



**José María Arguedas em português: pós-colonialismo e  
tradução intercultural a propósito de *Os Rios Profundos***

**Rita Oliveira Santos Rodrigues de Almeida**

**Dissertação de Mestrado**

**Mestrado em Tradução e Interpretação Especializadas**

**Porto – 2016**

**INSTITUTO SUPERIOR DE CONTABILIDADE E ADMINISTRAÇÃO DO PORTO  
INSTITUTO POLITÉCNICO DO PORTO**



**José María Arguedas em português: pós-colonialismo e  
tradução intercultural a propósito de *Os Rios Profundos***

**Rita Oliveira Santos Rodrigues de Almeida**

**Dissertação de Mestrado  
apresentada ao Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Porto  
para a obtenção do grau de Mestre em Tradução e Interpretação  
Especializadas sob orientação da Mestre/Especialista Laura Tallone  
e co-orientação da Doutora Clara Sarmento**

**Esta versão contém as alterações propostas pelos membros do júri.**

**Porto – 2016**

**INSTITUTO SUPERIOR DE CONTABILIDADE E ADMINISTRAÇÃO DO PORTO  
INSTITUTO POLITÉCNICO DO PORTO**

*Quando morre um velho tradutor  
Sua alma, anima, soul,  
Já livre do cansativo ofício de verter  
Vai direta pro céu, in cielo, to the heaven,  
au ciel, in caelum, zum himmel,  
Ou pro inferno, Holle, dos grandes traditori?  
Ou um tradutor será considerado  
In the minute hierarquia do divino (himm'lisch)  
Nem peixe nem água, ni poisson ni l'eau,  
Neither water nor fish, nichts, absolutamente niente?  
Que irá descobrir de essencial  
Esse mero intermediário da semântica  
Corretor da Babel universal?  
A comunicação definitiva, sem palavras?  
Outra vez o verbo inicial?  
Saberá, enfim!, se Ele fala hebraico  
Ou latim?  
Ou ficará infinitamente no infinito  
Até ouvir a Voz, Voix, Voce, Voice, Stimme, Vox,  
Do Supremo Mistério partindo do Além  
Voando como um pássarobirduccelopájarovogel  
Se dirigindo a ele em...  
E lhe dando, afinal,  
A tradução para o Amém?*

Millôr Fernandes

*La dernière translation*

## **Resumo:**

A interseção dos estudos de tradução com os estudos pós-coloniais e interculturais tem sido bastante frutífera na chamada de atenção para o problema do colonialismo e para o facto de a tradução poder servir como um meio de luta para a descolonização.

Esta dissertação irá seguir o modo como a tradução ajudou a consolidar o império espanhol durante a época colonial e o modo como poderá contribuir para a libertação das amarras do colonialismo e para o estabelecimento do diálogo intercultural entre dominador e dominado, analisando nesse sentido a tradução de José Bento de *Los Ríos Profundos*, obra do peruano José María Arguedas.

**Palavras-chave:** Tradução; Colonialismo; Pós-Colonialismo; Indigenismo; Interculturalidade.

## **Abstract:**

The intersection of translation studies with post-colonial and intercultural studies has been extremely fruitful in drawing attention to the issue of colonialism and how translation can be a channel for decolonization.

This thesis will follow the ways in which translation helped strengthen the Spanish empire during the colonial era and how it can contribute to break free from the shackles of colonialism and to establish the intercultural dialogue between dominant and dominator. In that way, we will analyze José Bento's translation of *Los Ríos Profundos*, written by the Peruvian author José María Arguedas.

**Key words:** Translation; Colonialism; Postcolonialism; Indigenism; Interculturalism.

## **Nota**

Esta dissertação encontra-se integralmente em formato digital no CD disponibilizado.

## **Lista de abreviaturas**

JB: José Bento

JMA: José María Arguedas

LP: língua de partida

LC: língua de chegada

LRP: Los Ríos Profundos

ORP: Os Rios Profundos

TP: texto de partida

TC: texto de chegada

WK: Warma kuyay

WKAM: Warma kuyay (amor de menino)

## Índice

<b>Introdução</b> .....	8
<b>Capítulo 1 – Reflexões sobre tradução</b> .....	11
1.1 Sobre tradução e império .....	12
1.2 Sobre tradução pós-colonial .....	16
1.3 Sobre tradução literária .....	24
<b>Capítulo 2 – Contextualização histórico-ideológica</b> .....	28
2.1 O autor .....	29
2.2 A língua quéchua .....	31
2.3 O espanhol andino .....	33
2.4 O espanhol <i>quechuizado</i> de Arguedas .....	34
2.5 O indigenismo .....	38
<b>Capítulo 3 – Interculturalidade</b> .....	42
3.1 Língua, cultura e interculturalidade .....	43
3.2 A tradução intercultural .....	47
3.3 Interculturalidade em <i>Los Ríos Profundos</i> .....	51
<b>Capítulo 4 – A tradução para português de <i>Los Ríos Profundos</i></b> .....	54
4.1 O tradutor .....	55
4.2 A tradução .....	56
<b>Conclusão</b> .....	67
<b>Referências bibliográficas</b> .....	70
<b>Apêndice</b> .....	1
<b>Anexos</b> .....	9

Anexo 1.....	9
Anexo 2.....	15

## Introdução

As viagens de expansão que ocorreram entre os séculos XV e XVIII, sensivelmente, configuraram o mundo de forma indelével. Motivadas sobretudo por ambições económicas e militares, algumas nações europeias, tais como Portugal, Espanha, França, Reino Unido ou Holanda, foram construindo os seus impérios, entendidos como “political system[s] based on military and economic domination by which one group expands and consolidates its power over many others” (Robinson, 1997: 8).

Na senda das expedições inauguradas pelos portugueses em 1415, Espanha iniciou as suas viagens de expansão marítima em 1492, com o objetivo de encontrar uma rota para a Índia e assim facilitar as trocas comerciais de especiarias, na altura muito apreciadas (Smith, 2010).

Nesse ano, de forma inesperada ou não, Colombo chegaria a um território desconhecido para os europeus, que parecia prometer todas as maravilhas desejadas. De facto, a ideia de uma terra incógnita e longínqua há muito que existia no imaginário europeu, pelo que a descoberta da América supôs desde logo a concretização de um conjunto de expectativas milenaristas e utópicas (Ruland e Bradbury, 1991).

Habitualmente ofuscada pelos eventos históricos que mudaram a configuração da paisagem física e humana do continente, a tradução teve contudo uma importância fulcral neste longo processo, ao por de manifesto as tensões linguísticas que por sua vez espelhavam as relações entre dominador e dominados. Isto é especialmente verdade em relação ao império espanhol, que desde cedo teve consciência e regrou os intercâmbios linguísticos entre os ocupantes dos territórios americanos e os novos súbditos da coroa.

O domínio das metrópoles prolongou-se até aos séculos XIX e XX, quando, através de movimentos independentistas, as nações subjugadas, tanto na Ásia, como na América do Sul ou em África, foram-se libertando das amarras do colonialismo. A presença imperial, contudo, ainda se faz sentir em diversos âmbitos destas sociedades, mas o legado mais visível e mais delicado talvez seja o da língua. Neste longo e lento processo, não só as próprias literaturas nacionais chamam a atenção para a necessidade de descolonização, como também a tradução dessas mesmas literaturas pode ter um papel semelhante a desempenhar.

É neste contexto que devemos entender *Los Ríos Profundos* (1958) de José María Arguedas: enquanto produto de uma sociedade multicultural e antagônica, como consequência de um prolongado processo colonial iniciado no século XVI<sup>1</sup> que ainda se faz sentir no Peru. A sua obra é entendida como uma tentativa de diálogo intercultural, isto é, de comunicação e entendimento entre essas mesmas culturas. A interculturalidade é, então, simbolizada na figura do narrador Ernesto, construído por analogia à própria vida do escritor, antropólogo e etnólogo.

Por se tratar de uma realidade que se distancia de certo modo da portuguesa, iremos analisar o modo como a tradução de José Bento (1992) lidou com os itens culturais presentes no texto, bem como com a própria linguagem criada por Arguedas, que funde o quéchua com o espanhol numa invenção com um objetivo muito próprio: revelar a profundidade da cultura quéchua sobre a qual se construiu a identidade peruana.

Assim, no capítulo 1, refletir-se-á sobre tradução: em primeiro lugar, sobre o modo como esta funcionou de auxílio na construção e consolidação do império espanhol; em segundo lugar, sobre a forma como a tradução serviu, serve e servirá de meio de descolonização das sociedades dominadas, abordando também a importância do idioma na procura de uma identidade na América Latina; finalmente, sobre algumas características do texto literário e do modo como estas se relacionam com a tradução literária.

No capítulo 2, far-se-á uma abordagem histórico-ideológica para o entendimento da obra de Arguedas. Irão ser fornecidos aqueles dados biográficos do autor que se revelem importantes para a contextualização da sua obra literária; tentar-se-á entender o posicionamento do quéchua enquanto língua indígena no panorama das línguas latino-americanas; explicar-se-á em que consiste o espanhol andino, enquanto modalidade que se fala na região dos Andes; abordar-se-á o espanhol *quechuizado*, criado por Arguedas face à insuficiência do espanhol para exprimir o mundo andino; finalmente, explicar-se-á como surgiu o indigenismo e de que modo a obra de Arguedas se insere neste movimento.

O capítulo 3 será dedicado ao conceito de interculturalidade. Assim, relacionar-se-á língua com cultura e interculturalidade, fazendo a distinção com o conceito de

---

<sup>1</sup> De facto, com a criação do Virreinato del Perú (1542), que inicialmente se estendia por quase a totalidade da América do Sul, o território correspondente ao atual Peru – e em particular a cidade de Lima – foi sede de diversos órgãos administrativos espanhóis, pelo que a influência colonial nesta zona se fez sentir com particular intensidade.

multiculturalidade e mostrando a relevância da interculturalidade para a descolonização; de seguida, mostrar-se-á a figura do tradutor como mediador de culturas, bem como a importância de uma tradução que seja intercultural; por fim, abordar-se-á de forma breve a situação cultural do Peru e o modo como esta é espelhada em *Los Ríos Profundos*, que se entende como expressão de um desejo profundo de interculturalidade.

Finalmente, o capítulo 4 centrar-se-á, numa primeira fase, em José Bento como tradutor aclamado de espanhol para português e, numa segunda fase, na sua tradução, *Os Rios Profundos*, em particular analisando aspetos relativos ao tratamento de itens culturais, à transferência do espanhol *quechuizado* para português e ao posicionamento do tradutor face ao seu texto.

## Capítulo 1 – Reflexões sobre tradução

## 1.1 Sobre tradução e império

A função da tradução no império romano é, no mínimo, curiosa. Longe de atuarem como mediação cultural ou ponte para o entendimento, as traduções eram, em primeiro lugar, produzidas e lidas enquanto exercício pedagógico de virtuosismo da língua e, posteriormente, enquanto exercício de apropriação cultural (Lefevere, 1992b). O nascimento da literatura latina deve-se em grande parte – senão mesmo na totalidade – à assimilação da estética grega por meio da tradução. Ironicamente, a originalidade residia no facto de a tradução ser encarada como uma componente essencial da identidade latina e não como uma cópia inferior ao original. Mais, era através da tradução que se estimulava a criatividade do idioma e os debates e teorizações sobre o tema coincidiram com a emergência de uma consciência linguística (Moatti, 2006).

Robinson (1997) associa esta prática de tradução a um projeto pós-colonial, subsequente à conquista dos gregos, que teria como objetivo não a continuidade da literatura, da filosofia ou das leis gregas, mas antes a apropriação das mesmas. Esta apropriação, acrescentamos, pode ser entendida, por um lado, como uma “adequação”, mas o seu primeiro sentido é o de “tornar próprio”: aos poetas latinos era-lhes concedido o direito de incorporar os autores gregos numa “original” invenção, numa verdadeira usurpação de autoridade. Este projeto pós-colonial tem, neste caso, conotações muito próprias, pois funciona de modo diferente do pós-colonialismo dos séculos XIX e XX que, como iremos ver em 1.2, pretende libertar-se das amarras culturais hegemónicas. Os romanos, por outro lado, absorvem de forma consciente e propositada a herança cultural grega, criando a partir daí as suas representações culturais, não só na literatura, mas também na música, escultura e mitologia.

Esta perspectiva pós-colonial está também associada à teoria *translatio studii et imperii*, segundo a qual o conhecimento e o controlo imperial no mundo tende a mover-se do oriente para o ocidente (*idem*). Efetivamente, a queda do império grego teve como consequência um movimento de *traslação* do poder para o império romano, para o qual a *tradução* foi em parte responsável. O uso da língua acabou por afastar estes dois conceitos um do outro, mas a sua ambivalência já foi evidente em português. Escreveu assim D. Duarte (1391-1438) em *O Leal Conselheiro*: “[p]orque muitos que são letrados não sabem *trasladar* bem de latim em linguagem, pensei escrever estes avisamentos para elo necessários” (*apud* Pinho, 2011: 58, itálico nosso).

Deste modo, a tradução supõe sempre movimento – de uma língua para outra, de uma época para outra, bem como da metrópole para a(s) colónia(s).

Bassnett e Trivedi (1999) estabelecem um paralelismo entre colónia e tradução, atendendo a que, em primeiro lugar, a colónia só existe enquanto tal em função da metrópole, tal como a tradução só existe em função do seu texto-fonte; em segundo lugar, a colónia era construída à imagem da metrópole, sendo contudo considerada uma cópia inferior, assim como a tradução, no seu sentido tradicional, também o era.

O ano em que Colombo chegou à América, 1492, coincidiu com a publicação da primeira gramática espanhola, da autoria de Antonio de Nebrija. Este acontecimento é significativo na medida em que implicou uma ascensão do espanhol<sup>2</sup> sobre o latim e consolidou aquela língua vernacular enquanto instrumento imperial (Valdeón, 2014). O processo de nomeação, isto é, de dar nome ao que é desconhecido, foi uma das facetas da língua como meio de controlo, ou como Todorov diz, “nomination is equivalent to taking possession” (1984: 27). Neste caso, para além de uma nomeação – pois foram vários os topónimos transplantados de Espanha para a América, como Nuevo León ou Valladolid no México, Mérida na Venezuela ou Córdoba na Argentina – houve uma tradução de elementos autóctones das línguas indígenas para o espanhol. A tradução foi então um meio de dar os nomes “certos” (*idem, ibidem*), numa atitude de violência linguística para com as línguas indígenas.

O controlo pela língua verificou-se, também, no facto de a metrópole instituir o seu idioma como norma nas colónias, desprezando as variações regionais por serem “impuras” e tornando a língua dos colonizadores no meio pelo qual as estruturas hierárquicas se perpetuavam (Ashcroft, 2002: 7). Cristóvão Colombo havia antecipado a necessidade de comunicação em línguas diferentes, levando consigo dois intérpretes na primeira viagem de expedição. Contudo, estes acabariam por ser de pouca utilidade, uma vez que desconheciam as línguas indígenas (Valdeón, 2014). Assim, foi necessário formar intérpretes, pelo que Colombo trouxe alguns indígenas para a Europa para aprenderem a língua e a cultura espanhola e, no regresso à América, levou um espanhol e um jovem proveniente das Bahamas, a quem foi dado o nome de Diego Colón. Vários indígenas foram posteriormente capturados e forçados a aprender espanhol para servirem de *lenguas*. Os intérpretes – ou a tradução – simbolizavam, por isso, a violência inerente à conquista, assim como uma dupla deslocação – espacial e linguística (*idem*). Estes foram os principais agentes, numa primeira fase, para a comunicação entre as duas diferentes civilizações e, numa segunda fase, para a conquista de territórios (Baker, 2005): a indígena mexicana

---

<sup>2</sup> Utilizar-se-ão os termos “espanhol” e “castelhano” de forma interoperável, tal como defende Sánchez Lobato (1994).

Malinche ficou celebrizada como a intérprete traidora – *la chingada*<sup>3</sup> – por revelar o plano de emboscada dos habitantes da cidade mexicana de Cholula contra a armada espanhola. Como vingança, o conquistador Hernán Cortés Pizarro assassinou cerca de 3000 indígenas (Robinson, 1997).

Tradutores e intérpretes ascendiam socialmente pelas suas capacidades linguísticas, o que mostra mais uma vez como a língua funcionava como elemento de poder – Malinche foi amante de Pizarro e mãe dos seus filhos, sendo também protegida pelos conquistadores. Os intérpretes acabariam por atingir estatuto profissional com a promulgação da *Recopilación de Leyes de las Indias*, emitidas entre 1529 e 1619, que definiam o seu salário e um “código ético” que incluía o direito a recusar ofertas e o juramento da sua fidelidade e cristandade. Estas leis criaram órgãos de administradores que tinham como função a mediação nos litígios contra os colonizadores, essencialmente devido a disputas de terras (Valdeón, 2014). A palavra *traductor* era pouco frequente nas crónicas dos inícios do período colonial, ao contrário da palavra *faraute*, originária do francês *héraut*. Um *faraute* era, então, um militar de alto cargo – de novo a ligação entre língua e poder – encarregado de levar e trazer mensagens entre pessoas distantes, que confiavam nesse indivíduo para levar a cabo essa atividade. Um *faraute* podia também servir de intérprete no caso de as pessoas usarem línguas distintas. Inferem-se, deste modo, dois aspetos essenciais relativamente à comunicação através do *faraute*: a noção de distância – física e/ou cultural – e a noção de confiança. Já a interpretação mediada por nativos nas colónias levantava algumas suspeitas aos colonizadores, daí que tenha surgido o “código ético”, que tentava assegurar a fiabilidade do intérprete (*idem*).

Na perspetiva europeia, uma sociedade sem sistema de escrita era uma sociedade desprovida de história. Por isso, deixar-se colonizar, isto é, deixar-se converter, significou também o “nascimento” de uma história para aqueles povos (Mignolo, 2007). As palavras *conquista*, *conversión* e *traducción* são etimologicamente aparentadas. Uma *conquista* pode ser uma ocupação forçada de um território, mas também pode ser aplicado para a obtenção voluntária do amor de um indivíduo; uma *conversión* implica uma mudança de uma situação para outra, como por exemplo para outra religião, implicando, à semelhança da *conquista*, um processo de passagem para o domínio territorial, emocional, religioso ou cultural do “outro”, tornando-o o seu. Uma *conversión* pode, também, estar relacionada com a substituição de uma palavra por

---

<sup>3</sup> No seu artigo “Los hijos de la Malinche” (1998), Octavio Paz explora os sentidos da palavra *chingar* e o modo como esta se relaciona com as origens e características do povo mexicano.

outra de significado equivalente, remetendo portanto para a *traducción*, que é o ato de (con)verter de uma língua para outra (Rafael, 2001).

Importa saber que este “novo mundo” apenas o era aos olhos dos europeus, pois os territórios já eram habitados aquando da chegada das embarcações. A convivência entre indígenas e colonos foi, num primeiro instante, pacífica, e a interajuda permitiu, inclusivamente, a sobrevivência dos conquistadores. Na crónica de 1493, Colombo mostra-se surpreendido pelo facto de os indígenas não serem os monstros que os europeus esperavam, mas sim gentes afáveis, à exceção dos habitantes de uma determinada ilha, que comiam carne humana:

En estas islas fasta aquí no he hallado ombres mostrudos, como muchos pensauan, mas antes es toda gente de muy lindo acatamiento (...) Así que mostruos no he hallado ni noticia, salvo de una ysla, (...) que es poblada de una iente que tienen en todas las yslas por muy ferozes, los qualles comen carne umana. (*apud* Palencia-Roth, 1997: 3)

Contudo, a dificuldade de comunicação foi apenas um dos motivos que levaram à desumanização dos indígenas por parte dos espanhóis, que os consideraram bárbaros e desmerecedores de quaisquer direitos por serem incapazes de falar uma língua conhecida. A subjugação dos indígenas, portanto, foi feita também através da violência física: “[the Spaniards] captured a hundred Indians alive; they cut off the arms of some and the noses of others, and the breasts of the women, and then they sent them back to the enemy” (Kamen, 2004: 126). Em 1503 surgiu o sistema das *encomiendas*, “a contract that gave the recipient rights to demand tribute and labour from the natives, and obliged him to serve and defend the crown and instruct the natives in the Christian faith” (*idem*: 96). Deste modo, os índios foram feitos escravos e obrigados a pagar um imposto aos *encomenderos*.

A crueldade dos espanhóis conduziu a um questionamento sobre a racionalidade dos índios. Em 1503, Espanha proíbe a escravatura e decreta a liberdade dos indígenas, mas as proibições são ignoradas pelos conquistadores. Em 1511, o Frei Antonio de Montesinos eleva a voz contra a violência: “¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? (...) ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?” (*apud* Maestre Sánchez, 2004: 95). No ano seguinte seriam promulgadas as *Leyes de Burgos*, que consideravam o índio um homem livre, mas submetido à coroa espanhola por meio do *requerimiento*, um documento lido aos nativos pelos espanhóis (em espanhol!) quando se encontravam pela primeira vez,

que explicava as ações dos conquistadores<sup>4</sup>, bem como as *encomiendas* (Sánchez Domingo, 2012). No ano 1537, o Papa Paulo III promulgaria a bula *Sublimis Deus*, onde declara que os índios são humanos, capazes de receber a fé e que não devem ser privados da sua liberdade e dos seus bens, nem feitos escravos (Rodríguez Lois, 2002).

A relação entre colonizador-colonizado, então, seria equiparada à de pai-filho, uma vez que, por um lado, os indígenas viveriam num estado de “infantilidade” em relação aos europeus; por outro, a educação imposta pelos colonizadores seria o meio que tornaria possível a transição para a “vida adulta”. A interiorização da autoridade obter-se-ia através dos conceitos althusserianos de subjetificação e interpelação (Althusser, 1971), segundo os quais os membros de uma sociedade apenas se convertem em subordinados quando interpelados como tal pelas estruturas de poder (Robinson, 1997: 22). Por outras palavras, o modo como uma figura de autoridade se dirige a um indivíduo numa posição de subalternidade condiciona e transforma o último naquilo em que é chamado<sup>5</sup>.

Estes mecanismos de interpelação ainda ecoam na mente daqueles que foram subjugados, mesmo após a dissolução dos impérios e a independência política que as nações alcançaram.

## 1.2 Sobre tradução pós-colonial

Os movimentos pela independência na América Latina eclodiram no século XIX, à medida que os colonizados foram tomando consciência de que a pertença a um império não seria motivo de orgulho, mas antes uma forma de exploração económica, política e militar, bem como de hegemonia cultural (Robinson, 1997). A partir do século XX surgiria um novo âmbito académico que, bebendo de outras disciplinas como a história, a filosofia ou os estudos culturais, questionaria o posicionamento político e cultural das ex-colónias no mundo.

Em 1950, Aimé Césaire, político oriundo da Martinica – na altura uma colónia francesa –, assentaria as bases do discurso pós-colonial no livro *Discours sur le Colonialism*, ao criticar de forma exaltada “the so-called European civilization” (Césaire, 1995: 1) pela

---

<sup>4</sup> O filme *Aguirre, o Aventureiro* (1972), de Werner Herzog retrata bem esta situação caricata.

<sup>5</sup> Ainda hoje esta situação é válida – Herman e Chomsky (1988) identificam mecanismos contemporâneos de interpelação, como a publicidade e os meios de comunicação, que contribuem para o fortalecimento do “império”, neste caso o norte-americano.

sua incapacidade de reconhecer e resolver o problema colonial e pelo seu discurso hipócrita e manipulador, que acabou por estereotipar negativamente os colonizados como selvagens. Césaire explica como o colonizado foi arditamente injetado de medo, complexos de inferioridade, subserviência – enfim, “brutalizado”, como estratégia para legitimar a violência. Simultaneamente, refuta os argumentos europeus de superioridade da raça e de missão civilizadora como justificação para o colonialismo.

Também da ilha da Martinica viria um dos grandes teóricos anticolonialistas: Frantz Fanon, que viveu grande parte da sua vida na Argélia. Nas suas principais obras, *Black Skin, White Masks* (1952) e *The Wretched of the Earth* (1961), Fanon argumenta que o principal obstáculo para a consecução das plenas capacidades dos colonizados, em particular dos negros, é o racismo. Aplicando conceitos da psicanálise, Fanon diz que o negro se encontra traumatizado pelo encontro com o branco, escravizado na sua inferioridade, sendo a descolonização o meio para alcançar a libertação.

Estes discursos mantiveram-se, como seria expectável, relativamente periféricos. A sua ascensão dar-se-ia com Edward Said (*Orientalism*, 1977), que, a partir dos Estados Unidos da América, estudou a perspetiva histórica e cultural do Ocidente em relação ao Oriente. Said articulou o conceito de discurso colonial com o conceito de discurso postulado por Foucault, para quem este consiste num sistema através do qual grupos dominantes definem a “verdade” ao impor o seu conhecimento e valores aos grupos dominados (Ashcroft *et al*, 1998). Deste modo, Said mostrou como o Ocidente criou e disseminou imagens de excentricidade ou exotismo relativamente ao “outro” que, por seu turno, construiu a sua identidade através da sua diferença face à metrópole.

Os estudos de tradução começaram apenas recentemente a pensar sobre o modo como a tradução pode funcionar como meio de descolonização. O termo pós-colonialismo tem sido aplicado em diversas áreas, como a economia, a política ou a sociologia e o seu âmbito é, portanto, bastante amplo. Para o caso, iremos nortear-nos pela definição dada por Ashcroft, Griffiths e Tiffin:

‘Post-colonialism / postcolonialism’ is now used in wide and diverse ways to include the study and analysis of European territorial conquests, the various institutions of European colonialisms, the discursive operations of empire, the subtleties of subject construction in colonial discourse and the resistance of those subjects, and, most importantly perhaps, the differing responses to such

incursions and their contemporary colonial legacies in both pre- and post-independence nations and communities. (2007: 169)

A semântica da palavra “pós-colonial” poderá levar a crer que a sua área de interesse coincide com o início da independência das ex-colónias. Contudo, tal como defendem Bill Ashcroft *et al* (*The Empire Writes Back; The Post-Colonial Studies Reader*), o âmbito dos estudos pós-coloniais alude a todo o período compreendido desde os começos da colonização até ao momento presente.

Da Índia, antiga colónia britânica, adveio boa parte da teoria pós-colonialista. Chatterjee (1993) defende que os nacionalismos de regiões dominadas estão intrinsecamente ligados a concepções europeias, desenquadradas, por isso, de sociedades como a indiana, onde coexiste o nacionalismo político com o nacionalismo espiritual, bem como sistemas políticos diferentes, como é o caso das castas. O título do seu livro, *The Nation and its Fragments*, é já elucidativo da importância da compartimentação da realidade indiana, que não deve ser tratada de forma preconceituosamente homogénea.

No ensaio “Can the Subaltern Speak?” (2003), Spivak critica o modo como a cultura ocidental estuda as restantes, partindo de postulados tomados como universais. A indiana acusa os próprios estudos pós-coloniais de, paradoxalmente, perpetuarem o colonialismo, na medida em que os seus discursos provêm de ambientes académicos de países privilegiados e, muitas vezes, de figuras masculinas, que tomam a voz dos subalternos. Já em “The Politics of Translation” (2000), Spivak reprova o “tradutorês”, entendido como uma supressão da diferença, especialmente no que à luta feminista em países desfavorecidos diz respeito. Este “tradutorês” é artificial, pois suprime a diferença do “outro” para tornar o texto acessível ao leitor ocidental. A indiana advoga que a tradução se deve assemelhar a um ato erótico, no qual o tradutor se rende ao texto e se deixa seduzir pela linguagem, num momento íntimo de leitura.

No livro intitulado *Siting Translation* (1992), Niranjana esclarece que não pretende delinear métodos de tradução que visem a aproximação de culturas, mas antes entender o fosso que as divide e descrever as economias por onde o signo da tradução circula. Os estudos de tradução, por pensarem a tradução unicamente segundo concepções ocidentais, deixaram de parte as relações entre línguas desiguais em termos de poder. Por um lado, e apoiando-se em Edward Said, a autora acusa a tradução de moldar as relações assimétricas do colonialismo, nomeadamente por perpetuar imagens preconceituosas do “outro”, tidas como verdadeiras; por outro, mostra como a tradução – ou retradução, como prefere designar – pode ser uma arma

de luta para a descolonização, propondo que se faça uso da literalidade para marcar a diferença do outro e não o assimilar na tradição ocidental.

Na América Latina, o problema da dominação colonial relaciona-se com a dominação linguística. O filósofo chileno Andrés Bello apelava à criação de modelos literários próprios, por oposição à mera transposição de modelos europeus, que se revelavam insuficientes para dar conta da realidade americana:

*Divina poesía,  
tú, de la soledad habitadora,  
a consultar tus cantos enseñada  
con el silencio de la selva umbría;  
tú, a quien la verde gruta fue morada,  
y el eco de los montes compañía;  
tiempo es que dejes ya la culta Europa,  
que tu nativa rustiquez desama,  
y dirijas el vuelo adonde te abre  
el mundo de Colón su grande escena.*

O século XIX foi extremamente estimulante para os intelectuais latino-americanos, uma vez que a lenta libertação das amarras do colonialismo supôs uma procura de identidade e de novos modelos de inspiração diferentes dos espanhóis.

A tradução foi o meio pelo qual esses modelos de inspiração chegaram à América Latina, sendo que os temas mais traduzidos eram aqueles relacionados com política, educação ou questões literárias. A língua-fonte da maior parte dos textos era o francês, pela enorme influência de Voltaire, Rousseau ou Diderot nos processos de emancipação e formação das nações, e, com menos expressão, o inglês, o italiano e o alemão. O interesse no “outro”, bem como a chegada de imigrantes, especialmente para a região do Río de la Plata, promoveu o contacto intercultural e, como consequência, o volume de traduções aumentou (Baker, 2005).

Intimamente relacionada com a busca de identidade está a questão do idioma, problemática sobretudo para a literatura. A expressão em língua espanhola seria como uma prolongação do colonialismo e da herança de Espanha, mas escrever nas línguas indígenas seria tarefa impossível para os escritores que as desconheciam e implicaria ainda uma limitação do público que fosse capaz de as entender. Havia também uma clara divisão entre os escritores “europeizantes”, que tomavam os modelos franceses e moldavam-nos ao seu próprio estilo, quando não renunciavam mesmo ao espanhol e

optavam por escrever em francês; e os “hispanizantes, (...) hipnotizados por toda cosa de España que no haya sido trasplantada a estos suelos” (Henríquez Ureña, 2006: 6).

A questão do idioma ficaria, contudo, marcada pela polémica entre Andrés Bello e Domingo Faustino Sarmiento, que deve ser contextualizada para uma melhor compreensão. Em primeiro lugar, há que esclarecer o conceito de norma culta como uma forma codificada da língua, que é aceite e que serve de modelo para uma comunidade relativamente grande (Garvin e Mathiot, 1974 *apud* Torrejón, 1989). Segundo Garvin (*idem, ibidem*), a norma culta possui propriedades estruturais e culturais. As propriedades estruturais consistem na intelectualização, que tem a ver com as características léxicas e morfossintáticas típicas do discurso literário, tecnológico ou científico; e na estabilidade flexível, ou seja, a capacidade da língua de se transformar para se adaptar à sociedade, ao mesmo tempo que preserva a sua essência. Já as propriedades culturais têm a ver com o enraizamento, isto é, com a relação entre a língua, a sua comunidade cultural e a sua história; e com a urbanização, ou seja, com a existência de meios, como um sistema de escrita e dicionários ou gramáticas que tornam esta variedade da língua à disposição de todos.

As funções que a norma culta desempenha estão relacionadas com as propriedades já descritas. Deste modo, as propriedades estruturais fazem com que a língua funcione como padrão ou referência a partir da qual os falantes emitem juízos de valor acerca da “correção” linguística de enunciados. As propriedades culturais manifestam-se, por exemplo, na função unificadora, que permite a identificação entre os membros da mesma comunidade linguística; na função separadora, que permite marcar a diferença face a outras comunidades, como por exemplo a peruana face à mexicana ou argentina; ou na função de prestígio, que permite que os falantes confirmem valores como respeitabilidade e que associem falantes cultos a essa variedade.

Finalmente, há um conjunto de atitudes que se manifestam em relação à língua culta, tais como a consciência da norma, a lealdade linguística, o orgulho e o desejo de participação. A consciência da norma está relacionada com o facto de os falantes reconhecerem a língua culta como um modelo ideal, sendo que a norma aqui não é propriamente o modelo fixado por instituições académicas, como a Real Academia Española, mas antes o conjunto de regras e crenças estabelecidos internamente pelos falantes. A lealdade linguística tem a ver com a aceitação ou não de elementos que possam “ameaçar” a norma culta, sobretudo quanto à adaptação de léxico que corresponda a novas realidades. Decorrente da lealdade linguística, o orgulho consiste no desejo de promoção da língua. Já o desejo de participar leva a que os falantes

utilizem a língua para aumentar o acervo cultural, por exemplo, escrevendo na norma culta e apenas utilizando formas dialetais para conferir um sabor local à literatura.

Face ao que foi exposto, a questão que se coloca é: qual é, então, a norma culta do espanhol? Torrejón (1989) contesta a divisão entre norma peninsular e norma hispano-americana, defendendo a existência de tantas normas cultas quanto centros cujas normas linguísticas servem de modelo aos seus falantes. No século XIX, com a independência política, assistiu-se a uma transferência da lealdade linguística da norma peninsular para cada uma das normas nacionais associadas a círculos cultos das capitais hispano-americanas.

Este é o pano de fundo da polémica entre Bello e Sarmiento. Quando Andrés Bello chegou ao Chile, em 1829, deparou-se com um uso da língua “contaminado” por formas dialetais, propondo-se por isso a depurar a língua através da publicação de artigos e livros, como a *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* de 1847, ou por meio da tradução de obras num estilo que deveria servir de modelo para os escritores. Bello advogava uma lealdade face a uma norma pan-hispânica, baseada nos clássicos espanhóis dos séculos XVII e XVIII, entendendo a língua castelhana como um legado valioso do colonialismo. O chileno<sup>6</sup> desprezava o *seseo* e o *yeísmo*<sup>7</sup>, bem como a indistinção entre os fonemas /b/ e /v/ ou o *voseo*<sup>8</sup>, comum nalguns países como o Chile, a Argentina ou o Uruguai e receava que a interferência estrangeira, sobretudo galicismos pela influência da cultura francesa, levasse a que a língua se ramificasse noutras – impuras – tal como o latim havia degenerado no espanhol, no francês ou no italiano:

[E]l mayor mal de todos, y el que, si no se ataja, va a privarnos de las inapreciables ventajas de un lenguaje común, es la avenida de neologismos de construcción, que inunda y enturbia mucha parte de lo que se escribe en América, y alterando la estructura del idioma, tiende a convertirlo en una multitud de dialectos irregulares, licenciosos, bárbaros, embriones de idiomas futuros, que durante una larga evolución reproducirán en América lo que fue la Europa en el tenebroso periodo de la corrupción del latín. Chile, el Perú, Buenos Aires, Méjico, hablarán cada uno su lengua, o, por decir, varias lenguas, como sucede en España, Italia y Francia. (Prólogo de *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* apud Torrejón, 1989: 543)

---

<sup>6</sup> Andrés Bello nasceu na Venezuela, mas considerava-se um cidadão chileno.

<sup>7</sup> O *seseo* e o *yeísmo* são fenómenos fonológicos típicos do espanhol da América Latina.

<sup>8</sup> Uso do pronome pessoal *vos* em vez de *tú*, cujas formas verbais se conjugam de formas diferentes, por exemplo, no Presente do Indicativo.

Bello defendia, também, que as decisões linguísticas deveriam ser tomadas pelas elites cultas, como a Real Academia Española, do mesmo modo que as leis são elaboradas sem consulta prévia dos cidadãos.

Já Sarmiento adotou uma postura bastante mais democratizante, acreditando que os indivíduos criavam e aperfeiçoavam esse património cultural que é a língua, pelo que a mudança linguística lhe era inerente e não seria impedida por apenas alguns falantes. As variedades americanas do espanhol eram, em seu entender, tão válidas como a(s) peninsular(es) e a Real Academia Española – criada em 1715 – era já uma instituição obsoleta pela sua pouca vitalidade. O argentino criticava a preponderância do sistema escrito da língua sobre a forma oral e defendia que a escrita deveria ser fiel à oralidade da norma culta. Assim, propôs uma reforma ortográfica que refletisse a fonética das palavras:

Pero como hoy no hai uso común y constante, porque coexisten diversas maneras de escribir, y necesitamos adoptar una ortografía cualquiera, he creído que para librarnos de un golpe de los errores que a cada paso cometemos en la elección de las letras; para escusarse la mayoría de los americanos de aprender latín, ó andar años enteros atisbando la manera como están escritas en los libros las palabras debemos consultar el modo constante que hai en América de pronunciarlas, realizando de una vez la acertada indicación de Nebrija,

“Que cada letra tenga su distinto sonido”

“Que cada sonido tenga su distinta letra” (Sarmiento, 1843:4)

Assim, algumas propostas de Sarmiento consistiam na eliminação das letras “v” e “z”, pelo facto de terem perdido já, na América Latina, os seus fonemas correspondentes. Quem ainda mantivesse o fonema /z/ enquanto consoante interdental apenas o fazia num esforço muito pouco natural – ridículo até – para se assemelhar à pronúncia de Espanha.

Ambas as propostas serviram de contributo para a formação da norma culta no Chile, mas não só. Recorde-se que toda a comunidade linguística tem um papel na fixação dessa norma. Ainda assim, este debate é significativo no contexto da descolonização, uma vez que a língua é uma das facetas mais visíveis da identidade e que o património linguístico indígena foi destronado pela língua do império. A questão do idioma é, por este motivo, central para os escritores pós-colonialistas.

Uma escrita pós-colonial pretende, assim, desembaraçar-se da língua do colonizador, seja através de uma língua nativa, geralmente oprimida e desvalorizada, seja através da criação de novos mecanismos linguísticos que contrastem com aqueles impostos pela ex-metrópole:

They [native speakers who were colonized] need (...) to escape from the implicit body of assumptions to which English was attached, its aesthetic and social values, the formal and historically limited constraints of genre, and the oppressive political and cultural assertion of metropolitan, dominance, of centre over margin. (Ashcroft *et al*, 2002:10)

No caso de os escritores se expressarem numa língua indígena, será que a tradução para uma língua hegemónica, como o inglês, perpetua o colonialismo? Isto é, até que ponto é que aquele texto existe ou é reconhecido além-fronteiras se não for traduzido? Servirá o seu propósito acusatório se for desconhecido por grande parte da população? Algumas posições extremistas têm condenado a tradução de literatura pós-colonial, por entenderem que a sua tradução para sistemas linguísticos e culturais dominantes replica a estrutura colonial. Por outro lado, alguns escritores traduzem as suas próprias obras deixando transparecer deliberadamente marcas de outras línguas, como decalques, sintaxe irregular e mudanças semânticas, como forma de fazer notar a sua diferença (Bassnett e Trivedi, 1999). A tradução poderá ter, efetivamente, um papel na chamada de atenção para a descolonização, ao reter a presença do outro e do seu objetivo no texto, bem como ao criar um leitor informado, por exemplo através de notas do tradutor ou prefácios que expliquem o contexto da obra. Por seu turno, traduções que perpetuem o colonialismo irão manipular o texto para o enquadrar na cultura de chegada, ao estereotipar os dominados como bárbaros e ao fortalecer a imagem dos dominantes como civilizados.

O caso brasileiro é muito curioso e merecedor de menção pela sua singularidade. A perspectiva sobre a tradução pode ser sintetizada do seguinte modo: criação que se traduz ou tradução que cria? Haroldo de Campos (2006) assegura que a tradução do texto literário envolve inevitavelmente uma criação paralela e que “[q]uanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação” (*idem*: 35). Abandonando conceitos como fidelidade ou equivalência, Haroldo de Campos (2005) fala em transcrição, vampirização e transluciferação. Transcriar, explica, “não é tentar reproduzir a forma do original

entendida como um padrão sólido, mas apropriar-se da melhor poesia contemporânea do tradutor, usar a tradição local existente” (*idem*: 185).

Entendida assim, a tradução assemelha-se, portanto, a um ato de canibalismo. Traduzir é apropriar-se do texto, é desconstruí-lo e reconstruí-lo, evidenciando as suas características, tal como o canibal devora outro indivíduo para se apropriar das suas qualidades. Esta visão insurge-se contra a primazia do original e reclama um lugar visível para o tradutor e para a tradução, que não é mimética nem servil.

O movimento antropofágico é revelador do questionamento subjacente à emergência dos estudos pós-coloniais. Assim, a tradução é repensada em termos não só completamente revolucionários e autónomos da tradição europeia, como também em termos provocadores, ou não fosse o canibalismo um ato chocante para os ocidentais.

Edmundo O’Gorman (1995: 16) defende que “[l]a historia del mundo puede contarse de muchas maneras”. Com efeito, as conotações que a palavra “colonialismo” tem para os europeus são radicalmente diferentes das conotações que tem para os latino-americanos. É que se para os primeiros o colonialismo está associado a ideias de expansão territorial, para os segundos está em primeiro lugar associado a escravatura, violência e submissão. Este é precisamente um dos “problemas” da tradução: o facto de as palavras conterem uma informação cultural que muitas vezes não coincide na língua de partida e na língua de chegada.

### **1.3 Sobre tradução literária**

Atualmente, a tradução vive tempos de mudança, vindos, claro, do próprio meio. O modo como esta é perspectivada tem-se alterado, uma vez que a tónica está gradualmente a deixar de estar no texto de partida, mais precisamente nas suas características linguísticas, para passar a estar no texto de chegada e no seu enquadramento dentro da cultura de chegada. A principal mudança reside no facto de o tradutor estar a ganhar cada vez mais liberdades no que à “fidelidade ao texto” diz respeito, alcançando alguma visibilidade, embora de forma ténue muito devido a políticas editoriais, que mantêm ainda uma posição conservadora relativamente ao grau de protagonismo do tradutor (Tallone, 2012).

O texto literário é distinto de outros tipos de texto devido à *literariness*, ou literariedade – a propriedade que faz de uma mensagem verbal uma obra de arte (Jakobson, 1960: 9). Para Mukařovský (1988), a linguagem poética caracteriza-se pela

atualização da manifestação linguística, ao passo que a linguagem-padrão se define pela sua automatização. Deste modo, “quanto mais automatizado é um acto, tanto menos consciente é a sua execução; quanto mais actualizado, tanto mais completa é a participação da consciência na sua realização” (*idem*: 322). A linguagem poética deve ser, portanto, deliberadamente transgressora das normas da linguagem-padrão e, para tal, explora potencialidades lexicais, fonéticas ou pragmáticas.

O conceito-chave que subjaz à literariedade, segundo Shklovsky (2000), é o de desfamiliarização, é o de tornar o texto estranho e assim prolongar a duração da sua percepção, que é o fim último da arte:

The purpose of art is to impart the sensation of things as they are perceived and not as they are known. The technique of art is to make objects ‘unfamiliar’, to make forms difficult, to increase the difficulty and length of perception because the process of perception is an aesthetic end in itself and must be prolonged.  
(Shklovsky, 2000: 18)

Estamos de acordo com Bassnett e Lefevere, que referem que “the moment of the isolated academic sitting in an ivory tower is over” (1998: 138). Efetivamente, a interseção com outros ramos científicos tem sido extremamente frutífera para a tradução. Mia Vannerem trouxe da linguística para a tradução o conceito de semântica das *scenes and frames*, desenvolvida por Charles Fillmore (Snell-Hornby, 2006). Segundo o linguista, as palavras evocam um conhecimento do mundo, que é ordenado na mente dos falantes através de estruturas cognitivas, também designadas de *frames* semânticos. Fillmore equipara a palavra a um gatilho que, quando acionado, permite recuperar a estrutura cognitiva que organiza o conhecimento relativamente a essa mesma palavra. Por isso, o conhecimento linguístico não ocorre isoladamente, mas sim de forma contextualizada:

By the term ‘frame’ I have in mind any system of concepts related in such way that to understand any one of them you have to understand the whole structure in which it fits. (Fillmore, 1982: 111)

Assim, o verbo “vender” ativa conceitos – *scenes* – como “vendedor”, “mercadoria” ou “moeda”, ou seja, estes elementos configuram o *frame* daquele item lexical (Bertoldi, 2016: 156). Obviamente, a relação entre um item lexical e o *frame* que evoca está condicionada culturalmente e é aqui que se coloca a questão para a tradução – até que ponto estará o tradutor ciente de toda a conceptualização por detrás de uma palavra no texto-fonte? Mais importante ainda: será que essa mundividência

subjacente ao termo da língua de partida é partilhada pelos falantes da língua de chegada?

De facto, a tradução literária coloca alguns desafios relativamente ao tratamento de “culture-specific items” (Franco Aixelá, 1996), sobretudo se o texto de partida estiver inserido numa cultura substancialmente diferente da cultura de chegada. É ponto assente que um dos requisitos para se traduzir eficazmente é ter um amplo conhecimento da cultura da língua de partida e de chegada. No entanto, o tratamento destes itens culturalmente marcados irá depender do tradutor<sup>9</sup> – se bem que este poderá estar limitado por condicionantes impostas pela editora, como a possibilidade ou não de incluir intervenções visíveis – sempre de acordo com o público-alvo da obra literária.

Landers (2001) distingue o texto literário do não literário pela questão do estilo, isto é, pelo *modo* como se diz e não tanto por *aquilo* que se diz. A metáfora do comboio é extremamente produtiva: na tradução técnica, a ordem das carruagens é indiferente desde que a mercadoria chegue intacta; na tradução literária, a ordem daquelas – o estilo, entenda-se – pode fazer a diferença entre uma tradução vívida e fluida ou uma tradução rígida e artificial, que retira o valor artístico ao texto. Uma das características da tradução literária é, precisamente, a liberdade de escolha. Ao contrário do texto técnico, seja jurídico ou económico, que é muitas vezes inflexível na sua fraseologia, o texto literário é subjetivo e permite fazer uso da criatividade, características que se espelham também na tradução de cada uma destas tipologias de texto.

O que se espera de uma tradução literária é que esta também contenha a essência estética do texto de partida (TP). Traduções literais não bastam devido à “ausencia de relación entre las cosas y sus nombres” (Paz, 1981:13), isto é, pela arbitrariedade da relação entre o significado e o significante, exceto no caso das onomatopeias<sup>10</sup> – e mesmo essas variam segundo a língua. Sem dúvida que o domínio da língua é essencial, mas ao tradutor requer-se mais: exige-se-lhe, também, sensibilidade para a criação artística para, em primeiro lugar, reconhecer recursos literários, referências extratextuais ou ambiguidades presentes no TP; e, em segundo lugar, para traduzir todos esses efeitos literários – que na maioria dos casos não podem ser simplesmente transpostos porque não funcionam noutra língua, daí que para Octavio Paz (1981) tradução e criação sejam atividades semelhantes. Na tradução literária, traduz-se muito mais do que o significado: traduz-se, sim, o signo, com toda a sua “fiscalidade”

---

<sup>9</sup> Este assunto irá ser abordado com maior pormenor na secção **3.2 – A tradução intercultural**.

<sup>10</sup> Cf. SAUSSURE, Ferdinand (2006), *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix.

(Campos, 2006: 35), isto é, com todas as suas propriedades, sejam sonoras ou imagéticas. Uma tradução literal é, portanto, impensável, dado que os signos variam de língua para língua ou, como explica Octavio Paz, “el sol que canta el poema azteca es distinto al sol del himno egipcio, aunque el astro sea el mismo” (1981: 8).

Haroldo de Campos (2006) evoca o filósofo Max Bense para a sistematização da informação, condensada em documental, semântica e estética. A informação documental consiste naquilo que é observável ou empírico, de que é exemplo a frase “a aranha tece a teia<sup>11</sup>”; a informação semântica acrescenta algo que não é observável, por exemplo, o conceito de verdadeiro ou falso, como em “a aranha tece a teia é uma proposição verdadeira”; a informação estética caracteriza-se pela imprevisibilidade ou improbabilidade da ordenação dos signos:

*A aranha passa a vida  
tecendo cortinados  
com o fio que fia  
de seu cuspe privado*

A informação documental e a semântica permitem diversas codificações, isto é, os seus elementos podem ser substituídos por outros sem que haja uma perda na mensagem, por exemplo, “a aranha faz a teia” pode ser codificado também como “a teia é elaborada pela aranha”. Já a informação estética não admite outra codificação para além daquela elaborada pelo artista ou, como esclarece Haroldo de Campos, “a informação estética é igual a sua codificação original” (*idem*: 33). E é precisamente pela fragilidade da informação estética que se coloca a questão da intraduzibilidade: é que codificá-la para outra língua implica alterar a sua essência. Assim, Haroldo de Campos (2006) assegura que há literatura intraduzível, pelo menos no sentido clássico de transferência de significado de uma língua de partida (LP) para uma língua de chegada (LC), pelo que a “solução” apenas pode estar numa forma de tradução que seja simultaneamente um ato criativo.

Tal como visto na secção anterior, a tradução enquanto criação foi levada ao extremo nos anos 20 do século passado, no Brasil, num movimento que ficaria conhecido como antropofágico. As suas manifestações artísticas irreverentes denotavam um desejo de libertação do passado colonial e de questionamento da identidade cultural – onde se inclui a tradução.

---

<sup>11</sup> Exemplos retirados de Haroldo de Campos, 2006: 32.

## **Capítulo 2 – Contextualização histórico-ideológica**

## 2.1 O autor

José María Arguedas Altamirano nasceu na cidade montanhosa de Andahuaylas, no Peru, em 1911. A sua infância foi pautada por acontecimentos trágicos, como o falecimento da sua mãe ainda antes de o escritor completar 3 anos. O seu pai, que pertencia a uma família abastada de Cuzco, contrastava com a população indígena, de tez morena e olhos escuros e rasgados, pelo seu cabelo loiro e olhos azuis. A sua profissão de advogado implicava longas temporadas de cidade em cidade, longe da família. Por isso, Arguedas ficou desde cedo aos cuidados da avó. Com o segundo casamento do pai, em 1917, a família passou a viver na fazenda da madrastra, que, devido a incompatibilidades, enviou os enteados para a cozinha, de modo a coabitarem com os criados indígenas – situação que seria humilhante, dado que estes eram desprezados e considerados inferiores. É interessante verificar como este facto marcou a sua visão do mundo indígena e, inevitavelmente, a representação do índio na sua escrita:

[Y]o soy hechura de mi madrastra. Mi madre murió cuando yo tenía dos años y medio. Mi padre se casó en segundas nupcias con una mujer que tenía tres hijos; yo era el menor y como era muy pequeño me dejó en la casa de mi madrastra, que era dueña de la mitad del pueblo; tenía mucha servidumbre indígena y el tradicional menosprecio e ignorancia de lo que era un indio, y como a mí me tenía tanto desprecio y tanto rencor como a los indios, decidí que yo había de vivir con ellos en la cocina, comer y dormir allí (*Primer encuentro de narradores peruanos*: 36).

Posteriormente, Arguedas foge com o irmão dos contínuos maus-tratos por parte da madrastra e principalmente do meio-irmão, Pablo – que servirá de modelo para algumas personagens de cariz perverso<sup>12</sup> – e vai viver com o seu tio, na fazenda de Viseca. Durante a sua estadia, a convivência com os indígenas permite-lhe compreender a sua situação peculiar entre duas culturas: por um lado, afastado da cultura branca, predominante; por outro, incapaz de ingressar no mundo indígena, minoritário – ou o que Antonio Cornejo Polar e Roland Forgues designam de *dobles marginalidad* (González Vigil, 2015: 21).

A partir de 1919, Arguedas começa a acompanhar o pai nas suas viagens e, como consequência, viverá em cinco lugares distintos, até se instalar como aluno interno em Abancay, em 1924. Apesar das constantes deslocações, o nível escolar de Arguedas

---

<sup>12</sup> Provavelmente memória autobiográfica, no conto “El horno viejo”, doña Gabriela é violada na presença do seu pequeno sobrinho Santiago, tal como Pablo havia violado uma tia sua e forçado Arguedas a assistir.

é excepcional. Entre 1926 e 1927, estuda na cidade costeira de Ica, onde sente preconceito pelo facto de ser serrano, o que o instiga a demonstrar que o talento não depende da proveniência. Com apenas 17 anos de idade colabora com artigos para a revista *Antorcha e Inti*, onde foi publicado o seu texto de pendor indigenista “¡La raza será grande!”, manifestação precoce da sua inclinação para o movimento pela defesa dos indígenas. Inicia os estudos superiores na Universidad Nacional de San Marcos, onde frequenta o curso de Literatura e funda a revista *Palabra, en Defensa de la Cultura*, juntamente com colegas. Na mesma universidade conclui a especialidade de Antropologia e de Etnologia, doutorando-se posteriormente na mesma área com a tese *Las comunidades de España y del Perú*.

Após a morte do seu pai, em 1932, e perante a falta de meios económicos de subsistência, Arguedas começa a trabalhar como auxiliar na Administração Central dos Correios de Lima. O primeiro livro publicado, *Agua*, data de 1935 e reúne três contos: “Agua”, “Los escoleros” e “Warmá kuyay” – sendo que o último já havia sido publicado na revista *Signo*. Os motivos que levaram Arguedas a escrever prendem-se essencialmente com a desadequação, em seu entender, da imagem dos índios retratada na literatura, face à realidade que o escritor havia experienciado:

Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios. (...) En estos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje o tan extraño que dije: “No, yo lo tengo que describir tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he sufrido”, y escribí esos primeros relatos que se publicaron en el pequeño libro que se llama *Agua*. (*Primer encuentro de narradores peruanos*: 41)

A sua presença na revolta estudantil contra a visita do general italiano Camarotta, aliado de Mussolini, leva-o a cumprir pena de prisão durante oito meses, entre 1937 e 1938, período em que inicia a escrita de *Canto kechwa*. O primeiro romance – *Yawar Fiesta* – surgiria em 1941. Uma perturbação psicológica, diagnosticada em 1948, afasta-o da escrita durante alguns anos, pelo que apenas em 1954 é publicado o segundo romance, intitulado *Diamantes y Pedernales*. A sua obra fundamental, *Los Ríos Profundos*, é publicada em 1958 e galardoada com o Premio Nacional de Novela Ricardo Palma.

Em 1939, casa-se com Celia Bustamante Vernal, amante das artes populares do país e impulsionadora do seu reconhecimento nas esferas intelectuais de Lima. A partir de 1942, leciona espanhol e geografia em diversas escolas da capital e publica, em conjunto com os seus alunos, uma compilação do folclore regional, projeto que revela

o esforço de construir um Peru culturalmente unido. O desejo de mudança reflete-se igualmente no facto de Arguedas ter colaborado na reforma dos programas do ensino secundário. Em 1946, Arguedas é nomeado Conservador General del Folklore no Ministerio de la Educación e, após cinco anos, assume a posição de chefe da Sección de Folklore. Entre 1950 e 1952, trabalha como chefe da Sección de Bellas Artes do Ministerio de la Educación e, posteriormente, como chefe do Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura, na cidade de Lima. Durante toda a sua vida estudou folclores de diversas regiões do Peru, tendo publicado algumas das suas investigações. Pelo trabalho desenvolvido em *La evolución de las comunidades indígenas* obteve o Premio Nacional de Fomento a la Cultura, em 1958, ano em que iniciou a carreira de professor catedrático no Departamento de Etnología da Universidad de San Marcos.

O seu casamento com Celia viria a dissolver-se em 1965 e, dois anos mais tarde, Arguedas casa com a chilena Sybila Arredondo, que lhe incute a preocupação por questões sociopolíticas e o desejo de levar a cabo profundas reformas no país.

No dia 28 de novembro de 1969, dispara dois tiros na cabeça, na Universidad Agraria de San Marcos. Contudo, apenas viria a falecer no dia 2 dezembro, depois de uma lenta agonia. Após a sua morte, Sybila foi a responsável pela compilação das obras de Arguedas, bem como pela anotação dos textos.

## 2.2 A língua quéchua

São várias as línguas ameríndias que resistiram ao colonialismo espanhol, sendo o quéchua, o aimara<sup>13</sup> e o náhuatl<sup>14</sup> as que registam atualmente o maior número de falantes. Idioma da antiga civilização inca, o quéchua é ainda hoje a língua materna de aproximadamente 7 milhões de indivíduos no Peru, Equador, Bolívia, Argentina, Colômbia e Brasil e muitos não dominam ou inclusivamente desconhecem por completo a língua espanhola (Torero, 2007: 33).

Contudo, o que se denomina de um modo geral de língua quéchua corresponde, na verdade, a um conjunto de diferentes variantes linguísticas. É possível distinguir dois

---

<sup>13</sup> Língua semelhante ao quéchua, falada por cerca de 444 000 pessoas, na Bolívia, Peru e Chile (dados de 2007). Cf. website Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, <http://bdpi.cultura.gob.pe/lengua/aymara-0> [acedido em 1 de setembro de 2016]

<sup>14</sup> Estima-se que o náhuatl seja falado por pouco mais de um milhão de pessoas no México (dados de 2008). Cf. website El Universal, <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/507940.html> [acedido em 1 de setembro de 2016]

grandes dialetos no Peru: o quéchua I, também designado de central ou *Waywash*, que é falado no centro do país e no noroeste e sudeste de Lima; e o quéchua II, ou *Wamp'una*, que por sua vez se divide em A, B e C e que se estende de forma descontínua desde o sul da Colômbia até ao norte da Argentina<sup>15</sup>. Em determinadas regiões (por exemplo em Cuzco, no sudeste do Peru, e em Chavín, no centro), a língua é tão desigual foneticamente que os indivíduos dificilmente conseguem comunicar entre si, para além de existirem também diferenças léxicas e sintáticas. Deste modo, parece-nos pertinente questionar até que ponto fará sentido falar numa “língua quéchua”. Não terão os dialetos evoluído já em caminhos tão diferentes que não possam ser designados de forma independente? Parece haver alguma falta de interesse por parte da comunidade científica peruana na procura de respostas para estas questões, provável sintoma do desprestígio da língua e, de forma lata, da cultura quéchua. Embora tenha havido uma ligeira revitalização aquando da independência do Peru, em 1821, o prestígio do quéchua tem vindo a decair ao longo dos anos. Hoje em dia, está praticamente confinado a áreas rurais e os seus falantes tão pouco lhe reconhecem valor. Renker (2014: 2) conta que, numa visita a uma escola bilingue do Peru, a diretora lhe confessou com lágrimas nos olhos que os alunos se recusavam a usar o quéchua, língua materna, na sala de aula. Os motivos que estarão na base deste desinteresse estão relacionados com o legado do colonialismo, nomeadamente com o desprezo dado as línguas indígenas. Esta situação, contudo, não é aplicável a todas as línguas nativas da América Latina. O guarani, no Paraguai, divide-se entre uma variante associada às comunidades indígenas e outra associada à população urbana, sendo que há uma escala de prestígio cujo pico coincide com aquela variante que se fala nas cidades.

Importa referir, por fim, que esta é uma língua predominantemente oral e que, por este motivo, carece de representação escrita convencionada. O linguista peruano Alfredo Torero defende mesmo que “un alfabeto fonético general” seria “impracticable” (Torero, 2007: 42). Existem, ainda assim, diversos alfabetos quéchuas com algum grau de independência entre si, uma vez que as grafias têm diferente valor fonético para os diversos dialetos. Assim, o pronome pessoal “eu” poderá ser grafado como “noqa”, “nuqa” ou “ñuqa” conforme as regiões. O próprio nome da língua não é consensual: no Peru e na Bolívia e os falantes de espanhol em geral utilizam *quechua*, enquanto que no Equador e na Argentina preferem *quichua*. Outro termo surgiu durante a época colonial: *runa simi*, que significa “língua do homem”.

---

<sup>15</sup> Ver anexo 2.

### 2.3 O espanhol andino

Devido a circunstâncias históricas, decorrentes da presença espanhola na América Latina, o quéchua e o espanhol são idiomas em contacto há cerca de cinco centenas de anos. Trata-se de línguas afastadas etimologicamente e que contêm diferenças estruturais: por exemplo, o espanhol apresenta geralmente uma estrutura SVO (sujeito-verbo-objeto), enquanto no quéchua a ordem gramatical é SOV (sujeito-objeto-verbo). Uma das maiores discrepâncias reside, contudo, no facto de o espanhol estar associado a um grupo social com uma cultura escrita, ao passo que o quéchua se associa a uma cultura oral, cuja representação gráfica não está estabelecida (Merma Molina, 2007: 10).

Por não serem estanques, as línguas vão aceitando com maior ou menor relutância elementos estrangeiros. Tal permeabilidade não deve ser encarada como uma corrupção da língua, mas sim como um processo natural e inevitável num mundo onde cada vez mais as culturas comunicam e se influenciam mutuamente – algumas com maior grau de influência, é certo. A verdade é que o contacto permanente do quéchua com o espanhol resultou em interferências linguísticas nestes idiomas tão díspares. E parece-nos importante ressaltar a reciprocidade destas transferências. É que apesar de o espanhol ter uma clara supremacia política e cultural – visível, por exemplo, no facto de ser disciplina escolar obrigatória e o quéchua não, não obstante o facto de ser também língua oficial – não deixa, ainda assim, de ser permeável e de incorporar as influências léxicas, sintáticas e fonéticas do quéchua e também do aimara. A esta variante específica dá-se o nome de espanhol andino e, como indicam Aleza Izquierdo e Enguita Utrilla (2010), esta é também resultado de uma aprendizagem imperfeita da língua espanhola pelos indígenas.

No campo da fonética, as interferências materializam-se, por exemplo, na instabilidade dos fonemas /e/ - /i/ e /o/ - /u/ (*vida-veda, octubre-octobre*), na simplificação de ditongos (*después-despés*) ou na inclusão de semiconsoantes (*maíz-mayiz*). Na sintaxe, ocorrem omissões de artigos, discordância entre género e número, omissão de proposições ou utilização do pluscuamperfecto para ações acabadas de descobrir. Em termos léxicos, vários são os vocábulos que o espanhol incorporou do quéchua ou do aimara, tais como *chacra, cancha* ou *ojota*.

Esta variante do espanhol não deve ser confundida com a linguagem híbrida criada por Arguedas, que funde espanhol e quéchua, objeto de análise da próxima secção.

## 2.4 O espanhol *quechuizado* de Arguedas

A primeira língua de Arguedas, i.e., aquela com que aprendeu a falar, foi o quéchua de Ayacucho, graças ao contacto precoce com os índios. Foi apenas a partir dos oito anos de idade que o escritor aprendeu o espanhol. Assim, não é surpreendente que um dos dilemas da sua escrita esteja relacionado com a escolha da língua em que haveria de escrever<sup>16</sup>. No ensaio “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú” (in Llosa, 1974), Arguedas refere que iniciou os primeiros relatos no castelhano mais correto e literário possível. Contudo, cedo sentiu que as suas descrições não correspondiam à realidade e o resultado obtido foi uma linguagem quase artificial para um mundo quase inventado – literário – que em nada correspondia à verdade. O seu propósito de representar o mundo andino de forma fidedigna sairia irremediavelmente gorado:

Cuando empecé a escribir, relatando la vida de mi pueblo, sentí en forma angustiante que el castellano no me servía bien. No me servía bien ni 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, ni menos aún para decir con toda la exigencia del alma nuestros odios y nuestros amores de hombre. Porque habiéndose producido en mi interior la victoria de lo indio como raza y como paisaje, mi sed y mi dicha lo decía fuerte y hondo en kechwa (Arguedas, “Entre el kechwa y el castellano: la angustia del mestizo” in *Indios, mestizos y señores*, 1989: 26).

Mais: como poderia o escritor retratar a alma quéchua através de uma língua imposta, herdada por meio de violência e aniquilação dos índios? Mas se, por um lado, escrever em castelhano implicaria uma perda na transmissão de sentimentos tão próprios dos índios como a ternura; por outro, escrever unicamente no “idioma genuíno” (*idem, ibidem*) significaria votar a obra ao esquecimento e comprometer o poder de difusão da cultura quéchua, pois o público-alvo estaria limitado não apenas a um determinado grupo de falantes do idioma, mas àqueles que são alfabetizados – número bastante reduzido, o que pode ser explicado, por um lado, pelo facto de esta ser uma língua essencialmente oral e, por outro, pelas próprias condições de vida do índio, que vê o acesso à escolarização dificultada por questões económicas, geográficas ou até mesmo culturais. A resolução deste impasse passou pela criação de uma linguagem literária especial que interlaça ambos os idiomas – um espanhol

---

<sup>16</sup> Este é, como vimos em 1.2 – Tradução e pós-colonialismo, um dilema que trespassa a maioria dos escritores pós-coloniais, de que são exemplo o nigeriano Chinua Achebe (*Things Fall Apart*, 1958) ou o queniano Ngugi wa Thiong’o (*A Grain of Wheat*, 1967).

*quechuizado* – num processo que Arguedas classificou como “pelea verdaderamente infernal con la lengua” (*Primer encuentro de narradores peruanos*: 41). Esta mestiçagem linguística, originada pela impossibilidade de revelar o mundo andino por meio do espanhol, é mera ficção, já que os índios falam entre si em quéchua. Difere, portanto, do espanhol andino na medida em que é fantasioso, levado ao exagero para servir a um propósito.

É possível distinguir dois períodos no processo de *quechuização* do espanhol. No primeiro, de que são exemplo *Agua* (1935) e *Yawar Fiesta* (1941), há uma insistência na insuficiência do castelhano para exprimir o mundo andino (Rodríguez Garrido, 1984a: 2). Numa escrita marcadamente bilingue, Arguedas cria uma literatura experimental, onde são frequentes os hipérbatos, as omissões de artigos e pronomes, a prefixação e sufixação quéchuas em palavras espanholas, as bengalas linguísticas, o que resulta num texto difícil, por vezes hermético:

- ¿Acaso? En la costa también, el agua se agarran los principales nomás; los arrendatarios lucaninos, wallhuinos, nazqueños, al último ya riegan, junto con los que tienen dos, tres chacritas; como de caridad le dan un poquito, y sus terrenos están con sed de año en año. Pero principales de Nazca son más platudos; uno solo puede comprar a San Juan con todos sus maizales, sus alfalfares y su ganado. Casi gringos nomás son todos, carajeros, como a Taytacha de iglesia se hacen respetar con sus peones (*Agua*: 20).

De facto, a estranheza do texto poderá ter sido um dos motivos pelos quais as primeiras obras do autor não foram bem recebidas. No segundo período, onde se inclui *Diamantes y Pedernales* (1954) e *Los Ríos Profundos* (1958), a escrita arguediana caracterizou-se por uma maior harmonia entre os idiomas, o que permitiu uma leitura mais fluida e prazenteira. Para além das influências léxicas e sintáticas – evidentes, ainda que atenuadas quando comparadas às obras anteriores – Heros (1998: 251) menciona também as influências semânticas, sobretudo no que ao tratamento da natureza diz respeito. Os objetos são animizados, podendo possuir propriedades sobrenaturais, como é o caso das pedras da fortaleza de Sacsayhuaman:

- Las murallas son peligrosas. Dicen que devoran a los niños. (...)  
- ¿Cantan de noche las piedras?  
- Es posible.  
- Como las más grandes de los ríos o de los precipicios. (LRP: 150)

Destacam-se dois níveis distintos de uso do espanhol. O primeiro corresponde ao do narrador de *Los Ríos Profundos* (LRP), Ernesto, que na primeira pessoa relata acontecimentos e os seus próprios pensamentos num espanhol padronizado, incluindo pontualmente vocabulário quéchua:

Estaba solo, contemplando y oyendo a mi *zumbayllu* que hablaba con voz dulce, que parecía traer al patio el canto de todos los insectos alados que zumban musicalmente entre los arbustos floridos. (LRP: 266)

O segundo nível, um espanhol com influências morfológicas e sintáticas do quéchua, corresponde aos diálogos do narrador com os índios e destes entre si:

- ¿Y por qué es la fiesta, don? – le pregunté.  
- ¡Ja caraya! – dijo. Y lanzó una gran carcajada –. La mujer, pues, ha hecho correr a los guardias. La Salinera, pues, han agarrado. ¡Viva doña Felipa! (LRP: 287)

O vocabulário quéchua que surge na obra está geralmente relacionado com a flora e a fauna endógenas, elementos toponímicos, termos relacionados com a cultura e ainda palavras expressivas, como insultos ou alcunhas (Heros, 1998: 247). A explicação dos termos nas suas obras faz-se de variadas maneiras. As primeiras edições de *Agua* e *Yawar Fiesta* incluíam um glossário com o significado do léxico. Mais tarde, optou-se pelas notas de rodapé, que evitam uma mudança brusca de página, mas que, ainda assim, não permitem uma leitura totalmente fluida. Por isso, Arguedas adotou igualmente outras técnicas, como a incorporação do significado no próprio texto – ou glosa intratextual – feita de diferentes formas, tais como:

(a) Construções predicativas: “La terminación quechua *yllu* es una onomatopeya.” (LRP: 235)

(b) Construções apositivas: “En los molles, las águilas, los wamanchas tan temidos por carnívoros, elevaban la cabeza, bebían la luz, ahogándose” (LRP: 155)

(c) Estruturas parentéticas: “– ¡Mánan! ¡Ama rimawaychu! (¡No quiero! ¡No me hables!)” (LRP: 200)

(d) Tradução lado a lado:

<i>Utari pampapi</i>	<i>En la pampa de Utari</i>
<i>murú pillpintucha</i>	<i>mariposa manchada,</i>
<i>amarak wak'aychu</i>	<i>no llores todavía,</i>

<i>k'ausak'arak'mi kani</i>	<i>aún estoy vivo,</i>
<i>kutipamusk'aykin</i>	<i>he de volver a ti,</i>
<i>vueltamusk'aykin</i>	<i>he de volver.</i>
<i>Nok'a wañuptiyña</i>	<i>Cuando yo me muera,</i>
<i>nok'a ripuptiyña</i>	<i>cuando yo desaparezca</i>
<i>lutuyta apaspa</i>	<i>te vestirás de luto,</i>
<i>wak'ayta yachanki.</i>	<i>aprenderás a llorar. (LRP: 376)</i>

É na descrição da natureza e da paisagem andina que a linguagem arguediana se reveste da maior delicadeza e se torna quase musical, ou não fosse a música uma componente crucial da cultura quéchua. São vários os exemplos de imagens sonoras criadas por Arguedas, tal como em:

Escucha al picaflor esmeralda que te sigue; te ha de hablar de mí; no seas cruel, escúchale. Lleva fatigadas las pequeñas alas, no podrá volar más; deténte ya. Está cerca la piedra blanca donde descansan los viajeros, espera allí y escúchale; oye su llanto; es sólo el mensajero de mi joven corazón, te ha de hablar de mí. Oye, hermosa, tus ojos como estrellas grandes, bella flor, no huyas más, ¡deténte! Una orden de los cielos te traigo: ¡te mandan ser mi tierna amante...! (LRP: 250-251).

Osorio Tejeda (2012) verifica que a escrita de Arguedas comporta três dimensões linguísticas. A primeira consiste numa amálgama do espanhol e do quéchua, o que resulta numa mestiçagem linguística, assunto já abordado. Na segunda, geralmente em textos reflexivos de carácter antropológico ou político, emprega um espanhol escorreito, “validado internacionalmente” (*idem*: 79). Na terceira e última dimensão, utiliza a língua indígena. A partir dos primeiros anos da década de 60, Arguedas inicia-se na escrita de poesia em quéchua, o idioma que considera mais adequado para “la expresión de muchos trances de espíritu y, sobre todo, del ánimo” (Arguedas, 1972: 68). É possível que um dos motivos que esteja por detrás desta escolha seja também o desejo de ver o espólio da literatura quéchua ampliado.

Assim, a obra de Arguedas é inovadora pelo uso que dá à(s) língua(s), mas também pelas próprias temáticas – ou, melhor dizendo, pela perspectiva dessas temáticas, como iremos ver em **2.5 – O indigenismo**.

## 2.5 O indigenismo

As guerras pela independência face a Espanha, que ocorreram nos inícios do século XIX, deixaram os países da América Latina imersos num caos, uma vez que o poder colonial não foi substituído por um Estado suficientemente forte e sólido, capaz de estabelecer a ordem. Numa era de autoanálise, urgia encontrar soluções para a instabilidade política crónica e a estagnação económica, verdadeiros obstáculos à modernização. Tomando como exemplo os Estados Unidos da América – país industrializado que avançava inexoravelmente para o progresso – os intelectuais latino-americanos, como o mexicano José María Luis Mora ou o argentino Domingo Faustino Sarmiento<sup>17</sup>, acreditavam que o desejado desenvolvimento passaria pela adoção de posturas racionalistas como o positivismo, doutrina de origem francesa segundo a qual o conhecimento científico se deveria pautar pelo rigor e pela experiência ou empirismo. Assim, os intelectuais da América Latina bebiam de autores como Auguste Comte, Herbert Spencer e Gustave Le Bon, ao mesmo tempo que se distanciavam do dogmatismo e tradicionalismo da Igreja Católica e da coroa espanhola, em parte responsáveis pelo atraso em que as ex-colónias se encontravam.

O positivismo europeu desembocou, contudo, numa atitude racista, que encontrou terreno fértil nos países do sul da América nos finais do século XIX. Segundo Gouveia (2016: 176), “o racismo ganhou uma justificação biológica, que impunha a determinados grupos humanos uma inferioridade inata e que, de acordo com algumas dessas ideias, jamais seria redimida”. Por outras palavras, a história da humanidade já havia provado a superioridade de determinados povos, ao passo que outros seriam invariavelmente inferiores e estariam condenados ao fracasso pelas suas características psicológicas. No livro *Nuestra América*, o argentino Carlos Octavio Bunge defendeu que “[c]ada raza física es una raza psíquica” (1918: 118), fundamentando as características dos hispano-americanos herdadas dos espanhóis – “arrogancia, indolencia, indiferencia, uniformidade teológica, decoro” –, dos índios – “fatalismo y ferocidad” – e dos negros – “servilismo, maleabilidade” (*idem*: 119). De Lima, La Paz ou Buenos Aires irradiavam discursos contaminados pelo positivismo, o que se traduziu numa atitude de inferiorização dos índios, que, incultos e incapazes de se modernizarem pelas próprias mãos, necessitariam da interferência da elite europeia (Baud, 2003: 39). O suposto atraso civilizacional dava azo a apropriações de terras outrora pertencentes a indígenas e à subsistência da escravidão. Ainda assim, o principal alvo de discriminação era o *mestizo*. Particularmente na Bolívia, esta situação

---

<sup>17</sup> O político argentino Domingo Faustino Sarmiento defendia inclusivamente a criação dos Estados Unidos da América do Sul, à semelhança dos Estados Unidos da América.

adquiriu contornos extremos. O boliviano Alcides Arguedas deixou explícito em *Pueblo enfermo* (1909) o seu repúdio pelo *mestizaje*, uma vez que a mescla de raças, por conjugar os piores aspetos da raça ibérica e da índia, seria a raiz dos males da sociedade. A purificação passaria por uma reestruturação das qualidades físicas e, como esclarece Javier Sanjinés C. (in Castro-Klaren, 2008: 401) “[i]t was not simply a matter of creating strong and physically healthy bodies. The aim, above all, was to forge a strong will through the acquisition of the moral virtues of more advanced Western societies”, tal como um autêntico processo de eugenia, acrescentaríamos. Simultaneamente, crescia um sentimento de exaltação do legado espanhol, no qual os novecentistas viam uma garantia de civilização e modernidade (Llosa, 2015).

Com o desenvolvimento de ciências sociais como a antropologia e a etnologia, nas primeiras décadas do século XX elevou-se um coro de protesto nos países andinos, especialmente no Peru, na Bolívia e no Equador, a que se veio designar de indigenismo. Este movimento, que atingiu as diversas manifestações da cultura, caracterizou-se por uma defesa acérrima dos indígenas através da valorização dos seus costumes e da denúncia das suas deploráveis condições de vida, à semelhança do realismo e naturalismo franceses dos finais do século XIX, que centravam a atenção na realidade mais sórdida e cujo destino das personagens era traçado pelo meio envolvente, assim como pela hereditariedade:

Moreover, that poor little man Louiset was always ill. He was almost three years old, growing quite a great boy! But he had had an eczema on the back of his neck, and now concretions were forming in his ears, which pointed, it was feared, to decay of the bones of the skull. When she saw how pale he looked, with his spoiled blood and his flabby flesh all out in yellow patches, she would become serious, but her principal feeling would be one of astonishment (Zola, *Nana*: 273)

A temática do índio não seria novidade, dado que o modernismo latino-americano, fascinado pelo exotismo, pelas tradições populares e pelo nacionalismo, já havia incluído os indígenas como elementos narrativos. No entanto, como bem assinala Vargas Llosa (2015), muitos modernistas não experienciaram sequer o contacto com os índios, pelo que as suas descrições são apenas fantasiosas e, não raras vezes, caricaturais e estereotipadas.

Ainda que não seja consensual, a obra literária apontada como fundadora do indigenismo é *Aves sin nido* (1889) da peruana Clorinda Matto de Turner, por abordar

o cotidiano difícil do índio e acusar o gamonalismo<sup>18</sup> de perpetuar as injustiças. Sem retirar importância à escritora no panorama das letras peruanas, Antonio Cornejo Polar critica o desejo implícito de Matto de Turner de integrar o índio na burguesia como solução para as injustiças, negando deste modo a sua essência:

La perspectiva de plasmación novelesca supone por esto que el mundo andino tiene que cambiar substancialmente para poder incorporarse a una determinada concepción de nacionalidad, concepción que está hecha a imagen de los ideales de civilización y progreso que la burguesía cree representar. Aunque es evidente que Clorinda Matto adopta frente al indio una actitud generosa y frente a sus explotadores una actitud valientemente combativa, sería ingenuo explicar una posición en su conjunto como producto sólo de una personalidad noble y justiciera. Clorinda Matto lo fue, sin duda alguna, pero su posición ante el mundo de la sierra obedece también a intereses muy concretos de una fracción, la más avanzada, de la burguesía peruana de entonces. Esta es la perspectiva central del relato, aunque a veces pueda ocultarse detrás de un moralismo aparentemente intemporal y descondicionado (Cornejo Polar, 1977: 23)

Também Escajadillo (1989) se mostra reticente em rotular a obra de Clorinda Matto de Turner como indigenista. O teórico distingue três etapas do indigenismo e classifica *Aves sin nido* como pertencente à primeira: o indianismo. Esta corrente abarca obras de temática indígena, dando primazia ao passado pré-hispânico idílico em detrimento da denúncia de situações do presente. A segunda etapa corresponde ao indigenismo ortodoxo, de cariz contestatário, que surgiu nas primeiras décadas do século XX nos países andinos, enquadrado num determinado contexto histórico subsequente ao positivismo e ao hispanismo. As divergências entre a primeira e a segunda etapa estariam no facto de a última supor a superação da visão romântica do passado do mundo andino e uma proximidade do escritor face à realidade retratada. De entre os autores mais representativos desta segunda etapa destacam-se o boliviano Alcides Arguedas (*Raza de bronce*, 1919), o equatoriano Jorge Icaza (*Huasipungo*, 1934) e o peruano Ciro Alegría (*El mundo es ancho y ajeno*, 1941). Ainda assim, estes são escritores mais ou menos distanciados da realidade, cuja perspectiva se constrói a partir do exterior da paisagem índia. Por mais bem-intencionado que o discurso fosse, a sua compreensão – se assim se pode chamar – do fenómeno era apenas teórica. É aqui que reside a inovação de José María Arguedas, que inaugurou com *Los Ríos*

---

<sup>18</sup> O gamonalismo foi um sistema de controlo local que baseava a sua hegemonia na grande propriedade. A “Trinidad embrutecedora”, constituída pela religião, o latifundiário e o sistema político, perpetuava as condições miseráveis dos índios (Poole, 2003: 79)

*Profundos* (1958) a terceira etapa, designada de neindigenismo. Com efeito, a diferença mais evidente consiste no posicionamento do escritor, que faz uso da sua experiência e contacto com os indígenas e escreve *desde dentro* da realidade. Tal como mencionado anteriormente<sup>19</sup>, Arguedas refere que iniciou os primeiros relatos depois de ler autores respeitáveis como López Albújar ou Ventura García Calderón e aperceber-se das descrições pouco exatas dos índios. Acrescenta que López Albújar apenas conhecia os índios através do seu gabinete de juiz de matéria penal – contextos delicados, depreende-se, onde o índio surgiria invariavelmente como malfeitor, condenado a pagar pelos seus delitos.

O que também se infere da obra de Arguedas é todo um conjunto de sentimentos e experiências traumáticas de infância, que terão influenciado de forma mais ou menos visível a sua perceção da realidade. Assim se entende por que Vargas Llosa (2015) compara a literatura a uma mentira aprazível: é que sendo fruto da expressão interior, a literatura só poderá revelar a verdade individual e subjetiva, que acaba por se sobrepor à verdade histórica por meio da capacidade criadora do escritor. Há que ressaltar que, apesar da proximidade cultural e emocional para com a população indígena, José María Arguedas não pode em momento algum ser considerado um índio. É precisamente este posicionamento especial entre dois mundos, duas culturas e, por conseguinte, duas línguas que confere ao escritor uma certa hibridez, ao que tudo indica nunca resolvida. A sua obra é, então, espelho de um desejo de comunicação entre as duas culturas pelas quais Arguedas se move, tema do próximo capítulo.

---

<sup>19</sup> Ver 2.1 – O autor.

## Capítulo 3 – Interculturalidade

### 3.1 Língua, cultura e interculturalidade

Entendemos que a interculturalidade é um conceito incontornável não só para o entendimento de *Los Ríos Profundos* enquanto exemplo do desejo de comunicação intercultural numa sociedade fragmentada, como também para o próprio processo de descolonização. Além disso, o diálogo com o outro, permitido graças à tradução intercultural, torna-se essencial para a convivência e aceitação da diferença num mundo onde os movimentos migratórios atingem o auge.

O contacto entre diferentes culturas acentuou-se com a globalização. Esta é uma proposição sobejamente reconhecida, mas na verdade as circunstâncias em que este contacto decorre, bem como o conceito de cultura e de globalização, parecem ser de certo modo turvos. Praticamente a totalidade dos indivíduos reconhece o que é a cultura (pelo menos, a sua) ou o que é a globalização, mas a sua definição em termos exatos aparenta ser tarefa bem mais difícil – inclusivamente para os investigadores, daí a profusão de definições do que é uma coisa e outra, se bem que entrem em jogo também fatores idiossincráticos.

Assim, em primeiro lugar, importa aclarar o conceito de globalização. A verdade é que a sua definição varia conforme a perspectiva disciplinar. De um ponto de vista económico, a globalização é entendida como uma constante interdependência entre governos nacionais, empresas, organizações não lucrativas e cidadãos. Já de um ponto de vista antropológico, a globalização é encarada como uma inter-relação mundial, que se evidencia nos movimentos a nível global de recursos naturais, força de trabalho humana, informação ou doenças infecto-contagiosas (Samovar *et al*, 2010). A constante em ambos os casos é a noção de interligação, que beneficia indubitavelmente do avanço tecnológico nas comunicações e transportes.

Em segundo lugar, há que esclarecer o que se entende por cultura, conceito extremamente vasto, cuja definição não é estanque. Originalmente, a palavra significava apenas cultivo de animais ou de plantações, daí o nome “agricultura”. No século VIII, passou a estar associada ao progresso espiritual ou moral da humanidade, num processo que termina num “produto final”, como seja uma obra literária ou uma pintura. A partir do século XIX, com a emergência do estado-nação e do interesse do Romantismo no folclore, tornou-se inevitável falar em “culturas”, no plural, para assim distinguir não só as culturas das diferentes nações, como também os grupos socioeconómicos dentro de uma nação. Já nos inícios do século XX, com o estabelecimento da antropologia enquanto matéria académica, e em específico da antropologia cultural, que estuda os povos “primitivos”, a cultura passou a designar

todo o modo de vida de uma dada sociedade. Como resultado, no século XX, a cultura podia ser definida como um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual ou estético; um modo específico de vida de um indivíduo ou de um grupo social; ou os produtos e práticas da atividade intelectual e artística (Williams, 1983; Giles e Middleton, 2001).

Atualmente, a cultura é pensada não propriamente em termos dos seus produtos finais, mas antes como um processo, isto é, enquanto produção e circulação de significados entre membros de um dado grupo. Tal significa que os membros da mesma cultura interpretam o mundo de forma semelhante e que se exprimem de um modo que lhes permite serem compreendidos um pelo outro. Assim, a noção de cultura envolve ligações afetivas e são os códigos culturais que permitem organizar a sociedade, influenciando os pensamentos e comportamentos dos indivíduos (Sarmiento, 2015).

A identidade, essencial para o entendimento do conceito anterior, consiste no reconhecimento de uma origem comum ou características partilhadas com outro indivíduo ou grupo (Hall e Gay, 2003). Não é estática, mas antes mutável e sujeita a influências como a família, a escola ou os meios de comunicação. A identidade pode ser atribuída, como é o caso das características herdadas por nascimento, como sejam a raça e o sexo, ou pode ser adquirida por circunstâncias de forma voluntária, como por exemplo, o facto de ser estudante universitária (Samovar *et al*, 2010). Inerente à cultura, a língua tem a função de construir e manter a identidade, funcionando também como elo entre os falantes (*idem*), tendo, portanto, uma importância na socialização e na organização ou sustentação da sociedade. Mais ainda, a língua é a expressão do acervo cultural, denotando concepções próprias do mundo, tal como a noção de espaço e de tempo. Vejamos o caso do hopi, uma língua ameríndia:

Entre as propriedades peculiares do tempo em Hopi estão a de que ele varia com cada observador, não permite a simultaneidade e não tem dimensões, isto é, não lhe pode ser atribuído um número maior do que um. Os Hopi não dizem: “eu fiquei durante cinco dias” mas “eu parti no quinto dia” (Benjamin Lee Whorf *apud* Mateus, 2001: 3)

Ora, sendo a língua expressão de mundividências, rapidamente entendemos como o contacto com indivíduos de outras culturas pode ser problemático se não houver respeito pela diferença. Este contacto com o “outro”, isto é, com manifestações culturais distintas, toma o nome de intercultural quando envolve uma interação entre

indivíduos cujas percepções culturais são suficientemente diferentes para afetar a comunicação (Samovar *et al*, 2010).

O conceito de interculturalidade surgiu em França, nos anos 70 do século passado, devido à necessidade de inclusão de crianças imigrantes e conseqüente adaptação de métodos educacionais, para assim fazer face a uma sociedade cada vez mais multicultural (Sarmiento, 2014). Daqui se depreende como a interculturalidade representa uma transição da multiculturalidade para um estado mais complexo, isto é, da mera (co)existência num espaço físico de diferentes culturas, geralmente estratificadas, para a interação e o diálogo que visa o inter-entendimento. De facto, o discurso multicultural pode levar à agudização da diferença por enfatizar o contraste “eu/tu” e reduzir o outro a essencialismos. Estas atitudes poderão dar lugar a posições extremas, como a criação de estereótipos, a segregação ou mesmo a deportação daqueles identificados como diferentes. Um possível efeito da multiculturalidade é uma sociedade que não oferece – porque assim o deseja – as mesmas oportunidades a todos os seus habitantes, uma sociedade desigual uma vez que assenta em dicotomias entre o “autêntico” e o “outro”.

Contudo, a interculturalidade não existe *per se*, ou seja, não é objetivável; é, sim, uma atitude ou uma abordagem epistemológica que nasce da vontade de partilhar a diferença cultural, encorajando por isso a formação de interdependências ou, como Abdallah-Preteille (2006) refere, enfatizando os processos de interações que unem e definem os indivíduos ou grupos na sua relação uns com os outros. Cria-se, então, um “terceiro espaço” (Bhabha, 1994) que abre caminho para o hibridismo, isto é, para um espaço cujos interstícios fundem essências e experiências, gerando novas produções. Hibridismo pressupõe, portanto, mistura, heterogeneidade e mestiçagem por oposição a pureza, homogeneidade e imaculabilidade ou, novamente, “uma passagem da multiculturalidade para a interculturalidade, através de cruzamentos e transações entre diferentes identidades” (Andrade, 2014).

Nas sociedades pós-coloniais, independentemente da sua localização, estes constantes cruzamentos entre passado e presente, bem como entre global e local, influenciam de forma extraordinária os indivíduos, nomeadamente na necessidade de construção da sua identidade por entre uma polifonia de narrativas (Sarmiento, 2014). A urgência do diálogo intercultural no contexto do pós-colonialismo relaciona-se com a necessidade de articulação de culturas, em vez da sua subordinação, bem como da reivindicação de novas formas de cidadania ou da aceitação da produção de conhecimento académico por parte dos grupos minoritários. É que o colonialismo

também se manifestou numa dominação epistemológica, isto é, na supressão de formas de saber próprias dos dominados e, como tal, numa relação desigual de saber-poder, que se mantém até aos dias de hoje. Com efeito, persiste atualmente um pensamento abissal que divide a realidade entre dois universos distintos, marcados por linhas que separam os saberes que são “úteis, inteligíveis e visíveis” daqueles que são “inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objectos de supressão ou esquecimento” (Santos e Meneses, 2009: 13), como os conhecimentos populares, leigos ou indígenas. Santos propõe, por isso, uma teoria das epistemologias do Sul, capaz de denunciar essa supressão, valorizar os conhecimentos e investigar as condições que permitam um diálogo entre saberes, diálogo esse que é também designado de ecologia de saberes. A epistemologia do Sul assenta, por isso, em três princípios: aprender que existe o Sul, aprender a ir para o Sul e aprender a partir do Sul e com o Sul. Como iremos ver, a tradução intercultural será um dos meios que permitirá essa aprendizagem.

A pluralidade cultural é mais evidente nalguns países, como os Estados Unidos da América, a Inglaterra ou a França, que acolhem indivíduos provenientes de variadíssimas partes do mundo, mas também em Portugal se tem assistido a uma diversificação cultural, que tem inclusivamente sofrido alterações: se até aos anos 90, a população imigrante era maioritariamente originária dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) e do Brasil, hoje em dia são sobretudo provenientes da Europa de Leste (Araújo e Pereira, 2004). Esta situação coloca alguns desafios relativamente à convivência sã entre todos os habitantes, sendo por isso necessário delinear estratégias que promovam a interculturalidade. Sem dúvida que a educação escolar é um importante meio para a formação de uma consciência intercultural, mas há também outras formas de promoção de interculturalidade. Um dos melhores exemplos foi a criação, em 1996, do cargo de Alto Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas, cujo objetivo seria o acompanhamento dos imigrantes para a sua integração, entendida como um fator de enriquecimento para a sociedade portuguesa.

É um facto que as interações entre cidadãos nacionais e imigrantes são um mecanismo fundamental para a inclusão dos últimos. Este é precisamente um assunto na ordem do dia devido à crise de refugiados, que leva milhares de indivíduos a procurar um novo local que ofereça condições ideais de vida. O acolhimento destes indivíduos, que possuem conceções culturais tão distintas, tem sido bastante problemático. A educação intercultural torna-se, então, necessária para a sensibilização da sociedade e para a aceitação da diferença cultural, seja religiosa, étnica ou linguística.

Podemos dizer que cultura e língua são interdependentes: não há nenhuma cultura que não possua a sua língua, bem como não há nenhuma língua que não esteja associada a uma cultura, pois, recorde-se, esta é expressão da identidade cultural. Sendo o diálogo imprescindível para o contacto intercultural, então a língua ocupa um lugar central na interculturalidade. A questão coloca-se: como entabular o diálogo com o outro? Isto é, como ultrapassar a barreira linguística? Sem dúvida que a figura do tradutor desempenha um papel primordial neste processo, como iremos perceber na próxima secção.

### **3.2 A tradução intercultural**

Se a língua é entendida como um meio de expressão da cultura, então também pode servir de obstáculo para o entendimento. É a tradução que vai colmatar esta diferença ou distância, possibilitando uma compreensão do “outro”:

Por una parte la traducción suprime las diferencias entre una lengua y otra; por la otra, las revela más plenamente: gracias a la traducción nos enteramos de que nuestros vecinos hablan y piensan de un modo distinto al nuestro (Paz, 1981: 9)

Mais do que conhecimentos linguísticos, que podem ser resolvidos com o auxílio de dicionários, a tradução requer e envolve fatores extralinguísticos, onde se incluem as competências culturais. É por este motivo que tradução e cultura estão relacionadas: porque a língua incorpora todo um conjunto de sistemas de signos que lhe é inerente (Bassnett, 2002). Portanto, mais do que significados tomados de forma isolada, traduz-se o contexto. Traduz-se cultura.

O *cultural turn* que atingiu a tradução nos anos 70 do século passado fez entender o texto como algo produzido num determinado contexto, passando a tónica do signo linguístico para a cultura. Bassnett (2002) identifica o tradutor como um cirurgião que, ao operar o coração, não pode negligenciar o resto do corpo. Do mesmo modo, a tradução não pode ignorar os sentidos culturalmente construídos e deve transpô-los para o texto de chegada, dando ao leitor a possibilidade de conhecer uma cultura distinta da sua, numa prática de tradução verdadeiramente intercultural.

Boaventura de Sousa Santos alerta para a necessidade de uma tradução intercultural que seja capaz de “criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido por (...) multiplicidade e diversidade” (2006:119). De facto, a diversidade

num mundo colonial e pós-colonial abre possibilidades para a tradução como forma de recuperação das diversas experiências culturais, que usam linguagens e universos simbólicos bastante diferentes. Colocam-se, por isso, questões importantes sobre as quais se deve refletir, tais como: o que traduzir? Entre quê? Quem traduz? Quando traduzir? Com que objetivos? (*idem*: 120)

Para a resposta à primeira pergunta, o que traduzir?, é necessário compreender o conceito de “zonas de contacto”, isto é, de campos sociais que funcionam por contraposição pela enorme desigualdade de realidades ou relações de poder. Assim ocorre com a zona epistemológica ocidental, onde se contrapõem a ciência moderna com os saberes leigos ou tradicionais, bem como com a zona colonial, onde se confrontam colonizador e colonizado. As zonas de contacto são também seletivas, isto é, há uma escolha relativamente ao quê e a quem se coloca em contacto e é a tradução que vai permitir trazer para essa mesma zona de contacto os aspetos que cada cultura considera centrais. Por outras palavras, cada cultura decide os aspetos que devem ser postos para tradução, tendo em mente aquilo que pode ser considerado intraduzível para outras culturas ou demasiado importante para ser exposto a avaliação. Esta é uma escolha ativa, mas também pode ser passiva, no caso de as práticas culturais serem impronunciáveis devido a opressões extremas e prolongadas – aqui, é provável que nem a tradução ou a sociologia sequer possam chegar a sondar estes silêncios, que são parte da identidade cultural, como o racismo, a submissão das mulheres ou a intolerância religiosa.

Traduzir entre quê? Cada vez mais se abrem novas zonas de contacto, como por exemplo aquelas causadas pelos movimentos indigenistas ou ecológicos. O papel da tradução será, então, o de transformar estes movimentos, criando alianças ou coligações e destacando as reivindicações.

Quando traduzir? Há que atender a uma conjugação de tempos e oportunidades. Na era da descolonização, a modernidade ocidental pressupôs que as culturas que havia oprimido estariam naturalmente dispostas ou disponíveis para o diálogo. Esta situação delicada, porque envolve relações de poder desiguais, pode contribuir para a produção de ausências no caso de se considerar que as práticas culturais se iniciam precisamente com a sua presença na zona de contacto. A tradução pode tornar-se, deste modo, uma forma de canibalização, por assimilar a experiência do outro enquanto algo homogêneo na cultura do dominado.

Quem traduz? O trabalho de tradução é inevitavelmente realizado entre representantes de grupos sociais e esta é uma atividade que exige capacidade

intelectual. Santos (2006) afirma que os tradutores de culturas devem ser intelectuais cosmopolitas, ou seja, indivíduos perfeitamente enraizados nas práticas e saberes que representam e que possuem uma compreensão profunda e crítica dos mesmos. A importância de quem traduz é tal que esta decisão será, muito provavelmente, decisiva na construção da globalização contra-hegemónica.

Como traduzir? A tradução é, na sua essência, um trabalho argumentativo e complexo, porque enfrenta variadas dificuldades. A primeira dificuldade tem a ver precisamente com o próprio carácter da argumentação, que assenta em axiomas ou ideias consideradas evidentes pelos seus participantes, no caso de partilharem a mesma cultura. Ora, a tradução não pode nunca assentar nesta premissa, uma vez que os postulados de uma cultura não são necessariamente (quase nunca, de facto) os mesmos de outra. Por isso, é necessário que o tradutor vá construindo as ideias e os subentendidos que são necessários à inteligibilidade. A segunda dificuldade tem a ver com a língua dessa argumentação. Raramente as práticas culturais presentes nas zonas de contacto têm uma língua comum ou os seus elementos a dominam do mesmo modo. Além disso, muitas vezes a língua utilizada é precisamente aquela que corresponde à do dominador ou colonizador e que, por conseguinte, é incapaz de dar conta dos saberes e práticas dos oprimidos. Por fim, a terceira dificuldade está relacionada com os silêncios. Aqui, Santos não se refere ao carácter impronunciável de algumas práticas sociais, mas sim aos diferentes ritmos em que os saberes articulam a palavra com o silêncio e sobretudo à diferença abissal entre o entendimento do que é o silêncio entre as diferentes culturas. É por isto que a gestão do silêncio e a sua própria tradução são um trabalho extremamente exigente para o tradutor.

Assim, o trabalho de tradução proposto por Boaventura Sousa Santos decorre entre uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, que pretende “construir novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social automática do projeto moderno” (*idem*:124). A tradução intercultural ocorre, então, pela hermenêutica diatópica, dado que não pretende tornar as culturas “completas”, mas, por outro lado, consciencializar para essa “incompletude”, sempre através do diálogo. Trata-se, por isso, de um meio de revelar o Sul enquanto um conjunto de epistemologias igualmente válidas e de celebrar a diversidade epistémica do mundo – um meio, portanto, de criar condições para um diálogo democrático.

Mediar culturas – incluindo ideologias, sistemas morais e estruturas sociopolíticas – implica também ser capaz de ultrapassar obstáculos (Hatim e Mason, 1990). Assim,

esta mediação envolve sempre manipulação, pois será necessário tomar decisões relativamente ao tratamento dos itens culturalmente marcados: ou se leva o leitor ao autor, tentando transmitir as mesmas imagens e impressões que o tradutor teve, tornando o texto estranho; ou se traz o autor ao leitor, domesticando o texto (Schleiermacher, 2004). Claro que a proximidade entre culturas tornará a tradução menos problemática e, pela mesma lógica, a distância entre culturas será desafiante para o tradutor, mas o mais importante aqui é o carácter visível da tradução e o papel ativo do tradutor na manipulação do texto com que trabalha.

Hatim e Mason alertam, contudo, para o facto de o tradutor ser incapaz de separar as suas próprias concepções do mundo no ato tradutório:

Inevitably we feed our own beliefs, knowledge, attitudes and so on into our own processing of texts, so that any translation will, to some extent, reflect the translator's own mental and cultural outlook, despite the best of impartial intentions (1990: 11).

Conhecendo profundamente as línguas e as culturas de trabalho, torna-se possível identificar e respeitar as questões culturais, caso contrário incorre-se no risco de se produzir uma tradução distorcida. Aqui entra em jogo a responsabilidade do tradutor perante a cultura que traduz: é o seu texto que chegará ao leitor e serão as imagens do “outro” refletidas nesse mesmo texto que ficarão gravadas na mente desse leitor. Por isso, a tradução é na sua essência um ato ideológico que deixa transparecer a subjetividade do tradutor ou, como refere Lefevere, “translation is one of the most obvious forms of image making, of manipulation, that we have. (...) [It] is responsible to a large extent for the image of a work, a writer, a culture” (1992a: 26-27).

Efetivamente, a tradução encerra em si um conjunto de questões que podem moldar a perceção do leitor relativamente a toda uma cultura. Uma tradução intercultural põe em relevo não só os saberes e práticas com que lida, como também os seus agentes. O objetivo será o estabelecimento da ponte para o diálogo intercultural, que se torna cada vez mais necessário quando se atende aos problemas sociais que continuam por resolver, muitos causados pelo colonialismo.

A interculturalidade é, então, um assunto cada vez mais premente nas sociedades pluriculturais, como é o caso do Peru, alvo de análise na próxima secção.

### 3.3 Interculturalidade em *Los Ríos Profundos*

Hoje em dia, a diversidade étnica na América Latina é acompanhada pela diversidade linguística. Estima-se que a população indígena seja constituída por 50 milhões de indivíduos que, no seu conjunto, falam mais de 400 línguas (Godenzzi, 2005). Se algumas línguas possuem um grande número de falantes – é o caso do quéchua, do aimara e do náhuatl, como referido em 2.2 – , outras correm o risco de extinção, uma vez que a sua desvalorização leva a que os falantes abdicuem das suas línguas maternas e optem por idiomas mais prestigiados, como o espanhol.

A comunicação intercultural não é recente. Aliás, já se havia manifestado na época do colonialismo, ainda que de forma perversa (Sarmiento, 2014), na medida em que a necessidade de comunicação para entendimento rapidamente deu lugar à comunicação para a dominação dos indígenas, daí que, como vimos, estes fossem capturados e obrigados a aprender a língua dos colonizadores para servirem de intérpretes.

O conceito de interculturalidade tem, por seu turno, conotações muito próprias na América Latina, estando associado a geopolíticas – isto é, ao conjunto de relações entre o poder político e a situação geográfica –, a lutas históricas e atuais dos povos indígenas e negros, bem como à construção de um projeto social, cultural e político conducente à descolonização (Walsh, 2006). Assim, mais do que o reconhecimento e aceitação das diferenças, a proposta intercultural visa a transformação das condições em que se dão os intercâmbios culturais, através de negociações, acordos ou políticas que criem condições materiais e simbólicas que possam abrir caminho para uma sociedade pluralista e inclusiva, capaz de dialogar em pé de igualdade e de se enriquecer mutuamente (Godenzzi, 2005).

A interculturalidade está, por este motivo, intimamente relacionada com os movimentos indigenistas, que pretendem contrariar a hegemonia do branco e libertar a sociedade do colonialismo que se reflete ainda nas nações latino-americanas, nomeadamente na exploração e marginalização dos indígenas. Exemplo de projeto intercultural é a Universidad Intercultural Amawtay Wasi, fundada em 2000 e sediada no Equador, que se norteia pela reconstrução e rearticulação do conhecimento e pensamento andino ancestral, atendendo à necessidade de preparação de pensadores que possam ocupar o lugar de protagonistas na construção de uma sociedade mais igualitária (Walsh *et al*, 2006).

José María Arguedas espelha bem em *Los Ríos Profundos* a estrutura societal do Peru, baseada essencialmente em dicotomias entre dominante/dominado, isto é, entre a cultura branca e a indígena. Por cultura dominante entende-se aquela que detém o poder – não devido a questões numéricas, mas sim ao controlo que exerce – afirmando-se como “a” cultura e estabelecendo padrões que irão ser seguidos pelos indivíduos (Samovar *et al*, 2010). Nesta oposição está subjacente o conceito de etnocentrismo:

Ethnocentrism is the notion that one’s own culture is superior to any other. It is the idea that other cultures should be measured by the degree to which they live up to our cultural standards. We are ethnocentric when we view other cultures through the narrow lens of our own culture or social position. (Nanda e Warms *apud* Samovar *et al*, 2010: 179).

Esta é uma obra com diversos motivos autobiográficos que remetem para a infância do escritor. O narrador e protagonista, Ernesto, percorre as povoações do Peru, acompanhando o seu pai nas suas viagens em trabalho. É assim que conhece grande parte dos costumes de diversos lugares, ao mesmo tempo que lida de perto com os indígenas. Quando é matriculado no colégio interno de Abancay, Ernesto é forçado a enfrentar uma realidade radicalmente diferente daquela a que estava habituado. O colégio funciona como ponto simbólico de reunião dos diversos representantes do Peru, isto é, como um espaço que se converte em miniatura do país inteiro e onde são visíveis as divisões culturais, regionais e até económicas. Também os habitantes de Abancay representam diversas classes sociais do país. Lá, vivem as *chicheras* (índias que vendem *chicha*, uma bebida tradicional), os fazendeiros, os sacerdotes e os colonos (índios que trabalham nas fazendas). É Ernesto a figura que une os universos que partilham o mesmo espaço (Popek, 2007). A sua dualidade manifesta-se, por exemplo, a nível espiritual, pois enquanto reza o rosário, a sua oração acaba por recair num deus indígena:

Por la noche, en el rosario, quise encomendarme y no pude. La vergüenza meató la lengua y el pensamiento. Entonces, mientras temblaba de vergüenza, vino a mi memoria, como un relámpago, la imagen del *Apu K'arwarasu*. Y le hablé a él, como se encomendaban los escolares de mi aldea nativa, cuando tenían que luchar o competir en carreras y en pruebas de valor (LRP: 257).

Também Arguedas se sentia no meio de duas culturas. Ao receber o prémio Inca Garcilaso de la Vega, em 1968, confessou o seguinte: “Yo no soy un aculturado; yo

soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (Arguedas, 2009:181). O texto de *Los Ríos Profundos* é uma fusão do espanhol com o quéchua, não só porque contém canções quéchuas e respectivas traduções, como também a própria sintaxe do espanhol está emaranhada na do quéchua. Com efeito, a língua é o instrumento que Arguedas emprega para chamar a atenção para a necessidade de comunicação entre culturas antagônicas. O artifício linguístico de Arguedas torna-se, assim, verdadeiramente intercultural por harmonizar ambos os códigos.

Deste modo, a obra de Arguedas é intercultural na sua aproximação e busca epistemológica (Abdallah-Preteuille, 2006), pois procura uma via de diálogo para uma realidade cujos sistemas culturais se apresentam de costas voltadas. Talvez o próprio suicídio do antropólogo e escritor tenha sido uma consequência da sua indefinição e desenraizamento num espaço multicultural, logo desprovido de comunicação e relacionamento intercultural. A sua obra, apesar de considerada uma das obras-primas da literatura hispano-americana, parece ainda não ter ecoado o suficiente para a necessidade de tolerância e respeito pela diferença nas sociedades pós-coloniais da América Latina, especialmente o Peru.

Já vimos como os meios acadêmicos e as políticas estatais têm uma influência na mudança de paradigmas, tal como a tradução pode não só auxiliar no processo de moldagem de imagens e ideias acerca do outro, como também descobrir novos caminhos que tornem possível o diálogo entre culturas diferentes e, mais importante ainda, que criem condições para uma justiça social global. Entendida deste modo, a tradução intercultural torna-se, então, fundamental no processo de denúncia ou de revelação dessas injustiças ou, adequando ao tema desta dissertação, a tradução intercultural pode ser crucial para o processo de descolonização.

No capítulo seguinte, analisar-se-á, então, o modo como a tradução de José Bento, *Os Rios Profundos*, lidou com todos os aspetos sensíveis da realidade peruana, não os mascarando sob a capa do colonialismo, funcionando por isso como uma tradução intercultural.

## Capítulo 4 – A tradução para português de *Los Ríos Profundos*

## 4.1 O tradutor

Nascido a 17 de novembro de 1932, José Bento é provavelmente o nome mais sonante no que diz respeito à tradução de literatura em língua espanhola em Portugal. Curiosamente, o seu percurso revela também uma inclinação para as ciências exatas: foi técnico de contas, professor de matemática e contabilidade, administrador de uma empresa e autor de livros sobre matemática, sendo que um, *Plano Oficial de Contabilidade Explicada*, é dos livros de contabilidade com mais volume de vendas no país. E foi precisamente por deter os direitos de autor desse livro que, a partir de 1980, José Bento pôde dedicar-se em exclusivo à poesia e à tradução, que até à data haviam sido atividades paralelas.

Quando começou a traduzir por gosto, nos anos 50, houve quem o tentasse demover: “deixe lá os poetas espanhóis, não vale a pena, cá em Portugal toda a gente sabe espanhol...” (Coelho, 2002), mas José Bento prosseguiu e a sua primeira tradução, “Platero e Eu”, do modernista espanhol Juan Ramón Jiménez, foi editada em 1958 por Jorge de Sena, responsável pela editora Livros do Brasil. Seguiram-se traduções de Miguel de Cervantes, Garcilaso de la Vega, Pablo Neruda, César Vallejo, Federico García Lorca – autores tão díspares em termos geográficos, temporais e até mesmo estilísticos. Nos seus trabalhos de maior envergadura figuram a *Antologia de Poesia Espanhola Contemporânea* (1985), a *Antologia da Poesia Espanhola do Siglo de Oro I e II* (1993 e 1996, respetivamente) e a monumental *Antologia da Poesia Espanhola das Origens ao Século XIX* (2001), todas com a chancela da editora Assírio & Alvim.

Autor de livros de poesia, José Bento confessa que ser poeta é uma mais-valia para a tradução de outros poetas e que há uma forte componente subjetiva na tradução de poesia: “temos que pôr sempre bastante de nós, tem que ser um poema em português, mas não o nosso” (Coelho, 2002). O tradutor confessa que há, no entanto, poemas que não consegue traduzir, o que contraria a ideia feita de que a tradução de espanhol para português é um trabalho sem dificuldades, dada a proximidade das línguas.

O reconhecimento do seu mérito como tradutor já se estendeu além-fronteiras. Para além do Grande Prémio de Tradução do P.E.N. Clube Português em 2005 e do Prémio Especial de Tradução em 2010, José Bento foi condecorado com a medalha de ouro de Belas-Artes em 1992 e galardoado com o Prémio Luso-Espanhol de Arte e Cultura, em 2006.

A tradução de *Los Ríos Profundos* foi publicada em 1992, pela Assírio & Alvim. É a única obra de Arguedas publicada em Portugal e teve apenas uma edição.

## 4.2 A tradução

Fundada em 1972, a editora Assírio & Alvim tem vindo “a afirmar-se no meio editorial pela ousadia e rigor das suas apostas editoriais”<sup>20</sup>. A poesia ocupou um lugar central desde o início e a editora afirma ter conseguido algo que parecia impossível no meio português: crescer com base na edição de poesia e criar um público exigente. Hoje, conta com um catálogo eclético de mais de mil títulos, onde se destaca a qualidade dos livros pelos prémios atribuídos não só aos autores, como também aos tradutores.

*Os Rios Profundos* apresenta uma capa bastante sóbria, com informações básicas: autor, título e editora. Chama a atenção o facto de o nome do tradutor aparecer na capa, de forma bem visível. Na contracapa não há qualquer menção ao autor, sinopse ou recomendações da obra.

Desfolhando o livro, para além das informações sobre o título original, a editora e a edição, não há novamente qualquer resumo sobre o autor. O primeiro texto que se apresenta ao leitor é um prefácio, escrito pelo tradutor, onde se sugere já que este é um livro com uma linguagem especial e cuja tradução se afigurou tarefa difícil:

A tradução deste livro foi para mim muito difícil: a um mundo muito diferente do que eu conheço teria de corresponder uma linguagem também diferente. Tanto, que só o prazer que a sua leitura me dera e a convicção de estar perante um dos melhores romances hispano-americanos me levou a, lentamente, concluir o trabalho há muito começado.

Mesmo assim, sem a ajuda de dois escritores peruanos o meu entusiasmo teria sido insuficiente: aqui agradeço a Adolfo Emilio Westphalen (o maior poeta peruano vivo e uma das vozes mais puras e importantes da poesia hispano-americana deste século, cujo convívio nos anos em que ele esteve em Lisboa foi para mim lição perene) e Américo Ferrari (poeta e um dos melhores críticos actuais de poesia de língua espanhola) a colaboração generosa e paciente que me prestaram.

Dedico esta tradução a Adolfo Emilio Westphalen, amigo de José María Arguedas e meu amigo.

---

<sup>20</sup> Cf. Website da Assírio & Alvim: <http://www.assirio.pt/a-editora> [acedido em 3 de setembro de 2016].

Falta, em nosso entender, uma breve contextualização ou explicação: por que é que é um mundo diferente? A que mundo se refere? Por que é que é uma linguagem diferente? A resposta a estas perguntas iria situar o leitor em termos históricos, geográficos e ideológicos, mas, mais importante, iria ajudar a compreender a estranheza do texto. Sem qualquer indicação, o leitor – “exigente”, como a editora o define – poderá pensar que o texto foi mal redigido (ou mal traduzido, se tiver consciência de que se trata de uma tradução) e isso poderá demovê-lo de prosseguir a leitura, quanto mais de considerar o livro como “um dos melhores romances hispano-americanos”. A título de exemplo, a edição em inglês do livro (*Deep Rivers*, traduzido por Frances Horning Barraclough) contém uma nota do tradutor que contextualiza José María Arguedas, dando alguns apontamentos sobre a sua vida e explicando que a tradução tentou manter as características do espanhol *quechuizado*, criado pelo próprio escritor.

Para a análise da tradução, idealmente, deve ter-se acesso ao mesmo texto-fonte do tradutor. José Bento refere numa nota de rodapé que a sua tradução seguiu o texto de 1983 da editora Horizonte. Na impossibilidade de consultar esse texto, optou-se pela 13ª edição da obra da editora espanhola Cátedra porque, por um lado, trata-se de uma edição em que o aparato crítico é extremamente útil para a compreensão da obra e, por outro lado, apresenta notas de rodapé escritas por Arguedas, às quais José Bento muito provavelmente teve acesso, uma vez que as suas notas coincidem na grande maioria com aquelas escritas por Arguedas.

Em relação à macroestrutura, a tradução em português segue as divisões de capítulos e de parágrafos do texto-fonte. O tradutor suprime 3 notas de rodapé de Arguedas, incorporando-as no texto em género de glosa intratextual, mantém 33 e acrescenta 11. No total, contam-se 44 notas distribuídas ao longo de 284 páginas.

À luz do que foi postulado sobre tradução no capítulo 1, a análise de *Os Rios Profundos* não será feita exclusivamente por comparação ao TP, por entendermos que tais modelos de análise estão já ultrapassados e porque se focam demasiado na descoberta de erros do tradutor. De facto, uma crítica de tradução pode e deve levar em conta muitos mais aspetos que não serão tão imediatos, tais como: quais as relações que subjazem às LP e LC? De que modo é que estas mesmas relações poderão afetar a tradução de um texto? Haverá indícios de etnocentrismo ou preconceito na tradução? Tal não significa, contudo, que se ignorará por completo o TP, mas sim que a tónica estará na tradução como um texto *per se* e no tradutor como autor desse mesmo texto.

Partindo, então, para a microestrutura, observamos o modo como José Bento tratou os itens da cultura peruana. A função do tradutor como mediador cultural, isto é, como alguém que tenta trazer uma cultura para outra, é notória, por exemplo, nas notas de rodapé, intervenções visíveis e que se tornam inevitáveis para a compreensão do texto. A grande maioria é utilizada para explicar termos quéchuas:

*Huayno*: Canção e dança popular de origem inca” (ORP: 34)

*Winku*: Disformidade dos objectos que deviam ser redondos (ORP: 91)

*Huayruru*: Espécie de feijão, nativo, de cor vermelha e negra (ORP:173)

Outras dão dados biográficos sobre Rubén Darío e Chocano, figuras do modernismo hispânico, bem como de Espronceda e Bécquer, poetas espanhóis pouco conhecidos da grande maioria do público em língua portuguesa.

Repare-se, sobretudo, que os itens culturalmente marcados não são reduzidos a uma categoria identificável pelo leitor português, isto é, *huayruru* não é simplesmente traduzido por “feijão”. Há, pelo contrário, um esforço por evitar a domesticação do texto e por manter a identidade e a diferença ou, segundo Schleiermacher (2004), de levar o leitor (português) até à realidade do outro (peruana). Por outro lado, a falta de algumas (poucas) explicações relativamente a algumas palavras quéchuas deixará o leitor sem qualquer referência, como ocorre em:

Nos grandes lagos, especialmente nos que têm ilhas e bosques de espadana, há sinos que tocam à meia-noite. Com o seu canto saem da água touros de fogo, ou de ouro, arrastando correntes (...) Pensei que esses sinos deviam ser *illas*, reflexos do «Maria Angola» que converteria os *amarus* em touros. (ORP: 20)

A edição Cátedra (2015:156) esclarece que *illas* são seres que contêm virtudes mágicas e que *amaru* é um deus em forma de serpente que vivia no fundo dos lagos e foi transformado em touro. Uma vez que estes esclarecimentos seriam importantes para a compreensão do texto por parte do leitor em língua espanhola, a sua supressão na versão portuguesa não deixa de ser, no mínimo, uma surpresa.

A “linguagem diferente” a que JB se refere tem a ver, por um lado, com a quantidade de léxico proveniente do quéchua, facilmente identificável por estar grafado a itálico, mas também com a transferência deliberada de estruturas linguísticas alheias ao português. A identificação de influências do quéchua torna-se difícil, embora não

impossível, pelo desconhecimento da língua; já as influências do espanhol são bem mais fáceis de reconhecer, como a anteposição do pronome pessoal face ao nome:

- Os incas estão mortos.

- Mas esta muralha não. Porque não o derova [sic], se o dono é avarento?

(ORP:15, itálico nosso)

Em português, esta situação é pouco usual, sendo a ordem canónica *porque não devora o dono, se ele é avarento?*

Ou a falta de concordância gramatical entre sujeito (na terceira pessoa do plural) e predicado (na primeira pessoa do plural), situação que é aceitável e bastante frequente em espanhol:

Todos os *internos tínhamos* vindo até ao pátio (ORP:192, itálico nosso)

Já as influências do quéchua são visíveis, por exemplo, na utilização de interjeições ou expressões enfáticas como “acaso”:

Acaso não poderia dizer-se «yawar rumi», pedra de sangue (...)? (ORP: 13)

Que distância havia entre o seu mundo e o meu?

Acaso a mesma que mediava entre a varanda envidraçada em que a vi e o pó de luzerna (...) (ORP: 93)

Ou de bengalas linguísticas que frequentemente interrompem o discurso, como:

- Ah! Caraças! – disse. E lançou uma grande gargalhada. – A mulher, pois, pôs a correr os guardas. A Salineira, pois, deitara-lhe a mão. (ORP:127)

Observamos também como JB manteve a pontuação do TP, o que imprime ao texto um ritmo cortado e fragmentado:

Não passou ninguém por essa rua, durante muito tempo. Mas quando eu olhava agachado, uma das pedras, apareceu um homem, vindo do lado de cima. Pus-me de pé. Em frente, havia uma alta parede de adobes, quase em ruínas. Encostei-me a ela. (ORP: 13)

As poucas alterações de pontuação que ocorrem têm a ver com a eliminação, apenas nalguns casos, de vírgulas colocadas antes da conjunção coordenativa copulativa “e”,

excetuando em orações intercaladas, conforme aconselham as regras da gramática portuguesa.

A nossa tradução do conto *Warmá kuyay*, que consta em apêndice, foi pensada nos mesmos moldes da tradução efetuada por JB. Não se pretende comentar de forma exhaustiva essa tradução, mas sim “sentir na pele” as dificuldades da transposição de um texto espanhol salpicado de quéchua para o português, num processo de tradução que é simultaneamente reflexão.

O primeiro obstáculo começa no título: traduzir ou não traduzir? A resposta surgiu, como é habitual, apenas com o decorrer da tradução. Optou-se por manter o título em quéchua e traduzi-lo entre parênteses para português, *amor de menino*, em primeiro lugar, porque o título é já sugestivo para o leitor do que será o tema do conto; em segundo lugar, porque a expressão *warmá kuyay* aparece também no texto, evitando-se assim mais uma nota do tradutor.

As notas do tradutor permitem fornecer explicações que auxiliam o leitor na compreensão do texto, sobretudo quanto a itens referentes à cultura quéchua. Com o novo papel que é dado ao tradutor, isto é, como alguém capaz de interpretar o texto e de o manipular de forma consciente, determinando assim o modo como este é lido, as notas do tradutor cada vez menos são entendidas como uma “confissão de fracasso” e cada vez mais como um recurso à sua disposição (Tallone, 2012). Tendo em conta o teor da obra, uma tradução que domesticasse o texto seria desadequada, pois perder-se-ia o propósito e a originalidade de Arguedas. Deste modo, tentou-se manter inalterados os termos quéchuas, bem como o discurso espanhol *quechuizado* por perto, numa tradução muitas vezes literal que, como Niranjana (1992) defende, denota a presença do “outro” e não o apaga:

- Deixa-me, menino Ernesto! Feio, mas sou um bom laçador de vitelas e faço tremer os novinhos a cada chicotada (WKAM: 1)

A presença quéchua também se manteve, por exemplo, nas palavras sufixadas com *cha*, que denotam carinho, sentimento que Arguedas considera tão próprio dos índios. Mas nem só as estruturas quéchuas foram problemáticas: também o espanhol o foi. Na epígrafe que abre o conto, cria-se a imagem de uma pomba que, vinda de algures, procura o seu alimento no chão. A palavra “arena”, em espanhol, denota por um lado o grão que a pomba busca, mas por outro faz a ligação com o final do conto, que termina com o narrador sentindo-se perfeitamente desenquadrado, tal como um animal de ambientes frios caminhando sobre o areal quente. Já a palavra “areia”, em

português, não remete para qualquer alimento. Assim, optou-se por traduzir por “grão”, não só porque indica de forma direta que se trata do alimento típico de um pássaro, como também, de forma indireta, faz referência ao grão de areia que se encontra na costa do mar.

Outra situação, também causada pela ambivalência da língua espanhola, foi a tradução de “sus ojos chispeaban como dos luceros” (WK: 7). A palavra “lucero” tanto significa estrela como “lunar blanco y grande que tienen en la frente algunos cuadrúpedos”<sup>21</sup>. O trocadilho parece fazer sentido no contexto, atendendo a que a frase imediatamente anterior faz referência a vitelas e a novilhos, mas a tradução para português desse jogo de palavras é, na realidade, bem difícil. Optando por perder a imagética animal, até porque essa alusão também não será imediata para todos os leitores na LP, traduziu-se para “os seus olhos brilhavam como duas estrelas” (WKAM: 1), uma vez que a referência funciona na LC. Estes exemplos são interessantes, pois revelam que duas línguas próximas causam, ainda assim, problemas de tradução.

Lima (2013) leva a cabo um estudo extremamente interessante sobre a tradução de *Mad Maria*, obra de 1980 do escritor brasileiro Márcio Souza, para o inglês, feita pelo americano Thomas Colchie e publicada em 1985. A narrativa da obra decorre na Amazônia profunda e conta a árdua construção pelas mãos dos indígenas da linha ferroviária entre Madeira-Mamoré, no Brasil, encomendada pelo governo norte-americano. As conclusões da autora são alarmantes: para além de enfatizar a selva amazônica como um lugar demoníaco, traduzindo deícticos espaciais como “aqui” por “in this ungodly place” ou “stinking hell”, “naquele cenário cenozoico” por “in that Cenozoic inferno” ou “selva” por “rotten jungle”, o tradutor suaviza as referências aos Estados Unidos da América ou acrescenta informação que conota de forma positiva as personagens americanas. As omissões também são importantes, uma vez que o que deixou de estar no texto é indicador de que ou a sua tradução foi demasiado problemática ou de que não era informação que devesse chegar ao leitor por comprometer a sua “superioridade”. Colchie ignora duas páginas do TP que descrevem um episódio de um enfermeiro americano que não sabe usar um termómetro e mede de forma errada a temperatura dos seus pacientes. Por outro lado, os indígenas são ridicularizados e estereotipados como bárbaros, por exemplo quando Colchie traduz “aqueles índios” por “those savages” e as críticas presentes na obra são desmontadas, como em “o capitalismo não tem vergonha de se repetir”, que é vertido para “capitalism has seldom been ashamed to repeat itself”. Portanto, o que se

---

<sup>21</sup> Cf. “lucero” in RAE - <http://dle.rae.es/?id=NeJUIRh> [acedido em 1 de outubro de 2016]

inhere desta tradução é uma subversão das imagens produzidas e, sobretudo, da mensagem política que transparece na obra. Bhabha explica que o discurso colonial tem por objetivo representar o “outro” como uma entidade estável: “[a]n important feature of colonial discourse is its dependence on the concept of ‘fixity’ in the ideological construction of otherness” (1983: 19). Assim, o texto que chegará ao leitor americano terá marcas coloniais, dado que perpetua a hegemonia cultural da América e a sua imagem de benfeitora além-fronteiras, ao mesmo tempo que inferioriza a cultura indígena brasileira e lhe associa de forma preconceituosa traços de imbecilidade.

Pelo contrário, no texto traduzido por JB há um esforço por trazer a cultura tal qual ela é até ao leitor e por evitar perdas ou domesticações na tradução. Os itens culturais, sejam fauna, flora ou folclore, são por isso tratados de forma delicada e não são simplificados. O resultado é um texto verdadeiramente intercultural, na medida em que “educa” o leitor para a existência do “outro”, um texto que não tenta inserir-se ou adaptar-se ao sistema português, mas que marca precisamente a sua diferença. Estas questões são relevantes sobretudo quando se atende ao facto de Portugal ser um ex-colonizador e de a sua imagem enquanto dominador de alguns países africanos e do Brasil ainda estar presente nalguns cidadãos, bem como noções etnocêntricas do país como “o original” e das suas ex-colónias como “traduções enfeitadas”. A crítica aos brancos, presente na obra, é também uma crítica ao colonialismo que, ainda que relacionado com o espanhol, poderá também ser aplicado ao português, que deu tratamento semelhante aos indígenas de uma nação igualmente sul-americana: o Brasil. Ainda assim, JB não atenua o tom acusatório, mantendo a ideologia da obra:

- Papá – disse eu. – A catedral parece tanto maior quanto de mais longe a vejo. Quem a fez?
- Os espanhóis, com a pedra inca e as mãos dos índios. (ORP: 17)
- Tu és branco, mas um inútil. Uma nulidade sem remédio! (ORP: 96)

Igualmente importante é a imagética associada ao rio. Os rios profundos que o título sugere simbolizam a profundidade da cultura indígena sobre a qual se ergue a branca, qual palimpsesto cultural. O rio é, também, o elemento cósmico que une o narrador Ernesto, desarraigado e perdido na dimensão multicultural, à natureza. As alusões são, por isso, constantes, algo que o TC mantém:

Toquei as pedras com as mãos; segui a linha ondulante, imprevisível, como a dos rios, onde se juntam os blocos de rocha. (ORP: 12-13)

Quando meu pai fazia frente aos seus inimigos, e sobretudo quando, das praças das aldeias, contemplava de pé as montanhas, e parecia que de seus olhos azuis iam brotar rios de lágrimas que ele continha sempre (...) (ORP:13)

Assim, *Os Rios Profundos* é uma obra que transmite de forma isenta uma cultura substancialmente diferente da portuguesa, sem vestígios de etnocentrismos ou superioridades culturais. O TP está escrito num espanhol por onde brota o quéchua recorrentemente, pelo que o trabalho de tradução terá sido efetivamente problemático, uma vez que a dificuldade é dupla: não só se lida com um texto que plasma duas culturas de forma simultânea, como há que fazê-lo inteligível para uma terceira cujas conceções culturais são bastante distintas. Mais ainda, podemos perceber o texto de JB, também, como uma tradução de uma tradução, se entendermos o TP como ponto de partida para o texto português e ao mesmo tempo como TC para o texto espanhol *quechuizado*. É que, como Arguedas refere, esta mestiçagem linguística foi o meio pelo qual conseguiu transpor a cultura quéchua, isto é, houve simultaneamente em LRP um processo criativo e tradutório do quéchua para o espanhol, não para a sua norma culta, pois perder-se-ia a essência daquela língua indígena, mas sim para esta variedade fictícia que medeia os dois mundos. Esta situação peculiar é simbolizada em LRP na ponte *Pachachaca*, que significa “ponte sobre o mundo” e que remete para a necessidade de comunicação das culturas indígena e branca. Posicionada estrategicamente no centro do livro, o capítulo intitulado *Puente sobre el mundo* pretende possibilitar a travessia entre as culturas, tal como o próprio processo de tradução.

Aquando da publicação da sua tradução do *Dom Quixote*, José Bento refere o seguinte:

Quanto à minha tradução, não a fiz para comemorar os quatrocentos anos da publicação deste livro que me acompanha desde há muito tempo, fi-la sobretudo para melhor poder saborear esta obra querida, não só no seu original mas em algo que é também meu (*apud* Fernández de Cañete, 2006: 6).

Esta “co-autoria” é sintomática de uma atitude de afirmação do tradutor enquanto sujeito criativo, capaz de tomar decisões. Assim, compreendemos melhor a nota de rodapé que faz uma explicação de uma opção tradutiva:

Traduzo «Añuco» do original por *Moribundo* devido a uma nota de Arguedas que esclarece: «*Añuco*»: é uma deformação que fiz da verdadeira alcunha que tinha este rapaz: *Huañuco*, que é difícil de traduzir bem: (...) significa, mais ou menos, «*moribundo*» ou que «*se finge moribundo*» (...) (ORP: 61)

Este surgimento do tradutor na primeira pessoa, bem como a nota inicial e a indicação do seu nome na capa, para não falar da transplantação do discurso espanhol e quéchua para o português, deixam bem claro que o texto se trata de uma tradução, isto é, algo reescrito usando as palavras não do autor mas sim do tradutor.

Utilizando o termo cunhado por Santos (2006), apresentamos *Os Rios Profundos* como uma tradução intercultural, na medida em que traz a realidade indígena peruana para o leitor português, situação relevante pois coloca em contacto o resultado do colonialismo com um ex-colonizador. As escolhas tradutivas não são inocentes – são, sim, fruto da capacidade intelectual e da subjetividade do tradutor, a quem se reconhece cada vez mais um papel fundamental na manutenção ou mudança de paradigmas, por exemplo na perpetuação ou eliminação de preconceitos.

Em vez de ser “canibalizante”, *Os Rios Profundos* é uma tradução que “aumenta enormemente o stock disponível e o stock possível de experiências sociais” (Santos, 2006: 117). De facto, a inteligibilidade entre culturas desiguais, neste caso entre colonizado e colonizador, é indispensável para o diálogo intercultural, que se torna possível graças à tradução. É, efetivamente, o trabalho de tradução que vai esclarecer o que une e o que separa culturas diferentes, para que seja viável a articulação das mesmas.

Seria interessante perceber a receção desta tradução no contexto português, mas após contacto, a Assírio & Alvim não disponibilizou dados relativamente ao número de exemplares vendidos. Podemos inferir, contudo, que o número não terá sido elevado tendo em conta que o livro conta apenas com uma edição, que data de 1992. A tradução necessita, contudo, de uma revisão devido a alguns erros tipográficos, tais como:

Porque não o *derova* [devora], se o dono é avarento? (ORP:15, itálico nosso)

A catedral era demasiado *gande* [grande] (...) (ORP:18, itálico nosso)

E pareceu-me ver, na minha frente, a imagem dos meus protetores (...), enquanto a luz do crepúsculo não *resplandescia* [resplandecia] mas cantava. (ORP:20, itálico nosso)

E outros que serão tipográficos ou gramaticais:

«Dona Filipa: teu manto *tem-o* [tem-no] a boba do Colégio (...) (ORP:196, itálico nosso)

Ao nível da pontuação, faltam alguns pontos finais que terminem as frases (por exemplo, na página 19) e uma revisão cuidada que distinga diálogo de narração. Há, por vezes, travessões que indicam discurso direto quando na verdade se trata de descrições ou explicações do narrador, tal como em:

- Não há nenhuma porta nesta rua – disse meu pai. – Está como no tempo dos incas. Serve somente para as pessoas passarem. Aproxima-te! Vamos para diante.

- *Parecia talhada na rocha viva. Chamamos rocha viva, sempre, à rocha selvagem, coberta de parasitas ou de líquenes vermelhos. Como essa rua há paredes que os rios lavraram e por onde somente a água caminha, tranquila ou violenta.* [itálico nosso]

- Chama-se Loreto Quijllu – disse meu pai.

- Quijllu, papá?

- *Dá-se este nome, em quíchua, às fendas das rochas. Não às das pedras vulgares, mas às das enormes, ou dos intermináveis filões que atravessam as cordilheiras, caminhando regularmente, formando a base das neves eternas que com a sua luz cegam os viajantes.* [itálico nosso]

- Aqui estão as ruínas do templo de Acllahuasi e de Amaru Cancha – exclamou meu pai. (ORP: 18-19)

A pesquisa por comentários ou recensões críticas à obra traduzida ou ao autor foi infrutífera, o que será também um indício do desconhecimento do leitor português em relação a este autor aclamado na tradição hispano-americana. Talvez o facto de as temáticas indigenistas estarem bastante afastadas da realidade portuguesa tenha

contribuído para a pouca notoriedade do escritor em Portugal, ao qual acresce a pouca divulgação por parte da editora e uma necessária remodelação no grafismo do próprio livro, que sem dúvida deveria incluir dados sobre o autor ou excertos da obra de forma visível. Se é certo que o livro não se julga pela capa, também é certo que o empenho na promoção do próprio livro é muitas vezes indicativo do lugar que se pretende para este dentro do cânone da cultura de chegada, para além de funcionar como chamariz para o leitor que, neste caso, não será defraudado.

## Conclusão

A ascensão dos estudos pós-coloniais, que se deu após o desmembramento dos impérios europeus e o reconhecimento dos círculos académicos de zonas contra-hegemónicas (Robinson, 1997), tem chamado a atenção para o impacto que a colonização teve – e continua a ter – nas ex-colónias.

Contudo, os estudos pós-coloniais são ainda recentes, pelo que os seus efeitos só serão amplamente compreendidos dentro de algumas décadas. Deste modo, será interessante verificar o impacto que estes tiveram – ou não – nas ex-colónias, na sua luta a favor da igualdade e contra a hegemonia dos dominadores.

A literatura pós-colonial constitui uma das estratégias de descolonização, pois denuncia os fantasmas do colonialismo que ainda assombram as nações que foram dominadas e frequentemente problematiza a questão do idioma como um dos legados mais visíveis e mais difíceis de se desembaraçar. *Los Ríos Profundos* (1958), do peruano José María Arguedas, retrata a sociedade peruana como uma verdadeira *collage* onde não se concebe as partes como um todo, mas onde o todo é completamente fragmentado e desunido pelas suas partes. A obra entende-se, então, como uma utopia arcaica (Vargas Llosa, 2015), por ser expressão de um desejo profundo (utópico?) de respeito pelas diversas realidades culturais que povoam o Peru – do desejo, portanto, de interculturalidade. Recorde-se como o conceito de interculturalidade aplicado à América Latina está intimamente associado à luta pela descolonização e pela igualdade de direitos, objetivos do movimento indigenista.

O narrador Ernesto, construído por analogia ao próprio escritor, vive em desassossego pelo desencontro de códigos culturais que impossibilitam a comunicação. Não só brancos e indígenas se encontram em posições sociais radicalmente diferentes, como também os separa a língua. O projeto de um país culturalmente unido na obra de Arguedas manifestou-se, por isso, na criação de uma linguagem literária híbrida. De facto, a fusão do espanhol com o quéchua constitui uma das principais inovações levadas a cabo pelo escritor, cuja formação em antropologia e etnologia, bem como a própria convivência desde cedo com indígenas, lhe permitia ter uma consciência aguçada sobre a importância do diálogo entre culturas antagónicas. Fusão é a palavra que melhor define a criação literária de Arguedas, seja da cultura indígena com a branca ou da língua quéchua com a espanhola.

A tradução é outra estratégia de descolonização, pelo que os estudos de tradução se têm debruçado sobre o modo como esta pode servir de arma de luta, emendando a

sua “shameful history” (Bassnett e Trivedi, 1999) e reparando aquilo para que também contribuiu. De facto, neste novo posicionamento que a tradução e o tradutor têm vindo a adquirir, a sua atividade é cada vez menos invisível ou secundária. As relações de poder entre textos, autores e sistemas entre a língua de partida e a língua de chegada raramente são iguais, pelo que o trabalho de tradução não é inocente, podendo reforçar os preconceitos associados a indivíduos de nações dominadas, ou podendo, por outro lado, contribuir para a apresentação do outro o mais possível de forma isenta. As marcas do colonialismo são ainda visíveis nas relações desiguais entre nações, divididas entre linhas que marcam “o lado de cá”, onde as práticas culturais e os saberes são válidos e “o lado de lá”, onde estes são inválidos e incompreensíveis (Santos, 2009). A tradução intercultural criará as condições para o diálogo entre conhecimentos, ao revelar aquilo que une e aquilo que separa as culturas, permitindo, assim, um entendimento e respeito pelo outro.

É esta faceta da tradução que importa para os estudos interculturais. Enquanto instrumento de hibridização intercultural, capaz de produzir novos e diferentes tipos de identidade (Sarmiento, 2015), a tradução possibilita o entendimento daquilo que é diferente, de novas realidades sociais. O diálogo intercultural é premente numa sociedade globalizada, onde os meios de transporte e de comunicação permitem uma circulação de informação a velocidades impressionantes e onde os movimentos migratórios configuram as nações, revelando desafios relativamente à comunicação, à mera aceitação ou ao choque que a presença do outro provoca.

A tradução levada a cabo por José Bento, *Os Rios Profundos* (1992), adequa-se perfeitamente naquilo que se entende por tradução intercultural (Santos, 2006), pois serve como mais um meio que dá voz ao movimento indigenista, que difunde a sua missão além-fronteiras, criando uma zona de contacto entre colonizado e colonizador. As marcas da presença de uma cultura tão diferente da portuguesa não são esbatidas, mas emergem enquanto património que deve ser dado a conhecer e que deve ser respeitado. De facto, a tradução de José Bento é extremamente literal, o que por vezes resulta em estruturas estranhas em português, que poderão demover o leitor se este não estiver consciente de toda a conceptualização que subjaz à criação literária de Arguedas. Importa verificar, também, o modo como José Bento surge enquanto autor do seu texto, quebrando a invisibilidade tradicionalmente associada ao tradutor e reclamando a autoria do texto traduzido.

Um mundo plurilingue é, pois, desafiante e a interculturalidade convida a viver em constante tradução (Godenzzi, 2005). Uma sociedade capaz de traduzir(-se), isto é, de

se predispor ao diálogo com o outro, será também uma sociedade sensível aos discursos e direitos dos seus intervenientes, sobretudo daqueles minoritários.

## Referências bibliográficas

### Bibliografia primária

ARGUEDAS, José María (2015), *Los Ríos Profundos*. Madrid: Ediciones Cátedra [1995].

ARGUEDAS, José María (1992), *Os Rios Profundos*. Tradução de José Bento. Lisboa: Assírio e Alvim.

### Bibliografia secundária

ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine (2006), “Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity” in *Intercultural Education*, n.º 17 (5), p. 475-483.

ABELARDO RAMOS, Jorge (1968), *Historia de la Nación Latinoamericana*. Buenos Aires: Peña Lillo.

ADELAAR, Willem F. H. e MUYSKEN, Pieter (2004), *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

ADRIAENSEN, Brigitte (1999), ““Postcolonialismo postmoderno” en América Latina: la posibilidad de una crítica radicalmente “heterogénea” in *Romanesque*, vol. II. P.56-63. Disponível em <http://www.vlrom.be/pdf/992postcol.pdf> [acedido em 5 de julho de 2016]

ALDRICH Jr, Earl M (1962), “The Quechua world of José María Arguedas” in *Hispania*, vol. 45, n.º1. p. 62-66. Disponível em <http://readinglists.warwick.ac.uk/items/319F1613-7A04-495F-2E56-E4C4CCF2F7F1.html> [acedido em 8 de julho de 2016]

ALFÓN, Fernando (2013), *La querrela de la lengua en Argentina: ensayo biográfico*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.

ALEZA IZQUIERDO, Milagros e ENGUITA UTRILLA, José María (coords.) (2010), *La lengua española en América: normas y usos actuales*. Valência: Universitat de València.

ALMEIDA, José Miguel Pinto de (2001), *A Transferência Linguística e a Tradução: Barreira à tradução ou eficaz solução comunicativa (?)*. Dissertação apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

ALTHUSSER, Louis (1971), "Ideology and Ideological State Apparatuses" in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, p. 121-173. Londres: New Left Books.

ALVARADO BORGÑO, Miguel (1998), "El sueño de la comunicación en José María Arguedas: lecturas de la novela «Los Ríos Profundos»" in *Soñando el Sur*, n.º1, p. 21-39. Disponível em [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-58111998001100012](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-58111998001100012) [acedido em 20 de setembro de 2016]

ÁLVAREZ, Román e VIDAL, M. Carmen-África (eds) (1996), *Translation, Power Subversion*. Clevedon, Filadélfia e Adelaide: Multilingual Matters.

ANDRADE, Pedro (2014), "Hibridação e pós-colonialismo" in *Atas do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais - Colonialismos, Pós-Colonialismos e Lusofonias*. Disponível em [http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/40801/1/PA\\_2014\\_atas\\_congresso\\_estudos\\_culturais.pdf](http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/40801/1/PA_2014_atas_congresso_estudos_culturais.pdf) [acedido em 2 de outubro de 2016]

ÁNGEL HUAMÁN, Miguel (2009), "En defensa del indigenismo" in *Letras*, vol. 80, n.º 115, p. 11-25. Disponível em <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/letras/v80n115/a03.pdf> [acedido em 29 de junho de 2016]

APPEL, René e MUYSKEN, Pieter (2005), *Language Contact and Bilingualism*. Amsterdão: Amsterdam University Press [1987].

ARAÚJO, Marta e PEREIRA, Marcus Abílio (2004), "Interculturalidade e políticas educativas em Portugal: reflexões à luz de uma versão pluralista de justiça social" in *Oficina do CES*, 218. Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/11066/1/Interculturalidade%20e%20pol%c3%adticas%20educativas%20em%20Portugal.pdf> [acedido em 2 de outubro de 2016]

ARGUEDAS, José María (2009), *Qepa Wiñaq... Siempre Literatura y Antropología*. Madrid e Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.

----- (2002), *Deep Rivers*. Tradução de Frances Horning Barraclough. Illinois: Waveland Press [1987].

----- (1989), *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte.

----- (1987), *Relatos completos*. Lima: Editorial Horizonte.

----- (1972), *Temblar/Katatay*. Lima: Instituto Nacional de la Cultura.

- (1961), *Agua*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo.
- ASHCROFT, Bill *et al* (2007), *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. Londres e Nova Iorque: Routledge [2000].
- (2003), *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres e Nova Iorque: Routledge [1995].
- (2002), *The Empire Writes Back*. Nova Iorque: Routledge [1989].
- BAKER, Mona (2005), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Londres: Routledge [2001].
- BARKER, Chris (2003), *Cultural Studies: Theory and Practice*. Londres, Thousand Oaks e Nova Deli: Sage Publications [2000].
- BASSNETT, Susan (2002), *Translation Studies*. Londres e Nova Iorque: Routledge [1980].
- (2001), *Reflections on Translation*. Bristol, Buffalo e Toronto: Multilingual Matters.
- e LEFEVERE, André (1998), *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon, Filadélfia, Toronto, Sydney e Joanesburgo: Multilingual Matters.
- e TRIVEDI, Harish (coords.) (1999), *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BAUD, Michiel (2003), *Intelectuales y sus utopías: Indigenismo y la imaginación de América Latina*. Amesterdão: Cuadernos del CEDLA.
- BENDEZÚ, Edmundo (1993), “José María Arguedas y el indigenismo” in *Lexis*, vol. XVII, n.º2, p. 275-284. Disponível em <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/5738> [acedido em 30 de junho de 2016]
- BERTOLDI, Anderson (2016), “Semântica de *Frames* e tradução: um estudo da equivalência de termos” in *Letras & Letras*, vol. 32, jan/jun 2016, p. 149-169. Disponível em [www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/viewFile/33045/18694](http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/viewFile/33045/18694) [acedido em 4 de setembro de 2016]
- BHABHA, Homi (1994), *The Location of Culture*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

----- (1983), "The Other Question" in *Screen*, vol. 24, n.º6, p. 18-36. Disponível em [http://courses.washington.edu/com597j/pdfs/bhabha\\_the%20other%20question.pdf](http://courses.washington.edu/com597j/pdfs/bhabha_the%20other%20question.pdf) [acedido em 2 de outubro de 2016]

BRANCO, Isabel Rute Araújo (2014), *A recepção das literaturas hispano-americanas na literatura portuguesa contemporânea: edição, tradução e criação literária*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

CAMPOS, Haroldo de (2006), *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo: Perspectiva [1992].

----- (2005), "Transluciferação Mefistofáustica" in *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva.

Casa de la cultura de la municipalidad de Arequipa (1969), *Primer encuentro de narradores peruanos*. Lima: Casa de la cultura del Perú.

CASTILLA, Martín (2010), *Concepciones de la alteridad social en el indigenismo peruano de los años veinte*. Tese apresentada à Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación da Universidad Nacional de la Plata.

CASTRO-KLAREN, Sara (coord.) (2008), *A Companion to Latin American Literature and Culture*. Malden e Oxford: Blackwell Publishing.

CÉSAIRE, Aimé (1995), *Discourse on Colonialism*. Tradução de Joan Pinkham. Nova Iorque e Londres: Monthly Review Press.

CHATTERJEE, Partha (1993), *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

COELHO, Alexandra Lucas (2002), "Traduzir é escrever um poema que não seja nosso". *Jornal Público*, 2 de fevereiro. Disponível em <https://www.publico.pt/noticias/jornal/traduzir-e-escrever-um-poema-que-nao-seja-nosso-167004> [acedido em 20 de agosto de 2016]

CORNEJO POLAR, Antonio (1989), *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

----- (1977), *La novela peruana. Siete estudios*. Lima: Editorial Horizonte.

CORREIA, Isabel (2016), “Fronteiras e desafios da interculturalidade” in *E-Revista de Estudos Interculturais*, n.º 4. Disponível em <http://iscap.ipp.pt/cei/E-REI%20Site/Pages/4.htm> [acedido em 30 de setembro de 2016]

ESCAJADILLO, Tomás G. (1989), “El indigenismo narrativo peruano” in *Philologia hispalensis*, n.º4, fasc. 1, p. 117-136. Disponível em [http://institucional.us.es/revistas/philologia/4\\_1/art\\_10.pdf](http://institucional.us.es/revistas/philologia/4_1/art_10.pdf) [acedido em 28 de maio de 2016]

ESCOBAR, Alberto (1984), *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ESPEZÚA SALMÓN, Dorian (2011), “El proyecto arguediano de construir una lengua literaria nacional” in *Letras*, vol. 82, n.º 117, p. 17-43. Disponível em <http://letras.unmsm.edu.pe/rl/index.php/le/article/viewFile/201/200> [acedido em 29 de junho de 2016]

FANON, Frantz (2008), *Black Skin, White Masks*. Tradução de Charles Lam Markmann. Londres: Pluto Press [1967].

----- (1963), *The Wretched of the Earth*. Nova Iorque: Grove Press.

FERNÁNDEZ DE CAÑETE, Carmen María Comino (2006), “José Bento, tradutor do *Quixote*” in *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. XXIX, p. 5-17. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2243166.pdf> [acedido em 23 de agosto de 2016]

FILLMORE, Charles J. (1982), “Frame Semantics” in *Linguistics in the Morning Calm*. Seul: Hanshin Publishing Company, p.111-137.

FRANCO AIXELÁ, Javier (1996), “Culture-Specific Items in Translation” in ÁLVAREZ, Román e VIDAL, M. Carmen-África (coords.), *Translation, Power Subversion*. Clevedon, Filadélfia e Adelaide: Multilingual Matters.

GILES, Judy e MIDDLETON, Tim (2001), *Studying culture: a practical introduction*. Nova Jérquia: Wiley.

GODENZZI, Juan C. (2005), “Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana” in *Tinkuy. Estudios Hispánicos*, n.º1, p. 7-14. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3302998.pdf> [acedido em 4 de outubro de 2016]

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto e PUPO-WALKER, Enrique (coords.) (2008), *The Cambridge History of Latin American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press [1996].

GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo (2015). Prólogo in ARGUEDAS, José María, *Los ríos profundos*. Madrid: Ediciones Cátedra [1995].

GOUVEIA, Regiane Cristina (2016), *América Latina enferma: racismo e positivismo no pensamento político latino-americano em fins do século XIX e início do XX*. Tese de doutoramento apresentada à Casa Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.

----- (2015), “Hispanidad e a fraternidade hispano-americana: debates raciais e guerra de 1898 na virada do século XIX para o XX” in *Dimensões*, vol. 35, jul-dez, p. 175-192. Disponível em <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/12496> [acedido em 2 de julho de 2016]

HALL, Stuart e GAY, Paul du (coords.) (2003), *Questions of Cultural Identity*. Londres, Califórnia e Nova Deli: Sage Publications [1996].

HALL, Stuart; HOBSON, Dorothy; LOWE, Andrew e WILLIS, Paul (coords.) (2005), *Culture, Media, Language*. Londres e Nova Iorque: Routledge [1980].

HARE, Cecilia (2001), “Arguedas y el mestizaje de la lengua: *Yawar Fiesta*” in *Lexis*, vol. XXV, n.º 1 e 2, p. 475-487. Disponível em [http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih\\_13\\_3\\_022.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_3_022.pdf) [acedido em 2 de julho de 2016]

HARRISON, Regina (1983), “José María Arguedas: el substrato quechua” in *Revista Iberoamericana*, vol. XLIX, n.º 122, p. 111-132. Disponível em <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/3768/3937> [acedido em 1 de julho de 2016]

HATIM, Basil e MASON, Ian (1990), *Discourse and the Translator*. Londres: Longman.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (2006), *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Buenos Aires: Editorial Babel [1928].

HERMAN, Edward e CHOMSKY, Noam (1988), *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Nova Iorque: Pantheon Books.

HEROS, Susana de los (1998), “En búsqueda de una semántica andina en el castellano de *Los Ríos Profundos* de José María Arguedas” in *BIRA: Boletín del*

*Instituto Riva-Agüero*, n.º 25, p. 243-264. Disponível em <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinira/article/viewFile/9788/10198> [acedido em 26 de maio de 2016]

HEWSON, Lance (2011), *An approach to translation criticism: Emma and Madame Bovary in translation*. Amesterdão e Filadélfia: John Benjamins.

HOLLIDAY, Adrian; HYDE, Martin e KULLMAN, John (2004), *Intercultural Communication: an Advanced Resource Book*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

JAKOBSON, Roman (1960), "Closing Statement: Linguistics and Poetics" in SEBEEK, Thomas (coord.), *Style in language*. Massachusetts: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.

KAMEN, Henry (2004), *Empire: How Spain Became a World Power, 1492-1763*. Nova Iorque: Perennial.

KIESLING, Scott F. e PAULSTON, Christina Bratt (coords.) (2005), *Intercultural Discourse and Communication*. Malden, Oxford e Victoria: Blackwell Publishing.

LAFUENTE, Silvia (2011), "La lengua quechua, referente insustituible de la vida y obra de José María Arguedas" in *Anuario de Lingüística Hispánica*, n.º 27, p. 145-167. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4132290.pdf> [acedido em 26 de maio de 2016]

LANDERS, Clifford (2001), *Literary Translation: A Practical Guide*. Clevedon, Buffalo, Toronto e Sydney: Multilingual Matters.

LANDREAU, John C., (2004), "José María Arguedas: la utopía del español quechuizado" in VALLE, José del; GABRIEL-STHEEMAN, Luis (coord.), *La batalla del idioma: la intelectualidad hispánica ante la lengua*, p. 203-228. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

LEFEVERE, André (ed.) (1992a), *Translation, History, Culture: a Sourcebook*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

----- (1992b), *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

LIMA, Andréia Mendonça dos Santos (2013), *Tradução e pós-colonialismo: uma análise de Mad Maria de Márcio Souza e sua tradução para o inglês*. Tese de mestrado apresentada à Fundação Universidade Federal de Rondônia.

MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso (2004), ““Todas las gentes del mundo son hombres”:  
“El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de  
Sepúlveda (1490-1573)” in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n.º21,  
p.91-134. Disponível em <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5571>  
[accedido em 20 de setembro de 2016]

MANLEY, Marilyn S. (2008), “Quechua language attitudes and maintenance in Cuzco,  
Peru” in *Language Policy*, dezembro, vol. 7, p. 323-344. Disponível em  
<http://link.springer.com/article/10.1007/s10993-008-9113-8> [accedido em 6 de junho de  
2016]

MARIÁTEGUI, José Carlos (2007), *Siete ensayos de interpretación de la realidad  
peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho [1979].

MATEUS, Maria Helena Mira (2001), “Se a língua é um factor de identificação cultural,  
como se compreenda que uma língua viva em diferentes culturas?”. Discurso  
apresentado no Congresso dos 500 anos dos Descobrimentos Portugueses, em  
Évora. Disponível em [http://www.iltec.pt/pdf/wpapers/2001-mhmateus-  
quando\\_uma\\_lingua\\_vive.pdf](http://www.iltec.pt/pdf/wpapers/2001-mhmateus-quando_uma_lingua_vive.pdf) [accedido em 14 de setembro de 2016]

MERMA MOLINA, Gladys (2007), *Contacto lingüístico entre el español y el quechua:  
un enfoque cognitivo-pragmático de las transferencias morfosintácticas en el español  
andino peruano*. Tese de doutoramento apresentada à Facultad de Filosofía y Letras  
da Universidad de Alicante.

MIGNOLO, Walter (2007), *La idea de América Latina*. Tradução de Silvia Jawerbaum e  
Julieta Barba. Barcelona: Editorial Gedisa.

MOATTI, Claudia (2006), “Translation, Migration, and Communication in the Roman  
Empire: Three Aspects of Movement in History” in *Classical Antiquity*, vol. 25, n.º 1.  
Disponível em <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00658682/document> [accedido  
em 2 de agosto de 2016]

MORALES ORTIZ, Gracia (2011), *José María Arguedas: El Reto de la Dualidad  
Cultural*. Sevilha: Editorial Renacimiento.

MUKAŘOVSKÝ, Jan (1988), *Escritos sobre Estética e Semiótica*. Tradução de Manuel  
Ruas. Lisboa: Editorial Estampa.

MUNDAY, Jeremy (2001), *Introducing Translation Studies*. Nova Iorque: Routledge.

- NIDA, Eugene (1991), "Theories of Translation" in *TTR: traduction, terminologie, redaction*, vol. 4, n.º1, p.19-32.
- NIRANJANA, Tejaswini (1992), *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.
- NOVINGER, Tracy (2001), *Intercultural Communication: A Practical Guide*. Texas: University of Texas Press.
- OCTAVIO BUNGE, Carlos (1918), *Nuestra América*. Buenos Aires: Casa Vaccaro [1903].
- O'GORMAN, Edmundo (1995), *La Invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica [1958].
- OSORIO TEJEDA, Nelson (2012), "José María Arguedas y el lenguaje de la identidad mestiza" in *América sin nombre*, n.º 17, p. 75-80. Disponível em [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/26476/1/ASN\\_17\\_09.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/26476/1/ASN_17_09.pdf) [acedido em 25 de maio de 2016]
- PALENCIA-ROTH, Michael (1997), "Mapping the Caribbean. Cartography and the Cannibalization of Culture" in ARNOLD, James (coord.), *A History of Literature in the Caribbean*, vol. 3 Cross Cultural-Studies, p.3-27. Amesterdão: John Benjamins.
- PARKS, Tim (2007), *Translating Style: A Literary Approach to Translation, a Translation Approach to Literature*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- PAZ, Octavio (1998), "Los hijos de la malinche" in *El laberinto de la soledad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- (1981), *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets Editores [1971].
- PÉREZ-WICHT, Pablo Quintanilla (2006), "La recepción del positivismo en Latinoamérica" in *Logoslatinoamericano*, ano 1, n.º 6, p. 65-76. Disponível em <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://www.acuedi.org/ddata/4946.pdf> [acedido em 13 de julho de 2016]
- PINHO, Jorge Almeida e (2011), *A Tradução para Edição: Viagem ao mundo de tradutores e editores em Portugal (1974-2009)*. Tese de douramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

POOLE, Deborah (2003), "Decency in urban 1920 Cuzco" in CADENA, Marisol de la (coord.), *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

POPEK, Katarzyna (2007), "“Los Ríos Profundos” de José María Arguedas como intento de diálogo intercultural" in FLISEK (coord.), *II Jornadas de literatura en español*, p. 125-132. Varsóvia: Instituto de Estudos Ibéricos e Iberoamericanos da Universidade de Varsóvia.

PYM, Anthony (1993), "Why translation conventions should be intercultural rather than culture-specific. An alternative link model" in *Parallèles: Cahiers de l'École de Traduction et d'Interprétation de Genève*, p. 60-68. Genebra: Université de Genève.

RAFAEL, Vicente (2001), *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham e Londres: Duke University Press [1993].

REISS, Katharina (2000), *Translation Criticism: The Potentials and Limitations*. Tradução de Erroll F. Rhodes. Londres e Nova Iorque: Routledge.

RENKER, Theresa A. (2014), "El uso del quechua en el Perú: Una investigación de identidad y performance cultural" in *Honors Theses*, n.º174. Disponível em <http://scholars.unh.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1179&context=honors> [acedido em 25 de julho de 2016]

ROBINSON, Douglas (1997), *Translation and Empire: Post-Colonial Theories Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio (1984a), "Las variantes textuales de *Yawar Fiesta* de José María Arguedas (primera parte)" in *Lexis* vol 8, n.º 1, p. 1-93.

Disponível em

[https://www.academia.edu/5365153/Las\\_variantes\\_textuales\\_de\\_Yawar\\_fiesta\\_de\\_Jos%C3%A9\\_Mar%C3%ADA\\_Arguedas\\_primera\\_parte.\\_Lexis\\_VIII.\\_1\\_1984\\_](https://www.academia.edu/5365153/Las_variantes_textuales_de_Yawar_fiesta_de_Jos%C3%A9_Mar%C3%ADA_Arguedas_primera_parte._Lexis_VIII._1_1984_) [acedido em 20 de maio de 2016]

----- (1984b), "Las variantes textuales de *Yawar Fiesta* de José María Arguedas (segunda parte)" in *Lexis* vol 8, n.º 2, p. 175-226. Disponível em

<http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/20872> [acedido em 20 de maio de 2016]

- RODRÍGUEZ LOIS, Nemesio (2002), “La bula “Sublimis Deus”. Fundamento de los derechos humanos de los indios” in *Revista Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, n.º 32, p. 481-190. Disponível em <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/juridica/article/view/11491/10523> [acedido em 5 de junho de 2016]
- ROGERS, Margaret (coord.) (1999), *Word, Text, Translation: Liber Amicorum for Peter Newmark*. Clevedon, Buffalo, Toronto e Sydney: Multilingual Matters.
- RULAND, Richard e BRADBURY, Malcolm (1991), *From Puritanism to Postmodernism: a history of American literature*. Nova Iorque: Penguin Books.
- RYAN, Michael (2010), *Cultural Studies: a Practical Introduction*. Singapura: Wiley-Blackwell.
- SAID, Edward (1977), *Orientalism*. Londres: Penguin.
- SAMOVAR, Larry A.; PORTER, Richard E. e McDANIEL, Edwin R. (2010), *Communication Between Cultures*. Boston: Wadsworth.
- SÁNCHEZ DOMINGO, Rafael (2012), “Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista” in *Revista Jurídica de Castilla y León*, n.º 28. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4225030> [acedido em 15 de junho de 2016]
- SÁNCHEZ LOBATO, Jesús (1994), “El español en América” in *Problemas y métodos en la enseñanza del español como lengua extranjera: actas del IV Congreso Internacional de ASELE (Asociación para la Enseñanza del Español como Lengua Extranjera)*, p. 553-570. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2871925> [acedido em 6 de junho de 2016]
- SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (coords.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.
- SARMENTO, Clara (2015), *Estudos Interculturais Aplicados: Textos, Turismos e Tipologias*. Porto: Vida Económica.

----- (2014), "Interculturalism, multiculturalism, and intercultural studies: Questioning definitions and repositioning strategies" in *Intercultural Pragmatics*, vol. 11, n.º4, p. 603-618. Disponível em [http://www.iscap.pt/~cei/docs/publicacoes\\_files/ip-2014-0026%20\(1\).pdf](http://www.iscap.pt/~cei/docs/publicacoes_files/ip-2014-0026%20(1).pdf) [acedido em 19 de setembro de 2016]

SARMIENTO, Domingo Faustino (2007), *Memoria sobre ortografia americana*. Santiago do Chile: Imprenta La Opinión [1843].

SAUSSURE, Ferdinand (2006), *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix.

SCHLEIERMACHER, Friedrich (2004), "On the different methods of translating" in VENUTI, Lawrence, *The Translator's Invisibility: a history of translation*, p. 43-63. Londres e Nova Iorque: Routledge [1995].

SERNA, Mercedes (2011), "Hispanismo, indigenismo y americanismo en la construcción de la unidad nacional y los discursos identitarios de Bolívar, Martí, Sarmiento y Rodó" in *Philologia Hispalensis*, n.º25, p. 201-217. Disponível em <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/22555> [acedido em 6 de junho de 2016]

SHKLOVSKY, Viktor (2000), "Art as Device" in PILKINGTON, Adrian, *Poetic Effects: A Relevance Theory Perspective*. Amesterdão: Benjamins.

SMITH, Tom (2010), *Discovery of the Americas, 1492-1800*. Nova Iorque: Infobase Publishing.

SNELL-HORNBY, Mary (2006), *The Turns of Translation Studies*. Amesterdão e Filadélfia: John Benjamins.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2003), "Can the Subaltern Speak?", in ASHCROFT *et al*, *The Post-Colonial Studies Reader*, p. 24-28. Londres e Nova Iorque: Routledge [1995].

----- (2000), "The Politics of Translation" in VENUTI, Lawrence (coord.), *The Translation Studies Reader*, p. 387-416. Londres e Nova Iorque: Routledge.

STANNARD, E. David (1992), *The Conquest of the New World: American Holocaust*. Oxford: Oxford University Press.

STEINER, George (1998), *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press [1975].

TALLONE, Laura (2012), “A nota de rodapé e a nota do tradutor”, in SARMENTO, Clara (coord), *Entre Centros e Margens - Textos e Práticas das Novas Interculturas*. Porto: Edições Afrontamento, p.79-87. Disponível em <http://recipp.ipp.pt/bitstream/10400.22/5202/1/rodape001.pdf> [acedido em 25 de outubro de 2016]

THOMASON, Sarah Grey e KAUFMAN, Terrence (1988), *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Berkeley: University California Press.

TODOROV, Tzvetan (1984), *The Conquest of America*. Tradução de Richard Howard. Nova Iorque: Harper

TONKIN, Humphrey e FRANK, Maria Esposito (coord.) (2010), *Translator as Mediator of Cultures*. Amesterdão e Filadélfia: John Benjamins.

TORERO, Alfredo (2007), *El quechua y la historia social andina*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos [1974].

TORREJÓN, Alfredo (1989), “Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento y el castellano culto de Chile” in *Thesaurus*, vol. XLIV, n.º3, p. 534-558. Disponível em [http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/44/TH\\_44\\_003\\_022\\_0.pdf](http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/44/TH_44_003_022_0.pdf) [acedido em 3 de setembro de 2016]

VALDEÓN, Roberto A. (2014), *Translation and the Spanish Empire in the Americas*. Amesterdão e Filadélfia: John Benjamins.

VARGAS LLOSA, Mario (2015), *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Barcelona: Debolsillo.

----- e ARGUEDAS, José María (1974), *La novela*. Buenos Aires: América Nueva.

VENUTI, Lawrence (2004), *The Translator's Invisibility: a history of translation*. Londres e Nova Iorque: Routledge [1995].

----- (coord.) (2000), *The Translation Studies Reader*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

----- (1998), *The Scandals of Translation*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

WILLIAMS, Raymond (1983), *Keywords*. Nova Iorque: Oxford University Press.

WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter e GARCÍA LINERA, Álvaro (2006), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.

WECHSLER, Robert (1998), *Performing Without a Stage: The Art of Literary Translation*. North Haven: Catbird Press.

ZOLA, Émile (2000), *Nana*. Sem menção de tradutor. Pensilvânia: The Pennsylvania State University.

## Apêndice

### Tradução do conto Warma kuyay

#### Warma kuyay

#### (Amor de menino)

Noite de luar na quebrada de Viseca.

*Pobre pomba, por onde vieste,  
procurando o grão, por Deus, pelo chão.*

- Justina! Ai, Justinita!

*Num lago límpido canta a gaivota,  
memórias me deixa de doces recordações.*

- Justinay, és como as rolas de Sausiyok'!

- Deixa-me, menino, vai ter com as tuas senhoras!

- E o Kutu? O Kutu tu gostas, gostas daquele cara-de-sapo!

- Deixa-me, menino Ernesto! Feio, mas sou um bom laçador de vitelas e faço tremer os novilhos a cada chicotada. Por isso a Justina gosta de mim.

A mestiça riu-se, olhando para o Kutu; os seus olhos brilhavam como duas estrelas.

- Ai, Justinacha<sup>22</sup>!

- Tonto, menino tonto! – disse Gregoria, a cozinheira.

Celedonia, Pedrucha, Manuela, Anitacha... soltaram o riso; desataram às gargalhadas.

- Menino tonto!

Agarraram as mãos e começaram a dançar em roda, ao som da música de Julio, o charangueiro. Viravam-se para trás, para me olharem, e riam-se. Eu fiquei fora do círculo, envergonhado, vencido para sempre.

---

<sup>22</sup> A sufixação quéchuca *cha* denota ternura ou carinho (NT).

Fui até ao moinho velho; a brancura da parede parecia mover-se como as nuvens que corriam pelas ladeiras do Chawala. Os eucaliptos do pomar ressoavam longa e intensamente; as suas sombras estendiam-se até ao outro lado do rio. Cheguei ao pé do moinho, subi a parede mais alta e olhei daí para a cabeça do Chawala: o cerro meio negro, reto, ameaçava cair sobre os campos de alfafa da fazenda. Era assustador à noite; os índios nunca o olhavam a essas horas e nas noites claras conversavam sempre de costas para o cerro.

- Se caísse de frente, *tayta*<sup>23</sup> Chawala, morreríamos todos!

No centro do *witron*<sup>24</sup>, Justina começou outro canto:

*Flor de maio, flor de maio*

*Flor de maio primavera*

*Por que não te soltaste*

*Desse teu falso vil.*

Os mestiços tinham parado num círculo e a Justina cantava no meio. No pátio imenso, imóveis sobre a calçada, os índios pareciam estacas de estender couro.

- Aquele pontinho negro que está ao meio é a Justina. E eu gosto dela, o meu coração estremece quando ela se ri, chora quando os seus olhos veem o Kutu. Porquê, pois, morro de amor por esse pontinho negro?

Os índios voltaram a sapatear à roda. O charangueiro gritava à volta do círculo, animando-os, gritando como um potro apaixonado. Uma paca-paca começou a assobiar de um salgueiro que cabeceava a margem do rio; a voz do pássaro maldito assustava. O charangueiro correu até à vedação do pátio e lançou pedras ao salgueiro; todos os mestiços o imitaram. Pouco depois, o pássaro voou e poisou no pessegueiro do pomar; os mestiços iam persegui-lo, mas don Froilán apareceu na porta do *witron*.

- Saiam daqui! Vão dormir!

Os mestiços foram em grupo até à tranca do curral; o Kutu ficou sozinho no pátio.

- Ela gosta desse!

---

<sup>23</sup> Palavra quéchua que denota respeito, tal como “senhor” ou “pai” (NT).

<sup>24</sup> Derivação da palavra espanhola *buitrón*: pátio grande, coberto de laje, onde se depositam materiais para a extração de metal (NT).

Os índios de don Froilán desapareceram pela porta do casario da fazenda, e don Froilán entrou no pátio depois deles.

- Menino Ernesto! – chamou o Kutu.

Desci de um salto e corri até ele.

- Vamos, menino.

Subimos para o beco pelo tanque de metal que se ia desmoronando num canto do witron; sobre o tanque estava um tubo grande de ferro e várias rodas enferrujadas, que vinham das minas do pai de don Froilán.

O Kutu não disse nada até chegarmos à casa de cima.

A fazenda era de don Froilán e do meu tio; tinha duas casas. O Kutu e eu estávamos sozinhos no casario de cima; o meu tio e as outras pessoas foram cavar batatas e dormiam na chácara, a duas léguas da fazenda.

Subimos as escadas, sem sequer nos olharmos; entramos no corredor, e estendemos aí as nossas camas para dormirmos alumiados pela lua. O Kutu deitou-se calado; estava triste e irritado. Eu sentei-me ao lado do mestiço.

- Kutu! A Justina deu-te com os pés?

- Don Froilán abusou dela, menino Ernesto!

- Mentira, Kutu, mentira!

- Ainda ontem a forçou; na fonte, quando foi tomar banho com os meninos!

- Mentira, Kutu, mentira!

Abracei-me ao pescoço do mestiço. Senti medo; o meu coração parecia que se rasgava de tanto bater. Comecei a chorar. Como se estivesse sozinho, abandonado nessa grande quebrada escura.

- Para, menino! Eu, pois, sou “endio”, não posso fazer frente ao patrão. Da próxima, quando fores “avogado”, dás uma coça ao don Froilán.

Levantou-me como a um bezerro meigo e deitou-me sobre a minha cama.

- Dorme, menino! Vou falar agora com a Justina para ela gostar de ti. Numa próxima vais dormir com ela; queres, menino? Sim? A Justina tem coração para ti, mas ainda és uma criança, ela tem medo porque és um menino.

Ajoelhei-me na cama, olhei para o Chawala, que parecia terrível e fúnebre no silêncio da noite.

- Kutu, quando for grande vou matar o don Froilán!

- Isso sim, menino Ernesto! Isso sim! *Mak'tasu*<sup>25</sup>!

A voz grossa do mestiço ecoou pelo corredor como o rugido do leão que entra no casario em busca de porcos. O Kutu deteve-se; estava alegre, como se tivesse apanhado aquele ladrão do puma.

- Amanhã chega o patrão. Melhor se esta noite vamos ter com a Justina. O patrão de certeza que te faz dormir no seu quarto. Que entre a lua para irmos.

A sua alegria deu-me raiva.

- E por que não matas don Froilán? Mata-o com a tua funda, Kutu, do outro lado do rio, como se fosse o ladrão do puma.

- Os seus filhinhos, menino! São nove! Mas quando fores “avogado” já serão grandes.

- Mentira, Kutu, mentira! Tens medo, como uma mulher!

- Não sabes nada, menino. Acaso não vi? Tens pena dos bezerrinhos, mas dos homens não gostas.

- Don Froilán! É mau! Os que têm fazendas são maus; fazem chorar os índios como tu; roubam as vaquinhas dos outros, ou matam-nas à fome no seu curral. Kutu, don Froilán é pior que touro bravo! Mata-o já, Kutu, ainda que seja com uma pedra, no penhasco de Capitana.

- “Endio” não pode, menino! “Endio” não pode!

Era covarde! Derrubava os garanhões indomáveis, fazia estremecer os potros, rasgava a chicote o dorso dos bois aradores, disparava a funda às vacas dos outros mestiços quando entrava nas pastagens do meu tio, mas era covarde. Pobre índio!

---

<sup>25</sup> Palavra quéchua que significa “menino” (NT).

Olhei-o de perto: o seu nariz achatado, os seus olhos quase oblíquos, os seus lábios finos, enegrecidos pela coca. Ela gosta deste! E ela era bonita: a sua cara rosada estava sempre limpa, os seus olhos negros queimavam; não era como as outras mestiças, as suas pestanas eram compridas, a sua boca chamava por amor e não me deixava dormir. Aos catorze anos eu amava-a; os seus pequenos peitos pareciam limões grandes, e desesperavam-me. Mas ela era do Kutu, desde há muito tempo; deste mestiço com cara de sapo. Pensava nisso e a minha dor era como morrer. E agora? Don Froilán tinha-a violado.

- Mentira, Kutu! Ela mesma, de certeza, ela mesma quis!

Um jorro de lágrimas brotou dos meus olhos. Outra vez o meu coração sacudia, como se tivesse mais força que todo o meu corpo.

- Kutu! Se calhar ainda a matamos nós os dois, queres?

O índio assustou-se. Agarrou-me a testa: estava húmida de suor.

- Pois é! Assim amam os brancos.

- Leva-me à Justina, Kutu! És mulher, não serves para ela. Deixa-a!

- Claro que sim, menino, para ti vou deixar, só para ti! Olha, em Wayrala a lua está a apagar-se.

Os cerros enegreceram rapidamente, as estrelinhas saltaram de todas as partes do céu; o vento assobiava na escuridão, batendo contra os pessegueiros e eucaliptos do pomar; mais abaixo, no fundo da quebrada, o rio grande cantava com a sua voz áspera.

Despreciava o Kutu; os seus olhos amarelos, pequenitos, cobardes, faziam-me estremecer de raiva.

- Índio, é bom que morras, ou então desaparece para Nazca! Aí a febre irá acabar contigo, irás ser enterrado como um cão! – dizia-lhe.

Mas o novilheiro baixava logo a cabeça, humilde, e ia para o witron, para os campos de alfafa, ao pomar dos bezerros, e vingava-se no corpo dos animais de don Froilán. No início eu acompanhava-o. Durante a noite entrávamos, escondendo-nos, no curral; escolhíamos os bezerros mais finos, os mais delicados; Kutu cuspiam para as mãos,

segurava bem o chicote, e rasgava o dorso dos pequenos touros. Uma, duas, três... cem chicotadas; as crias contorciam-se no chão, caíam de costas, choravam; e o índio continuava, curvado, feroz. E eu? Eu sentava-me num canto e desfrutava. Eu desfrutava.

- É de don Froilán, não importa! É do meu inimigo!

Eu falava em voz alta para me enganar; para tapar a dor que encolhia os meus lábios e inundava o meu coração.

Mas já na cama, sozinho, uma dor negra, invencível, apoderava-se da minha alma e eu chorava duas, três horas. Até que uma noite o meu coração dilatou, inchou. Chorar não bastava; vencia-me o desespero e o arrependimento. Saltei da cama, descalço, corri para a porta; devagar abri o ferrolho e entrei no corredor. A lua já tinha saído, a sua luz branca banhava a quebrada; as árvores retas, silenciosas, esticavam os seus braços até ao céu. Com dois saltos descí o corredor e atravessei a rua empedrada a correr, saltei a parede do curral e cheguei até aos bezerritos. Ali estava a Zarinacha, a vítima dessa noite; deitadinha sobre a bosta seca, com o focinho no chão; parecia desmaiada. Abracei-me ao seu pescoço; beijei-a mil vezes na sua boca com odor a leite fresco, nos seus olhos negros e grandes.

- *Niñacha*<sup>26</sup>, perdoa-me! Perdoa-me, *mamaya*<sup>27</sup>!

Juntei as mãos e, de joelhos, humilhei-me perante ela.

- Foi esse louco, irmãzinha, não eu! Esse canalha do Kutu, índio cão!

O sal das lágrimas amargurou-me durante muito tempo.

A Zarinacha olhava-me séria, com o seu olhar humilde, doce.

- Eu adoro-te, *niñacha*, eu adoro-te!

E uma ternura sem igual, pura, doce, como a luz nessa quebrada mãe, alumiou a minha vida.

---

<sup>26</sup> Palavra que aglutina o espanhol, *niña* (menina), com o sufixo quéchua *cha* (NT).

<sup>27</sup> De origem quéchua, denota carinho como a uma mãe (NT).

Na manhã seguinte encontrei o índio no campo de alfafa de Capitana. O céu estava limpo e alegre, os campos verdes, cheios de frescura. O Kutu já estava de saída, bem cedo, para ir procurar “danos” nas pastagens do meu tio, para se vingar neles.

- Kutu, sai daqui – disse-lhe – Em Viseca já não serves. Os *comuneros* riem-se de ti porque és um aldrabão.

Os seus olhos opacos viraram-se para mim, com algum medo.

- Assassino também és, Kutu! Um bezerrinho é uma criatura. Em Viseca não serves já, índio!

- Não, acaso? Tu também és. Mas olha para o *tayta* Chawala: dez dias e vou-me embora.

Ressentido, magoado como nunca, o Kutu partiu a galope no baio do meu tio.

Duas semanas depois, o Kutu pediu licença e foi-se embora. A minha tia chorou por ele, como se tivesse perdido um filho.

O Kutu tinha sangue de mulher: estremecia perante don Froilán, temia a quase todos os homens. Tiraram-lhe a sua mulher e por isso escondeu-se nas aldeias do interior, misturando-se nas comunidades de Sondondo, Chacralla... Era covarde!

Sozinho, fiquei com don Froilán, mas perto da Justina, a minha Justinacha ingrata. Eu não fui um desgraçado. Na margem desse rio espumoso, ouvindo o canto das rolas e das calhandras, vivia sem esperanças; mas ela estava sob o mesmo céu que eu, nessa mesma quebrada que foi o meu ninho. Contemplando os seus olhos negros, ouvindo o seu riso, olhando-a de longe, era quase feliz, porque o meu amor pela Justina foi um *warma kuyay* e eu não pensava ainda ter direito sobre ela; sabia que teria que ser de outro, de um homem feito, que manuseasse já o chicote, que praguejasse com voz grossa e que lutasse de chicote no carnaval. E como amava os animais, as festas dos índios, a época das colheitas, a sementeira com música e *jaraw*<sup>28</sup>, vivi alegre nessa quebrada verde e cheia do calor amoroso do sol. Até que um dia me arrancaram do meu lugar, para trazer-me a este bulício, de gente de que não gosto, que não compreendo.

O Kutu num extremo e eu noutra. Ele talvez tenha esquecido: está no seu elemento; numa aldeiazinha tranquila, ainda que aldrabão ele será o melhor novilheiro, o melhor encantador de potros, e será respeitado pelos índios que trabalham nas terras.

---

<sup>28</sup> Do quéchua: poesia (NT).

Enquanto eu, aqui, vivo amargurado e pálido, como um animal das planícies frias, levado para a costa do mar, sobre o areal candente e estranho.

## Anexos

### Anexo 1

#### Warmá kuyay (Amor de niño)

Noche de luna en la quebrada de Visca.

*Pobre palomita por dónde has venido,  
buscando la arena por Dios, por los suelos.*

-¡Justina! ¡Ay, Justinita!

*En un tercio lago canta la gaviota,  
memorias me deja de gratos recuerdos.*

-¡Justinay, te pareces a las torcazas de Sausiyok'!

-¡Déjame, niño, anda donde tus señoritas!

-¿Y el Kutu? ¡Al Kutu le quieres, su cara de sapo te gusta!

-¡Déjame, niño Ernesto! Feo, pero soy buen laceador de vaquillas y hago temblar a los novillos de cada zurriago. Por eso Justina me quiere.

La cholita se rió, mirando al Kutu; sus ojos chispeaban como dos luceros.

-¡Ay, Justinacha!

-¡Sonso, niño, sonso! -habló Gregoria, la cocinera.

Celedonia, Pedruca, Manuela, Anitacha... soltaron la risa; gritaron a carcajadas.

-¡Sonso, niño!

Se agarraron de las manos y empezaron a bailar en ronda, con la musiquita de Julio, el charanguero. Se volteaban a ratos, para mirarme, y reían. Yo me quedé fuera del círculo, avergonzado, vencido para siempre.

Me fui hacia el molino viejo; el blanqueo de la pared parecía moverse, como las nubes que correteaban en las laderas del Chawala. Los eucaliptos de la huerta sonaban con ruido largo e intenso; sus sombras se tendían hasta el otro lado del río. Llegué al pie del molino, subí a la pared más alta y miré desde allí la cabeza del Chawala: el cerro, medio negro, recto, amenazaba caerse sobre los alfares de la hacienda. Daba miedo por las noches; los indios nunca lo miraban a esas horas y en las noches claras conversaban siempre dando las espaldas al cerro.

-¡Si te cayeras de pecho, tayta Chawata, nos moriríamos todos!  
En medio del witrón (1)\*, Justina empezó otro canto:

*Flor de mayo, flor de mayo,  
flor de mayo primavera,  
por qué no te libertaste  
de esa tu falsa prisionera.*

Los cholos se habían parado en círculo y Justina cantaba al medio. En el patio inmenso, inmóviles sobre el empedrado, los indios se veían como estacas de tender cueros.

-Ese puntito negro que está al medio es Justina. Y yo la quiero, mi corazón tiembla cuando ella se ríe, llora cuando sus ojos miran al Kutu. ¿Por qué, pues, me muero por ese puntito negro?

Los indios volvieron a zapatear en ronda. El charanguero daba vueltas alrededor del círculo, dando ánimos, gritando como potro enamorado. Una paca-paca empezó a silbar desde un sauce que cabeceaba a la orilla del río; la voz del pájaro maldecido daba miedo. El charanguero corrió hasta el cerco del patio y lanzó pedradas al sauce; todos los cholos le siguieron. Al poco rato el pájaro voló y fue a posarse sobre los duraznales de la huerta; los cholos iban a perseguirle, pero don Froylán apareció en la puerta del witrón.

-¡Largo! ¡A dormir!

Los cholos se fueron en tropa hacia la tranca del corral; el Kutu se quedó solo en el patio.

-¡A ése le quiere!

Los indios de don Froylán se perdieron en la puerta del caserío de la hacienda, y don Froylán entró al patio tras ellos.

-¡Niño Ernesto! -llamó el Kutu.

Me bajé al suelo de un salto y corrí hacia él.

-Vamos, niño.

Subimos al callejón por el lavadero de metal que iba desmoronándose en un ángulo del witrón; sobre el lavadero había un tubo inmenso de fierro y varias ruedas enmohecidas, que fueron de las minas del padre de don Froylán.

Kutu no habló nada hasta llegar a la casa de arriba.

La hacienda era de don Froylán y de mi tío; tenía dos casas. Kutu y yo estábamos solos en el caserío de arriba; mi tío y el resto de la gente fueron al escarbe de papas y dormían en la chacra, a dos leguas de la hacienda.

(1) Patio grande (WK, 1933).

\* El witrón estaba recubierto de lajas y era destinado originalmente al acopio de material para extraer metales. Esta palabra deriva, sin duda, de la española buitrón (nc).

Subimos las gradas sin mirarnos siquiera; entramos al corredor, y tendimos allí nuestras camas para dormir alumbrados por la luna. El kutu se echó callado; estaba triste y molesto. Yo me senté al lado del cholo.

-¡Kutu! ¿Te ha despedido Justina?

-¡Don Froylán la ha abusado, niño Ernesto!

-¡Mentira, Kutu, mentira!

-¡Ayer no más la ha forzado; en la toma de agua, cuando fue a bañarse con los niños!

-¡Mentira, Kutullay, mentira!

Me abracé al cuello del cholo. Sentí miedo; mi corazón parecía rajarse, me golpeaba. Empecé a llorar, como si hubiera estado solo, abandonado en esa gran quebrada oscura.

-¡Déjate, niño! Yo, pues, soy "endio", no puedo con el patrón. Otra vez, cuando seas "abugau", vas a fregar a don Froylán.

Me levantó como a un becerro tierno y me echó sobre mi catre.

-¡Duérmete, niño! Ahora le voy a hablar a Justina para que te quiera. Te vas a dormir otro día con ella ¿quieres, niño? ¿Acaso? Justina tiene corazón para ti, pero eres muchacho todavía, tiene miedo porque eres niño.

Me arrodillé sobre la cama, mire al Chawala que parecía terrible y fúnebre en el silencio de la noche.

-¡Kutu: cuando sea grande voy a matar a don Froylán!

-¡Eso sí, niño Ernesto! ¡Eso sí! ¡Mak'tasu!

La voz gruesa del cholo sonó en el corredor como el maullido del león que entraba hasta el caserío en busca de chanchos. Kutu se paró; estaba alegre, como si hubiera tumbado al puma ladrón.

-Mañana llega el patrón. Mejor esta noche vamos a Justina. El patrón seguro te hace dormir en su cuarto. Que se entre la luna para ir.

Su alegría me dio rabia.

-¿Y por qué no matas a don Froylán? Mátale con tu bonda, Kutu, desde el frente del río, como si fuera puma ladrón.

-¡Sus hijitos, niño! ¡Son nueve! Pero cuando seas "abugau" ya estarán grandes.

-¡Mentira, Kutu, mentira! ¡Tienes miedo, como mujer!

-No sabes nada, niño. ¿Acaso no he visto? Tienes pena de los becerritos, pero a los hombres no los quieres.

-¡Don Froylán! ¡Es malo! Los que tienen hacienda son malos; hacen llorar a los indios como tú; se llevan las vaquitas de los otros, o las matan de hambre en su corral. ¡Kutu, don Froylán es peor que toro bravo! Mátale no más, Kutucha, aunque sea con galga, en el barranco de Capitana.

-¡"Endio" no puede, niño! ¡"Endio" no puede!

¡Era cobarde! Tumbaba a los padrillos cerriles, hacía temblar a los potros, rajaba a látigos el lomo de los aradores, hondeaba desde lejos a las vaquitas de los otros

cholos cuando entraban a los potreros de mi tío, pero era cobarde. ¡Indio perdido!

Le miré de cerca: su nariz aplastada, sus ojos casi oblicuos, sus labios delgados, ennegrecidos por la coca. ¡A éste le quiere! Y ella era bonita: su cara rosada estaba siempre limpia, sus ojos negros quemaban; no era como las otras cholos, sus pestañas eran largas, su boca llamaba al amor y no me dejaba dormir. A los catorce años yo la quería; sus pechitos parecían limones grandes, y me desesperaban. Pero ella era de Kutu, desde tiempo; de este cholo con cara de sapo. Pensaba en eso y mi pena se parecía mucho a la muerte. ¿Y ahora? Don Froylán la había forzado.

—¡Mentira, Kutu! ¡Ella misma, seguro, ella misma!

Un chorro de lágrimas saltó de mis ojos. Otra vez el corazón me sacudía, como si tuviera más fuerza que todo mi cuerpo.

—¡Kutu! Mejor la mataremos los dos a ella ¿quieres?

El indio se asustó. Me agarró la frente: estaba húmeda de sudor.

—¡Verdad! Así quieren los mistis .

—¡Llévame donde Justina, Kutu! Eres mujer, no sirves para ella. ¡Déjala!

—Cómo no, niño, para ti voy a dejar, para ti solito. Mira, en Wayrala se está apagando la luna.

Los cerros ennegrecieron rápidamente, las estrellitas saltaron de todas partes del cielo; el viento silbaba en la oscuridad, golpeándose sobre los duraznales y eucaliptos de la huerta; más abajo, en el fondo de la quebrada, el río grande cantaba con su voz áspera.

\* \* \*

Despreciaba al Kutu; sus ojos amarillos, chiquitos, cobardes, me hacían temblar de rabia.

—¡Indio, muérete mejor, o lárgate a Nazca! ¡Allí te acabará la terciana, te enterrarán como a perro! —le decía.

Pero el novillero se agachaba no más, humilde, y se iba al witron, a los alfalfares, a la huerta de los becerros, y se vengaba en el cuerpo de los animales de don Froylán. Al principio yo le acompañaba. En las noches entrábamos, ocultándonos, al corral; escogíamos los becerros más finos, los más delicados; Kutu se escupía en las manos, empuñaba duro el zurriago, y les rajaba el lomo a los torillitos. Uno, dos, tres... cien zurriagazos; las crías se retorcián en el suelo, se tumbaban de espaldas, lloraban; y el indio seguía, encorvado, feroz. ¿Y yo? Me sentaba en un rincón y gozaba. Yo gozaba.

—¡De don Froylán es, no importa! ¡Es de mi enemigo!

Hablaba en voz alta para engañarme, para tapar el dolor que encogía mis labios e inundaba mi corazón.

Pero ya en la cama, a solas, una pena negra, invencible, se apoderaba de mi alma

y lloraba dos, tres horas. Hasta que una noche mi corazón se hizo grande, se hinchó. El llorar no bastaba; me vencían la desesperación y el arrepentimiento. Salté de la cama, descalzo, corrí hasta la puerta; despacito abrí el cerrojo y pasé al corredor. La luna ya había salido; su luz blanca bañaba la quebrada; los árboles, rectos, silenciosos, estiraban sus brazos al cielo. De dos saltos bajé al corredor y atravesé corriendo el callejón empedrado, salté la pared del corral y llegué junto a los becerritos. Ahí estaba Zarinacha, la víctima de esa noche; echadita sobre la bosta seca, con el hocico en el suelo; parecía desmayada. Me abracé a su cuello; la besé mil veces en su boca con olor a leche fresca, en sus ojos negros y grandes.

-¡Niñacha, perdóname! ¡Perdóname, mamaya!

Junté mis manos y, de rodillas, me humillé ante ella.

-Ese perdido ha sido, hermanita, yo no. ¡Ese Kutu canalla, indio perro!

La sal de las lágrimas siguió amargándome durante largo rato.

Zarinacha me miraba seria, con su mirada humilde, dulce.

-¡Yo te quiero, niñacha, yo te quiero!

Y una ternura sin igual, pura, dulce, como la luz en esa quebrada madre, alumbró mi vida.

\* \* \*

A la mañana siguiente encontré al indio en el alfalfar de Capitana. El cielo estaba limpio y alegre, los campos verdes, llenos de frescura. El Kutu ya se iba, tempranito, a buscar "daños" en los potreros de mi tío, para ensañarse contra ellos.

-Kutu, vete de aquí -le dije-. En Viseca ya no sirves. ¡Los comuneros se ríen de ti, porque eres maua!

Sus ojos opacos me miraron con cierto miedo.

-¡Asesino también eres, Kutu! Un becerrito es como criatura. ¡Ya en Viseca no sirves, indio!

-¿Yo no más acaso? Tú también. Pero mírale al tayta Chawala: diez días más atrás me voy a ir.

Resentido, penoso como nunca, se largó a galope en el bayo de mi tío.

Dos semanas después, Kutu pidió licencia y se fue. Mi tía lloró por él, como si hubiera perdido a su hijo.

Kutu tenía sangre de mujer: le temblaba a don Froylán, casi a todos los hombres les temía. Le quitaron su mujer y se fue a ocultar después en los pueblos del interior, mezclándose con las comunidades de Sondondo, Chacralla... ¡Era cobarde!

Yo, solo, me quedé junto a don Froylán, pero cerca de Justina, de mi Justinacha ingrata. Y no fui desgraciado. A la orilla de ese río espumoso, oyendo el canto de las torcazas y de las tuyas, yo vivía sin esperanzas; pero ella estaba bajo el mismo cielo que yo, en esa misma quebrada que fue mi nido. Contemplando sus ojos negros, oyendo su risa, mirándola desde lejíto, era casi feliz, porque mi amor por

Justina fue un "warmá kuyay" y no creía tener derecho todavía sobre ella; sabía que tendría que ser de otro, de un hombre grande, que manejara ya zurriago, que echara ajos roncós y peleara a látigos en los carnavales. Y como amaba a los animales, las fiestas indias, las cosechas, las siembras con música y jarawi, viví alegre en esa quebrada verde y llena del calor amoroso del sol. Hasta que un día me arrancaron de mi querencia, para traerme a este bullicio, donde gentes que no quiero, que no comprendo.

\* \* \*

El Kutu en un extremo y yo en otro. Él quizá habrá olvidado: está en su elemento; en un pueblecito tranquilo, aunque maula, será el mejor novillero, el mejor amansador de potrancas, y le respetarán los comuneros. Mientras yo, aquí, vivo amargado y pálido, como un animal de los llanos fríos, llevado a la orilla del mar, sobre los arenales candentes y extraños .

## Anexo 2

Mapa da distribuição dos dialetos do quéchua no Peru e zonas adjacentes (Adelaar e Muysken, 2004: 184).

