

**Oralidade e escrita: as duas margens de *Los ríos profundos*,
de José María Arguedas**

Gislene Teixeira Coelho

(Universidade Federal de Juiz de Fora)

Os discursos literários e críticos que se debruçam sobre a questão da nacionalidade peruana têm contemplado enfaticamente a questão do indígena, colocando-a como uma discussão essencial para os estudos acerca da identidade cultural, étnica e lingüística. O estudioso José Carlos Mariátegui dedicou grande parte de seus trabalhos para pensar a formação histórica e identitária peruana, destacando a importância do indígena na elaboração de um discurso nacional. Segundo o crítico: “Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio, el indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación” (MARIÁTEGUI, 1983a, p. 44).

A questão indígena fomenta uma leitura crítica em torno da condição colonial dos povos indígenas, remetendo a uma situação de preconceito e invisibilidade, além da perda do seu território e de sua identidade lingüística e cultural. Ademais, trazer à tona esses problemas inevitavelmente nos conduz à interferência original, em que a presença e a voz do colonizador se impuseram, originando traumas e cicatrizes que traduzem um enorme sentimento de perda e luto.

Os escritores empenhados com a causa indígena se defrontam com o esvaziamento da memória e da tradição autóctones, de modo que oscilam entre uma representação realista e uma imaginada, utilizando, para tanto, o labor criativo para tentar preencher os vazios e contradições criados a partir de interferências e supressões deixados pela empreitada colonialista. Mariátegui, por exemplo, reconhece

essa dificuldade em oferecer uma visão real do índio, denominando esse tipo de literatura de indigenista, em contraposição ao termo indígena. O crítico chama, assim, a atenção para o fato de que a literatura indigenista seria produzida por “mestiços” e não por índios.

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (MARIÁTEGUI, 1979b, p. 306).

A preferência pelo termo indigenista sugere uma enorme fronteira entre o universo indígena e sua representação. O processo de transculturação ocorrido no Novo Mundo transforma completamente os contornos originais do mundo pré-colombiano, submetendo os povos indígenas a um inevitável processo de misturas étnicas e culturais. Portanto, trabalhar com o referencial indígena significa por em cena um mundo fissurado e mesclado, em que emerge um novo sujeito histórico resultante do processo de confrontação entre as diferenças culturais e étnicas instauradas no Novo Mundo.

O escritor peruano José María Arguedas contesta a terminologia indigenista, empregada por muitos críticos de sua obra. Ao negar esse tipo de rotulação, Arguedas afirma a heterogeneidade peruana, acenando para uma realidade lingüística, cultural e étnica múltipla, complexa e contraditória, conforme nos lembra Cornejo Polar: “[...] os textos arguedianos são internamente heterogêneos e neles coexistem, em múltiplos estratos, forças de filiação diversa e mesmo contraditória” (CORNEJO POLAR, 2000, p. 148). Arguedas reage expondo as seguintes palavras:

Se habla así de novela indigenista; y se ha dicho de mis novelas Agua y Yawar Fiesta que son indigenistas o indias. Y no es cierto. Se trata de novelas en las cuales el Perú andino aparece con todos sus elementos, en su inquietante y

confusa realidad humana, de la cual el indio es tan sólo uno de los muchos y distintos personajes (ARGUEDAS, 1977c, p. 165).

Muitos escritores indigenistas da América Latina exageraram nos traços locais e se fecharam à diversidade cultural e, na tentativa de afirmar esse tipo de produção literária, incutiu no erro de tentar restaurar uma referência original. Contudo, esse tipo de literatura conduziu a resultados problemáticos, como o isolamento e o fechamento cultural e o rótulo de exótica. Em Arguedas, o elemento indígena surge em meio a outras manifestações culturais, demonstrando, assim, um grande amadurecimento intelectual ao se sensibilizar da necessidade de diálogo e trânsitos interculturais. Como exemplo, temos a obra *Los ríos profundos* em que o hibridismo surge como traço principal, conforme podemos observar no seguinte excerto que aponta a mistura de religiões, crenças, línguas e imaginários:

¡Claro! La Virgen de Cocharcas camina cargada por su kimichu en las aldeas de indios y mestizos, de señoras y señores creyentes. Los Servidores de la Virgen no hablan sino quechua. En las ciudades, ella recorre los barrios; entra a la catedral o a la iglesia mayor, o se detiene en el atrio, un instante, en homenaje al templo, y se va. Centenares de leguas camina. El kimichu toca chirimía; el lorito otea los campos, de lo alto de la urna o desde el hombro del peregrino. Su ingreso a las aldeas se convierte pronto en una fiesta. El kimichu y su acompañante, si lo tiene, son homenajeados. Pero allí, en Abacay, lleno de soldados, y de esos guardias de espuelas y de polainas lustrosas, señores recién llegados que miraban a la gente de los barrios con un semblante tan espetado como el de un mayordomo de terrateniente, ¿qué, qué podía hacer la Virgen de Cocharcas, su lorito, su kimichu y su cantor? ¡Adiós! Me despedí de don Jesús en el corredor (ARGUEDAS, 1976a, p. 190).

Na obra *Los ríos profundos*, Arguedas desenvolve um trabalho exemplar com a língua *quechua*, mesclando-a ao castelhano o tempo todo. A linguagem adotada por Arguedas mostra um exemplo extremamente criativo e artificioso de bilingüismo que, longe de criar um ambiente harmonioso, ressalta a questão do conflito, da intolerância e da negligência com os povos indígenas nas sociedades contemporâneas. A questão que envolve a obra de Arguedas insere-se no âmbito sociocultural, trazendo uma série de discussões que podem ser sentidas por meio, por

exemplo, de um silêncio inquietante ou de uma voz dominadora e repressiva. O escritor através do *pongo*, descrito em notas de rodapé como “indio de hacienda que sirve gratuitamente, por turno, en la casa del amo”, encena esse jogo de forças, atualizando problemas recorrentes desde os primórdios da colonização:

Al canto grave de la campana se animaba en mí la imagen humillada del pongo, sus ojos hundidos, los huesos de su nariz, que era lo único enérgico de su figura; su cabeza descubierta en que los pelos parecían premeditadamente revueltos, cubiertos de inmundicia. “No tiene padre, ni madre, sólo su sombra”, iba repitiendo, recordando la letra de huayno, mientras aguardaba, a cada paso, un nuevo toque de la inmensa campana (ARGUEDAS, 1976a, p. 22).

Cornejo Polar ressalta a força transgressora e combativa da linguagem em Arguedas, que, independente de seu traço ficcional, consegue expressar as contradições e os conflitos da sociedade peruana, que se vê impelida a um árduo processo de convivência. Uma linguagem que:

[...] é capaz de revelar também, luminosamente, a raiz de um conflito maior, a desmembrada constituição de uma sociedade e de uma cultura que ainda, após séculos de convivência em um mesmo espaço, não podem dizer sua história senão com os atributos de um diálogo conflituoso, freqüentemente trágico. Esse difícil diálogo intersocial e intercultural constitui o alicerce mais profundo do indigenismo (CORNEJO POLAR, 2000, p. 174).

O bilingüismo em Arguedas envolve simultaneamente um trabalho de tradução lingüística e cultural, tendo como grande desafio a conciliação entre oralidade e escrita, *quechua* e castelhano. O escritor ultrapassa a relação antagônica entre essas duas instâncias, construindo um romance em que castelhano e *quechua* compartilham o mesmo espaço, sem que haja preponderância de qualquer uma das línguas. Arguedas encena uma relação de respeito mútuo entre os dois códigos lingüísticos, de modo que a obra aparece com a função de performatizar um encontro entre culturas e tradições distintas, oriundas tanto do registro oral *quechua* quanto do registro escrito espanhol.

Para esse grande debate entre oralidade e escrita, o livro de Jacques Derrida *A farmácia de Platão* nos fornece um importante suporte teórico, em que o teórico assinala a função ambivalente da escrita como “phármakon”, termo ambíguo que designa remédio e veneno. Entretanto, veremos que a escrita nunca é totalmente benéfica, pois mesmo que ela supra as falhas da memória, ela reduz o saber e, como voz dominante e seletiva, conduz outras vozes — a da fala — ao esquecimento. Assim, ao exercitar a função de memória, a escritura produz o esquecimento.

Se, por um lado, percebemos o exercício benéfico da escrita que, ao registrar uma cultura de tradição oral, resgata e conserva essa memória, salvando-a, assim, do esquecimento, por outro, o exercício parricida da escrita condena o pai — a fala — à morte, o que se dá por meio de um ato de violência, de imposição. À luz da atitude parricida exercida pela escrita, percebe-se um jogo dialético entre remédio e veneno, benefício e malefício, esquecer e lembrar, morte e vida. Contudo, podemos acrescentar dois outros conceitos que são *performances* da escrita como código dominante e detentor da verdade: civilização e barbárie.

A escrita reveste-se de uma função que poderia ser caracterizada como pseudocivilizadora, simulando sua verdade e seu saber. Como exemplo, vemos que a escrita performatiza ações civilizadoras, como ordem e controle, exercendo uma espécie de domínio sobre o caos babélico. As línguas do Novo Mundo conservam o registro duplo de civilização e barbárie, são testemunhas da ação impositiva da língua das metrópoles.

O escritor peruano aponta para uma falsa democracia entre as línguas, pois o que se presencia é uma atitude de descaso e desvalorização da língua e da cultura indígena. Como resultado, presencia-se um processo de desmemorização, em que a imposição de uma cultura e uma língua hegemônicas condena as outras manifestações marginais, em sua grande maioria de tradição oral, ao esquecimento. No fragmento abaixo, essa sensação de perda pode ser observada:

— ¡Señoray, rimakusk'ayki! (¡Déjame hablarte, señora!) — insistí, muchas veces, pretendiendo entrar en alguna casa. Pero las mujeres me miraban atemorizadas y con desconfianza. Ya no escuchaban ni el lenguaje de los ayllus; les habían hecho perder la memoria; porque yo les hablé con las palabras y el tono de los comuneros, y me desconocieron (ARGUEDAS, 1976a, p. 45).

Seu trabalho nos faz questionar o papel que a literatura vem desempenhando ao longo dos séculos, contribuindo para a imposição da escrita ao priorizar as fontes escritas, as histórias legitimadas, e relegar a oralidade a segundo plano. Dessa forma, a literatura auxilia na propagação do imaginário europeu e condena ao esquecimento muitas manifestações culturais. Na contemporaneidade, os intelectuais latino-americanos têm se incumbido da tarefa de resistir ao apagamento de manifestações culturais marginalizadas, de desconstruir os estereótipos criados pelo imaginário europeu e de valorizar outras fontes e saberes que não somente os escritos e legitimados.

No processo de formação das nações do Novo Mundo, é comum estabelecer como origem as próprias cartas dos colonizadores, o que significa inventar e impor uma origem baseada em um modelo europeu que implantou sua organização política, cultural, econômica e social. As cartas simbolizam importantes registros de dominação, as quais transformaram as jovens nações em futuros projetos civilizatórios europeus. Ademais, as cartas sinalizam a dominação pela escrita, cuja ação teria sido decisiva na conquista do Novo Mundo. A língua e a cultura do colonizador, apoiados pelo registro escrito, condenaram outras manifestações lingüísticas e culturais ao desaparecimento.

Los ríos profundos nos permite pensar sobre a atual situação cultural e identitária peruana, país que ainda enfrenta os resquícios de uma colonização violenta e repressora, que ainda confronta uma situação de desrespeito e de intolerância com a alteridade. Arguedas entoa uma contranarrativa que reconhece a diferença como

alteridade e não como inferioridade, de forma que tanto a cultura herdada da metrópole europeia quanto a autóctone ganham relevo na obra. Assumir essa condição de mescla étnica e cultural significa o entendimento de que as culturas compósitas sejam indissociáveis e inacabadas, e que, portanto, necessitam de solidariedade entre os diversos elementos que as compõem.

Conforme vimos assinalando, o bilingüismo em Arguedas performatiza um exercício de tradução cultural através de trânsitos, alianças e trocas entre as diferenças. Em consonância com esse debate em torno da necessidade de tradução cultural, Boaventura, em *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, sugere um conceito denominado hermenêutica diatópica que parte da premissa de que todas as culturas sejam incompletas, precisando, portanto, de um diálogo intercultural, em que diferentes saberes, culturas e tradições sejam confrontados com o objetivo de acordar um benefício mútuo. A hermenêutica diatópica projeta um tipo de relação que rompe com as hierarquias, a discriminação e o isolamento entre os povos.

Para tanto, propõe-se o exercício tradutório como uma etapa emancipadora no confronto com as diferenças. As nações modernas inegavelmente já se entendem como multiculturais, no entanto, o prefixo “multi” só confirma o que a genealogia dessas nações já comprovou, ou seja, que “as nações modernas são, todas, híbridos culturais” (HALL, 2001, p. 62). O multiculturalismo não garante um convívio harmonioso entre os povos, muitas vezes conduz a uma atitude de “tolerância” da diferença, o que não implica avanços efetivos no processo de socialização do mesmo com o outro. Tolerar, pois, não significa entendimento, o que pode inclusive fortalecer de forma mascarada uma sensação enganosa de equidade, uma harmonia temporária. Assim, uma atitude transformadora deveria envolver projetos interculturais, pois os mesmos envolveriam mudanças mais efetivas, as quais não anulam o conflito,

mas através de um processo constante de negociação, promoveriam momentos de encontros entre povos e culturas.

Na formação de parcerias e alianças, todas as culturas deveriam se sentir livres para aceitar ou não as propostas de negociação, assim como desfazer tais pactos, caso não haja equação entre os interesses e os benefícios. Ademais, atitudes “generosas” têm sido utilizadas para demarcar ainda mais uma situação de submissão aos interesses políticos e econômicos dos grupos hegemônicos, de modo que essa falsa acolhida apenas fortalece as relações de poder e origina uma situação de dependência e inferioridade.

Referências

ARGUEDAS, José María. *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1976a.

_____. “No soy un aculturado...” *Prólogo a El zorro de arriba y el zorro de abajo*. [S. l.]: Editorial Horizonte, 1983b. p. 13-14.

_____. La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú. In: *Yawar fiesta*. Buenos Aires: Losada, 1977c. p. 165-174.

CANCLINI, García Néstor. Noticias recientes sobre la hibridación. In: *Artelatina*. Rio de Janeiro: Aeroplano-MAM, 2000. p. 60-81.

CORNEJO POLAR, Antonio. *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Tradução de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a.

_____. *A farmácia de Platão*. 2. ed. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997b.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

MARIÁTEGUI, José Carlos. El problema primario del Perú. In: *Peruanicemos el Perú*. Lima: Editora Amauta, 1983a.

_____. Las corrientes de hoy. El indigenismo. In: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Ediciones Era, 1979b.

ONG, Walter J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Tradução de Angélica Scherp. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.

RAMA, Ángel. *Literatura, cultura e sociedade na América Latina*. Tradução de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Reconhecer para libertar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 425-461.