es cierto?» dijo.

«Sí, son zorros» he dicho. Ella me pasó el puro. «Ahora dame el bautizo nacional.»

«¿qué nombre?»

«Satuka, Inmaculada, Eleuteria, lo que quieres» Como he vacilado todavía,

«Satuka estará bien,» me ha dicho. Entonces le he echado alcohol a su cabeza. «Te pongo el nombre de Satuka.

Escuchen, gente, hombres, mujeres, guaguas, achachilas, almas, anchanchus, esta mujer se llama Satuka, Satuka, Satuka

» Me he servido y luego ella, vaciando la botella. Lo tiró por encima de los restos del muro. «¡Por los siglos de los siglos, amén!» (SPEDDING, 2004, p. 290-291)

andino y del spanglish, expresiones íntegramente en quechua o aymara. [CITAR EJEMPLOS]. El uso de este repertorio cobra coherencia a partir de la ideología lingüística del texto. Por ideología lingüística entiendo el proceso mediante el cual los hablantes, influenciados por prácticas culturales y políticas, configuran ideas, juicios y racionalizaciones sobre la lengua que usan (WOOLARD, 1998; IRVINE, GAL, 2000; KROSKRITY, 2004). Siguiendo a Woolard (2016), considero que la ideología lingüística en *De cuando en cuando saturnina* es de tipo esencialista, ya que apela a la relación entre uso lingüístico y tradición cultural. Es decir, las mujeres de la novela, cuando hablan, están enfatizando su pertenencia al sistema cultural andino del *Qullasuyu Marka*. Spedding indica que en vez “de ‘traducir’ las grabaciones, hemos preferido mantenerlas tal cual, considerando que su carácter multilingüe y multicultural es parte esencial de su valor”. Si consideramos que “las entrevistas se realizaron principalmente en castellano, entonces con la expresión traducir Spedding se refiere a editar. Es decir, Spedding, según su ideología lingüística, decide mantener el valor de las expresiones, su fluidez y naturalidad, y de este modo resalta que es así cómo hablan las mujeres en este espacio.

De este modo se aclara el interés por lo auténtico, pues se busca poner de relieve las relaciones entre lenguaje e identidad cultural. Ser de *Qullasuyu marka* implica entonces hablar lenguas indígenas, combinarlas y regularlas según contextos específicos. A partir de este aspecto, Spedding se conecta con el proyecto indianista de Fausto Reinaga. En diversos textos como *La revolución india* o *Tesis india*, Reinaga opta por utilizar el nombre de *Qullasuyu Marka*, ya que este término permitía una reconfiguración identitaria de corte indianista. Si para Reinaga el estado-nación llamado Bolivia había traicionado y asesinado a las poblaciones indígenas, el proyecto del *Qullasuyu Marka* significaba la liberación de los sujetos quechuas y aymaras. Uno de los factores claves para la configuración de este proyecto identitario, político y cultural, fue la reivindicación de las lenguas indígenas. En ambos autores identificamos una continuidad de una ideología lingüística esencialista, ya que para ellos hablar lenguas indígenas expresa la autenticidad de una cultura. No obstante, es importante señalar que la relación de Spedding con Reinaga es solo parcial, ya que la novela va a resaltar la participación política de las mujeres, una propuesta que Reinaga no hubiera tomado en cuenta debido a su discurso de masculinidad india (CANESSA, 2010). El *Qullasuyu Marka* de Spedding no es organizado a partir de lógicas de dominación patriarcal y en esto radica su principal importancia decolonial como veremos más adelante.

Si por un lado la ideología lingüística del texto subraya valores tradicionales, por otro lado, también cuestiona los modos de hablar en los Andes. Podemos considerar que hablar una lengua indígena expresa una identidad indígena auténtica, sin embargo, no olvidemos que las mujeres de la

novela también hablan en castellano andino y en spanglish. En el artículo “Open Castilian, Closed Aymara?”, Spedding (1994) había señalado que en la región de los Yungas las mujeres enfatizaban su indigenidad hablando únicamente en quechua. Contrariamente, los hombres, debido a sus trabajos y participación política, preferían expresarse en español. A partir de estas ideas, y evitando generalizar un trabajo circunscrito a una región a todo un sistema cultural, observamos que en *De cuando en cuando Saturnina* las mujeres no solo hablan en lenguas indígenas. El hecho que estas mujeres usen modos de habla marcados por contactos lingüísticos, en vez de disminuir su valor, subraya su plasticidad cultural y poder político. En este punto Spedding se mueve entre una concepción tradicional de la lengua y una captación de las nuevas formas en que las mujeres expresan sus prácticas cotidianas. Si hablar una lengua indígena es uno de los índices que determina que “las mujeres son más indias” (DE LA CADENA, 1991), entonces la capacidad para hablar otras lenguas es un paso importante para deconstruir la representación tradicional de las mujeres en los Andes.

### **Niveles de traducción**

La traducción, a nivel lexical, es otra expresión de la ideología lingüística del texto que problematiza las nociones de tradición. En el fragmento citado apreciamos construcciones completas en quechua, las cuales serían inentendibles para un lector que no habla o lee este lenguaje. Mi propia experiencia lectora me invita entonces a reflexionar sobre el valor que va a tener la traducción para entender las diferencias político-culturales entre culturas occidentales e indígenas y, sobre todo, dentro del mismo sistema cultural andino. En un primer plano, quiero señalar que, según la ideología lingüística de Spedding, la traducción del quechua al español tiene con el objetivo de establecer un diálogo comunicativo. Traducir implica reconocer que la recepción del texto, su audiencia y circulación, no es codificada únicamente dentro de una comunidad de hablantes indígenas. Si consideramos la diversidad de repertorios lingüísticos usados en la novela, podemos establecer que, ciertamente, los hablantes de quechua también hablan o entienden quechua, español o spanglish. La traducción lingüística sirve para fortalecer un proyecto multilingüe en aras de generar contactos culturales. Esta es la función de los pies de página de la novela (que ofrecen traducciones léxicas) y del glosario final (que detalla definiciones de conceptos quechuas y aymaras). No obstante, el gesto de traducir también expresa conflictos y asimetrías. La necesidad de la traducción y su interés por la legibilidad indica que, dentro de un sistema literario, hay una lengua hegemónica (el español) que es necesario usar para comunicarse ya que la lengua original aún carece de reconocimiento y alcance

(quechua). Se trata de un proceso que reproduce jerarquías coloniales (ASAD, 1986), y que reafirma, finalmente, la dependencia de las lenguas indígenas ante el castellano (ALBÓ, 1977).

Entre un multilingüismo comunicativo y un sesgo colonial, quisiera considerar que hay otro nivel de traducción que nos permite reconocer las diferencias, tensiones y creatividades del modo de hablar-actuar de las mujeres andinas, más allá del aspecto lingüístico. Lo que me interesa aquí es proponer que Spedding realiza una traducción cultural que se basa en relaciones concretas o indexicales del texto y su contexto (SILVERSTEIN, 2003). Así, *De cuando en cuando Saturnina* es una traducción de las políticas de género en los Andes. En este trabajo entiendo por políticas de género a la red de creencias y prácticas sociales que regulan/controlan los modos de ser hombre y mujer dentro de culturas quechuas y aymaras. La función de esta traducción cultural ya no es la transparencia comunicativa sino mostrar las complejidades y contradicciones de estas políticas, específicamente mostrarnos cómo se concibe el rol de la mujer dentro de sociedades indígenas-patriarcales y cómo pueden activarse feminismos desde Abya-Yala. Es importante remarcar que esta traducción cultural emerge de la experiencia de Spedding, quien vive en Bolivia desde 1989 y además de cuentos y novelas cuenta también con publicaciones sobre el cultivo de la hoja de coca o la religión andina, entre otros trabajos etnográficos. Por lo tanto, es necesario evaluar la función del traductor, su responsabilidad ética y su toma de posición política en un contexto determinado (TYMOCZKO, 2006).

Como ha indicado Burman (2011), las interpretaciones sobre el rol de la mujer en Bolivia pueden entenderse desde una perspectiva indígena o desde una posición de clase-media. Cabría preguntarse en qué medida la traducción de Spedding expresa experiencias y deseos colectivos o es solo el producto estético-ideológico de una autora. Es decir, es posible que las opciones del anarquismo y la transgresión propias de *Saturnina* no concuerden con las realidades de las mujeres indígenas que, sin caer en ningún tipo de pasividad, realizan sus luchas y negociaciones desde otras canteras que no siempre son percibidas. En este sentido, la traducción cultural no es la expresión fiel o transparente de prácticas políticas y culturales, sobre todo si consideramos las asimetrías epistémicas, raciales y económicas de cuerpos en relación (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; DE LA CADENA, 2015). Tampoco es una reducción o tergiversación de las tensas relaciones de género en los Andes, que tienen sus propias lógicas y conceptos. Para mí la traducción cultural, en este caso específico, significa visibilizar políticas de dominación masculina que reproducen colonialismos internos dentro de culturas indígenas; y producir alianzas con las propias mujeres en aras de refutar dichas políticas. Comprender los tipos de relación entre Spedding y las mujeres en los Andes nos

ayuda a aclarar, durante el proceso de la traducción cultural, “what unites and separates different social groups or movements and practices so as to ascertain the possibilities and limits of articulation and aggregation among them” (DE SOUSA SANTOS, 2014, p. 221). La traducción de Spedding se caracteriza por una distancia-proximidad, que le permite dar otra lectura que complejiza y contradice la autoridad de las políticas de género dentro de espacios quechuas y aymaras. Esto no quiere decir que las propias mujeres andinas, ya sean mestizas, cholos o indígenas, no puedan enunciar sus propias experiencias, sino que la traductora se encuentra en una posición liminal y posee un poder simbólico que le facilita mostrar, dentro de una esfera pública nacional e internacional, aquello que las mujeres aceptan o callan en espacios estamentales y patriarcales.

### **Políticas género de en los Andes**

En este segmento analizaré las dinámicas y conflictos de género que configuran la traducción cultural de Spedding, la cual se encarna en las palabras y acciones de Saturnina y Fortunata. El fragmento que he citado tiene la singularidad de no solo ser enunciado en una lengua indígena y traducido, sino que acontece en un contexto ritual. Saturnina realiza la performance de un ritual hablando y actuando, y de esta manera enfatiza su poder dentro de una sociedad patriarcal. En este sentido, el objetivo de este segmento es articular las relaciones de lenguaje, género y poder para así comprender por qué el hecho que Saturnina hable en quechua, mientras ejecuta un ritual, es un gesto de crítica y transgresión a las masculinidades andinas. Spedding configura a Saturnina a partir de una serie de tópicos transgresores: su sexualidad, su comportamiento social, su política anarquista, y sobre todo su oposición al dominio masculino dentro del sistema religioso andino. Como ha indicado Mancosu, Saturnina es la “alteridad extrema” (2017, p. 11). Para sopesar la singularidad de esta posición considero necesario compararla con un archivo de representaciones sobre la mujer andina. Entre la diversidad de enfoques sobre las prácticas cotidianas en los Andes, desde una perspectiva académica o artística, podemos destacar tres representaciones recurrentes, tales como la chola, la tejedora y la mujer dentro de un sistema dual-complementario. Quiero precisar que las dinámicas femeninas andinas no se reducen a estas experiencias. No obstante, el contraste nos va a permitir observar con qué modelos la traducción de Spedding es más próxima o sublevante, y así entender su singularidad<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Rodríguez (2014) ha sugerido un vínculo interesante entre Saturnina y Wayra, protagonista de la novela *Yanakuna* (Juan de la Rosa, 1952). En efecto, observamos en *Yanakuna* diversos pasajes en los que Wayra acusa a los hombres indígenas de cobardes: (“Aquí los indios son muy tímidos (...) como amasados con el barro de la humillación”, 317) o

Sobre la chola se han realizado diversos trabajos sobre su rol en los mercados, su vestimenta e identidad. Por ejemplo, Weismantel (2001), considera que la chola es una presencia que problematiza un ideal de identidad homogénea, especialmente por su atuendo. Al respecto, Barragán ha analizado cómo las polleras de las cholos significaron un problema para el proyecto nacionalista de la Bolivia decimonónica. El uso de la pollera demostraba que las prácticas culturales andinas no eran parte de un pasado discursivo, sino una presencia actual. Ha sido esta vigencia de las culturas indígenas, encarnadas en el cuerpo de la chola, lo que la convirtió en una figura amenazante para el discurso estatal boliviano y su pretensión de homogenización. Sobre este punto, Soruco (2011) señala que la chola fue reducida a la figura de prostituta o de madre de la patria como un modo de frenar el poder emergente de los cholos en el siglo XIX. Es interesante advertir el tránsito de una representación que denigra a la mujer andina hacia otra que la vuelve ícono nacional. En este punto es importante detenerse en el personaje de Claudina, una de las protagonistas de la novela *Chaskañawi* (1947), escrita por Carlos Medinacelli. En este texto la chola, Claudina, se convierte en un ingrediente necesario para consolidar el progreso de la nación. La chola entonces deja de ser un cuerpo rechazado y se convierte en un cuerpo que es deseado para alcanzar la estabilidad del mestizaje y mantener el status de la clase criolla. La chola será idealizada y creada por la proyección criolla, anulando así su función política. Si bien la novela de Medinacelli se escribe antes de la Revolución de 1952, este tipo de apropiaciones no dejaron de reproducirse a lo largo del siglo XX. Este proceso es descrito por Soruco como sigue: “la chola y la energía vital que representa su cultura es válida tan solo a condición del símbolo nacional; es decir, reducida a ícono sin agencia, en tanto los (as) cholos (as) de carne y hueso quedan excluidos de la arena pública” (2011, p. 157). Ciertamente, estos trabajos pueden brindarnos un panorama de la agencia de la chola en las sociedades andinas. Incluso desde una visión letrada como la de Medinacelli, se reconoce a la chola como un personaje activo que va obteniendo poder simbólico, principalmente de tipo económico. Por su parte, investigaciones como la de Weismantel o Stephenson han demostrado el poder de las cholos dentro de prácticas culturales andinas, tales como la venta de comida o artesanías en los mercados. Uno de los ejes de estos trabajos etnográficos es comprender a la chola como un cuerpo racializado y sexualizado, sin embargo, no lo enfocan desde los discursos de masculinidad al interior de la cultura andina, dejando sin problematizar las jerarquías e identidades de género dentro de una comunidad.

---

los insta a rebelarse (“¡No tenéis valor para defenderos! ¡No sois hombres para vengar a vuestras mujeres ni a vuestros compañeros”, 321)

El siguiente modelo es el de la tejedora. Tanto Denisse Arnold, Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo (2007) han precisado que la función de la tejedora es fundamental para la organización comunitaria. Ella con sus “formas de tejer, sus colores, sus dibujos (...) produce los símbolos de identidad de las comunidades” (RIVERA CUSICANQUI ET AL, 1990, p. 8). Pero la tejedora no solo realiza una práctica cultural tradicional, sino que esta actividad determina también roles de género (ARNOLD, 1994). Estos autores consideran que la mujer que teje conserva una tradición y, de este modo, permite la vigencia de relaciones de poder entre lo femenino y lo masculino. No obstante, esta perspectiva pareciera darnos a entender que las culturas indígenas mantienen las mismas dinámicas culturales y organizacionales que tuvieron durante el periodo pre-hispánico. Si bien es importante subrayar que tejer expresa grados de agencia, lo cierto es que acontece dentro de un orden político masculino, el cual no es cuestionado, sino legitimado por la adhesión a valores tradicionales. Un tercer modelo comprende a la mujer dentro de la noción de dualidad-complementaria. Como ha propuesto Rostworowski (1983), el régimen político incaico involucró el poder de la mujer, incluso como gobernante. Este poder consistió en una concepción dualista de poder, donde lo femenino se relacionaba con agentes sobrenaturales como la luna, el agua y las estrellas, mientras que lo masculino se vinculaba con el sol (SILVERBLATT, 1987). Se articulaba así una complementariedad de poderes entre el hombre y la mujer (ISBELL, 1976; HARRIS, 1986). No obstante, en la actualidad este ideal se contradice en la vida cotidiana con las políticas de masculinidad en los Andes. Esto sucede por ejemplo con el concepto de Chachawarmi que es duramente cuestionado en *De cuando en cuando Saturnina*. Al respecto, Burdette sostiene que “el ideal de chachawarmi (reciprocidad entre hombre y mujer, masculino y femenino) que profesa la ideología del ayllu se limita al plano discursivo y no se concreta dentro de la comunidad real” (2011, p. 129). Además, dicho ideal, basado en organizaciones pre-hispánicas, invisibiliza otros factores involucrados en la configuración de roles de género hoy en día, tales como la economía, procesos de asimilación, el repertorio lingüístico, entre otros<sup>4</sup>.

Saturnina encarna la traducción cultural de Spedding sobre la mujer indígena o mestiza en los Andes; un tipo de traducción que pone en cuestión las representaciones de género de un archivo andino. En contraste con los trabajos sobre la chola y la tejedora, Saturnina va a problematizar el rol

---

<sup>4</sup> En un volumen dedicado a las mujeres en la Bolivia pre-hispánica (Cajías et al 1994), no se cuestiona la superioridad masculina, tan solo se indican diferencias de roles en el trabajo. Este libro insiste en el argumento de los dualismos complementarios y entiende el rol de la mujer únicamente dentro de la familia o las instituciones incaicas. Mi crítica a estas representaciones parte de su visión reduccionista, limitando la experiencia de género a valores cósmicos o míticos. Esto puede apreciarse, por ejemplo, en *Cuando Sara Chura despierte* (2003) de Juan Pablo Piñera. Esta novela, contemporánea a *De cuando en cuando Saturnina*, nos presenta al personaje de Sara Chura según una estética forjada en una visión mítica de lo femenino.

tradicional de las mujeres, pues reconoce que este es rol finalmente moldeado y subyugado ante masculinidades indígenas. Por ejemplo, tanto Saturnina como la tejedora tienen un poder ritual que consiste en conectarse con espíritus, sin embargo, Saturnina usa este poder para transgredir el orden masculino. Asimismo, si bien puede afirmarse que la composición textil significa crear una trama de voces (ARNOLD, YAPITA, ESPEJO, 2007), estas finalmente fluyen dentro del sistema político-cultural dominado por las masculinidades andinas. En contraste, las voces que articulan la novela son voces que cuentan, narran para confrontar dicho sistema. La historia de Saturnina nos va a introducir en las jerarquías y tensiones entre roles de género dentro de las propias culturas quechuas y aymaras. Su experiencia nos va a mostrar cómo se construye la hegemonía de las masculinidades a partir de valores religiosos. En otras palabras, la traducción de Spedding es un cuestionamiento del esencialismo de las culturas andinas, producido y legitimado tanto por agentes externos como por los propios sujetos indígenas. Branca y Mancosu se han preguntado para quien sirve este esencialismo (2017, p. 254). Considerando la relación de Saturnina con el poder religioso, quiero proponer que el esencialismo legitima la dominación masculina de los especialistas religiosos, y por lo tanto es una de las tantas “imposturas que estabilizan al denominado mundo indígena” (BAUTISTA, 2015, p. 208). En la novela, el orden estable del esencialismo que es criticado está basado en la jerarquía de géneros, en la prohibición de que las mujeres realicen rituales fuera del control de los hombres. Si bien los códigos de la religión andina influyen notoriamente en la composición de la novela, ya sea mediante rituales o símbolos, podemos observar que Saturnina desafía una representación idealizada de la mujer andina, así como la función que cumplen las mujeres dentro de las prácticas religiosas.

En este punto radica la importancia de su enunciación en un contexto ritual. El hecho que Saturnina hable y realice un ritual desafía el discurso de masculinidad que rige el mundo religioso en los Andes. En la novela, Cleoje Mamani, la madre de Saturnina, nos dice como su hija, en el pueblo de Achacachi, fue golpeada por un rayo cuando tenía quince años. De acuerdo a los códigos andinos, quien recibe un rayo es escogido para ser iniciado en prácticas rituales<sup>5</sup>. Por esto “Cuando es del rayo tienen que ir a Tiahuanaco ¿no ves? Para suk’achar [entrenarse como curandero]” (SPEDDING, 2004, p. 181). La autoridad religiosa de la comunidad, quien es el padre de Saturnina, la busca para llevarla al centro de Tiwanaku y que sea educada en el Yachaywasi (colegio regido por los amaw’stas o sabios). Sin embargo, Saturnina se niega, escapándose para iniciar después su carrera de navegante especial. ¿A qué se debe su rechazo? En el siguiente pasaje Saturnina nos da una respuesta: “¿Cuántas

---

<sup>5</sup> Kemper Columbus recuerda que: “Un chamán puede adquirir este poder de hablar con esferas no humanas porque le cayó un rayo, illapa” (203). A partir de autores como Arriaga, el Inca Garcilaso de la Vega y Arguedas, en el sociocosmos andino la persona que recibía un rayo, y que podía ser considerada un *illa*, poseía una energía elevada o muy fecunda.

mujeres hay en el Consejo de Amawt'as? ¿Cuántas mujeres ch'amakanis hay, amawt'as de provincia siquiera? Te dicen que te ha sido dado para qulliri, qaquiri, recetar yerbas, masajear a las embarazadas y chau" (p. 187). Ella sabe que si ingresa al Yachaywasi nunca podrá ser una especialista religiosa de alto rango; será relegada a practicar roles menores, siempre "según lo que dicen ellos", "según una camarilla de hombres". Saturnina no rechaza propiamente una tradición ritual sino al orden masculino impuesto. En este sentido, ella se adhiere a la posición de poder de su abuela, Alcira Mamani Guarache, quien fuera reconocida como ch'aman tayka, madre poderosa que combatió en la liberación de Quallasuyu Marka (p.323). Tanto nieta y abuela entonces transgreden las jerarquías masculinas de poder en espacios religiosos andinos.

La transgresión de Saturnina provocará represalias. Ella no es apresada por haber destruido el Coricancha, sino por sus prácticas rituales, específicamente por usar el cráneo de la abuela y retenerlo. Como ella misma explica: "He secuestrado la cabeza y el espíritu de una de las fundadoras de la nación (...) además, he hecho hablar a dicho espíritu sin haber sido debidamente autorizada para eso" (p. 232). En este punto "surge la máxima infracción de la heroína contra el gremio de los amaw'tas y las jerarquías al interior del mismo" (RODRÍGUEZ, 2016, p. 78). De acuerdo a las reglas de los amaw'tas, Saturnina no puede realizar ningún ritual ya que esto implica reconocer que ella tiene un "don" con el cual puede igualar el poder de un especialista religioso hombre. Pueden identificarse dos momentos en los que Saturnina transgrede este orden masculino: cuando utiliza el cráneo de su abuela y cuando realiza el ritual de purificación que es descrito en el párrafo que cite arriba.

Los amaw'tas quieren ese cráneo, ya que necesitan controlar su poder y evitar que Saturnina vuelva a quebrantar las jerarquías de género. Rodríguez se ha preguntado por qué es la propia abuela quien pide a su nieta que no la devuelva (2016, p. 78). Si consideramos que la abuela es una de las "fundadoras de la nación" y, por lo tanto, un elemento "fundamental" para entender "los procesos de reivindicación identitarios colectivos" (MANCOSU, 2017, p. 14), se puede concluir que devolver el cráneo significa reducir el proyecto de liberación de *Quallasuyu marka* ante el poder de los amaw'tas. No obstante, prefiero plantear que la abuela no quiere ser devuelta porque eso implicaría ser capturada por un "sistema masculinista", el cual controlaría/editaría la historia política de las mujeres en los Andes. Por esto Saturnina se niega a entregar el cráneo y lo oculta. Cuando se entera que los amaw'tas van a realizar una ceremonia que consiste en ver sus culpas, obligándola a decir dónde está el cráneo, Saturnina decide adelantarse y, ayudada por Fortunata, ejecuta un ritual de purificación. Este ritual consiste en que Saturnina echa fuera de su cuerpo la mala suerte o un qhinchero que luego es

devorado por los zorros<sup>6</sup>. De este modo logra vencer el control de los amaw'tas y salir libre. En este contexto adquiere sentido y valor su enunciación y performance. Durante la realización del ritual las palabras son fundamentales principalmente por dos motivos. Primero, para invocar, nombrar y poner en contacto agentes humanos y no-humanos. De este modo, hablar para ejecutar un ritual es una acción que Saturnina, por su condición de mujer, no debería hacer, pues al hacerlo demuestra su poder y desobedece la autoridad de los amaw'tas. Segundo, hablar y realizar el ritual es la única forma que tiene Saturnina para ser liberada y confrontar el control de los amaw'tas sobre su cuerpo. La hegemonía de las masculinidades en la producción de políticas de género, y su respectivo cuestionamiento, es lo que se opaca si nos mantenemos en una posición lingüística. Por esto, la traducción cultural de Spedding otorga espesor a las relaciones de las palabras con prácticas político-culturales de tradición y transgresión en el mundo andino.

### **Lenguajes del colonialismo interno y descolonización**

En "Politics of translation", Spivak señala que su primer compromiso como traductora de escritoras del Tercer Mundo, es escoger obras que no representen estereotipos según la expectativa de un público occidental. Del mismo modo, Spedding no realiza una traducción de la mujer andina desde una comprensión tradicional, y en esa decisión radica su toma de posición política. Si volvemos al párrafo citado, observaremos que el gesto radical de Saturnina no consiste solo en realizar un acto que le está prohibido, con lo cual se desobedece la autoridad religiosa masculina, sino que lo ejecuta estratégicamente de acuerdo a sus propios intereses, para luego seguir con su carrera de navegante espacial. Des-hacer el estereotipo adquiere mayor relevancia no solo por la crítica a un sistema patriarcal, sino por el rechazo de un rol asignado en favor de una propia autonomía y libertad. En este punto, la novela cobra mayor potencia dentro del marco de proyectos de descolonización. No solo se trata de problematizar los roles de género en los Andes sino de cuestionar los modos en que se llevan a cabo prácticas descoloniales. Al respecto, la temporalidad del texto resulta clave: en el futuro, incluso habiéndose ya encaminado la liberación del *Qullausuyu Marka*, las políticas de dominación masculina siguen vigentes y expresan una modalidad de colonialismo interno dentro de las sociedades quechuas y aymaras. Des-estereotipar las representaciones femeninas, siguiendo las propuestas de Spivak, radica entonces en un cuestionamiento de la propia descolonialidad. Si bien la novela se

---

<sup>6</sup> Benjamin Smith (2010) ha estudiado cómo vencer a la mala suerte (*qhinchá*), en juegos de canicas, determina los roles de género masculinos y las afinidades sexuales de los muchachos aymaras. En la novela quien supera a la mala suerte es una mujer.

publicó en el 2004, hay que considerar muchas de sus críticas se han mantenido vigentes hasta la fecha, a lo largo del proceso de descolonización en Bolivia. Raquel Alfaro, en una reseña publicada en el 2010, apuntó que leer *De cuando en cuando Saturnina* hace descubrir “una serie de realidades que el elector quizás no puede o no quiere admitir, pero que hablan de cómo está pensada, re-pensada y mal-pensada la Bolivia de hoy” (2010, p. 349). Esto puede apreciarse en lo referente al género, cuya dinámica no va al mismo ritmo que otras prácticas descoloniales, lo cual ha motivado las críticas, por ejemplo, de *Mujeres Creando* o Silvia Rivera Cusicanqui. Al respecto, Canessa ha señalado que: “Evo Morales is making some key moves to decolonize Bolivia and return power to its indigenous inhabitants, but the implications for the sexual politics of colonialism and specifically for the representation of Indian masculinity, are much less clear” (2012, p. 280). ¿Es posible pensar la descolonización más allá de las políticas de género dominadas por masculinidades andinas? En el fragmento citado, Saturnina realiza un ritual no para aceptar o afirmar su condición de especialista religiosa e insertarse dentro de una tradición, sino para superar el control biopolítico de los amaw’tas y seguir luchando por la descolonización desde su propia experiencia y “no según una camarilla de hombres” (SPEDDING, 2004, p. 187).

Sobre las relaciones entre descolonización y género, Silvia Rivera Cusicanqui en “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, considera que los movimientos indígenas han logrado consolidar su autonomía política, sin embargo, paralelamente, han desatendido promover la participación de las mujeres en este proceso. La contradicción consiste en imaginar y configurar movimientos de liberación y resistencia únicamente desde agendas masculinas. La traducción de Spedding no busca deslegitimar la descolonización andina sino repensarla y ampliarla desde la perspectiva femenina. Así, Burdette, al estudiar esta novela, resalta que debemos reconsiderar “la propia cultura aymara a la luz de la soberanía de la mujer, o incluso una descolonización de género” (2011, p. 131). La traducción, encarnada en el hablar y actuar de Saturnina, es una invitación a no idealizar sistemas culturales quechuas y aymaras sino problematizarlos. Al respecto, Marisol de la Cadena (1997), a partir de una investigación en la comunidad de Chitipampa, Cusco, demostró que las mujeres buscan negociar con las jerarquías y violencias masculinas, las cuales son legitimadas por valores tradicionales. Igualmente, desde su trabajo en la comunidad de Pocobaya, La Paz, Andrew Canessa subrayó la necesidad de reconocer “que dentro de la comunidad es posible que exista un grupo de valores competitivos, complementarios o incluso contradictorios” (1997, p. 234) con respecto a las políticas de género. La traducción de Spedding entonces nos exige un ejercicio de memoria que visualice la historia de las resistencias de

las mujeres andinas. Dentro de esta historia me gustaría mencionar el caso de líderes sindicales mujeres que se adhieron a principios anárquicos y enfatizaron el rol político femenino, en consonancia con los modos de resistir de Saturnina. En el libro *Los artesanos del trabajo y la ética del trabajo*, un grupo de mujeres, como Catalina Mendoza, brindan testimonios sobre su activa participación en los sindicatos bolivianos entre 1920 y 1946. Así, Petronila Infantes, con un tono que antecede las propuestas del comando Flora Tristán, nos dice claramente: “Por eso era libertario el sindicato, de los anarquistas, anarcosindicalista. Esto quiere decir ser libres, tener control sobre la manera de vivir, tener esa libertad en la voz. Nos organizamos todas en virtud de que nadie nos dirija, ni nos maneje (RIVERA CUSICANQUI, LEHM, 1998, p. 163)

Un modo de ampliar las propias prácticas descoloniales es dejar hablar a los cuerpos femeninos. No se trata de incluir o fijar su voz rígidamente dentro de un proyecto político, sino de potencializar su propia fluidez y direccionalidad de acuerdo a sus propias agendas. Dejar hablar es afirmar que hay múltiples formas de experimentar la descolonización. En la novela las mujeres hablan desde espacios íntimos, desde un registro del testimonio, con un repertorio lingüístico en quechua, aymara, castellano andino y spanglish; hablan y al hacerlo pueden ratificar el rol asignado por las políticas de masculinidad (como es el caso de la mamá de Saturnina) o refutarlo en favor de la construcción de nuevas identidades femeninas. El objetivo es ir más allá de los estereotipos de representación y, al mismo tiempo, fortalecer los aspectos libertarios de la descolonialidad que parecieran haberse soslayado en lo que al género se refiere. En el volumen *La mujer andina en la historia*, editado por el Taller de Historia Oral Andina, encontramos el testimonio de Doña Matilde, quien cuenta cómo las mujeres tenían una escasa participación en la vida política de su comunidad. En este sentido, ella plantea la urgencia de que las mujeres se organicen y se reúnan por su propia cuenta y entre ellas. Así nos dice: “podríamos aprender a hablar entre puras mujeres y juntas sería bueno, seríamos hartas” (RIVERA CUSICANQUI ET AL, 1990, p. 49). Este testimonio refleja la necesidad de superar la dependencia complementaria de poderes, masculino-femenino, en favor de una independencia femenina orientada a la intervención política. En consonancia con las palabras de Doña Matilde, las labores del comando Flora Tristán, al cual pertenece Saturnina, no pueden reducirse a la experiencia de género. Este comando, a partir de la propia agencia de sus integrantes, propone una política “anarco-feminista-indianista” con el objetivo de extender el horizonte descolonial andino. Se trata entonces de cuestionar las políticas de dominación masculina para así, en consecuencia, resignificar y potenciar las prácticas descoloniales del *Qullasuyu Marka*.

## Conclusiones

En este trabajo he demostrado cómo las palabras usadas por Saturnina (en el párrafo que cite y, consecuentemente, en la novela) están conectadas con prácticas políticas y culturales andinas de tradición y transgresión en espacios coloniales/decoloniales. En la primera parte, desde la perspectiva de la ideología lingüística, subraye cómo la selección de expresiones en quechua corresponde a juicios sobre la relación lengua-tradición. De este modo, las mujeres representan valores tradicionales andinos, especialmente en lo referente a identidad como diferencia étnica del Qullasuyu Marka. En la segunda parte, a partir de los estudios de traducción cultural, establecí que las palabras enunciadas no pueden solo entenderse desde un plano lexical, sino que es necesario comprenderlas desde registros políticos, más precisamente desde políticas de género reguladas por discursos de dominación masculina. En este sentido, comparé la traducción cultural de Spedding, encarnada en Saturnina, con otras traducciones del archivo femenino en los Andes, concebidas aún dentro de un orden masculino, tales como la chola, la tejedora y la mujer en contextos de poder dual-complementario. Posteriormente, propuse que las palabras enunciadas por Saturnina, como parte del proceso de traducción cultural, cobran espesor político en un contexto ritual. Cuando Saturnina habla y ejecuta un ritual ella está transgrediendo la autoridad patriarcal de las religiones andinas. En la tercera parte, planteé que la radicalidad del párrafo citado, y del comportamiento de Saturnina, no se basa solo en desafiar las jerarquías de género, sino en expresar la voluntad de una mujer para asumir su propio rol dentro de un proceso de descolonización, de acuerdo a sus propias agendas. Como lo demuestra el poder del gremio de los amaw'tas, la dominación masculina andina obstaculiza los procesos de decolonización y, más bien, reproduce un colonialismo interno. Por esto, un paso fundamental para ampliar y resignificar las prácticas decoloniales, en el *Qullasuyu marka* y en la Bolivia actual, es la libertad femenina, más allá de los roles asignados por el patriarcalismo colonial o indianista-tradicional.

En el párrafo citado, la traducción en un nivel lingüístico, nos recuerda que estamos ante diferencias inconmensurables que no pueden ser entendidas o traducibles lexicalmente. Parte de estas diferencias es el modo de configurar roles femeninos a partir de dominaciones masculinas en los Andes. En este punto, se hace necesario percibir la traducción en un nivel cultural, ya que las palabras no solo brindan información, sino que están conectadas a entramados semióticos de raza y género. Por un lado, las palabras reproducen discursos o ideologías sobre lo auténtico o tradicional de las culturas andinas, en aras de fortalecer la identidad y poder andinos en contextos de colonización. Por

otro lado, las mismas palabras indican un desafío al orden masculino que impera en los Andes, entendido como variante de un colonialismo interno. De esta manera, las palabras transgreden y descubren las violencias y jerarquías de las masculinidades, pero, sobre todo, demuestran que estas masculinidades reproducen políticas coloniales dentro de sistemas culturales quechuas y aymaras. Por esto, cuando mujeres como Saturnina o Fortunata hablan, entendiendo el habla inscrita materialmente dentro de sus experiencias de género, lo hacen para advertirnos sobre las ambivalencias de la decolonización.

La traducción de experiencias de género está mediada por la toma de posición del traductor. Tanto a nivel social y racial, Spedding no es una mujer chola o indígena. Esto, por supuesto, no deslegitima su proyecto estético-ideológico. De lo que se trata es de reconocer los límites propios de toda traducción cultural, pues traducir no es generalizar sino poner en co-existencia y multiplicar diferencias culturales y políticas. Es posible argumentar que Spedding no comprende las dinámicas andinas de género, aun considerando sus años de trabajo de campo como socióloga. Sin embargo, este argumento no es relevante si consideramos que el objetivo de la traducción no es alcanzar un grado total de traductibilidad. Mas bien, la traducción de Spedding, desde su propio límite, busca complejizar los discursos de género y decolonización en los Andes, y así reformular su relación y materialidad en prácticas cotidianas. Si recordamos que el libro es organizado a partir de entrevistas, entonces podemos concluir que el habla de las mujeres – hacernos escuchar sus posiciones ideológicas, sus sexualidades, sus afectos– es una interrupción del monólogo de las masculinidades andinas en aras de reconocer múltiples experiencias de poder femenino. Así, Spedding nos invita a preguntarnos, ¿con qué valor hablar de una Zona liberada si una mujer no es libre de hablar y ser múltiplemente?

## REFERÊNCIAS

ALBÓ, Xavier. **El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977

ALFARO, Raquel. Alison Spedding. *De cuando en cuando Saturnina (Saturnina from time to time): una historia oral del futuro*. **Bolivian Studies Journal**, vol. 15-17, 2008-2010

ARNOLD, Denise Y. Hacer al hombre a imagen de ella: Aspectos de género en los textiles de Qaqachaka. **Chungara: Revista de Antropología Chilena**, v. 26., n. 1, p. 79-115, 1994.

ARNOLD, Denise Y.; YAPITA, Juan de Dios; ESPEJO, Elvira. **Hilos sueltos: los Andes desde el textil**. La Paz: Plural-ILCA, 2007

- ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.). **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 141-164
- BAUTISTA, Ruth. Memoria y enunciaciones desde el territorio. **Estudios Bolivianos**, n. 22, p. 197-213, 2015
- BENJAMIN, Walter. The task of the translator. In: VENUTI, Lawrence (Ed.) **The Translation Studies Reader**. Londres-New York: Routledge: 2000. p. 15-25
- BURDETTE, Hannah A. Futurismo arcaizante: descolonización y anarquismo en De cuando en cuando Saturnina. **Bolivian Studies Journal** v. 18, p. 115-133, 2011
- BURMAN, Anders. Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia. **Journal of Latin American Studies**, n. 43, p. 65-91, 2011
- BHABHA, Homi. **The location of culture**. Londres-New York: Routledge, 2004.
- BRANCA, Dominique; MANCOSU, Paola. “De cuando en cuando Saturnina: Antropología y ciencia ficción”. **Confluente**, v. 9, n. 2, p. 239-263, 2017
- CAJIAS, Magdalena ET AL. **La mujer en las sociedades prehispánicas bolivianas**. La Paz: CIDEM, 1994
- CANESSA, Andrew. **Intimate indigenities. Race, sex and History in the Small Spaces of Andean Life**. Durham-Londres: Duke University Press, 2012
- \_\_\_\_\_. Género, lenguaje y variación en Pocobaya, Bolivia. In: ARNOLD Y. Denise (comp.) **Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes**. La Paz: ILCA-CIASE, 1997, p. 233-250
- \_\_\_\_\_. Dreaming of Fathers: Fausto Reinaga and Indigenous Masculinism. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, v. 5, p. 175-187, 2010
- CRAPANZANO, Vincent. Translation: Truth or Metaphor. **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 32, p. 45-51, 1997
- DE LA CADENA, Marisol. Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa, Cusco). In: ARNOLD Y, Denise. **Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes**. La Paz: ILCA/CIASE, 1997, p. 123-149
- \_\_\_\_\_. ‘Las mujeres son más indias’: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. **Revista Andina**, n. 1, p. 1-47, 1991
- \_\_\_\_\_. **Earth beings. Ecology of practices across Andean World**. Durham: Duke University Press, 2015
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. **Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide**. Boulder: Paradigm Publishers, 2014
- GAL, Susan. Lenguaje, Gender and Power: An Anthropological Review. In: DURANTI, Alessandro (Ed.) **Linguistic Anthropology. A reader**. Malden: Willey-Blackwell, 2001. 420-431
- GUTIÉRREZ LEÓN, Anabel. *De cuando en cuando Saturnina. Trilogía de una india rebelde, de Alison Spedding*: mitología y subversión en los Andes. In: USANDIZAGA, Helena; FERRUS,

Beatriz. **Fragmentos de un nuevo pasado. Inventario de mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana actual.** Bern: Peter Lang, 2015, p. 149-177

HARRIS, Olivia. Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y de la mujer. **Allpanchis phuturinga**, v. 25, p.17-42, 1986

IRVINE, Judith T.; GAL, Susan. Language Ideology and Linguistic Differentiation. Language ideology and linguistic differentiation. In: KROSKRITY, Paul V. (Ed.) **Regimes of language: Ideologies, politics, and identities.** Santa Fe: School of American Research Press, 2000. 35-84.

ISBELL, Billie Jean. La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina. **Estudios Andinos** v. 1, p. 37-56, 1976

MANCOSU, Paola. Alteridad, viajes y conquistas en la ciencia ficción peruana y boliviana. **Medea**, v. III, n. 1, p. 1-19, 2017

MEDINACELLI, Carlos. **La chaskañawi. Novela de costumbres bolivianas.** La Paz: “Editorial los amigos del libro”, [1947] 1973

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. In: **Violencias (re)encubiertas**, 2010

\_\_\_\_\_. Sendas y senderos de la ciencia social andina. **Dispositio**, v. 24, n. 51, p. 149-169, 1999

RIVERA CUSICANQUI, Silvia ET AL. **La mujer andina en la historia.** La Paz: Ediciones del THOA, 1990

RIVERA CUSICANQUI, Silvia; LEHM, Zulema. **Los artesanos libertarios y la ética del trabajo.** La Paz: Ediciones del THOA, 1988

RODRIGUEZ, Rosario. Borroneando la nación, sus contornos y alrededores: A propósito de la última novela de la trilogía de Spedding. **Estudios Bolivianos**, n. 24, p. 65-91, 2016

\_\_\_\_\_. La construcción social y de imaginarios de la mujer desde la narrativa literaria. A propósito de la trilogía de novelas de Alison Spedding. **Estudios Bolivianos**, n. 21, p. 57-66, 2014

ROSTWOROWSKI, María. **Estructuras andinas de poder: ideología religiosa y política.** Lima: IEP, 1983

SILVERBLATT, Irene. **Moon, sun, and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru.** Princeton: Princeton University Press, 1987

SILVERSTEIN, Michael. The uses and Utility of Ideology: A Commentary. In: DURANTI, Alessandro (Ed.) **Linguistic Anthropology. A reader.** Malden: Willey-Blackwell, 2001, p. 382-401

\_\_\_\_\_. “Translation, Transduction, Transformation: Staking “Glossando” on this Semiotic Ice”. In: RUBEL, Paula G.; ROSMAN, Abraham. **Translating cultures: perspectives on translation and anthropology.** Oxford: Berg, 2003, p. 75-105

SORUCO, Ximena. **La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX.** Lima-La Paz: IFEA-PIEB, 2011

SMITH, Benjamin. Of Marbles and (Little) Men: Bad Luck and Masculine Identification in Aymara Boyhood. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 20, n. 1, p. 225-239, 2010

SPEEDING, Alison. **De cuando en cuando Saturnina (Saturnina From Time to Time). Una historia oral del futuro.** La Paz: Mama Huaco, 2004

\_\_\_\_\_. Open Castilian, Closed Aymara? In: ARDENER, Shirley; BURTON, Pauline; DYSON, Ketaki K. (Eds.) **Bilingual Women: Anthropological Approaches to Second Language Use.** Oxford: Berg, 1994, p. 30-43

\_\_\_\_\_. ‘Esa mujer no necesita hombre’: En contra de la ‘dualidad andina’. Imágenes de género en los Yungas de la Paz”. In: ARNOLD Y. Denise (comp.) **Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes.** La Paz: ILCA-CIASE, 1997, p. 325-344

SPIVAK, Gayatri. Politics of translation. In: VENUTI, Lawrence (Ed.) **The Translation Studies Reader.** Londres-New York: Routledge: 2000, p. 397-416

\_\_\_\_\_. ‘Telling History’. An interview with Mahasweta Devi. In: DEVI, Mahasweta. **Chotti Munda and his arrow.** Malden: Blackwell Pub.: 2003, p ix-xxiii

TYMOCZKO, Maria. Translation: Ethics, ideology, action. **The Massachusetts Review**, v. 47, n. 33, p. 442-461, 2006

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 3–22, 2004

WEISMANTEL. **Cholas and Pishtacos. Stories of race and sex in the Andes.** Chicago: University of Chicago Press, 2001

WOOLARD, Kathryn A. “Language Ideology as a Field of Inquiry”. In: SCHIEFFLIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (Eds.). **Language Ideologies. Practice and Theory.** New York: Oxford University Press, 1998

\_\_\_\_\_. **Singular an Plural: Ideologies of linguistic authority in 21<sup>st</sup> Century Catalonia.** Oxford: Oxford University Press, 2016

### **“HOW MANY WOMEN ARE IN THE COUNCIL OF AMAW'TAS?” TRANSLATING GENDER POLICIES FROM *DE CUANDO EN CUANDO SATURNINA***

**Abstract:** The purpose of this research is that Alison Spedding, in his novel *De cuando en Cuando Saturnina*, translates politics of gender in the Andes area. These politics had invented a tradition based on the inferiority and subjugation of women in context of masculine regimes. The translation of Spedding refuse the power of Indian masculinity and emphasizes that the process of decolonization must to recognize the political agency of women.

**Key words:** Translation. Gender. Ritual. Decolonization. Andes.