

"No soy un aculturado"



indigenismo e identidade nacional
nas obras de José Maria Arguedas

Graziela Menezes de Jesus

ALEXA
CULTURAL


EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões - Teses

Graziela Menezes de Jesus

**“No soy un aculturado”:
indigenismo e identidade nacional
nas obras de José Maria Arguedas**

COMITÊ CIENTÍFICO - ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid/Espanha)
Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Gilse Elisa Rodrigues (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Graziele Accolini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo – São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Tharcisio Santiago Cruz (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Graziela Menezes de Jesus

**“No soy un aculturado”:
indigenismo e identidade nacional
nas obras de José Maria Arguedas**



ALEXA
CULTURA I



Embu das Artes - SP

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski

Domingos Sávio Nunes de Lima

Edleno Silva de Moura

Elizabeth Ferreira Cartaxo

Spartaco Astolfi Filho

Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz Université de Versailles

Antônio Cattani UFRGS

Alfredo Bosi USP

Arminda Mourão Botelho Ufam

Spartacus Astolfi Ufam

Boaventura Sousa Santos Universidade de Coimbra

Bernard Emery Université Stendhal-Grenoble 3

Cesar Barreira UFC

Conceição Almeida UFRN

Edgard de Assis Carvalho PUC/SP

Gabriel Conh USP

Gerusa Ferreira PUC/SP

José Vicente Tavares UFRGS

José Paulo Netto UFRJ

Paulo Emílio FGV/RJ

Élide Rugai Bastos Unicamp

Renan Freitas Pinto Ufam

Renato Ortiz Unicamp

Rosa Ester Rossini USP

Renato Tribuzy Ufam

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora

Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

À Maria Catarina (*in memoriam*), minha pequena borboleta,
meu maior aprendizado.

À Cloé, Flora e Miguel, meus amores críticos, curiosos e que
atualizam os significados de fazer História.

À Sara, Roberto, Thiago e Villi, minha família, meus incenti-
vadores e compas de todas as horas.

Ao Jaredis, meu primeiro mestre e professor de História.

© Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Klanger

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Revisão Técnica

Michel Justamand

Revisão de Língua

Vânia Cristina Cantuário de Andrade

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J58n

Jesus, Graziela Menezes de.

“No soy un aculturado”: indigenismo e identidade nacional nas obras de José Maria Arguedas / Graziela Menezes de Jesus. – Embu das Artes, SP: Alexa Cultural; Manaus, AM: Edua, 2021.

246 p. : il. ; 14 x 21 cm – (Fazendo Antropologia do Alto Solimões. Teses)

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-89677-32-1

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. 3. Indígenas da América do Sul – Peru – Aspectos socioculturais. I. Título. II. Série

Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

CDD 305.89

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia
2. Ciências sociais.

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

ALEXA

Alexa Cultural Ltda
Rua Henrique Franchini, 256
Embu das Artes/SP - CEP: 06844-140
alex@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com



Editora da Universidade Federal do Amazonas
Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

AGRADECIMENTOS

Este livro é resultado da tese de doutorado defendida em 2015. Escrever uma tese é seguramente uma das tarefas mais desafiadoras, interessantes e solitárias na vida acadêmica de um pesquisador. Escrever os agradecimentos significa que esse trabalho chegou ao final e que é tempo de reconhecer as pessoas e as instituições que de diferentes formas fizeram parte dessa trajetória:

Meu orientador, professor Dr. Antonio Carlos Amador Gil (UFES), sou grata pela tempo, carinho e paciência dedicados ao meu preparo. São quatorze anos de orientações que começaram em 2001 na iniciação científica e, hoje, resultam na fase de doutoramento. Agradeço aos cuidados e ponderação ao corrigir os erros e encorajar o aprimoramento dos acertos. Agradeço também às lições de como ser uma profissional ética, responsável e crítica da nossa realidade.

A professora Dra. Regina Aída Crespo (UNAM) que me recebeu e me orientou no período de doutorado sanduiche no CIALC-UNAM. Suas contribuições foram fundamentais para o estabelecimento do quadro teórico dessa pesquisa.

Ao professor Dr. Fabio Muruci dos Santos (UFES) pelas colaborações, críticas, sugestões de leitura e que fazem parte desse processo de aprendizado.

Ao professor Juan Bello Domingues (UNAM e UPN) por todos os nossos debates sobre o pensamento social latino-americano e principalmente pela acolhida no México.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), sou grato pelo apoio financeiro que tornou possível arcar com todos os gastos desta pesquisa.

Aos meus companheiros e companheiras de pesquisa, Rodrigo Cerqueira, Marcela Vitali e Rafael Cerqueira, Carol Faria e Jorcy Forster Jacob, obrigada pelos espaços de interlocução que foram parte ativa das minhas participações em congressos e divulgação dos resultados deste trabalho.

Aos meus amigos Ericka Lopes Duda, Felipe Vieira Paradizzo e Thiago Brandão Zardini por terem acompanhado a produção dessa

pesquisa, como também pelo fato de terem se apresentado como críticos e leitores.

À minha família, meu irmão Thiago, minha mãe Sara e meu pai Roberto que estavam presentes em todos os momentos da realização desse trabalho.

Ao meu companheiro Villinevy Koppe Robbi, obrigada pela força, pelo carinho e pela compreensão.

Por fim, mas não menos importante, aos meus amigos. Na verdade, ao longo destes quatro anos de doutoramento, laços foram produzidos e intensificados com pessoas que, com o conhecimento de suas áreas de atuação, contribuíram não só com apoio e motivação, mas também dividindo opiniões e expressando ideias que, ao fim, estão presentes na tessitura deste trabalho, nominalmente: Brisa Araújo, Vanessa Corsetti, Fábio Souza, Igor Luis Andreo, Edgar Perez, Bruno Miranda, Waldo Lao, Fabiana Malheiros, Ângela Becker, Venancio Guerrero, Daniela Parra, Yasmin Nolasco, Juliana Monteiro, Felipe Ribeiro, Rafael Hernández e Fábio Alckmin.

*Quizá mi única noción de patria
sea esta urgencia de decir nosotros,
quizá mi única noción de patria
sea este regreso al propio desconcierto.
(Mario Benedetti)*

*Discrepar es otra forma de aproximarnos.
(Alberto Flores Galindo)*

*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.
Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto
consenso más o menos general, que lo he conseguido.
(José María Arguedas)*

PREFÁCIO

Antonio Carlos Amador Gil¹

É com grande satisfação que apresento aqui o trabalho de pesquisa de Graziela Menezes de Jesus sobre a questão da identidade nacional e o indigenismo nas obras de José María Arguedas. A autora tem uma longa trajetória de estudos e pesquisas na área de História da América. Desde a graduação tem pesquisado sobre as questões relacionadas aos povos indígenas na América Latina e, sob minha orientação, seguiu uma trajetória exitosa nos campos da iniciação científica, do mestrado e doutorado.

Ao chegar ao doutorado, Graziela Menezes de Jesus foi extremamente corajosa ao decidir estudar as obras de José María Arguedas. Com uma trajetória no campo da história e da historiografia recente latino-americana, dedicou-se a um novo e instigante desafio: discutir a narrativa dualista de Arguedas e articular a questão da identidade nacional naquele contexto tão complexo marcado pelo embate entre hispanismo e indigenismo em meados do século XX no Peru. Desafio gigantesco pois não é comum em nossa área de estudos relacionar história, historiografia, literatura e antropologia. A pesquisa, agora publicada, atesta o trabalho de fôlego realizado.

A autora, depois de estudar, em trabalhos anteriores, a emergência indígena ocorrida a partir dos anos de 1990, destacando-se aí a revolução neozapatista em Chiapas, desloca-se para o passado em busca das contradições e dualidades estruturantes de vários países latino-americanos que possuem uma grande população indígena. O desafio foi ainda maior, pois Graziela Menezes de Jesus desloca o seu olhar para um novo país, o Peru, que não tinha sido objeto de suas pesquisas anteriores. Apesar da temática indígena ser um denominador comum, a au-

¹ Professor Titular de História da América da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), tendo concluído seu pós-doutorado em História na USP em 2010. Foi agraciado com uma bolsa de pós-doutorado sênior do CNPq. O resultado da pesquisa resultou no livro - O lugar dos indígenas na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX, que foi publicado em 2013. É doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP), mestre, bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desde 1992 é professor de História da América na UFES. É professor da graduação e pós-graduação em História (mestrado e doutorado). Fundou em 1997, na UFES, o Laboratório de Estudos de História Política e das Ideias - LEHPI, onde atualmente é pesquisador..

tora teve que lidar com uma nova realidade, com especificidades muito próprias, muito diferenciadas em relação ao México. Isto, sem dúvida, permitiu à autora um olhar mais abrangente e, com certeza, aguçou o seu espírito crítico.

Este livro é uma importante contribuição para os estudos relacionados à questão indígena na América Latina. Ao destacar o dualismo exacerbado existente no Peru, a partir da discussão do papel do indígena nos projetos de construção da nação peruana, a autora destaca as posições defendidas por hispanistas e indigenistas. É preciso destacar que houve várias formas de indigenismo e, no Peru, paralelamente a um indigenismo que pregava a integração, profundamente influenciado pelo indigenismo mexicano, houve uma corrente indigenista mais radical. Ao contrário do México, onde o indigenismo integracionista se tornou uma política estatal dominante até os anos de 1970, no Peru, as elites governantes mantiveram uma política dualista, não integracionista. No momento em que Arguedas escreve os seus trabalhos, o paradigma da nação culturalmente una e homogênea era uma referência dominante, isto trazia sérios questionamentos às possibilidades de manutenção de uma nação dual, etnicamente dividida.

Ao se dedicar ao estudo do pensamento do escritor e etnógrafo José María Arguedas, Graziela Menezes de Jesus destaca como o autor analisa o processo de construção da identidade nacional peruana. Seu pressuposto é o seu processo de mudança. Se num primeiro momento a autora destaca sua filiação à concepção indigenista, corroborada pelos críticos literários que definem seus trabalhos como parte da corrente literária indigenista, Graziela Menezes de Jesus demonstra, no decorrer de seu trabalho, como Arguedas vai concebendo um projeto político baseado na mestiçagem cultural a partir de alguns de seus romances. Dentre eles, destaco sua análise de *Yawar Fiesta* e *Todas las sangres*.

O título deste livro, que começa com a expressão pronunciada por Arguedas em outubro de 1968 - "*No soy un aculturado*", como bem destaca Graziela Menezes de Jesus, resume bem o sentimento do autor estudado. A autora demonstra no decorrer de seu trabalho como Arguedas quer afirmar um Peru diverso, heterogêneo, mestiço. Com certeza, esta publicação é uma grande contribuição para os que queiram conhecer melhor o Peru e um dos problemas mais dilacerantes de sua história.

SUMÁRIO

Prefácio	14
<i>Antonio Carlos Amador Gil</i>	
Preâmbulo - Femeh e Peru fronteiriço	17
<i>Michel Justamand</i>	
Introdução	21
1 A construção da nação no peru: hispanismo e indigenismo	29
1.1 Os hispanistas e a regeneração do índio	62
1.2 Indigenismo e os novos projetos nacionais	69
1.3 Caminhos rumo à construção de uma nacionalidade homogênea	75
2 Prelúdios de uma nação: josé maría arguedas e a narrativa dualista	87
2.1 Os conflitos na serra peruana: o dualismo cultural em agua	92
2.2 Yawar fiesta e as complexidades do mundo andino	107
2.2.1 A narrativa	109
2.3 Política e literatura em yawar fiesta	119
3 Todas las sangres e as querelas nacionais	135
3.1 Todas las sangres e o diálogo entre tradição e modernidade	151
3.2 Don bruno e a representação da tradição andina	160
3.3 Don fermín, o consórcio internacional e os sinais da modernidade	173
4 Rendón wilka e o ideal nacional	185
4.1 Demétrio rendon wilka, o indo-mestiço	189
4.2 Antropologia e literatura: as representações arguedianas	203

Considerações finais	217
Referências	223
Fontes	223
Bibliografia	224
Sobre a autora	235
Sugestões de leitura	237

PREÂMBULO

FEMEH E PERU FRONTEIRIÇO

Michel Justamand¹

É sempre um tremendo prazer poder iniciar a obra de uma colega. Nortear as palavras iniciais para que outras/os tenham ideia do que está porvir, suas relações, conexões e direções. Tenho como missão nesse prelúdio contar de onde vem a obra, as minhas vinculações com a autora e a inserção da obra na coleção FAAS – Teses.

A presente obra é resultado do trabalho de doutorado de Graziela Menezes de Jesus, intitulado ***“No soy um aculturado”: identidade nacional e indigenismo nas obras de Jose Maria Arguedas***, nome do tomo. Foi defendido no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, sob orientação do Prof. Dr. Antonio Carlos Amador Gil, no dia 22 de outubro de 2015.

Graziela lida nas páginas que seguem com o debate sobre a identidade nacional peruana, especialmente, o do século XIX. Preocupa-se com a discussão e o papel dos indígenas peruanos. Aborda o que para alguns é um problema e, para outros, a verdadeira fonte da cultura nacional, nosso caso na direção da coleção FAAS e FAAS – Teses.

Menezes de Jesus trabalha em seus escritos com o destacado pensamento do escritor e etnógrafo José Maria Arguedas. Autor de reconhecimento internacional por suas obras voltadas à cultura andina e aos conflitos sociais na relação entre brancos e índios. Sendo seus trabalhos avaliados como parte da corrente literária indigenista, algo que valorizamos nas publicações da coleção FAAS – Teses.

A pesquisa desenvolvida por Graziela objetivou analisar a construção da identidade nacional peruana nos textos de Arguedas, sua con-

¹Doutor em Ciências/Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Professor Associado II do Departamento de História, da Escola De Filosofia, Letras E Ciências Humanas, Campus Guarulhos, da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP e Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PP-GSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

cepção indigenista e o projeto político baseado na mestiçagem cultural. Tendo como fontes históricas os romances por ele escritos.

Sou integrante de dois grupos de Whatsapp, onde me relaciono com diversos colegas das antigas, ou seja, de tempos passados, rs..., da Federação do Movimento Estudantil de História – FEMEHE. Ali conversamos sobre tudo, a situação étnica, racial, sociocultural, econômica, artística, entre outras questões, do mundo, do país, dos estados em que vivemos, mas, em especial, das nossas histórias.

A FEMEHE representa as/os estudantes de Graduação seja Bacharelado ou Licenciatura e ou pós-graduação, por meio dos Centros e Diretórios Acadêmicos de História no território nacional. Tem como sua função primordial organizar o Movimento Estudantil de História, construindo suas pautas de forma Combativa e Democrática. Realizando eventos como os Encontros Nacionais de Estudantes de História – ENEH, os regionais que são os EREH – Encontros Regionais de Estudantes de História e os CONEH – Conselhos Nacionais de Estudantes de História. Esses eventos têm suas periodicidades intercaladas, para que os estudantes consigam se organizar e participar de todos. Não devemos pensar na FEMEHE enquanto somente aqueles que fazem parte das coordenações nacionais e regionais. Todas/es/os estudantes de História do Brasil compõem a FEMEHE, e devem construí-la no seu dia-a-dia.

Nesse espírito fraternal tive contato com a entidade nos anos 90. Participei e pude dar alguma contribuição com a organização nos EREHs, ENEHs e CONEHs entre 1995 e 2000. Fiz uma série de amizades nacionais, algumas se mantiveram até os dias de hoje, por meio, das conexões entre os grupos de whatsapp. Já a colega Graziela Menezes de Jesus participou e contribuiu com a entidade entre 2002 e 2003. Não tivemos oportunidades de nos conhecermos, porém, esses grupos de relações sociais possibilitaram junto ao nosso conhecimento, os encaminhamentos da transformação da tese em livro. Por lá conversamos e tive a oportunidade de apresentar a coleção FAAS – Teses.

Em 2009 fui aprovado em concurso público para a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, no Curso de Antropologia, no Instituto de Natureza e Cultura – INC, na unidade acadêmica do Alto Solimões, em Benjamin Constant, cidade amazonense que faz fronteira com o Peru. Muitos peruanos moram do lado brasileiro, trabalham e contribuem com a ampliação e formação das relações entre os dois países.

Em 2012 eu e outros colegas do instituto gestamos os primeiros volumes do que veio a ser a coleção FAAS coletâneas, dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand. Colegas de diversas áreas apresentaram suas reflexões e de outras instituições brasileiras e internacionais cooperaram. Doutoradas/es, mestras/es, graduadas/os e graduandas/os são algumas das titulações das/os autoras/es que apresentaram seus capítulos de livros.

A coleção FAAS – Teses, dirigida por Adailton da Silva e Michel Justamand é um braço dessa coleção anterior. Nela oportunizamos para quem concluiu mestrados e ou doutorados a publicação em forma de livro. Exatamente como é o caso da presente obra. Essa se encaixa na coleção como a primeira que versa, especialmente, sobre questões peruanas. Temos muito orgulho de poder contribuir com a edição dessa valorosa obra.

Espero que curtam, como curti, a leitura a seguir e que ela lhes sirva para as vossas inúmeras reflexões e análises do contexto fronteiriço e além.

Tenham uma boa leitura! São os meus mais sinceros votos!

Atibaia, julho de 2021

INTRODUÇÃO

José María Arguedas é considerado um dos maiores escritores peruanos. Sua primeira publicação foi um livro de contos chamado *Agua* (1935)¹, que apresentava uma série de elementos característicos de sua produção intelectual². Entre esses elementos podemos citar: o cenário geográfico andino, protagonistas de origem indígena, citação de cantigas e contos em quíchua, conflito étnico, descrição da cultura, do mundo mítico indígena e vários outros pontos que marcam ricamente a obra desse autor.

O pensamento e a criação intelectual de Arguedas estavam inseridos em um longo debate inaugurado no final do século XIX, no qual os grandes temas da política peruana eram: entender o papel dos indígenas dentro de uma sociedade e Estado que se pretendiam modernos e como conciliar esses elementos com a identidade nacional peruana.

A escolha do tema identidade nacional no Peru a partir das obras de José María Arguedas surgiu no contexto de estudos sobre o indigenismo na América Latina, cujo nome do romancista peruano, ao lado dos de José Carlos Mariátegui e de Ciro Alegria, emergia nos textos como um dos principais representantes dessa corrente no Peru.

Quando nos deparamos com os dilemas de versar sobre a formação das identidades nacionais em sua relação com as identidades étnicas, temos que ter em mente que estamos diante de um emaranhado de conceitos e de diferentes abordagens sobre o tema. O recorte historiográfico, no nosso caso, a construção que José María Arguedas apresenta sobre a nacionalidade no Peru, entre 1935 e 1969, nos permite propor acercamentos mais objetivos sobre o tema.

O trabalho começa quando tentamos desvendar essa rede de conceitos, na qual estamos imersos. Surge, então, a necessidade de pensarmos primeiro o que é Identidade. Alberto Bartolomé aponta as dificuldades de se trabalhar com o conceito de identidade e afirma:

1 RODRIGUEZ-LUIS, Júlío. **Hermenéutica y praxis del indigenismo**: la novela indigenista de Clorinda Matto a José Maria Arguedas. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. p. 123.

2 VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica**: José Maria Arguedas y las ficciones del indigenismo. Lima: Alfaguara, 2008. p. 17.

De todas maneras resulta necesario destacar que la identidad es un concepto polisémico que alude a fenómenos múltiples, ya que no hay un ser sino formas del ser. Es decir que no existen esas identidades esenciales tan caras a los ideólogos de los nacionalismos, que pretenden reivindicar formas ahistóricas y generalmente falsificadas de la consciencia social, como propiedades innatas de los miembros de un grupo³.

O conceito de identidade foi, e segue sendo, amplamente debatido em diversos campos das ciências humanas (sociologia, antropologia, psicologia, história), entretanto, chamam-nos a atenção as propostas apresentadas pelos Estudos Culturais, principalmente, por Stuart Hall.

De acordo com Stuart Hall o conceito de identidade é muito complexo e pouco definido⁴. Em sua concepção, as identidades, de modo geral, são dinâmicas e, por vezes, contraditórias e não resolvidas⁵. Hall afirma que o entendimento de uma identidade em constante movimento, pautada por diferentes direções e identificações, produz o sujeito pós-moderno, uma vez que põe em xeque a noção de identidade unificada associada ao sujeito do iluminismo. Diz Hall:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente⁶.

Se partirmos dessa premissa de que não há uma identidade única, mas sim uma gama de sistemas de identificações na qual estamos imersos, podemos argumentar que a questão das identidades proposta por Hall parte da associação entre identidade e representação, na qual as identidades variam de acordo com as possibilidades de representação dos sujeitos, tornando-se históricas.

3 ALBERTO BARTOLOMÉ, Miguel. **Gente de costumbre y gente de razón**. México: Siglo XXI Editores, 2006. p. 42.

4 HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 8.

5 Ibid., p. 12.

6 Ibid., p. 13.

Recentemente, Maria Ligia Prado apresentou um debate sobre o conceito de identidade, no qual, partindo da ideia de Ulpiano Bezerra de Menezes, concorda com a concepção de que identidade e representação são conceitos que se associam. Diz Prado:

As identidades são construídas pelo discurso e constituem o real, integram o jogo conflituoso dos imaginários e das representações e, ao mesmo tempo, tocam os corações e despertam a sensação de pertencimento do indivíduo a uma coletividade. Os indivíduos que se sentem identificados estão afirmando suas particularidades culturais, raciais, de gênero, de religião, de classe e estão declarando sua existência diferenciada ao mundo⁷.

Nesse sentido, o estudo das identidades também coincide com o estudo sobre as representações e sobre os discursos que constituem as mesmas. A noção de representação ganhou espaço na teoria dos signos e, ao longo da segunda metade do século XX, as associações entre signo e representação apareceram articuladas à ideia de pensamento/linguagem, e o conceito de representação passou a ser relacionado não só à função semiótica, mas também aos temas da percepção, da imaginação e da simbolização⁸. Ainda sobre a relação entre identidade e representação, Woodward diz:

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que estes sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: quem sou eu? o que eu poderia ser? etc...⁹

7 PRADO, Maria Ligia. Uma introdução ao conceito de identidade. In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio; GARCIA, Tânia da Costa (Org.). **Cadernos de Seminário de Pesquisa: Cultura e Política nas Américas**. vol 1. Assis: Unesp Publicações, 2009. p. 66.

8 CAPELATO, Maria Helena Rolim; DUTRA, Eliana Regina de Freitas. Representação Política. O reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir. **Representação: contribuição a um debate transdisciplinar**. São Paulo: Papyrus, 2000. p. 228.

9 WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença: uma perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes. 2005. p. 17.

Podemos dizer que, para cada identidade possível, há sempre um sistema de representação que a acompanha, tornando-a um elemento passível de reconhecimento, não só para gerar identificação, mas também para marcar as diferenças entre as outras identidades presentes na sociedade. Ou seja, para pensar a questão das identidades é fundamental pensar também na questão da diferença, uma vez que as identidades são forjadas em/nas relações sociais. De acordo com Tomaz Tadeu da Silva:

As afirmações sobre a diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade. As afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis¹⁰.

É aceitável pensar, então, que, no caso das identidades nacionais, uma conjunção de fatores que levam à afirmação de uma nacionalidade pode colaborar para a afirmação de diferenças sobre as identidades que, de alguma maneira, foram inferiorizadas no momento de formação da identidade nacional.

Em nossa pesquisa temos como objetivo central analisar os romances e os textos etnográficos de José María Arguedas, visando a compreender a concepção de identidade nacional peruana construída pelo autor, a partir da superação do dualismo cultural e a apresentação de um projeto político que propõe uma nova forma de pensar as relações interétnicas no Peru. Algumas obras, como as de Thomas Ward, Tomás Escajadillo e Antonio Cornejo Polar, constroem uma relação dos textos de Arguedas com a identidade nacional, porém, os estudos o situam em uma perspectiva comparativa com outros autores de sua geração e gerações anteriores, sem contudo ampliarem o debate para os aspectos políticos do projeto literário de Arguedas.

O interesse pelas obras de Arguedas veio acompanhado da constatação de que não havia muitas pesquisas sobre sua obra no Brasil e que a história do Peru, com exceção do período pré-colombiano e colonial,

10 SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**: uma perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 73.

também despertava pouco interesse em pesquisadores brasileiros. Nesse sentido, tivemos de lidar com o problema da viabilidade de realizar estudos sobre Arguedas no Brasil.

Na tentativa de resolver a questão da escassez das fontes e referências bibliográficas, fomos a Lima para realizar estudos preliminares e pudemos perceber que, embora José María Arguedas seja considerado um dos principais intelectuais latino-americanos do século XX, a História tem negligenciado suas obras. Na pesquisa realizada no *Instituto de Estudios Peruanos*, observamos que as obras de Arguedas foram amplamente analisadas na Antropologia e na Literatura, principalmente nos anos de 1970. As primeiras leituras nos conduziram a duas hipóteses centrais:

- A. A obra de Arguedas pode ser dividida em duas fases: uma representando o dualismo cultural, pautada na divisão entre *mistis*¹¹ e indígenas, e outra marcada pela apresentação de um projeto político que antecede o multiculturalismo.
- B. A obra *Todas Las Sangres* (1964) é precursora do debate multiculturalista da década de 1990.

No decorrer da pesquisa, as hipóteses foram se mostrando frágeis para compreender o projeto político de Arguedas, uma vez que as tentativas de enquadrar nosso autor em correntes intelectuais não nos auxiliaram na compreensão mais sensível de como ele articulou seu projeto político nas obras literárias e etnográficas. Nesse sentido, foi fundamental abandonar a ideia de que as fases de produção de Arguedas estariam divididas em indigenismo e multiculturalismo.

Não temos como negar a inserção do autor no movimento indigenista, contudo, o multiculturalismo¹², enquanto uma corrente inte-

11 Misti é o termo que Arguedas usa para falar dos proprietários de terras.

12 Stuart Hall diferencia multicultural de multiculturalismo. Para ele, o primeiro termo é qualitativo e descreve as características sociais e problemas de governabilidade presentes em qualquer sociedade em que há distintas comunidades culturais. Por outro lado, o multiculturalismo é um substantivo que se refere às estratégias e políticas adotadas para lidar com os problemas de uma sociedade multicultural (HALL, Stuart. A questão multicultural. In: HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. p. 50.). Partindo desse pressuposto, compreendemos que seria importante descartar Arguedas como um precursor do multiculturalismo, uma vez que seus romances não tinham como objetivo propor estratégias políticas para os problemas da diversidade cultural peruana, mas sim apresentar as formas de convivência que ele observava e criava.

lectual baseada em políticas de reconhecimento e convivência entre os diversos grupos culturais que compõem um estado, não é a tônica das obras finais de Arguedas. Ou, pelo menos, não nesses termos.

De fato, desvendar o projeto político nacional de Arguedas demonstrou-se uma tarefa complexa, uma vez que seus textos desafiam os limites entre literatura e antropologia e, muitas vezes, nos colocam diante da necessidade de repensar as formas de saberes e interpretações já constituídos.

Além da pesquisa realizada no *Instituto de Estudios Peruanos*, parte do trabalho foi escrito no México, durante o período de estudos no *Centro de Investigaciones sobre America Latina y Caribe – CIALC*, da *Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM*. O período de estudos na UNAM foi fundamental para o aprofundamento das questões referentes ao indigenismo e ao pensamento social latino-americano, uma vez que parte dos debates sobre esses temas foram travados a partir de referenciais teóricos amplamente produzidos e divulgados nas academias mexicanas.

O outro desafio foi compreender a relação entre e História e Literatura, como fundamento epistemológico sob o qual a pesquisa se desenvolveu. A relação entre História e Literatura engloba uma série de discussões teóricas, dentre as quais destacamos: a distinção (ou não) entre História e Literatura enquanto gêneros narrativos, o enquadramento dessas em dimensões “reais” ou “imaginárias”, a utilização da Literatura enquanto documento para o historiador e, conseqüentemente, a tarefa do historiador, no sentido de interpretar tais documentos.

A discussão sobre a aproximação ou o distanciamento entre história e literatura é antiga. Desde a Antiguidade Clássica até a contemporaneidade vários pensadores refletiram sobre a possibilidade de as duas áreas se entrecruzarem, mas de modo geral podemos afirmar que nesse percurso histórico houve uma tendência por parte da filosofia ocidental em afastar esses dois campos.

Dominique Maingueneau afirma que, na cultura ocidental, a relação entre texto literário e contexto histórico surge com os gramáticos alexandrinos e só na segunda metade do século XIX essa perspectiva modificou-se, a partir da criação de uma crítica literária¹³. Cabe destacar que o debate que permeia a relação entre História e Literatura, numa

13 MANGUENEAU, Dominique. **Discurso literário**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 13.

perspectiva crítica historiográfica, é recente, sendo realmente discutido há pouco menos de um século. Contudo, esse processo inicia-se no século XV, como aponta o historiador Antonio Carlos Amador Gil:

O texto literário em seu trajeto histórico dentro da cultura ocidental nasce ligado à historiografia: a literatura mesclava-se ao texto tido como histórico de forma pouco nítida no que tange à separação das duas áreas. No século XV a historiografia vai progressivamente se distanciando da literatura, o que é feito sob a égide da objetividade que, pensava-se, haveria de caracterizar a história como ciência, racionalidade, sistema e a literatura como frivolidade, mentira, falseamento do real¹⁴.

Gil ainda aponta que, na Idade Média, tanto os textos literários quanto historiográficos eram considerados verdadeiros, desde que não contrariassem “as verdades religiosas”. Nesse sentido de objetividade, a história foi elevada a um plano em que apresentaria a “verdade real”, enquanto a literatura “mentiria o real”.

Foi somente no século XX, sobretudo em sua segunda metade, que o debate em torno da história e da literatura começou efetivamente a aproximar as duas áreas. Tal debate pode ser associado, grosso modo, à chamada crise dos paradigmas. Em certa medida, essa “crise” foi um reflexo dos grandes acontecimentos políticos do século XX, que enfraqueceram as bases ideológicas da modernidade e apontaram novos horizontes epistemológicos para o saber.

Afinal, as catástrofes das guerras mundiais colocaram em dúvida a crença no progresso humano que foi apregoada pelos entusiastas modernos. As longas narrativas históricas pareciam ter fracassado em suas previsões científicas para o futuro, e os exemplos práticos nos quais os pensadores políticos – sejam de esquerda ou de direita – projetavam objetivamente a emancipação plena do gênero humano estavam muito longe de concretizarem as suas expectativas.

Consequentemente, os fundamentos que norteavam a produção de conhecimento no mundo sofreram abalos de críticos preocupados

14 GIL, Antonio Carlos Amador. O campo das possibilidades: texto, documento e existência. Disponível em: <<http://publicacoes.ufes.br/contexto/article/view/6795>> Acesso em: 12 dez. 2014. p. 113.

em propor caminhos para o tempo presente, pois a complexificação e o estilçamento da realidade gerou a necessidade de encontrar novas formas de acesso para compreendê-la¹⁵, e com isso novas formas de conceber a história ganharam destaque. É dentro dessa perspectiva que a relação entre história e literatura se insere atualmente.

No Brasil, as relações entre história e literatura começaram a se desenvolver significativamente a partir da década de 1990¹⁶, tendo como premissa a ideia de que a obra literária não é uma mera ilustração de sua época, mas também uma representação social, construída a partir do imaginário¹⁷.

Para a historiografia, uma das principais questões que essa mudança epistemológica trouxe foi o fortalecimento da ideia de relatividade do conhecimento histórico, assim como a aceitação de que a interpretação do historiador, feita a partir de fontes e referências teóricas que ele seleciona em seu trabalho, é sempre parcial, provisória, não totalizante. Com isso, observa-se um abalo na “verdade histórica”, uma desconfiança sobre esta enquanto forma de organização factual e totalidade empírica. Essa descrença em um discurso histórico puramente científico e unitário sobre a sociedade e sobre o homem deu margem a interrogações sobre o estatuto tradicional da disciplina histórica e permitiu que esta se aproximasse de outras áreas do saber, como a literatura.

A literatura, em contrapartida, cada vez mais deixa de ser vista a partir de noções puramente estéticas para ser concebida como um elemento efetivamente constituinte da realidade, o próprio fulgor do real¹⁸. Ela sai de uma posição secundária nas humanidades para ocupar um papel crucial nas reflexões sobre o conhecimento.

A historiadora Sandra Jatahy Pesavento, por meio de inferências sobre o estudo do imaginário, que, segundo ela, recuperam as formas de ver, sentir e expressar o real dos tempos passados, afirma:

15 PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & Literatura: uma velha nova história*. França: *Nuevos mundos, mundos nuevos*, Debates, 2006. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>. Acesso em 28 de set. 2010.

16 PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & Literatura: uma velha nova história*. França: **Nuevos mundos, mundos nuevos**, Debates, 2006. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>. Acesso em 28 de set. 2010. p. 3.

17 Ibid., p. 2.

18 BARTHES, Roland. Aula. São Paulo: Cultrix, 1978. p. 18.

História e literatura correspondem a narrativas explicativas do real que se renovam no tempo e no espaço, mas que são dotados de um traço de permanência ancestral: os homens, desde sempre, expressaram pela linguagem o mundo do visto e do não visto, através das suas diferentes formas: a oralidade, a escrita, a imagem, a música¹⁹.

Dessa forma, conclui que:

Assim, literatura e história são narrativas que têm o real como referente, para confirmá-lo ou negá-lo, construindo sobre ele toda uma outra versão, ou ainda para ultrapassá-lo. Como narrativas, são representações que se referem à vida e que a explicam. Mas, dito isto, que parece aproximar os discursos, onde está a diferença? Quem trabalha com história cultural sabe que uma das heresias atribuídas a esta abordagem é a de afirmar que a literatura é igual à história²⁰.

Ou seja, ela aproxima-se da concepção de Roland Barthes, ao considerar que a Literatura é um campo distinto da História, contudo, nos revela algo do real, nem que seja como imaginário. Como afirma Roland Barthes, a literatura faz girar os saberes, não fixando ou fetichizando nenhum deles, e porque encena a linguagem, ao invés de apenas utilizá-la, a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita²¹. Nesse sentido, a literatura se apresenta como um campo de conhecimento que nos permite conhecer as múltiplas faces de um problema, ou realidade.

Façamos então algumas considerações sobre a relação entre história e literatura, recorrendo a autores que reafirmam a ideia de proximidade entre elas. Para Sandra Pesavento, história e literatura possuem certos atributos em comum: 1) o fato de terem o real como referente, para confirmá-lo, negá-lo ou ultrapassá-lo; 2) a presença do narrador, que mediatiza o mundo do texto e do leitor e cumpre determinadas tarefas – por exemplo, reunir dados e estabelecer conexões e cruzamentos

19 PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & Literatura: uma velha nova história. França: **Nuevos mundos, mundos nuevos**, Debates, 2006. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>. Acesso em 28 de set. 2010. p. 8.

20 PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & Literatura: uma velha nova história. França: **Nuevos mundos, mundos nuevos**, Debates, 2006. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>. Acesso em 28 de set. 2010. p. 9.

21 BARTHES, Roland. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1978. p. 18-19.

entre eles, elaborar uma trama e oferecer uma versão o mais possível aproximada do real; 3) a constatação de que só se consegue atingir a verossimilhança, nunca a veracidade, portanto, o seu trabalho requer imaginação e sempre opera no *poderia ter sido*, no provável²².

Esse terceiro atributo, aliás, corrobora a opinião de Antonio Carlos Amador Gil de que a literatura não tem um caráter documental, embora possa ser usada como documento. Ele defende que ela não é meramente um reflexo de sua época, pois ela mescla o que poderia ter acontecido, os desejos e as possibilidades humanas, mas é justamente por isso que ela é útil ao historiador, captando elementos que a história não capta²³. É nesse sentido que a literatura pode ser utilizada como fonte. No nosso caso, utilizamos a coletânea de contos *Agua* e os romances *Yawar Fiesta* e *Todas las Sangres* como uma forma de compreender as possibilidades de construção e representação da nação peruana em José María Arguedas.

No bojo dessa discussão é importante pensarmos sobre o papel do historiador e suas tarefas enquanto tal. Essas tarefas englobam a sua atividade narrativa e retórica (seccionadas em: reunir, selecionar e coletar dados, bem como elaborar uma trama e decifrá-la), assim, faz-se necessária a utilização de uma fonte que é o documento, ferramenta primordial no ofício do historiador. É a partir dessas contribuições que iniciamos nosso trabalho. Partimos do pressuposto, assumido por Antonio Gil, de que “o documento em si, não permite uma teorização a partir dele mesmo, uma vez que o documento é uma produção que está carregada de subjetividade”.²⁴

Sendo assim, além dos textos literários, utilizamos relatórios, ensaios e estudos etnográficos produzidos por José María Arguedas no intuito de recolher mais dados, entrecruzar informações, para que pudéssemos atingir nosso objetivo de compreender a visão da identidade nacional construída pelo nosso autor.

22 PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & Literatura: uma velha nova história. França: Nuevos mundos, mundos nuevos, **Debates**, 2006. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>. Acesso em 28 de set. 2010. p. 7-8.

23 GIL, Antonio Carlos Amador. **O campo das possibilidades**: texto, documento e existência. Disponível em: <<http://publicacoes.ufes.br/contexto/article/view/6795>>. Acesso em: 12 dez. 2014. p. 7-8.

24 GIL, Antonio Carlos Amador. **O campo das possibilidades**: texto, documento e existência. Disponível em: <<http://publicacoes.ufes.br/contexto/article/view/6795>>. Acesso em: 12 dez. 2014. p. 11.

Nossa intenção não é a de oferecer uma explicação única e final, mas sim colaborar com mais uma interpretação em torno da questão das identidades nacionais na América Latina. Como afirma Pesavento, nenhum documento é portador de uma verdade absoluta e, muito embora parte dos anseios do historiador resida em sua busca pela verdade, ele não a atinge (uma vez que se trata de um tempo passado, inatingível). O próprio fato histórico também é criação do historiador, a partir de documentos “reais” que falam daquilo que teria acontecido.

Para construir a sua representação sobre o passado a partir das fontes ou rastros, o caminho do historiador é montado através de estratégias que se aproximam das dos escritores de ficção, através de escolhas, seleções, organização de tramas, decifração de enredo, uso e escolha de palavras e conceitos²⁵.

Concluindo que,

É preciso ter em conta, contudo, que os discursos literário e histórico são formas diferentes de dizer o real. Ambos são representações construídas sobre o mundo e que traduzem, ambos, sentidos e significados inscritos no tempo. Entretanto, as narrativas histórica e literária guardam com a realidade distintos níveis de aproximação²⁶.

Para Paul Ricoeur, que elabora uma análise voltada para a temporalidade e a função da narrativa, história e literatura se entrecruzam na refiguração do tempo, criando o tempo humano. Este repousa na sobreposição da história com a literatura e está articulado de modo narrativo, sendo que a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal²⁷. Ou seja, Ricoeur reduz as fronteiras entre história e literatura concebendo as duas como partes constituintes do tempo humano. Ele parte do princípio de que a história é quase ficção, tanto quanto a ficção é quase histórica.

25 PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & Literatura: uma velha nova história. França: **Nuevos mundos, mundos nuevos**, Debates, 2006. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>. Acesso em 28 de set. 2010. p. 13.

26 Ibid., p. 13.

27 RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Vol. 1. Campinas: Papyrus, 1995. p. 15.

A história é quase fictícia, tão logo a quase-presença dos acontecimentos colocados “diante dos olhos” do leitor por uma narrativa animada supre, por sua intuitividade, sua vivacidade, o caráter esquivo da passadidade do passado, que os paradoxos da representância ilustram. A narrativa de ficção é quase histórica, na medida em que os acontecimentos irreais que ela relata são fatos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é assim que eles se parecem com acontecimentos passados e a ficção se parece com a história.²⁸

Paul Veyne relaciona história e literatura afastando a história do seu suposto caráter científico e realçando as semelhanças entre o ofício do historiador e o do literato. Ele afirma que, assim como o romance, a história “seleciona, simplifica, organiza, faz resumir um século numa página, e essa síntese da narrativa não é menos espontânea do que a da nossa memória, quando evocamos os dez últimos anos que vivemos”²⁹. Dessa forma, tal como o literato, o historiador não deixa de criar, à sua maneira. Veyne inclusive ressalta que para possibilitar um entendimento aberto do real o historiador deve se apropriar da noção de *intriga* em sua narrativa, uma “mistura muito humana e muito pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins e de acasos; uma fatia de vida, que o historiador recorta a seu bel prazer e onde os fatos têm as suas ligações objetivas e a sua importância relativa”³⁰.

Ou seja, tal como a literatura, a história é fruto de uma atividade criativa, de escolhas, percepções e pressupostos do autor, mas isso não empobrece o valor dessas manifestações, pelo contrário, é através da atuação subjetiva do autor, produzindo intrigas, que se torna possível compreender aspectos da realidade que os fatos por si só nunca revelariam³¹.

Observamos que em geral os teóricos que defendem uma relação entre ambas partem do princípio de que as duas constituem-se em representações da realidade, de modo que nenhuma delas está mais próxima da verdade do que outra, embora elas operem em aspectos distintos – a história, mais voltada para o campo factual, a literatura, mais voltada para o campo das possibilidades e representações humanas. Outro ponto crucial da relação entre história e literatura é a constatação

28 RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Vol. 3. Campinas: Papyrus, 1995. p. 329.

29 VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Lisboa: Ed. 70, 1983. p. 14.

30 Ibid., p. 48.

31 Ibid., p. 49.

de que nas duas áreas a subjetividade do autor influencia no resultado do seu trabalho. Portanto, não podemos assumir que a história ou a literatura sejam capazes de retratar a realidade por si mesma, alheia à sensibilidade humana.

O que as análises sobre a relação entre história e literatura mostram é que nenhuma das formas de compreensão da realidade e de produção de conhecimento humano é essencialmente superior às outras e, por isso, devemos ter em mente o caráter multifacetado do saber para pensarmos a realidade sob diversos pontos de vista.

No caso do estudo das obras de José María Arguedas, nossa argumentação passa pela questão enunciada por Pesavento que propõe pensar o texto literário como uma forma diferente de falar sobre o real, como uma fonte que se inscreve no campo das representações e do simbólico, principalmente pelo fato de o texto literário trabalhar com metáforas que nos permitem acessar os imaginários³².

A verdade da ficção literária não está, pois, em revelar a existência real de personagens e fatos narrados, mas em possibilitar a leitura das questões em jogo numa temporalidade dada. Ou seja, houve uma troca substantiva, pois para o historiador que se volta para a literatura o que conta na leitura do texto não é o seu valor de documento, testemunho de verdade ou autenticidade do fato, mas o seu valor de problema. O texto literário revela e insinua as verdades da representação ou do simbólico através de fatos criados pela ficção. Mais do que isso, o texto literário é expressão ou sintoma de formas de pensar e agir. Tais fatos narrados não se apresentam como dados acontecidos, mas como possibilidades, como posturas de comportamento e sensibilidade, dotadas de credibilidade e significância.³³

Tal aspecto influencia diretamente nas questões metodológicas da pesquisa, de modo que optamos por seguir a sugestão de Antonio Cornejo Polar, que, para o texto literário, propõe a não imposição de um método específico, mas sim a construção de uma análise interdisciplinar e multifacetada que ponha em relevo os elementos que se pretende esclarecer na leitura do texto³⁴.

32 PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & Literatura: uma velha nova história*. França: **Nuevos mundos, mundos nuevos**, Debates, 2006. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>. Acesso em 28 de set. 2010. p. 7.

33 Ibid., p. 8.

34 CORNEJO POLAR, Antonio. **Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista**. Lima: CELACP, 2005. p. 11.

A defesa de Cornejo Polar parte de uma crítica à noção de cientificidade que busca comparar o texto literário com os conhecimentos matemáticos e da crença na literatura como fato social. Nesse sentido, nos apropriamos das ideias do crítico literário peruano que sugere uma análise pautada nas interpretações que articulam o texto literário com os elementos da sociedade. É importante destacar que a proposta de uma análise que permite o pesquisador dialogar com o texto de forma menos rígida não é um convite para utilizar o texto literário como pretexto, ao contrário, é importante que estejamos atentos às especificidades literárias, tais como o narrador, a narração, as formas, a construção das personagens, entre outros elementos.

No que diz respeito às contribuições da História para esse estudo, nosso trabalho coincide com a crítica e a concepção epistemológica elaborada por Michel De Certeau³⁵, que defende o historiador como uma espécie de “operário intelectual”, que trabalha “fabricando pequenas partes da história” por meio de relatos a serviço de um lugar social limitado por regras científicas.

Ele considera que os historiadores, em suas pesquisas, realizam o que ele chama de operação historiográfica, produto do lugar social no qual o nosso campo de atuação se insere, sendo assim, toda análise histórica é pautada por uma série de elementos que visam ao diálogo com seus pares e atendem a protocolos científicos que não estão balizados por uma afirmação da verdade, mas sim pela possibilidade de verificar as informações de uma pesquisa³⁶.

Com efeito, existe uma ambivalência na construção histórica, oscilando entre “fazer história” (prática disciplinar atual e socioeconômica, política e culturalmente localizada) e “contar histórias” (relato, literatura), sem ser redutível a uma ou a outra. O discurso histórico é a representação das relações que um corpo social mantém com sua linguagem³⁷. Nesse sentido, nossa pesquisa, ao utilizar os textos literários como fonte, buscou seguir os padrões de apresentação que a validam dentro do que convencionamos como saber histórico que, entre muitas operações, baseou-se em pesquisas bibliográficas sobre o tema e na se-

35 DE CERTEAU, Michel. A Operação Historiográfica. In: DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 65-66.

36 DE CERTEAU, Michel. A Operação Historiográfica. In: DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 68.

37 Ibid., p. 101.

leção constante de obras, conteúdos e categorias que tornaram possível utilizar o texto literário como fonte, sem contudo abrir mão de suas especificidades.

As principais temáticas que encontramos em nossa pesquisa foram: a cultura andina, a presença do idioma quéchua, o dualismo cultural, o movimento/narrativa indigenista, a sociedade incaica e a denúncia dos conflitos presentes nas relações entre brancos e indígenas e a mestiçagem. No todo, a obra literária de Arguedas incorpora outros temas, tais como: as relações com a Igreja Católica, o internato, estupro de mulheres indígenas, a vida no cárcere, as canções indígenas, a vida do estudante imigrante e o comunismo no Peru.

Em nossas análises priorizamos os contos e os romances em que os conflitos derivados das relações interétnicas eram o tema principal. Seleccionamos os contos *Agua* e *Warma Kuyay* e os romances *Yawar Fiesta* e *Todas las Sangres*. As obras seleccionadas abrangem um período de 1935 a 1964 e representam as diferentes etapas do pensamento de Arguedas. Sabemos que no Brasil o único romance de Arguedas traduzido foi *Los ríos profundos*, de modo que é importante ressaltar que o romance não foi seleccionado para análise porque, embora seja a obra mais conhecida do nosso autor, ela não é a mais representativa da narrativa indigenista, tampouco rompe com esse ideal. Ou seja, é uma obra importante na trajetória literária de Arguedas, contudo, no que diz respeito aos problemas do indigenismo e da construção da identidade nacional peruana, o romance não é o mais representativo.

A narrativa de *Los ríos profundos* gira em torno da vida de Ernesto no colégio interno e, em muitos casos, como afirmam estudiosos como Carmén María Pinilla, Antonio Cornejo Polar e Carlos Huamán, a narrativa apresenta elementos da vida pessoal de Arguedas de modo que, para esses críticos, trata-se de um romance repleto de elementos autobiográficos, que, nesse caso, nos colocariam diante de elementos que provocariam um deslocamento dos nossos objetivos, uma vez que teríamos que acrescentar aos nossos objetivos o estudo das biografias e do carácter psicológico das obras.

Em termos teóricos, a pesquisa também se concretiza numa linha de estudos crítico-literários que tem como base a noção do indigenismo como literatura heterogênea, também elaborada por Antonio Cornejo Polar:

Aunque las literaturas heterogéneas son excepcionalmente complejas, el concepto que las define es, mas bien, simple: se trata de literaturas en las que uno o más de sus elementos constitutivos corresponden a un sistema sociocultural que no es el que preside la composición de otros elementos puestos en acción en un proceso concreto de producción literaria³⁸.

Ou seja, o indigenismo é uma literatura heterogênea porque parte de uma distância entre o universo de produção e o que ele retrata, nesse sentido, também é importante verificarmos os múltiplos signos culturais que atravessam esse tipo de produção literária. No caso de Arguedas, veremos que a heterogeneidade ganha cada vez mais força em suas obras e isso se apresenta não só nas representações projetadas por ele, como também na forma literária que, para assinalar o referente indígena, utiliza canções, mitos e a presença do quéchua como um contraponto estético e político à formalidade da língua espanhola, exigida pelo ambiente de produção de seus romances.

Também temos que levar em consideração que parte dos principais debates em torno da figura de Arguedas passa pelo questionamento do caráter etnológico dos seus romances. Arguedas era um romancista que utilizava a antropologia como base para a construção de um universo literário? Ou Arguedas era um antropólogo que usava os romances para afirmar o que não era possível nas suas atividades acadêmicas? Questionamentos como esse ficaram evidentes no momento em que o romance *Todas las Sangres* foi debatido e, para nós, parte do não reconhecimento do caráter heterogêneo da literatura indigenista produzida por Arguedas que, também põe em tela de juízo, uma compreensão antropológica dos indígenas e de sua relação com a nação peruana.

Nesse sentido, também utilizamos como fontes alguns trabalhos etnográficos e artigos derivados de palestras e participações de Arguedas em eventos literários. O principal objetivo foi identificar como o autor analisava sua produção, bem como mapear aspectos relacionados à sua formação intelectual, seu uso e compreensão dos conceitos diretamente ou indiretamente utilizados nas obras literárias. Para tanto, nosso trabalho foi estruturado em quatro capítulos.

38 CORNEJO POLAR, Antonio. **Literatura y sociedad en el Perú**: la novela indigenista. Lima: CELACP, 2005. p. 52.

No primeiro capítulo traçamos a trajetória do debate sobre a questão nacional do Peru, no intuito de contextualizar nosso objeto de pesquisa e apresentar o debate entre indigenistas e hispanistas, evidenciando o contexto intelectual em que as obras de Arguedas emergem. Dialogamos com os teóricos da nação Benedict Anderson e Ernest Gellner. Os trabalhos dos historiadores Alejandro Rey de Castro Arena e Victor Peralta Ruiz foram fundamentais para compreender as especificidades do processo de independência no Peru e as linhas iniciais da formação do Estado nacional Peruano.

Procuramos apresentar o indigenismo e o hispanismo como correntes intelectuais que apresentaram projetos de nação e contribuíram para a construção de um projeto político, assentado na ideia do chamado dualismo cultural, concepção marcada pela crença de que o Peru estava dividido em dois: um de herança espanhola e outro de herança inca.

No segundo capítulo trazemos as características da literatura indigenista e iniciamos a análise das obras de José María Arguedas. Nossos principais interlocutores foram Antonio Cornejo Polar e Carlos Huáman, críticos literários que se dedicaram a estudar José María Arguedas e nos apresentaram com as linhas gerais para a análise dos textos. *Agua*, *Los escolares* e *Yawar Fiesta* foram os textos trabalhados nesse capítulo, demonstrando como Arguedas participou da tradição literária indigenista e se filiou ao dualismo cultural, ao apresentar a realidade peruana como dois mundos separados. Sob essa ótica, o capítulo discute os primeiros elementos do pensamento arguediano.

No terceiro capítulo analisamos a complexa obra *Todas las Sangres* e temos como base a concepção de mestiçagem trabalhada pelo escritor peruano, como uma forma de conciliar os dois mundos. Mostramos como Arguedas desenvolve seu projeto nacional a partir da defesa de um mestiço que não se enquadrava nos moldes propostos pela antropologia latino-americana. A partir da análise dos personagens don Bruno, don Fermín e Rendón Wilka, discutiremos a contribuição de Arguedas para uma nova forma de interpretar a mestiçagem.

No quarto e último capítulo, vamos analisar o debate sobre a obra *Todas las Sangres*, ocorrido em 1965 no *Instituto de Estudios Peruanos*, com o intuito de demonstrar como a obra foi recebida pela comunidade intelectual e, com isso, pôr em evidência os elementos centrais de seu projeto de identidade nacional.

1 A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO NO PERU: HISPANISMO E INDIGENISMO

Sabemos que a origem dos Estados latino-americanos remonta ao período das independências. Não é nosso objetivo apresentar um estudo amplo dos processos de independências na América Latina, entretanto, interessa-nos os aspectos políticos que nortearam os primeiros debates de formação da consciência nacional e o processo peruano.

Discutir a Nação, seu processo de formação e suas teorias é algo que se torna muito difícil, tendo em vista os diferentes processos históricos que levam ao surgimento de uma Nação e os critérios que podem ser utilizados para definir a mesma. Nas palavras de Eric Hobsbawm:

As tentativas de se estabelecerem critérios objetivos sobre a existência de nacionalidade, ou de explicar por que certos grupos se tornaram “nações” e outros não, frequentemente foram feitas com base em critérios simples como a língua ou a etnia ou em uma combinação de critérios como a língua, o território comum, a história comum, os traços culturais comuns e outros mais. [...] Todas as definições objetivas falharam pela óbvia razão de que, dado que apenas alguns membros da ampla categoria de entidades que se ajustam a tais definições podem, em qualquer tempo, ser descritos como “nações”, sempre é possível descobrir exceções³⁹.

Por outro lado, a tentativa de explicar as nações com critérios exclusivamente subjetivos também pode apresentar equívocos, uma vez que a relação entre os critérios que formam uma nação é complexa. Uma determinada conjunção de critérios que num determinado local forma uma nação pode existir em outra região sem que a nação esteja sequer em processo de formação. Isso faz com que a resposta para nossa pergunta se torne cada vez mais complexa e repleta de significados históricos, demonstrando que qualquer tentativa de explicar a Nação dentro de uma perspectiva universalista, via de regra, tende a se mostrar falha.

Uma das explicações mais clássicas do que seria uma Nação foi formulada no século XIX por Ernest Renan. Em seu texto *Qu'est-ce*

39 HOBBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780**: Programa, mito e realidade. Trad. Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. p. 15.

qu'une nation?, o francês Renan formula uma concepção de Nação à luz do liberalismo clássico, entendendo a Nação como o resultado de um processo de esquecimentos e lembranças.

Renan, em sua argumentação, refuta critérios como dinastia, língua, raça, religiosidade e aspectos geográficos como elementos constitutivos da nação, afirmando que ela surge de dois elementos: um do passado, através do passado histórico comum, e outro do presente, que seria o consentimento, a vontade dos membros que compartilham uma história comum de se manterem unidos⁴⁰.

Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado, pero se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida⁴¹.

A concepção de Renan desconsidera o papel do Estado enquanto agente unificador/formador da nação e dá ênfase à nação como uma manifestação da vontade de pertencer a uma comunidade.

O debate sobre a questão nacional ganha outros contornos quando pensamos na obra *Comunidades Imaginadas* de Benedict Anderson, publicada em 1983. A tese de Anderson parte do pressuposto de que a nação é uma comunidade política imaginada, limitada e soberana. O texto desenvolve-se a partir de quatro argumentos centrais:

- A. “Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria dos seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles⁴²”.

40 RENAN, Ernest. ¿Qué es una nación? In: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (comp.). **La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha**. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 65.

41 Ibid., p. 65.

42 ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 32.

- B. “Imagina-se a nação limitada porque mesmo a maior parte delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações⁴³”.
- C. “Imagina-se a nação soberana porque o conceito nasceu na época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina⁴⁴”.
- D. “E, por último, ela é imaginada como uma comunidade porque, independente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal⁴⁵”.

No que diz respeito ao processo latino-americano, o autor preocupa-se em compreender por que o vasto Império Espanhol fragmentou-se em distintos países. Sem desconsiderar as questões econômicas ou a influência das ideias Iluministas, Anderson aponta que os dois principais fatores para a formação da consciência nacional foram: a jornada dos funcionários *criollos*⁴⁶ e a imprensa.

O liberalismo e o Iluminismo também exerceram um impacto profundo, sobretudo ao oferecer um arsenal de críticas ideológicas aos modelos imperiais e aos *anciens régimes*. Mas o que estou defendendo é que nem o interesse econômico, nem o liberalismo, nem o Iluminismo *em si mesmos* poderiam criar, e não criaram, o *tipo* ou a forma de comunidade imaginada a ser protegida contra as depredações desses regimes; em outros termos, eles não forneceram o quadro de uma nova consciência – a periferia praticamente ignorada do seu campo visual – em oposição aos objetos de admiração ou desagrado que ocupavam o foco de suas atenções. Para essa tarefa específica, o papel histórico decisivo foi desempenhado por funcionários-peregrinos e impressores locais crioulos⁴⁷.

No caso dos funcionários *criollos* ele afirma que a condição de nascença limitava o deslocamento e a ascensão social desse grupo, pro-

43 Ibid., p. 33.

44 Ibid., p. 34.

45 Ibid., p. 34.

46 Criollos era o termo utilizado para designar os espanhóis nascidos nas colônias da América.

47 Ibid., p. 106.

vocando um sentimento que os separavam dos europeus e os uniam entre si⁴⁸. Paralelo a essa situação, os jornais também foram um fator importante porque sua circulação era circunscrita a uma localidade, o que dificultava a construção da simultaneidade, por exemplo, entre mexicanos e argentinos.

Isso quer dizer que os jornais, ao tratar de temas locais, fortaleciam uma simultaneidade e um sentimento de pertença entre aqueles que se identificavam com tais notícias, gerando também o sentimento de diferença entre os demais que recebiam as informações de suas localidades, fortalecendo assim uma identidade que não era comum a todo o universo colonial, mas sim às distintas regiões.

Em seu clássico *La independencia de la América Española*, Jaime E. Rodríguez afirma que a crise da monarquia espanhola desencadeou uma série de acontecimentos que permitiram o estabelecimento de um governo representativo na América espanhola⁴⁹. Rodríguez se refere ao processo de invasão da Espanha por Napoleão e a formação das Juntas Provisórias de Governo como garantia e manutenção da soberania espanhola.

O autor afirma que, apesar da participação das massas rurais e urbanas, as lutas de independência foram processos políticos fundamentalmente conduzidos pelos *criollos*. Rodríguez argumenta que a estrutura social da América espanhola beneficiava os espanhóis, fossem peninsulares ou americanos. Dentro desse processo os peninsulares se consideravam superiores em relação aos americanos e, conseqüentemente, em relação aos grupos sociais compostos por indígenas, negros e mestiços⁵⁰.

Para ele essa característica é fundamental para compreender a formação de uma identidade americana, pautada pelas diferenças entre os espanhóis peninsulares e o *criollos*. Rodríguez observa que, desde o século XVII, através da primeira narrativa sobre a aparição da Virgem da Guadalupe⁵¹, já era possível evidenciar uma diferença entre os *criollos* e os peninsulares.

48 Ibid., p. 101.

49 RODRÍGUEZ, Jaime E. **La independencia de la América Española**. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 25.

50 Ibid., p. 40.

51 David Brading afirma que a aparição da Virgem de Guadalupe foi mais que um evento religioso. Para ele, a emergência da virgem foi um dos principais fatores de coesão e identidade entre os *criollos*, de modo que o culto à santa Guadalupe foi também um dos principais elementos reivindicados para marcar as diferenças entre *criollos* e peninsulares. BRADING, David: **La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición**. México: Taurus, 2002.

O autor também salienta que os estudos naturalistas do século XVIII⁵² defendiam a tese da degeneração da fauna e da flora americana, bem como a inferioridade dos nativos do continente, como, por exemplo, o trecho abaixo:

Los hombres son menos fuertes, menos valerosos – se asentaba en la *Histoire* –, sin barba y sin vello, degradados en todos los signos de virilidad [...] [Su] indiferencia respecto del otro sexo, al cual ha confiado la naturaleza el depósito de la reproducción, supone una imperfección en los órganos, una especie de infancia en los pueblos de América como la vemos en los individuos de nuestro continente que no han llegado a la pubertad⁵³.

Abordagens como essa tornaram-se correntes na Europa e foram amplamente divulgadas nas Américas, de modo que provocaram uma reação entre os intelectuais americanos: algumas de apoio à tese da inferioridade e degeneração e outras que combatiam tal visão⁵⁴.

Rodríguez afirma que as obras de defesa da natureza e dos nativos das Américas foram importantes nesse processo embrionário de formação de uma identidade americana em contraposição a uma identidade europeia. Nesse ponto, o autor destaca o papel dos jesuítas como agentes responsáveis pela defesa do continente e, conseqüentemente, de fomentar uma concepção patriótica⁵⁵.

Com a expulsão dos jesuítas das Américas, a tarefa ficou a cargo de uma nova geração de intelectuais *criollos* que assumiram não só os antigos colégios, como também atuaram em revistas e periódicos como *Gaceta de Literatura Mexicana*, *Primicias de la Cultura de Quito*, o *Mercurio Peruano* e o *Telégrafo Mercantil* de Buenos Aires, contribuindo para difundir a ideia de patriotismo e tecer as redes de identidades e diferenças.

52 Os estudos naturalistas citados são: *Histoire Natural* (1774) de George-Louis Leclerc Buffon, *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768) de Cornille de Pauw, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) de Thomas Raynal, *History of America* (1777) de William Robertson.

53 RAYNAL, Thomas. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Apud RODRÍGUEZ, Jaime E. **La independencia de la América Española**. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 46.

54 Para discutir melhor a questão da relação da natureza com o contexto de formação das identidades nacionais, sugerimos a leitura do artigo de Maria Ligia Prado, “Natureza e identidade nacional nas Américas”. In: **América Latina no século XIX: tramas, telas e textos**. São Paulo; Bauru: Edusp; Edusc. 1999.

55 *Ibid.*, p. 48.

Nas palavras de Rodríguez:

En forma cada vez mayor, la patria, la nación o la América de que ellos hablaban era su patria particular. A pesar de que formaban parte de la misma monarquía, los reinos americanos mantenían poca comunicación entre ellos y, con frecuencia, sus intereses entraban en conflicto. Esta realidad debilitó su capacidad de actuar en forma colectiva vis a vis con España. Como la Gazeta de Buenos Ayres hacía notar respecto a Nueva España: “Con aquel pueblo no tenemos más relaciones que con la Rusia o la Tartaria [...] ¿Cómo conciliaríamos nuestros intereses con los del Reyno de México? Con nada menos se contentaría éste que con tener estas provincias en clase de colonias”⁵⁶.

Desse modo, notamos que Rodríguez se aproxima de Benedict Anderson no que diz respeito a esse processo inicial de formação da consciência nacional na América Latina. Entretanto, não podemos nos furtar da relação entre essas ideias com a noção de patriotismo *criollo* apresentada por David Brading em *The First America. The Spanish Monarchy. Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, na qual o autor apresenta evidências históricas da existência de uma identidade *criolla* forjada na relação com os espanhóis peninsulares⁵⁷.

O cerne da análise de Brading é o México, entretanto, observamos que a abordagem de Brading e Rodríguez se refere a uma concepção de pátria entendida como “terra natal”. Nesse sentido, estamos tratando de uma identidade nacional embrionária, ou seja, de uma consciência nacional que começava a se formar. Destacamos que, nesse contexto, a identidade era limitada à elite *criolla* e, conseqüentemente, relacionava-se com os projetos políticos das elites.

O processo de independência das Américas foi longo, multifacetado e constantemente reinterpretado pela historiografia. De acordo com Victor Peralta Ruiz, os debates inicialmente estavam concentrados em versões nacionalistas que tratavam de afirmar que as independências nas Américas provocaram a crise da monarquia espanhola, bem como afirmavam a existência de uma consciência nacional anterior ao processo⁵⁸.

56 Ibid., p. 52.

57 David. **The first America.** The spanish monarchy. Creole patriots, and the liberal state 1492-1867. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

58 PERALTA RUIZ, Victor. **La independencia y la cultura política peruana** (1808-1821). Lima: IEP, 2010. p. 15.

O autor aponta que, por outro lado, as abordagens mais recentes priorizam a ideia de que a crise política de 1808 esteve profundamente relacionada com o início dos processos emancipatórios, assim como defendem a ideia de que “no hubo tal idea de nación, y que el patriotismo criollo se afianzó en el interior de la misma coyuntura crítica generada por la crisis de 1808”⁵⁹.

As referências bibliográficas sobre a independência no Peru apontam para a importância dos periódicos e, de modo geral, parecem coincidir com a tese de Anderson. Os primeiros debates a respeito de uma identidade peruana surgiram no final do século XVIII, a partir da *Sociedad Económica de Amigos de Lima* e de periódicos como o *Mercúrio Peruano*⁶⁰.

Sanders afirma que o sentido da nação peruana foi moldado pelos *criollos* a partir das heranças coloniais. A autora alega que, por mais que alguns grupos estivessem preocupados com uma nacionalidade independente, a maioria considerava importante manter os laços imperiais, uma vez que a concepção de pátria como terra dos pais foi um importante componente nesse primeiro debate⁶¹.

Alejandro Rey de Castro Arena também enfatiza o papel dos *criollos* e dos periódicos nesse processo, afirmando que, após a independência, os *criollos* seguiram como grupo social dominante, em uma sociedade diversa e composta por uma maioria de indígenas e mestiços⁶².

Nesse sentido, o autor afirma que a diversidade peruana foi um fator que dificultou o triunfo de um projeto político liberal e modernizador, uma vez que, como aponta François Xavier-Guerra, a grande tarefa do século XIX, para os triunfadores das independências, era a construção primeiro de um Estado e depois, a partir dele, a nação moderna⁶³.

François-Xavier Guerra afirma que os primeiros anos das lutas por independência foram marcados pelos problemas de soberania, representação e nação, orientados para a formação do Estado enquanto corpo coletivo⁶⁴. Tratava-se pois de garantir a soberania política do novo

59 Ibid., p. 15.

60 SANDERS, Karen. **Nación y tradición**: discursos en torno a la nación peruana (1885-1930). Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 163.

61 SANDERS, Karen, op. cit., p. 166.

62 CASTRO ARENA, Alejandro Rey de. **Republicanism, nación y democracia**. La modernidad política en Peru, 1821-1846. Lima: UNMSM Fondo Editorial, 2010. p. 95.

63 XAVIER-GUERRA, François. **Modernidad e independencias**. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. Madrid: MAPFRE. p. 350.

64 GUERRA, François-Xavier. El soberano y su reino: reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. In: SABATO, Hilda (coord.). **Ciudadanía política y**

Estado, não só em relação às antigas colônias, mas principalmente em relação à Espanha e à França.

O que estava em relevo não era a definição do cidadão e como se dariam as representações políticas, mas sim a afirmação de direitos coletivos como elemento da soberania interna. Ou seja, era fundamental assegurar que não haveria o retorno das autoridades espanholas, tampouco uma invasão francesa. Esse ponto é primordial para compreendermos a adoção do liberalismo no plano político ideológico, uma vez que o rompimento com as monarquias enquanto ideal político também significava o rompimento com a autoridade do monarca⁶⁵.

Guerra aponta que a afirmação do liberalismo produziu um paradoxo, uma vez que as sociedades latinas adotaram um modelo típico da modernidade política, sem contudo construir uma sociedade com práticas sociais e imaginárias divergentes das sociedades do Antigo Regime⁶⁶.

Antonio Annino aponta que um dos princípios básicos do liberalismo foi uma nova concepção de cidadania, pautada num sentimento de identidade política coletiva, ou seja, a nação. Nesse sentido, elementos como direito universal à propriedade, igualdade perante a lei, sufrágio universal, entre outros, foram fundamentais para fortalecer o sentimento de pertença a um determinado estado e para gerar um vínculo entre liberalismo e republicanismo⁶⁷. Ou seja, elementos distintos das práticas políticas e sociais consolidadas nos novos estados, o que significa que o modelo de liberalismo adotado nas sociedades latinas não estava de acordo com os princípios expostos por Annino.

Depois da independência o liberalismo se converteu na ideologia oficial da nova república peruana⁶⁸, entretanto, observamos a persistência das estruturas coloniais, do tradicionalismo e do protecionismo comercial, que vieram acompanhados da adoção de um modelo de liberalismo ancorado na herança colonial..

formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina. México: COLMEX, FCE, FHA, 1999. p. 36.

65 Ibid., p. 36.

66 Ibid., p. 36.

67 ANNINO, Antonio. Pueblos, liberalismo y nación en México. IN: ANNINO, Antonio e GUERRA, François-Xavier (coord.). **Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX.** México: Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 399.

68 Ibid., p. 140.

Así, en el contexto sociopolítico del Perú decimonónico, la modernidad política se circunscribía a las élites, es decir a una minoría; y el pueblo, en cuyo nombre ejercían el poder, pertenecía – por sus imaginarios, sus tradiciones y sus sistemas de valores – a un universo diferente; universo que estas elites modernas calificaban de oscurantista, ignorante o bárbaro. Y es que no debemos olvidar que las ideas modernas fueran recibidas por una sociedad dramáticamente dividida entre una minoría ilustrada (mayoritariamente criolla), y una masa popular (mayoritariamente indígena y mestiza) marginada de la modernidad, donde la movilización social, con excepción de los oficiales de ejército, resultaba casi imposible⁶⁹.

A tarefa da elite *criolla* peruana era a de construir um ideal de nação que legitimasse o novo estado e, conseqüentemente, os *criollos* como grupo responsável pela representação política. Isso significa que nesse primeiro momento o projeto de nação no Peru confundia-se com o ideal de construção de um estado republicano.

La nación que intentaron construir las elites criollas peruanas, mayoritariamente imbuidas con un sentimiento republicano, tuvo un contenido esencialmente político: el de ser una comunidad soberana constituida sobre la base de un gobierno absolutamente Independiente capaz de autogobernarse⁷⁰.

Para Castro Arena, a luta contra a herança espanhola converteu-se em uma luta pelos ideais republicanos e liberais, de modo que a tarefa de construir uma república liberal não foi oriunda de um processo de amadurecimento político, mas sim de uma imposição da elite dirigente⁷¹. Nesse sentido, devemos recordar que o ideal de construção de um Estado liberal e homogêneo obviamente não suprimiu as identidades que estavam à margem desse processo de formação dos novos estados, tornando mais complexa a articulação de um projeto político nacional, entendido como um projeto de todos os peruanos.

É nesse contexto, em agosto de 1821, um mês após a declaração de independência, que o tributo indígena foi abolido, após San Martín declará-los cidadãos. Tal medida não veio acompanhada de um debate sobre o que fazer e como incorporar os indígenas à nova nação.

69 CASTRO ARENA, Alejandro Rey de. **Republicanismo, nación y democracia. La modernidad política en el Perú, 1821 – 1846.** Lima UNMSM Fondo Editorial, 2010. p. 148.

70 CASTRO ARENA, Alejandro Rey de, op. cit., p. 98.

71 Ibid., p. 101.

É possível dizer que, nesse período de gestação do projeto nacional peruano, o sentimento de pertença esteve atrelado a uma consciência forjada pelos jornais e pautada em uma crença no ideal republicano como uma forma de se diferenciar do antigo projeto monárquico. Mais que isso, foi uma construção elitista que excluía a participação dos grupos de mestiços e indígenas, apontando para as futuras interpretações do Peru como uma nação dividida. Nas palavras de Castro Arena:

Así, las ideas que sobre el Estado tenía la élite intelectual criolla que lideró el proceso independentista no lograron articular un referente de orden político capaz de imponer a todos los peruanos el ideal republicano y liberal, en particular el de la representación moderna; es decir, por ejemplo, la no revocabilidad de la delegación y el consenso en torno a las autoridades constituidas. En otras palabras, la dividida elite criolla letrada no logró concordar un proyecto nacional común y cohesivo para todos los peruanos⁷².

Os primeiros vinte e cinco anos pós-independência não foram fáceis. A falta de estabilidade política e a emergência do *caudillismo* dificultaram o fortalecimento do estado peruano e, consequentemente, a formulação de políticas de integração nacional. Para a elite *criolla* peruana era importante assegurar que o Peru seguiria como uma região forte na América do Sul⁷³, todavia essa elite encontrava-se fragmentada e frágil economicamente, conforme nos indica Heraclio Bonilla:

O processo de independência foi resultado das ações de uma minoria *criolla* e espanhola profundamente vulnerável e preocupada em manter seus privilégios sob uma nova roupagem liberal; em todas as decisões tomadas no tocante à organização política e econômica do Peru independente não houve representatividade popular. A própria vulnerabilidade da classe dominante – que, no entanto, estava longe de ser hegemônica –, incapaz de reunir em suas fileiras, no plano nacional, a massa de índios e negros, permitiu no primeiro meio século após a independência a ascensão ao poder de uma série de caudilhos militares⁷⁴.

Carlos Forment, analisando as questões referentes à construção da cidadania no Peru do século XIX, mostra como as elites peruanas

72 Ibid., p. 107.

73 CASTRO ARENA, op. cit., p. 123.

74 BONNILA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da independência à Guerra do Pacífico. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**: da independência a 1870. Vol 3. São Paulo: EDUSP, 2004. p. 541.

se organizavam de forma diferente, criando nas diferentes regiões do país uma concepção de política e de vida pública distintas. Em Lima os membros mais influentes da elite promoviam encontros semanais nos salões de suas casas. Luzes acesas em frente ao salão das residências era o sinal da recepção e, geralmente, na segunda ou terceira visita a pessoa era recebida como um velho amigo. Essa forma de sociabilidade permitia a manutenção das velhas amizades e a criação de novos laços⁷⁵.

Em Cuzco a sociabilidade era diferente: estava mais relacionada com uma concepção de comunidade, na qual o principal vínculo era a herança de um passado que conjugava a nobreza espanhola com a incaica. A elite cuzquenha rejeitava o modelo liberal republicano adotado pela elite limenha, bem como consideravam-se os verdadeiros governantes peruanos⁷⁶. Mais que isso, eles consideravam os *criollos* oportunistas e entendiam que a consolidação de uma vida política baseada na democracia manchava a honra e a reputação de seu grupo social, cujo poder estava assentado na tradição e na genealogia aristocrática.

Sob essa ótica, devemos considerar que o discurso de fragmentação peruana, impulsionado pela tese do dualismo cultural no decorrer do século XX, provavelmente tem sua origem no pós-independência, no momento histórico em que as elites articuladoras do processo de libertação nacional não foram capazes de se unir para construir um projeto de Estado e iniciaram um processo de disputa pelo poder, no qual as elites cuzquenhass concentravam um forte poder local, mas não direcionavam as políticas do Estado.

No período imediato posterior à independência, a estrutura social do Peru refletia a segmentação da economia peruana. Em vez de falar de uma sociedade nacional, é mais correto referir-se a sociedades regionais, centradas na *hacienda*, a unidade básica de produção, com uma capacidade limitada de sustentar a população da região. Em termos políticos, o *hacendado*, ou diretamente ou em aliança com algum caudilho local, exercia um poder político incontestado em cada região, onde desenvolvia todo um sistema de relações tipicamente clientelistas com o objetivo de assegurar a lealdade de seus subordinados. No entanto, apesar de seu poder local, os proprietários rurais

75 FORMENT, Carlos A. La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: democrática o disciplinaria. In: SABATO, Hilda (coord.). **Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina**. México: COLMEX, FCE, FHA, 1999. p. 208.

76 Ibid., p. 209.

nunca tiveram força suficiente para gerar e consolidar um sistema de hegemonia política de âmbito nacional⁷⁷.

As elites cuzqueñas concentravam seu poder na propriedade de terras e na forma como submetiam as populações indígenas. Diante de uma elite limenha letrada, espanholizada e imbuída de valores republicanos, os cuzqueños pareciam atrasados e representantes da velha ordem colonial. Do ponto de vista político, podemos dizer que os projetos não se conciliavam e, desse modo, pensar a unidade nacional desde uma perspectiva das elites parecia difícil e, como veremos, essa disputa foi presente até meado do século XX.

Além da fragmentação política, o pós-independência também se caracterizou pela crise econômica. O Peru havia contraído uma enorme dívida externa e as dificuldades para consolidar um projeto político nacional aprofundavam a crise econômica. Em apenas cinco anos, o tributo indígena foi retomado sob o nome de contribuição indígena, com claro objetivo de assegurar uma fonte de renda para pagar as contas do Estado. Outra medida importante foi a mudança da natureza da propriedade da terra. No período colonial as terras pertenciam à comunidade indígena e não podiam ser vendidas ou repassadas a terceiros.

Com o retorno da crise econômica, no fim da primeira metade do século XIX, o Estado concedeu propriedade das terras aos indígenas, com o objetivo de fomentar uma produção agrícola⁷⁸. Longe de receber apoio econômico para produzir, os indígenas pagavam tributos de acordo com o acesso à terra, de modo que essa medida favoreceu a expansão dos latifúndios, mas não a produção agrícola independente, uma vez que os indígenas não tinham como pagar os altos tributos e se viram obrigados a vender suas propriedades.

Do ponto de vista político, ficava claro que a construção mais ampla da cidadania estava comprometida, uma vez que a organização do Estado já preconizava uma sociedade marcada por cidadãos de primeira e segunda classe. Esse modelo não foi implementado apenas pelo Estado peruano. O historiador Antonio Carlos Amador Gil nos ensina que os idealizadores das independências americanas rejeitaram os ideais

77 BONNILA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da independência à Guerra do Pacífico. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**: da independência a 1870. Vol 3. São Paulo: EDUSP, 2004. p. 551.

78 Ibid., p. 548.

de cidadania do contrato político rousseauiano, para buscar critérios que assegurassem às elites a manutenção do poder. “Isto se deu com o privilegiamento da herança cultural dos colonizadores. Do passado branco colonial, retiravam-se as características que pudessem estruturar uma comunidade branca, com tradições europeias, que teria entretanto suas especificidades”⁷⁹.

O debate nacional inaugurado no pós-independência ganhou novas tônicas e a questão indígena inaugurada com a formação do Estado quase sempre foi o teor do debate que se seguiu. Como nos lembra Michiel Baud, a igualdade legal e discursiva que foi conferida aos indígenas não rompeu as formas de dominação e as desigualdades econômicas e políticas que caracterizaram as sociedades latino-americanas⁸⁰. Desse modo, os discursos sobre o papel dos indígenas na construção da nação constituíram-se como uma importante temática da História latino-americana, que, além de relacionar política e etnicidade, aborda também os dilemas da nossa história entre finais do século XIX e meados do século XX.

Outro fator que favoreceu à restrição da concepção da cidadania foram as teorias racistas do final do século XIX. Somadas às memórias das inúmeras rebeliões indígenas do século XVIII, essas teorias fortaleceram o estereótipo do índio como selvagem e, conseqüentemente, como um cidadão de segunda linha, ou seja, como um grupo social incapaz de governar a sociedade, inferior e fadado ao desaparecimento.

É interessante ressaltar que a rebelião indígena liderada por Tupac Amaru II em 1780 foi derrotada por uma aliança entre *criollos* e espanhóis. Posteriormente, a historiografia da independência converteu a luta pelo fim da exploração do trabalho indígena em uma luta pela emancipação do Peru, resignificando a história e a memória de um dos maiores ícones das lutas indígenas na América Latina.

Nesse contexto, o racismo científico também foi um dos principais entraves encontrados para o desenvolvimento da democracia peruana. Gonzalo Portocarrero afirma que a dominação étnica nunca

79 GIL, Antonio Carlos Amador. **Projetos de Estado no Alvorecer do Império**. Vitória: IHGES, 2002. p. 27.

80 BAUD, Michiel. Indigenismo y los movimientos indígenas en la historia andina, siglos XIX y XX. In: BUVE, Raymond; ESCOBAR OHMSTED, Antonio; FÁLCON VEGA, Romana (Coord.). **La arquitectura histórica del poder**: naciones, nacionalismos y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX e XX. México: COLMEX, 2010. p. 96.

foi legalmente instituída no Estado peruano, entretanto, foi um fator marcante no seu desenvolvimento⁸¹.

Gonzalo Portocarrero argumenta que o chamado racismo científico foi o fundamento invisível do moderno Estado oligárquico peruano⁸². Tal afirmação parte da interpretação do autor, a respeito da forma como o Estado absorveu as teorias raciais e como lidou com elas, entretanto, precisamos entender o significado de dois termos usados no texto de Portocarrero: oligárquico e fundamento invisível.

A organização do Estado peruano era oligárquica⁸³ porque as maiorias estavam excluídas, de modo que a participação e a cidadania eram restritas. Como exemplo ele cita que mulheres e analfabetos não votavam, as fraudes eram sistemáticas e, ainda, havia as constantes possibilidades de golpes somadas à alta, ou quase exclusiva, representatividade das elites econômicas⁸⁴.

Portocarrero apoia-se na tese do colonialismo interno, uma vez que para ele o racismo atualiza o colonialismo. A tese do Colonialismo Interno se refere à forma como as antigas elites coloniais se apropriaram das estruturas existentes para assegurar a submissão dos indígenas. De acordo com essa concepção, o Estado-nação na América Latina teria sido um rearranjo das elites coloniais, elite *criolla*, para se manter no poder, conferindo-lhes uma identidade ampla e genérica pautada em aportes racistas, para deslegitimar a importância racial desses povos⁸⁵. Desse modo, diz Gonzalo Portocarrero:

81 PORTOCARRERO, Gonzalo. El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. In: PANFICHI, Aldo (Org.). **Mundos interiores:** Lima 1850-1950. Lima: Universidad del Pacífico, 1995. p. 221.

82 PORTOCARRERO, Gonzalo. El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. In: PANFICHI, Aldo (Org.). **Mundos interiores:** Lima 1850-1950. Lima: Universidad del Pacífico, 1995. p. 220.

83 De acordo com a historiografia peruana, o Estado Oligárquico coincide com o período que vai de 1895 a 1968. De modo geral os autores entendem que a durante esse período houve o predomínio de forças oligárquicas no poder. Essas forças oligárquicas ora eram grupos provenientes das antigas elites coloniais, ora do exército. Para ver mais sobre o assunto, basta consultar as obras: BURGA, Manuel; FLORES GALINDO, Alberto. **Apogeo y crisis de la República Aristocrática.** Lima Rikchay, 1981. CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo.** Lima: IEP, 2007. COTLER, Julio. **Clases, Estado y Nación en el Perú.** 3. ed. Lima: IEP, 2005.

84Ibid., p. 222.

85 A tese do Colonialismo Interno foi apresentada por Stavenhagen e Casanova, em 1963, na Revista *América Latina*, do Rio de Janeiro. Casanova apresentou o artigo “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo” e Stavenhagen o artigo “Clases, colonialismo y aculturación”.

El racismo no llegó a ser una ideología oficial. Pero de todas maneras las ideas racistas justificaron el no tomar en cuenta de la opinión de indios y cholos, puesto que siendo “brutos y ignorantes”, acaso irredimibles, no podían saber lo que era bueno para ellos, menos aún, para el país. El trasfondo social del régimen oligárquico es la dominación étnica, el colonialismo. Un sistema corroído por las ideas liberales y democráticas durante gran parte del siglo XIX, pero reforzado luego por las doctrinas racistas⁸⁶.

Alberto Flores Galindo define o racismo como um discurso ideológico que fundamenta uma dominação social, tendo como base a existência das raças e de uma relação hierárquica entre elas⁸⁷. Partindo desse pressuposto ele também considera o racismo como um elemento presente na sociedade peruana. Assim como igualmente concorda com a tese de que o estado peruano, a partir de 1850, assume uma face oligárquica⁸⁸.

Flores Galindo retoma um texto escolar de história, do livro *Historia de la civilización peruana* do liberal Sebastián Lorente, para mostrar como as ideias de Gobineau penetraram e foram reproduzidas no ensino, dando ênfase ao caráter inferior e pré-moderno do índio: “Con la opresión secular llega a deteriorarse el cuerpo junto con las dotes del espíritu: la fisionomía de ciertos indígenas ofrece el aire de las razas decrepitas, hay ausencia total de lozanía, falta de frescura, que anima las razas llenas de juventud y porvenir⁸⁹”.

Marisol de la Cadena, em seu importante estudo *Indígenas Mestizos: raza y cultura em el Cusco*, afirma que as elites limenhas valeram-se de um discurso racista para legitimar cientificamente seus sentimentos de superioridade. “Esto los permitió distribuir el poder a partir de la estructuras de sus sentimientos, concetando de modo perceptible las esferas intimas con espacios oficiales⁹⁰”. Desse modo, a noção científica de raça pode ser utilizada como um referencial para a política, legitimando relações de dominação e submissão.

86 Ibid., p. 222.

87 FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: identidad y utopía en los Andes. Lima: Sur Casa de Estudios de Socialismo, 2008. p. 236.

88 Ibid., p. 247.

89 LORENTE, Sebastián. Historia de la civilización peruana apud FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: identidad y utopía en los Andes. Lima: Sur Casa de Estudios de Socialismo, 2008. p. 249.

90 CADENA, Marisol de la. **Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco**. Lima: IEP, 2004. p. 30

No que diz respeito à vida política e, conseqüentemente, à definição da nação, o século XIX é marcado pela exclusão dos indígenas. Nesse sentido, concordamos com Manuel Burga, que analisa as diferentes imagens da nação peruana e chama de *Nación Criolla* o período de 1827 a 1883. Para ele esse período se caracterizava por uma vida política arquitetada pelos *criollos*, os “verdadeiros” herdeiros da pátria, uma vez que os indígenas não possuíam os mesmos direitos⁹¹.

La meta era liquidar lo indígena, en tanto no-cristiano, e imponer lo occidental, lo cristiano con todas sus implicancias y concomitancias “civilizadoras”. Esa occidentalización aparecía como inevitable y los criollos lo asumieron a plenitud, como una medida natural y progresiva, beneficiosa para todos los “ciudadanos” dentro de un programa homogeneizador⁹².

Nesse contexto, podemos afirmar que o racismo foi mais um dos elementos, além das questões econômicas, utilizado para edificar a exclusão. Entretanto, como observa Portocarrero, o racismo apresentou-se com um fundamento invisível, uma vez que as dinâmicas históricas e culturais não possibilitariam a emergência de um regime de *apartheid*. Contudo, ele afirma:

La exclusión legal está legitimada por una mezcla de argumentos paternalistas y etnocéntricos; aquí la presencia del racismo es mucho más matizada. El elemento biológico está muy diluido. La idea oficial es que la raza indígena está degenerada pero es regenerable. La redención es posible, los genes no lo determinan todo. La educación es la clave. La definición de raza indígena como degenerada es una suerte de concesión al sentido común de la época, al sentimiento de desprecio que las doctrinas racistas han avivado⁹³.

O indígena era o depositário da imagem negativa em um discurso claramente racista. O governo peruano, assim como outros governos latino-americanos, começou a estimular a imigração com o intuito de reduzir a presença indígena no Peru. A regeneração pela miscigenação era um ideal forte.

91 BURGA, Manuel. **La historia y los historiadores en el Perú**. Lima: UNMSM Fondo Editorial, 2005. p. 163.

92 Ibid., p. 162.

93 PORTOCARRERO, Gonzalo. In: PANFICHI, Aldo (Org.). **Mundos interiores**. Lima 1850-1950. Lima: Universidad del Pacifico, 1995. p. 224.

Contudo, o contingente de imigrantes que chegou ao Peru no século XIX era basicamente composto por asiáticos, que logo se tornaram alvo do racismo, por serem considerados tão débeis quanto os indígenas⁹⁴.

É bem provável que o momento mais crítico do debate sobre o papel dos indígenas no Peru ocorreu no início do século XX, no contexto posterior à Guerra do Pacífico (1879-1883).

A Guerra do Pacífico, também conhecida como Guerra do Salitre, ocorreu quando o Chile ocupou parte do litoral boliviano para explorar salitre sem pagar os impostos à Bolívia. Em função do Tratado de Alianza Defensiva, firmado em 1873, o Peru entrou na Guerra para apoiar o governo boliviano e saiu derrotado⁹⁵.

Com a queda de riquezas geradas pela exploração do guano, o salitre converteu-se na principal opção de substituto econômico no Peru. Entretanto, a derrota ocasionou a transferência de parte da região produtora de salitre para o Chile, provocando um aprofundamento da crise social, econômica e política⁹⁶.

A derrota para o Chile gerou uma série de consequências políticas para aquela geração. Uma delas foi a emergência da figura de Gonzáles Prada no cenário político peruano, afirmando que a falta de integração das populações indígenas era a principal razão do fracasso na guerra⁹⁷.

A derrota peruana na chamada “Guerra del Pacífico” (1879-1883) serviu para que Manuel Gonzáles Prada se perguntasse sobre o porquê da pátria não ter sido defendida. Respondeu-se: “Si del indio hicimos un siervo, qué patria defenderá?”. Assim, a derrota foi explicada pela situação servil do índio, pela fragmentação, divisão e oposição das duas partes que compunham o Peru: índios (ou dominados) e brancos (ou dominantes). O dualismo, desde 1888, erigiu-se como ponto de partida para definir o Peru e seus problemas, e o índio tornou-se o “verdadeiro” peruano⁹⁸.

94 Ibid., p. 250.

95 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 162.

96 BURGA, Manuel. **La historia y los historiadores em el Peru**. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2005. p. 164.

97 URIARTE, Urpi Montoya. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**, São Paulo: v. 41, n. 1, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011998000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 16 jun. 2010.

98 Ibid.

Para Manuel Burga, o discurso de Gonzáles Prada denuncia não só o fracasso da *Nación Criolla*, como também a ausência de um projeto nacional no Peru. Inaugura-se nessa época uma série de debates nacionalistas⁹⁹. No Peru, uma das primeiras tentativas de promover a nação homogênea baseou-se no modelo de Gellner, ou seja, na aposta da educação como ferramenta para a homogeneização racial. A elite otimista acreditava no poder da educação para elevar a condição racial dos homens. Um dos exemplos foi Javier Prado, reitor da *Universidad de San Marcos* e representante do positivismo peruano, que afirmava: “El hombre hoy, por la educación transforma el medio físico y la raza. Es su más glorioso triunfo”¹⁰⁰.

A guerra contra o Chile impulsionou o patriotismo peruano e demonstrou a necessidade de consolidar o Estado centralizado e, principalmente, a nação. Nesse contexto, o governo de Cáceres (1886-1890) foi considerado o iniciador do período nacional, ou seja, a construção de um projeto nacional que ultrapassou o patriotismo *criollo*¹⁰¹.

A questão racial é repleta de matizes, e podemos dizer que a definição de raça e etnia influencia esse debate do final do século XIX. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart, a noção de etnia foi criada no século XIX pelo antropólogo francês Vacher de Lapouge, para diferenciar-se do conceito de raça. Os autores afirmam que, para Lapouge, grupos étnicos seriam “os agrupamentos que resultam da reunião de elementos de raças distintas que se encontram submissos, sob o efeito de acontecimentos históricos, a instituições, a uma organização política, a costumes ou ideias comuns¹⁰²”. Nesse sentido, a noção de etnia estaria mais relacionada às questões sociais e às formas como os grupos humanos se associam.

À luz da noção de Lapouge, surge a interpretação de Max Weber na obra *Economia e Sociedade*, na qual dedica um capítulo para abordar a temática, apontando a distinção entre etnia, raça e nação. Para Weber, raça é uma categoria objetiva baseada na herança física transmitida pela

99 BURGA, Manuel. **La historia y los historiadores en el Perú**. Lima: UNMSM Fondo Editorial, 2005. p. 164.

100 PRADO apud CADENA, Marisol de la. **Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco**. Lima: IEP, 2004. p. 32.

101 Ibid. p. 164.

102 POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 34.

comunidade de origem, enquanto etnia e nação seriam categorias subjetivas, marcadas pela crença na comunidade de origem¹⁰³.

[...] Aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem mera crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva¹⁰⁴.

Sabemos que o ponto central da abordagem weberiana não foi a questão étnica, entretanto, nos parece importante a reflexão proposta pelo sociólogo alemão, uma vez que nos sugere pensar os grupos étnicos como construções sociais.

Em outra linha, observamos a abordagem interacionista baseada nas contribuições teóricas de Fredrik Barth. Ele afirma que, na bibliografia antropológica geral, os grupos étnicos são definidos de modo ideal e, quase sempre, essa definição se assemelha ao conceito de raça¹⁰⁵, provocando um problema na compreensão do fenômeno dos grupos étnicos.

O principal problema da definição mais clássica dos grupos étnicos reside no fato de que ela nos induz a pensar tais grupos como isolados historicamente e culturalmente¹⁰⁶, produzindo uma história da separação e não da interação entre os diversos grupos étnicos que compõem uma sociedade. Para Barth, o que define um grupo étnico não são exclusivamente as características culturais que ele abrange, mas também as fronteiras das relações interétnicas. Ou seja, para Barth, as identidades étnicas são construídas de acordo com o contexto histórico e na relação entre os que compõem a identidade e os que não a compõem – os membros e os *outsiders*.

103 WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1994. p. 270.

104 Ibid., p. 270.

105 A definição geral estaria pautada por 4 pontos: “1) perpetua-se biologicamente de modo amplo, 2) compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais, 3) constitui um campo de comunicação e interação, 4) possui um grupo de membros que se identifica e é identificável por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo”. BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 190.

106 Ibid., p. 190.

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart fazem alguns apontamentos interessantes na discussão sobre a relação entre nação e etnia. Partindo da concepção de protonacionalismo popular de Eric Hobsbawm¹⁰⁷, os autores afirmam que a etnicidade é uma das formas de dar sentido ao nacionalismo, embora não haja necessariamente uma continuidade histórica entre os grupos étnicos e a nação¹⁰⁸.

Para os autores, a etnicidade não é vazia de conteúdo cultural, muito menos a simples expressão de uma cultura. Concordando com Barth, Poutignat e Streiff-Fenart entendem que a identidade étnica passa por um processo de seleção dos traços culturais que serão utilizados como referentes por esses atores¹⁰⁹. Em outras palavras:

[...] A etnicidade não se define como uma qualidade ou uma propriedade ligada de maneira inerente a um determinado tipo de indivíduos ou de grupos, mas como uma forma de organização ou um princípio de divisão do mundo social cuja importância pode variar de acordo com as épocas e as situações¹¹⁰.

Gilberto Giménez, em seu ensaio *El debate contemporáneo en torno del concepto de etnicidad*, propõe um estudo do conceito desde o momento em que começa a ser amplamente utilizado pelos antropólogos no início dos anos de 1960. Para ele, a obra de Barth, mais do que definir a etnicidade como uma característica que se constrói a partir da relação dicotômica entre o nós e o eles, traz como inovação a ideia de que são as fronteiras étnicas que definem os grupos étnicos e sua persistência¹¹¹.

107 O conceito de protonacionalismo popular vem da análise da linguagem e etnicidade como elementos de pertença e formação de uma comunidade. A linguagem permitia um sentimento de pertença a uma coletividade e a etnicidade perpetuava a ideia de origem comum e descendência. Hobsbawm entende que esses elementos criam laços que antecedem a formação das nações, uma vez que por si só não formam a nacionalidade, embora sejam importantes para uma coletividade. HOBBSAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade**. Trad. Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

108 POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 54.

109 Ibid., p. 129.

110 Ibid., p. 125.

111 GIMÉNEZ, Gilberto. El debate contemporáneo en torno del concepto de etnicidad. **Revista Cultura y Representaciones Sociales**, México, ano 1, n. 1, p. 135, setembro de 2006.

Ou seja, a concepção dinâmica de Barth, nos permite pensar que a manutenção e organização das fronteiras é fundamental para compreender os grupos étnicos e suas culturas e, sob esse aspecto, nos permite também pensar como as identidades nacionais se formam em espaços de múltiplas fronteiras étnicas.

Desde essa perspectiva podemos começar a repensar a questão da identidade nacional, sob a relação entre os diversos grupos que a compõem, ou seja, podemos rediscutir a formulação do pensamento sobre a identidade nacional a partir dos teóricos que pensaram como esse problema aparecia do ponto de vista da integração dos diferentes grupos à concepção de homogeneidade nacional, destacando o fato de que a emergência do conceito de etnia no final do século XIX foi importante para que, paulatinamente, a ideia de raça fosse pensada sob a égide da etnia e da cultura.

No caso peruano, o início do século XX foi marcado por uma forte disputa entre dois grupos que pretendiam articular os significados da nacionalidade do Peru a partir de um debate que passava pela possibilidade, ou não, de assimilar a população indígena.

O impacto da derrota para o Chile obrigou a reformulação de vários aspectos da política peruana, principalmente no sentido de abrir possibilidades para a ascensão social e enriquecimento de novos setores médios e burgueses¹¹². Se a mudança não estava consolidada, sem sombra de dúvidas, iniciava-se uma nova fase na história política peruana.

A crítica do pós-guerra elaborada por Gonzáles Prada foi rebatida pela chamada Geração dos 900, também conhecida como Hispanistas pelo elogio à herança hispânica. A Geração dos 900 era formada por um grupo de intelectuais provenientes da elite limenha que tratava a questão indígena como um problema nacional.

Para esses intelectuais o termo-chave para resolver a questão indígena era o progresso, tratava-se de conduzir os indígenas à modernização. Eles não negavam a importância dos indígenas, entretanto, o reconhecimento da contribuição cultural estava centralizado no período pré-inca e incaico, ou seja, nos índios mortos. Para os índios vivos restava a opção de aceitar o modelo cultural do progresso ou, em outras palavras, a assimilação cultural.

112 TUR DONATI, Carlos. El despertar de los nacionalismos en la cultura peruana, 1919 – 1930. BOSQUE LATRA, María Teresa; MELGAR BAO, Ricardo (Comp.). **Perú contemporáneo. El espejo de las identidades**. México: UNAM, 1993. p. 159.

Os primeiros anos do século XX tiveram como base os projetos políticos que buscaram implementar um modelo de desenvolvimento pautado no fortalecimento da economia e na aproximação com os setores sociais, dentre eles, destacamos o segundo governo de Augusto Leguía.

Leguía se manteve no poder por onze anos (1919-1930), atuando como representante dos antigos interesses oligárquicos e oscilando entre políticas populistas e autoritárias. Leguía anunciava seu segundo governo¹¹³ como uma nova fase de modernização no Peru: a *Patria Nueva*. O que isso significou? Em termos de políticas públicas, a *Patria Nueva* foi o início de políticas orientadas para o desenvolvimento/integração das comunidades camponesas e indígenas, ou seja, foi o início do processo de modernização do mundo andino.

O desafio não era fácil, uma vez que, de acordo com Flores Galindo e Manuel Burga, o mundo andino nunca foi um espaço monolítico e homogêneo, pelo contrário, era heterogêneo e composto por vários grupos de poder que, muitas vezes, disputavam entre si¹¹⁴.

Deste modo, as políticas públicas deveriam ser acompanhadas por investigações sobre o mundo andino e suas contradições, papel assumido pelos intelectuais hispanistas e indigenistas.

En efecto, el oncenio Leguía se caracterizo por la aprobación de una nueva Constitución, por la realización de grandes obras públicas, la reorganización del sistema bancario y fiscal, el desarrollo de los organismos de seguridad estatal, un sistema de instrucción pública más extendida y – para financiar todo este desarrollo – por la entrada masiva del capital extranjero y, sobre todo, norteamericano¹¹⁵.

O governo Leguía iniciou um processo de mudanças que, em médio prazo, proporcionou o crescimento do mundo urbano limenho, principalmente no que diz respeito a uma cultura letrada, uma vez que o crescimento do sistema educacional favoreceu também o aumento da produção escrita¹¹⁶.

113 Antes do oncenio, Leguía havia sido presidente do Peru de 1908 a 1912.

114 BURGA, Manuel; FLORES GALINDO, Alberto. **Apogeo y crisis de la República Aristocrática**. Lima Rikchay, 1981. p. 133.

115 SANDERS, Karen. **Nación y tradición**: discursos em torno a la nación peruana (1885-1930). Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 177.

116 DESTUA, José; RÉNIQUE, José Luis. **Intelectuales, indigenismo y descentralismo**

Como nos ensina o historiador Jorge Basadre, a filosofia do *Patria Nueva* projetou uma imagem salvadora de Leguía e, nessa etapa, coube ao presidente não só afrontar os problemas nacionais que se relacionavam com as questões econômicas, como também consumir um ideal nacionalista que foi direcionado em duas frentes: a necessidade de odiar o Chile em função da derrota na Guerra e a tentativa de promover a redenção/assimilação do índio¹¹⁷.

O debate iniciado durante essa época foi fundamental para a construção da identidade nacional peruana e, na medida em que emergiam explicações para o mundo andino, o debate também serviu para a consolidação da ideia de que um projeto nacional homogêneo era inviável porque o Peru estava dividido em dois: Lima, que representava a costa e a cultura herdada pelos espanhóis, e Cuzco, região serrana e base da cultura indígena. Urpi Montoya Uriarte afirma que esse esquema dualista estava assentado em sete pressupostos:

- A. O Peru como um país dividido em duas culturas: a indígena e a ocidental;
- B. A crença de que cada um desses universos era homogêneo, uniforme e imutável de modo que as suas fronteiras seriam intocáveis e intransformáveis;
- C. A oposição, a cisão, o enfrentamento e a violência seriam as principais formas de comunicação entre esses dois universos;
- D. Os indivíduos seriam culturalmente unívocos: ou ocidentais, ou indígenas;
- E. Crença no determinismo racial e geográfico;
- F. Os sujeitos do presente eram considerados monolíticos, ou seja, incapazes de mudar ou pertencer a diversos grupos culturais simultaneamente;
- G. A crença de que a distância entre essas culturas era uma distância temporal, deste modo, os indígenas seriam os atrasados e os ocidentais os modernos¹¹⁸.

en **Perú. 1897-1931**. Cusco: Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, s/d. p. 2.

117 BASADRE, Jorge. **Perú: problema y posibilidad**. Lima: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, 2001. p. 182.

118 URIARTE, Urpi Montoya. **Convivência multicultural**: conciliar, separar, opor. Lima

O dualismo cultural deu a tônica aos debates. O despertar desse novo estado pode ser mapeado em diversos campos, contudo, interessa-nos as representações que foram elaboradas nos meios intelectuais, principalmente a polêmica entre Hispanistas e Indigenistas, tendo em vista que a discussão iniciada nos anos de 1920 reverberou na obra de Jose María Arguedas.

OS HISPANISTAS E A REGENERAÇÃO DO ÍNDIO

As mudanças iniciadas pelo governo Leguía deram novos ares à cidade de Lima. O novo ciclo cultural foi profundamente influenciado pelas relações econômicas com os Estados Unidos, provocando inúmeras consequências. No plano urbano, muitos dos traços coloniais foram substituídos por grandes avenidas e novos bairros residenciais¹¹⁹, foi um período de irrupção da arquitetura moderna.

Devemos considerar que a arquitetura moderna em Lima combinou as formas geométricas com traços advindos da herança barroca e hispânica, com o intuito de criar um estilo genuinamente peruano. Segundo Tur Donati, essa tendência foi contraditoriamente estimulada pelo nacionalismo hispanista¹²⁰, que pretendia “redesenhar as cores e os costumes do país para, no caminho traçado pelo progresso, chegar à imagem e semelhança dos países avançados”¹²¹.

Para Beired, o ideário hispanista colaborou em diversos debates, tais como: “construção das identidades nacionais às polêmicas político-culturais, da formação das culturas políticas às relações internacionais, passando pela historiografia e a construção da memória social”¹²². Ele

no século XX. 1997. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 18-19.

119 TUR DONATI, Carlos. El despertar de los nacionalismos en la cultura peruana, 1919 – 1930. BOSQUE LATRA, María Teresa; MELGAR BAO, Ricardo (Comp.). **Perú contemporáneo. El espejo de las identidades**. México: UNAM, 1993. p. 173.

120 Ibid., p. 175

121 URIARTE, Urpi Montoya. **Convivência multicultural**: conciliar, separar, opor. Lima no século XX. 1997. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 23.

122 BEIRED, José Luis Bendicho. Hispanismo: um ideário em circulação entre a Península Ibérica e as Américas. In: VII Encontro Internacional da ANPHLAC, 2006, Campinas. **Anais Eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC**. Disponível em: <http://

concorda com a noção de que o hispanismo pautou-se por uma “defesa de uma identidade comum à Espanha e às suas ex-colônias americanas, cujos traços configurariam uma ‘civilização hispânica’ distinta de outras, em especial, do mundo anglo-saxão”¹²³.

Beired também nos recorda que o hispanismo repercutiu nos meios intelectuais na América Latina em diferentes países, tais como Argentina, México, Peru, Chile e Colômbia. Nesses distintos lugares, a leitura hispanista da realidade serviu de base para elaborar propostas de identidades nacionais¹²⁴.

No Peru, diante da afirmação de Gonzáles Prada de que os indígenas eram os verdadeiros peruanos, essa geração de intelectuais posicionou-se afirmando que os índios faziam parte da nação, entretanto, precisavam se modernizar e apresentaram-se como sujeitos adaptados ao novo processo histórico peruano. Começaram a surgir perguntas: Como integrar os indígenas? Se a maioria da população peruana era de índios e os mesmos representavam o atraso, como definir a nação peruana?

Em referência direta à obra *Ariel*, de José Enrique Rodó, Karen Sanders e Carlos Tur Donati compartilham a ideia de que os projetos de nação construídos pelos hispanistas estavam pautados em um sentimento de nostalgia, uma vez que o rompimento político com a Espanha não veio acompanhado de um rompimento efetivo com as estruturas e tradições coloniais, fazendo com que a inspiração para as novas identidades fosse o elogio da herança hispânica, do passado pré-colombiano e da antiguidade clássica. Nesse sentido, esses intelectuais também foram chamados de arielistas. Como nos informa José Luis Bendicho Beired¹²⁵ e Emiliano Gabriel Pascal¹²⁶, outro componente importante da tradição arielista foi a exaltação das especificidades culturais latinas, em detrimento da influência estadunidense.

anphlac.ffiich.usp.br/sites/anphlac.ffiich.usp.br/files/jose_beired.pdf>. Acesso em: 15 out. 2013. p. 1.

123 Ibid., p. 1.

124 Ibid., p. 6.

125 BEIRED, José Luis Bendicho. Hispanismo e Latinismo no debate intelectual ibero-americano. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 30, n. 54, set./dez. 2014. Disponível em <<http://repositorio.unesp.br/handle/11449/114297>>. Acesso em: jan 2015.

126 PASCAL, Emiliano Gabriel. El arielismo finisecular o la búsqueda utópica del modernismo. **Hologramática**, Argentina, ano VII, v. 3, n. 17. Disponível em: <<http://www.cienciaried.com.ar/ra/revista.php?wid=3>>. Acesso em: jun 2015.

Tur Donati cita, por exemplo, José Antonio Primo de Rivera, fundador da *Falange Española*, que, ao se pronunciar em um congresso de história em Barcelona, na condição de representante do Peru, afirmou que Lima era uma cópia fiel da cidade de Andaluzia.¹²⁷ Ou seja, um espanhol reconhecia na capital peruana o mimetismo das cidades espanholas.

Para Sanders, os hispanistas adotam uma concepção arielista porque a mensagem de Rodó era muito mais positiva e propositiva do que a denúncia de González Prada¹²⁸. Ela cita que Belaunde assume Rodó como seu verdadeiro mestre espiritual, e estamos de acordo com a visão de que a adoção de Ariel parte do fato de que a obra não dá atenção aos indígenas, tornando-se uma referência atrativa para os hispanistas. “La indiferencia y el desprecio de la tradición autóctona, junto con la imitación del pensamiento europeo eran no sólo característicos del arielismo sino también del positivismo, de donde el arielismo en parte se había derivado¹²⁹”.

Concordamos com Beired quando afirma que a função do hispanismo na história política e cultural da América Latina foi a de promover a construção de uma identidade comum, baseada em uma herança histórica, linguística e cultural ancorada no legado espanhol¹³⁰. A questão que nos parece fundamental, nesse primeiro esforço para compreender os projetos de nação que se apresentaram no Peru, é: como esse debate foi conduzido pelo ideário hispanista peruano e qual função ele assumiu no conjunto de ideias que circulava na transição do século XIX para o século XX?

Um dos principais expoentes da corrente hispanista foi José Riva-Agüero. O pensamento de Riva-Agüero passou por algumas fases, sendo que a questão racial foi ganhando novos contornos que desembocaram na defesa de um tipo de mestiçagem. Em sua obra *Carácter de la literatura del Perú Independiente*, ele afirma:

127 TUR DONATI, Carlos. El despertar de los nacionalismos en la cultura peruana, 1919 – 1930. BOSQUE LATRA, María Teresa; MELGAR BAO, Ricardo (Comp.). **Perú contemporáneo. El espejo de las identidades**. México: UNAM, 1993. p. 177.

128 SANDERS, Karen. **Nación y tradición**: discursos em torno a la nación peruana (1885-1930). Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 249.

129 Ibid., p. 251.

130BEIRED, José Luis Bendicho. Hispanismo: um ideário em circulação entre a Península Ibérica e as Américas. In: VII Encontro Internacional da ANPHLAC, 2006, Campinas. **Anais Eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC**. Disponível em: <http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac_fflch.usp.br/files/jose_beired.pdf>. Acesso em: 15 out. 2013. p. 7.

La influencia debilitante del tibio y húmedo clima de la costa, núcleo de la cultura criolla; el prolongado cruzamiento y hasta la simple convivencia con razas inferiores, india y negra; y el régimen colonial que apartando de la vida activa, del pensamiento, de la guerra y del trabajo y favoreciendo el servilismo y la molicie, produjo hombres indolentes y blandos [...] ¹³¹.

É fato que a primeira versão do texto é de 1905 e antecede a viagem que Riva-Agüero fez para conhecer o mundo andino, entretanto, reflete o racismo tão corrente na época. No caso dos hispanistas, a presença do racismo logo foi se dissipando e dando mais espaço para o racialismo ¹³². A presença indígena continuava sendo um problema, contudo, a assimilação cultural era uma possibilidade.

Nas edições posteriores Riva-Agüero reduz os termos racistas, mas manteve uma concepção colonialista da cultura peruana ao interpretar a literatura do seu país como exclusivamente resultante da influência espanhola ¹³³ e apresentar uma defesa do espanhol como o idioma nacional, desconsiderando a enorme quantidade de indígenas falantes de quéchua.

La conclusión que Riva-Agüero ofrece es que la expresión peruana, como no puede basarse en rasgos únicos, tiene que ser española. Aunque verifica el mestizaje en todas partes, no llega a ver que el perfil más sobresaliente de la creación peruana yace en el propio proceso de hibridación. A pesar suyo, Riva-Agüero prueba por sus argumentos que el clima, las etnias, las influencias extranjeras, el hispanismo y la diversidad cultural forjan una literatura innovadora muy digna de leer e interpretar ¹³⁴

A defesa da influência espanhola como a mais importante para a cultura peruana é a marca mais acentuada do hispanismo de Riva-Agüero. No seu esforço para definir o que seria a literatura peruana, o intelectual limenho, que também era historiador, estudou a narrativa

131 RIVA-AGÜERO, José apud WARD, Thomas. **Buscando la nación peruana**. Lima: Horizonte, 2009, p.99.

132 Entendemos o racialismo como um conjunto explicativo formulado desde uma consciência racial que pode ser, ou não, racista. Para ser racistas é necessário manifestar uma hierarquia racial.

133 WARD, Thomas. **Buscando la nación peruana**. Lima: Horizonte, 2009, p.100.

134 Ibid.,p. 107.

peruana dos cronistas coloniais até os historiadores do século XIX. A síntese desse estudo é apresentada na obra *La história en el Perú*, de 1910, na qual faz um esforço para apresentar a história do Peru como uma história mestiça¹³⁵, ou seja, ele busca através da utilização da ideia de mestiçagem conferir uma identidade homogênea aos peruanos, contudo, devemos deixar claro que a adoção dessa ideia não estava pautada no reconhecimento das especificidades da cultura indígena, mas sim alinhada a uma perspectiva assimilacionista.

Ainda nesse esforço de compreender o Peru como uma nação mestiça, Riva-Agüero viajou em 1911 para conhecer a região andina, concluindo que os indígenas estavam paralisados no tempo e que incorporá-los à nação era uma tarefa urgente¹³⁶. Anos depois, ele pronunciou o discurso *Elogio del Inca Garcilaso de la Vega*, no qual apresentou o cronista como o paradigma do Peru moderno: mestiço cultural e biológico¹³⁷. Em sua conclusão ele diz:

Por todo esto os decía, señores, desde las primeras palabras de mi largo discurso, que el Inca Garcilaso es el más perfecto representante y la más palmaria demostración del tipo literario peruano. Un mestizo cusqueño, nacido al siguiente día de la Conquista, primero y superior ejemplar de la aleación de espíritus que constituye el peruanismo, nos descubre ya en sí, adultas y predominantes, las mismas cualidades de finura y templanza, sensibilidad vivaz y tierna pero discreta, elegante parquedad, blanda ironía, y dicción llana, limpia y donosa, que reaparecen en nuestros literatos más neta y significativamente nacionales, en Felipe Pardo y Ricardo Palma, para no mencionar sino a los de mayor crédito[...]. Aquel armónico tipo literario que reconocemos en Garcilaso, es efectivamente peruano, y no sólo limeño, como lo imaginan o quieren darlo a entender algunos, a causa de haberse ido concentrando durante el periodo republicano la actividad intelectual del país, tal vez con exceso. Es la adecuada síntesis y el producto necesario de la coexistencia y el concurso de influencias mentales, hereditarias y físicas que determinan la peculiar fisonomía del Perú¹³⁸.

135 BURGA, Manuel. **La historia y los historiadores em el Peru**. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2005. p.166.

136 Ibid., p. 166.

137 Ibid., p. 166.

138 RIVA-AGÜERO, José. **Elogio del Inca Garcilaso de la Vega**. Lima: CEPLAN, 2005, p. 126. Disponível em: <<http://http://www.ceplan.gob.pe/documents/10157/b967fe68-d941-4b31-8267-5332a2338850>>. Acesso em: 22 jul. 2011.

Se por um lado a permanência das teorias racistas criavam um clima de pessimismo entre os intelectuais latino-americanos, por outro lado, o cenário intelectual do início do século XX também foi fortemente marcado pelas tentativas de construção de um futuro positivo para a América Latina. Nesse contexto, filiar-se a um ideal europeu parecia uma boa saída. Ou seja, o hispanismo cumpria o papel de projetar um futuro para a América Latina. Dentro dessa linha, encontramos Victor Andrés Belaunde, considerado o intelectual hispanista mais proeminente¹³⁹.

Belaunde formulou um projeto nacional sob influência do ideal modernizador e defendia os estudos históricos como um campo fundamental para oferecer os elementos necessários para forjar a nação¹⁴⁰. Parte da força do pensamento de Belaunde vem do debate aberto que o intelectual promoveu com os indigenistas, principalmente as críticas que fez a Gonzáles Prada e a Mariátegui.

No período em que esteve exilado nos Estados Unidos¹⁴¹, foi publicado os *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Em resposta, Belaunde lançou, em 1931, *La Realidad Nacional*. A primeira parte era uma refutação direta a cada um dos ensaios de Mariátegui e a segunda era uma crítica ao governo Leguía¹⁴². Sobre a resposta de Belaunde a Mariátegui, Tur Donati diz: “Con esta obra Belaunde se muestra como el mayor intelectual orgánico de la orientación hispanista y católica, que ha ido impregnando el pensamiento de la generación arielista y buena parte de la cultura dominante”¹⁴³.

O ponto central da análise de Belaunde era afirmar que o caráter nacional peruano não residia no índio e que as teses indigenistas eram românticas por propagarem tal ideia. Nesse sentido, o intelectual defendia a ideia de que o indígena estava fadado a ser absorvido ou desaparecer. Embora reconhecesse o índio como parte da nação, para ele, o verdadeiro caráter nacional peruano residia na mescla entre a herança

139 TUR DONATI, Carlos. El despertar de los nacionalismos en la cultura peruana, 1919 – 1930. BOSQUE LATRA, María Teresa e MELGAR BAO, Ricardo (Comp.). **Perú contemporáneo. El espejo de las identidades**. México: UNAM, 1993. p. 175.

140 SANDERS, Karen. **Nación y tradición**: discursos en torno a la nación peruana (1885-1930). Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 347.

141 Victor Andrés Belaunde foi exilado por Leguía de 1921 a 1930. O governo Leguía tinha uma face autoritária e vários críticos do governo foram exilados durante o oncenário.

142 Ibid., p. 354.

143 Ibid., p. 181.

incaica e a herança colonial¹⁴⁴. Urpi Montoya Uriarte nos lembra que, para Belaunde, essa participação dos indígenas na nação estava subordinada à influência hispânica, desse modo, em sua tese, a autora defende que a concepção de Belaunde não era de uma nação mestiça, mas sim de uma nação branco-mestiça¹⁴⁵ de base católica, que é evidenciada nesse trecho de *Peruanidad*, publicado originalmente em 1942:

La peruanida es, para nosotros, una síntesis viviente de la cultura hispano-católica y de los elementos telúricos y biológicos que existían en este pedazo del Nuevo Mundo que habitamos. Síntesis no concluida que debe afirmarse, completarse y superarse en extensión y en altura. En lo primero, porque es necesario concluir la asimilación del elemento indígena; y en lo segundo, porque esa síntesis no excluye los valores nuevos que, con sentido católico y ecuménico, podremos tomar de otros pueblos¹⁴⁶.

Se ao longo do século XIX o teor do nacionalismo peruano esteve subordinado à necessidade de consolidar o Estado, o início do século XX seguiu essa tendência, dando ênfase nos debates que buscavam definir os elementos de peruanidade, quer dizer, os critérios que iam definir as tradições, as características comuns do passado, as principais heranças culturais e, principalmente, os homens e as mulheres que iriam fazer parte do Peru e que deveriam se comprometer com o destino nacional.

Consideramos que o hispanismo peruano adota a vertente liberal, definida por Beired como uma corrente de pensamento voltada para conduzir a América Latina à sua condição ocidental, isso significava adotar os valores modernos e remar rumo à modernização¹⁴⁷. Partindo desse pressuposto, no campo de batalha entre os projetos de nação peruana, os hispanistas assumiram não só a defesa da herança espanhola, como primordialmente defenderam as bases da nacionalidade

144 Ibid., p. 356.

145 URIARTE, Urpi Montoya. **Convivência multicultural**: conciliar, separar, opor. Lima no século XX. 1997. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 26.

146 BELAUNDE, Víctor Andrés apud SANDERS, Karen. **Nación y tradición**: discursos em torno a la nación peruana (1885-1930). Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 370.

147 BEIRED, José Luis Bendicho. Hispanismo: um ideário em circulação entre a Península Ibérica e as Américas. In: VII Encontro Internacional da ANPHLAC, 2006, Campinas. **Anais Eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC**. Disponível em: <http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac_fflch.usp.br/files/jose_beired.pdf>. Acesso em: 15 out. 2013. p. 7.

sob uma ótica liberal homogeneizadora, na qual o problema indígena seria resolvido com políticas de caráter assimilacionistas. A nação, desde a perspectiva dos hispanistas peruanos, era uma nação mestiça, muito embora essa noção de mestiçagem tivesse mais força retórica do que prática, uma vez que apenas na segunda metade do século XX, conforme veremos, as políticas assimilacionistas foram de fato empreendidas.

INDIGENISMO E OS NOVOS PROJETOS NACIONAIS

Os hispanistas tiveram como principais adversários de debate os indigenistas que apresentaram discursos pautados pela vontade de valorizar e realizar uma defesa da cultura indígena. O Indigenismo emerge e marca profundamente a intelectualidade, as artes e os movimentos sociais latino-americanos do século XX. De acordo com Michel Baud, o indigenismo surge como um fenômeno intelectual originalmente latino-americano, associado ao contexto de formação das identidades nacionais, e também como uma resposta às teorias raciais. O indigenismo, em sua concepção, serviu para imaginar o futuro latino-americano¹⁴⁸.

Baud afirma que o indigenismo foi um movimento político e literário que tinha como objetivo a revalorização da cultura indígena e também a assimilação dos índios. Ele também destaca que as ações indigenistas se manifestaram de diversas formas, abarcando o campo da política e das artes, com tendências distintas, marcadas tanto pelo radicalismo de esquerda, quanto pelo conservadorismo¹⁴⁹.

Partindo de uma premissa semelhante, José Bengoa considera o indigenismo o movimento cultural e político latino-americano mais importante do século XX, uma vez que atingiu os romances, a pintura, o teatro, a música e a política¹⁵⁰. Para ele o indigenismo possui três elementos centrais:

148BAUD, Micheil. *Intelectuales y sus utopías: indigenismo y imaginación de América Latina*. Amsterdam: CEDLA, 2003. p. 41.

149 Ibid., p. 65.

150 BENGEOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE, 2000, p. 204.

[...] la denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de su integración al conjunto de la sociedad y la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano, del continente¹⁵¹.

De modo geral, o indigenismo teve muita força no Peru e no México¹⁵². Acreditamos que tal fato se deu em função da forte presença da população indígena nessas regiões e, nesse sentido, pretendemos, apresentar algumas considerações teóricas sobre o indigenismo.

Embora o nosso objetivo seja tratar do indigenismo como um movimento político e cultural do século XX, não podemos negligenciar que para alguns estudiosos a presença/manifestação do indigenismo se deu desde o início da colonização. O antropólogo francês Henri Favre em seu livro *El Indigenismo* estuda o movimento desde a célebre defesa de Bartolomé de Las Casas, apontando os antecedentes coloniais dessa corrente, uma vez que foram criadas as Leis de Índias responsáveis pela conversão dos índios em súditos da coroa espanhola¹⁵³.

Favre desenvolve seus argumentos partindo da ideia de que a essência do indigenismo é a presença de uma opinião favorável ao índio. O autor destaca a mudança do papel social dos indígenas no período pós-independência e, indubitavelmente, problematiza o racismo científico como ponto de partida para a emergência da corrente. Favre afirma que, nesse sentido, as ideias indigenistas surgem como uma proposta de miscigenação biológica em que, diferente do que o darwinismo social afirmava, a mistura seria positiva: “El mestizo es el hombre nuevo en que el país tiende a proyectar su concepción totalizante del destino colectivo y a quien confía el estandarte de la nacionalidad”¹⁵⁴.

A abordagem de Favre é interessante porque converge para a afirmação de que o indigenismo é um dos principais elementos utilizados pelos estados latino-americanos para forjar as nacionalidades, conferindo aos indígenas um espaço de mestiço, não de índio¹⁵⁵. Mesmo inserindo o indigenismo numa perspectiva de longa duração, Favre não

151 Ibid., p. 205.

152 BAUD, Michel. **Intelectuales y sus utopías: indigenismo y imaginación de América Latina**. Amsterdam: CEDLA, 2003. p. 40.

153 FAVRE, Henri. **El indigenismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 19.

154 Ibid., p. 40.

155 Ibid., p. 148.

desconsidera a relevância das teorias racistas e do processo de formação das identidades nacionais, apontando, assim, um ponto de convergência para o entendimento do indigenismo.

Se buscarmos uma compreensão entre as diferentes possibilidades de entendimento do indigenismo, podemos, talvez, fazer duas afirmações: em primeiro lugar, ao estudar o movimento indigenista, devemos lembrar que tal termo refere-se a uma multiplicidade de ações, pensamentos e áreas de atuação, tornando possível compreender que não tratamos do indigenismo, mas, sim, dos indigenismos; em segundo lugar, é ponto comum que o indigenismo, enquanto movimento político e cultural, refere-se à formação das identidades nacionais latino-americanas, sendo assim, é importante estudá-lo como um fenômeno oriundo da relação entre Estado-nação e as identidades indígenas que o compõem.

É importante destacar que o indigenismo também foi uma resposta às teorias racistas e aparece no contexto de formação da identidade nacional peruana, matizado, obviamente, por suas questões internas. Carlos Iván Degregori afirma que o indigenismo peruano serviu para questionar a visão excludente que deixava os povos indígenas fora da comunidade nacional imaginada¹⁵⁶.

Ele entende que o indigenismo foi essencial para conferir aos indígenas seu lugar na nação peruana. Devemos levar em consideração que o caráter reivindicativo assinalado por Degregori não elimina o paternalismo, tampouco a construção de uma identidade homogênea, tendo em vista que também estamos lidando com políticas estatais de desenvolvimento – muito embora tenha ocorrido tardiamente – e com um discurso intelectual produzido para os índios, e não por índios.

Como já afirmamos anteriormente, é provável afirmar que o primeiro ícone do indigenismo peruano foi Manuel González Prada. Suas ideias se destacam no contexto pós-Guerra do Pacífico, quando afirmou que o Peru perdeu a guerra porque não tinha um projeto de integração das comunidades indígenas e, conseqüentemente, era uma nação dividida na qual os índios não eram cidadãos, mas sim servos¹⁵⁷.

156 DEGREGORI, Carlos Iván. Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural. In: DEGREGORI, Carlos Iván; LÓPEZ, Pablo Sandoval. **Saberes periféricos**: Ensayos sobre la antropología en América Latina. Lima: IEP, 2008, p. 28.

157 URIARTE, Urpi Montoya. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**.

Devemos lembrar que, embora Gonzaléz Prada seja considerado o grande precursor do indigenismo peruano, não podemos desconsiderar que, entre 1909 e 1916, minoritária e isoladamente, Dora Mayer, Pedro Zulen e Joaquín Capelo tentaram apoiar as reivindicações e as denúncias indígenas através da *Asociación Pro-Indígena*.

É importante destacar que Leguía, de forma incipiente, tentou iniciar um indigenismo oficial dentro do programa *Patria Nueva*. Suas medidas foram basicamente o estabelecimento do *Día del Índio*¹⁵⁸ e o *Patronato de la Raza*, uma instituição filantrópica que só atuou em termos discursivos¹⁵⁹.

Do ponto de vista do crítico e intelectual, a denúncia de Gonzaléz Prada foi absorvida por uma parte da intelectualidade peruana, que, nas primeiras décadas do século XX, contou com Valcárcel e Mariátegui para levar adiante a denúncia da condição do índio. Em 1927, Valcárcel lançou a obra *Tempestad en los Andes*, marcada por um discurso claro de defesa do indígena e da cultura andina. Para ele os espanhóis foram responsáveis pela interrupção do desenvolvimento dos povos andinos, uma vez que os índios foram submetidos a uma lógica de poder desigual que residia na propriedade de terras¹⁶⁰. Em sua defesa intelectual, chegou a afirmar que a verdadeira essência da nacionalidade peruana residia no índio e também defendia a ideia de Cusco como capital do Peru¹⁶¹.

Valcárcel foi um fervoroso rival do racismo científico e dedicou-se a desacreditar os darwinistas sociais, de maneira que sua posição representou um enfrentamento ao pessimismo racial e a concepção de

São Paulo: v. 41, n. 1, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011998000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 16 jun. 2010.

158 O *Día del Índio* foi instituído através de um decreto em 24 de maio de 1930. Leguía estabeleceu que 24 de junho seria uma data oficial para as comemorações. Em 1969, durante o governo do General Juan Velasco Alvarado, foi aprovada a lei de Reforma Agrária 17716. Nela o dia do índio deixava de existir e 24 de junho passaria a ser a data de comemoração do Día del Campesino. MENDONZA, Roman Roblés. **Legislación peruana sobre comunidades campesinas**. Lima: UNMSM, 2002. p. 18.

159 FUNES, Patricia. **Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006. p. 148.

160 BAUD, Micheil. **Intelectuales y sus utopías: indigenismo y imaginación de América Latina**. Amsterdam: CEDLA, 2003. p. 44.

161 URIARTE, Urpi Montoya. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropología**. São Paulo: v. 41, n. 1, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011998000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 16 jun. 2010.

poder assentada no caráter biológico¹⁶². O que nos parece contraditório é que, se por um lado Valcárcel tenha se empenhado em desconstruir o discurso racial, por outro lado, ele pregava um desprezo pela mestiçagem cultural, afirmando que tal processo era uma degeneração cultural¹⁶³. Tal desprezo vem da herança do pensamento racista e aparece com muita força em *Tempestad en los Andes*: “Nace del vientre de America un nuevo ser híbrido: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”¹⁶⁴.

Embora, no plano das ideias, Valcárcel tenha sido um defensor radical da cultura indígena, no que se refere a sua atuação profissional, foi um grande funcionário do estado peruano. Em 1945 ele foi nomeado Ministro da Educação e em sua gestão foi criado o *Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos*. O instituto produziu inúmeras pesquisas sobre as comunidades indígenas e realizou diversos projetos voltados para o desenvolvimento técnico e cultural nos Andes¹⁶⁵.

Ao longo de seu envolvimento com as políticas públicas, Valcárcel dedicou-se à investigação do passado pré-colombiano e a tarefa de desenvolver a antropologia no Peru, mostrando que, assim como no México, os antropólogos peruanos viveram anos de um casamento feliz com Estado.

Nesse ponto, é interessante lembrar que Valcárcel aparece no cenário intelectual como um defensor radical dos indígenas e, aos poucos, vai abandonando os ideais de *Tempestad en los Andes* para assumir a defesa do passado pré-colombiano, ou seja, a defesa dos índios vivos converte-se na defesa dos índios do passado. Parte de sua produção intelectual foi contemporânea à de Mariátegui e, em várias ocasiões, os dois trabalharam juntos. Entretanto, Mariátegui nunca saiu da condição de intelectual de esquerda, tampouco atuou junto ao Estado.

162 CADENA, Marisol de la. **Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco**. Lima: IEP, 2004. p. 40.

163 Ibid., p. 41.

164 VALCÁRCCEL, Luis Eduardo. **Tempestad en los Andes**. Lima: Editorial Universo, 1972. p. 107.

165 DEGREGORI, Carlos Iván. Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural. In: DEGREGORI, Carlos Iván; LÓPEZ, Pablo Sandoval. **Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina**. Lima: IEP, 2008. p. 32.

Patricia Funes afirma que, no que diz respeito à obra de Mariátegui, a proposta nacional estava focada em uma definição de nação e nacionalismo que tratava de expoliar das elites o controle dos símbolos e significados da nação¹⁶⁶; nesse sentido, sua tarefa era transformar o nacional em algo revolucionário.

Mariátegui é lembrado como um dos primeiros marxistas latino-americanos. No decorrer de sua trajetória atuou como membro e fundador do Partido Comunista Peruano, foi jornalista, crítico literário e criador da revista *Amauta*. Em sua obra mais importante, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, analisou a questão indígena peruana como uma questão econômica a partir de conceitos centrais do marxismo como modo de produção e alienação.

Mariátegui utilizou o termo indigenista numa perspectiva marxista e não abordou a questão indígena como um problema racial, mas sim como um problema econômico. Para ele a causa da opressão do índio residia na concentração de terras gerada pela colonização. Ele defendia a sociedade incaica e entendia que, entre os incas, vigorava um modo de produção socialista que foi abortado pela colonização. Ele acreditava que era fundamental incorporar o índio ao projeto de nação, uma vez que o Estado peruano privilegiou a herança hispânica¹⁶⁷. Nesse sentido, recusava o indigenismo que fazia apologia ao passado incaico e, em suas obras, buscava defender o índio do presente. Dizia Mariátegui:

Os indigenistas revolucionários, em lugar de um platônico amor ao passado incaico, manifestam uma ativa e concreta solidariedade com o índio de hoje. Este indigenismo não sonha com utópicas restaurações. Sente o passado como uma raiz, mas não como um programa. A sua concepção da história e de seus fenômenos é realista e moderna. Não ignora nem esquece nenhum dos fatos históricos que, nestes quatro séculos, modificaram, junto com a realidade do Peru, a realidade do mundo¹⁶⁸.

Urpi Uriarte Montoya afirma que, mais do que propor um projeto político claro, os indigenistas peruanos tiveram um papel importante na legitimação da imagem do índio como verdadeiro elemento nacional¹⁶⁹.

166 FUNES, Patricia. **Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006. p. 131.

167 FIGUEIREDO, Eurídice. Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010. p. 78.

168 MARIÁTEGUI, José Carlos. Política. São Paulo: Ática, 1982. p. 106.

169 URIARTE, Urpi Montoya. **Convivência multicultural**: conciliar, separar, opor. Lima

De modo inverso, propôs manter o índio, suas instituições (comunidades indígenas) e suas tradições culturais, para reafirmar a “verdadeira nacionalidade” que excluía e deslegitimava a hispânica e ocidental. Enquanto os hispanistas criaram a ideia de peruanidade cristã-ocidental, os indigenistas propuseram a peruanidade indígena andina, que reconhecia e valorizava tanto o índio histórico (aquele do Império Inca), quanto o índio do presente¹⁷⁰.

O indigenismo, enquanto uma corrente de pensamento que abrangiu setores como literatura e política, também foi uma ferramenta através da qual os sentidos sobre a nação peruana foram construídos. Nesse caso, a obra de José María Arguedas colabora com esse debate construindo representações da sociedade peruana a partir desse universo de relações conflituosas entre as identidades étnicas pertencentes à identidade nacional.

CAMINHOS RUMO À CONSTRUÇÃO DE UMA NACIONALIDADE HOMOGÊNEA

A construção da nação homogênea apresentou-se como um desafio para os estados latino-americanos, de modo que construir a nação era oferecer um substrato cultural, histórico, linguístico e étnico comuns, tarefa que se demonstrou complexa e, podemos nos arriscar a afirmar, inconclusa.

No caso do Peru, além da diversidade étnico-racial, era fundamental superar o racismo e o discurso dualista que se resumia na resolução do chamado “problema indígena”. As ideias elaboradas pelos indigenistas e hispanistas criaram o cenário de discussão e elaboração de políticas públicas, disputas e representações da nação peruana.

As políticas de modernização no Peru vieram acompanhadas da ampliação do sistema educacional, incluindo o número de alunos no ensino superior, coincidindo com o aumento da classe média e dos chamados profissionais livres e trabalhadores urbanos¹⁷¹. Na opinião

no século XX. 1997. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 34.

170 Ibid., p. 34.

171 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 247.

de Marcos Cueto e Carlos Contreras, esse cenário beneficiou os movimentos sociais e culturais, incluindo o indigenismo.

Para Julio Cotler, o governo Leguía lançou um plano político centralizador que buscou resolver os problemas econômicos com¹⁷² a centralização política e a ampliação dos setores populares e urbanos, que criaram o clima de modernidade necessário para a emergência dos movimentos intelectuais, fora dos circuitos elitistas da cidade de Lima.

No final do oncenário de Leguía os debates travados rumo à consolidação do estado-nação peruano ganharam contornos populares através de dois elementos: o Partido Socialista Peruano, organizado por Mariátegui, e a Alianza Popular Revolucionaria America (APRA), criada no México, em 1924, por Victor Raúl Haya de La Torre¹⁷³.

A presença de movimentos de forte cunho revolucionário incluiu as chamadas classes populares no debate político nacional, de modo que o aumento do enfrentamento e das pressões políticas foram elementos centrais para a emergência do militarismo dos anos seguintes.

A fase militarista foi inaugurada em 1930 com o governo de Luis Sánchez Cerro e terminou em 1939 no governo do General Óscar Benavides. A principal orientação do período foi manter uma política econômica que pudesse diminuir os impactos da crise econômica de 1929. Do ponto de vista político, o militarismo pode ser interpretado como um retorno da velha ordem oligárquica, uma vez que a ascensão de Sánchez Cerro deu-se num contexto de disputa com o projeto apriista que, em seu plano de governo, pretendia adotar medidas populares como a fixação do salário mínimo, o voto feminino, reforma agrária, promoção do capitalismo nacional, entre outros¹⁷⁴.

A plataforma política de Sánchez Cerro era pautada pelo apoio dos grupos conservadores que consideravam importante eleger um candidato que pudesse ser capaz de pôr fim ao “caos social” gerado pelas pressões populares, greves, organizações sindicais e crescimento do comunismo. Sánchez Cerro, valendo-se de um discurso de ordem e paternalista, conseguiu conquistar popularidade entre os pobres porque

172 COTLER, Julio. **Clases, estado y nación en el Perú**. Lima: IEP, 2005. p. 182.

173 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 255.

174 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 256.

era um homem mestiço de origem humilde¹⁷⁵. O resultado não podia ser mais contraditório, uma vez que seu governo foi marcado por tensões sociais e, em 1933, num contexto de forte violência, Sánchez Cerro foi assassinado, inaugurando uma fase de inúmeros enfrentamentos políticos entre as bases do governo e as populares. Em meio a essa turbulência, inaugurou-se o governo do General Benavides.

No meio de uma onda de violência e tendo que enfrentar os desdobramentos da crise de 1929, Benavides aumentou as exportações e incrementou as atividades empresariais, principalmente depois da criação do *Banco Industrial del Perú* (1936)¹⁷⁶. Essas medidas favoreceram a promoção da indústria e, conseqüentemente, um distanciamento das antigas elites. A ordem era modernizar o Estado a passos largos. Outro aspecto importante foi a presença do capital estrangeiro na mineração.

Do ponto de vista social, as populações indígenas permaneceram marginalizadas, lideranças sindicais e políticas que eram contrárias ao regime foram enviadas ao exílio, a classe média aumentou e, aos poucos, o Peru foi se consolidando como um país urbano, fato que foi comprovado pelo censo de 1940¹⁷⁷.

É interessante observar que, de acordo com o censo de 1940, 52% da população era branca ou mestiça, 46% era indígena, 0,68% era amarela e 0,47% negra. Cueto e Contreras afirmam que as categorias branca e mestiça foram tratadas como sinônimas, uma vez que o governo acreditava que o país encontrava-se em um processo de integração racial¹⁷⁸.

Outro dado interessante dizia respeito ao idioma. O censo constatou que 65% da população falava espanhol, embora parte dessa porcentagem incluísse os bilíngues (quéchua e espanhol). As zonas em que o espanhol era predominante coincidiam com as regiões de maior instrução educacional¹⁷⁹. Desse modo, o censo nos sugere alguns questionamentos: por que a população branca e a população mestiça não foram tratadas como duas categorias distintas? Como esses dados in-

175 Ibid., p. 258.

176 COTLER, Julio. **Clases, estado y nación en el Perú**. Lima: IEP, 2005. p. 230.

177 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 256

178 Ibid., p. 277.

179 Ibid., p. 278.

fluenciaram nas políticas voltadas para a construção da nacionalidade homogênea no Peru?

Em primeiro lugar, devemos nos recordar de que o Peru buscava resolver o “problema indígena” como parte essencial para a construção da nação homogênea. Nesse sentido, defendemos que associar a população branca aos mestiços era uma forma de assegurar estatisticamente a redução dos grupos indígenas. Devemos lembrar que de acordo com o racismo peruano, o ideal de mestiçagem era pautado na assimilação do índio pelo branco, nunca o contrário. Partindo desse pressuposto, os dados podem ser vistos como uma tentativa de conferir uma identidade branco-mestiça à população peruana.

Do ponto de vista teórico, podemos assinalar como os intelectuais latino-americanos pensaram essa questão da relação entre etnia e nação. Para Gutiérrez Chong, a vinculação étnica com o nacional corresponde a uma necessidade do discurso oficial de legitimar a construção da nação que, para ela, foi o imperativo do século XX¹⁸⁰.

A socióloga mexicana parte da premissa de que não há Estado-nação homogêneo, ou melhor, que o custo de uma concepção de nacionalidade homogênea é a subordinação da diversidade. Nesse sentido, a autora defende a necessidade de os estados latino-americanos assumirem uma identidade nacional heterogênea¹⁸¹.

Apropriando-se dos argumentos de Serge Gruzinski, a autora nos lembra de que as identidades étnicas perpassaram a experiência colonial e, no caso do México, sobreviveram de forma marginalizada na vida privada das famílias indígenas, fazendo com que, na história atual, haja demanda por reconhecimento da memória, língua e tradição dos *pueblos*¹⁸².

Gutiérrez Chong afirma que o Estado buscou em vão uma homogeneidade cultural através da subordinação ou proibição de se assumirem as distintas identidades étnicas. Partindo dessa premissa, a au-

180 GUTIERREZ CHONG, Natividad. El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global. Identidades étnicas: estado de la cuestión. In: REINA, Leticia (Coord.). **Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México, CIESAS-INI-Porrúa, 2000. p. 93.

181 GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global. Identidades étnicas: estado de la cuestión. In: REINA, Leticia (Coord.). **Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México, CIESAS-INI-Porrúa, 2000. p. 94.

182 Ibid., p. 95.

tora pontua que os construtores das identidades nacionais, dentro das ciências sociais, separaram e hierarquizaram as concepções de cultura e etnicidade, que, para Gutiérrez Chong, tratam-se de categorias que contêm os mesmos elementos¹⁸³. Diz a autora:

La etnicidad está asociada con lo marginal, es la antítesis del progreso y un mal a erradicar. La cultura, por su parte, es el marco de la dignidad en el que se representa a la nación. El grupo minoritario tiene etnicidad, la nación posee cultura¹⁸⁴.

O argumento de Gutiérrez Chong tem como objetivo mostrar que a categoria etnicidade geralmente é hierarquizada e tratada como inferior, e não se leva em consideração que a nação também é forjada a partir de um processo de reconhecimento étnico, muito embora, para ela, seja paradoxal distinguir nação de etnia.

Para ela, essa distinção é derivada do papel que o Estado assume como agente capaz de promover a unificação através da educação e do acesso à comunicação. Num contexto em que as nações se formam como comunidades imaginadas, o Estado contribui consideravelmente para unificar os códigos, as práticas e as referências. Nesse sentido, ela afirma que ocorre um processo de unificação dos códigos e das práticas. Para aqueles que ficam à margem desse processo, ou seja, os sujeitos étnicos, a opção seria abrir mão de suas identidades étnicas e integrar-se a um grupo maior, fazer parte da nação¹⁸⁵.

Tomando como premissa a obra *Citizenship and Nacional Identity* do sociólogo indiano T. K. Oommen, Gilberto Giménez defende que todas as comunidades que hoje chamamos de étnicas passaram por um longo processo histórico de etnização oriundo de diversas fontes como o colonialismo e a expansão europeia, o internacionalismo proletário dos estados socialistas e o nacionalismo do Estado-nação.

Giménez reconhece que essa concepção é parcial e que é necessário incorporar as concepções de Barth e compreender a etnicidade como produto de um processo de identificação que pode ser definido como a organização social da diferença cultural¹⁸⁶. Igualmente, devemos levar em consideração que, para a concepção de Barth, o que inte-

183 Ibid., p. 96

184 Ibid., p. 96.

185 Ibid., p. 97.

186 Ibid., p. 59.

ressa é a forma como esses grupos étnicos modificam ou mantêm suas fronteiras.

O antropólogo mexicano Miguel Alberto Bartolomé afirma que a definição da nação é uma tarefa complexa, uma vez que o termo é semanticamente ambíguo, contribuindo para a confusão, por exemplo, entre estado e nação. Nesse sentido, quando pensa na relação entre etnia e nação, Alberto Bartolomé afirma que precisamos ir mais além de suas diferentes concepções acadêmicas e políticas, se partimos do pressuposto de que etnias e nações são configurações sociais resultantes de processos históricos de comunidades etnoculturais que podem ser parecidos¹⁸⁷. Retomando Barth, ele afirma:

La misma existencia de las colectividades étnicas depende precisamente de la conservación de un *límite* o frontera social, con respecto a otras sociedades percibidas como de distinta naturaleza, aunque los límites puedan ser socialmente ambiguos y culturalmente permeables. A esta ya tradicional definición, habría que enfatizar el hecho de que la organización no puede darse desvinculada de un sistema cultural posible, ya que este ¿? el que le proporciona un código que norma la interacción¹⁸⁸.

Desde uma perspectiva comum à de Barth, a preocupação de Miguel Alberto Bartolomé é compreender como os indígenas latino-americanos articulam politicamente suas identidades em contextos de demandas políticas.

Alberto Bartolomé pensa que as chamadas etnias são comunidades históricas, culturais, sociais básicas “cuyos distintivos sistemas organizativos, ideológicos, historicamente generados y por lo tanto contingentes mutables, se manifiestan como realidades de un orden mitificado por la misma colectividad que lo genera¹⁸⁹”.

Para Alberto Bartolomé não há uma definição única do étnico, uma vez que a sobrevivência dessas comunidades perpassa as expectativas de homogeneidade dos estados nacionais e seguem desafiando qualquer perspectiva teórica reducionista que pretende defini-la sob critérios exclusivos.

187 ALBERTO BARTOLOMÉ, MIGUEL. Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina. In: REINA, Leticia (Coord.). **Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México, CIESAS-INI-Porrúa, 2000. p. 154.

188 Ibid., p. 155.

189 Ibid., p. 155.

De modo geral, o autor concorda com a ideia de que a nação se pauta pelo reconhecimento de uma coletividade, concebida como cultural e política, que recorreu a uma série de elementos como religião, língua, história e raça para fundar e legitimar as novas relações, mas principalmente se define pela identificação de uma coletividade com um Estado, através da participação cidadã que estabelece direitos e deveres para todos. Diz ele:

Se trata entonces de una sociedad que se asume en términos políticos enfatizando su carácter de colectividad cultural exclusiva, configurándose como un especial tipo de comunidad territorial definida étnica y políticamente a la vez. Surge así desde esta época, la identificación conceptual entre Estado y la nación, aunque en realidad el primero es el aparato político de la segunda, a la vez también es su constructor. Como en toda dialéctica institucional, la misma sociedad que crea al Estado es a su vez creada por éste, ya que las generaciones posteriores se desarrollan dentro de la lógica impuesta por esta construcción política reificada, y se legitima presentándose como una manifestación esencial de cada sociedad¹⁹⁰.

Assim, para Miguel Alberto Bartolomé, é notável a presença do Estado como articulador dos processos de formação das identidades nacionais. Podemos, então, notar outro ponto de concordância com Gutierrez Chong, uma vez que, desde essa premissa, as diversas etnias que compõem um estado nacional são submetidas ao crivo do Estado e subordinadas à cultura nacional.

Para Alberto Bartolomé as elites *criollas* e mestiças se apropriaram das antigas instituições coloniais para assumir a tarefa de construção nacional. O diferencial, segundo ele, é que o caráter étnico das elites *criollas* e mestiças foi assumido em contraposição à etnia das populações nativas.

En este sentido, los sectores criollos o mestizos que construyeron estados, se identificaran a si mismos en términos étnicos exclusivos, definiéndose como una colectividad no sólo política sino lingüística y cultural diferente del resto de la población que no compartía esas características. Fue así que las posiciones de clase fueran interpretadas en relación con la filiación cultural, construyéndose una doble distinción, económica y étnica a la vez, por parte del grupo cuya hegemonía política pretendió ser ideológicamente avalada por la discriminación racial heredada del mundo colonial. Todos en la

190 Ibid., p. 160.

actual América Latina, nativos o migrantes, tenemos o tuvimos una dimensión étnica, una identidad cultural posible, que en la mayoría de los casos fue reemplazada por la identificación exclusiva con la colectividad nacional construida por los aparatos estatales¹⁹¹.

Em nosso trabalho consideramos importante compreender esses aspectos, tendo em vista que a forma como o Estado peruano se relaciona com as identidades étnicas serve de base para orientar a concepção oficial de nação. Nesse caso, observamos que no início dos anos de 1940 o esforço era o de apresentar o Peru como um país de maioria branca e *hispanohablante*, o que pode ser interpretado como um modelo que se aproxima mais das concepções liberais que pregavam a ideia de “um país, uma raça, uma cultura, um idioma”.

A questão torna-se mais complexa se levarmos em consideração um estudo recente do antropólogo Rodrigo Montoya Rojas, no qual ele questiona os dados oficiais sobre os idiomas falados no Peru a partir do conceito de diglosia linguística, que, apoiando-se no uso formal da língua, entende que dentro de um mesmo país de variedade linguística há uma dominação de uma língua sobre outra, nesse sentido, ele afirma que muitos negam o quéchua, ou outros idiomas indígenas, como sua língua materna porque a afirmação do idioma espanhol é também uma forma de pertencer à cultura dominante¹⁹².

O avançar dos anos de 1940 proporcionaram políticas cada vez mais voltadas para a industrialização e a promoção de um sistema educacional que transformaram profundamente as relações entre a serra e a costa. Lima viu as cores da cidade mudar: em meados da década de 1940, a presença de indígenas migrantes na capital, em busca de melhores oportunidades de vida, era um fato. Pablo Sandoval afirma que em 1940 Lima tinha cerca de 533 mil habitantes. Em 1957, a capital tinha triplicado seu número de habitantes, cerca de 1.360.000 habitantes¹⁹³.

A serra foi alvo do indigenismo assimilacionista. O índio converteu-se em objeto de estudos e foco de políticas públicas. Forjar a nação a partir da regeneração da raça indígena era tarefa dos intelectuais indígenas, entre eles, Luís Valcárcel. Sobre esse assunto, Carlos Contreras afirma:

191 Ibid., p. 161.

192 MONTOYA ROJAS, Rodrigo. **Porvenir de la cultura quéchua en Perú**. Lima: UNMSM, 2010. p. 422.

193 SANDOVAL, Pablo. Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú. In: DEGREGORI, Carlos Iván (Ed). **No hay país más diverso**: compendio de antropología peruana. Lima: IEP, 2000. p. 279.

Examinemos la campaña por la educación, convertida en pieza fundamental de los varios programas de “regeneración nacional” formulados en el Perú a lo largo del siglo XX. Sin exagerar puede decirse que el siglo XX ha sido el siglo de la educación entre nosotros, como decíamos al inicio. Una ofensiva que en ciertos momentos se desarrolló con un vigor semejante al de las campañas de evangelización y extirpación de idolatrías en la temprana época colonial. Ejércitos de maestros y funcionarios fueron echados al campo, acompañados de lotes de libros, lápices y mapas, mientras miséras pero diligentes comunidades campesinas levantaban aulas y patios para recibirlos. La tarea consistía, no solamente en enseñar a leer y escribir y difundir la aritmética elemental, sino ante todo, en transmitir el “idioma nacional”, que era el castellano, divulgar un discurso de historia y geografía nacionales, inculcar hábitos alimenticios que mejorasen las condiciones físicas de la raza indígena, así como nociones de higiene y “urbanidad”¹⁹⁴.

Tratava-se, pois, da crença na educação como um elemento de construção da identidade nacional, tal como foi pensado por Gellner. Podemos afirmar que as bases nacionais promovidas pelos governos peruanos a partir da década de 1940 atendem a uma perspectiva modernista de Gellner, que identifica o Estado enquanto um agente promotor da integração através do sistema educacional, promovendo críticas às interpretações voluntaristas (Renan). O ponto central da argumentação de Gellner reside em diferenciar as sociedades rurais das sociedades industrializadas, afirmando que é a partir da industrialização e da divisão do trabalho que surgem as condições objetivas de formação do nacionalismo, que é o elemento definidor da nação.

Nas sociedades industriais as relações de trabalho se tornaram mais complexas, sendo necessário preparar o indivíduo para o trabalho, para exercer novas funções que exigem do trabalhador mais do que força física. Gellner entende que esse processo faz com que pela primeira vez na história a cultura superior seja difundida para que a própria sociedade funcione¹⁹⁵. Há uma tendência a uniformizar as formas de comunicação. Sendo assim, o nacionalismo surge desse esforço de homogeneizar a comunicação/cultura através da educação monopolizada

194 CONTRERAS, Carlos. **Maestros, Mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX**. Lima: IEP, 1996. p. 6.

195 GELLNER, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos de nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 117.

e disponibilizada pelo Estado. O nacionalismo surge então como uma construção do Estado industrial, como uma necessidade de uniformizar as formas de comunicação.

A sociedade moderna, portadora de uma cultura homogênea, de alfabetização e de mobilidade social, cria seus próprios limites, dentro de suas possibilidades de emprego e cidadania, fazendo com que os indivíduos se percebam como um ponto fundamental dessa cultura e, mais, fazendo com que eles percebam os outros, os estrangeiros.

De acordo com essa concepção, cabe ao Estado não só disseminar e manter o padrão cultural desenvolvido, mas também proteger suas fronteiras. Gellner nos diz que, nas sociedades pré-modernas, cultura e poder se entrelaçam, mas não formam uma unidade suficiente para gerar fronteiras político-nacionais. O processo é diferente após a industrialização:

No industrialismo, cultura e poder são padronizados, subscrevem um ao outro e podem convergir. As unidades políticas adquirem fronteiras nitidamente definidas, que são também as fronteiras das culturas. Cada cultura precisa de sua própria cobertura política, e os Estados se legitimam, primordialmente, como protetores da cultura (e fiadores do crescimento econômico). Esse é o padrão geral¹⁹⁶.

Gellner entende que o nacionalismo é o movimento unificador produzido pela sociedade moderna e difundido pela educação. Em sua análise, prioriza-se o papel do Estado em detrimento de outros elementos como consciência étnica e tradição cultural. A crença de Gellner está pautada pela ideia de que a humanidade está irreversivelmente implicada no sistema industrial de acumulação de ciência e tecnologia, e esse processo vem acompanhado de alguns fenômenos, entre eles o da homogeneidade cultural, que emerge na forma de nacionalismo¹⁹⁷.

Nesse sentido, Gellner afirma que o nacionalismo engendra as nações a partir da homogeneização da cultura das elites através da edu-

196 GELLNER, Ernest. El nacionalismo y las dos formas de cohesión en sociedades complejas. In: **Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales**. Barcelona: Gedisa, 1993. p. 27.

197 GELLNER, Ernest. **Naciones y nacionalismo**. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2008. p. 115.

cação e da criação da concepção de que as culturas são depositárias da legitimidade política.

Es en estas condiciones, y sólo en ellas, cuando puede definirse a las naciones atendiendo a la voluntad y la cultura, y, en realidad, a la convergencia de ambas unidades políticas. En estas condiciones el hombre quiere estar políticamente unido a aquellos, y sólo a aquellos, que comparten su cultura. Es entonces cuando los estados quieren llevar sus fronteras hasta los límites que definen su cultura y protegerla e imponerla gracias a las fronteras marcadas por su poder. La fusión de la voluntad, cultura y estado se convierte en norma, y en norma que no es fácil ni frecuente ver incumplida (en tiempo lo fue casi universalmente con impunidad, pero no fue cosa que llamara la atención ni que se examinara.) Tales condiciones no definen la situación del hombre en sí; sólo definen su variante industrial¹⁹⁸.

O investimento na educação foi fundamental para o projeto modernizador porque, além de promover um ideal nacional, também possibilitou a formação de uma mão de obra qualificada para atender à lógica industrial que estava surgindo na década de 1950. O estado peruano ampliou o sistema educacional não só no que diz respeito ao número de escolas e alunos, como também na formação de professores. Entre os governos democráticos de Manuel Prado (1939-1945) e José Luís Bustamante (1945-1948), o crescimento demográfico do país, os processos migratórios e a emergência de uma economia baseada na indústria embaralharam as cartas do processo de construção da nação peruana, de modo que é mister nos perguntarmos: como o Indigenismo definiu o papel do indígena na nação peruana? E como José María Arguedas, nosso objeto de estudo, colaborou com esse debate?

198 Ibid., p. 136.

PRELÚDIOS DE UMA NAÇÃO: JOSÉ MARÍA ARGUEDAS E A NARRATIVA DUALISTA

Nosso autor, o escritor e etnógrafo peruano José María Arguedas, nasceu no ano de 1911, em Andahuaylas, Apurímac, cidade da serra peruana. Seus familiares eram fazendeiros e “pessoas distintas” de características raciais predominantemente brancas¹⁹⁹. Com o falecimento de sua mãe e o segundo casamento de seu pai, a vida de Arguedas mudou de maneira significativa e ele passou a conhecer e viver o mundo indígena.

Roland Forgues afirma que foi por volta dos três anos, após a morte de sua mãe, que Arguedas foi a Puquio pela primeira vez²⁰⁰. A mudança definitiva para o local que seria sua porta de entrada para o mundo indígena só ocorreu em 1917, quando o pai de Arguedas casou-se com Grimanese Arangoitia, uma viúva de San Juan Lucanas, local onde o pai de Arguedas trabalhava como advogado. Sua madrasta o rejeitava e o obrigava a conviver com os indígenas. Apenas nos fins de semana, quando seu pai retornava a casa, Arguedas relacionava-se com a família.

Así viví muchos años. Cuando mi padre venía a la capital del distrito, entonces era subido al comedor, se me limpiaba un poco la ropa, pasaba el domingo, mi padre volvía a la capital de la provincia y yo a la batea, a los piojos de los indios. Los indios, y especialmente las indias, vieron en mí exactamente como se fuera uno de ellos, con la diferencia de que por ser blanco acaso necesitaba más consuelo que ellos y me lo dieron a manos llenas²⁰¹.

A infância de Arguedas foi marcada pela vivência e pelo encantamento com o mundo indígena. Nesse sentido, as representações do mundo andino propostas por Arguedas em seu projeto político também

199 GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo. Vida y obra de Arguedas: consideraciones generales. In: ARGUEDAS, Jose Maria. **Los ríos profundos**. Madrid: Ediciones Catedra, 2006. p. 17.

200 FORGUES, Roland. **Arguedas**: documentos inéditos. Peru: Editorial Amauta, 1995. p. 16.

201 ARGUEDAS, José María. Intervención em Arequipa. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 7.

partem dos saberes que foram interiorizados ao longo de sua experiência e observação da realidade indígena.

La experiencia de vivir alternativamente en dos mundos diferentes – el mundo de la cocina, con los indios, y el mundo del comedor principal con los señores – contribuyó a estimular las cualidades naturales del futuro escritor, para observar y descifrar conductas y costumbres, para actuar y desenvolverse en la pluralidad de mundos que conforman el universo social²⁰².

Os primeiros contatos com a educação básica também se deram no mundo andino. Entre 1921 a 1925 Arguedas havia estudado em Puquio, Ayacucho, Cangaio e San Juan²⁰³, de modo que pôde conhecer diferentes regiões e culturas do mundo andino. Sua trajetória começou a se modificar quando, em 1926, Arguedas iniciou seus estudos secundários no colégio interno San Luis Gonzaga, em Ica²⁰⁴. Sua vivência no colégio o permitiu experimentar os primeiros dilemas que envolviam suas questões identitárias. Arguedas era um menino branco criado entre indígenas, contudo, quando foi para um colégio interno na costa, foi tratado como um serrano. Os dilemas das identidades étnicas peruanas o afetaram diretamente.

As experiências de Arguedas em Ica serviram de inspiração para *Los ríos profundos* (1958) e para despertar nele o interesse pela literatura²⁰⁵. Foi apenas em 1931, aos 20 anos, que Arguedas passou a viver em Lima, para estudar Letras na Universidad Nacional Mayor de San Marcos²⁰⁶. Quando iniciou sua carreira acadêmica, Mariátegui já estava entre seus referenciais teóricos, como ele nos diz:

[...] Cuando yo tenía veinte años encontraba “Amauta” en todas partes, la encontré en Pampas, en Yauyos, en Huancayo, en Coracora, en Puquio nunca una revista se distribuyó tan profusamente, tan hodamente como “Amauta”. Yo encontraba en la revista una

202 PINILLA, Carmen María. **Arguedas**: conocimiento y vida. Peru: PUC, 1994. p. 34.

203 LLANO, Aymará de. **Pasión y agonía**: la escritura de José María Arguedas. Argentina: Latinoamericana Editores, 2004. p. 198.

204 Ibid., p. 199.

205 Ibid., p. 199.

206 BAY, Carmen Alemany. Cronología de José María Arguedas. **Anthropos – José María Arguedas**: indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea hispanoamericana. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 27.

orientación doctrinaria llena de una fe inquebrantable sobre el hombre y sobre el Perú, a través de esta fe en el porvenir del hombre, fe que no se ha destruido ni se destruirá jamás en quienes vivimos entonces, es que empezamos a analizar nuestras propias vivencias y dar curso a nuestra fe en el pueblo con el que habíamos vivido. Ahí descubrimos gran parte del mundo interior del pueblo indígena, el mestizo y aún de los señores a quienes no les negamos la posibilidad de contribuir también a la construcción del gran Perú²⁰⁷.

A influência das leituras de Mariátegui foram repetidas vezes apontadas por Arguedas como fundamentais para suas reflexões. Pinilla afirma que, graças à leitura da *Amauta*, o índio passou a ser um tema inevitável da narrativa arguediana²⁰⁸. Antes de concluir sua graduação em Literatura, Arguedas publicou sua primeira coletânea de contos: *Agua*. Composta pelos contos *Agua*, *Warma Kuyay* e *Los escolares*, o livro marcou a entrada de Arguedas no mundo literário. Em 1937, após graduar-se em Literatura, Arguedas foi preso sob a acusação de ser comunista²⁰⁹. Como já dissemos, nessa época o Peru passava por um governo militar.

É certo que no período de quase um ano que passou encarcerado no *El Sexto*²¹⁰ nosso autor teve contato com comunistas e apriistas, contudo, não podemos afirmar categoricamente que Arguedas filiou-se ao comunismo. Alberto Tauro, crítico literário comunista, escreveu algumas das primeiras resenhas e comentários sobre as obras de Arguedas²¹¹, mas esse fato, por si só, não é suficiente para vinculá-lo ao comunismo dos anos 1930. Sobre esse período, Arguedas afirmava:

Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encau-

207 ARGUEDAS, José María. Intervención de José María Arguedas. In: ALEGRÍA, Ciro (Org.). **Primer encuentro de narradores peruanos, Arequipa, 1965**. Lima: Latinoamericano Editores, 1986. p. 236.

208 PINILLA, Carmen María. **Arguedas: conocimiento y vida**. Peru: PUC, 1994. p. 61.

209 Entre 1933 a 1939 o Peru viveu o governo ditatorial do General Benavides.

210 *El Sexto* era o nome do presídio limenho que José María Arguedas ficou encarcerado. O período de prisão o inspirou a escrever o seu quarto romance, intitulado *El sexto*, publicado em 1961.

211 FLORES GALINDO, Alberto. Arguedas y la utopia andina. In: FLORES GALINDO, Alberto. **Dos ensayos sobre José María Arguedas**. Lima: SUR, 1997. p. 7.

zarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico²¹².

Esse trecho reafirma influência de Mariátegui sobre Arguedas, porém não evidencia qualquer relação direta entre Arguedas e o Partido Comunista Peruano, de modo que podemos afirmar que a simpatia de nosso autor pelas teorias revolucionárias não chegou a orientar em definitivo sua prática política, muita embora, conforme veremos, tenha aparecido em seus textos futuros como uma esperança de vida melhor para as comunidades indígenas.

Mario Vargas Llosa afirma que na prisão Arguedas observou e vivenciou algumas situações, como, por exemplo, fome, tortura, assassinatos e más condições de higiene que se somaram aos seus traumas de infância e agravaram seu quadro emocional²¹³. Dessa experiência, os principais ganhos foram os trabalhos de tradução de canções em quéchua que seriam publicadas em 1938, no livro *Canto Kechwa*, e a solidificação de sua relação afetiva com Celia Bustamante Vernal, com quem se casou em 1939²¹⁴.

Ao longo da década de 1940, Arguedas iniciou seus estudos etnológicos e passou a se dedicar a recolher contos, canções e relatos orais das comunidades indígenas que ambientaram seu mundo infantil.

Em 1941 ele publicou seu primeiro romance, *Yawar Fiesta*. Na mesma época, ele passou a ser funcionário do *Ministerio de Educación*. Sua função era a de auxiliar o plano de reforma nacional do ensino secundário, já atendendo às expectativas indigenistas do governo peruano. Em 1942 ele participou do *Congreso Indigenista Interamericano de Patzcuáro* e passou a conhecer melhor os estudos de etnologia e antropologia mexicanos, principalmente os debates sobre a mestiçagem.²¹⁵ Ainda que tenha se encantado com a antropologia indigenista mexicana, Arguedas foi um crítico das concepções pedagógicas que buscavam incorporar o indígena sem observar os aspectos culturais, o que ele chamou de mé-

212 ARGUEDAS, José María. **Breve antología didáctica**. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 64.

213 VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica**: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. Lima: Alfaguara, 2008. p. 135.

214 Ibid., p. 136.

215 LLANO, Aymará de. **Pasión y agonía**: la escritura de José María Arguedas. Argentina: Latinoamericana Editores, 2004. p. 202.

todo da imposição. De acordo com Carlos Contreras, a proposta de Arguedas baseava-se num método cultural: “Éste consistía en alfabetizar en la propia lengua vernacular, para lo cual había que dotar al quéchua de un alfabeto. De esta manera no sólo los indios aprenderían a leer más rápido y con mayor eficacia, sino que afirmarían su personalidad cultural”²¹⁶.

O projeto de Arguedas não tinha como objetivo acabar com o ensino de espanhol ou promover o quéchua a língua oficial. Segundo Contreras, a preocupação do nosso autor era, essencialmente, com o aprendizado indígena como uma conquista, não como imposição²¹⁷. A atuação de Arguedas no campo da educação o levou, em 1947, à condição de *Conservador General de Folklore* no *Ministerio de Educación*. Nesses anos, Arguedas ampliou sua produção etnográfica, bem como compilou uma série de tradições indígenas, publicadas como *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* (1947)²¹⁸.

Em 1954, Arguedas publicou seu segundo romance, *Diamantes y Pedernales*. Ao longo da década de 1950, nosso autor passou a se destacar como etnólogo e assumiu, como editor, a revista *Folklore Americano*²¹⁹. Foi um período de intensa produção e de ampliação dos seus estudos sobre os Andes peruanos.

Nessa época ele lançou *Los ríos profundos* (1958), considerado pela crítica especializada seu melhor romance. É importante destacar que no mesmo ano Arguedas assumiu a cadeira de Etnologia na *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, símbolo de reconhecimento de sua extensão e relevante produção intelectual.

O período que passou preso no *El Sexto* foi alvo de sua reflexão em um romance que foi publicado em 1961, cujo título era o nome do presídio²²⁰. Com essa obra, com relatos tristes sobre as situações que tinha vivenciado, a década de 1960 parece marcada pela depressão de nosso romancista e pelas aventuras amorosas que culminaram no fim do seu casamento e no início de uma nova relação com Sybila Arredon-

216 CONTRERAS, Carlos. **Maestros, Mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX**. Lima: IEP, 1996. p. 20.

217 Ibid., p. 21.

218 GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo. Vida y obra de Arguedas: consideraciones generales. In: ARGUEDAS, Jose Maria. **Los ríos profundos**. Madrid: Ediciones Catedra, 2006. p. 31.

219 Ibid., p. 32.

220 LLANO, Aymará de. **Pasión y agonía**: la escritura de José María Arguedas. Argentina: Latinoamericana Editores, 2004. p. 202.

do, moça chilena que ele havia conhecido em uma de suas viagens para o Chile²²¹.

A década de 1960 foi um período em que Arguedas também ganhou reconhecimento internacional e sua obra passou a ser mais difundida. Enquanto Arguedas consolidava-se como escritor e romanista peruano, ele preparava sua obra mais pretenciosa: *Todas las Sangres* (1964). Um misto de literatura e antropologia, alvo de muitos estudos e críticas que perturbaram e colaboraram para agravar o quadro depressivo de Arguedas.

A trajetória de vida de Arguedas sempre foi marcada pelas tentativas de oferecer ao público não indígena uma explicação coerente com o universo que ele conheceu e participou. Seu trabalho ao longo dessa primeira metade do século XX teve como esforço central apresentar essa realidade, de modo que seus estudos de etnologia e o ofício de escritor se entrecruzaram, nos abrindo um campo complexo e fértil para analisar o projeto político do nosso autor.

OS CONFLITOS NA SERRA PERUANA: O DUALISMO CULTURAL EM AGUA

Como já afirmamos anteriormente, no campo da política, os anos 1930 foram marcados pelos projetos modernizadores de Leguía. Lima passava por intensas transformações no cenário urbano e consequentemente no campo da intelectualidade. Em 1928, foi lançada a compilação *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui, marcando profundamente toda uma geração de intelectuais latino-americanos.

As heranças deixadas pelo socialista peruano foram incorporadas por Arguedas, principalmente a ideia de que o problema do índio se resolveria com o fim dos latifúndios e a concepção dualista. Mariátegui elabora a tese dualista a partir das bases econômicas e sociais de sua época. Em seu ensaio *Regionalismo y Centralismo* ele afirma: “Pero la costa y la sierra, en tanto son efectivamente las dos regiones en que se distingue y separa, como el territorio, la población. La sierra es indígena; la

221 VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica**: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. Lima: Alfaguara, 2008. p. 282.

costa es española o mestiza”²²². A leitura de Mariátegui apontava que no início do século XX o sentimento regionalista era mais forte do que o nacional, o que provocava os conflitos e, principalmente, se apresentava como uma barreira para a centralização política e administrativa.

La raza y la lengua indígenas, desalojadas de la costa por la gente y la lengua españolas, aparecen hurañamente refugiadas en la sierra. Y por consiguiente en la sierra se conciertan todos los factores de una regionalidad si no de una nacionalidad. El Perú costeño, heredero de España y de la conquista, domina desde Lima al Perú serrano; pero no es demográfica y espiritualmente asaz fuerte para absorberlo. La unidad peruana está por hacer; y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un Estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla²²³.

Essa concepção de universo dual foi amplamente utilizada por Arguedas nas obras publicadas de 1935 a 1958. A narrativa que apresenta o dualismo teve contornos próprios que foram postulados ora de maneira implícita, ora de forma mais direta. *Agua*, publicada em 1935, foi uma coletânea de três contos (*Agua*, *Warma Kuyay* e *Los escolares*), que inaugurou a produção literária de Arguedas e conseqüentemente nos insere nesse universo de dualismos.

Em *Agua*, narrado pelo menino Ernesto, a temática central é a carência de água nos Andes e os conflitos gerados pela dependência dos povos indígenas à boa vontade de Don Braulio Félix, líder gamonal poderoso, explorador e abusivo. A história se passa no distrito de San Juan, na Província de Lucanas, região de Ayacucho, nos Andes.

- Agua, niño Ernesto. No hay pues agua. San Juan se va a morir porque don Braulio hace dar agua a unos y a otros los odia.

222 MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Minerva, 2008. p. 210.

223 Ibid, p. 211.

- Pero don Braulio, dice, ha hecho común el agua quitándole a don Sergio, a doña Elisa, a don Pedro...

- Mentira, niño, ahora todo el mes de don Braulio, los repartidores son asustadizos, le tiemblan a don Braulio. Don Braulio es como zorro y como perro²²⁴.

O conto se desenvolve narrando a distribuição de água, realizada na praça. Nesse cenário emerge a figura de Pantaleoncha, um corneteiro índio. As características de Pantaleoncha são apresentadas no decorrer da narrativa e convergem para um ponto central: a figura do índio que acabou de regressar da Costa (Lima), um homem que inspira respeito, liderança e esperança através de suas canções e seus questionamentos. As canções de Pantaleoncha, aos poucos, vão se tornando um fator de motivação da comunidade de sanjuanés à espera da água de Don Braúlio.

La corneta de Pantaleoncha y nuestro canto reunieron a la gente de San Juan. Todos los indios del pueblo nos rodearon. Algunos empezaron a repetir el huayno²²⁵ en voz baja. Muchas mujeres levantaron a la voz y formaron un coro. Al poco rato, la plaza de San Juan estuvo de fiesta²²⁶.

O clima de festa permanece e ganha mais força quando Don Pascual, o distribuidor de água semanal, decidi ir contra a vontade de Don Braúlio e dá água para os mais pobres, enquanto Pantaleoncha, acompanhado do menino Ernesto, intercala suas canções com discursos inflamados contra os *mistis*²²⁷. O momento que antecede o início da divisão

224 “- Água, menino Ernesto. Pois é, não tem água. São João vai morrer porque Seu Braúlio dá água pra uns e odeia outros.

- Mas Seu Braúlio, diz ele, fez comum a água tirando-a de seu Sérgio, de dona Elisa, de seu Pedro...

- Mentira, menino, agora em todo o mês de seu Braúlio, os repartidores ficam assustadiços, tremem na frente de seu Braúlio. Seu Braúlio é como raposa e como cachorro”. ARGUEDAS, José Maria. **Breve antologia didáctica**. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 11.

225 Hayno é uma modalidade de canto andino.

226 “A corneta de Pantaleoncha e o nosso canto reuniram ao povo de São João. Todos os índios do povo nos rodearam. Alguns começaram a repetir o huayno em voz baixa. Muitas mulheres levantaram a voz e formaram um coro. Em pouco tempo, a praça de São João estava em festa”. ARGUEDAS, José Maria. **Breve antologia didáctica**. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 13.

227 O termo *mistis* é utilizado por Arguedas para definir os senhores da cultura ocidental, sejam eles brancos ou mestiços (nesse caso com traços europeus preponderantes), que

da água é marcado pela denúncia do conflito entre os indígenas e os proprietários de terra. Arguedas usa diversos adjetivos para representar os dois grupos, buscando evidenciar a exploração no cenário Andino.

Don Braúlio é chamado de ladrão, tigre e injusto, enquanto que os indígenas são retratados como submissos, frágeis e cães famintos. A voz discursiva de Pantaleoncha emerge como um herói, o índio destemido, conhecedor de outro mundo e outras oportunidades, capaz de incitar os *comuneros* contra os proprietários de terra: “¡Principales para robar no más son, para reunir plata, haciendo llorar a gente grande como criaturitas! ¡Vamos matar a principales, como a puma ladrón!”²²⁸.

O ritmo da história ganha mais tensão quando finalmente Don Braúlio chega à praça bêbado, armado e pronto para questionar a distribuição realizada por Don Pascual. A chegada do grande proprietário da região abafa as canções e deixa os sanjuanes apreensivos, principalmente com a suspensão e nova redistribuição da água, contemplando apenas os amigos e parentes de Don Braúlio. Imediatamente Pantaleoncha fica indignado e grita: “¡No hay dueño para agua!”²²⁹. Don Braúlio saca sua arma e começa uma enorme confusão.

Os *comuneros* começam a fugir, e então Pantaleoncha os encoraja à resistência, mas uma bala disparada por Don Braulio atinge sua cabeça. Nesse momento, Don Pascual desiste de enfrentar o padrão enlouquecido. Apenas o menino Ernesto confronta-o, chamando-o de ladrão e jogando o chifre (corneta) de Pantaleoncha, direto na cabeça de Don Braúlio, que sangra. Don Braúlio enfurecido tenta atirar na criança, mas ele consegue escapar e vai para a comunidade de *Utek’pampa*, onde pessoas da cidade, ao contrário dos sanjuanes, eram índios livres e respeitados.

Desde los caminos lejanos Utek’pampa se ve llena de humo, como si todo fuera pueblo. Después de la cosecha, la pampa se llena de animales grandes; toros, caballos, burros. Los padrillos gritan todo el día, desafiándose de lejos; los potros enamorados relinchan y se hacen oír en toda la pampa. ¡Utek’pampa: indios, mistis, forasteros

dominaram as regiões andinas. O termo era utilizado para categorizar os grupos que possuíam o poder econômico e político.

228 “Chefes são apenas para roubar, para juntar dinheiro, fazendo pessoas grandes chorarem como criaturinhas! Vamos matar os chefes, como um puma ladrão!”. Ibid., p. 20.

229 “Não há dono para a água!”. ARGUEDAS, José Maria. **Breve antología didáctica**. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 27.

o no, todos se consuelan, cuando la divisan desde lo alto de las abras, desde los caminos!

¡Utek'pampa mama!²³⁰

Em *Los escolares* outra vez temos como narrador um menino, dessa vez Juan (ou Juancha), que, junto a Banku (ou Bankucha) e Teófanes (ou Teofacha), passa por um processo pedagógico para tornar-se *comunero* em Ak'ola. O termo *escoleros* refere-se aos meninos que estudavam para aprender as tarefas necessárias para conduzir a vida adulta no contexto das comunidades, o que incluía não só as atividades escolares, mas também as que se relacionavam com a agricultura, trato com os animais e a organização futura das comunidades.

Por todos los caminos, los comuneros empezaran a llegar al pueblo; unos tras de sus burros cargados de leña, otros arreando un tropita de ovejas; muchos acompañados de sus vecinos de chacra²³¹: sus perros entraban al pueblo a carrera, persiguiéndose, dando saltos de regocijo.

- Juancha, de ocho años más, nosotros también vamos a venir como los comuneros, con nuestras mujeres por detrás del chascha²³² por delante.

- Claro, Banku, nosotros también somos buenos ak'olas²³³.

230 “Desde os caminhos longínquos Utek'pampa se vê cheia de fumaça, como se tudo fosse povo. Depois da colheita, a *pampa* se enche de animais grandes; touros, cavalos, burros. Os garanhões berram o dia todo, desafiando-se de longe; os potros enamorados relinham e se fazem ouvir na pampa toda. Utek'pampa: índios, mistis, forasteiros ou não, todos se consolam, quando divisam-na desde o alto das abras, desde os caminhos!

- Utek'pampa mama!”. Ibid., p. 30.

231 Termo de origem quéchua (chakra) que significa terreno de cultivo, sítio ou pequena fazenda.

232 Termo de origem quéchua que significa cachorro pequeno.

233 “Os comuneros começaram a chegar ao povo, por todos os caminhos, uns atrás dos seus burros carregados de lenha, outros conduzindo uma pequena tropa de ovelhas; muitos acompanhados de seus vizinhos de sítio: seus cachorros entravam no povoado correndo, perseguindo-se, pulando de regozijo.

- Juancha, com mais oito anos, nós também viremos como comuneros, com nossas mulheres atrás e cãezinhos adiante.

- Claro, Banku, nós também somos bons ak'olas”. ARGUEDAS, José Maria. Breve antologia didáctica. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 43.

A narrativa se desenvolve em torno da disputa por “La Gringa”, a melhor vaca da região. O animal pertencia à mãe de Teófanés, uma mulher viúva e boa que permitia que os meninos tomassem o leite da vaca, bem como a levassem para pastar, de modo que o animal era tratado como se fosse deles. Nesse contexto, emerge a figura de Don Ciprián, o líder *misti* da região que não aceita o fato de o melhor animal pertencer a uma mulher indígena.

- ¿Sabes, Banku? Don Ciprián ha ido cuatro veces a mi casa para que la viuda le venda nuestra Gringa; mi mamá no ha querido y don Ciprián se ha molestado fuerte. “A buenas o malas”, ha dicho, y se ha ido alejando a su casa. Don Jesús también ha visitado de noche la viuda y le ha estado rogando por la vaca, dice que es vergüenza para el patrón que nosotros tengamos el mejor animal del pueblo.

- ¿Y tú qué dices, Teofánes?

- ¡Ja caraya! La Gringa es de mi, de Teofanescha. A mi tiene que matar primero Don Ciprián para llevarse la Gringa.

- A mi también hermano. Nunca estará la Gringa en el corral del principal²³⁴.

Nesse ponto, assim como em *Agua*, Arguedas apresenta de forma direta o conflito. Se antes a distribuição de água era uma questão, em *Los escoleros* o ponto central é a não aceitação de que os indígenas possuam um bem mais valioso que o líder da região. Nos dois casos, o que se apresenta claramente é uma disputa entre indígenas e *mistis*. Ou seja, a reprodução de um conflito entre o universo indígena e o não indígena num microcosmo: a comunidade indígena.

Como nos ensina Carlos Huamán, o que os dois contos evidenciam é o grau de arbitrariedade que os *mistis* impõem aos índios, dando ênfase não só às injustiças no mundo andino, como também a explo-

234 “- Sabe, Banku? Seu Ciprián já foi quatro vezes na minha casa para que a viúva lhe vendesse nossa Gringa minha mãe não quis e seu Ciprián ficou bem zangado. “Por bem, ou por mal”, ele disse e foi se afastando para sua casa. Seu Jesús também tem visitado de noite a viúva e esteve rogando pela vaca, diz que é uma vergonha para o patrão que a gente tenha o melhor animal do povo.

- E você, o que você acha, Teofánes?

- Ai caramba! A Gringa é minha, de Teofanescha. Seu Ciprián terá que matar primeiro para levar a Gringa.

- A mim também, irmão. A Gringa jamais estará no curral do chefe”. ARGUEDAS, José Maria. Breve antología didáctica. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 46.

ração e a violência que atingia as comunidades²³⁵. Na sequência de *Los escleros*, observamos que don Ciprián assume um comportamento violento, ameaçador e de controle com o menino Juan:

-¡Juancha! Otra vez te voy a hacer tirar látigo. Ya no hay doctor ahora, si eres ocioso te haré trabajar a golpes. ¿Sabes? Tu padre me ha hecho perder el pleito con la comunidad de K'ocha yo le dí treinta libras, tienes que pagar eso con tu trabajo.

-Bueno, don Ciprián.

-No andes con Teofacha, ese cholito dicen me amenaza; mañana, pasado, cualquier día, su vaca tiene que caer en mis potreros. O si no, convéncelo para que me venda la Gringa, hasta un terno completo te puedo mandar hacer; en vez de tres, cuatro días irás a la escuela²³⁶.

É importante destacar que o menino se dedicava aos trabalhos pesados e o conto segue mostrando como Juan é maltratado enquanto realiza suas atividades. Em um momento de raiva ele reflete sobre as diferenças entre os índios e os *mistis*, observando não só um mundo dividido, mas também um mundo no qual os indígenas são bons e os *mistis*, maus.

Los índios son buenos. Se ayudan entre ellos y se quieren. Todos miran con ojos dulces a los animales de todos; se alegran cuando en las chacritas de los comuneros se mecen, verdecitos y fuertes, los trigales y los maizales. ¿Por culpa de quién hay peleas y bullas en Ak'ola? Por causa de don Ciprián no más. Al principal le gusta que peleen los ak'olas con los lukanas, los lukanas con los utek'y con los andamarkas. Compra a los mestizos de los pueblos con dos o tres vaquitas y con aguardiente, para que emperren a los comuneros. Principal es malo, más que Satanás; la plata no más busca; por la

235 HUAMÁN, Carlos. Pachachaka. Puente sobre el mundo: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas. México: COLMEX, 2004. p. 52.

236 “- Juancha! Outra vez vou te dar chibatada. Já nao tem médico agora, se você é folgado te farei trabalhar glpeadoo. Sabe que teu pai me tem feito perder a briga com a comunidade de K'ocha e eu lhe dei trinta libras? Tem que pagar isso com seu trabalho.

- Tá bom, seu Ciprián.

- Não ande com Teofacha, esse cholito, dizem, me ameaça; amanhã, depois de amanhã, qualquer dia, sua vaca tem que cair nos meus celeiros. Ou se não, convença-o a me vender a Gringa, até um terno completo posso te mandar fazer; em vez de três, quatro dias você irá pra escola”. ARGUEDAS, José Maria. Breve antologia didáctica. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 48.

plata no más tiene carabina, revólver, zurriagos, mayordomos, concertados; por eso no más va al “extrangero”. Por la plata mata, hace llorar a los viejitos de todos los pueblos; se emperrea; mira como demonio, ensucia sus ojos con la mala rabia; llora también por la plata no más? Dónde, dónde estará el alma de los principales?²³⁷

Caminhando para o desfecho do conto, Arguedas narra como don Ciprián conduz “*La Gringa*” até suas terras e cobra uma taxa para devolvê-la à viúva. Juancha fica indignado diante da atitude do líder local e ensaia um momento de rebeldia com seu amigo Teofacha. O desfecho da história é marcado pelo abuso de autoridade de Don Ciprián, que mata a vaca e castiga Juancha e Teofacha com chicotadas e cárcere.

Observamos que ambos os contos apresentam um cenário andino, no qual indígenas e *mistis* se mostram e se enfrentam constantemente²³⁸. Nas duas narrativas os líderes locais estão convencidos de sua superioridade e a denúncia de injustiças e violências, marca fundamental da literatura indigenista, aparece como uma característica latente na primeira coletânea de contos. Em *Warma Kuyay* a temática prevalece, sendo que a superioridade do *misti* se manifesta na violência contra a mulher indígena, no estupro.

O mais interessante é que nos dois contos, os personagens narradores (Ernesto – Juancha) são filhos de *mistis*. A ocultação desse fato até o presente momento foi intencional, uma vez que ao longo das narrativas os dois meninos encontram-se sozinhos, imersos no mundo indígena e, mais que isso, são meninos que optam por esse mundo, apontando claramente como Arguedas se vincula ao fato de que a identificação étnica se dá por filiação/escolha a uma determinada etnia.

237 “Os índios são bons. Ajudam-se entre eles e se querem. Todos olham com olhos doces aos animais de todos; alegrem-se quando os trigais e os milharais se mexem, verdinhos e fortes, nas *chacritas* dos *comuneros*. Por culpa de quem tem brigas e discussões em Ak’ola? Só por causa de seu Ciprián. O chefe gosta que os ak’olas briguem com os lukanas, os lukanas com os utek’ e com os andamarkas. Compra os mestiços dos povos com duas ou três vaquinhas e com cachaça, para que disputem com *comuneros*. O chefe é ruim, pior do que Satanás; ele só procura o dinheiro e é por causa do dinheiro que tem carabina, revólver, chicotes, criados, acordos; por isso ele vai para o “estrangeiro”. Pelo dinheiro ele mata, faz chorar os velhinhos de todos os povos; disputa; olha como demônio, suja seus olhos com a raiva ruim; só chora também pela grana. Onde, onde estará a alma dos chefes?”. Ibid, p. 54.

238 HUAMÁN, Carlos. **Pachachaka. Puente sobre el mundo**: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas. México: COLMEX, 2004. p. 52.

No caso de Ernesto, é possível identificá-lo como *misti* por duas razões: o primeiro indicativo se dá quando ele se refere aos indígenas, utilizando os pronomes na terceira pessoa, que passa a ser abandonado no momento em que o menino se revolta e foge para Utek Pampa; o segundo indicativo emerge na terceira parte do conto, quando o menino descreve os *comuneros* e diz que ele parecia um deles, indicando sua aproximação com os *tinkis*:

Los escolares se fueran, uno por uno, de nuestro grupo; varios se subieron a los pilares blancos; otros empezaron a jugar en la plaza. En medio de los tinkis más que nunca me gustó la plaza, la torrecita blanca, el eucalipto grande del pueblo. Sentí que mi cariño por los comuneros se adentraba más en mi vida; me parecía que yo también era tinki, que tenía corazón de comunero, que había vivido siempre en la puna, sobre las pampas de ²³⁹ischu²⁴⁰.

Com Juancha a situação de *misti* é mais evidente, assim que ele termina seu trecho sobre as diferenças entre os brancos e índios ele diz: “Yo no era um mak’tillo²⁴¹ despreocupado y alegre. Hijo de misti, la cabeza me dolía a veces, y pensaba siempre en mi destino, en los comuneros, en mi padre que había muerto no sabía dónde [...]”²⁴².

De acordo com Cornejo Polar, o esquema básico dos dois contos é mostrar como os meninos se relacionam com os dois universos²⁴³, no qual o conflito social é também o conflito dos personagens que se localizam entre os dois mundos.

No que se refere ao mundo dos *mistis* a narrativa é dupla. “Su rostro y naturaleza profunda se imponen al lector indirectamente, como connotación constante de todos los episodios relatados, y explí-

239 Ischu: tipo de palha que cresce na região andina.

240 “Os *escoleros* se foram, um a um, de nosso grupo; vários subiram aos pilares brancos; outros começaram a brincar na praça. No meio dos *tinkis* gostei da praça mais do que nunca, a torrezinha branca, o eucalipto grande do povo. Senti que meu carinho pelos *comuneros* adentrava-se mais na minha vida; parecia-me que eu também era tinki, que tinha coração de *comunero*, que tinha vivido sempre na *puna*, sobre as pampas de ischu”. Ibid, p. 18.

241 O termo mak’tillo é diminutivo de mak’ta, que significa homem jovem.

242 “Eu não era um jovem despreocupado e alegre. Filho de misti, as vezes a cabeça me doía, e pensava sempre em meu destino, nos comuneros, no meu pai que havia morrido não sei onde [...]”. Ibid, p. 54.

243 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 30.

cita, directamente, como audición de la conciencia hablante de algunos personajes; en especial, por cierto, la de Ernesto-Juan”²⁴⁴. Ou seja, temos não só uma imagem que é a representação do universo narrado, como também temos o juízo que os personagens fazem desse universo.

Nesse caso, sabemos que os personagens apresentam uma valorização do mundo indígena, que os leva a abandonar seu vínculo étnico com os brancos. O quadro de violências, injustiças e arbitrariedades tornam o mundo dos brancos impossível de aceitação. De maneira clara, Arguedas apresenta um universo no qual o dualismo se dá não entre a costa e a serra, mas entre o que cada uma dessas regiões representa no mundo das comunidades.

Nas palavras de Cornejo Polar: “La decisión del personaje-narrador de incorporarse profundamente al mundo índio, y la correlativa de abandonar el de los principales, sería inexplicable si no se fundara en una valoración de ambos los universos”²⁴⁵. Nos dois contos vemos os meninos se rebelando contra as injustiças. Ernesto se rebela quando Pantaleoncha é assassinado e Juancha quando “*La Gringa*” aparece no curral de Don Ciprián. Os atos de rebeldia são individuais, mas diferem dos romances tradicionais que traziam a imagem do índio sempre submisso. Por conseguinte, nos parece que a opção pelo mundo indígena é o ato revolucionário/libertador que encerra os contos.

É importante ressaltar que é Arguedas quem aponta a presença e representação desses dois universos na narrativa. Sendo assim, há que se diferenciar a intenção de produção do autor e o público ao qual a obra se destina.

Como já afirmamos anteriormente, a sociedade retratada na obra não é o público-alvo da literatura indigenista. A hibridez não se dá no encontro real entre esses dois mundos, mas sim no estilo, na estrutura (conto), na linguagem, no letramento e na sofisticação adotados por Arguedas, que evidenciam a distância entre o texto ficcional (narrado de acordo com os padrões das narrativas modernas) e a sociedade que o recebe.

Se retomarmos nosso argumento inicial de que Arguedas esforça-se para apresentar a tese de Mariátegui, é possível afirmar que os contos trazem como pano de fundo a questão da propriedade nos

244 Ibid, p. 31.

245 Ibid., p. 31.

Andes. Seja a posse de água, seja o desejo de ser dono da melhor vaca, nos dois casos, nosso autor denuncia, no plano literário, os abusos que sofrem os *comuneros* em sua condição de despossuídos.

Observamos que há uma idealização e um estilização do índio, pautada na força formal do indigenismo literário, que, nesse caso, atua não só nos aspectos estéticos, como também na base da construção dos personagens que dão vida a esse universo de dualismos. Entre essas características destacam-se: a falta de propriedade de terra, o medo, a violência ao qual eram submetidos e o amor à natureza.

Há uma passagem em *Agua* que a forma literária do indigenismo parece evidenciar o dualismo. Pantaleoncha, que havia regressado de Lima, relata aos *comuneros* os abusos que observou nas diferentes regiões da Costa. O estilo narrativo adotado por Arguedas se utiliza do referencial andino para representar a oposição entre os dois mundos.

- Como en todas partes en Nazca también los principales abusan de los jornaleros – siguió Pantaleoncha -. Se roban de hombre el trabajo de los comuneros que van de los pueblos: San Juan, Chipau, Santiago, Wallwa. Seis, ocho meses, le amarran en las haciendas, le retienen sus jornales temblando con terciana²⁴⁶ le meten en los cañaverales, a los algodonaes. Después le tiran dos, tres soles²⁴⁷ a la cara como gran cosa. ¿Acaso? Ni para remedio alcanza la plata que dan los principales. De regreso, en Galeras-pampa, en Tullutaka, en todo camino se derrama la gente; como criaturitas, tiritando, se mueren los andamarkas, los chillk'es, los sondondinos²⁴⁸. Ahí no más se quedan, con un montón de piedra sobre la barriga. ¿Que dicen sanjuanes?

-¡Carago! Mistis son como tigres!

-¡Comuneros son para morir como perro!²⁴⁹

246 Terciana é uma febre que retorna a cada três dias e geralmente aparece em casos de doenças infecciosas. Arguedas fala da doença como um recurso para representar os abusos cometidos contra os indígenas.

247 Sol era a moeda peruana. Mais uma vez Arguedas faz referência ao abuso, só que dessa vez citando a desvalorização do trabalho indígena.

248 Andamarkas, chillk'es e sondondinos são referências às comunidades indígenas de Ayacucho.

249 “- Como em toda parte, em Nazca os chefes também abusam dos que trabalham por jornadas – seguiu Pantaleoncha -. Roubam o trabalho do homem, dos comuneros que se vão dos povos: San Juan, Chipau, Santiago, Wallwa. Seis, oito meses, amarram-no nas fazendas, seguram suas jornadas tremendo como terciana, os enfiam em canaviais, em algodociros. Depois atiram lhe dois, três soles, no rosto como se fosse grande coisa. É sem querer? O dinheiro que os chefes dão não é suficiente nem para remédios. De volta, em Galeras-pampa, em Tullutaka, no caminho todo se dividem as pessoas; como criaturinhas, tiritando, os andamarkas morrem,

Como sabemos, o mundo andino se estruturava em torno da concentração de terras e poder político, geralmente chamado de gamonalismo. Flores Galindo argumenta que o termo refere-se à existência de um poder local, caracterizado pela privatização da vida política e pelo exercício do poder sobre um povo ou província. Geralmente eram brancos, proprietários de terras, mas também podiam ser comerciantes ou autoridades políticas, em alguns casos, as situações se combinavam²⁵⁰:

El término ‘gamonal’ es un peruanismo acuñado en el transcurso del siglo pasado, buscando establecer un símil entre una planta parásita y los terratenientes [...] Pero mas allá de las pasiones el término designaba la existencia del poder local: la privatización de la política, la fragmentación del dominio y su ejercicio a escala de un pueblo o de una provincia...²⁵¹

A diferença entre os chamados *gamonales* e *mistis* reside no fato de que os *mistis* exerciam seu poder nos espaços complementares, como, por exemplo, dentro das fazendas ou nas capitais das províncias. Historicamente, a liderança gamonal se estabeleceu com mais força no pós-independência e, na medida em que os poderes políticos centrais foram se organizando, o gamonalismo enquanto modo de organização foi perdendo sua força. Entretanto os *mistis* permaneceram como força local e organizadora da vida política andina, de modo que se relacionavam com indígenas sob a lógica da força²⁵².

Em seus primeiros contos Arguedas relata esse universo dicotômico, no qual os indígenas, enquanto grupo social, eram vistos como incapazes de articular uma revolução. Contudo, Cornejo Polar assinala que outra herança importante de Mariátegui foi um conceito de Atualidade, com base na teoria marxista. Ou seja, uma crença no triunfo imediato dos ideais revolucionários que fomentaram o otimismo prin-

os chillk'es, os sondondinos. Eles ficam ali, com um montão de pedra sobre a barriga. O que dizem, sanjuanes?

- Caramba! Os Mistis são como tigres!

- Os *comuneros* são para morrer como cachorros!". ARGUEDAS, José Maria. **Breve antologia didáctica**. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 16.

250 FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: identidad y utopía en los Andes. Lima: Sur Casa de Estudios de Socialismo, 2008. p. 262.

251 Ibid., p. 263-264.

252 Ibid., p. 271.

principalmente após as repercussões da Revolução Mexicana e da Revolução Russa²⁵³. Em *Agua*, a rebeldia apresentada na narrativa de Arguedas ainda está se desenvolvendo, talvez por isso os personagens principais são meninos, um indicativo de que o potencial revolucionário está crescendo.

O dualismo latente mostra um líder branco, poderoso, invencível e dominador; enquanto que os indígenas são mostrados como temerosos, abatidos, dominados. Todavia, os contos acabam com um ato de condenação dos senhores, seja na forma como Ernesto enuncia seu desejo de morte dos senhores, ou na situação que Don Ciprián encerra seus dias. Vejamos o caso de Ernesto:

Solito, en ese morro seco, esa tarde, lloré por los comuneros, por sus chacritas quemadas con el sol, por sus animalitos hambrientos. Las lágrimas tapan mis ojos; el cielo limpio, la pampa, los cerros azulejos, temblaban. El Inti²⁵⁴, más grande sobre las yerbas secas, mirando al tayta Chitulla, le rogué:

-Tayta²⁵⁵ ¡ que se mueran los principales de todas las partes!²⁵⁶

Vejamos também o fim de don Ciprián narrado pelo menino Juancha:

Don Ciprián fue teó, escupió, hizo llorar y exprimíó a los indios, hasta que de puro viejo ya no pudo ni ver la luz del día. Y cuando murió, lo llevaron en hombros, en una caja negra con medallas de plata. El tayta cura cantó en su tumba, y lloró, porque fue su hermano en la pillería y en las borracheras. Pero el odio sigue hirviendo con más fuerza en nuestros pechos y nuestra rabia se ha hecho más grande, más grande...²⁵⁷

253 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 28.

254 Inti: palavra de origem quéchua que significa sol, a divindade suprema do Império Inca. p. 103.

255 Tayta: palavra de origem quéchua que significa tanto papai, senhor ou sacerdote. p. 269.

256 “Sozinho, nesse morro seco, essa tarde, chorei pelos comuneros, por suas chácaras queimadas pelo sol, por seus animaizinhos famintos. As lágrimas tamparam meus olhos; o céu limpo, a pampa, as telhas, tremiam. O Inti, grande demais sobre as ervas secas, olhando para o tayta Chitulla, lhe roguei:

“-Tayta, que morram os chefes em todas as partes!”. ARGUEDAS, José Maria. **Breve antologia didáctica**. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p. 30.

257 “Seu Ciprián apodreceu, cuspiu, fez chorar e apertou os índios, até que de velho já não pôde nem ver a luz do dia. E quando morreu, o levaram nos ombros, numa caixa preta com medalhas de prata. O *tayta* cura cantou no seu túmulo, e chorou, porque foi seu irmão na pillaria e nas bebedeiras. Mas o ódio segue fervendo com mais força em nossos peitos e a

Os dois parágrafos citados são os fragmentos que encerram os contos. O ato de rebeldia que na narrativa se desenvolve de maneira individual apresenta-se como uma possibilidade mais concreta num futuro próximo. Na crença de um triunfo imediato, Arguedas se filia à concepção de atualidade de Mariátegui, nas palavras do escritor peruano: “[...] nosotros empezamos a escribir hacia 1934, cuando creíamos que la justicia social estaba a la vuelta de la esquina, teníamos una fe formidable en que la justicia social la iba conquistar el hombre en muy poco tiempo”²⁵⁸.

Em *Agua* temos o início de uma narrativa de valorização e reivindicação do índio que se desenvolve nos romances seguintes de Arguedas; é o nascimento de um estilo e de um projeto político. É importante destacar que o personagem mais consciente da situação de opressão e injustiça das comunidades é Pantaleoncha, o indígena que retorna para a serra, ou seja, um homem conhecedor das duas culturas e portador de uma nova mensagem. Se estamos partindo do pressuposto que Arguedas filia-se à tradição intelectual inaugurada por Mariátegui, essa nova mensagem seria os aportes políticos do socialismo.

Devemos deixar claro que em nenhum momento do conto Pantaleoncha fala ou utiliza conceitos oriundos da teoria marxista, entretanto, seus argumentos denotam uma consciência do sistema de exploração que submetia os indígenas:

-¿Don Braulio es ladrón, Pantacha? – preguntó, medio asustado.
Los estaban mediosos, disimuladamente le miraban al viejo Vilkas.
-¿Dónde hace plata don Braulio? De los comuneros pues les saca, se roba el agua, se lleva de frente, de hambre, los animales de los “endios”. Don Braulio es hambriento como el galgo.
Bernaco se sentó a mi lado y me dijo al oído:
-Este Pantacha ha regresado molesto de la costa. Dice que todos los principales son ladrones²⁵⁹.

nossa raiva se fez maior, maior...” Ibid., p. 71.

258 ARGUEDAS, José María. In: CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 46.

259 “- Seu Bráulio é ladrão, Pantacha? – perguntou, meio assustado.

Estavam desconfiados, e olhavam disfarçadamente ao velho Vilkas.

- De onde seu Braulio tira dinheiro? Ele tira dos comuneros, rouba-lhes a água, carrega tudo, mata de fome os bichos dos “éndios”. Seu Bráulio é faminto como um galgo.

Bernaco sentou-se ao meu lado e me disse no ouvido:

No final da década de sessenta, quando recebeu o prêmio Inca Garsilaso de la Vega, Arguedas reconheceu que as leituras de Mariátegui e Lênin tiveram um papel fundamental nos destinos que ele construía em suas obras iniciais²⁶⁰, muito embora os ideais socialistas apontados por ele não fossem retratados sob a rigidez conceitual da época.

Quando recorremos aos artigos críticos de Arguedas, ou aos depoimentos e relatos que ele oferece sobre seu entendimento a respeito da função da literatura, essas questões ficam mais claras. Para ele, escrever sobre o mundo indígena era uma forma de oferecer aos peruanos uma versão mais realista e menos estereotipada do índio. Aymará de Llano nos lembra de que a literatura arguediana em nenhum momento atende a uma estética do movimento realista, contudo, o autor se esforça para demonstrar a dimensão cultural de sua ficção²⁶¹.

Carmen María Pinilla afirma que as escolhas políticas de Arguedas vinculam-se à sua história de vida, principalmente à sua vivência nos Andes peruanos²⁶². Como nos ensina Sandra Pesavento, na aproximação da história com a literatura não podemos perder de vista as sensibilidades, ou seja, não podemos negligenciar como os “indivíduos e grupos se dão a perceber, comparecendo como um reduto de representação da realidade através das emoções e sentimentos”²⁶³. À vista disso, concordamos com as ideias de Antonio Cornejo Polar, Carlos Huamán e Carmen Pinilla, que afirmam que os contos da coletânea *Agua* são não só o cartão de entrada de Arguedas no mundo da narrativa indigenista, como também são relatos permeados por aspectos biográficos. Para nossa análise, não se trata de defender a coletânea como autobiográfica, mas sim de observar como os textos indicam as opções políticas do autor, a partir de sua experiência e de seu conhecimento do mundo andino. Como aponta Cornejo Polar:

- Este Pantacha voltou muito irritado do litoral. Diz que todos os chefes são ladrões”. ARGUEDAS, José Maria. **Breve antología didáctica**. Lima: Editorial Horizonte, 1988. p.16.

260 Ibid, p. 100.

261 LLANO, Aymará de. **Pasión y agonía**: la escritura de José María Arguedas. Argentina: Latinoamericana Editores, 2004. p. 50.

262 PINILLA, Carmen María. **Arguedas**: conocimiento y vida. Peru: PUC, 1994. p. 18.

263 PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2005. p. 3. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/229>>. Acesso em: 10 jun. 2011.

Arguedas fue, pues, un niño que quiso convertirse en mak'tillo; que fue, en realidad, en más de un aspecto. Su primera lengua fue el quéchua, sus juegos y cantos fueron los de los indios, sus creencias básicas se formaron al igual que las de cualquier niño indio y se mantuvieron vigentes hasta al final²⁶⁴.

No caso de Arguedas observamos uma narrativa que reconstrói o mundo da infância do autor, na qual a convivência com os índios foi parte fundamental para fazê-lo se sentir parte daquele mundo. As próprias canções são um exemplo de resgate desse passado, uma vez que resgatam o idioma antigo e também os modos das festividades andinas. É nesse sentido que devemos levar em conta as considerações de Pesavento ao afirmar que para nós, historiadores, interessa compreender essa sensibilidade como parte de um conjunto de representações que remetem a um mundo imaginário, no qual emergem significações sobre o mundo real²⁶⁵.

Arguedas tenta reconstruir o mundo andino através da literatura, explorando não só o universo cultural, mas criando personagens heroicos como Pantaleocha e, principalmente, lugares de resistência e liberdade como *Utek'pampa*, lugar para onde o menino Ernesto foge. A obra de Arguedas, em seu conjunto, é repleta de contradições. Ora o pensamento dualista é fortemente apresentado, ora abandonado, evidenciando o quanto de sua literatura confunde-se com sua própria história e, principalmente, com sua vivência e interpretações do tempo presente.

YAWAR FIESTA E AS COMPLEXIDADES DO MUNDO ANDINO

Yawar Fiesta²⁶⁶ foi o primeiro romance publicado por Jose María Arguedas, no ano de 1941. A história se desenvolve em Puquio, capital da Província de Lucanas, e tem como enredo a luta que as comunidades indígenas travam para manter a tradicional festa, marcada pela corri-

264 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 40.

265 PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2005. p. 6. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/229>>. Acesso em: 10 jun. 2011.

266 Significa Festa do Sangue.

da de touros, do quéchua *turupukllay*. Os poderosos de Lima, capital do país, emitem uma ordem de proibição da festa por considerá-la um elemento de barbárie. As autoridades locais, ou seja, os *mistis*, tentam conciliar os anseios da capital com os das comunidades locais e os indígenas, em contrapartida, conseguem manter sua tradição.

Selecionamos *Yawar Fiesta* para analisar por que concordamos com Carlos Huamán quando ele afirma que esse romance é o mais representativo na narrativa indigenista produzida por Arguedas²⁶⁷. A inspiração para o romance teria surgido em 1935, depois de Arguedas ter assistido a uma corrida de touros em Puquio. Dois anos depois dessa experiência nosso autor escreveu um conto que foi incorporado ao livro, como segundo capítulo, e o conto *Yawar*, versão preliminar do romance, que só foi terminado em 1940, depois da participação de Arguedas no Congresso Indigenista de Pátzcuaro²⁶⁸.

Mais que isso, *Yawar Fiesta* amplia o universo representado em *Agua*. Os dualismos que antes se passavam em uma esfera de relações com as estruturas agrárias agora aparecem dentro de uma cidade serrana, com clara oposição aos desígnios impostos pela costa.

Além disso, o dualismo linguístico aparece com muita força nesse romance. O espanhol serve de base literária, entretanto, a presença do quéchua se dá em todos os momentos de diálogos e narrativas de pensamentos, ou comportamentos dos indígenas, indicando a variação de formas de expressão entre os grupos da cidade.

Politicamente, o contexto estava marcado pela derrota da República Espanhola, pelo avanço do fascismo e pela emergência de um regime conservador no Peru, de modo que a ideia de uma revolução imediata perdia um pouco de força, diante do crescimento das direitas. Nesse sentido, a obra não traz uma ideia de rebeldia tal como a coletânea de contos, contudo, o que observamos é o triunfo da força dos indígenas enquanto povo.

Si bien es cierto que externamente Agua es una obra de mayor y más agresivo contenido revolucionario que Yawar Fiesta, internamente sucede lo contrario: es la novela el texto que comienza a forjar la

267 HUAMÁN, Carlos. **Pachachaka. Puente sobre el mundo**: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas. México: COLMEX, 2004, p. 37.

268 VARGAS LLOSA, Mario. **La utopía arcaica**: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. Lima: Alfaguara, 2008. p. 156.

imagen de un indio verdaderamente capaz de rebelarse. Este hombre parece no necesitar el impulso exterior de un líder concientizado fuera de la realidad andina y orgullosamente rechaza toda injerencia foránea, toda intromisión que venga de lo que denomina el “extranjero”; esto es, lo no andino²⁶⁹.

A defesa do mundo indígena consolida o aspecto central do dualismo e também um posicionamento do autor em um contexto em que Arguedas foi perseguido politicamente, pelos grupos que representavam os ideais políticos da costa peruana. Nesse sentido, a organização dos grupos indígenas apresentava-se claramente como uma opção ao projeto nacional vigente, de cunho aristocrático.

A NARRATIVA

Yawar Fiesta é um romance de onze capítulos, no qual os dois primeiros apresentam o contexto e o cenário em que a narrativa se desenvolve. O capítulo um, intitulado *Pueblo índio*, mostra os quatro *ayllus* que compõem a comunidade em Puquio (*Pichk'achuri*, *K'ayau*, *K'ollana* e *Chaupi*) e mostra o espaço onde vivem *mistis* (jirón Bolívar), sinalizando que todo aquele território é originalmente indígena:

Puquio es un pueblo nuevo para los mistis. Quizá hace trescientos años, quizá menos, llegaron a Puquio los mistis de otros pueblos donde negociaban en minas. Antes, Puquio era entero indio. En los cuatro ayllus puro indios no más vivían. Llegaban allí los mistis, de vez en vez, buscando peones para las minas, buscando provisiones y mujeres²⁷⁰.

A narrativa segue abordando a condição dos *chalos*²⁷¹, mestiços ou índios que prestavam serviços aos *mistis*, mostrando que eles viviam

269 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 54.

270 “Puquio é um povo novo para os mistis. Talvez há trescentos anos, tal vez menos, chegaram a Puquio os mistis de outros povos onde negociavam nas minas. Antes, Puquio era todo índio. Nos quatro ayllus só índios viviam. Chegavam ali os mistis, de vez em vez, buscando peões para as minas, buscando provisões e mulheres”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983, p.7.

271 Chalos ou cholos, termo utilizado para denominar os mestiços. Conforme veremos, o termo assume distintos significados.

em uma região fora dos *ayllus* e do *jirón*. Em alguns casos, despertavam o desprezo nos indígenas, em função da sua relação com os *mistis*, em outros, eram vistos como trabalhadores que desempenhavam um importante papel na troca comercial da região.

Observamos que o segundo capítulo trata do processo de desalojamento dos indígenas de suas terras. Arguedas narra o momento em que a região de Puquio passou a despertar interesse nos brancos e como os indígenas perderam suas terras. Não há uma temporalidade específica, entretanto, se cruzarmos o relato com as informações históricas, poderíamos supor que ele se refere a um processo ocorrido em meados do século XVII.

Año tras año, los principales fueran sacando papeles, documentos de toda clase, diciendo que eran dueños de este manantial, de ese echadero, de las pampas más buenas de pasto y más próximas al pueblo. De repente aparecían en la puna, por cualquier camino, en gran cabalgata. Llegaban con arpa, violín y clarinete, entre mujeres y hombres, cantando, tomando vino. [...] Con los mistis venían el Juez de Primera Instancia, el Subprefecto, el Capitán Jefe Provincial y algunos gendarmes. [...] Aprovechando la presencia de los indios, el juez ordenaba la ceremonia de posesión: el juez al pajona seguido de los vecinos y autoridades. Sobre el ischu, ante el silencio de indios y mistis, el nuevo dueño, echava tierra al aire, botaba algunas piedras a cualquier parte, se revolcaba sobre el ischu²⁷².

O trecho acima demonstra o processo de espoliação das terras indígenas, marcado também pelo contato entre culturas diferentes, pela transformação do ambiente, pela chegada de uma nova religiosidade e, principalmente, pela mudança da organização da vida política e da relação dos indígenas com as autoridades. Como aponta Carlos Huamán, a chegada do juiz evidencia a existência de dois mundos: um oficial e um

272 “Año após ano, os chefes foram tirando papéis, documentos de toda classe, dizendo que eram donos deste manancial, desse lugar de descanso, das melhores pampas de grama e as mais próximas ao povo. De repente apareciam na *puna*, por qualquer caminho, em grande cavalgada. Chegavam com harpa, rabeca e clarinete, entre mulheres e homens, cantando, tomando vinho. [...] Com os mistis vinham o Juiz de Primeira Instância, o Subprefeito, o Capitão Chefe Provincial e alguns guardas. [...] Aproveitando a presença dos índios, o juiz ordenava a cerimônia de posseção: o juiz ia ao palharal seguido dos vizinhos e autoridades. Sobre o ischu, diante o silêncio de índios e mistis, o novo dono, jogava terra para o ar, punha algumas pedras em qualquer parte, revolcava sobre o ischu”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 14.

extraoficial. Para o mundo indígena, a autoridade máxima é o *varayok*²⁷³ e a chegada dos *mistis* implica uma reordenação do sistema de organização social, criando uma interdependência entre os dois mundos²⁷⁴, no qual a coletividade indígena e suas formas de organização passam a depender do aval de uma estrutura nova. Sobre o tema da espoliação, Cornejo Polar afirma:

En efecto, la novela indigenista tradicional reitera un esquema basado en la adición de despojos, usurpaciones y vejámenes hasta un punto tal que producen el aniquilamiento de la capacidad de respuesta del indio o, por reacción instintiva, una respuesta violenta, heroica, pero siempre fracasada²⁷⁵.

Sara Castro Klarén, em *El mundo mágico de José María Arguedas*, concorda com a ideia de que o retrato da relação entre índios e *mistis* em *Yawar Fiesta* é típico de uma literatura indigenista tradicional²⁷⁶. Num sentido contrário, encontramos o argumento de Silverio Muñoz. Para ele, não é possível afirmar que o romance é tipicamente indigenista, uma vez que o indigenismo tradicional só demonstra a opressão, sendo que no caso de *Yawar Fiesta* temos grupos indígenas que reagem²⁷⁷.

Ao nosso ver, quando Carlos Huamán, Cornejo Polar e Castro Klarén interpretam *Yawar Fiesta* como uma obra tradicionalmente indigenista, eles estão pensando nas características literárias do texto, sendo que os três autores diferenciam Arguedas e Ciro Alegría dos demais escritores indigenistas.

A leitura e a análise do romance é um convite para observar a euforia dos indígenas com os preparativos da festa. A corrida de touros nos Andes foi uma resignificação da cultura de touradas típica da Espanha. Os indígenas agregaram seus elementos culturais e transformaram o espetáculo espanhol em uma festividade típica, conforme nos ensina Jaime de Almeida:

273 Varayok significa o que possui a vara, ou seja, o que carrega o símbolo de autoridade indígena.

274 HUAMÁN, Carlos. **Pachachaka. Puente sobre el mundo**: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas. México: COLMEX, 2004, p. 57.

275 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 59.

276 CASTRO KLARÉN, Sara. *El mundo mágico de José María Arguedas*. Lima: IEP, 1973. p. 31.

277 MUÑOZ, Silverio. *Yawar Fiesta: El mito de la salvación por la cultura*. Veracruz: Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias. **Texto Crítico**, n. 14, p. 94, 1979.

O espetáculo europeu perde aqui sua característica essencial de exibição da virtuosidade do artista que enfrenta a fúria integral da natureza bruta, e ganha novo sentido transformando-se numa trágica epopeia coletiva em que a comunidade inteira prova a si mesma e para os outros índios que não é covarde²⁷⁸.

A corrida de touros indianizada, com dinamites, um grupo de numerosos toureiros e em algumas situações com um corvo amarrado ao lombo do touro para deixar o animal mais furioso, passa a ser o ápice da festa de 28 de julho, data que comemora a Independência do Peru²⁷⁹, deixando claro que Arguedas reconhece as dinâmicas trocas culturais que permitiram apropriações e resignificações das contribuições dos espanhóis.

Para a comunidade de Puquio, a corrida é o momento em que os *ayllus* competem entre si, para definir qual é o grupo mais corajoso da região. Na medida em que a data da festividade se aproxima, os preparativos são cercados por canções, que cumprem a função textual de expressar o caráter cultural da região. A euforia aumenta quando don Julián Arangüena cede Misitu, o touro mais bravo da região, para os de K'ayua. O desafio de vencer o touro torna-se mais difícil e don Julián adverte: “¡Bueno, bueno! No me opongo. Pero advierto. Ese toro va destripar todos los índios que vayan de comisión para traerlo de K'oñami”²⁸⁰.

A repercussão da escolha de Misitu toma o jirón Bolívar e a corrida de touros passa a ser o principal assunto, colocando em evidência não só a coragem dos índios, mas também a violência ou, nas palavras dos personagens, a selvageria da festa:

De canto a canto, en todo jirón Bolívar, se propaló la noticia.

-No debieran permitir – decían algunas señoras – ¡Es una barbaridad! ¡Pobres indios! Ellos son los paganos. Lo que es yo, no voy. No estoy para salvajismos.

278 ALMEIDA, Jaime de. Festa indígena e revolução nos Andes peruano. In: ALMEIDA, Luis Savio de e GALINDO, Marcos (Org.). **Índios do nordeste**: temas e problemas 3. Maceió: EDUFAL, 2002. p. 40.

279 VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica**: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. Lima: Alfaguara, 2008. p. 165.

280 “Tudo bem, tudo bem! Não me oponho. Mas advirto. Esse touro vai destripar todos os índios que saírem em comitiva para trazê-lo de K'oñami”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 26.

-¿ Tú iras? – se preguntaban desde esse mesmo día las niñas.

-No sé hija; será de ver. Pero tengo miedo.

-¡Que Misitu, ni qué Misitu! – decían alguns viejos -. Yo he visto toros bravos verdaderos; toros machos, con las piernas destroza-
das por los dinamitazos, perseguir a los indios, bramando todavía.
¡Misitu! ¡Qué tanto será! Lo que hemos visto los antiguos ya no
habrá²⁸¹.

Nos *ayllus*, os indígenas seguem com a competição e comemoram não só a possibilidade de vencer o touro mais bravo, como também o medo que os *mistis* tinham de Misitu. Anos a fio os indígenas do ayllu de Pichk'achuri venciam a corrida e, para a festividade que ia ocorrer, os habitantes de K'ayau estavam cheios de confiança, acreditando que iam vencer e capturar o touro inteiro. Contudo, em outro espaço da cidade, o assunto repercutia: a subprefeitura.

El subprefecto era iqueño, nunca había visto un turupukllay. Al mediodía y de entardecer, al corredor de la subprefectura estaba siempre lleno de mistis. Todos los principales le hablaban al Subprefecto de la corrida en Puquio; se quitaban la palabra, porque cada uno quería contar lo más importante, lo que era más sensacional según el parecer de los vecinos.

-Usted va gozar, señor Subprefecto. Es algo fenomenal²⁸².

Devemos ressaltar que, até esse momento, a narrativa se desenvolve em torno dos preparativos e da euforia que a festa provocava em todas as camadas sociais. Antonio Cornejo Polar afirma que a aceitação

281 “De canto em canto, em todo jirón Bolívar, a notícia se espalhou.

- Não deveriam permitir – diziam algumas senhoras – É uma barbaridade! Pobres índios! Eles são pagãos. Quanto a mim, não vou. Não estou para selvageria.

- Você vai? – perguntavam-se desde esse mesmo dia as meninas.

- Não sei não, filha; vamos ver. Mas eu tenho medo.

- Que Misitu, que nada! – diziam alguns velhos -. Eu já vi touros bravos verdadeiros; touros machos, com as pernas destroçadas pela dinamite perseguir os índios, mugindo ainda. Misitu! Que tanto pode ser! O que temos visto, os antigos, já não haverá. Ibid.,p.29.

282 O subprefeito era iqueño, nunca tinha visto un turupukllay. Ao meio-dia e no entardecer, o corredor da subprefeitura estava sempre cheio de mistis. Todos os chefes falavam ao Subprefeito da corrida em Puquio; cortavam a palavra, porque cada um queria contar o mais importante, o que era mais sensacional segundo a opinião dos vizinhos.

-Você vai desfrutar, senhor Subprefeito. É algo fenomenal”. Ibid., p. 33.

da festa parte de seu sentido ambíguo: por um lado, o *turupukllay* representa a unidade de Puquio em torno da festa pátria, uma vez que sem a corrida de touros o dia 28 seria comum; e, por outro lado, a corrida simbolicamente representa o enfrentamento entre o mundo hispânico (touro) com o mundo indígena²⁸³.

Cerca de duas semanas antes da festa o subprefeito recebe um comunicado que muda o tom da narrativa:

Señor Alcalde y señores vecinos: tengo que darles una mala noticia. He recibido una circular de la Dirección de Gobierno, prohibiendo las corridas sin diestros. Para ustedes que han hablado tanto de las corridas de este pueblo, es una fatalidad. Pero yo creo que esta prohibición es un bien del país, porque da fin a una costumbre que era un salvajismo, según ustedes mismos me han informado, porque los toros ocasionaban muertos y heridos. Y les aviso con tiempo para que contraten a un torero de Lima, si quieren tener corrida en fiestas patrias. La circular será pegada en las esquinas del jirón principal²⁸⁴.

No momento em que há o anúncio da proibição da festa, a unidade se desfaz. O subprefeito se prepara para cumprir a ordem, uma parte dos *mistis* concorda, outros como don Julián discordam e os índios mantêm seu posicionamento. Nesse momento é possível observar a fragmentação ou a pluralidade do mundo andino. Principalmente porque entram em cena os estudantes migrantes. Indígenas, mestiços e alguns *mistis* permanecem favoráveis à corrida; do outro lado, figuram as autoridades, os *mistis* mais importantes e os indígenas imigrantes do Centro Unión Lucanas de Lima. Como revela Cornejo Polar, essa divisão corresponde a uma representação da vida econômica, na qual os mais ricos se posicionam contra a festa tradicional e os mais pobres, a favor²⁸⁵.

283 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 63.

284 “Senhor Prefeito e senhores vizinhos: tenho que dar-lhes uma má notícia. Recebi uma circular da Direção de Governo, proibindo as corridas sem toureiros. Para vocês que tem falado tanto das corridas deste povo, é uma fatalidade. Mas eu acredito que esta proibição é um bem para o país, porque dá fim a um costume que era uma selvageria, segundo vocês mesmos me informaram, porque os touros ocasionavam mortos e feridos. E aviso a vocês com tempo para que possam contratar um toureiro de Lima, caso vocês queiram ter corrida nas festas pátrias. A circular será fixada nas esquinas do jirón principal”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 38.

285 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**.

Observamos que, depois da proibição do *turupukllay*, a elite de Puquio passa a defender a ideia de que os indígenas são atrasados e selvagens, recuperando elementos do debate hispanista, no qual o triunfo da herança espanhola era a saída para modernizar o país. A festa seria uma manifestação dessa selvageria, proibi-la era uma forma de proteger os índios deles mesmos:

- Nuestro gobierno señores, cumpliendo su llamamiento de protección al indígena desvalido y de retrasado cerebro, ha dictado esa inteligente medida. No podemos estar en desacuerdo con esa circular que extirpa de raíz un salvajismo en nuestro pueblo. Yo pido que el Concejo envíe un telegrama de agradecimiento al señor Director de Gobierno por ese mandamiento que protege la vida del indígena. Y que libra Puquio del salvajismo²⁸⁶.

A defesa apresentada por don Cáceres, considerado um dos mais notáveis da cidade, só é contestada por don Julián, dono de Misitu e um dos homens mais importantes da cidade²⁸⁷. Carlos Huamán nos lembra de que a defesa de don Julián se dá por duas razões: a primeira para demonstrar seu poder diante dos outros *mistis*²⁸⁸ e, a segunda, pelo prazer de ver Misitu derramando sangue indígena, ou seja, não era uma defesa da cultura indígena²⁸⁹.

Paralelo a isso, Lima entra em cena através do Centro Unión Lucanas de Lima, uma associação de indígenas imigrantes que lutava pelos interesses de seu grupo. O centro é convocado a ajudar o governo

Lima: Horizonte, 1997. p. 64.

286 “- Nosso governo, senhores, cumprindo seu chamado de proteção ao indígena desvalido e de cérebro atrasado, tem ditado essa inteligente medida. Não podemos estar em desacordo com essa circular que extirpa pela raiz a selvageria do nosso povo. Eu peço que o Conselho envie um telegrama de agradecimento ao senhor Diretor de Governo por esse mandamento que protege a vida do indígena. E que livra Puquio da selvageria”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 47.

287 Ibid., p. 49.

288 Sara Castro Klaren afirma que o mundo misti também era fragmentado. Algumas famílias preservavam seu status social, porém já se encontravam em decadência econômica e, por isso, não eram tão influentes. A divisão interna também se amplia no decorrer do século XX, período em que a narrativa de Arguedas se desenvolve, uma vez que muitos funcionários do estado e profissionais liberais chegam à região andina, para assumir cargos, gerando uma nova elite, com poder político e sem terras. As relações entre os mistis era complexa, heterogênea e a disputa pelo poder entre eles se dava em diversos níveis. CASTRO KLARÉN, Sara. **El mundo mágico de José María Arguedas**. Lima: IEP, 1973. p. 47-48.

289 HUAMÁN, Carlos. **Pachachaka. Puente sobre el mundo**: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas. México: COLMEX, 2004. p. 58.

a proibir a festa²⁹⁰, o que nos parece curioso, uma vez que o objetivo do centro era defender os interesses indígenas e, prontamente, na voz do estudante *chalo* Escobar, o posicionamento é:

- ¡El centro garantizará la circular del Director de Gobierno! ¡El centro irá a Puquio! ¡Nunca más morirán indios en la Plaza de Pichk'achuri para el placer de esos chanchos! Este telegrama del Alcalde es una adulación. Pero esta vez están fregados, tenemos al gobierno de nuestra parte. ¡Algún día!²⁹¹

Na lógica do pensamento arguediano a atuação dos estudantes do Centro Unión Lucanas não chega a ser contraditória. Conforme veremos no capítulo seguinte, para ele, os mestiços, mais do que um grupo racial, eram o resultado de uma troca cultural dinâmica que se nutre da cultura branca e da indígena. Os mestiços são vistos como a ponte que unirá os dois universos, como o grupo social capaz de representar a unidade nacional.

Escobar, um dos estudantes do Centro, era um seguidor de Mariátegui. Seu posicionamento dava-se pela defesa da vida do índio, mas também pela defesa de outro modelo de modernidade: o do socialismo.

Cuando terminó la sesión, Escobar se levantó de su asiento y se dirigió junto al retrato de Mariátegui, empezó a hablarte, como si el cuadro fuera otro de los socios del Centro Unión Lucanas.

- Te gustará werak'ocha lo que vamos hacer. No has hablado por gusto, nosotros vamos a cumplir lo que has dicho. No tengas cuidado, taita: nosotros no vamos a morir antes de haber justicia que has pedido²⁹².

290 ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 75.

291 “- O centro garantirá a circular do Diretor de Governo! O centro irá a Puquio! Nunca mais morrerão índios na Praça de Pichk'achuri para o prazer desses porcos! Este telegrama do Prefeito é uma adulação. Mas desta vez estão acabados, temos o governo do nosso lado. Finalmente”. Ibid., p. 77.

292 “Quando terminou a sessão, Escobar levantou-se do seu assento e dirigiu-se junto ao retrato de Mariátegui, começou a falar, como se quadro fosse outro dos sócios do Centro Uniao Lucanas.

- Você vai gostar werak'ocha do que vamos fazer. Você não falou porque em vão, nós vamos cumprir o que você disse. Não tenha cuidado, taita: nós não vamos morrer antes de ter a justiça que você pediu”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 78.

Nesse ponto, vemos Arguedas transferindo seus referenciais para seus personagens. Já sabemos que ele era um grande admirador de Mariátegui e acreditamos que a figura de Escobar cumpre a função de representar um indivíduo indígena que se apropria de um referencial político moderno, sem perder sua indianidade. Em seu “diálogo” com Mariátegui, Escobar o chama de werak’ocha, deus criador do mundo inca²⁹³ e, logo em seguida, o chama de taita, palavra quéchua que significa pai, demonstrando que a crença no socialismo foi reinterpretada desde um referente do mundo indígena, ou pelo menos dos cholos que viviam em Lima.

É importante destacar que, em todos esses momentos de debates sobre a festa, os indígenas não são convocados a defender seus interesses. As decisões são tomadas pelos *mistis* e pelos indígenas imigrantes que já são parte do mundo limenho. A cultura costenha embaralha e dá as cartas das relações do mundo andino, de maneira que nos vemos diante de uma problemática que representa o enfrentamento entre o mundo andino e o ocidental.

Enquanto nos bastidores das festas os poderosos das cidades se articulam contratando um toureiro limenho, os indígenas ignoram as ordens de proibição e, na véspera da festa, capturam Misitu, o touro que incorpora aspectos mitológicos, ou um touro transculturado.

El Misitu vivía en los k’ñwales²⁹⁴ de las alturas, en las grandes punas de K’oñani. Los k’oñanis decían que había salido de Torkok’ocha²⁹⁵ que no tenía ni padre ni madre. Que una noche, cuando todos los ancianos de la puna era aún hauhaus²⁹⁶, había caído tormenta sobre la laguna; que todos los rayos habían golpeado el agua, que desde lejos todavía corrían, alumbrando el aire, y se clavaban sobre las islas Torkok’ocha; que el agua de la laguna había hervido alto, hasta desaparecer las islas chicas; y que el sonido de la lluvia había llegado a todas las instancias de K’oñani. Y que el amanecer, con la luz de la aurora, cuando las nubes se estaban yendo del cielo de Torkok’ocha e iban poniéndose blancas con la luz del amanecer, ese rato, dicen, se hizo remolino en el centro del lago junto a la isla grande, y del medio del remolino apareció el Misitu, bramando e sacudiendo su cabeza²⁹⁷.

293 LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; MILLONES, Luis. **Dioses del norte. Dioses del sur.** México: ERA, 2008. p. 165.

294 A expressão refere-se a uma região de k’ñwal, que é uma árvore que nascia na região de puna.

295 Torkok’ocha é uma lagoa na região de puna.

296 Criança ou criatura de pouca idade.

297 “O Misitu vivia nos k’ñwales das alturas, nas grandes punas de K’oñani. Os k’oñanis

De acordo com Edmer Calero del Mar, a origem de Misitu faz referência à lenda *El toro encantado*, que descreve a emergência de um touro mítico na lagoa Rasuhuillca: um touro negro vivia preso na lagoa e, após vencer uma anciã, liberta-se e toma a cidade Huanta com a fúria de suas águas. Quando os indígenas se dão conta dos estragos, eles capturam o touro e o prendem novamente na lagoa Rasuhuillca²⁹⁸.

Ou seja, se analisarmos o aspecto simbólico, a captura do touro não representa apenas os antagonismos entre cultura espanhola e andina como falamos anteriormente. Capturar e vencer o Misitu significava também manter um ordenamento da sociedade, pautado na vitória do bem sobre o mal.

No dia 28 de julho a festa acontece. Os indígenas não aceitam a presença do toureiro, afirmando que apenas eles podem tourear Misitu²⁹⁹. Ibarito, o toureiro, mesmo sendo treinado na arte de tourear, não era apto, aos olhos dos indígenas, para lidar com o animal mitológico. O clima de tensão aumenta, os indígenas reagem e aos poucos vão ocupando as ruas. As autoridades perdem o controle da situação, a cantoria começa e o touro é solto! Wallpa, um indígena k'ayau, num ato de valentia, lança-se na direção de Misitu e, após ser corneado inúmeras vezes, coloca a dinamite no peito do touro. O animal segue caminhando com o peito destroçado e aparentemente cego, enquanto os índios comemoram sua iminente morte.

Diante de um público parcialmente eufórico e parcialmente perplexo o alcalde pronuncia a última frase do romance: “-¿ Ves usted, señor Subprefecto? Estas son nuestras corridas. !El yawar punchay

diziam que tinha saído de Torkok'ocha que não tinha nem pai, nem mãe. Que uma noite, quando todos os anciãos da puna eram ainda hauhaus, havia caído uma tormenta sobre a lagoa; que todos os raios bateram na água, que desde longe ainda corria, iluminando o ar, e cravavam-se sobre as ilhas Torkok'ocha; que a água da lagoa tinha fervido muito, até desaparecerem as ilhas pequenas; e que o som da chuva tinha chegado a todas as instâncias de K'onāni. E que ao amanhecer, com a luz da aurora, quando as nuvens estavam indo do céu de Torkok'ocha e iam pondo-se brancas com a luz do amanhecer, esse tempo, dizem, fez-se redemoinho no centro do lago junto da ilha grande, e do meio do redemoinho apareceu o Misitu, mugindo e sacudindo a sua cabeça”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 80.

298MAR, Edmer Calero del. Dualismo estrutural andino y espacio novelesco arguediano. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**. Tomo 31. Vol. 2. Lima: IFEA, 2002. p. 162.

299 “Você vê, senhor subprefeito? Estas são nossas corridas. O verdadeiro dia da festa! Dizia ele ao prefeito, no ouvido da autoridade”. Ibid., p. 142.

verdadero! Le decía el Alcalde al oído de la autoridad³⁰⁰". Entre autoridades, indígenas imigrantes e indígenas serranos, Arguedas opta por preservar o mundo andino, mostrando como os indígenas não estavam dispostos a abrir mão de seus cimentos culturais.

O quadro social representado por Arguedas nos leva a uma questão: se é verdade que Arguedas participa da tradição do dualismo cultural, como ele relata uma sociedade dividida em três níveis, cada um com suas divisões, mostrando uma complexidade de culturas mais ampla que a influência dual?

Podemos, nesse momento, levantar a hipótese de que o dualismo cultural arguediano põe em cena uma lógica plural e complexa que atua internamente no mundo andino, mas se contrapõe à diversidade presente na costa. O dualismo seria uma forma de representar a relação entre esses dois mundos, sem contudo negar a heterogeneidade das relações interétnicas no Peru

POLÍTICA E LITERATURA EM *YAWAR FIESTA*

Desvendar os significados de *Yawar Fiesta* é um convite ao universo dualista. Para Antonio Cornejo Polar o romance dá ênfase ao conflito entre *místis* e indígenas, valoriza a importância dos indígenas enquanto grupo e representa a primeira tentativa de Arguedas de imprimir em seus romances seu conhecimento e interpretação da heterogeneidade andina, que, em *Todas las Sangres*, se amplia para uma heterogeneidade peruana³⁰¹.

Em outra linha de pensamento, Silverio Muñoz afirma que o triunfo cultural dos indígenas de Puquio é uma forma de mascarar as opressões no mundo andino, que em nada contribuiu para o processo de organização políticas dos povos quéchua³⁰². Em nossa concepção, a proposta de Arguedas não era a de organizar os povos indígenas para a luta, mas sim propor um texto literário em que os indígenas fossem representados não só sob a ótica da opressão, mas também sob a ótica da emancipação.

300 Ibid., p. 159.

301 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 80.

302 MUÑOZ, Silverio. *Yawar Fiesta: El mito de la salvación por la cultura*. Veracruz: Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias. **Texto Crítico**, n. 14, p. 101, 1979.

O indigenismo, enquanto movimento político artístico, foi uma forma de valorização do popular em um contexto em que o mais adequado seria a utilização do termo movimento de vanguarda, uma vez que o conceito se refere a uma tentativa de relacionar a chamada arte elitista com a cultura popular³⁰³.

Gelado afirma que, num sentido mais amplo, as vanguardas latino-americanas se caracterizariam por uma valorização do popular, o que inclui a presença de indígenas e sertanejos nas narrativas literárias; por um movimento dialético entre nacionalismo e cosmopolitismo, uma vez que os artistas e intelectuais quase sempre fizeram reflexões pautadas em uma preocupação com a identidade nacional; por um movimento dialético entre ruptura e continuidade que muitas vezes se expressou na narrativa literária como uma apropriação do idioma oficial para criar novos universos e, por fim, o protagonismo da cidade como espaço de mescla cultural.³⁰⁴

Criticamente é possível afirmar que a valorização do popular ocorreu apenas no plano estético-político dos movimentos vanguardistas, de modo que o discurso pró-popular não se reverteu em conquistas econômicas, políticas e sociais das chamadas classes populares.

Dessa maneira, o indigenismo peruano apresentou-se como um movimento urbano, marcado pela apropriação e valorização do indígena como elemento nacional. Para Andrea Blarzino, o indigenismo destaca-se por se distanciar do romantismo, do binarismo civilização/barbárie e da prosa liberal positivista, narrando histórias que abordam o mundo indígena em uma perspectiva que oscila entre o realismo e o mágico³⁰⁵.

Essa recriação também se manifestava na forma escrita, ou seja, na estética das obras que, quase sempre, se expressavam em uma linguagem que buscava narrar esse universo utilizando-se dos referenciais linguísticos indígenas. Na concepção de Blarzino, a literatura indige-

303 GELADO, Viviana. **Poéticas da transgressão. Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006. p. 25.

304 GELADO, Viviana. **Poéticas da transgressão. Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006. p. 26-27.

305 BLARZINO, Andrea. La narrativa en busca del mundo indio. In: PUCCINI, Dario; YURKIEVICH, Saúl. **Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II**. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. p. 617.

nista apresenta um enfoque transcultural, uma vez que aproxima o mundo do escritor com o mundo narrado³⁰⁶.

Do ponto de vista da aproximação entre dois mundos a partir de uma perspectiva linguística, poderíamos afirmar que a ideia de Blarzino tem como ponto de origem a concepção de transculturação da narrativa criada por Ángel Rama, que, em linhas gerais, seria transgressão da língua espanhola ou portuguesa, a partir da apropriação de uma linguagem popular.

Rama inspira-se em Fernando Ortiz, que, ao analisar a economia colonial cubana, cunha o conceito de transculturação para explicar as transformações culturais que ocorreram na relação entre europeus, negros e indígenas nas Américas. Para Ortiz a ideia de transculturação é importante porque substitui termos como aculturação e desculturação.

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la copula genética de los individuos: la creatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola.³⁰⁷

Desse modo, a concepção de transculturação trabalha com a ideia de que os processos de contatos culturais são marcados por misturas que não excluem nenhum grupo participante. Desse modo, a noção de transculturação narrativa pensada por Rama tem como objetivo dar conta dos processos literários que articulam os conflitos entre as culturas regionais e os projetos emergentes de modernização³⁰⁸. Partindo desse pressuposto, o conceito de transculturação narrativa não se reme-

306 Ibid., p. 618.

307 ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Pensamiento Cubano, 1983. p. 90.

308 RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina**. México: Siglo XXI, 1982. p.210

te a uma síntese literária, mas a um processo que dá voz à dinâmica das relações interculturais.

Insistimos que o ponto central da transculturação narrativa ocorre quando o escritor insere o universo regional nas narrativas literárias modernas. No caso do indigenismo, quando o mundo indígena é representado em obras literárias que tem como foco de produção e recepção, o mundo urbano. Antonio Cornejo Polar concorda com essa visão quando afirma que a literatura indigenista é um caso exemplar da hibridez latino-americana³⁰⁹.

El novelista utiliza el español (lengua de los invasores); emplea un género occidental (la novela) y la escritura alfabética; construye un receptor que no es el hombre andino, sino una persona un tanto ajena al universo indígena; no obstante, el referente – claro está – sí pertenece al universo indio. Éste es precisamente el elemento que, al escapar al orden occidentalizado que preside a los otros, crea la heterogeneidad de la novela indigenista³¹⁰.

O que Blarzino e Rama chamam de transculturação é o que para Cornejo Polar define o caráter heterogêneo da literatura indigenista. Mas o que seria uma literatura heterogênea? Seriam literaturas em que um ou mais de seus elementos constitutivos correspondem a um sistema sociocultural que não é o que preside a composição dos outros elementos postos em ação num processo concreto de produção literária³¹¹. Ou seja, o indigenismo é uma literatura heterogênea porque o universo indígena narrado não corresponde ao mesmo universo de produção literária do texto.

Para Antonio Cornejo Polar, outra característica central do indigenismo é o fato de que o destinatário do discurso indigenista nunca é o índio. Nesse sentido, ele afirma que as condições de existência do indigenismo no Peru partem de dois polos: uma diferença entre o universo indígena e o universo de produção indigenista (academias limenhas) e a consciência social e cultural desses autores. Ele afirma que a especificidade da literatura indigenista, em relação às outras correntes literárias latino-americanas, parte de quatro elementos:

309 CORNEJO POLAR, Antonio. **Literatura y Sociedad en el Perú**: la novela indigenista. 2. ed. Lima: CELACP, 2005. p. 14.

310 Ibid., p. 14-15.

311 Ibid., p. 52.

- A. O modo de composição da narrativa que se remete ao conto;
- B. Consciência mítica do tempo que impede a organização sequencial do relato;
- C. Incorporação de canções indígenas no texto, marcando um caráter lírico;
- D. Referência aos componentes míticos, formas de pensamento e comportamento indígena³¹².

Esses elementos, em conjunto, representam uma geração de escritores que vai de Clorinda Matto de Turner (1889) até Ciro Alegria (1979), ampliando as representações literárias do índio.

O romance *Aves sin nido* (1889,) de Clorinda Matto de Turner, provavelmente inaugurou o indigenismo enquanto gênero literário. A novela denuncia o sofrimento dos camponeses indígenas e os enfrentamentos com as elites regionais. Como afirma James Higgins, no contexto de surgimento da narrativa indigenista, é importante lembrar que os maus tratos e a realidade rural eram os principais elementos narrados³¹³. Ora, de antemão já podemos afirmar que essas características marcam também as primeiras obras de Arguedas no início dos anos de 1930, de modo que a narrativa indigenista também apresenta sua própria dinâmica.

Tomás Escajadillo, em seu estudo sobre a narrativa indigenista, afirma que é possível pensar o indigenismo literário como um movimento que abarca várias correntes, chamadas por ele de: indigenismo ortodoxo e neo-indigenismo³¹⁴.

O indigenismo ortodoxo seria essa fase inicial, marcada pela forte defesa do indígena, enquanto que o neo-indigenismo seria um movimento mais amplo no qual a defesa do indígena está pautada em uma linguagem próxima do realismo mágico³¹⁵. Nesse sentido, os elementos centrais para definir uma literatura indigenista seriam:

312 CORNEJO POLAR, Antonio. **Literatura y Sociedad en el Perú**: la novela indigenista. 2. ed. Lima: CELACP, 2005. p. 58.

313 HIGGINS, James. **Historia de la literatura peruana**. Lima: Editorial Universitaria, 2006. p. 146.

314 ESCAJADILLO, Tomás. **La narrativa indigenista**. Lima: Editorial Mantaro, 1994. p. 36.

315 Ibid., p. 42.

- A. A reivindicação do índio;
- B. A superação da idealização romântica do índio;
- C. A construção da proximidade do índio com o universo que o origina, ou seja, a proximidade do índio com os Andes³¹⁶.

Pautado nessa definição, Escajadillo afirma que a primeira obra indigenista teria sido *Cuentos andinos* (1920), de López Albuja. Para ele a novela de Clorinda Turner não rompeu com o romantismo, embora tenha apresentado os conflitos do universo indígena³¹⁷. Os *Cuentos Andinos* relatavam de maneira realista a opressão dos indígenas nas zonas rurais andinas, evidenciando como as comunidades estavam à margem do Estado e das leis, submetidas a um quadro de constante violência³¹⁸.

Mario Vargas Llosa, em seu livro *La utopia arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, sustenta que a literatura indigenista desempenhou um papel comprometido com a denúncia das condições de vida dos indígenas e, nesse sentido, é impossível estudar a história rural da América Latina sem recorrer ao romance indigenista³¹⁹.

Carlos Huamán nos ensina que, de modo geral, a crítica literária peruana considera *Aves sin nido* o romance precursor da literatura indigenista, uma vez que ele inaugura uma tradição de narrar as injustiças, costumes e tradições indígenas³²⁰. Nesse caso, independente das periodizações propostas pelos estudiosos do assunto, nos parece que dois elementos são claros para definir uma literatura indigenista: o fato de ela não ter sido produzida por indígenas e a representação do mundo indígena como forma de valorização do índio. Devemos ressaltar que as concepções sobre o significado do indigenismo modificaram-se historicamente na tradição de narrar latino-americana, nesse caso, mais importante do que definir o significado da literatura indigenista é observar quais dos elementos acima descritos foram incorporados aos textos de Arguedas.

316 Ibid., p. 44.

317 Ibid., p. 44.

318 HIGGINS, James. **Historia de la literatura peruana**. Lima: Editorial Universitaria, 2006. p. 146.

319 VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo**. Lima: Alfaguara, 2008. p. 26.

320 HUAMÁN, Carlos. **Pachachaka. Puente sobre el mundo: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas**. México: COLMEX, 2004. p. 32.

Sabemos que Arguedas seguiu os ensinamentos de Mariátegui e, nesse sentido, acreditava que a literatura indigenista era a narrativa do problema indígena no campo da literatura, permitindo a emergência de um debate mais amplo e complexo do papel dos indígenas no Estado peruano, que, ao fim, conduziria a uma literatura verdadeiramente indígena. Nas palavras de Mariátegui:

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 vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla³²¹.

Consideramos que parte do esforço intelectual apresentado por José María Arguedas foi uma tentativa de apresentar o universo andino sob quatro princípios básicos que definem seu projeto estético-político indigenista: a valorização da cultura popular, inclusão do popular pela linguagem, a representação realista do universo narrado e a heterogeneidade cultural.

Na condição de romancista, Arguedas não possuía nenhuma obrigação de propor soluções para os problemas de integração nacional, tanto que nunca os apresentou diretamente, entretanto, seus romances são carregados de uma dose de realismo, fazendo com que estudiosos como Antonio Cornejo Polar, Carlos Huamán, Alberto Flores Galindo, Tomas Escajadillo conseguissem notar a presença de uma narrativa que imitiza o real nas obras de Arguedas. Desse modo, concordamos com Cornejo Polar quando afirma:

El realismo conduce a Arguedas hacia el enfretamiento con la problemática del tiempo y de sus efectos sobre la realidad. El mundo cambiante y la condición primaria de la realización del proyecto realista será, por tanto, la de asumir con plenitud, dentro de la estructura del texto mismo, ese movimiento continuo e transformador.³²²

321 MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Minerva, 2008. p. 327.

322 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 74.

O que vamos chamar de realismo arguediano não é uma referência ao movimento literário realista, mas um padrão de narrativa que se baseia no entrecruzamento da ficção com as possibilidades de realidade, tal como foi definido por Sandra Pesavento e Cornejo Polar. Esses elementos se articulam na obra de Arguedas a partir da adoção de um estilo de narrativa que evidencia não só paisagens, tradições e crenças andinas, como também formas de linguagem, uma vez que o quéchua é um dos seus principais referentes. Nesse sentido, podemos afirmar que para Arguedas a literatura foi um dos campos de disputa no qual sua função era a de apresentar uma visão de quem compartilhou e vivenciou o mundo indígena.

Em seu texto *La narrativa en el Perú contemporáneo*, apresentado em 1968, num evento literário organizado pela Casa de las Américas, em Cuba, Arguedas afirma que a relação que se dá entre a narrativa e a composição social de um país é direta e, no caso do Peru, o dualismo cultural torna essa questão mais urgente, em função dos diferentes projetos que ancoraram as narrativas sobre a relação entre a Costa e a Serra³²³.

Cuando los españoles conquistan el Perú, el imperio había logrado la unificación cultural, especialmente la unificación lingüística del país. Todo imperio incaico hablaba una sola lengua, era el quéchua. La conquista instituye un grupo de dominadores que, sumergidos en este universo, se ven obligados a aprender el quéchua en la zona donde la cultura andina tiene una sustentación casi indestructible; me refiero a la zona montañosa.

La división del país en esos universos es, al mismo tiempo, cultural y geográfica. Geográfica en el sentido de que la zona de mayor facilidad de comunicación con la cultura occidental, o sea la costa es rápidamente acriollada: los indios aprenden el castellano, se acriollan tanto que pierden tradición local, sus costumbres, muy características, son penetradas por la cultura criolla³²⁴.

Como já afirmamos anteriormente, a tese do dualismo cultural marcou a intelectualidade peruana do início do século XX. O dualismo não só foi uma forma de representar a nação, como também uma maneira de construir os sentidos em torno dela. Nessa apresentação de 1968, Arguedas definiu o lugar de sua produção literária. Para ele,

323 ARGUEDAS, José María. *La narrativa en el Perú contemporáneo*. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 41.

324 Ibid., p. 42.

o século XX inaugurou uma série de romances que apresentavam uma representação do índio e da serra baseados em premissas que não correspondiam à realidade do mundo andino, muito embora reforçasse o estereótipo que o mundo limenho/branco, impregnado de teorias racistas, faziam do índio.

Los primeros narradores que tienen cierta importancia en la literatura internacional, tocan este tema y son conocidos por todos los estudiantes de literatura. Son López Albújar y Ventura García Calderón. ¿Cómo describen al indio? Los dos describen al indio como un ser de expresión pétrea, misteriosa, inescrutable, feroz, comedor de piojos. Es curioso cómo esos dos narradores escribieron al mismo tiempo libros sobre las zonas de las cuales ellos son oriundos, porque los dos son costeño: López Albujár es de la costa norte del país, de Piura, y García Calderón es limeño y pasó casi toda su vida en París. Ellos escribieron libros y narraciones sobre los temas de la costa; sin embargo, estos libros o estas narraciones sobre temas de la costa no tuvieron mayor trascendencia; se hicieron famosos por sus libros en los cuales describen el mundo de los indios, el mundo de la sierra.

A crítica apresentada por Arguedas é pertinente porque nos permite visualizar o panorama literário em que surgem suas primeiras obras, incluindo a coletânea de contos *Agua* e o romance *Yawar Fiesta*. Ele afirma que as primeiras leituras sobre o mundo andino na universidade eram tão estranhas que ele sentiu a necessidade de descrever o homem andino “tal como era e como lo había conocido mediante una convivencia muy directa”³²⁵.

A necessidade de tomar o real como referente leva Arguedas a revisitar suas memórias de infância e de sua vivência nos Andes, de modo que a presença do realismo também se manifesta no ato narrativo do nosso autor. Quando iniciamos a análise de *Yawar Fiesta*, somos conduzidos a identificar um narrador onisciente em terceira pessoa³²⁶. Essa estrutura aparece nos dois primeiros capítulos, quando Arguedas apresenta o universo em que a história se desenvolve:

Desde las cumbres bajan cuatro ríos y pasan cerca del pueblo; en las cascadas, el agua blanca grita, pero los mistis no oyen. En las

325 ARGUEDAS, José María. La narrativa en el Perú contemporáneo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 43.

326 PERUS, François. **Juan Rulfo, el arte de narrar**. México: Editorial RM, 2012. p. 25.

lomadas, en las pampas, en las cumbres, con el viento bajito, flores amarillas bailan, pero los mistis casi no ven. En el amanecer, sobre el cielo frío, tras del filo de las montañas, aparece el sol; entonces las tuyas y las torcazas cantan, sacudiendo sus alitas; las ovejas y los potros correetan en el pasto, mientras los mistis duermen, o miran, calculando la carne de los novillos. Al atardecer, el taita Inti dora el cielo, dora la tierra, pero ellos estornudan, espuelean a los caballos en los caminos, o toman café, toman pisco caliente³²⁷.

O narrador é claramente aquele que conhece a história, contudo, na medida em que chegamos ao terceiro capítulo, ele se mescla com outra função: a de narrador testemunha, um personagem não identificado que se envolve e nos envolve na trama, de modo que o desenvolvimento da narrativa passa a ser imprevisível para ele, assim como para o leitor. A estratégia fica nítida no momento em que chega o decreto de Lima proibindo as festividades.

El Alcade miró asustado a los vecinos; los vecinos se levantaron de sus asientos y miraron al Subprefecto. No sabían que decir.

¿No haber corrida en la plaza de Pichk'achuri? ¿No haber choclón para que se ocultaran los indios? ¿No haber paseo de enjalmas entre cohetes y música de wakawak'ras, cachimbos y camaretas? ¿No haber dinamitazos para los toros más bravos? ¿Ya no entrarían a la plaza los cholos, a parar firmes frente a los toros bravos de K'oñani y K'ellk'ata? Y entonces ¿como iba a ser la corrida? ¿Dónde iba a ser? ¿La gente iba a reunirse en Pichk'achuri, indios y vecinos para ver a un solo torero en la pampa del barrio, haciendo quites a los toros de K'oñani?³²⁸

327 “Desde os cumes descem quatro rios e passam perto do povo; nas cascatas, a água branca grita, mas os mistis não ouvem. Nas colinas, nos pampas, nos cumes, com o vento baixinho, flores amarelas dançam, mas os mistis quase não veem. No amanhecer, sobre o céu frio, por trás do fio das montanhas, aparece o sol; então as tuyas e as torcazas cantam, sacudindo suas asinhas; as ovelhas e os potros perambulando na grama, enquanto os mistis dormem, olham-no, calculando a carne dos novinhos. Ao entardecer, o taita Inti doura o céu, doura a terra, mas eles espirram, esporando aos cavalos nos caminhos, ou tomam café, bebem pisco quente”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 11.

328 “O Prefeito olhou assustado os vizinhos; os vizinhos levantaram-se dos seus assentos e olharam o Subprefeito. Não sabiam o que dizer.

Não ter corrida na praça de Pichk'achuri? Não ter reuniões para que se ocultasse dos índios? Não ter passeio de animais com carga entre foguetes e música de wakawak'ras, cachimbos e rojões? Não ter explosão de dinamites para os touros mais bravos? Já não entrarão na praça os *cholos*, a parar firmes de frente aos touros bravos de K'oñani e K'ellk'ata? E então, como vai ser a corrida? Onde poderia ser? As pessoas vão se reunir em Pichk'achuri, índios e vizinhos para ver um toureirinho sozinho na pampa do bairro, fazendo jus aos touros de K'oñani?”. *Ibid.*, p. 39.

O ato narrativo que se instaura insere a presença do narrador na história, sem contudo se intrometer nela. Sua relação se dá com os personagens, com o mundo narrado e com as circunstâncias da enunciação. O narrador nos convida a conhecer o universo narrado e faz a mediação com suas dúvidas e reflexões. Quando o subprefeito compreende que cancelar a festa não é apenas uma questão de autoridade, Arguedas nos insere nesse espaço:

El cielo estaba ya menos oscuro; aparecieron, como sombras, los cerros que rodean al pueblo; la torre de piedra blanca, la iglesia y la municipalidad se vieron claro en la plaza. Pero el cielo parecía más hondo, más frío. Seguían ladrando los perros, desde los cuatro ayllus. El Subprefecto sintió como que su cuerpo se hinchaba, como que su pecho quisiera crecer hasta llenar el vacío del cielo y el silencio del pueblo.

-¡Maldita sea! ¡Yo me largo! ¡Estos serranos bestias, este pueblo desgraciado!³²⁹

Somos testemunhas dos dilemas dos personagens, mas também somos inseridos num cenário em que os índios não são débeis, ao contrário, são ágeis, organizados e inteligentes. Um dos ápices do romance se dá quando Arguedas descreve o momento em que os *ayllus* organizados constroem uma estrada de Nazca a Puquio em vinte oito dias. “Los periódicos de Lima hablaron de la carretera Nazca-Puquio. ¡Trescientos kilómetros en veintiocho días! Por iniciativa popular, sin apoyo del Gobierno”³³⁰.

A construção da estrada, segundo Arguedas, foi algo que ele presenciou. Uma empreitada de que participaram cerca de dez mil índios, trabalhando 24 horas por dia, para abrir um caminho da Serra para a Costa e, principalmente, para mostrar aos senhores que podiam realizar façanhas que *misti* nenhum faria³³¹.

329 “O céu já estava menos escuro; apareceram, como sombras, os morros que rodeiam o povo; a torre de pedra branca, a igreja e a municipalidade se viram claro na praça. Mas o céu parecia mais fundo, mais frio. Seguiam latindo os cachorros, desde os quatro ayllus. O Subprefeito sentiu como se seu corpo se inchasse, como se seu peito quisesse crescer até encher o vazio do céu e o silêncio do povo.

- Maldito seja! Vou-me embora! Estes serranos bestas, este povo desgraçado!”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 61.

330 “Os jornais de Lima falaram da estrada Nazca-Puquio. Trezentos quilômetros em vinte oito dias! Por iniciativa popular, sem apoio do Governo”. Ibid., p. 71.

331 ARGUEDAS, José María. La narrativa en el Perú contemporáneo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 45.

Dois aspectos devem ser destacados em *Yawar Fiesta*: a) o bilinguismo; e b) a construção da estrada Nazca-Puquio como o elemento que estabelece a relação entre a costa e a serra; além disso, mostra as mudanças que estavam ocorrendo no Peru por volta da década de 1940. Ao nosso ver, esses elementos são parte da adesão de Arguedas ao dualismo cultural e são elucidativos na questão estético-política do Indigenismo literário.

Antes de abordarmos a questão do bilinguismo nas obras de Arguedas, é importante retomar a ideia apresentada no primeiro capítulo, quando afirmamos que a geração indigenista dialogou e respondeu aos projetos de nação propostos pelos hispanistas. Riva-Agüero construiu um modelo de literatura pautado na valorização da cultura espanhola, ou seja, no elogio à herança deixada pela colonização.

Para Tomas Ward, o antecedente direto de Riva-Agüero foi Fuentes Castro, que, em 1874, afirmava: “la literatura de un pueblo está constituida, en primer lugar, por el idioma, las costumbres, la religion y aun podemos decir, por la raza”³³². Ou seja, a literatura incorporava critérios que também eram fundamentais para definir o que era uma nação no século XIX.

Riva-Agüero incorpora essa concepção e não considerava a herança indígena nacional, porque para ele a literatura peruana originara-se no processo de emancipação política, que, como já sabemos, foi conduzido pelos *criollos*. Isto é, o marco histórico adotado por Riva-Agüero para definir nação e literatura foi o processo em que os *criollos* e os mestiços se rebelaram contra “la patria madre, inspirándose en los principios de la Revolución Francesa y en el exemplo de la Revolución anglo-americana”³³³.

Deste modo, Riva-Agüero considerava os índios, os negros e qualquer outro povo diferente dos *criollos*, povos estrangeiros. Seus textos projetavam uma concepção de literatura ancorada em um projeto nacional baseado no elogio da colonização e do monolinguismo. Esse era o cenário hegemônico quando Arguedas iniciou sua graduação em Letras.

332 CASTRO, Fuentes. In: WARD, Thomas. **Buscando la nación peruana**. Lima: Horizonte, 2009. p. 96.

333 RIVA-AGÜERO, José de la. In: WARD, Thomas. **Buscando la nación peruana**. Lima: Horizonte, 2009, p. 102.

A adoção da escrita bilíngue (quéchua e espanhol) não foi algo premeditado, mas fez parte do processo de definição do estilo de Arguedas. Um processo longo e trabalhoso, mas que também fazia parte da necessidade que o nosso romancista tinha de apresentar um mundo andino mais fiel às suas experiências.

Toda la sierra del sur y del centro, con excepción de algunas ciudades, es de habla quéchua total. Los que van de otras regiones a residir en las aldeas y pueblos del sur tienen que aprender el quéchua es una necesidad ineludible. Es, pues, falso y horrendo presentar los indios hablando en el castellano de los sirvientes quéchuas aclimatados en la capital³³⁴.

A linguagem tornou-se um fator fundamental para a configuração da narrativa arguediana e, além disso, pode ser interpretada como uma forma de enfrentar os modelos vigentes de literatura. Arguedas utilizou-se da relação quéchua-espanhol como referente da realidade indígena, como marca de seu estilo literário e como uma forma de apresentar seu projeto de nação.

É importante destacar que Arguedas não foi o primeiro narrador peruano a se utilizar desse artifício. No período colonial, o cronista Felipe Guaman Poma de Ayala apresentava em seus textos o conflito linguístico e, no campo da poesia de vanguarda, Cesar Vallejo também buscou um projeto de estilização poética bilíngue³³⁵.

O bilinguismo também é um elemento de hibridez, de transculturação presente nos romances. Através desse recurso o autor representa as relações interétnicas em seus romances, evidenciando o caráter dinâmico das relações entre povos diferentes, sem negar a influência indígena.

Gostaríamos de retomar o episódio em que Arguedas narra como a organização dos *ayllus* permitiu que uma estrada fosse construída em 28 dias. No romance, Arguedas não especifica o ano em que a estrada foi construída, mas ele cria um universo de representação que justifica o bilinguismo da obra.

334 ARGUEDAS, José María. La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 34.

335 HUAMÁN, Carlos. **Pachachaka. Puente sobre el mundo**: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas. México: COLMEX, 2004. p. 93.

Pero en el mes de enero de 192... llegó a Puquio la noticia de que en Caracora, capital de Parinocochas, se había reunido en cabildo, todo el pueblo. Que el cura había hablado en quéchua y después en castellano, y que había acordado abrir una carretera al puerto de Chala, para llegar a Lima en cinco días, y para hacer ver los puquianos que ellos eran más hombres. Los trabajos comenzarían en marzo³³⁶.

Não podemos desconsiderar que Arguedas viveu em Puquio durante sua infância e adolescência e, depois, retornou a Puquio como antropólogo para realizar dois estudos. A realidade que ele apresenta em *Yawar Fiesta* é a de um mundo em processo de transformação, e acreditamos que a construção da estrada foi um recurso narrativo que simboliza a dinâmica da relação entre a costa e a serra.

A opção de mostrar a força dos indígenas enquanto povo, uma vez que não temos uma narrativa que se desenvolve ao redor de um personagem herói, faz sentido não só na construção da estrada, como no momento em que os indígenas chegam na praça e, através da imposição de sua numerosa presença, realizam a corrida de touro.

Os universos distintos e separados interpenetram-se na construção de uma estrada. A autoridade e o Governo ocidentalizados, baseados em uma lógica colonizada, chegam aos Andes. Como afirma Cornejo Polar, em *Yawar Fiesta*, Arguedas apresenta uma realidade contextualizada, na qual a presença da costa já é um fato incontestável.

Arguedas participa do debate nacional apresentando sua versão do indigenismo, pautada na reivindicação da cultura indígena e na construção de um universo dual que, embora fosse irreconciliável, se relacionava numa via de mão dupla. Em *Yawar Fiesta* a pluralidade de Puquio é marcada pela constante presença de Lima, na forma de autoridade e, em contrapartida, o único cenário limenho apresentado é o centro de indígenas imigrantes, demonstrando também a presença de índios na Costa.

Nos anos quarenta, Lima passou por um processo de explosão demográfica alimentado pela migração de jovens da serra, que iam para

336 “Mas no mês de janeiro de 192... chegou em Puquio a notícia de que em Caracora, capital de Parinocochas, tinha se reunido no cabildo, todo o povo. Que o cura tinha falado em quéchua e depois em castellano, e que tinha acordado abrir uma estrada ao porto de Chala, para chegar em Lima em cinco dias, e para fazer ver aos puquianos que eles eram mais homens. Os trabalhos começariam em março”. ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983. p. 63.

a capital em busca de melhores condições de educação e trabalho³³⁷. Foi um período marcado pelas tentativas de modernização do campo e nacionalização dos aspectos da vida urbana.

O *Centro Unión* descrito por Arguedas era uma típica organização estudantil que começava a tomar conta do cenário limenho na década de 1940, inventando o fenômeno histórico chamado por Aníbal Quijano de *cholificación*, que foi utilizado para questionar o esquema tradicional que associava o mestiço ao artesão ou pequeno comerciante. O processo de *cholificación* foi uma incorporação das comunidades andinas à vida urbana e, para alguns, à vida na comunidade nacional³³⁸.

Arguedas expõe os problemas da identidade cultural do peruano da serra que, ao nosso ver, só se resolvem *Todas las Sangres*. Os *cholos* que vivem em Lima organizam-se para se defender de um mundo que é exterior ao deles, entretanto, quando retornam a Puquio, não são vistos como indígenas. Aos olhos dos dois mundos, são um grupo sem identidade. Poderíamos supor que esse também era o dilema de Arguedas: um intelectual entre dois mundos, buscando compreender não só a realidade peruana, como também a sua própria.

337 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 302.

338 QUIJANO, Anibal. **La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana**. Lima: [s.n.], 1967.

TODAS LAS SANGRES E AS QUERELAS NACIONAIS

Como já afirmamos, após a publicação de *Yawar Fiesta*, José María Arguedas dedicou-se ao aprofundamento de seus estudos etnográficos e assumiu cargos públicos que foram fundamentais para desenvolver suas pesquisas, entre eles, foi nomeado professor de Etnologia da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* (1958) e concluiu seu doutorado em Letras (1963)³³⁹. Paralela a essa atuação em órgãos públicos, Arguedas recebeu prêmios literários, participou de congressos de literatura e etnografia, consolidando-se como um dos principais intelectuais peruanos.

Em sua nova fase de produção literária e acadêmica, o autor buscou desenvolver os temas relacionados à cultura indígena e à identidade nacional, tendo como base a defesa do mestiço como o elemento mais representativo da nação peruana, rompendo com a visão dualista e com o projeto político-estético indigenista.

Em seu ensaio *El complejo cultural en el Perú*, publicado originalmente no México, em 1952, por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Peruanistas, José María Arguedas defendeu que a sobrevivência da cultura indígena deveu-se à sua capacidade de transformação e adaptação diante da presença da cultura ocidental.

La vitalidad de la cultura prehispánica ha quedado comprobada en su capacidad de cambio, de asimilación de elementos ajenos. La organización social y económica, la religión, el régimen de la familia, las técnicas de fabricación y construcción de los llamados elementos materiales de la cultura, las artes; todo ha cambiado desde los tiempos de la Conquista; pero ha permanecido, a través de tantos cambios importantes, distinta de la occidental, a pesar de que tales y tan sustanciales cambios se han producido en la cultura autóctona peruana por la influencia que sobre ella ha ejercido la de los conquistadores³⁴⁰.

339 BAY, Carmen Alemany. Cronología de José María Arguedas. **Anthropos – José María Arguedas: indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea hispanoamericana**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 28-29.

340 ARGUEDAS, José María. El complejo cultural en el Perú. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 2.

Para ele, definir a identidade peruana como algo especificamente indígena era um erro tão grande quanto sustentar a ideia de que a cultura indígena permanecia presa a um passado pré-hispânico. Nesse sentido, Arguedas defendia a importância de reconhecer os processos históricos que modificaram não só a cultura indígena, como também a cultura ocidental que colonizou o Peru. Arguedas evidenciou a importância de estudar o mestiço como o elemento que representava não só a nação peruana, mas também poderia orientar as políticas públicas nacionais³⁴¹.

El conocimiento del mestizo es esencial para la buena orientación de todas las actividades nacionales en el Perú: la educación, la sanidad, la producción, los cálculos acerca de las posibilidades y el destino del país.

El mestizo es el hombre más debatido del Perú y el menos estudiado. Naturalmente no tomamos en consideración a quienes niegan su existencia. Nos bastará, para los fines de este artículo, señalar que hay infinidad de grados de mestizaje; que es muy distinto el que se forma en los pueblos pequeños de la sierra y el que aparece en las ciudades; que en lugares como Ayacucho y Huaraz, pueden encontrarse mestizos apenas diferenciados del indio y del tipo que podríamos denominar representativo del hombre asimilado por entero en la cultura occidental³⁴².

Arguedas afirmava que a mestiçagem cultural se apresentava como uma força e o México era um exemplo: “El creciente resplandor de la personalidad cultural de México es la prueba más cabal del porvenir realmente ilimitado de la cultura mestiza, indoespañola o indolatina, como sea mejor denominarla³⁴³”.

Quando nos voltamos para o caso mexicano é possível observar que o ideal de mestiçagem foi pautado na negação da identidade indígena. Através da mestiçagem, o “problema indígena” seria eliminado, ao passo que a mestiçagem daria origem a um novo homem, que teria como principais características a inteligência do homem branco e a resistência dos indígenas³⁴⁴. Navarrete também aponta que o mestiço

341 ARGUEDAS, José María. El complejo cultural en el Perú. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 2.

342 Ibid., p. 3.

343 Ibid., p. 6.

344 FAVRE, Henri. **El indigenismo**. México, D.F: Fondo de Cultura Económica. 1999. p. 42.

mexicano deve ser relativizado, uma vez que as relações interétnicas eram bem mais complexas do que os artífices da identidade nacional pretendiam:

[...] En la actualidad el principal elemento que unifica a los muy diversos grupos de mestizos es la diferencia que sienten con los indígenas. De esta manera, los mestizos de México aplican a los indios el mismo racismo que practican entre ellos mismos, pues así como las elites mestizas desprecian a las masas mestizas porque se consideran más modernas, más blancas y superiores a ellas, los mestizos en su conjunto se consideran más modernos, más blancos y superiores que los indios³⁴⁵.

Arguedas tinha consciência de que a mestiçagem no México não eliminou os preconceitos de raça e cultura³⁴⁶, contudo, ao comparar a realidade mexicana com a peruana, nosso escritor afirmava que a segregação cultural do Peru era cruel, enquanto que no México a figura do índio já estava incorporada à nacionalidade:

En el Perú, la segregación cultural sigue siendo cruel, esterilizante y anacrónica aunque se ha progresado algo en los últimos veinte años. El indio aparece todavía como un personaje inmenso, rezagado en siglos a pesar de su infatigable esfuerzo de supervivencia y de adaptación a los grandes cambios. [...] El indio se diluye en el Perú con una lentitud pavorosa. En México ya es una figura pequeña y pronto se habrá confundido con la gran nacionalidad³⁴⁷.

Desse modo, Arguedas aponta a importância de reconhecer o mestiço como um símbolo da nacionalidade e, principalmente, o escritor estava preocupado em compreender a realidade peruana e a mestiçagem como uma aparente solução para a dicotomia entre serra e costa³⁴⁸.

Arguedas está consciente de la dicotomía que separa y divide el Perú: la cultura occidental y la cultura y tradición indígenas. Pero cree que esta dualidad puede ser superada con la fusión de ambas

345 NAVARRETE, Frederico. **Las relaciones interétnicas en México**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. p. 17.

346 ARGUEDAS, José María. El complejo cultural en el Perú. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 6.

347 Ibid., p. 7-8.

348 VARONA-LACEY, Gladis M. **José María Arguedas: más allá del indigenismo**. Miami: Ediciones Universal, 2000. p. 34.

a través del mestizaje cultural. Sus ensayos, más que insistir en las diferencias culturales destacan el proceso de absorción de la cultura occidental y su transformación por una cultura distinta, la indígena del Perú. Arguedas ve en este proceso de cambio la fuerza del hombre andino, que no sucumbió a pesar del cerco tendido por la cultura occidental³⁴⁹.

Partindo desse pressuposto, é importante ressaltar que a mestiçagem proposta por Arguedas não é a mesma apresentada pelos intelectuais mexicanos. Como já vimos, a presença indígena foi tratada como um problema pelos artífices da nacionalidade e, no México, o ideal de mestiçagem era sinônimo de assimilação da cultura indígena, ou seja, era um processo de aculturação no qual o índio deveria abrir mão de sua cultura e identidade étnica em nome da cultura e identidade nacional mestiça/homogênea.

O principal expoente dessa intelectualidade mexicana foi Gonzalo Aguirre Beltrán. O antropólogo defendia a integração dos indígenas através de um processo de trocas culturais, chamado por ele de processo de aculturação.

La pugna entre las culturas europea colonial e indígena hizo posible la emergencia de una cultura nueva - la cultura mestiza o mexicana- como consecuencia de la interpenetración y conjugación de los opuestos. Esta última cultura ha evolucionado al través de vicisitudes sin cuento, que terminaron en su completa consolidación al triunfo de la Revolución de 1910. Su actual dominancia determina, inevitablemente, la muerte y el total acabamiento de los remanentes contemporáneos de las viejas culturas, indígena y europea colonial, que representan lo viejo que fatalmente debe ser substituido³⁵⁰.

Nos termos de Aguirre Beltrán, a aculturação tinha como objetivo substituir a cultura indígena pela cultura nacional e, com isso, promover uma integração que pretendia tirar o índio de sua condição de marginalização e atraso. É importante destacar que o antropólogo mexicano reconhecia a importância da cultura indígena, quer dizer, reconhecia a herança azteca como parte formadora da sociedade mestiça

349 VARONA-LACEY, Gladis M. **José María Arguedas**: más allá del indigenismo. Miami: Ediciones Universal, 2000. p. 34.

350 AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **Obra Antropológica VI**. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 50.

mexicana, contudo, era fundamental que os indígenas do século XX aceitassem a mestiçagem. Isso significa que a construção de Aguirre Beltrán entendia a aculturação como um processo que já ocorria desde o contato entre indígenas e ocidentais:

El cambio social que experimentó México al lograr su independencia del dominio extranjero, se dirigió a consolidar los logros de la cultura que emergió del contacto continuado y de primera mano entre conquistadores y vencidos. La sociedad mestiza no heredó simplemente la posición dominante sustentada por los hombres de la cultura occidental, sino que hizo todos los esfuerzos posibles para que, al cambio de las relaciones posicionales, siguiera una transformación cultural perseguida al través de la secularización de las instituciones y de la individuación social³⁵¹.

Sob essa perspectiva a mestiçagem era um processo fundamental da aculturação, porque através dela os indígenas se alfabetizavam, mudavam suas vestes, incorporavam costumes urbanos e, gradualmente, iriam abandonando seus traços culturais originais. As possibilidades de aculturação eram múltiplas, principalmente depois da Revolução Mexicana, quando se reconhecia que ambas as culturas faziam parte do Estado mexicano. Nesse sentido, como afirma Caroline Gomes, é possível vislumbrar que um dos aspectos positivos da aculturação é seu caráter dinâmico e histórico que não pode determinar o resultado final desse processo, muito embora já saibamos que seus ideólogos vislumbravam uma sociedade homogênea.

Um aspecto positivo dessa definição seria o fato de que ela não limita os tipos de contato e ainda permite analisar a modificação recíproca nos padrões culturais originais de cada grupo. Essa posição coloca o processo de aculturação como uma fase da troca cultural que seria gerado não só por forças externas, mas também por forças internas, dentro das próprias culturas³⁵².

Os estudos sobre a mestiçagem e a aculturação foram impulsionados por diversos intelectuais que, conforme nos ensina Marisol de la

351 AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. Obra Antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 46.

352 GOMES, Caroline Farias. Desenvolvimento e aculturação: o projeto indigenista de Gonzalo Aguirre Beltrán. (1950-1970). **Anais Eletrônicos do X Encontro Internacional da ANPHLAC**. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/caroline_gomes2012.pdf>. Acesso em: 07 mar de 2015.

Cadena³⁵³, se organizaram em torno de uma rede de eventos e pesquisas que tinha no México uma importante fonte de ideias sobre a mestiçagem, definidas por ela como:

[...] Una política demográfica, una herramienta para la creación de poblaciones, que prometió elevar el nivel de vida de los indígenas a través de la erradicación de su atraso. Esto representó para América Latina la posibilidad de convertirse, a futuro, en par del vecino país del norte, pero al mismo tiempo implicaba la aceptación de la inferioridad de la región dentro de la escala evolutiva. No es difícil imaginar, entonces, que al navegar a través de ésta red político-académica, las creencias “nacionalistas” del mestizaje influyeran en la conceptualización de la “aculturación”.³⁵⁴

Ao longo de século XX, os estudos antropológicos legitimaram cada vez mais uma noção latino-americana de mestiçagem, atrelada à ideia de aculturação. Peru e México, em épocas diferentes, contaram com o apoio do Estado³⁵⁵ para desenvolver estudos sobre as populações indígenas e a Antropologia converteu-se num campo essencial para trabalhar as temáticas da mestiçagem, visando à integração nacional.

Para Arguedas, o mestiço tinha o papel de se colocar como o agente-síntese, ou mediador do conflito entre costa e serra. Não se tratava de substituir a cultura indígena por outra, tampouco negar sua presença e usar a mestiçagem como uma máscara para elogiar a herança espanhola. O ideal vislumbrado por Arguedas pautava-se na crença de que a mestiçagem cultural poderia responder a um processo de ajuste entre duas culturas inconciliáveis³⁵⁶. Mas em que se pautava a noção de mestiçagem de Arguedas? Quais eram seus elementos definidores?

Em primeiro lugar, devemos deixar claro que a mestiçagem apresentada por Arguedas priorizava a convivência entre as diferentes iden-

353 CADENA, Marisol de la. La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad? In: DEGREGORI, Carlos Iván; LÓPEZ, Pablo Sandoval. **Saberes periféricos**: Ensayos sobre la antropología en América Latina. Lima: IEP, 2008. p. 115.

354 CADENA, Marisol de la. La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad? In: DEGREGORI, Carlos Iván; LÓPEZ, Pablo Sandoval. **Saberes periféricos**: Ensayos sobre la antropología en América Latina. Lima: IEP, 2008. p. 115.

355 A idade de ouro da Antropologia peruana começa nos anos de 1940, enquanto que no caso mexicano começou nos anos de 1920.

356 VARONA-LACEY, Gladis M. **José María Arguedas**: más allá del indigenismo. Miami: Ediciones Universal, 2000. p. 35.

tidades culturais. A crença em um Peru dividido tomou conta da intelectualidade peruana do século XX; mais que isso, como já afirmamos anteriormente, havia um forte componente de racismo no Peru³⁵⁷, que só se dissipou depois da Segunda Guerra Mundial, quando o nazismo caiu e as teorias racistas perderam seus últimos estandartes de credibilidade³⁵⁸. Nesse sentido, a defesa do mestiço representava a aposta em um projeto de convivência e conciliação que, de acordo com Urpi Montoya Uriarte, nunca foi uma opção historicamente viável, uma vez que desde os tempos de Inca Garcilaso o mestiço, a cultura mestiça ou a identidade mestiça foram opções rejeitadas³⁵⁹.

Se partimos desse pressuposto, é possível afirmar que o mestiço desejado por Arguedas não é o que representa a incorporação, assimilação ou síntese entre duas ou mais culturas, mas sim o que permite a convivência ou concilia culturas diferentes. Em outras palavras, o mestiço arguediano seria a superação do dualismo cultural.

Em seu artigo publicado em 1953, Arguedas nos apresenta alguns aspectos mais amplos de sua visão sobre a cisão cultural peruana e de como os espaços para as trocas culturais foram se ampliando, mesmo que de forma não reconhecida. Seu artigo enfatizou as divisões geográficas, acompanhadas de um estudo que pretendia demonstrar a relação entre cultura, habitat e história das relações étnicas no Peru.

Ele defendia que no período pré-hispânico a diferença entre os homens da serra e da costa era, basicamente, uma diferença de habitat.

El intercambio, la integración de ambas regiones se realizó, pues, activamente, por los anchos y limpios caminos que unían a las provincias de la sierra y de la costa. Los dioses supremos del imperio, Wiracocha y Pachakámak, están vinculados con el mar; su mitología, está, asimismo, vinculada con el mar. Se alcanzó en el Peru

357 Gonzalo Portocarrero dedicou-se a estudar o racismo no Peru e afirma que, até a década de 1940, muitos textos escolares de História e Geografia traziam conteúdos que afirmavam a raça branca como um povo superior e de leis, enquanto que os negros eram retratados como atrasados e os indígenas como civilizações regidas por costumes e paralisadas no tempo. PORTOCARRERO, Gonzalo. La cuestión racial espejismo y realidad. In: PORTOCARRERO, Gonzalo. **Racismo y mestizaje**. Lima: SUR, 1993. p. 185.

358 PORTOCARRERO, Gonzalo. La cuestión racial espejismo y realidad. In: PORTOCARRERO, Gonzalo. **Racismo y mestizaje**. Lima: SUR, 1993. p. 185-186.

359 URIARTE, Urpi Montoya. Identidades mestiças: reflexão baseada na obra do escritor peruano José Maria Arguedas. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita; BASTOS, Liliana Cabral (Org.). **Identidades**: recortes multi e interdisciplinares. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002. p. 226.

antiguo la unidad cultural de sierra y costa, no sólo por la influencia de factores naturales, sino por obra del hombre mismo. Esa unidad fue tan substancial y trascendente que los documentos arqueológicos que son los únicos que nos quedan de las remotas épocas, nos lo demuestran en forma objetiva y a través de un lenguaje estético que transmite la “vivencia” de ese mundo tan plenamente integrado³⁶⁰.

Acreditamos que a visão de Arguedas sobre um mundo incaico plenamente integrado é um pouco idealizada, uma vez que a historiografia pré-hispânica nos apresenta uma visão menos romantizada do Império Inca³⁶¹, contudo, como demonstrou Jürgen Golte³⁶², é possível afirmar que entre a costa e a serra as relações eram constantes, principalmente as comerciais, e o quéchua podia ser considerado um idioma universal, o que, ao nosso ver, nos permite pensar em integração entre essas regiões.

Esse caráter modificou-se com a chegada dos espanhóis, que, para Arguedas, inaugura um período pautado por uma nova cultura, um novo ponto de partida histórico que introduziu a violência e a separação entre os dois mundos³⁶³, sem contudo eliminar a população indígena.

360 ARGUEDAS, Jose María. La sierra en el proceso de la cultura peruana. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 19.

361 Maria Rostworowski nos recorda a integração do mundo andino ancorava-se na ideia de a reciprocidade dos povos incorporados à sua lógica social, contudo essa reciprocidade não era conquista de forma direta e harmoniosa. Na maioria das vezes, os grupos étnicos menores aceitavam incorporar-se ao estado incaico com receio do enfrentamento bélico: “La mayor parte de las conquistas se cumplían por medio del rito de la reciprocidad. El mecanismo era el siguiente: un ejército inca se presentaba ante una macroetnia y proponía a sus jefes establecer la reciprocidad entre el inca y el señor principal de la localidad. Todo dependía de la decisión de aquel señor, quien tenía la posibilidad de tomar las armas, pero lo que le hacía meditar era la consideración de los bien entrenados y aguerridos ejércitos inca, dispuestos a vencer. Si tomaba la opción de la guerra, el porvenir del jefe étnico era la prisión y la muerte. Más le convenía aceptar la oferta del soberano cusqueño e ingresar en el engranaje del incario”. ROSTWOROWSKI, María. Rede económicas del Estado Inca: el “ruego” y la “dádiva”. In: VICH, Victor (ed). **El Estado está de vuelta**: desigualdad, diversidad y democracia. Lima: IEP, 200. p. 17

362 Tese apresentada em 8 de fevereiro de 2010, no curso *El mundo andino prehispanico*, durante o curso *Nuevas miradas sobre la historia del Perú: pasado y presente*, ofertado pelo Instituto de Estudios Peruanos.

363 ARGUEDAS, Jose María. La sierra en el proceso de la cultura peruana. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 20.

Sob essa premissa, a geografia assume um papel essencial, uma vez que os espanhóis não souberam utilizar as vias de comunicação entre a serra e os andes, de modo que houve um retrocesso na relação entre essas duas regiões³⁶⁴. Arguedas chama a atenção para o fato de que a barreira geográfica possibilitou trocas culturais diferenciadas.

Na costa, o conhecimento de uma geografia costeira favoreceu um domínio espanhol mais contundente e, embora os indígenas tenham influenciado a cultura invasora, o avançado processo de dominação impôs a cultura, o idioma e a religião dos conquistadores não só aos índios, mas também aos negros que chegaram depois³⁶⁵. Nos Andes, o espanhol não encontrou a mesma facilidade para dominar o meio ambiente. As cidades inauguradas eram pequenas e rodeadas de comunidades indígenas. “Las ciudades españolas se convirtieron en islas; las propias residencias de las ciudades eran islas de *ese mar*, porque toda servidumbre era indígena”³⁶⁶.

A presença espanhola era forte, contudo, os indígenas se apropriaram desses elementos e os converteram em andinos. Um dos exemplos foi o touro e a tourada, como demonstramos no capítulo anterior. Os índios eram os dominados, no entanto, as trocas culturais partiam da necessidade de os espanhóis se adaptarem ao mundo indígena, ou seja, a cultura dos conquistados, e não a dos conquistadores, era a base para a organização social. A presença do quéchua é um forte indício de como os espanhóis precisaram se adaptar à vida cultural da região.

El proceso lingüístico, para tomarlo como ejemplo, fue en la sierra inverso al que se siguió en la costa. En la sierra el colonizador se vio forzado a aprender el quéchua: tanto el encomendero como el predicador católico. La lengua nativa se convirtió en el instrumento principal de la difusión de la cultura occidental en la sierra. Pero tal hecho significaba que no sólo el español catequizaba al indio sino que este a su vez catequizaba al español y sus descendientes³⁶⁷.

Os argumentos de Arguedas visavam a mostrar como a dicotomia cultural³⁶⁸ se consolidou em função das diferentes relações entre meio

364 Ibid., p. 20.

365 Ibid., p. 22.

366 ARGUEDAS, Jose María. La sierra en el proceso de la cultura peruana. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 22.

367 Ibid., p. 24.

368 Arguedas reconhece nesse texto três zonas no Peru (costa, serra e selva), contudo privilegia em sua análise as duas regiões mais populosas.

e cultura, de modo que a ideia dos dois mundos como irreconciliáveis lhe parecia algo ultrapassado, uma vez que a realidade que ele vivenciava já havia superado essa barreira. Para ele, a presença da mentalidade conservadora colonial, principalmente no mundo andino, era principal obstáculo para o rompimento dessa visão, tendo em vista que as trocas culturais foram intensas desde os primeiros anos da colonização.

Ou seja, podemos supor que Arguedas indica que a mestiçagem cultural já era uma realidade no Peru desde o período colonial e essa mestiçagem não era sinônima da incorporação ou desaparecimento da figura do índio. Aymará de Llano afirma que a corrente que considera a aculturação como um critério válido é a mesma que insiste na mescla entre a cultura indígena com a ocidental, no intuito de eliminar as diferenças e com isso criar outro elemento único, homogêneo³⁶⁹.

O mestiço de Arguedas é um grupo social que assinala a heterogeneidade e o encontro entre culturas. Embora as relações interétnicas estivessem pautadas na dominação, principalmente a de ordem econômica, a mestiçagem, para Arguedas, assinalou a heterogeneidade porque era fruto de um processo no qual o portador da mensagem conhecia os dois mundos e, para ele, isso se revelava com mais força nas manifestações artística, como, por exemplo, na arquitetura, na arte religiosa, nas danças e na música³⁷⁰.

Uma segunda questão que se refere ao mestiço de Arguedas relaciona-se aos processos de modernização. No final dos anos 1940, o Peru havia alcançado um crescimento pautado na diversificação das atividades econômicas e no surgimento de novos setores sociais³⁷¹. De acordo com Marcos Cueto e Carlos Contreras, a atividade mineradora foi incrementada com investimento do capital estrangeiro, modificando a estrutura produtiva.

En este sector, en parte debido a la demanda de grandes capitales y de tecnología sofisticada, se percibió con mayor claridad un proceso que iba a afectar a otros sectores económicos de país: desplazamiento de los capitalistas nacionales por los extranjeros. Este proceso de

369 LLANO, Aymará de. **Pasión y agonía**: la escritura de José María Arguedas. Argentina: Latinoamericana Editores, 2004. p. 13.

370 ARGUEDAS, José María. La cultura mestiza de Huamanga. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 154.

371 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 197.

desnacionalización concentró la propiedad y modificó el panorama de la minería peruana que hasta fines del siglo pasado se caracterizó por la existencia de varias empresas pequeñas, generalmente en manos de propietarios nacionales o inmigrantes radicados, que estaban concentrados en la sierra central, y que se especializaban en la extracción de metales preciosos³⁷².

A presença do capital estrangeiro na mineração incrementou a produção do cobre e tornou urgente a abertura de novas rodovias e ferrovias para escoar a produção da serra para a costa. No caso da agricultura, ao longo da primeira metade do século XX, o açúcar foi um produto essencial para a modernização tecnológica do campo e para a acumulação de capitais que foram destinados aos setores financeiros urbanos, tais como *Banco Internacional del Perú*, *Banco Alemán Trasatlántico*, *Banco Popular*, *Compañía de Seguros Rímac* e *Compañía de Seguros Nacional y Porvenir*³⁷³.

O projeto *Patria Nueva* de Leguía tinha deixado um caminho aberto para o desenvolvimento de um capitalismo dependente do capital estrangeiro e voltado para a exportação, tendo os Estados Unidos seu principal parceiro econômico. A economia peruana sofreu as oscilações da primeira guerra mundial e foi duramente afetada pela crise de 1929, contudo, entre 1939 e 1945, durante o governo de Manuel Prado, o volume das exportações cresceu consideravelmente, devido aos acordos comerciais com os Estados Unidos³⁷⁴.

A década de 1940 foi a chave para impulsionar os projetos modernizadores. Historicamente os governos peruanos se viram obrigados a apostar na exportação como a principal solução para as crises econômicas, contudo, Manuel Prado, valendo-se de certa estabilidade, iniciou um processo de desenvolvimento e crescimento industrial que provocou um conflito entre os proprietários de terras e o novo setor industrial³⁷⁵.

Parte importante de su política proindustrial fue la creación de las corporaciones de desarrollo a partir de 1942. Estos organismos, creados para la región oriental, la del valle del Santa y los aeropuertos,

372 Ibid., p. 207.

373 Ibid., p. 214.

374 COTLER, Julio. **Clases, Estado y Nación en el Perú**. 3. ed. Lima: IEP, 2005. p. 233.

375 COTLER, Julio. **Clases, Estado y Nación en el Perú**. 3. ed. Lima: IEP, 2005. p. 234.

descansaban en la idea de que el Estado debía dirigir el desarrollo en aquellas regiones donde la iniciativa privada no llegaba, o en sectores considerados estratégicos³⁷⁶.

Todo esse processo de desenvolvimento que teve como agente iniciador o governo Leguía pode ser demonstrado com os dados do censo de 1940, que apontavam crescimento da população urbana, causado principalmente pelo processo de migração interna. No início da década de 1940, dois terços dos peruanos ainda viviam na região andina, quadro que vai diminuindo ao longo da segunda metade do século XX.

Arguedas foi um observador e estudioso desse processo. É por isso que tanto no conto *Agua* como no romance *Yawar Fiesta* temos a presença de indígenas migrantes: Pantaleoncha e os estudantes do *Centro Unión Lucanas*. Por outro lado, o escritor peruano também constrói representações da capital no mundo serrano, principalmente em *Yawar Fiesta*.

A abertura de rodovias não só contribuiu para o deslocamento de indígenas para a costa, mas também alterou e promoveu uma nova integração da costa com a serra, inclusive no que diz respeito a mudanças nas atividades produtivas. Em seu estudo sobre as comunidades do Valle del Mantaro³⁷⁷, Arguedas afirmou:

La proximidad a Lima antes era, antes de la apertura del ferrocarril central, sólo un hecho potencial pero no real. Todas las sierras cisandinas, a lo largo de océano, estaban más próximas a la capital que el valle de Juaja. El ferrocarril puso al alcance de la mano de la capital, el valle tan espléndidamente loadado por los conquistadores. Pero, además, y al mismo tiempo, el ferrocarril impulsó en forma ilimitada la riqueza minera casi inagotable del departamento de Junín, en las alturas del valle y en las cordilleras circundantes³⁷⁸.

376 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 272.

377 O Valle del Mantaro é a maior região de planície da serra peruana e compreende a parte meridional do município de Junín. Localiza-se a 350 quilômetros de Lima e abarca cidades importantes como Huancayo, Juaja e Concepción. SOTO, Rommel Plascencia. La modernización rural en el Valle del Mantaro. Una revisión. **Gazeta de Antropología**. n. 13. Espanha, 2007. Disponível em: <http://www.ugr.es/~pwlac/G23_06Rommel_Plascencia_Soto.html>. Acesso em: 06 de abr. 2015.

378 ARGUEDAS, José María. Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de cultura no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonia. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 104.

A análise de Arguedas consiste em demonstrar como as trocas culturais foram favorecidas pela modernização e principalmente pela recusa de manter o sistema de dominação senhorial, que possuía muita força no mundo andino, fator que possibilitou mudanças sensíveis nos aspectos econômicos da região, uma vez que o retorno das atividades mineradoras se deu em um contexto em que os indígenas se converteram paulatinamente em trabalhadores. Observamos, nesse ponto, um certo entusiasmo de Arguedas com a chegada efetiva das relações de produção capitalista nos Andes.

Creemos que Huancayo y el Valle del Mantaro se han convertido en un núcleo indígena, foco de difusión cultural compensador de la influencia modernizante ejercida por Lima. [...] Y los huanacas-xauxas modernos han alcanzado a crear una colonia móvil que ocupa el área Huanca-Lima, de tal modo, que está empezando a valerse de la capital como un instrumento para la difusión de sus propios valores hacia todo el país³⁷⁹.

Ou seja, para Arguedas os indígenas estavam utilizando as ferramentas da modernização para difundir sua cultura, sob uma nova perspectiva: a do mundo moderno. É possível pensarmos que nesse estudo, em que ele detalha as relações no período colonial, bem como os aspectos da modernização e suas reverberações nas formas de produção dos artigos comerciais, na língua, no folclore e nas vestimentas, tenham surgido as primeiras noções do indivíduo quéchua-moderno arguediano. E quem seria esse sujeito histórico? Preliminarmente, podemos dizer que seria o mestiço que fala quéchua e espanhol, dotado dos elementos-chave da modernidade peruana sem, contudo, abrir mão de sua identidade indígena. E como esse processo aconteceu? Arguedas os expõe sob três bases argumentativas:

a) O processo de ocupação da região de Sicaya, uma das comunidades mais importantes de Huancayo, deu-se a partir de trabalhos comunitários entre os *ayllus* e de pequenas atividades comerciais que favoreceram não só uma mestiçagem cultural, como também a biológica.

Se trata de un proceso de fusión de culturas, que no habría sido posible, como no lo es en el sur, si las castas y culturas coetáneas

379 Ibid., p. 106.

hubieran estado divididas por irreductibles conceptos de superioridad y por la práctica de costumbres sustancialmente diferentes. No existió tal diferencia porque no se implantaron las instituciones de servidumbre que en el sur fundaron un status rígido para castas y culturas³⁸⁰.

b) O índice de indígenas huancas em Lima era alto, de modo que a presença deles na capital possibilitou a apresentação de uma cultura indígena viva, festiva e organizada. Fosse a música folclórica andina ou a celebração de suas festas regionais, Arguedas aponta como a cultura do Valle del Mantaro foi um fator importante na definição da peruanidade, num contexto de forte presença estadunidense.

La colonia huanca, con su actividad, estimuló de manera directa a las otras colonias serranas menos influyentes, que en la actualidad celebran sus fiestas regionales en Lima y mantienen activas organizaciones institucionales. Estas colonias forman en la capital, con las fuentes aún vivas del criollismo, la corriente indígena que interviene como un elemento compensador de la influencia internacional, especialmente norteamericana³⁸¹.

c) O bilinguismo como característica fundamental para a compreensão dos códigos e significados dos dois mundos.

De las dos provincias que en 1940 ocupaban el Valle del Mantaro, Huancayo aparece con la más alta proporción de individuos bilingües, hablantes de nuestros idiomas nacionales, y de monolingües del quéchua³⁸².

Para Varona-Lacey, o estudo de Arguedas sobre o Valle del Mantaro evidencia como as trocas culturais de uma região contribuíram não só para afirmar alguns dos elementos característicos da cultura peruana,

380 ARGUEDAS, José María. Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de cultura no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonia. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 120.

381 Ibid., p. 125.

382 ARGUEDAS, José María. Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de cultura no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonia. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006. p. 130.

mas também serviu de base para que ele construísse uma visão esperançosa do mestiço: moderno, cosmopolita e representante do mundo indígena³⁸³.

A ideia de um Arguedas otimista quanto às formas de mestiçagem presentes na região é um ponto comum também nas análises de Nelson Manrique e Rommel Plasencia Soto, contudo, os autores apontam razões distintas para esse otimismo. Soto afirma que:

Es clara la relación que establece entre el predominio de la pequeña propiedad y el arraigo del mestizaje cultural, es decir, la incorporación de un modo de vida campesino a la “civilización moderna” sin haber perdido su personalidad indígena.

Esta es su tesis central y también su optimismo. La inexistencia de instituciones que fundasen estatus rígidos y por lo tanto, la imposibilidad de considerar irreductibles los conceptos de superioridad cultural o racial³⁸⁴.

O historiador peruano nos recorda que as pesquisas na região do Valle del Mantaro iniciaram-se na década de 1950, depois de Arguedas ter vivido na região em duas ocasiões: aos 17 anos, como estudante do Colégio Santa Isabel, e aos 24 anos, como estudante da Universidad de San Marcos³⁸⁵. Manrique nos leva a refletir sobre o fato de que possivelmente a mestiçagem de Arguedas significava abrir mão da cultura indígena:

La superioridad de Huancayo —modelo por el cual Arguedas no puede esconder su exaltado entusiasmo— y de Chiclayo, ciudad costeña cuyas potencialidades de desarrollo compara con los de la ciudad huanca, radica en que en ambos casos se trata de urbes de origen republicano, carentes de tradición colonial. La potencialidad de Huancayo, ciudad indígena por sus orígenes y desarrollo, según demuestra convincentemente, radica paradójicamente en el hecho de que su carácter indio impidió la consolidación de los elementos coloniales que en otras ciudades entorpecen el avance del proceso del mestizaje. No es por ser india, sino porque este hecho crea las

383 VARONA-LACEY, Gladis M. **José María Arguedas**: más allá del indigenismo. Miami: Ediciones Universal, 2000. p. 40.

384 SOTO, Rommel Plasencia. La modernización rural en el Valle del Mantaro. Una revisión. **Gazeta de Antropología**. n. 13. Espanha, 2007. Disponível em: <http://http://www.ugr.es/~pwlac/G23_06Rommel_Plasencia_Soto.html>. Acesso em: 06 de abr. 2015.

385 MANRIQUE, Nelson. José María Arguedas y la cuestión del mestizaje. In: MARTÍNEZ, Maruja e MANRIQUE, Nelson (Org.). **Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después**. Lima: CEPES, 1995. Disponível em: <http://www.andes.missouri.edu/andes/Arguedas/NM_Mestizaje.html>. Acesso em: 11 de mar. 2013.

condiciones más favorables para que deje de serlo, que ella tiene ventajas frente a las ciudades que en la época colonial alcanzaron un marcado esplendor³⁸⁶.

Ou seja, o fato de os indígenas terem desenvolvido relações interétnicas distintas da lógica herdada da tradicional sociedade colonial, longe de afirmar a indianidade dessa troca cultural, significava um fator de mestiçagem, uma vez que as pressões pela manutenção de uma sociedade gamonalista não se apresentavam com tanta força, tornando possível a inserção dessas comunidades na lógica da modernização capitalista. Nesse sentido, Manrique afirma que o ideal de mestiçagem de Arguedas era semelhante à noção de aculturação proposta pela antropologia mexicana:

El mundo de las oportunidades abiertas para todos: la promesa que ofrecía el desarrollismo imperante a inicios de los cincuenta y que penetró con gran fuerza a través de la hegemonía del funcionalismo norteamericano en la orientación del recientemente fundado Departamento de Antropología de la Universidad San Marcos, donde Arguedas recibió su formación inicial como antropólogo. En las aulas sanmarquinas se reforzó su relación con una persona que, sin duda, tuvo un gran ascendiente en su producción intelectual de esa época, que lo ayudó en momentos críticos y que facilitó su trabajo apoyándolo para conseguir algunos de los nombramientos en puestos desde los que desarrolló su múltiple actividad: Luis E. Valcárcel. Para ese entonces, el místico credo indigenista de tintes rudamente antimestizos del autor de *Tempestad en los Andes* había dejado el paso a una posición que veía en el mestizaje la solución a los problemas de la población indígena, en la línea promovida por la antropología mexicana, desde el congreso indigenista de Pátzcuaro. En el San Marcos de Valcárcel, donde Arguedas estudió, el funcionalismo norteamericano alcanzó su momento de gloria con el famoso proyecto Vicos. Sin forzar los términos, se podría afirmar que, en este período de su producción, Arguedas era un intelectual culturalmente colonizado³⁸⁷.

386 MANRIQUE, Nelson. José María Arguedas y la cuestión del mestizaje. In: MARTÍNEZ, Maruja; MANRIQUE, Nelson (Org.). **Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después**. Lima: CEPES, 1995. Disponível em: <http://www.andes.missouri.edu/andes/Arguedas/NM_Mestizaje.html>. Acesso em: 11 de mar. 2013.

387 MANRIQUE, Nelson. José María Arguedas y la cuestión del mestizaje. In: MARTÍNEZ, Maruja; MANRIQUE, Nelson (Org.). **Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después**. Lima: CEPES, 1995. Disponível em: <http://www.andes.missouri.edu/andes/Arguedas/NM_Mestizaje.html>. Acesso em: 11 de mar. 2013.

É importante destacar que para Manrique essa abordagem é paulatinamente abandonada por Arguedas, que, ao longo da década de 1960, teria compreendido esses processos de mestiçagem e modernização como novas formas de colonização³⁸⁸. A presença do capital estadunidense no desenvolvimento da indústria e na atividade mineradora foi interpretada por Arguedas como um elemento externo de alteração das relações entre brancos, índios e mestiços, tal como veremos em *Todas las Sangres*.

TODAS LAS SANGRES E O DIÁLOGO ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

O romance *Todas las Sangres* foi publicado em 1964, ano em que Arguedas renunciou ao cargo de diretor da *Casa de la Cultura del Perú* e ingressou no *Museo Nacional de História*. A obra está dividida em quatorze capítulos, apresentados sem títulos e caracterizados por algarismos romanos. A primeira edição foi publicada pelo Editorial Leida em parceria com o Editorial Biblioteca Peruana e contava com mais de 500 páginas.

O contexto de publicação da obra foi marcado pela turbulenta eleição presidencial de 1962. Haya de la Torre (APRA), Manuel Odría (Unión Nacional Odrísta)³⁸⁹ e Fernando Belaúnde Terry (Acción Popular) foram os principais candidatos de um processo eleitoral marcado

388 Ibid.

389 Victor Raul Haya de la Torre foi um dos principais personagens da política peruana do século XX. Ele foi fundador do primeiro partido popular do Peru, o Partido Aprista del Perú e de Alianza Popular Revolucionaria Americana. Ao longo de sua trajetória política, destacou-se por suas críticas ao imperialismo e por suas posturas políticas contraditórias. Para saber mais sobre o projeto político e a atuação de Haya de la Torre sugiro a obra: SANDERS, Karen. **Nación y tradición:** discursos em torno a la nación peruana (1885-1930). Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997. Manuel Odría foi um dos militares que chegou à presidência peruana de 1950 a 1956. Em seu mandato, Odría favoreceu o investimento estrangeiro no Peru. Ele fundou a Unión Nacional Odrísta, partido representante dos interesses da oligarquia agroexportadora e minceira. Para saber mais sobre o governo Odría sugiro a leitura de: PORTOCARRERO GRADOS, Ricardo. **El Perú contemporáneo**. Lima: Lexus, 2000. O Acción Popular foi fundado em 1956 por Fernando Belaúnde Terry e tem sua origem na Frente de Juventudes Denocráticas. É considerado um partido político de centro e, entre os partidos políticos em atividade no Peru, é o que mais ocupou a presidência. Para mais informações, ver: BELAÜNDE TERRY, FERNANDO: **La conquista del Perú por los peruanos**. Lima: Minerva, 1994.

por conchavos políticos e pela disputa de projetos de Estado que representavam, ao menos ideologicamente, diferentes setores da sociedade peruana³⁹⁰.

Com o controverso apoio da Junta Militar, do *Partido Demócrata Cristiano*, do *Movimiento Social Progresista* e do Partido Comunista, Fernando Belaúnde Terry foi eleito presidente do Peru, tendo como desafio promover reformas sociais capazes de manter seu apoio político³⁹¹. Valendo-se de sua formação de arquiteto, Belaúnde chegou à presidência disposto a reconstruir arquitetonicamente o edifício peruano e convocou profissionais, intelectuais e camponeses para a conciliação dos interesses, em torno da reconstrução do país³⁹².

El paquete de reformas del nuevo régimen, que incluía el arreglo de la cuestión del petróleo, especialmente el enclave de la Internacional Petroleum Company, IPC, en Talara (la empresa petrolera subsidiaria de la Standart Oil), considerada como la más ominosa espina “imperialista” en el país; la integración de la selva mediante la extensión de las carreteras de penetración y de una vía que la atravesase de sur a norte, denominada “la marginal”; una reforma agraria limitada, que enfatizaba las medidas de modernización tecnológica y encaminada a terminar con los latifundios “feudales” de la sierra; obras de vivienda popular y apoyo a la industria nacional, levantaban grandes expectativas pero no llegaban a cuajar, empero, en un todo coherente y viable económicamente³⁹³.

Devemos destacar que os militares foram essenciais para se criar uma coalizão de forças necessária para garantir Belaúnde na presidência, nesse sentido, o militarismo foi uma constante no governo iniciado em 1963. Paralelo a isso, a década de 1960 também foi marcada pela emergência de movimentos camponeses, pautados nas lutas por refor-

390 CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 318.

391 A eleição presidencial de 1962 foi muito disputada. Os três principais candidatos não chegaram a estabelecer, entre eles, 5% de margem de votos favoráveis. Na época, a Constituição peruana não previa segundo turno e cabia ao Congresso escolher o novo presidente. De acordo com Julio Cotler as manobras políticas foram articuladas para eleger Odría, o terceiro colocado. Diante dos impasses, os militares suspenderam as eleições e convocaram uma nova data em 1963. Dessa vez, Belaúnde Terry articulou-se com os militares e os partidos da esquerda para assegurar sua vitória. COTLER, Julio. **Clases, Estado y Nación en el Perú**. 3ª. ed. Lima: IEP, 2005. p. 307.

392 COTLER, Julio. **Clases, Estado y Nación en el Perú**. 3ª. ed. Lima: IEP, 2005. p. 309.

393 CONTRERAS, Carlos e CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007. p. 320.

ma agrária, com isso, logo após iniciar seu governo, em 1963, Belaúnde viu-se pressionado pelo jovem Hugo Blanco, um dos líderes de *La Convención*, a iniciar, ainda que de forma limitada, um processo de reforma agrária³⁹⁴.

Para Rodrigo Montoya Rojas, as organizações camponesas dessa época (1957-1962), principalmente o sindicalismo liderado por Hugo Blanco, foram fundamentais para que os olhares dos peruanos se voltassem para a diversidade e lutas indígenas. Hugo Blanco destacou-se quando assumiu a liderança da Província de La Convención e foi capaz de articular o primeiro movimento guerrilheiro peruano, com inspiração cubana³⁹⁵.

A luta dos camponeses, somada ao esforço inicial de Belaúnde em promover a distribuição de terras, fez com que num primeiro momento Arguedas acreditasse na capacidade transformadora do novo governo e, principalmente, vislumbasse uma ação revolucionária mais ampla³⁹⁶, que logo se demonstrou equivocada. Um exemplo da crença de Arguedas no novo governo pode ser visto na resposta que ele dá a uma coluna de jornal, na qual ele diz:

Creo que existe un diferencia de actitud evidente de este gobierno com respecto al problema, desde la época de Leguía. El presidente aprecia con buen fundamento la contribución de la cultura andina al desarrollo del país. En algunos programas de acción se ha tomado en cuenta, me parece, si no los planteamientos de Mariátegui en forma explícita, una información mucho más acertada de la realidad del país. Pero el Gobierno debe hacer frente a presiones muy fuertes, internas y externas. Contribuye, sin embargo, a poner en marcha la posible solución del problema³⁹⁷.

O documento demonstra que *Todas las Sangres* é uma obra construída nesse clima de entusiasmo e crença no novo, representado pela eleição de Belaúnde Terry. Diferente de *Yawar Fiesta*, *Todas las Sangres* possui muitos personagens. Podemos destacar Don Fermín, Don Bru-

394 Ibid., p. 318.

395 MONTOTOJA ROJAS, Rodrigo. **Porvenir de la cultura quéchua en Perú**. Lima: UNMSM, 2010. p. 442.

396 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 169.

397 ARGUEDAS, José María. De Mariátegui al año 1966. In: **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 36.

no e Demetrio Rendón Willka como personagens principais. A voz narrativa, assim como em *Yawar Fiesta*, começa na terceira pessoa, contudo, no decorrer da história ela assume outra face, marcada pelo fato de que *Todas las Sangres* é um romance de diálogos, de múltiplas conversas, nas quais os personagens recorrem sempre ao uso da palavra ou, como afirma Cornejo Polar: uma narrativa coral, pautada por um discurso plural, no qual emergem diferentes representações em torno dos temas abordados, configurando uma disputa³⁹⁸.

O narrador manifesta-se, na maioria das vezes, dentro de diálogos. Somos convidados a participar dos debates sempre pela ótica de quem fala, de modo que não há um único narrador. A constante fala dos personagens cria uma estrutura de discurso plural, no qual não há apenas uma história ou uma verdade sobre os acontecimentos.

Como afirma Castro Klarén, em *Todas las Sangres* nosso autor apresenta o aprimoramento de uma técnica narrativa já iniciada em *Yawar Fiesta*, na qual ele prefere mostrar, e não dizer ou expor diretamente os personagens³⁹⁹. Outro aspecto interessante é que os personagens principais são os grandes responsáveis por se autodefinirem, marcando de maneira muito clara a perspectiva da narrativa coral evidenciada por Cornejo Polar.

En Todas las Sangres es, sin embargo, el diálogo largo y razonador el que domina como técnica de caracterización. Es más, este diálogo a menudo deriva en monólogos en que personajes como don Fermín y Cabrejos se ecudrinan el uno al otro o a un tercero, digamos a Rendón o a don Bruno. Siendo los personajes tan discutidores, a menudo caen en la verbosidad, se repiten y ahondan en asuntos de toda índole: política internacional, sociología, historia, psicología, dejando así para el narrador la tarea de narrar, de relatar lo que pasa⁴⁰⁰.

Para Fernando Rivera a estratégia narrativa de Arguedas tinha como intuito mostrar o romance como essencialmente político. Nesse sentido, o excesso de diálogos, bem como as repetições das característi-

398 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 170.

399 CASTRO KLARÉN, Sara. **El mundo mágico de José María Arguedas**. Lima: IEP, 1973. p. 182.

400 Ibid., p. 184.

cas dos personagens são elementos de uma retórica da confrontação, na qual os papéis dos personagens mudam de acordo com sua participação nos conflitos relatados no romance⁴⁰¹. Amigos, inimigos, aliados, rivais e neutros são papéis operados a partir do valor que cada personagem dá aos contextos em que se inserem.

Sob essa ótica, a narrativa de *Todas las Sangres* baseia-se em um movimento duplo: por um lado, os múltiplos diálogos que apontam para uma retórica da confrontação, na qual os personagens defendem seus pontos de vista, e, por outro lado, pela presença de um narrador que assume a voz dos personagens e nos oferece uma visão interna dos projetos que estão em disputa.

A história se passa nos Andes peruano, basicamente no *pueblo* de San Pedro de Lahuaymarca e em Paraybamba. De modo geral, *Todas las Sangres* trata do avanço do capital estrangeiro sobre as comunidades indígenas, implicando um processo de destituição dos antigos proprietários de terra e na inserção dos indígenas nas relações de produção capitalista. Poderíamos simplificar e afirmar que *Todas las Sangres* aborda os dilemas da modernização no Peru, contudo, o quinto romance de José María Arguedas é tão complexo que a temática da modernização se confunde com a intenção do autor de narrar aquilo que ele acreditava ser a diversidade nacional peruana, consequentemente os distintos projetos e concepções de uma modernidade, ou dos conflitos gerados pela mesma, de modo que o leitor se envolve num universo amplo e repleto de representações.

Los diálogos de confrontación, polémicos, exigen el frecuente traslado de una verdad a otra, verdades contrapuestas, los que motiva al lector para que, en cada caso, opte por uno de los discursos. Como cada personaje dice su verdad (verdad ética, social, psicológica, cultural, etc) y trata de imponer su perspectiva, y como esas verdades no coinciden, el lector tiene que asumir una actitud crítica, casi arbitral, que lo compromete indefectiblemente. Todas las sangres implica el compromiso de su autor, por cierto, pero exige también, y de manera perentoria, el compromiso del lector⁴⁰².

401 RIVERA, Fernando. **Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas**. Madrid: Iberoamericana, 2011. p. 131.

402 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 171.

Sem dúvidas, a tarefa de ler e decifrar o romance muitas vezes nos abriu mais problemas, do que respondeu aos nossos anseios. A história começa com o Don Andrés Aragón de Peralta na torre da igreja de San Pedro de Lahuaymarca, amaldiçoando o povo e seus filhos Fermín e Bruno. As primeiras páginas do livro mostram um velho proprietário em indianizado, decadente, desleixado e desiludido.

Tenía una barba crecida en punta, el viejo; una barba dejada a su propia naturaleza; los pelos se alargaban desde todos lados de su rostro huesudo; las cejas habían crecido tanto que casi se juntaban hacia los costados con las barbas del rostro. Su nariz fina. Aguileña, casi transparente en las aristas, era hermosa. Su frente muy angosta, nítidamente marcada por la abundante cabellera blanquísima y con extraños mechones negros, le daba aire de loco, y los cabellos largos, echados hacia atrás, que caían hasta más bajo de la nuca⁴⁰³.

O velho, descrito como um bêbado, já estava habituado a rogar maldições contra os filhos e o povo, entretanto, a abertura do romance traz como ponto central um homem cansado, discursando contra o povo e anunciando seu suicídio do alto da igreja. A cena se configura como um espetáculo. Entre as ordens de Don Fermín, prometendo uma recompensa de mil soles para quem salvasse o pai, e o desespero do embriagado Don Bruno, o velho segue amaldiçoando os filhos:

Ni tú que te has apoderado de mi hacienda de alfalfa y de mis minas, ni tú que te has agarrado mis molinos, mis indios, mis moyas; vosotros Fermín, el Satanás, y Bruno, el cuesco de Satanás, podéis llevar, como yo, el traje de los caballeros. ¡Caballero desde mis barbas hasta el corazón! Y no un Caín. Otra vez maldito seáis, los maldigo, como padre, como anciano, como noble⁴⁰⁴.

403 O velho tinha uma barba crescida em ponta; uma barba deixada à sua própria natureza; os cabelos alongavam-se por todos os lados do seu rosto ossudo; as sobrancelhas cresceram tanto que quase se juntavam dos lados com as barbas do rosto. Seu era nariz fino. Aquilino, quase transparente nas arestas, era formoso. Sua testa muito estreita, nitidamente marcada pela abundante cabeleira branquíssima e com esquisitas mechas pretas, dava-lhe um ar de maluco, e os cabelos compridos, jogados para trás, que caíam até mais baixo da nuca. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 9.

404 Nem você que apoderou-se da minha fazenda de alfalfa e de minhas minas, nem você que pegou os meus moinhos, meus índios, minhas servas; vocês, Fermín, o Satanás e Bruno, o casco de Satanás, podem levar, como eu, o traje dos cavalheiros. Cavaleiro desde minhas barbas até o coração! E não um Caím. Outra vez, sejam maldito, maldigo você, como pai, como ancião, como nobre. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 11.

Quando o padre aparece, o velho declara seu último desejo: dar tudo que tem em sua casa para os indígenas, sem deixar nada para os filhos. O velho anuncia que os indígenas deveriam entrar em sua casa e levar tudo que pudessem, sem a intervenção de ninguém⁴⁰⁵. Don Andrés desce da torre, segue para sua casa e o padre se encarrega de avisar aos filhos que, depois de um testamento público, a última vontade do velho deveria ser acatada. Fermín não hesita e responde:

- No nos oponemos. Que se lleven cuanto hay en casa principal de la familia, y si se animan a cumplir la orden de nuestro padre, que desaten la casa adobe por adobe. Nosotros buscaremos el auxilio del señor obispo. No hay conflicto con los indios. Usted vicario, cuide a mi padre, que no muera sin absolución – contestó don Fermín⁴⁰⁶.

Em sua casa don Andrés é auxiliado por Anto, um indígena que servia e cuidava do velho, como um filho cuida do pai. Anto escuta o último desejo do patrão e começa a separar tudo que há na casa, com a segurança de que já havia recebido uma parte da herança de don Andrés. Em seu quarto, bêbado e sozinho, don Andrés prepara-se para seu suicídio. Despede-se de Anto, deixa-lhe recomendações para lidar com sua viúva e seus filhos e, em seguida, toma aguardente misturada com veneno e morre.

Cuando Anto desapareció por la puerta del corredor, el viejo se incorporó y echó varias pastillas a un vaso de aguardiente. El cañazo tomó un color azul denso. Cerró los ojos el anciano y bebió en varios tragos el veneno. Se recostó, cruzando sus brazos sobre el pecho⁴⁰⁷.

Com esse ato, Arguedas volta-se para os dois irmãos e nos lança em meio a uma trama de disputas e desentendimentos entre Fermín

405 Ibid., p. 12

406 “- Não nos opomos. Que levem quanto há na casa principal da família, e se eles têm a coragem de cumprir a ordem do nosso pai, que desmanchem a casa, tijolo por tijolo. Nós buscaremos o auxílio do senhor bispo. Não há conflito com os índios. Você vigário, cuide do meu pai, para que não morra sem absolvição – respondeu seu Fermín”. Ibid., p. 13.

407 “Quando Anto desapareceu pela porta do corredor, o velho sentou-se e jogou vários comprimidos num copo de aguardente. A aguardente tomou uma cor azul densa. O ancião fechou os olhos e bebeu o veneno em vários goles. Encostou-se, cruzando seus braços sobre o peito”. Ibid., p. 18.

e Bruno. Bruno, atormentado pela culpa, receoso com as maldições do pai, buscava redenção e perdão para seus erros, principalmente pelo estupro cometido contra a protegida de sua mãe, a corcunda Gertrudis. Fermín era o homem que não pretendia olhar o passado, nem se lastimar por ter interditado o pai e roubado seu gado; para ele o futuro era o mais importante:

El anciano habla cuando está borracho; nos maldice de borracho, no en su juicio. Son testigos todo el pueblo; saben que es la aguardiente y no la conciencia. Todo comenzó cuando se dedicó a beber como un loco. Desde entonces somos enemigos. Pero él ha de descansar ya. ¡Y comenzará de nuevo la paz! Habremos nacido otra vez para el mundo. ¡Trabajaremos! Tú me ayudarás y yo a ti. Lavaremos nuestras culpas, si la tenemos. Seremos grandes. Con nuestros indios yo venceré el cerco que me tienden los capitalistas de Lima⁴⁰⁸.

A resposta de Don Bruno é a de um irmão disposto a colaborar, a ser aliado e amigo. No entanto, don Bruno não deixa de dar suas advertências ao irmão:

- Yo no necesito dinero – contestó, deteniéndose – No quiero negocios. Mis hijos no son mis hijos. Están por todas partes. Déjame tranquilo en mi hacienda y en mi huerta. Te daré los indios. Ordenaré que vayan a las minas. Creo que puedo juntar hasta quinientos. Sé rico. Haz tu edificio en Lima. Trae maquinas a tu caserío de las minas. A mí déjame en mi huayk'o (quebrada) con mis indios y mis frutales. No quiero el maldito dinero. ¡ No corrompas a mis indios! Ésa que sea la sangre del convenio, su base, la santa voluntad de Dios. No corrompas a mis indios. Mira, padrecito, gran don Fermín, ellos no son borrachos, no son violadores, no son ladrones. No son como tú y como yo. Hablemos lo cierto. Respetaremos su alma. ¡ Tú los respetarás! Y te los daré, te los entregaré en mitas. ¡ Oye bien! En mitas (turnos) solamente. Ellos serán de mí, siempre. Y que el pueblo vea que no somos caínes⁴⁰⁹.

408 “O velho falou quando estava bêbado; maldizendo de bêbado, não no seu juízo. São testemunhas o povo todo; sabem que é a cachaça e não a consciência. Tudo começou quando dedicou-se a beber como um doido. Desde então somos inimigos. Mas ele tem de descansar já. E começará de novo a paz! Teremos nascido outra vez para o mundo. Trabalharemos! Você me ajudará e eu a você. Lavaremos nossas culpas, se a temos. Seremos grandes. Com nossos índios eu vencerei o cerco que me armaram os capitalistas de Lima”. Ibid., p. 23.

409 “- Eu não preciso de dinheiro – respondeu, detendo-se – Não quero negócios. Meus filhos não são meus filhos. Estão por toda parte. Deixe-me tranquilo na minha fazenda e na minha horta. Darei-te os índios. Ordenarei que se vão para as minas. Acho que posso juntar até quinhentos. Seja rico. Faz teu edifício em Lima. Traz máquinas ao teu casario das minas. Quanto a mim, deixe-me em meu vale com meus índios e os meus frutais. Não quero o maldito dinheiro. Não corrompa meus índios! Esse que seja o sangue do convênio, sua base,

Nesse momento, ainda no primeiro capítulo, Arguedas mostra como os dois irmãos tentam uma reconciliação, apesar de suas diferenças. Fermín buscava o enriquecimento com a atividade mineradora e Bruno, ocupar-se de suas terras. Ou seja, se a morte de don Andrés era um anúncio do fim da tradição gamonal, a reação de don Bruno e sua tentativa de redenção a partir da defesa dos índios e da negação dos ganhos financeiros não era exatamente um caminho para o moderno.

Com *Todas las Sangres* Arguedas pretendia mostrar a heterogeneidade peruana e também oferecer uma representação de como seria o enfrentamento entre o capitalismo moderno e o mundo andino. Mais que isso, *Todas las Sangres* era uma saída, via romance, para apresentar um destino para o Peru. Os personagens don Bruno e don Fermín são icônicos nesse sentido, pois nos abrem caminho para refletir sobre as representações de outro universo dicotômico: tradição e modernidade.

Bruno e Fermín nos colocam diante de questões dicotômicas como: costa e serra, velho e novo, deus e o diabo, bem e mal, entre outros pares que, explícita ou implicitamente, nos levam a considerar sobre as representações do tradicional e o moderno na obra. Em meio à disputa dos dois irmãos, temos o personagem Réndon Wilka, um índio que se desloca entre os dois mundos e, ao lado de don Bruno, articula um processo de luta indígena por seus direitos de representação política.

O comunismo e o capital estrangeiro também são elementos constantes no texto, sendo que o comunismo é tratado como uma ameaça e o capital estadunidense representado pelo consórcio Whister-Bozart e pelo personagem Zar, presidente da empresa. Na medida em que esses elementos se apresentam com mais força na narrativa, as vozes dos antigos senhores da região aparecem com mais força, tanto para negar qualquer possibilidade de organização política indígena, quanto para rejeitar um novo projeto de desenvolvimento econômico.

Como já afirmamos, na segunda metade do século XX, os projetos de modernização, entendidos como desenvolvimento das relações capitalistas no Peru, estavam ganhando cada vez mais espaços no mun-

a santa vontade de Deus. Não corrompa os meus índios. Olhe, paizinho, grande seu Fermín, eles não são bêbados, não são estupradores, não são ladrões. Não são como você e como eu. Vamos falar a verdade. Respeitaremos a sua alma. Você os respeitará! E eu te os darei, te os entregarei em *mitas*. Ouve bem! Em *mitas* (turnos) somente. Eles serão meus, sempre. E que o povo veja que não somos dois Caim”. Ibid., p. 24.

do andino. Arguedas, ciente desse processo, refletiu sobre suas intenções e sobre a relação do seu romance com o contexto histórico:

En mi último libro, que se llama Todas las Sangres, se trata de demostrar la descomposición que en ese momento estaba ocurriendo en la zona más atrasada del país. Como consecuencia de la apertura de las carreteras, de mayor vinculación a las regiones más industrializadas, las poblaciones de las comunidades y de las haciendas invaden las haciendas o se vienen a las ciudades. Y esta descomposición de la sociedad andina peruana yo creo que obedece a un plan muy meditado, muy inteligentemente meditado por las clases dominantes del Perú. Se ha tratado de demostrar en este libro la relación de poderes y de los mecanismos de dominación que va desde las potencias que dominan el mundo, hasta cómo esas potencias por intermedio de los grupos dominantes del país, aceleran esa descomposición de la sierra peruana⁴¹⁰.

Arguedas contrói um universo no qual seus personagens são confrontados com os dilemas de sua época, pelos quais somos convidados a refletir sobre o que significava ser peruano na segunda metade do século XX. Nesse primeiro momento de nossa análise de *Todas las Sangres*, evidenciamos a luta entre os dois irmãos, que, para os fins desta pesquisa, é pensada como uma representação do dualismo cultural. Além disso, acreditamos que *Todas las Sangres* apresenta uma possibilidade de superação do dualismo pela eleição do mestiço como símbolo da identidade nacional, concretizado nas representações do personagem Réndon Wilka.

DON BRUNO E A REPRESENTAÇÃO DA TRADIÇÃO ANDINA

O primeiro contato que temos com don Bruno é a partir do olhar de seu pai. Nas primeiras páginas do romance o velho amaldiçoa o filho e, antes de sua morte, diz a Anto:

410 ARGUEDAS, José María. La narrativa en el Perú contemporáneo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 45.

- Le dirás a don Bruno que llore, que venga al corral, que con las lágrimas de su corazón procure lavar el suelo que quedó maldito con su sudor de condenado. ¡Anto! Él, Bruno, puede salvarse todavía. Yo vi que se arrodilló en la plaza; besó tres veces el suelo. Su corazón gemía. Lo oí desde lo alto. Que llore también en el horno viejo. Pero allí violaba y se revolcaba con mujeres; aquí, en mi corral, aplastó a una desventurada, a una marcada por Nuestro Señor. No la respetó la cargó con engaños, en brazos. Mis perros no aullaron: algo les hizo el condenado⁴¹¹.

Sob os olhos do velho, vemos um filho bom, porém culpado por um comportamento violento: o estupro. Don Andrés imaginava que sua morte poderia despertar alguma mudança em seu filho. De fato, como vimos anteriormente, don Bruno aparece muito ressentido e tomado por um sentimento de culpa que, como veremos, será convertido em uma postura de proteção aos índios. A segunda apresentação de don Bruno nos vem através dos olhos do narrador, durante o velório de don Andrés: “Don Bruno rezó en quéchua, de rodillas en lo dintel del dormitorio [...]”⁴¹².

Don Bruno estava vestido com um poncho, falando em quéchua com os indígenas, ou seja, tão indianizado quanto seu velho pai. Nesse momento, temos no cenário o surgimento de Rendón Wilka, um indígena que viveu em Lima e em Huancayo. A chegada do índio, vestido com uma camisa de estilo americano, parece causar um incômodo enorme em don Bruno, que se recusa a receber as condolências de Rendón: “- Nada con los que vienen de esos pueblos en que el infierno se asienta – dijo”⁴¹³. E com essa recusa, don Bruno deixa claro seu preconceito com o ex-índio⁴¹⁴.

No desenrolar da história, don Bruno permite que don Fermín utilize o trabalho indígena para desenvolver seu projeto. Através da fi-

411 “- Dirá a seu Bruno que chore, que venha ao curral, que com as lágrimas do seu coração procure lavar o chão que ficou maldito com seu suor de condenado. Anto! Ele, Bruno, pode salvar-se ainda. Eu vi que ajoelhou-se na praça; beijou três vezes o chão. Seu coração gemia. Ouvi-o desde o alto. Que chore também no forno velho. Ali estuprava e derrubava mulheres; aqui, no meu curral, agarrou uma desventurada, uma marcada por Nosso Senhor. Não a respeitou, a carregou com enganos, nos braços. Meus cachorros não uivaram: algo lhes fez aquele condenado”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 17.

412 “Seu Bruno rezou em quéchua, ajoelhado na entrada do dormitório”. Ibid., p. 32.

413 “- Não quero nada com os que chegam desses povados que o Inferno se afirma”. Ibid., p. 35.

414 Ex-índio é o termo que Arguedas usa para categorizar Rendón Wilka sob os olhos dos indígenas e senhores que estavam no velório.

gura de Nemecio Carhuamayo, um dos mandantes da fazenda *La Providencia*, don Bruno convoca seus índios para uma reunião e anuncia a mita e as condições de trabalho, bem como tenta passar segurança aos seus índios. O tom utilizado por don Bruno é autoritário, quase ameaçador, como fica evidente na passagem em que o índio K'oto avisa ao seu senhor das desesperanças dos indígenas Paraybamba.

Don Bruno iba a interrumpir al cabecilla⁴¹⁵; en su rostro fue encendiéndose la ira. K'oto dejó de hablar. El patrón dudó. El cabecilla le interrogaba, con una humildad que le enfrió las entrañas.

¿Qué hay de nuevo en la humildad de esta criatura que no conoce el mundo? ¡Hay algo! ¡Algo malo!, reflexionó don Bruno.

- Tienes licencia K'oto. Te escucho. Sigue – dijo, sin poder ocultar su ansiedad y su enojo.

- La tierra se ha empequeñecido en Paraybamba. Padrecito don Bruno, hijo de Dios, las madres están matando a sus hijos recién nacidos porque los mozos están escapándose a la costa, a tierras desconocidas. Colonos de la Providencia les daremos lana, ovejas, para que vendan... trigo para que coman.

- Los colonos no venden. ¡Los colonos no tienen nada, K'oto! Todo es de mi pertenencia. ¿Quién te dio licencia para ir a Paraybamba? ¿No sabes que tu alma es también de mí, que yo respondo por ella ante Dios, Nuestro Señor?⁴¹⁶

A relação que don Bruno mantinha com os indígenas era de controle, o que nos leva a refletir sobre as formas de organização em sociedades plurais e altamente estratificadas. De modo geral, analisando

415 O *cabecilla* é o chefe do grupo. É um representante que fala em nome do grupo e no contexto das relações de mando, também transmite a ordem ao seu grupo.

416 “Seu Bruno ia interromper o cabecilla; no seu rosto foi acendendo-se a ira. K'oto deixou de falar. O patrão duvidou. O cabecilla interrogava-lhe, com uma humildade que esfriou-lhe as entranhas.

O que há de novo na humildade desta criatura que não conhece o mundo? Há algo! Algo ruim!, refletiu seu Bruno.

- Tem licença K'oto. Te escuto. Segue – disse, sem poder ocultar sua ansiedade e sua raiva.

- A terra ficou pequena em Paraybamba. Paizinho seu Bruno, filho de Deus, as mães estão matando a seus filhos recém-nascidos porque os moços estão fugindo para o litoral, para terras desconhecidas. Colonos da Providência, lhes daremos lã, ovelhas, para que vendam... trigo para que comam.

- Os colonos não vendem. Os colonos não têm nada, K'oto! Tudo é da minha pertença. Quem te deu licença para ir em Paraybamba? Não sabe que sua alma é também minha, que eu respondo por ela perante Deus, Nosso Senhor?” ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 46.

as produções mais relevantes das últimas décadas, encontramos dois conjuntos de explicação: por um lado as teorias marxistas clássicas e, por outro, a antropologia social.

Em sua célebre discussão sobre etnia, classe e questão nacional, Héctor Díaz-Polanco afirmou que as bases do pensamento marxista sobre essa questão tinham como fundamento a crença de que as etnias paulatinamente seriam incorporadas, ou absorvidas, pelas classes sociais que compõem um Estado⁴¹⁷, desse modo, a questão étnica seria suplantada pela problemática das classes sociais, uma vez que os grupos étnicos são relevantes na medida em que contribuiriam para a construção de um projeto socialista.

De todos modos lo que quiere indicarse aquí es que ciertos grupos sociales, aun formando parte de un conjunto social mayor estructuralmente hablando, se constituyen en configuraciones con una identidad propia. Este parece ser el caso de los grupos indígenas de América Latina, los cuales se fundan en formas de identidad étnicas básicas, aunque en su mayoría sean parte integrante de la clase social genéricamente denominada **campesinato**⁴¹⁸.

Nesse caso, Díaz-Polanco nos recorda de que nos estados latino-americanos os processos de integração dos indígenas ao estado nacional já estavam em curso e tinham como pressuposto converter os indígenas em trabalhadores, ou seja, em mão de obra para o desenvolvimento da sociedade capitalista⁴¹⁹. Isso significa afirmar que seja sob a ótica da etnicidade, seja sob a ótica da classe, houve uma articulação dos estados latino-americanos para manter o indígena na condição de submissão.

A dominação e a submissão empregada por don Bruno teria, nesse sentido, um caráter classista, atrelado à manutenção de seu poder senhorial e ao colonialismo interno. Tal visão começou a ser colocada em xeque entre as décadas de 1960 e 1970, quando os indígenas começaram a reivindicar seu direito à diferença, mesmo que muitas vezes essas lutas não viessem acompanhadas de uma pauta política anticapitalista. Para

417 DÍAZ-POLANCO. Héctor. **La cuestión étnico nacional**. México: Fontamara, 1998. p. 12.

418 Ibid., p. 24.

419 DÍAZ-POLANCO. Héctor. **La cuestión étnico nacional**. México: Fontamara, 1998. p. 16.

Díaz-Polanco, a maneira como os indígenas operacionalizam suas lutas é independente dos modelos marxistas⁴²⁰.

Por outro lado, como nos ensina Melissa Moore, ao tratarmos das questões da estratificação social nos Andes, não podemos ignorar a dificuldade dos cientistas sociais em categorizar tais grupos heterogêneos. De divisões mais clássicas como brancos, índios e mestiços, passando por *mistis*, *vecinos* e *cholos*, a dificuldade de estabelecer um consenso quase sempre parte da associação direta entre o indígena e camponês⁴²¹ e da herança de uma ética paternalista originada nas leis de proteção ao índio, datadas do período colonial, que reforçavam a ideia de proteção e lealdade, ancoradas nas formas de exploração do trabalho indígena em troca de proteção.

A apresentação de um universo ainda monolítico, com uma aparente homogeneidade geopolítica e cultural centrada na propriedade de terras, dava a don Bruno a sensação de um grande senhor e, de certa forma, como afirma Castro Klarén, também engendrava um sistema em que todos atuavam sob essa lógica de dominação.⁴²²

Antonio Cornejo Polar põe em tela outro aspecto dessa questão: o fato de que a dureza de don Bruno também estava relacionada a uma concepção religiosa de poder, na qual ele, enquanto *werak'ocha*⁴²³, tratava

420 Ibid., p. 32.

421 MOORE, Melissa. **En la encrucijada**: las ciencias sociales y la novela en Perú. Lecturas paralelas de Todas las Sangres. Lima: Editorial UNMSM, 2003. p. 55-56.

422 CASTRO KLARÉN, Sara. **El mundo mágico de José María Arguedas**. Lima: IEP, 1973. p. 160.

423 Werak'ocha (em quéchua) ou Viracocha (forma espanholizada) era um deus da serra peruana e do norte da serra boliviana cujos relatos de cronistas coloniais afirmavam ser o deus criador da cosmovisão indígena. De acordo com o cronista Juan de Betanzos, em *Suma y Narración de los incas* (1556), Viracocha, depois de criar os homens e enviá-los para ocupar outras regiões além dos Andes, penetra no Oceano Pacífico e desaparece. O mito do Viracocha foi reinterpretado, de modo que em algumas de suas principais versões, a figura da divindade tornou-se cada vez mais próxima de Jesus Cristo, quando não do conquistador espanhol. Betanzos, por exemplo, dizia: “[...] y dijéronmé que era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca, que le daba hasta los tobillos y que esta vestidura traía ceñida e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza [...]”. Na versão de Garcilaso de la Vega: “[...] de un hombre de buena estatura, con una barba larga de más de un palmo. Los vestidos largos y anchos como túnica o sotana llegaban hasta los pies”. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; MILLONES, Luis. **Dioses del norte. Dioses del sur**. México: ERA, 2008. p. 165-166. A apropriação da cosmovisão indígena foi um importante fator de dominação, de modo que, em algumas regiões andinas, a chegada dos espanhóis foi interpretada como o retorno do deus criador, nesse sentido, a ideia lançada por Cornejo Polar vai ao encontro da permanência de uma mentalidade de dominação colonial.

os índios como se fossem seus meninos puros e incapazes de expressar vontade própria⁴²⁴.

Os posicionamentos de don Bruno só mudam quando seu universo, seu lugar de segurança, começa a ser atacado pelos interesses do consórcio minerador e pelos senhores decadentes que deixam de cumprir suas obrigações com os indígenas, levando-o a tomar decisões que o aproximam do mundo de seus subordinados.

O momento de virada do personagem começa no quarto capítulo, quando don Bruno confronta o irmão Fermín por ter nomeado Rendón Wilka capataz. Em seu discurso, don Bruno mostra-se reticente quanto ao engenheiro Cabrejos e preocupado com possibilidade de o ex-índio corromper os seus empregados.

- Oye, Fermín – dijo don Bruno, cuando salió Cabrejos - ¿No le ves a cara de Judas a ese mequetrefe? ¡Camisa verde con botones rojos! Signo, además, de que le gusta en materia de trapos los que prefieren las mujeres. ¡Parece uno de los monillos que usan las mestizas! ¡Qué mundo el que viene llegando! Pero es el Rendón que me inquieta. Yo lo desnudo a ése delante de ustedes. Yo sé como raspar los disfraces, las malas mañas, el falso cuero con quien quieren amañarse y engañarnos. ¡A mi! Ni mestizas ni cholos me engañan, por fino que hilen. Así les hayan afilado las uñas en Lima. Los veré mejor. Yo no te autoricé, Fermín a que les pusiera capataz a mis indios. No los necesitan. Sus cabecillas, óyeme, ¿no te acuerda de ellos? ¿La preocupación por los negocios te ha hecho olvidar las árboles, los más grandes de tu infancia? K'oto es sabio, obediente; su carne no tiene apetitos prohibidos. K'oyowasi es más humilde todavía; cree en Dios e en nosotros. En ti también, Fermín, en ti, que me has hecho llorar sangre. Tè respeta igual que a mí, porque eres hijo de mi padre...⁴²⁵

424 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 190.

425 “- Escuta, Fermín – disse seu Bruno, quando saiu Cabrejos - Não vê a cara de Judas desse mequetrefe? Camisa verde com botões vermelhos! Sinal, aliás, de que em matéria de farrapos, gosta dos mesmos que preferem as mulheres. Parece um dos aventais que usam as mestiças! Que mundo esse que vem chegando! Mas é o Rendón que me inquieta. E eu vou despir isso diante de vocês. Eu sei como raspar os disfarces, as más manhas, o falso couro com que querem amañar-se e enganar-nos. A mim, nem mestiças nem cholos me enganam, por mais fino que discurssem! Assim lhes afiaram as unhas em Lima. Os verei melhor. Eu não lhe autorizei Fermín, para que colocasse capataz em meus índios. Eles não precisam. Seus cabecillas, me ouvem bem, você não se lembra deles? A preocupação pelos negócios te fizeram esquecer as árvores, os maiores da tua infância? K'oto é sábio, obediente; sua carne não tem apetites proibidos. K'oyowasi é mais humilde ainda; acredita em Deus e em nós. Em você também, Fermín, em você, que me fizera chorar sangue. Tè respeta igual a mim, porque você é filho do meu pai...”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 145.

Após esse episódio, don Bruno tem a oportunidade de confrontar-se diretamente com Rendón Wilka. A conversa tem como expectadores don Fermín e sua esposa Matilde. O tema inicial é a religiosidade de Rendón Wilka. Para saber se o ex-índio era um bom homem, o senhor, atormentado pela culpa cristã, precisava reconhecer nele os aspectos da fé:

- ¿Crees en Dios? – le preguntó en castellano, no en quéchua.
- Sí, patrón.
- ¿Dónde está?
- En mi corazón, en todas partes.⁴²⁶

Em seguida, don Bruno, emocionado, questiona o índio sobre suas funções e, só a partir desse teste, reconhece sua inteligência e caráter como índio. A partir desse momento, don Bruno deixa de tratar Rendón como mestiço, ou ex-índio, nos apresentando um indício das dificuldades de se estabelecer as fronteiras entre indígenas e mestiços, na sociedade apresentada por Arguedas. Diz don Bruno:

- Rendón: ya no eres un común, un indio ordinario. Pero sigues indio. Dios habrá dispuesto cómo y para qué. Sabes mucho, entiendes, tiene pensamiento. ¿Adónde llegarás? No al mal, Rendón Wilka. ¡Lo sé! Hablas como indio, aunque con tanto entendimiento que ligas a mi potro con la luz de afuera y sabes lo que es un patrón. Tú estás sabiendo mejor que otros lo que en mi corazón hay de sucio y de limpio. Por eso no te averiguo tu juicio sobre mi hermano. ¡Mejor no! ¡Que Dios no te abandone! Cuida a mis criaturas. Tú sabes cómo. Son tus hermanos⁴²⁷.

426 “- Acreditas em Deus? Perguntou-lhe em castelhano, não em quéchua.”

- Sim, patrão.

- Onde está?

- Em meu coração, em todas as partes”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 149.

427 “- Rendón: você já não é comum, um índio ordinário. Mas você segue índio. Deus terá disposto como e para quê. Sabes muito, você entende, tens pensamento. Onde você chegará? Não ao mal, Rendón Wilka. Eu sei! Você fala como índio, embora com tanto entendimento, que sela o meu potro com a luz de fora e sabe o que é um patrão. Você está sabendo melhor que outros o que no meu coração há de sujo e de limpo. Por isso não vou averiguar teu juízo sobre o meu irmão. Melhor não! Que Deus não te abandone! Cuide das minhas criaturas. Você sabe como. São teus irmãos”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 150.

A passagem pode ser interpretada como um elemento da identificação de Arguedas com os indígenas. Levando em consideração o papel central que Rendón vai desempenhar na história, nos parece interessante observar como o autor constrói um contexto plural, no qual Rendón é apresentado como um mestiço, ou, nas palavras de don Bruno, um ex-índio, para, em seguida, ser elevado à condição de indígena em função de sua religiosidade. Outra forma de explorar essa questão vem da complexidade social que torna difícil classificar esses grupos, sem levar em consideração o contexto das relações que se estabelecem. Nesse sentido, é importante retomar a abordagem interacionista de Barth e nos recordarmos de que as identidades étnicas se revelam no interior das relações entre os grupos distintos. Desse modo, temos nesse primeiro momento a mudança do olhar de Don Bruno sobre Rendón, o que, ao nosso ver, é também um forte indício da indecisão do autor, que, posteriormente, fica mais evidente.

A aliança com Rendón Wilka aparece como um fator de confiança e esperança no novo, enquanto que o rompimento com seu irmão torna-se inevitável, forçando-o a se aproximar cada vez mais dos indígenas e da defesa do mundo tradicional andino. O primeiro evento que conduz don Bruno a uma tomada de posição a favor dos índios ocorre no quinto capítulo, quando Rendón Wilka o comunica que o engenheiro Cabrejos estava atuando em nome do consórcio internacional Wisther – Bozart e foi responsável pela morte do músico Gregório.

- Mandón Carhuamayo salvó quizá de verdad a ingeniero porque si le comprobamos el crimen toda la mina se hubiera revuelto. Ahora, en su conciencia, la gente, los indios y peones y maestros saben que Cabrejos ha matado a alguien. Mañana han de saber que huesitos eran del charanguista don Gregorio. Cabrejos tiene que irse, patrón. Ése no es condenado. Nos es gente. No hay alma ni corazón en su cuerpo. ¿Qué es, patrón?⁴²⁸

Don Bruno se culpa pela morte do músico Cabrejos e considera-se responsável pelo acidente na mina. Rendón defende don Bruno de

428 “- Talvez o encarregado Carhuamayo tenha salvado de verdade o engenheiro, porque se comprovássemos o crime toda a mina já teria se revoltado. Agora, na sua consciência, as pessoas, os índios, peões e mestres sabem que Cabrejos matou alguém. Amanhã tem de saber que os ossinhos eram do charanguista Gregorio. Cabrejos tem ir embora, patrão. Esse não é condenado. Não é pessoa. Não há alma nem coração no seu corpo. O que é, patrão?”. Ibid., p. 233.

sua culpa e diz que o patrão era abençoado, enquanto que o engenheiro não passava de excremento do diabo. Na passagem, don Bruno avisa a Carhuamayo, seu indígena de confiança, que Rendón assumiria um papel comando:

- Carhuamayo – le dijo don Bruno -, Rendón Wilka ha estado en Lima, en Huancayo; en las barriadas de Lima, y está más puro que tú. ¿Y ves? Tiene un bastón de mando. Desde hoy tienes que pedirle consejo, como se fuera yo. ¿Oyes? Como se fuera yo.

- Está bien, patrón; está justo, patrón. Rendón Wilka sabe y es hijo de Dios, más que yo. Conoce camino, más que yo.

- Vuelvan a la mina. Mi gente está sin mí. K'oto es cabeza de indios, de adentro. Rendón es mi sombra y tiene sombra de indio. Perfecto. [...]⁴²⁹

Nas páginas seguintes, don Bruno toma decisões ainda mais radicais, de modo que sua história ganha contornos complexos que nos auxiliam a compor a visão do líder gamonal mais indianizado, principalmente quando apresentando em um cenário com outros senhores.

No sexto capítulo don Bruno recebe a visita de outros proprietários de terras, preocupados com o fato de don Bruno ter negociado diretamente com os indígenas Paraybamba, de estar atuando para melhorar as condições de vida dos seus colonos e por auxiliar os Paraybamba na eleição de seus varayok,⁴³⁰: don Adalberto Cisneros, de origem indígena; don Aquiles, de família antiga e empobrecida; e don Lucas, conhecido pelos maus tratos contra os índios. Diz don Cisneros:

- Sus indios han soliviantado a los comuneros de Paraybamba. Negocian con ellos, en apariencia. La verdad es que les fían carneros, lana, gallinas, papas... y, de hambrientos que eran, se están levantando. ¿Sabía usted que hay paraybambinos que ahora siembran en

429 “- Carhuamayo – lhe disse seu Bruno -, Rendón Wilka já esteve em Lima, em Huancayo; nos bairros de Lima, e está mais puro do que você. Viu? Tem um bastão de comando. De hoje em diante tem que pedir-lhe conselho, como se fosse eu. Ouviu? Como se fosse eu.

- Está bem, patrão; está justo, patrão. Rendón Wilka sabe e é filho de Deus, mais do que eu. Conhece caminho, mais do que eu.

- Voltem para a mina. Minha gente está sem mim. K'oto é o líder dos índios, de dentro. Rendón é minha sombra e tem sombra de índio. Perfeito. [...]”. Ibid., p. 233.

430 “Como já afirmamos anteriormente, o varayok’ é a autoridade máxima do mundo indígena. De acordo com Arguedas a presença de um varayok’ garante a vida social e civil das comunidades indígenas”. ARGUEDAS, José María. El varayok’, eje de la vida civil del ayllu.

Suplementos – Anthropos. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 67-8.

las tierras de los colonos de La Providencia? ¿Que ahora hay una puente de eucaliptos para pasar el río? Antes era usted rey de una gran hacienda que tenía una sola entrada. Ahora los de Paraybamba le han hecho un forado por la espalda⁴³¹.

O clima da conversa entre os quatro senhores é tenso. Don Bruno é acusado de beneficiar os índios em detrimentos dos patrões e incitá-los à rebelião. Diante das acusações, o dono de *La Providencia* responde:

- [...] En un instante de inspirada misericordia, aquí en este patio que estaba colmado de mis indios, y desde este mismo corredor, ante Carhuamayo flagelado; en nombre de Nuestro Señor – y se descubrió – decidí aumentar las tierras de los colonos y sus ganaditos; permitirles que auxiliaran a los comuneros de Paraybamba, que son tantos, y a quienes los padres del ilustre joven Aquiles y del señor Cisneros despojaron con la famosa y comentada historia “del lanchón”. ¿Qué prefieren los señores? ¿La aniquilación de las almas que Dios nos encomendó o un poco de caridad para que vivan como antes vivieron? Dios dio a los señores hacendados libertad para proceder. Yo no acepto ser esclavo de la costumbre de los hombres, sino únicamente de mi conciencia, cuando de la muerte se trata⁴³².

Don Bruno apela para a religiosidade, indicando que seu caminho de redenção e de libertação da culpa não passava pela aprovação dos homens, mas sim pela de Deus, o único juiz. Outro ponto essencial é a afirmação de que os senhores são livres e, nesse sentido, ele não devia satisfação aos outros proprietários da região. Os senhores saem de *La*

431 “- Seus índios têm incitado a revolução entre os *comuneros* de Paraybamba. Aparentemente, negociam com eles. A verdade é que fiam-lhes carneiros, lã, galinhas, batatas... e, de famintos que eram, estão se levantando. Você sabia que há paraybambinos que agora semeiam nas terras dos colonos de La Providencia? Ou que agora há uma ponte de eucaliptos para passarem o rio? Antes você era rei de uma grande fazenda que tinha uma entrada só. Agora os de Paraybamba fizeram um furo em suas costas”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 239.

432 “- (...) Num instante de inspirada misericórdia, aqui neste pátio que estava recheado com meus índios, e desde este mesmo corredor, diante de Carhuamayo flagelado; em nome de Nosso Senhor – e se descobriu – decidi aumentar as terras dos colonos e seus pequenos gados; lhes de permissão para que auxiliassem os comuneros de Paraybamba, que são tantos, e a quem os pais do ilustre jovem Aquiles e do senhor Cisneros despejaram com a famosa e comentada história ‘do barco’. O que preferem os senhores? A aniquilação das almas que Deus nos encomendou, ou um pouco de caridade para que vivam como antes viveram? Deus deu aos senhores fazendeiros liberdade para proceder. Eu não aceito ser escravo do costume dos homens, mas unicamente de minha consciência, quando se trata da morte”. Ibid., p. 245.

Providencia ofendidos e ameaçadores, don Bruno, em contrapartida, dá mais um passo rumo a sua mudança: num momento dramático, reconhece o filho que a mestiça Vicenta esperava como seu herdeiro.

Interessa-nos, nesse momento, reafirmar que, mesmo posicionando-se a favor dos índios, a atitude de don Bruno não representa um rompimento com a ordem senhorial. Como afirmamos anteriormente, a estrutura narrativa do romance concentra-se nos diálogos e nas múltiplas imagens dos personagens reveladas, ou obscurecidas, no decorrer do texto. A retórica da confrontação é utilizada constantemente com o objetivo de valorizar as características políticas de *Todas las Sangres*.

Devemos nos atentar ao fato de que *Todas las Sangres* não é um romance de leitura fácil, a redenção de don Bruno nos induz a simpatizar com o personagem, a interpretá-lo como parte de um cenário de conciliação entre índios e *mistis*. No entanto, don Bruno enquanto personagem literário se apresenta como uma possibilidade de compreendermos essas relações sociais de dominação.

Para Fernando Rivera, o comportamento contraditório de don Bruno condensa um registro histórico da dominação dos índios que, por um lado, estava baseado num antigo contrato colonial que tornava os senhores responsáveis pela alma dos seus índios, e, por outro, na estrutura da propriedade de terras que converteu o índio em colono, entendido como propriedade absoluta dos *hacendados*⁴³³.

Embora tenha optado por não tratar seus índios como posse, as relações paternalistas não se rompem e, ao longo do romance, vemos don Bruno sendo tratado como senhor, principalmente quando ele resolve ir a Paraybamba para auxiliar os indígenas na eleição dos varayok's e ver como seus colonos estavam negociando. Um exemplo:

-Viejo: es hora todavía. Vamos a Paraybamba. Nombren alcaldes. Yo voy dar tres mil soles para la fiesta...

- ¿Por qué, gran señor? ¿Va a cobrar interés? – dijo el mismo hombre que había hablado.

- Viejo: yo soy gran señor. No presto; no robo. Castigo a mis indios cuando hacen pecado; cuando faltan mis órdenes. ¡Contesta, viejo

433 RIVERA, Fernando. **Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas**. Madrid: Iberoamericana, 2011. p. 149.

Na sequência, temos a seguinte imagem:

“Apu yaya Jesucristo...” oró en quéchua el patrón, y el indio lo siguió, como si el río hubiera hablado. ¡ Un gran señor, rezando en quéchua, a su lado, al lado de un comunero que no era autoridad constituida y que no llevaba ni traje limpio y ornamentado, de ceremonia, sino una camisa y una wara (pantalón) remendados y sucios.⁴³⁴

A indianização de don Bruno se dá não só por suas escolhas, mas fundamentalmente nos olhos dos outros personagens, que, como já afirmamos, também se apresentam como narradores. A consciência religiosa de don Bruno aparece como elemento de permanência do mundo colonial, no qual a conversão dos indígenas, bem como o zelo por sua religiosidade, foi parte do compromisso entre a coroa espanhola e a Igreja Católica⁴³⁵. Arguedas chega a ser repetitivo nos aspectos da fé de don Bruno. São inúmeras as passagens em que ele mostra o senhor arrependido, buscando Deus, atormentado pela culpa e assumindo os pecados dele e dos índios. Não há dúvidas de que a tônica religiosa é um dos braços do apego à tradição, só que nesse caso não é a uma tradição indígena, mas sim um apego à principal instituição legitimadora da dominação colonial.

O outro lado da questão é o rompimento com a ordem senhorial, a recusa em tratar os indígenas como propriedade e, consequentemente, uma aproximação com o mundo indígena. Como nos ensina Antonio Cornejo Polar, a atitude de don Bruno diante dos *comuneros* de Paraybamba deve ser compreendida como um ato de automarginalização, uma vez que representou uma corrosão do seu grupo social de origem⁴³⁶.

Don Bruno, ao defender a comunidade de Paraybamba, coloca-se em uma situação delicada: deixa de ser um grande senhor, contudo, jamais será um indígena. A contradição da situação dá a tônica

434 “‘Senhor e pai Jesucristo...’, orou em quéchua o patrão, e o índio o seguiu, como se o rio tivesse falado. Um grande senhor, rezando em quéchua, ao seu lado, ao lado de um *comunero* que não era autoridade constituída e que não levava nem terno limpo e ornamentado de cerimônia, mas uma camisa e uma calça, remendadas e sujas”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 337.

435 MILLONES, Luis. **Perú indígena. Poder y religión en los Andes centrales**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2008. p. 154.

436 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 196.

ao desfecho do personagem, que parte para o enfrentamento com don Cisneros, auxilia os indígenas a eleger seus representantes e é acusado de ser comunista

- ¡Don Bruno! – dijo en quéchua - ¡Paraybambas! Somos enemigos por siempre, hasta cuando sea la muerte. Pero desde hoy, enemigos como manda Dios. Sin traiciones. Ustedes son comunistas, yo soy del patria, del gobierno. Enemigos para siempre, pero de frente.⁴³⁷

O clima de rebelião toma conta da história nos últimos capítulos e don Bruno se vê cada vez mais imerso em uma disputa entre indígenas, líderes senhoriais e os interesses do consórcio estadunidense Whister-Bozart em comprar as propriedades e converter os indígenas em proletários. Quando a igreja de San Pedro é incendiada por causa da insatisfação com a instalação da mina Apork'ora, mais uma vez a ameaça de comunismo paira sob os indígenas e Don Bruno⁴³⁸.

Nas páginas finais, o desenvolvimento da história leva don Bruno a assumir uma personalidade de justiceiro. Em seu primeiro ato ele mata don Lucas, em seguida, parte para o enfrentamento com seu irmão Fermín, que, para ele, era o principal responsável pela violência que pairava sobre a região.

-¿Sabes que empezaron a abrir el acueduto que dejará seca mi hacienda, parados mis molinos?

-Si, desgraciadamente. Pero Rendón te ha de construir un prodigio de acequia?

- ¿Y del incendio de la iglesia de San Pedro? ¿La dispersión de sus hijos? ¿La desonra de Asunta? Quién los va a remediar? Te vendiste a la compañía minera; vendiste tu pueblo; me vendiste...

-¡Bruno! – exclamó don Fermín, porque, como don Lucas, descubrió que en la expresión de su hermano había algo implacable, un río de sangre.

- Yo te advertí...

Don Fermín se echo a correr, su hermano le apuntó con la vieja pistola. Iba alcanzar las gradas, y un gran estreundo sacudió la quebrada. El ex minero cayó de bruces⁴³⁹.

437 “- Seu Bruno! – disse em quéchua - Paraybambas! Somos inimigos para sempre, até a morte. Mas desde hoje, inimigos como manda Deus. Sem traições. Vocês são comunistas, eu sou da pátria, do governo. Inimigos para sempre, mas de frente”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 414.

438 ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 531.

439 “- Sabe que começaram a abrir o aqueduto que deixará seca minha fazenda, parados meus

Os tiros de don Bruno não matam seu irmão. Atormentado pela culpa, don Bruno se entrega à polícia e termina o romance sozinho, encarcerado, acreditando que Rendón Wilka conseguirá cumprir seu destino. Não vamos nos ater à representação religiosa proposta por Arguedas, mas é interessante notar que nos momentos finais desse processo que pode ser chamado de indianização de don Bruno o personagem é tomado por uma aura religiosa que o converte em um salvador. Emergem símbolos de religiosidade pura e divina que só não podem ser superados porque don Bruno termina por assumir a maldição de seu velho pai: era um Caim.

A prisão de don Bruno nos leva a refletir sobre o destino que Arguedas vislumbrou para o velho mundo senhorial. A trajetória do seu personagem nos permite observar o anúncio do fim de um mundo marcado pela concentração de terras, pela exploração abusiva da mão de obra indígena, pela violência, pelo respeito à autoridade senhorial e pelo forte catolicismo, ou seja, elementos que, combinados, fazem parte da tradição senhorial andina. Devemos ressaltar que a projeção de Arguedas assume uma perspectiva utópica que irá se concretizar no desfecho de Rendón Wilka e, como veremos adiante, será alvo de muitas críticas, uma vez que a modernização do mundo andino não representou a fim da exploração dos indígenas, tampouco da concentração de terras.

DON FERMÍN, O CONSÓRCIO INTERNACIONAL E OS SINAIS DA MODERNIDADE

Don Fermín é um dos personagens principais de *Todas las Sangres*. Sua presença na história representa um novo aspecto da realidade andina: a introdução de relações de produção capitalista nos Andes.

moinhos?

- Sim, desgraçadamente. Mas Rendón há de construir um prodígio de acéquia?

- E do incêndio da igreja de São Pedro? A dispersão dos seus filhos? A desonra de Asunta? Quem os vai remediar? Você se vendeu à companhia mineira; você vendeu teu povo; você me vendeu...

-Bruno! – exclamou seu Fermín, porque, como seu Lucas, descobriu que na expressão do seu irmão havia algo implacável, um rio de sangue.

- Eu te adverti...

Seu Fermín se atirou correndo, seu irmão apontou-lhe com a velha pistola. Ia alcançar a escadaria, e um grande estrondo sacudiu o vale. O ex-mineiro caiu de bruços”. Ibid., p. 582.

Assim como ocorreu com don Bruno, as primeiras imagens de don Fermín colocam em dúvida seu caráter. Contudo, se don Bruno era um homem de deus, que se ajoelha diante da Igreja, don Fermín, aos olhos do velho pai, era o diabo⁴⁴⁰. No momento em que o primogênito de don Andrés pede apoio ao irmão para começar a exploração das minas, ele nos é apresentado como um ladrão:

- Le robaste su ganado a mi madre, por eso te quité el trabajo de los indios. Mis indios no irán jamás a tus minas. Tú manejaste la mano del caballero que empujó a nuestra madre a la perdición. Tú empujaste a todas al mal. ¡A mí! ¡A mí también!

Se levantó don Bruno, y fue exaltandose ante la indiferencia aparente, la tranquilidad de su hermano.

-¿ Por qué mi madre te firmó ese documento con que se apoderaste de su ganado? ¡Estaba ya borracha! ¡Acorralaste a mi padre y a mi madre! Me quieres acorralar a mi porque quieres mis tierras y mis indios.⁴⁴¹

Don Fermín convence o irmão de que era importante que eles se mantivessem unidos para evitar qualquer possibilidade de triunfo da maldição que o pai rogou aos dois e, conforme dito anteriormente, don Bruno cede. Don Fermín também é responsável por acolher e contratar Rendón Wilka no momento em que ele aparece no velório de don Andrés⁴⁴², de modo que assegura a permanência do indígena recém-chegado de Lima e Huancayo.

Os interesses de Fermín logo nos são revelados. Diferente de don Bruno, personagem multifacetado e contraditório, don Fermín desde os primeiros capítulos do romance é um homem que trabalha e articula em prol do seu grande objetivo: incorporar as propriedades locais à sua produção na mina Apark'ora para explorar todo potencial produtivo de seu investimento. Em uma conversa com o engenheiro Cabrejos, don Fermín gaba-se de seu investimento e diz:

440 ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 9.

441 “- Você roubou seu gado de minha mãe, por isso te tirei o trabalho dos índios. Meus índios não irão jamais para suas minas. Você manejou a mão do cavaleiro que empurrou nossa mãe à perdição. Você empurrou todas para o mal. E a mim! E a mim também!

Seu Bruno levantou-se, exaltou com aparente indiferença e tranquilidade seu irmão.

- Por que minha mãe assinou esse documento com que você se apoderou do seu gado? Estava bêbada! Encurralou o meu pai e a minha mãe! E você quer me encurralar porque quer minhas terras e meus índios”. Ibid., p. 22.

442 Ibid., p. 36.

- Para él, acaso. No para mí. Todo está calculado. ¿Ve usted esa pampa donde el maíz crece tan alegremente? Tiene unos ciento cincuenta dueños, todos vecinos, señores arruinados. Mi hermano y yo poseemos una sexta parte. Lo cobriremos de relave. La planta eléctrica habrá que construirla bajo ese lindo andén que es la pampa. Entonces vendrá la más dura lucha con mi hermano. Sus molinos tendrán que desaparecer, y su huerta. A los miserables vecinos los desalojaremos fácilmente...⁴⁴³

Don Fermín estava ciente de que sua tarefa não era fácil e de que só iria concluir sua empreitada em parceria com o consórcio internacional Whister-Bozart⁴⁴⁴. No entanto, as expectativas do empresário eram de ampliar ao máximo seu investimento para estabelecer os termos da participação do capital estrangeiro.

Os interesses da Whister-Bozart eram secretamente representados por Cabrejos, que havia sido contratado como engenheiro por don Fermín, mas estava atuando para impedir o bom funcionamento da mina e, com isso, garantir um bom investimento para o consórcio estadunidense. Nesse ponto, temos como pressuposto a ideia de Fernando Rivera sobre como a trama de *Todas las Sangres* se desenvolve sob uma ótica da suspeita, do segredo e do complô, conforme demonstraremos.

Cabrejos tentava ludibriar don Fermín, que, para ele, era um “serrano que nos es bruto, sino audaz, sin alma y zorro”⁴⁴⁵ e, para garantir seu sucesso, ia buscar o apoio dos índios: “Yo tengo um solo aliado: los indios y los peones”⁴⁴⁶. Matilde, esposa de don Fermín, desconfiava do engenheiro e o chama para uma conversa. Entre formalidades e afirmação da inteligência do marido, Matilde diz: “- Señor ingeniero, mi palpito es certero. Usted también ve muy lejos. Llegará alto. Procure hacerlo en *leal* alianza con mi marido”⁴⁴⁷.

443 “- Para ele, por acaso. Não para mim. Todo está calculado. Vê essa pampa onde o milho cresce tão alegremente? Tem uns cento e cinquenta donos, todos vizinhos, senhores arruinados. Meu irmão e eu possuímos uma sexta parte. O cobriremos de estruturas de ferro. A planta elétrica terá que ser construída sob esse lindo passeio que é a pampa. Então virá a mais dura luta com meu irmão. Seus moinhos e sua horta terão que desaparecer. Os miseráveis vizinhos os despejaremos facilmente...”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 50.

444 Ibid., p. 50.

445 “serrano que não é bruto, mas sim corajoso, sem alma e raposa”. Ibid., p. 87.

446 “Eu tenho só um aliado: os índios e os peões”. Ibid., p. 88.

447 “- Senhor engenheiro, meu palpite é certo. Você também vê muito longe. Chegará alto. Procure fazê-lo em *leal* aliança com o meu marido”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 93.

Ainda desconfiada, Matilde pede que seu marido mantenha-se atento quanto ao engenheiro. A atitude de Fermín, diante da insegurança da esposa, nos revela um segredo:

- Yo lo elegí entre decenas de ingenieros, en Lima. Conozco todos sus antecedentes. Leo sus cartas. El jefe del correo me sirve a mí, me prefiere, antes que ese fantasma de la Wisther-Bozart. Porque el criollo Cabrejos tiene cierta desventaja frente a mí en el pueblo. No puede confesar, sin riesgo, que él es agente del consorcio. Teme perder su presa. Sabe que yo puedo entregarme a otros consorcios. Por eso lo dejo avanzar, tranquilo, hacer su juego; porque de este modo yo me oriento bien. Los Aragón de Peralta seguimos siendo amos en el distrito y en la provincia. ¿Qué te parece?⁴⁴⁸

Para Rivera, essa estratégia narrativa adotada por Arguedas faz com que a suspeita, no nível narrativo, engendre toda a intriga política que articula sua trama⁴⁴⁹. O segredo está presente não para o leitor, mas para os personagens. Ele é ao mesmo tempo visível e invisível e se apresenta como um espaço de articulação social, política e familiar. Não podemos nos esquecer de que, enquanto don Fermín articula a abertura da mina, don Bruno, com certa desconfiança, começa a preparar seus índios para trabalhar com o irmão.

Allí donde un personaje sospecha de las intenciones de outro se articula la intriga. Es la intriga en su doble acepción: de acción que se ejecuta secretamente para conseguir un fin; y de conjunto de circunstancias, sucesos y enredos que constituyen el argumento de una narración⁴⁵⁰.

Revelando seu segredo, don Fermín revela seu projeto e suas críticas às formas de trabalho vigentes na região:

448 “- Eu o escolhi entre dezenas de engenheiros em Lima. Conheço todos seus antecedentes. Leio suas cartas. O chefe do correio me serve, prefere a mim a esse fantasma da Wisther-Bozart. Porque o crioulo Cabrejos tem certa desvantagem frente a mim no povo. Não pode confessar, sem risco, que ele é agente do consórcio. Teme perder sua presa. Sabe que eu posso entregar-me a outros consórcios. Por isso, o deixo avançar, tranquilo, fazendo seu jogo; porque deste modo eu me oriento bem. Nós, os Aragón de Peralta, ainda somos amos no distrito e na província. O que você acha?”. Ibid., p. 95.

449 RIVERA, Fernando. **Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas**. Madrid: Iberoamericana, 2011. p. 136.

450 RIVERA, Fernando. **Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas**. Madrid: Iberoamericana, 2011. p. 136.

- ¡Matilde! – exclamó con energía -. ¿ Crees que tenemos aún derecho a poseer siervos? ¿ Crees que los siervos constituyen un bien productivo? Son un peso muerto. Ahora los necesito... Y los explotaré misericordiosamente y a fondo... Pero, luego, cuando ya esté suficientemente consolidado y fuera de las garras de los que quieren engullirme, libraré a los siervos. Tengo mi plan hecho. Bruno debe morir.⁴⁵¹

Com essas duas passagens podemos ver como don Fermín aparece caracterizado por seu discurso sobre seus interesses e sobre si mesmo. As intenções de Fermín não são reveladas num fluxo de consciência, mas sim em conversas e monólogos nos quais ele explicita seus planos e sentimentos.

Antonio Cornejo Polar afirma que Fermín apela para forças como a ambição, individualismo e lucro, que caracterizam um empresário moderno, cujo universo mental se aproxima dos esquemas culturais e econômicos do capitalismo⁴⁵². Entretanto, para concretizar seus objetivos, Fermín precisa não só mudar a estrutura do trabalho servil, como também matar seu irmão, símbolo do tradicionalismo senhorial.

O desenvolvimento do capitalismo no Peru provocou alterações significativas na sociedade peruana. Entre 1950 e 1967, houve um crescimento do capital urbano e uma queda relativa da economia no setor rural. A presença de trabalhadores no meio urbano também cresceu significativamente, contudo, o desenvolvimento concentrou-se na capital, no crescimento da atividade mineradora e industrial, de modo que as antigas comunidades agrárias não foram beneficiadas por esse processo⁴⁵³. A participação da agricultura na economia nacional foi reduzida. A política econômica de implementação da indústria veio acompanhada do sacrifício dos interesses dos proprietários de terras e latifundiários. Cabia às antigas lideranças uma rearticulação para manter seu poderio.

451 “- Matilde! – exclamou com energia -. Você acha que temos ainda direito a possuir servos? Acha que os servos constituem um bem produtivo? São um peso morto. Agora preciso deles... E os explorarei sem misericórdia e a fundo... Mas, logo, quando já esteja suficientemente consolidado e fora das garras dos que querem me engolir, libertarei os servos. Tenho meu plano feito. Bruno deve morrer”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 97.

452 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 184.

453 COTLER, Julio. **Clases, Estado y Nación en el Perú**. 3. ed. Lima: IEP, 2005. p. 255.

François Bourricaud afirma que, nesse período, a maioria das fazendas da serra peruana estavam empobrecidas e semiabandonadas. Os laços de poder dos gamonais estavam assentados exclusivamente na posse de terras e na exploração desumana da mão de obra indígena. Esses elementos, por si sós, não iriam garantir progresso e crescimento econômico nos setores rurais⁴⁵⁴. A saída encontrada por muitos desses senhores foi buscar financiamento para modernizar sua produção ou vender suas terras.

Atento a esse processo, Arguedas mostra como don Fermín contava com a falência das elites regionais para expandir sua mina. A questão é que Cabrejos, enquanto representante do capital estrangeiro, não estava disposto a permitir que Fermín triunfasse com tanta facilidade. O engenheiro tenta, sem sucesso, uma aliança com Rendón Wilka para sabotar o início das atividades mineiras.

- [...] Te he confiado un secreto, Rendón, porque esa empresa ha de comprar sus derechos a Aragón y tú serás más grande aquí si quieres. Que los indios de La Providencia no trabajen a fondo; que trabajen poco, lo más poco, ¿entiendes?⁴⁵⁵

Rendón não aceita a proposta secreta do engenheiro, que percebe o amor do mestiço Gregório por Assunta e resolve subornar o motorista e músico⁴⁵⁶ para que ele o ajude. Assunta era uma jovem solteira que havia rejeitado a proposta de casamento de don Bruno. Como ela pertencia a uma família aristocrática, Cabrejos ofereceu dinheiro a Gregório, convencendo-o de que, com a aparência certa e com bons presentes, o músico poderia conquistar a moça. A história do amor de Gregório por Assunta não aparece como parte da trama principal, entretanto, a forma como Cabrejos se apropria dos sentimentos no músico seguramente influencia a história.

Para Gregório, a ideia do engenheiro e a possibilidade de conquista sua amada parecia interessante. Mas como ele atrapalharia o trabalho na mina? Espalharia boatos de que havia uma Amaru, cobra gigante, no interior da mina e os índios, temerosos, se recusariam a

454 BOURRICAUD, François. **Poder y sociedad en el Perú**. Lima: IEP, 1989. p. 48.

455 “- [...] Confiei-lhe esse segredo Rendón, porque essa empresa tem de comprar seus direitos a Aragón e você será o maior, se quiser. Que os índios de La Providencia não trabalhem a fundo; que trabalhem pouco, o mínimo, entendeu? ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 104.

456 Ibid., p. 111.

trabalhar⁴⁵⁷. A estratégia não funciona e Gregório, escondido, tentando simular ruídos da serpente, acaba morrendo numa explosão da mina⁴⁵⁸.

O episódio marca o confronto entre Fermín e Cabrejos, no qual o engenheiro admite que estava a serviço de um consórcio internacional, a Whistert-Bozart. A proposta é feita a don Fermín:

- De acuerdo. Ahora, por mi parte, iré de frente no a la veta, sino, ¿cómo decirle en términos sencillos? Al manto formidable de metales nobres del Apark'ora. Lo alcanzaremos en... diez días, a lo sumo. La Whister no le podrá exigir el 80%...

- ¿El 80%?

- Sí, iso le iban a pedir, y quizá se lo pidán. Mi informe será muy favorable.

-Yo exijo el 55%.

- No crea que sea posible. Con el 20% usted se convertirá siempre en millonario⁴⁵⁹.

Don Fermín não aceita a proposta e começa a planejar estratégias para levantar dinheiro e manter a mina funcionando em escala industrial, com um capital que “beneficien al país más que a extranjeros”⁴⁶⁰. O discurso de don Fermín caminhava rumo a uma defesa de um projeto de desenvolvimento nacionalista, no qual a riqueza deveria ser gerada por e para os empresários peruanos. Nesse sentido, Cornejo Polar nos orienta a pensar a disputa entre don Fermín e a Whister-Bozart, sob a lógica da influência do capital estrangeiro, que, como já vimos, era estimulado pelo governo peruano⁴⁶¹.

457 ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 116.

458 Ibid., p. 180.

459 “- De acordo. Agora, do meu lado, não irei contra a situação, mas como dizer-lhe em termos simples? Ao manto formidável de metais nobres da Apark'ora. O atingiremos em... dez dias, no máximo. A Whister não poderá lhe exigir uns 80%...

- 80%?

- Sim, iam lhe pedir isso, e talvez lhe peçam. Meu informe será muito favorável.

-Eu exijo o 55%.

- Não acredite nessa possibilidade. Com o 20% você se converterá para sempre em milionário”. Ibid., p. 207.

460 “beneficiem mais ao país, do que aos estrangeiros”. Ibid., p. 210.

461 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 186.

É interessante que o desenrolar da disputa entre don Fermín e a Whister-Bozart representa a tendência do modelo econômico assumido pelos governos peruanos desde os anos de 1950, de modo que Fermín vê-se obrigado a ser acionista minoritário de um empreendimento idealizado por ele, entretanto, ao menos num primeiro momento Fermín não se imaginava retornando ao velho mundo andino.

No volveré más a San Pedro de Lahuyamarca. Buscaré otra mina. Con los millones que tengo me enfrentaré a los consorcios del mundo entero. Se llevarán sólo los justos. Y que sean estos monstruos anónimos quienes liquiden Bruno, a los señores tristes de San Pedro, a los indios. [...] Nada de minas en los pueblos con brujerías y fanatismos. Ni Bruno, ni Rendón, ni Cahuarmayo; menos Cabrejos. Yo solo, con mando para vigilar desde lejos los indios que tienen presentimientos que hay que sustituir con pensamientos. No sé como hacerlo. Pero el indio debe desaparecer. En la oscuridad de un pasado extraño. [...] Hay que dispersalos, convertilos en gente de empresa. Que ambicionen y que se maten un poco unos a otros. De allí surgirá el verdadero hombre peruano⁴⁶².

As ambições de Fermín logo se frustram quando ele se dá conta de que seu propósito de enriquecer em um contexto de desenvolvimento econômico nacional não era forte o suficiente para competir com os interesses do capital estrangeiro. Após negociar a mina com Zar, chefe da Whister-Bozart, Fermín e seu cunhado Arturo planejam, em Lima, uma sociedade entre eles e uma nova forma de manter-se rico, modernizar seu país e evitar a concorrência com os empreendimentos estadunidenses:

- [...] Te ofrezco el 30% de la ganancia: yo vuelvo a San Pedro. Tengo todavía una gran hacienda de vieja alfafa, sembrando hace treinta años. La modernizaré. Llevaré ganado fino. Compraré otras haciendas. Si Bruno me vendiera la suya, podría criar unas cuatro o cinco mil cabezas de ganado fino. Su hacienda es enorme y él no sembra

462 “Não voltarei mais em San Pedro de Lahuyamarca. Buscarei outra mina. Com os milhões que tenho enfrentarei os consórcios do mundo inteiro. Levarei apenas os justos. E que sejam estes monstros anônimos os que liquidem Bruno, aos senhores tristes de São Pedro, os índios. [...] Nada de minas nos povos com bruxarias e fanatismos. Nem Bruno, nem Rendón, nem Cahuarmayo; menos Cabrejos. Só eu, com mando para vigiar desde longe os índios que tem pressentimentos, que tem que substituir com pensamentos. Não sei como fazê-lo. Mas o índio deve desaparecer. Na escuridão de um passado estranho. [...] Há que dispersá-los, convertê-los em gente de empresa. Que ambicionem e que se matem um pouco uns aos outros. Dali surgirá o verdadeiro homem peruano”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 387.

sino maíz y trigo en la misma área que mi bisabuelo. [...] El Perú está tesado por el Zar que no tiene patria y por hombres como mi hermano que reducen la patria a su feudo. ¡Y por los comunistas asquerosos que quieren igualar lo que nació y es desigual por la naturaleza!⁴⁶³

Fermín consegue enxergar com clareza os projetos que estavam em jogo e, mais que isso, sua mudança de posicionamento mostra a velocidade com a qual a realidade estava se transformando, bem como a necessidade de se adaptar aos novos tempos. O que esse personagem nos diz relaciona-se com sua crença no moderno, que orienta suas práticas e planos. Como nos sugere Cornejo Polar, *Todas las Sangres* é uma obra na qual todos os personagens estão implicados em um processo de construção e desconstrução de uma realidade⁴⁶⁴ definida por sua mobilidade. Se por um lado don Bruno representa a ordem senhorial, por outro lado, os ideais de Fermín, somados à presença do consócio Whister-Bozart, representam a desconstrução desse mundo.

Nesse sentido, devemos pensar que os significados que emergem em Fermín, assim como em don Bruno, são indícios de uma turbulenta vida nacional que o Peru atravessava nos anos de 1960. Fermín foi baleado por seu irmão, porém ele sobrevive ao atentado e vai se recuperar na capital. Se tivéssemos como foco de análise apenas os personagens Fermín e don Bruno poderíamos seguir afirmando que o romance de Arguedas mantém uma racionalidade dualista, uma vez que eles representam a costa e a serra.

Contudo, temos que levar em consideração como a atuação de Rendón Wilka se apresenta como uma ponte entre essas duas formas de representar o mundo. Com efeito, as ações do personagem, bem como a presença constante de Lima e do consócio estadunidense, mostram um romance cujo o universo é mais amplo e profundamente marcado

463 “- [...] Te ofereço o 30% do lucro: eu volto para San Pedro. Ainda tenho uma grande e velha fazenda de alfafa, semeando faz trinta anos. Modernizá-la-ei. Levarei gado fino. Comprarei outras fazendas. Se Bruno me vendesse a sua, poderia criar umas quatro ou cinco mil cabeças de gado fino. Sua fazenda é enorme e ele só semeia milho e trigo na mesma área que o meu bisavô. [...] O Peru está contaminado por Zar que não tem pátria e por homens como meu irmão que reduzem a pátria ao seu feudo. E pelos comunistas asquerosos que querem igualar o que nasceu é desigual pela natureza”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 448.

464 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 216.

por uma heterogeneidade, na qual as fronteiras entre os diferentes grupos étnicos não se revelam tão facilmente.

Defendemos que Rendón Wilka aparece como o elemento de conciliação entre modernidade e tradição, entre costa e serra, entre brancos e índios. A noção de conciliação não deve ser interpretada como ausência de conflitos, ou uma mera homogeneidade que nos remete aos ideais liberais. O projeto político de Arguedas pauta-se no reconhecimento dos conflitos e das diferenças que se revelam não só no conteúdo, mas também em sua forma literária que apresenta elementos de hibridez no uso da linguagem e na adoção de um estilo que atende a uma estética indigenista, mas também a supera.

Sobre essa questão, devemos deixar claro que nossa análise segue uma linha que tende a construir uma proposição com base nos estudos propostos por Ángel Rama e Urpi Montoya Uriate, ou seja, não concordamos com a ideia de que o mestiço de Arguedas é o mesmo da teoria da aculturação de Aguirre Beltrán.

Rama, em sua obra *Transculturación narrativa en América Latina*, dedica-se a estudar José María Arguedas e afirma que nosso escritor teve condições de observar as mudanças nos Andes peruanos. Após quase 20 anos sem retornar às regiões de Puquio e do Valle del Mantaro, Arguedas pôde perceber os fatores que proporcionaram trocas culturais distintas nesse locais e notou como que a perda dos vínculos culturais ancestrais, comom por exemplo, o pouco conhecimento do mito do Inkari⁴⁶⁵, também acarretava na perda de uma identidade de rebeldia e reivindicação comunitária⁴⁶⁶.

Rama demonstra como Arguedas passa a rejeitar a ideia de aculturação e começa a construir um projeto político, estético e literário voltado para a representação de um universo indígena inserido na cultura moderna e, ao mesmo tempo, potente e vivo em suas tradições.

465 De acordo com Alberto Flores Galindo, entre 1953 e 1972, foram encontrados, entre os povos indígenas, diversos relatos sobre o Inkari. O Inkari é um mito que surge após a conquista baseado na crença do retorno do Inca. Os relatos diziam que a cabeça de Atahualpa havia sido enterrada e seu corpo estava crescendo. Quando o corpo estivesse completo, o Inca regressaria para devolver aos indígenas sua história e seu poder. O mito do Inkari articulou-se não só a algumas tradições festivas do mundo andino, como também às utopias revolucionárias indígenas. FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes**. Lima: Sur Casa de Estudios de Socialismo, 2008. p. 24-25

466 RAMA, Angél. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982. p. 171.

El progreso de una sociedad, la elevación de sus “standarts” de vida, la adecuación a las exigencias de una civilización tecnológica (conquistas positivas para los más), no debería acarrear la pérdida de la identidad, el arrasamiento de las bases culturales sobre las cuales se edificó una sociedad durante siglos, su nota distinta, su aporte a la sociedad global humana⁴⁶⁷.

Abrir mão de uma visão purista/romântica da herança incaica e valorizar as mudanças e as formas de adaptação e apropriação cultural dos indígenas foi uma grande contribuição intelectual de Arguedas para mostrar a mestiçagem como uma solução inteligente dos indígenas para preservar sua identidade, a partir da apropriação e resignificação de práticas ocidentais⁴⁶⁸.

De este ajuste sobre la cultura indígena surgió la posibilidad de pasar a lo reconocimiento de otra cultura que derivaba de ella pero que implicaba un mayor grado de incorporación de elementos extraños propios de la civilización occidental: la mestiza⁴⁶⁹.

O caráter da transculturação narrativa em Arguedas residiria na forma literária que unia o estilo e os espaços de produção urbanos das academias e institutos limenhos com a narrativa de um universo regional, para muitos desconhecido, que foi apresentado como parte de todo esse processo de modernização. Mais que isso, as tradições passam a ser um elemento ativo de um projeto de modernidade que tentou conciliar o velho e o novo como aportes de uma cultura nacional particular, de modo que o ato de transculturação é um ato de reconhecimento da diversidade.

Uriarte nos mostra como Arguedas tratou a heterogeneidade como complementaridade, uma vez que em suas obras literárias os grupos culturais antagônicos se encontram e dialogam⁴⁷⁰, mesmo que o universo ao redor das personagens fosse conflitivo.

467 Ibid., p. 172.

468 RAMA, Angél. **Transculturación narrativa en América Latina**. México: Siglo XXI, 1982. p. 186.

469 Ibid., p. 187.

470 URIARTE, Urpi Montoya. Identidades mestiças: reflexão baseada na obra do escritor peruano José Maria Arguedas. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita; BASTOS, Liliana Cabral (Org.). **Identidades**: recortes multi e interdisciplinares. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002. p. 222.

A definição de mestiço é, então, em Arguedas uma condição externa (racial) que, dependendo do caso, comprometia ou não a raiz cultural. A possibilidade de usar signos exteriores sem comprometer o núcleo interior que comanda os sentidos que passarão a ter esses símbolos externos dependia não só do indivíduo mas no contexto no qual se inseria; dependia se a cultura original se encontrava numa situação de dualismo/oposição com outra. Em outras palavras, o conteúdo cultural do mestiço dependia do tipo de convivência multicultural instaurado no contexto em questão⁴⁷¹.

Desse modo, podemos compreender como ele constrói uma visão positiva das relações no Valle del Montaro e, ao mesmo tempo, preocupa-se com o desaparecimento do mito do Inkarrí. É mister afirmar que as divergências entre os analistas da mestiçagem na obra de Arguedas partem do fato de que o próprio autor não tinha uma concepção fechada sobre o assunto e não elaborou um projeto final de mestiçagem como saída para a conciliação nacional no Peru. As representações e os debates em torno dessa problemática serão temas do capítulo seguinte, uma vez que defendemos que os significados da construção de Rendón Wilka apresentam uma noção de mestiçagem que pode ser interpretada como a solução para os dilemas da peruanidade.

471 Ibid., p. 224.

RENDÓN WILKA E O IDEAL NACIONAL

Como vimos, entre finais de 1940 e 1960, o Peru aprofundou seu processo de modernização, de modo que muitos pensadores buscaram compreender as mudanças que estavam ocorrendo naquela época. Para Carlos Iván Degregori, as mudanças dessa época, iniciadas desde os anos de 1920, marcam um período de longa transição do paradigma excludente das oligarquias para um mais inclusivo, populista ou nacional popular⁴⁷².

Esse período também foi marcado pelo que poderíamos chamar de “idade do ouro” da antropologia peruana, no qual abundaram estudos sobre as comunidades indígenas, estudos folclóricos e estudos de antropologia aplicada, incentivados pelos recém-criados *Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos* (1946) e *Instituto Francés de Estudios Andinos* (IFEA-1948)⁴⁷³.

Os estudos folclóricos e os de comunidades muitas vezes serviram para promover o reconhecimento do Outro da cultura peruana, associado, quase que diretamente, ao indígena do passado. Em Cuzco criou-se uma cátedra de estudos folclóricos e, nesse sentido, devemos lembrar que, num primeiro momento, a antropologia incorporou o folclore como campo de estudos, entendido como:

El Folk-lore quiere recoger esas tradiciones que se pierden, esas costumbres que se olvidan y esos vestigios de remotas edades que corren peligro de desaparecer para siempre. Quiere recogerlos no con el fin de poner otra vez en uso lo que cayó en desuso [...] sino con el de archivarlos [...] y formar con ellos, por decirlo así, un museo universal donde puedan estudiarlos doctos la historia completa del pasado [...]⁴⁷⁴.

472 DEGREGORI, Iván Carlos. Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un Nosotros diverso. In: DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana**. Lima: IEP, 2000. p. 37.

473 PAJUELO, Ramón. Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. In: DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana**. Lima: IEP, 2000. p. 133.

474 GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel. Do nacemento do folclore ós nosos días. In: GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (Coord.). **Antropoloxía**. Tomo XXIX. Galicia: Editorial Hércules, 1999. p. 44.

Os estudos folclóricos tinham como missão recolher contos, canções, poesias, mitos e documentar tradições de modo que o Folclore, como um campo de conhecimento, esteve atrelado ao Indigenismo e afirmou-se como o estudo das sobrevivências, estéticas, comportamentos e conhecimentos que deveriam ser resgatados e preservados como fonte cultural originária do Peru⁴⁷⁵.

Os estudos das comunidades de certa forma também se vincularam a uma perspectiva passadista, tendo em vista que as comunidades foram interpretadas como único repositório da cultura quéchua e pontos de sobrevivência dos indígenas. A descoberta das comunidades como objeto de estudo abriu possibilidades para trabalhos que buscavam investigar a língua, as práticas econômicas, as organizações políticas e outras esferas da vida comunitária⁴⁷⁶.

Como etnólogo, Arguedas destacou-se em seus estudos folclóricos, principalmente no trabalho de compilação de mitos e canções quéchuas, bem como em seus estudos sobre as comunidades do Valle del Mantaro, Huancayo e Puquio. Contudo, o campo da antropologia peruana que mais se desenvolveu nesse período foi o da chamada Antropologia Aplicada, que se desenvolveu em diferentes partes do mundo e fez parte das correntes modernizadoras que pretendiam modificar a estrutura das comunidades.

No Peru, o primeiro e maior desses projetos foi o Peru-Cornell, coordenado pelas Universidade de Cornell (EUA), Universidade de San Marcos (Peru) e pelo Instituto Indigenista Peruano. O projeto foi iniciado em 1952 em cinco comunidades ao redor do mundo. No Peru, a comunidade escolhida foi a de Vicos (Ancash):

El propósito del programa era llevar a cabo un proyecto experimental de investigación y desarrollo, orientado fundamentalmente a la realización de estudios de cambio inducido y al mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes y su integración al sector moderno de la sociedad⁴⁷⁷.

475 MENDIZÁBAL, Pedro Roel. De Folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros. In: DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana**. Lima: IEP, 2000. p. 78.

476 PAJUELO, Ramón. Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. In: DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana**. Lima: IEP, 2000. p. 135.

477 MOLERO, Javier Avila. Los dilemas del desarrollo: antropología y promoción en el Perú. DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de**

Vicos foi escolhida por ser uma comunidade pequena, empobrecida e com relações de trabalho precárias, nas quais os indígenas se submetiam a condições semelhantes à servidão. Nesse sentido, o objetivo do projeto era estruturar uma base de dados empíricos que pudessem auxiliar mudanças culturais na comunidade, rumo à modernização⁴⁷⁸.

O projeto em Vicos demonstrou-se exitoso em diferentes aspectos, principalmente no aumento da escolaridade entre os indígenas, no entanto, em outras regiões, sem estudiosos, sem investimentos de universidades estrangeiras, já era possível observar algumas mudanças na serra, introduzidas por organizações camponesas.

[...] Sin haber oído hablar siquiera del proyecto, se organizaron y llevaron adelante un proceso de recuperación, o invasión según el cristal con que se mire, de tierras, produciendo liderazgo cholo, no necesariamente imbuido de los valores democráticos del modo de vida americano, pero indudablemente modernos⁴⁷⁹.

O processo de organização camponesa acentuou-se entre finais dos anos de 1950 e meados dos anos de 1960. Os dirigentes indígenas começaram a demandar com mais força a reforma agrária e formaram sindicatos rurais que organizavam a tomada de terras e as negociações políticas⁴⁸⁰. Flores Galindo afirma que em 1961 se formou a *Federación Departamental del Cusco*, na qual se agruparam 214 sessões camponesas, entre elas, *La Convención* de Hugo Blanco⁴⁸¹. Marcos Sorilha Pinheiro afirma que os movimentos dessa época foram marcados por uma adesão ao marxismo-leninista radical⁴⁸². Pairava sobre o Peru o medo de que os Andes se convertessem em uma nova Sierra Maestra e, consequentemente, as organizações camponesas, que representavam um encontro da cultura andina com o marxismo, começaram a sofrer perseguições.

antropología peruana. Lima: IEP, 2000. p. 420.

478 HOLMBERG, Alian apud MOLERO, Javier Avila. Los dilemas del desarrollo: antropología y promoción en el Perú. In: DEGGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana.** Lima: IEP, 2000. p. 420.

479 Ibid., p. 422.

480 CADENA, Marisol de la. **Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco.** Lima: IEP, 2004. p. 211.

481 FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.** Lima: Sur Casa de Estudios de Socialismo, 2008. p. 323.

482 PINHEIRO, Marcos Sorilha. À sombra de José Carlos Mariátegui: socialismo e movimentos políticos de esquerda no Peru (1960-1980). **Historia**, v. 28, n. 2, p. 843, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v28n2/30.pdf>>. Acesso em: 14 jul. de 2015.

É interessante observar que Hugo Blanco, em seu entendimento sobre a realidade peruana, deixava claro que as condições de exploração que afetavam os indígenas não eram só de ordem econômica: “Se aplasta nuestra cultura, nuestro quéchua, nuestro yaraví, nuestros gustos estéticos. Somos los escupidos, como dice el tayta”⁴⁸³. Ou seja, o líder de um dos principais movimentos andinos identificava os ataques às culturas indígenas, de modo que a luta também se converteu em uma busca pelo reconhecimento dos índios.

Como já afirmamos, em 1963, Belaúnde Terry iniciou seu governo com forte apoio militar. Em sua pauta estava o combate ao avanço do comunismo, nesse sentido, era fundamental implementar programas de modernização e desenvolvimento no mundo andino para melhorar a qualidade de vida dos indígenas e evitar o crescimento de uma perspectiva revolucionária.

Os significados da peruanidade estavam em aberto e, sob os paradigmas da modernidade e da tradição, os embates estavam sendo travados em diversas frentes. Reafirmamos que, em nossa pesquisa, observamos como Arguedas constrói em *Todas las Sangres* uma visão dos projetos de nação que estavam em disputa no Peru e, ao nosso ver, propõe um desfecho político e étnico para o combate entre o velho e o novo na figura Demétrio Rendón Wilka, um indígena que se apresenta como um articulador e conhecedor dos dois mundos. Mas quem é Rendón Wilka? Como o personagem interfere no esquema de representação criado por Arguedas? Como podemos observar a concretização de um ideal político no plano literário? Mais que isso, como Arguedas, através da literatura, posiciona-se frente aos estudos antropológicos que estavam em vigor?

De antemão devemos lembrar que Arguedas havia declarado que sua intenção era escrever um romance no qual pudesse relatar a profundidade do mundo andino. Nesse sentido, o desafio que a obra nos impõe é de o compreender que, entre um universo ficcional e o científico, Arguedas optou por estratégias narrativas que buscavam conciliar a literatura com seus estudos etnológicos.

483 BLANCO, Hugo apud FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: identidad y utopía en los Andes. Lima: Sur Casa de Estudios de Socialismo, 2008. p. 323.

DEMÉTRIO RENDON WILKA, O INDO-MESTIÇO

Demétrio Rendón Wilka aparece pela primeira vez em *Todas las Sangres* no velório de don Andrés “vestido de americana, con un traje grueso de lana azul⁴⁸⁴”. Sua aparição provoca a desconfiança de don Bruno e o interesse de don Fermín, que o vê como uma boa possibilidade de trabalhador mineiro. É interessante observar como Rendón Wilka suscita questionamentos sobre quem ele é. Anto, por exemplo, questiona Rendón sobre como ele se posicionaria frente à estrutura social:

-Tú has disvariado. ¡ Vístete como indio! Ese casimir no te hace reconocer. ¿ Con quién vas a andar? Por el comunero, por el señor? – preguntó el criado.

- Yo comunero leído; siempre, pues, comunero.⁴⁸⁵

Ou seja, Rendón deixa claro que pertence ao mundo indígena, contudo, destaca sua educação. Podemos retomar a ideia de Marisol de la Cadena, que demonstra como as elites peruanas apostaram, no início do século XX, na educação como forma de assimilação, muito embora, os estudos dos indígenas estivessem condicionado à boa vontade dos *mistis*.

A história de Rendón Wilka começa quando o narrador nos conta que, ainda moço, o índio sofreu humilhações em Lahuaymarca por causa de sua ida à escola. O cenário era o pior possível, após os senhores terem negado o pedido dos índios de uma escola – “Los indios no deben tener escuela”⁴⁸⁶ –, Rendón jovem foi aceito como estudante entre crianças.

Los estudiantes se asombraron de ver a un indio grande con un silabario en la mano y una bolsa para cuadernos, como la de los más pequeños escolares; sobre los cuadernos, asomaba el marco de madera de un pizarrín. Y era eso lo más sobresaliente: debajo de la bolsa escolar, el indio llevaba otra, hinchada de maíz tostado, de

484 “vestido de americano, com um terno grosso de lã azul”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 35.

485 “- Você ficou maluco. Vesta-se como índio! Com este terno, está irreconhecível. Com quem você vai andar? Pelo comunero, pelo senhor? – perguntou o criado.

- Eu *comunero* lido; sempre, pois, comunero”. Ibid., p. 38.

486 “Os índios não devem ter escola”. Ibid., p. 71.

mote, de cecina y trozos de queso. Lo usual era que los comuneros llevaran su fiambre en una pequeña manta de lana tejida. Demetrio fue presentado aun en ese detalle como un escolero⁴⁸⁷.

A situação de Rendón Wilka era por demasiado estranha e logo ele começou a ser hostilizado e humilhado pelas crianças, que exerciam sua crueldade contra o índio, sem sequer preocuparem-se com o fato de que ele era mais velho. A presença de Rendón na escola era motivo de chacota: “– Lee en quéchua, animal. ¿No ves que no sabes castellano? A, Bi, Ci... Se dice Be, Ce”⁴⁸⁸. A passagem de Rendón pela escola é marcada pelas violências cometidas contra ele, até o momento em que o Índio resolve proteger o menino De la Torre, seu único amigo. O castigo por se envolver na briga das crianças são açoites nas nadéguas e na cabeça: “– Martínez: quince azotes bien dados, no solo en las nalgas; dale unos tres en la cabeza...”⁴⁸⁹.

Três anos depois do castigo que o levou a deixar a escola, Rendón parte para Lima e lá vive por oito anos. Arguedas não nos informa quais atividades Rendón executou na capital, contudo, faz questão de evidenciar que, quando regressa, Rendón busca sua comunidade de origem.

Ocho años después regresó Demetrio, sin anunciar a nadie su legada, Al día siguiente convocó a los varayok' y a los cabecillas de la comunidade en casa de su padre.

A ningún indio le extraño que se mostraba vestido de casimir, calzado de zapatos de fútbol y con sombrero de fieltro. Se abrigaba también con un sueter de color verde.⁴⁹⁰

487 “Os estudantes assombraram-se ao ver um índio grande com um silabário na mão e uma sacola para cadernos, como a dos mais pequenos escolares; sobre os cadernos, assomava o marco de madeira de uma lousa pequeninha. E isso era o mais sobressalente: embaixo da bolsa escolar, o índio levava outra, inchada de milho tostado, de mote, de carne de sol e pedaços de queijo. O usual era que os comuneros levassem seus embutidos numa pequena manta de lã tecida. Demétrio foi apresentado ainda nesse ínterim como um escolero”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 72.

488 “– Lê em quéchua, animal. Não vê que não sabe castelhano? A, Bi, Ci... Se diz Be, Ce”. Ibid., p. 73.

489 “– Martínez: quinze açoites bem dados, não só nas nadéguas; dê uns três na cabeça...”. Ibid., p. 76.

490 “Depois de oito anos Demétrio voltou sem anunciar a ninguém sua chegada. No dia seguinte convocou aos varayok' e os cabecilas da comunidade a casa do seu pai.

Nenhum índio estranhou que se mostrava vestido de caxemira, calçado de sapatos de futebol e com chapéu de feltro. Abrigava-se também com um casaco de cor verde”. Ibid., p. 78.

É interessante destacar que Arguedas demonstra que, embora estivesse vestido de forma diferente, Rendón Wilka possuía seu espaço junto à comunidade indígena e foi recebido pelas autoridades. Desse modo, Arguedas nos mostra Rendón como um índio. Mais que isso, Rendón se definia com indígena, como fica claro nessa passagem em que Cabrejos tenta subornar o empregado da mina:

- No me cojudees, se te he dicho, Rendón. El que sabe que en los ingenios azucareros se fabrica aguardiente venenoso para los indios, no puedo creer en Pachamama ni en otras patrañas. Los ingenieros del norte han liquidado los pequeños productores de caña de todas partes. Este cañazo lo compré en la capital de la provincia. Lo tenía guardado. Tú eres lo primero que lo toma. Pero no te hagas cojudo conmigo. Conozco tu historia. Quiero, carajo, tu amistad. Esta mina no sabemos a qué manos más poderosas ha de parar...

- Así es, patrón. Así mismo es. Para ti, patrón, no hay Mama Pacha. Es, pues, seguro. Pero en mi adentro habla claro la cascada, pues; el río también, el manantial también. Yo ¿por qué cojodices voy decir contigo, si me está dando cañazo de Huanca, como buen patrón, delante del catre que vas a dormir? ¡No diciendo cojodices! ¿Para qué diciendo cojodices, patrón ingeniero^{491?492}

Ao oferecer um trago de aguardente para Pachamama, Rendón Wilka é acusado de se passar por tonto pelo engenheiro que desmerecia as tradições indígenas. Pachamama é uma divindade feminina, muito respeitada entre os camponeses porque seu significado está relacionado com a terra e com a fertilidade⁴⁹³. Ao questionar por que estava sendo tonto, Rendón afirma sua origem e sua relação com a cultura indígena.

491 Em espanhol formal, o termo correto seria *ingeniero*. A escolha de Arguedas de usar o termo *ingeniero* parte da marcação linguística que ele apresenta para demonstrar a fala do índio. O uso dessa característica estética também é um elemento de transculturação na narrativa, através da linguagem. Ou seja, além da adoção de termos em quéchua, Arguedas diferencia a fala dos índios a partir dos usos do espanhol.

492 “- Não me trate como bobo, você já está sabendo, Rendón. Quem sabe que nos engenhos açucareiros se fabrica aguardente venenoso para os índios, não pode acreditar em Pachamama, nem em outras patranhas. Os engenheiros do norte tem liquidado os pequenos produtores de cana por toda parte. Comprei esta aguardente na capital da província. A tinha guardado. Você é o primeiro que a bebe. Mas não se faça de bobo comigo. Conheço tua história. Quero, caralho, tua amizade. Não sabemos em que mãos mais poderosas esta mina vai parar...

- É assim, patrão. É assim mesmo. Para você, patrão, não há Mama Pacha. É, pois, certo. Mas dentro de mim a cascata fala, pois o rio também, o manancial também. Por que eu iria falar bobagens com você, se está me dando aguardente de Huanca, como bom patrão, diante da cama que vai dormir? Não estou dizendo bobagens! Pra que diria bobagens, patrão engenheiro?” ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 101.

493 LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; MILLONES, Luis. **Dioses del norte. Dioses del sur**. México: ERA, 2008. p. 217.

Um dia antes da abertura da mina, Rendón faz uma oração diante dos comuneros, don Fermín e Matilde repleta de alusões à religiosidade incaica, demonstrando mais uma vez seu universo cultural:

- Padre nuestro, río Lahuaymarca; dios barranco negro de La Providencia; cascada de plata donde miran su destino los fuertes, los valentes colonos de los Aragón de Peralta; dioses grandes y menos grandes, cerro de Apark'ora también; aquí estamos tus hijos. Vamos comenzar mañana otro destino. ¡Danos tu aliento, extiende tu sombra a nuestro corazón apacible!⁴⁹⁴

A oração de Rendón faz referência à religiosidade indígena que se expressava no culto à natureza, uma vez que a maioria de suas divindades não eram simbolicamente representadas por figuras humanas⁴⁹⁵. O caráter híbrido da oração de Rendón é apenas mais uma característica desse personagem, que, no decorrer do romance, se mostra cada vez mais entre dois mundos.

É interessante destacar que, aos olhos dos outros personagens, Rendón é sempre uma incógnita. Após a oração, Matilde questiona don Fermín: “- ¿Es Rendón, de veras? ¿Es un indio? Demasiado galante y demasiado sabio. Hoy debieras desconfiar más que nunca de él”.⁴⁹⁶

Antonio Cornejo Polar destaca que Rendón Wilka é um mistério para o leitor, uma vez que poucas são as ocasiões em que nos deparamos com monólogos ou diálogos íntimos do personagem⁴⁹⁷. Deparamos-nos com um Rendón que se afirma índio por um lado e, por outro, uma gama de personagens que não o enxergam como tal, como, por exemplo, Matilde e don Bruno nos primeiros contatos.

494 “- Pai nosso, rio Lahuaymarca; deus barranco negro de La Providencia; cascata de prata onde olham seu destino os fortes, os valentes colonos dos Aragón de Peralta; deuses grandes e menos grandes, morro de Apark'ora também; aqui estamos teus filhos. Vamos começar amanhã outro destino. Daí nos seu fôlego, estenda sua sombra ao nosso coração aprazível!”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 120.

495 MILLONES, Luis. **Perú indígena. Poder y religión en los Andes Centrales**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2008. p. 48.

496 “Rendón é de verdade? É índio? Muito galante, muito sábio. Hoje, deveria desconfiar mais do que nunca dele”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 124.

497 CORNEJO POLAR, Antonio. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Lima: Horizonte, 1997. p. 201.

Do ponto de vista das relações étnicas, tomamos como ponto de partida o critério de que o sujeito é quem define sua identidade, nesse caso, partiremos do pressuposto de que, independente das classificações dos demais personagens, Rendón é um indígena. Ou pelo menos, se assume como tal. Nesse sentido, podemos nos perguntar: a intenção de Arguedas era mostrar a dificuldade dos demais grupos sociais de compreenderem/aceitarem a presença de um índio que se porta de uma maneira diferente do *comunero* tradicional?

As respostas não aparecem explicitamente em *Todas las Sangres*, mas sim nos estudos etnográficos do nosso autor, nos quais ele defende uma noção de mestiçagem que, diferente da proposta por Victor Andrés Belaúnde, ancorava-se na cultura indígena. Afirmamos anteriormente que para Arguedas a mestiçagem era uma realidade presente desde o período colonial. Nesse sentido, para ele, o mundo andino já estava marcado pela presença do mestiço, que quase sempre se distinguia do indígena por sua atividade econômica, mas culturalmente caracterizava-se por uma pertença ao mundo indígena. No prólogo de *Canto Kechwa* essa questão fica mais evidente:

La mayoría del pueblo racialmente mestizo se mantiene indio, em costumbres y por su condición social; su vida es indígena en todas sus manifestaciones, y a todos se les denomina indios. [...] Los mestizos propiamente dichos – medio, mistis, taksa, k’alas, chalos – constituyen en la sierra del Perú un estado social superior al del indio, aunque no en todos los casos su condición económica sea mejor. La expresión artística del mestizo es de la más pura ascendencia indígena⁴⁹⁸.

Na sequência, ele afirma: “En el pueblo mestizo tiene mucho mayor dominio el elemento indio. Es que, además de la influencia racial y del ambiente, en las relaciones de la vida diaria, de la vida en todos sus aspectos, el mestizo está mucho más cerca del indio”⁴⁹⁹. Arguedas dá ênfase à mestiçagem cultural porque para ele é a partir de das manifestações artísticas e culturais que esses elementos se apresentam. O canto, o idioma, a dança, as vestimentas e as variações dos mitos e tradições indígenas são os maiores expoentes desse processo e, neles, a expressão e os sentimentos indígenas se revelam.

498 ARGUEDAS, José María. Prólogo a *Canto kechwua*. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 25.

499 *Ibid.*, p. 26.

Dessa maneira, podemos afirmar que não há contradição em Rendón se afirmar indígena e ser visto pelos demais como ex-índio, ou cholo, tendo em vista que em seus estudos Arguedas compreende o caráter indígena da presença mestiça no mundo andino. Mais do que um componente racial, a mestiçagem é um fato cultural que põe em evidência a heterogeneidade dos resultados das trocas culturais.

Para ele, um dos aspectos mais importantes dessa troca se dava no campo linguístico. O quéchua era a expressão legítima do indígena, enquanto que o espanhol era a legítima expressão do colonizador. Arguedas reconhecia um conflito no enfrentamento dos dois idiomas porque o espanhol não era capaz de representar o universo andino, contudo, o quéchua estava fadado ao esquecimento. O idioma do mestiço era o que fazia essa ponte. Dizia Arguedas:

Al mismo tiempo que el mestizo conquistaba el dominio espiritual del pueblo andino, se definía en su alma la lucha entre lo indio y lo español, que empezó con el primer mestizo. Lo indio es ya dominio en la psicología del mestizo peruano; ha ganado la contienda porque le aydaran todo este mundo del Ande: la tierra, el aire, la luz, y este gran pueblo indio que es aún el sesenta por ciento del ambiente humano del Perú. Y por eso, porque en espíritu del mestizo es ya lo más indio que lo español, el castellano puro no puede ser su idioma legítimo⁵⁰⁰.

Em seu estudo sobre as canções indígenas em espanhol, ele afirma o seguinte:

El choque del castellano con el espíritu de mestizo que pugna por expresarse en tal idioma, es pues inevitable y necesario. Pero este choque causa energía de dominio en el espíritu del mestizo, no desaliento, ni complejo de inferioridad, sino profunda ansia de domar el idioma de acomodarlo a la experiencia íntegra de su espíritu y de sus emociones de hombre tan distinto y lejano del creador del idioma que debe hablar y modelar para sí⁵⁰¹.

Na sequência ele afirma:

500 ARGUEDAS, José María. Entre el kechwa y el castellano, la angustia del mestizo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 63.

501 ARGUEDAS, José María. El wayno y el problema del idioma en el mestizo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 54.

Estoy pues convencido de que el mestizo y el indio, es decir, el peruano del Andes, llegará a poseer el castellano con toda propiedad, después de un período más o menos largo de lucha y de reacción recíproca entre el idioma y el hombre⁵⁰².

Como essa questão se relaciona com Rendón? Ora, na passagem em que Arguedas demonstra o aprendizado de Rendón na escola, fica evidente que ele fala um idioma híbrido, além disso, em várias passagens do romance podemos observar que Rendón fala de modo diferente. Não é um idioma espanhol formal, mas também não usa todas as expressões quéchua. Mais que isso, esse caráter híbrido é o mesmo que Arguedas assume como elemento crucial de sua escrita. O projeto político de defesa do mestiço, que tem como base a cultura indígena, por isso chamamos de indo-mestizo, também é apresentado como elemento estético da narrativa de Arguedas.

Se compararmos *Todas las Sangres* com *Yawar Fiesta*, vemos que nosso autor paulatinamente abandona um elemento que separa a voz dos índios da voz dos brancos para propor um esquema narrativo em que a defesa da mestiçagem se apoia também no estilo literário adotado por ele. Como discutimos no capítulo 2, em *Yawar Fiesta*, o bilinguismo é parte da necessidade de Arguedas de apresentar o universo indígena mais próximo da realidade que ele conhecia. Em *Todas las Sangres* não há um esquema tão rígido e temos personagens como don Bruno e don Andres falando em quéchua, demonstrando como esse processo de indianização afetava até os que se consideravam superior aos indígenas. Sobre essa questão, Arguedas afirma:

Esta realidad social y humana que há descrito no podia dejar de tener su expresión en la literatura. Dominio como número y como espíritu, la literatura que se hace en el Ande del Perú es literatura mestiza. Y en toda esa literatura se siente la angustia del mestizo, su ansia, esa angustia tiene la culpa de que casi toda esa literatura sea aún de escaso valor. Y la obra de algún mérito que aquí se ha escrito es de aquellos que han hablado em castellano influenciado por el kechwa.⁵⁰³

502 Ibid., p. 55.

503 ARGUEDAS, José María. Entre el kechwa y el castellano, la angustia del mestizo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 63.

Nesse ponto, podemos voltar ao ideal de mestiçagem indigenista, que tinha como um dos seus pressupostos o ensino do espanhol, uma vez que a língua era um critério para definir o índio. A mestiçagem idealizada pelos intelectuais indigenistas foi uma forma de imaginar um futuro para as nações latino-americanas tendo a figura do mestiço como uno, como síntese cultural. O indigenismo mexicano de Aguirre Beltrán, base desse processo, tinha quatro pilares fundamentais:

- 1) la enseñanza universal del castellano en las escuelas y colegios; 2) la modernización en el sentido preciso de adopción de tecnologías para multiplicar la producción -semillas mejoradas, abonos, insecticidas- y llevarla al mercado para obtener dinero y estar en condiciones de comprar; 3) la conversión de los llamados indios en cristianos católicos, y, finalmente, 4) adoptar la medicina occidental⁵⁰⁴.

Esses elementos tinham como objetivo promover a assimilação da cultura indígena, de modo que a mestiçagem, enquanto destino final da nação homogênea, também seria o fim da presença cultural indígena. Quando Arguedas propõe um idioma que seja capaz de dar voz ao mestiço que carrega esses dois elementos, não como síntese, mas como complementares, como parte de uma realidade heterogênea, ele rompe com o modelo de mestiçagem que estava em voga na época. O mesmo vai acontecer no campo da política, quando as eleições dos *varayok's* tornam-se pretexto para acusar Rendón de comunismo. A escolha política do nosso personagem também aponta para forças que só podem ser interpretadas se tivermos em mente que Rendón é um mestiço, um homem que caminha entre dois mundos.

Sobre Rendón, pairava sempre a acusação do comunismo que latejava no mundo andino da década de 1960. O interessante é ver como o indígena respondia aos questionamentos com astúcia. No momento em que o músico Gregório morre tentando sabotar o trabalho na mina, Rendón é acusado de fazer parte de uma conspiração contra don Fermín. Já sabemos que o responsável pela tragédia era o engenheiro Cabrejos, porém Rendón precisava afirmar sua inocência, no momento em que o engenheiro reverte o jogo e afirma que o indígena havia tentado sabotar a mina, porque era contra os interesses do Whister-Bo-

504 MONTOYA ROJAS, Rodrigo. **Porvenir de la cultura quéchua en Perú**. Lima: UNMSM, 2010. p. 460.

zart. Em resposta a Fermín, Rendón Wilka demonstra sua inteligência e, mais uma vez, a retórica da confrontação dá o tom ao romance:

-¡Silencio, indio! ¡Contesta! ¿Sabes qué es la Whister and Bozart? – preguntó don Fermín, con desprecio simulado.

-Bozar... Casa grande Lima. Dicen mucha plata; automóvil grande, para señores Orrantias, San Isidros. Ingeniero será, pues, Bozar. Cuidado, patrón.

-¿ Sabes lo que es comunismo? ¿ Has andado con los comunistas?

- ¿Comunista? Ahistá, patrón: tú comunista si Rendón mata ingeniero; Rendón también comunista; señores Orrantias, San Isidros nada comunistas; hombres comendo con chanchos en Montón, en toda barriada, cuado sale pedir, gritando, comidita ¡ahistá comunista! Yo andando, patrón, barriada en barriada; ya vendo Huancayo. ¡ Allí bién, patrón! ¡Allí indio no carajea nadies! Es respecto. Patrón, yo, ningún huérfano, sabiendo claro de comunismo. Ingeniero sabe. Con su boca, con su dedo dice: ¡comunista! Y ahí no más, le meten golpe u bala, según. Él sabe. Yo..., patrón verdadero, comunero soy⁵⁰⁵.

Rendón Wilka reafirma sua posição de comunero sem negar que conhecia o comunismo, as consequências de ser comunista e as diferenças entre os comunistas e os não comunista, afinal de contas, Orrantias é citada como uma família tradicional e San Isidro é um dos bairros mais nobres de Lima.

À medida que o projeto da mina vai se demonstrando adverso aos interesses dos comuneros, Rendón, como já vimos no capítulo anterior, passa a ser o homem de confiança de don Bruno, que temia por seu destino, dada sua opção de romper com os proprietários de terra e defender os interesses dos índios.

505 “- Silêncio, índio! Responda! Sabe o que é a Whister and Bozart? – perguntou seu Fermín, com desprezo simulado.

- Bozar... Casa grande, Lima. Dizem muito dinheiro; automóvel grande, para senhores Orrantias, San Isidros. Engenheiro será, pois, Bozar. Cuidado, patrão.

- Sabe o que é comunismo? Tens andado com os comunistas?

- Comunista? Ta aí patrão: você comunista se Rendón mata engenheiro; Rendón também comunista; senhores Orrantias, San Isidros nada comunistas; homens comendo com porcos em Montón, em todo bairro, quando sai a pedir, berrando por uma comidinha, ta aí o comunista! Eu andando patrão, de bairro em bairro; já vendo Huancayo. Ai bem, patrão! Ali índio não insulta ninguém! É respeito. Patrão, eu, nenhum órfão, sabendo claro de comunismo. Engenheiro sabe. Com sua boca, com seu dedo diz: comunista! E aí te dão golpe ou bala, depende. Ele sabe. Eu..., patrão verdadeiro, comunero sou”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 205.

- ¿Sabes, Rendón, que te he nombrado albacea de mi hijo por escritura pública? Si yo muero, tú serás dueño de La Providencia hasta que mi hijo sea mayor de edad. Tú cuidarás de él y de tú patrona, doña Vicenta; tú trabajarás esta hacienda, la defenderás contra Cisneros, según tu entender⁵⁰⁶.

A aliança do senhor com o índio parecia problemática para todos que não compartilhavam uma visão positiva da cultura indígena. Depois que a Whister Bozart compra a Apark'ora de Fermín, Rendón, que aos olhos de Cabrejos “es de una serenidad inalterable que no puede ser sino la muestra de que sabe adónde va y por qué camino”⁵⁰⁷, passa a ser assunto do consórcio. Em conversa entre o diretor da empresa e o engenheiro, é possível observar uma preocupação com a possibilidade de os índios se organizarem para reivindicar melhores condições de trabalho. Uma das preocupações era don Bruno. No entanto, a avaliação do diretor parece ser uma adivinhação do futuro do senhor:

- Don Bruno cometerá alguna imprudencia inevitable cuando empecemos a construir el acueduto para la planta eléctrica, porque sus molinos y maizales se quedarán sin agua. Puede que intente sublevarse con los indios de su hacienda. Entonces le caeremos encima. He hecho nombrar subprefecto a un hombre de mi confianza; no sabe quéchua ni lo que es la piedad.⁵⁰⁸

Quanto a Rendón, Cabrejos diz:

- No te preocupes. He investigado minuciosamente la vida que Rendón hizo en Lima. Residió en tres barriadas distintas. Fue barriador del municipio de La Victoria, en el barrio de las prostitutas y maleantes; fue barreador en el mercado mayorista y, finalmente obrero textil de construcciones. No se afilió a ningún partido; pero oió a comunistas y apristas. Estudió en una escuela nocturna de La

506 “- Sabe, Rendón, que te nomeei testamenteiro do meu filho por escritura pública? Se eu morrer, você será dono de La Providencia até que meu filho seja maior de idade. Você cuidará dele e de tua patroa, dona Vicenta; você trabalhará nesta fazenda, a defenderá contra Cisneros, como achar melhor”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 398. 507 “é de uma serenidade inalterável, que só pode ser uma mostra que sabe para onde vai e por qual caminho”. Ibid., p. 439.

508 “- Seu Bruno cometerá alguma imprudência inevitável quando começarmos a construir o aqueduto para a planta elétrica porque seus moinhos e milharais ficaram sem água. Pode ser que tente sublevar-se com os índios de sua fazenda. Então partiremos pra cima dele. Fiz nomear subprefeito a um homem de minha confiança; não sabe quéchua nem o que é a piedad”. Ibid., p. 440.

Victoria hasta el último año de primaria. Lee bien, escribe mal, y habla mal, pero con una elocuencia como de perro, extraña. Polemiza con desesperante aplomo y agudeza. Yo mismo casi no pude con él⁵⁰⁹.

Quanto mais o universo gamonal vai se decompondo em função do avanço da atividade mineradora, mais Rendón Wilka vai ganhando importância e, contrariando as expectativas de Cabrejos, tem sua personalidade relacionada a uma liderança dos interesses do povo contra a expropriação de terras promovida pelo consórcio. O clima de uma revolução iminente vai ficando cada vez mais forte, nesse sentido, podemos comparar *Todas las Sangres* com *Yawar Fiesta*. Se no primeiro romance Arguedas abre mão das concepções revolucionárias porque o avanço dos regimes fascistas da Europa abriu espaço para um clima de desesperança, em *Todas las Sangres* a vitória da Revolução Cubana e dos indígenas bolivianos alimentava as possibilidades de uma outra sociedade. O ideal de concretização de uma revolução de indígenas camponeses podia superar seu caráter utópico e tornar-se realidade.

A insatisfação com a presença do consórcio minerador cresce à medida que chega a notícia de que *La Esmeralda* seria expropriada para favorecer a instalação da mineradora. O fim da propriedade enfraqueceria os senhores pobres e, conseqüentemente, os indígenas que necessitavam dessas terras para produzir. Tanto os *comuneros* quanto os senhores demonstram-se revoltados e dispostos a lutar por suas terras, conforme podemos ver no anúncio de don Ricardo:

¡Señores! El gobierno ha dictado un decreto mandando expropiar La Esmeralda en favor de la mina. ¡Ésa es la notificación que nos traerán el subprefecto y el juez! ¡Diez centavos por metro cuadrado! Yo estoy dispuesto a morir antes que entregar lo poco que tengo. ¡Ni esclavo de la mina ni fugitivo de mi pueblo! ¿Qué vale San Pedro sin La Esmeralda?⁵¹⁰

509 “- Não se preocupe. Tenho investigado minuciosamente a vida que Rendón fez em Lima. Residiu em três bairros diferentes. Foi funcionário prefeitura de La Victoria, no bairro das prostitutas e meliantes; foi funcionário no mercado atacadista e, finalmente operário têxtil de construções. Não se filiou a partido nenhum; mas ouviu a comunistas e apristas. Estudou numa escola noturna de La Victoria até o último ano de ensino básico. Lê bem, escreve ruim, e fala ruim, mas com uma eloquência esquisita como a de um cachorro. Polemiza com aprumo desesperador e agudeza. Eu mesmo, quase não pude com ele”. ARGUEDAS, José María. *Todas las sangres*. Lima: Peisa, 2001. p. 440.

510 “Senhores! O governo ditou um decreto mandando expropriar La Esmeralda a favor

No desenrolar dos eventos, a insatisfação cresce e San Pedro é tomada por uma onda de violência, da qual os principais resultados são o incêndio da Igreja e o assassinato do engenheiro Cabrejos⁵¹¹. Don Bruno e Rendón Wilka, que na ocasião encontravam-se em Paraybamba, são convocados para depor, sob a acusação de serem comunistas e de terem incitado o levante da comunidade. Mais uma vez, Rendón, *cholo* aos olhos da justiça, não hesita em suas declarações:

- Oye, cholo ¿que es comunismo? – preguntó Llerena a Rendón Wilka.
- Usté sabrá, señor, que dice que ha encontrado comunistas. Yo soy administrador del gran señor don Bruno.
- Por eso tienes que saber del comunismo. Contesta.
- Dicen comunista de patrón grande don Bruno, comunista dicen de yo, de ostí dirán comunista; seguro ingeniero Velazco rabiando ya, pues.
- ¡Cholo ignorante! ¡Asnazo! Dime, a ver. ¿ Tú crees que los indios de las haciendas de los gamonales deben ganar salario y no trabajar, así, por las puras?
- La costumbre es antiguo, señor.⁵¹²

Arguedas insiste em apresentar Rendón sendo confrontado em sua visão política. Em uma conversa com Hidalgo, engenheiro contratado para averiguar os potenciais de produção da mina, mais uma vez ele é questionado sobre o comunismo.

- ¿ No eres comunista, Rendón?
- Eso no más me averiguan. Hey visto comunistas, apriistas, socia

da mina. Essa é a notificação que o subprefeito e o juiz nos trará. Dez centavos por metro quadrado! Eu estou disposto a morrer antes de entregar o pouco que tenho. Nem escravo da mina, nem fugitivo do meu povo! De que vale San Pedro sem La Esmeralda?”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 477.

511 Ibid., p. 491-492.

512 “- Ei cholo, o que é comunismo? – perguntou Llerena a Rendón Wilka.

- Você saberá senhor, dizem que tem encontrado comunistas. Eu sou administrador do grande senhor seu Bruno.

- Por isso você tem que saber do comunismo. Responda.

- Dizem comunista de patrão grande seu Bruno, comunista dizem de mim, de você dirão comunista; com certeza engenheiro Velazco já está furioso.

- *Cholo* ignorante! Burro! Diga-me, vamos ver. Você acha que os índios das fazendas dos *gamonales* devem ganhar salário e não trabalhar, assim, de boa?

- O costume é antigo, senhor”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 517.

listas en Lima. Ningunos saben de indio. De otros pueblos sabrán; como alacrán se quitan el mando. Rabian por obrero triste, dicen, por campesino esclavo. Rabian fuerte. Mueren peleando de hambre también “Gobiernos” los mete en cárcel donde hombres, dice, quiere hacer parir a hombre, con puñal en mano. ¡Que vengan comunistas! Nu’hay aquí. Yo, administrador de Providencia, albacea de niño Alberto Federico, cabeza de indios. Bien yo con alma de don Bruno. Tu Dios, joven Hidalgo, ¿cómo es? Dios de hacienda, de ininieros comegente. “Comunista” dicen cuando gente no se deja comer. ¡Ahistá! Don Bruno defiende a su indio, “comunista”! Don Fermín paga jornal, “comunista”; Rendón Wilka mira fuerte a inginieros, a hacendados, levanta ánimo de indio triste, “comunista”.⁵¹³

Em meio ao ideal justiceiro de don Bruno, Rendón assume *La Providencia* e segue mantendo as lideranças indígenas, bem como as negociações justas com os colonos. A fama de Rendón comunista chega aos jornais de Lima e o índio, temendo por sua vida, preocupa-se em manter os colonos motivados:

- Soldados van a venir. Quizá me matarán – continuó Demetrio – No importa. Quedarán los cabecillos, cien k’ollanas. ¿A todos van a matar? Si oyen el treuno de los rifles no se asusten; recíbanlo como si estuvieran reventando el maíz tostado en la fuente de barro, al fuego. Sí ven correr sangre, mucha sangre, no se asusten; digan que es agua coloreada de ayrampu. Y no corran. Si corren perderán la vida y la tierra. Si paran firmes, matarán a unos pocos y se irán. ¿Quién va a matar todos? Así mismo van a parar los indios de Parquiña, de la hacienda de don Lucas, de don Fortunato... Así mismo van a parar.⁵¹⁴

513 - Você não é comunista, Rendón?

- Isso é só o que andam dizendo. Tenho visto comunistas, apristas, socialistas em Lima. Nenhum deles sabe do índio. De outros povos saberão; como escorpiões, brigam pelo comando. Ficam furiosos pelo operário triste, dizem, pelo camponês escravo. Ficam muito furiosos. Morrem brigando de fome também. “Governos” os põem na cadeia onde homens, diz, quer fazer parir o homem, de faca na mão. Que venham os comunistas! *Num* há aqui. Eu, administrador de Providência, testamentário de menino Alberto Federico, cabeça de índios. Bem eu com alma de seu Bruno. Teu Deus, jovem Hidalgo, como é? Deus de fazenda, de *inginheiros* come gente. “Comunista” dizem quando a gente não se deixa comer. Tá aí! Seu Bruno defende o seu indio, “comunista”! Seu Fermín paga jornal, “comunista”; Rendón Wilka olha forte aos inginheiros, aos fazendeiros, levanta os ânimos do índio triste, “comunista”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001. p. 557.

514 - Soldados vão vir. Quicá me matarão – continuou Demétrio - Não importa. Ficarão os cabecillos, cem k’ollanas. Vão matar a todos? Se ouvirem o trovão dos rifles não se assustem; recebam-no como se estivessem arrebentando o milho torrado na fonte de barro, ao fogo. Se virem correr sangue, muito sangue, não se assustem; digam que é água colorida de cactús. E

Rendón assume a resistência e a possibilidade de concretização de um projeto político, uma vez que não seria possível matar a todos. Mais que isso, Rendón assume a possibilidade da morte como sacrifício. Fernando Rivera analisa esse episódio como um dos principais acontecimentos do romance. Para ele, o sacrifício de Rendón assinala a imortalidade da causa dos indígenas enquanto coletivo. “El sacrificio se presenta como la donacion total al colectivo; es darse a la muerte individual para sobrevivir como grupo”⁵¹⁵.

Quando os soldados chegam a *La Providencia*, Rendón apresenta os documentos que o qualificam como administrador da fazenda, no entanto, o interesse dos soldados era garantir que a ameaça do comunismo seria eliminada do Andes. Diante de seu algoz, Rendón pronuncia suas últimas palavras:

- ¡Capitán! ¡Señor capitán! – dijo em quéchua Rendón Wilka -. Aquí, ahora, en estos pueblos y haciendas, los grandes árboles no más lloran. Los fusiles no van a apagar el sol, ni secar los ríos, ni menos quitar la vida de todos los indios. Siga fusilando. Nosotros no tenemos armas de fábrica, que no valen. Nuestro corazón está de fuego. ¡Aquí, en todas partes! Hemos conocido la patria al fin. Y usted no va a matar la patria, señor. Ahí está; parece muerta. ¡No! El pisonay llora; derramará sus flores por la eternidad, creciendo. Ahora da la pena, mañana de alegría. El fusil de fábrica es sordo, es como palo; no entiende. Somos hombres que ya hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerta, capitán⁵¹⁶.

Rivera defende que a atitude de Rendón pode ser interpretada como uma superação da utopia andina estudada por Flores Galindo⁵¹⁷

não corram. Se correrem perderão a vida e a terra. Se ficarem firmes, matarão a uns poucos e irão embora. Quem vai matar todos? Assim mesmo vão parar os índios de Parquiña, da fazenda de seu Lucas, de seu Fortunato... Assim mesmo vão parar. ARGUEDAS, José María.

Todas las sangres. Lima: Peisa, 2001. p. 596.

515 RIVERA, Fernando. **Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas.** Madrid: Iberoamericana, 2011. p. 173.

516 “- Capitão! Senhor capitão! – disse em quéchua Rendón Wilka -. Aqui, agora, nestes povos e fazendas, as grandes árvores só choram. Os fuzis não vão apagar o sol, nem secar os rios, muito menos ainda tirar a vida de todos os índios. Siga fusilando. Nós não temos armas de fábrica, que não valem. Nosso coração está em fogo. Aqui, em toda parte! Por fim, conhecemos a pátria. E você não vai matar pátria, senhor. Aí está; parece morta. Não! O chão não chora; derramará as suas flores pela eternidade, crescendo. Agora dá pena, amanhã dará alegria. O fuzil de fábrica é surdo, é como pau; não entende. Somos homens que já temos de viver eternamente. Se você quer, se isso te provoca, me dá a mortezinha, a pequena morte, capitão”. ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres.** Lima: Peisa, 2001. p. 603.

517 RIVERA, Fernando. **Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas.** Madrid: Iberoamericana, 2011. p. 173.

em *Buscando un Inca*. Flores Galindo, ao estudar o mito, Inkarrí afirma que no Peru criou-se uma utopia revolucionária assentada na crença de que o Inca retornaria para livrar o povo da submissão. O ideal utópico aponta para a concretização de uma vitória no futuro e possui argumentos messiânicos e milenaristas⁵¹⁸. A luta de Rendón apresenta-se como algo a ser conquistado no presente, com a multiplicação do indígena na luta, porém um indígena moderno, um indo-mestiço, que suscita mais dúvidas do que certezas, tanto que o romance lançado em 1964 foi alvo de um grande debate em 1965, no qual os significados do romance e de Rendón Wilka deram a tônica da mesa.

ANTROPOLOGIA E LITERATURA: AS REPRESENTAÇÕES ARGUEDIANAS

O tema da identidade nacional não é superficial ou secundário nas obras de Arguedas. De acordo com Miguel Ángel Huamán, é possível afirmar que o tema tem grande ressonância seja nos seus trabalhos de etnólogo, seja em seus contos e romances. Mais que isso, a recepção das obras de Arguedas reitera o traço significante da questão nacional⁵¹⁹.

Desse modo, selecionamos o principal momento em que foi travado um debate no qual os significados da obra de Arguedas, bem com sua compreensão da realidade peruana, foram alvo da crítica especializada (literária e sociológica): a Mesa sobre *Todas las Sangres* ocorrida em 23 de junho de 1965 no *Instituto de Estudios Peruanos*.

A mesa de 1965 foi tema de pesquisas importantes como e, sem sombra de dúvidas, também foi um momento crucial na vida de José María Arguedas. Utilizamos como fonte de análise a transcrição organizada nos anos 2000 por Guillermo Rochabrún.

Rochabrún entrou em contato com o áudio da mesa pela primeira vez em 1991, mas logo depois, devido a problemas técnicos que dificultavam a compreensão de alguns momentos do debate, solicitou ao IEP as fitas originais e, a partir disso, nos ofereceu uma edição com

518 FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: identidad y utopía en los Andes. Lima: Sur Casa de Estudios de Socialismo, 2008. p. 371.

519 HUAMÁN, Miguel Ángel. **Siete estudios de interpretación de la literatura peruana**. Lima: UNMSM, 2005. p. 25.

a transcrição completa e o áudio. Além da transcrição, a edição inclui um apontamento escrito por Arguedas na mesma noite do debate, assim como o pós-debate entre dois dos participantes da mesa, Oviedo e Quijano⁵²⁰.

A mesa foi coordenada por Luis Eduardo Valcárcel e contou com a participação de Alberto Escobar (linguista e crítico literário), José Miguel Oviedo (crítico literário), José María Arguedas, Henri Favre (antropólogo francês), Sebastián Salazar Bondy (filósofo e crítico literário), Aníbal Quijano (sociólogo) e Jorge Bravo Bresani (economista). Todos os participantes refletiram sobre o caráter literário e sociológico de *Todas las Sangres*, de modo que o ponto central do debate foi a possibilidade de um texto literário incorporar, ou não, aspectos que diziam respeito à leitura social de Arguedas do contexto peruano.

Como afirma Ladislao Landa Vásquez, a Mesa de 1965 partiu da seguinte questão: Arguedas é um escritor, mas um mau antropólogo, ou Arguedas é um antropólogo, porém um mau escritor? Para ele, o grande problema desse questionamento foi o fato de que quase todos os debatedores partiram do pressuposto de que *Todas las Sangres* era uma análise social do Peru⁵²¹.

A primeira intervenção foi a de Alberto Escobar. O crítico literário iniciou sua fala apontando que a obra literária pode ser entendida como testemunho de uma época e que, nesse sentido, ele acreditava que *Todas las Sangres* era uma imagem total do Peru⁵²².

En cierta medida Todas las Sangres es pues, una repartición del Perú, Todas las Sangres es un rostro múltiple del Perú, rostro múltiple y polivalente, y Todas las Sangres es un rechazo de caminos que no pueden descartarse apelando a una visión integralista en la que el hombre y su cultura se conjuguen y entreguen un mosaico armónico, en el que los valores de fraternidad y de solidaridad alcanzen un rango dominante.

520 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 12.

521 LANDA VÁSQUEZ, Ladislao. José María Arguedas nos engaña: las ficciones de la etnografía. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**. n. 72. Lima, Boston: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2010. p. 130.

522 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 21.

Nos parece que a crítica de Escobar é ao modelo de mestiçagem e de aculturação, de modo que a ele convinha afirmar a importância da obra exatamente por mostrar que a conciliação entre os dois mundos peruanos não se daria sem um processo de luta, forjado na resistência e na organização dos dominados. Escobar valorizava o romance, que, na leitura dele, evidenciava o conflito.

José Miguel Oviedo entra no debate e também afirma que o romance era essencialmente social e realista⁵²³. A análise de Oviedo coincide com a proposta deste trabalho, uma vez que tem como pressuposto a noção de que Fermín e Bruno representam projetos antagônicos.

Yo veo en la novela de Arguedas, un retrato del Perú feudal, y veo a este mundo feudal en un momento crítico, en un momento especial, en un momento en el cual la configuración feudal del mundo andino se articula dramáticamente – busca articularse – con un contexto capitalista burgues. Yo creo que los personajes, aunque profundamente reales, simbolizan estas dos actitudes: Fermín y don Bruno quieren decirnos, cada uno de ellos, que hay dos modos de encarar la realidad, encarar el problema alrededor del cual gira toda la novela⁵²⁴.

Oviedo segue afirmando que esse é o principal caráter da obra. Discordamos do crítico literário no que diz respeito à rigidez conceitual, principalmente na dicotomia feudalismo x burguesia, uma vez que nos parece demasiado esquemático considerar que a realidade andina era feudal, bem como afirmar que a emergência de um processo de capitalismo industrial significava a ascensão de uma classe burguesa, tal como definida na literatura clássica sobre o assunto. Para além da questão conceitual, a análise de Oviedo apontava para a disputa entre dois projetos que dialogavam com as configurações sociais peruanas e, nesse sentido, estamos de acordo com o crítico.

Sebastián Salazar Bondy é o primeiro que advoga a dúvida sobre as intenções de Arguedas em relatar a realidade peruana⁵²⁵. Para ele, Arguedas apresenta uma ilustração do Peru pautada em uma concepção narrativa, assentada em uma dupla visão:

523 Ibid., p. 23.

524 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 23.

525 Ibid., p. 25.

De una parte la novela presenta una concepción mágica de la naturaleza, una concepción indígena, relativa a la concepción indígena, prestada, ayudada, tomada la concepción indígena del mundo; un cierto panteísmo, donde las flores se animan como seres humanos, donde los pájaros tienen una condición de símbolo, donde la vida animada y inanimada del mundo manifiesta mediante alegorías, cierta presencia superior, cierta presencia – yo diría – hasta divina. Por otro lado le viene a Arguedas, creo yo, de su formación quéchua, de su infancia al lado de los concertados, a quienes su propia confesión se debe tantos, tantos de sus amores y sus odios⁵²⁶.

Salazar Bondy segue seu argumento afirmando que o romance não deveria ser utilizado como documento, uma vez que em sua interpretação era muito difícil separar as representações literárias das sociológicas⁵²⁷. Nesse momento, Arguedas participa do debate pela primeira vez, concordando parcialmente com Escobar.

Arguedas defende que o romance aborda duas tendências, uma que considerava a iniciativa privada como fonte do progresso, encarnada por don Fermín, e a outra de que era possível forjar uma sociedade em que os indivíduos não se vissem como competidores, mas sim como colaboradores⁵²⁸. Quem encarna a nova tendência? Rendón Wilka.

Lo outro encarna Rendón Wilka; está muy claro. Lo encarna del único modo en que es posible hacerlo en una novela: con... con ideas originales, muy eh, muy, muy...eh – diría – verosímiles, en un personaje que padeció y cosechó las experiencias que él, en los diferentes niveles en que vivió y en los diferentes ambientes en que pasó su vida⁵²⁹.

Arguedas postula Rendón Wilka como um personagem que, a partir de sua vivência, representa uma integração entre uma concepção de mundo mágica e outra racional⁵³⁰. Nesse momento Arguedas é interrompido por Salazar Bondy, que pergunta: ¿Qué representa don Bruno? ¿Cual es la relación de don Bruno con Rendón Wilka?⁵³¹

526 Ibid., p. 26.

527 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 27.

528 Ibid., p. 28.

529 Ibid., p. 28-29.

530 Ibid., p. 29.

531 Ibid., p. 32.

O questionamento de Salazar Bondy é tomado como oportuno por Oviedo, que, de imediato, amplia a problemática:

Pero hay un momento en que lector se puede confundir, porque Rendón Wilka opta finalmente por Bruno, y se queda con Bruno; eso me parece confuso. O sea, el hecho de que este hombre, mestizado, que ha hecho su aprendizaje en las barriadas, ha comido animalitos (dice, ¿no?), ha comido basura, ha convivido con los indios desnudos y ha visto el hambre, y ha vivido, ha hecho una experiencia dura de la vida en la urbe, vuelve y elige el propietario; paternalista, bondoso o pecador – no sé –, pero elige al señor, y esto me parece extraño en la novela (desde el punto de vista sociológico, ah)⁵³².

Nesse momento o debate ganha outro tom e Arguedas começa a justificar seus personagens, principalmente Wilka, que, na visão do autor manipula don Bruno para conquistar seus objetivos. O único crítico que se coloca a favor de Arguedas e de suas explicações é Alberto Escobar, de modo que a primeira parte da mesa, que deveria tratar da crítica literária, aponta os rumos de uma discussão que futuramente seria apontada como uma das grandes razões para a depressão do escritor. Ao final da primeira parte, Arguedas diz:

[...] Buenos, ¡diablos!, si no es testimonio entonces yo he vivido por gusto (risas tenues), es decir, no... he vivido en van, o no he vivido. ¡No! Yo he mostrado lo que he vivido. Ahora, puede que me demuestren que eso que he vivido no es cierto. Lo aceptaré... bueno, con gran, con gran alegría. Pero yo no he sacado esas cosas de... Hay algunos elementos, sí, que no son exactamente sociológicos. Yo ¿no? estoy esperando que aquí los etnólogos digan, seguramente lo van a decir, y yo voy confesar que hay algunas cosas que no son exactamente etnográficas, y que pueden por eso conducir a ciertos errores. Pero es que el que lee una novela... sabe que está leyendo una novela, y no un tratado de sociología⁵³³.

Em nossa concepção *Todas las Sangres* é um romance que nos permite uma análise das representações que o autor constrói sobre temas como o conflito de identidades, o conflito entre cidade e campo, entre

532 Ibid., p. 33-34.

533 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 38.

modernidade e tradição, as questões religiosas, o universo mítico indígena, de modo que, no campo da ficção, Arguedas articula um encontro entre antropologia, etnografia, ciências sociais, história e linguística.

Concordamos com a afirmação de que quem lê o romance sabe que está lendo um romance, contudo, nos parece que Arguedas buscou resolver na literatura alguns conflitos que, na forma como as academias peruanas estavam estruturadas na época, não seria possível apresentá-los como estudos etnológicos. A recusa de um mundo heterogêneo dentro de um romance é um indício de como a intelectualidade peruana estava arredia à ideia de um Peru plural. Como já afirmamos anteriormente, as décadas de 1940 a 1960 foram caracterizadas por estudos antropológicos voltados para a integração nacional não para a afirmação da pluralidade. Partindo desse pressuposto, concordamos com Landa Vásquez:

[...] la novelas deben ser consideradas en la practica como otros modos de interpretar la realidad sin que necesariamente sustituyan la experiencia etnográfica. Y volviendo a la creatividad escritural de Arguedas reconocemos que ambos se complementaron. Arguedas recreó ficcionalmente mucha información etnográfica⁵³⁴.

No momento em que os cientistas sociais começam a avaliar a obra, o debate torna-se mais complexo e, de fato, fica evidente que a linguagem criada por Arguedas não foi compreendida pelos seus interlocutores e, possivelmente, o próprio Arguedas alimentou a confusão ao negar elementos que pareciam óbvios para qualquer leitor do romance, como, por exemplo, que Rendón era um indígena, questão afirmada muitas vezes ao longo do texto.

As principais referências das academias peruanas – e latino-americanas – eram as produções do eixo Europa-EUA, de modo que havia uma vocação universalista para compreender os elementos históricos e sociológicos de uma determinada realidade. Devemos lembrar que na década de 1960 as academias peruanas estavam comprometidas com os projetos de estudos atrelados a uma racionalidade moderna que tinha basicamente dois pontos de origem: a antropologia aplicada e o marxis-

534 LANDA VÁSQUEZ, Ladislao. José María Arguedas nos engaño: las ficciones de la etnografía. *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*. n. 72. Lima, Boston: Centro de Estudios Literários Antonio Cornejo Polar, 2010. p. 141.

mo. Em ambos os casos, os intelectuais estavam alinhados a um conjunto epistemológico que tinha a modernidade como objetivo, fosse a capitalista ou a socialista.

Partindo desse lugar de produção intelectual, Henri Favre, antropólogo francês, estudioso do mundo andino, inicia sua intervenção com dois questionamentos que abriram as críticas mais severas que Arguedas ainda iria receber: em que medida *Todas Las Sangres* refletia a realidade peruana? Como um romance social, poderia colaborar para promover uma mudança social, ou seja, como e qual era a práxis de *Todas las Sangres*⁵³⁵?

Favre responde a esses questionamentos afirmando que o romance não refletia a realidade peruana porque partia de uma estrutura social de castas, que, para ele, já não existia mais. Nesse sentido, Arguedas teria apresentando um trabalho pautado em um desnível histórico, ou seja, anacrônico⁵³⁶. No que se refere à segunda questão, o argumento de Favre é apresentado a partir de dois aspectos:

a) “Primero, el autor sostiene una posición absolutamente indigenista. Por ejemplo, el caso típico de que todos los indios son buenos; los mestizos blancos, pueden ser buenos, pero rara vez son buenos; por lo general son malos”⁵³⁷.

b) “Me parece que hay una magnificación del instinto, de un instinto casi biológico que se encuentra dentro de los indios; instinto biológico que hace que los indios, como una brújula, se dirija siempre hacia el bien. A esta actitud, a ese instinto, se opone el pensamiento lógico, racional de los empresarios, pensamiento, lógica, que siempre o casi siempre desemboca sobre el caos”⁵³⁸.

Favre duvida que a novela possa ter um caráter positivo porque ela nega a lógica, ou, em nossas palavras, nega a noção de conhecimento e de intervenção na realidade já conhecidas. Nesse sentido, gostaríamos de afirmar que a lógica da obra está pautada em outra forma de compreensão da realidade, na qual o mágico, o simbólico, o mitológico e os saberes de um grupo étnico tradicional são partes constitutivas da reali-

535 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 39.

536 Ibid., p. 39.

537 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 40.

538 Ibid., p. 40.

dade e do processo de mudança que se impõe a ela. Não é um instinto biológico que guia os índios, tampouco os indígenas são sempre bons. *Todas las Sangres* prioriza a representação da diversidade e dos conflitos. Seguramente, por esse aspecto, aparentemente é um constructo maniqueísta, contudo, o que Favre considera uma representação idealizada do índio, para nós é um indício da filiação política de Arguedas ao mundo indígena.

Antes da resposta de Arguedas, Jorge Bravo Bresani convida Aníbal Quijano, que estava na plateia, para participar do debate. A intervenção de Bravo Bresani pontuou a importância do romance como uma denúncia da opressão social e do abuso de poder, entretanto, ele afirmou que o romance se dá a partir da perspectiva de uma família de líderes gamonais⁵³⁹. Todavia, o foco da apresentação de Bravo Bresani foi a definição de índio que, em sua concepção, era idealizado por Arguedas:

[...] Me parece que el concepto de indio se idealiza, y al idealizarlo se le propone como un modelo para el futuro del Perú. Es sumamente importante: el señor Rendón Wilka, como ha señalado el señor Favre, el señor Rendón Wilka se salva porque a pesar de haber caído en la tentación de la ciudad, regresa [a la] masa indígena. El señor Bruno se salva porque pacta con los indios y se entrega a la defensa de los indios. Y Fermín mismo, en el último momento se salva porque de cierta manera coincide con la defensa del indio frente a la presión o penetración del capitalismo⁵⁴⁰.

Enquanto termina seus argumentos, Quijano se aproxima da mesa e se incorpora ao debate. Arguedas começa sua proposição um pouco nervoso, mas, em sua defesa, aponta para a diversidade peruana:

Puede ser que algunas zonas del país, efectivamente, el cuadro histórico no corresponda exactamente a la estructura histórico-social del indio actual, porque el Perú es un país con desarrollos tan diferentes; los factores de todo orden que han determinado la realidad social andina son muy distintos en unas y en otras regiones⁵⁴¹.

O que Arguedas tentava evidenciar era a multiplicidade de realidades, mais que isso, as múltiplas possibilidades de conhecer o Peru.

539 Ibid., p. 42.

540 Ibid., p. 43.

541 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 45.

Nesse sentido, Arguedas desafiava o conhecimento vigente, portanto, as dificuldades de interpretação também se davam para ele. No intuito de responder a Favre e a Bravo Bresani, Arguedas assume dois argumentos:

a) “[...] ninguna persona que tenga un mediano conocimiento acerca del Perú, puede generalizar por entero de manera absoluta los personajes o la descripción que se hace en *Todas las Sangres*”⁵⁴².

b) “¡Pero Rendón Wilka no es indio!, no es indio Rendón Wilka. [...] lo que insisto es que Rendón Wilka no es de ninguna manera un indio, es un...”⁵⁴³.

Arguedas acerta na defesa da diversidade de realidades, porém aparece confuso ao tentar definir Rendón. Encerra sua fala reticente, nega que Rendón seja indígena, contudo, não diz o que ele é. Não o defende como o mestiço de seus estudos etnográficos.

Como vimos, não são poucas as passagens que mostram Rendón se valendo de elementos do mundo indígena. Aos olhos dos outros personagens, Rendón é um *cholo*, porém ele se define como índio, de modo que a confusão de Arguedas inaugura um sem-fim de frases inconclusas e de uma ideia não explicada que oferece um caminho para a crítica do que estava posto, principalmente para a noção de desenvolvimento e subdesenvolvimento, tão comuns nos referenciais da teoria da dependência, um dos principais paradigmas da época.

Yo, cuando se dice “desarrollarlo”, bueno... la verdad es que yo de ninguna manera he pensado, ni podía pensar, que se ofrezca únicamente la perspectiva de un desarrollo sin transformación de la sociedad indígena como una solución para el Perú; por eso yo no le he pensado. [...] Ahora, sin embargo, habría que discutir un poco el terminajo ¿por qué nos llaman a nosotros “subdesarrollados”, y a los otros países, que están muy transformados, “desarrollados”? Entonces la palabra “desarrollo” implica también transformación. Cuando yo hablo de “desarrollo” yo no estoy hablando de que las mismas cosas se se se se... se se, es decir..., evolucionen sin cambiar, evolucionen sin mezclarse, sin tomar elementos de fuera, no hay tall...⁵⁴⁴

542 Ibid., p. 47.

543 Ibid., p. 48.

544 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 50.

É possível pensar que nesse momento Arguedas apresentava um questionamento dos princípios estabelecidos para compreender a modernidade que definia os indígenas como atrasados e os demais como modernos. No romance, Arguedas segue essa lógica, no entanto, aposta em Rendón como elemento de superação e de novidade. Com o debate, Arguedas não consegue defender seu personagem como um mestiço, de acordo com as concepções de mestiçagem desenvolvidas por ele, na qual as trocas culturais eram intensas e positivas para os indígenas.

Em suas obras etnológicas, Arguedas sempre evidenciou como as mudanças e as trocas culturais eram um fator fundamental de energia e sobrevivência das comunidades indígenas.

O mestiço é um sujeito que conhece e transita entre dois mundos e, com isso, cria um sistema novo, nesse caso, a canção andina em espanhol. Se nos voltarmos para *Todas las Sangres*, mas em específico para Rendón Wilka, insistimos, vimos como o personagem aprendeu o espanhol e a partir disso criou sua própria forma de falar que não interfere em sua capacidade comunicativa em nenhum dos meios em que convive. *Whistir*, *ingeniero*, *ahista* e outros termos que aparecem nas frases de Rendón mostrando como, a seu próprio modo, ele havia se mesclado ao mundo.

Nesse sentido, nos deparamos mais uma vez com um elemento de transculturação. Nesse caso, a transculturação pela língua. Segunda Rama, a transculturação pelo idioma ocorre quando o escritor promove uma língua artificial e literária que permite registrar as diferenças, sem contudo quebrar o tom da narrativa⁵⁴⁵. A diferença é que no caso de Arguedas o quéchua não era uma língua artificial, mas sim um idioma amplamente falado no Peru.

Devemos ter em mente que a língua não pode ser interpretada como único fator de mestiçagem cultural e, como já afirmamos, para Arguedas, as artes e a religiosidade eram elementos importantes nesse processo. Não temos nenhuma passagem no romance que retrate artesãos, peças de artes ou trabalhos nessa área, contudo, é incontestável a forma sincrética com que Rendón se relaciona com a religiosidade, afirmando o Deus cristão e Pachamama como seus referentes de mundo.

545 RAMA, Angel. **Transculturación narrativa en América Latina**. México: Siglo XXI, 1982. p. 43.

O debate atinge seu ponto máximo no momento em que Aníbal Quijano inicia sua fala e imprime as mais duras críticas à obra de Arguedas. Embora não fosse oficialmente um dos convidados para o debate, sabemos que havia certa expectativa da participação do sociólogo peruano, que era amigo de Arguedas e já tinha exposto parte de seus questionamentos ao romancista⁵⁴⁶.

Quijano inicia parabenizando Arguedas pela excelente obra literária⁵⁴⁷, para em seguida problematizar a percepção de realidade do romance. O foco da análise de Quijano dá-se em torno da figura do índio, que, para ele, também é apresentado de forma idealizada, não correspondendo pois ao “proceso de conflicto y de integración cultural ao cual está al mismo tiempo sujeta la población campesina que podemos llamar de india en este momento”⁵⁴⁸. Para ele, Rendón Wilka era um equívoco. Um personagem que expunha a confusão de Arguedas diante das perspectivas políticas do país.

[...] Yo tuvo que al leer la novela la impresión un poco de que Rendón Wilka regresaba totalmente cholificado de la ciudad, y que iba a proceder con suma astucia y maquiavelismo en la condición política del proceso de insurrección campesina, y que entonces aparecía un poco disfrazado dentro de su propia población. Pero la impresión siguiente, sobre todo al final de la novela, es que Rendón Wilka se reintegra al marco indígena tradicional⁵⁴⁹.

O argumento de Quijano partia da constatação de seus estudos de que não havia nenhuma liderança indígena nos movimentos camponeses, mas sim *cholos*. O que devemos destacar é que, naquela época, o processo de cholificação era alvo dos estudos de Quijano, que, para ele, havia se iniciado desde o período colonial: “la sociedad peruana se formó como un sistema de dominación social, por la superposición de los portadores de la cultura occidental española, sobre los portadores de la cultura incaica”⁵⁵⁰

546 FERNÁNDEZ, Christian. Arguedas y la crítica en la encrucijada: la mesa del poder o el poder de la mesa sobre Todas las Sangres. **Revista de Crítica Literária Latinoamericana**. n. 72. Lima, Boston: Centro de Estudios Literários Antonio Cornejo Polar, 2010. p. 304.

547 ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 55.

548 Ibid., p. 58.

549 Ibid., p. 59.

550 QUIJANO, Aníbal. **Dominación y cultura**: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú.

Para Quijano, é dessa superposição de culturas que surge o próprio *cholo*, um sujeito de origem mestiça, sob influências culturais tanto indígenas quanto ocidentais espanholas – e, após a emancipação, também de outras potências ocidentais –, e que se vê diante de uma situação de tripla adesão cultural, ao mesmo tempo participando do mundo indígena, do mundo ocidental e de um terceiro mundo, que consiste no próprio mundo cholo, que, entrelaçando os dois anteriores, acaba se transformando em algo diferente de ambos.

Para nós, lançar um olhar sobre esse debate hoje é um convite para pensarmos as controvérsias em torno de Rendón Wilka. Já afirmamos que Wilka era um indo-mestiço, no entanto, nos parece que nosso personagem não se enquadrava nos padrões de mestiçagem da época, que esperava um mestiço aculturado. Um mestiço que fosse síntese das duas culturas e integrado ao mundo moderno. Era esse indivíduo que as ciências sociais peruanas buscavam na época. Sob essa ótica, devemos levar em consideração que mestiço ideal não existe fora das categorias de estudo dos antropólogos, porque na prática as relações sociais impõem dinâmicas que assumir, ou negar, uma identidade depende sempre do contexto em que ocorre a interação.

De certa forma, o que surpreendeu os interlocutores de Arguedas foi o fato de que a escolha de Rendón Wilka de permanecer num mundo que, no discurso da época, estava fadado ao desaparecimento parecia algo fora do normal. Abandonar a identidade indo-mestiça e converter-se em um elemento nacional plenamente integrado ao processo de modernização era o único caminho aceitável. Rendón deveria ser um *cholo*, não um homem que foi a Lima e retornou ao mundo andino.

Rendón rompe com o destino nacional esperado para assumir uma causa considerada ultrapassada, que, para nós, revela também uma crítica a um processo de assimilação pacífico, sem lutas ou enfrentamentos. E nos parece que esse foi o grande incômodo que o romance suscitou. Não sabemos como Quijano encerrou sua fala, nem como Arguedas se defendeu, porque a transcrição é encerrada. As fitas originais estavam muito danificadas e o áudio também estava danificado, entretanto, sabemos que para Arguedas o debate foi amargo e aprofundou um quadro de melancolia. A imagem de um Arguedas depressivo

fica nítida na carta que ele escreve após o debate, quando ele diz: “Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón”.⁵⁵¹ Para nós, a incompreensão de *Todas las Sangres* só reforça o caráter multifacetado e plural do romance.

551 ARGUEDAS, José María. Copia del manuscrito de 23 de junio. In: ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000. p. 63.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em dois de dezembro de 1969, Arguedas pôs fim a sua vida, com um tiro na cabeça. Arguedas passou parte de sua vida convivendo com comunidades indígenas e disso elaborou uma concepção de mundo que foi profundamente abordada por ele em sua produção. Convivendo com os indígenas ele aprendeu o quéchua, descobriu os significados da magia que estava presente na natureza e, principalmente, aprendeu a dominar os códigos culturais dos indígenas.

As inquietações de Arguedas partiam de uma leitura positiva do mundo indígena, visto e tratado como inferior pelos demais setores da sociedade peruana. Ao longo dos séculos XIX e XX abundaram interpretações, pautadas em uma racionalidade branca e europeizante, que desconsiderava a importância dos saberes, práticas e legado cultural dessas populações.

Em suas primeiras produções, localizadas entre as décadas de 1930 e 1940 do século XX, vemos a inserção da literatura arguediana no debate nacional que estava marcado pela defesa, ou não, da contribuição dos indígenas na nacionalidade peruana. Foi nesse sentido que ele participou da tradição intelectual do dualismo cultural, já que ao defender o referencial indígena ele também participava da construção de uma imagem dual da sociedade peruana. Essa imagem dual era pautada na crença de que o Peru estava dividido em dois: um de Lima, representado pela costa, pelo homem branco e pelo idioma espanhol, e um em Cuzco, representado pelos Andes, pelo indígena e pelo quéchua.

Em seu primeiro livro de contos o caráter de denúncia era o principal elemento da narrativa, fazendo com que ele fosse considerado um escritor indigenista. Em *Agua* vimos que a exploração nos Andes era um fator condicionante da situação de pobreza dos grupos indígenas, contudo, também vimos a esperança através de personagens que lutavam. O primeiro que podemos destacar é Pantaleoncha, um indígena que estava retornando de Lima, ou seja, um sujeito que havia passado por um processo de mistura cultural. Pantaleoncha canta em quéchua, conversa com índios, desafia o líder gamonal e, ao final do conto, acaba morto.

Em *Yawar Fiesta* o ideal de luta ressurgiu novamente, porém não se encarna em um personagem, mas nas comunidades indígenas de Puquío. O romance publicado na década de 1940 é considerado um dos mais representativos da literatura indigenista. Além do universo andino, a linguagem da obra também põe em cena o mundo indígena. O dualismo também está presente na narrativa, porém a imagem que temos da capital se dá por dois elementos: a ordem judicial e os estudantes mestiços. A luta travada pelos indígenas é para manter sua tradição de capturar o boi e comemorar a independência do Peru. Ou seja, uma luta por reconhecimento da tradição e da cultura.

Chamou-nos a atenção a forma como os estudantes indígenas eram retratados: falantes de espanhol, marxistas e dispostos a abrir mão da tradição. Nesse momento, os estudantes também representam a mestiçagem, porém um mestiço mais próximo à cultura limenha.

Ao estabelecer a literatura como campo de atuação política, Arguedas também se vale de elementos estéticos e formais para demonstrar sua adesão ao projeto indigenista, de modo que o uso recorrente do quéchua, as canções e a estrutura narrativa compõem, junto com o conteúdo, os significados do romance.

Na mesma época a mestiçagem passa a ser um dos principais temas de estudos do etnólogo José María Arguedas, e fica claro que ele defendia a mestiçagem como um processo complexo e de vários níveis. Ou seja, para ele mestiçagem não era sinônimo de aculturação, no sentido de atuar apenas para assimilar os indígenas; mestiçagem era, em essência, um processo de trocas culturais que ocorria nas mais distintas formas.

Ao longo dos anos de 1950, o projeto político de Arguedas começou a ganhar contornos mais claros e, paulatinamente, vemos uma maior apresentação do ideal de mestiçagem como uma forma de conciliar dois mundos tidos como opostos. Na mesma época, a América Latina impulsionou seus projetos de desenvolvimento industrial estimulados pelo paradigma da modernização.

Modernizar-se era basicamente adotar os padrões de desenvolvimento europeu e estadunidense. Esse ideal afetou não só a organização dos estados, como também as academias latino-americanas que incorporaram a missão de promover estudos que pudessem ser convertidos em políticas públicas de desenvolvimento.

No Peru, coube à antropologia aplicada interpretar e planejar a modernização das comunidades indígenas, a partir de estudos de campo e implementação de projetos de pesquisa como o Peru-Cornell. Os trabalhos orientavam-se pela necessidade de consolidar programas que fossem capazes de assimilar os indígenas aos projetos de modernização do Estado. Nesse ambiente, a imagem de Arguedas se assemelha a um indivíduo que dirige na contramão, uma vez que seus estudos estavam orientados em uma noção de mestiçagem que valorizava as contribuições indígenas.

No plano histórico, os governos militares haviam se comprometido com o desenvolvimento econômico atrelado ao investimento do capital estrangeiro, de modo que a abertura de rodovias, ferrovias e indústrias vieram acompanhadas de um longo processo de imigração que mudava a paisagem da capital. Se antes Lima era branca, em meados do século XX, a capital peruana estava tomada por indígenas em busca de melhores condições de vida.

Paralelo a isso, as relações de produção capitalistas industriais avançaram rumo aos Andes, introduzindo novas técnicas e modificando o cenário social. Os antigos proprietários de terras foram prejudicados nesse processo. Muitos empobreceram por não ter condições de competir com equipamentos modernos de produção agrícola, outros venderam suas terras e outros tiveram que diversificar sua produção.

Todas las Sangres é fruto desse contexto em que o paradigma da modernização se apresentava no Peru. As forças antagônicas são representadas por don Bruno e don Fermín, irmãos que de certa forma disputavam poder e influência na região. Don Bruno é a representação da tradição senhorial andina, enquanto que don Fermín é a modernização. No embate entre esses dois projetos, surge a figura de Rendón Wilka, um índio aos olhos do leitor e um mestiço para os demais personagens e para o escritor.

Rendón é um personagem complexo, multifacetado que nos convida muito mais aos questionamentos do que às respostas. Ora ele é chamado de ex-índio, ora de *cholo*, ora de mestiço, ora de índio. Rendón muda de acordo com quem o olha. Optamos por interpretá-lo com indo-mestiço. Como um indivíduo que sabe caminhar entre as duas culturas, mas recusa-se a deixar de ser indígena.

Devemos aceitar que, se no plano da etnologia o mestiço foi uma categoria marcante dos estudos de Arguedas, no plano da literatura os mestiços compuseram o cenário, sem contudo destacarem-se como protagonistas. Por isso, a afirmação de Arguedas de Rendón era um mestiço não aparece de forma categórica no romance. Arguedas nos permite ver e interpretar Rendón.

De *Agua para Todas las Sangres* vemos um universo narrativo que se amplia. Na coletânea de contos o cenário é o mundo andino, temos poucos personagens e o dualismo se dá na relação *misti*/indígena. Em *Yawar Fiesta*, o cenário se expande, temos um número maior de personagens: prefeito, subprefeito, indígenas de quatro ayllus, estudantes indígenas, *mistis*, toureiro, funcionários públicos. A maioria dos personagens são apresentados não pelos seus nomes, mas pela função que exercem naquela sociedade, de modo que somos apresentados a um mundo andino mais complexo e multifacetado.

Em *Todas las Sangres* a diversidade e a complexidade das relações sociais peruanas é apresentada de uma forma mais ampla que se traduz na linguagem adotada por Arguedas, nos inúmeros personagens, na narrativa coral, na presença do capital estrangeira e na afirmação do mundo indígena.

Entre Pantaleoncha de *Agua* (1935) e Rendón Wilka (1964) se passaram vinte nove anos. Obras escritas em contextos diferentes, com um final parecido, mas com outras soluções. Os dois personagens são assassinados por seus opositores, contudo em *Agua* o menino Ernesto foge para Utek'pampa e encontra consolo entre uma comunidade indígena livre da opressão dos *mistis*.

Em *Todas las Sangres* a morte de Rendón é apenas o início de uma luta. Não há fugas, há um povo convocado para lutar pelo seu destino, de modo que a construção de um ideal nacional, longe de ser algo pacífico, ou, como dizia Renan, um processo de esquecimentos, é um chamado para o enfrentamento, para a afirmação do diverso.

Sob essa ótica, gostaríamos de lembrar que para Arguedas a mestiçagem era um processo essencialmente cultural que não era sinônimo de aculturação, mas sim de trocas culturais. Pensada desse esse ângulo, a mestiçagem arguediana evoca uma noção de diversidade pautada na relação de convivência entre os diferentes grupos culturais que se

unem em seus espaços de comunicação. Essa visão valoriza os diferentes elementos das relações étnicas e culturais, sem condenar o elemento subalterno à aculturação, uma vez que as trocas ocorrem de ambos os lados.

Acreditamos que o projeto político que Arguedas postulava teve em *Todas las Sangres* seu ponto máximo que pode ser resumido na ideia de que o mestiço, como esse sujeito que transita entre culturas diferentes, encarnava o ideal nacional, abrindo espaço para um paradigma que buscava o reconhecimento da heterogeneidade como base para a nacionalidade peruana.

“No soy un aculturado”, frase pronunciada em outubro de 1968 na Cerimônia de entrega do Premio Inca Garcilaso de la Vega, é a afirmação de uma peruanidade mestiça, heterogênea, bilíngue, rica artisticamente, que se funda não na afirmação do branco sobre o índio, mas na valorização das culturas que compõem o quadro nacional.

Em 1969, quando comete suicídio, Arguedas estava escrevendo o romance *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. A obra inacabada foi publicada em 1971, pelo Editorial Losada, de Buenos Aires. A edição, assim como muitas outras, contava com as cartas de suicídio em anexo e com um dos últimos trechos de seu diário. Nele, Arguedas diz:

Despidan en mí un tiempo del Perú. He sido feliz en mis llantos y lanzazos, porque fueron por el Perú; he sido feliz con mis insuficiencias porque sentía el Perú en quéchua y en castellano. Y el Perú ¿qué?: todas las naturalezas del mundo en su territorio, casi todas las clases de hombre. Es mucho menos extenso pero más diverso de cómo fue la Rusia antigua⁵⁵².

Acreditamos que essa crença na diversidade, que não falhou nem nos seus últimos meses de vida, quando já estava consumido pela depressão, é o elemento que orienta sua estética literária e sua concepção de mestiçagem cultural.

552 ARGUEDAS, José María. ¿Último diario? In: ARGUEDAS, José María. **El zorro de arriba y el zorro de abajo**. Lima: Editorial Horizonte, 2001. p. 198.

REFERÊNCIAS

FONTES:

ARGUEDAS, José María. **Yawar Fiesta**. Lima: Horizonte, 1983.

ARGUEDAS, José María. **Breve antología didáctica**. Lima: Editorial Horizonte, 1988.

ARGUEDAS, José María. Intervención de José María Arguedas. In: ALEGRÍA, Ciro (Org.). **Primer encuentro de narradores peruanos, Arequipa, 1965**. Lima: Latinoamericano Editores, 1986.

ARGUEDAS, José María. La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

ARGUEDAS, José María. Prólogo a Canto kechwua. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

ARGUEDAS, José María. Entre el kechwa y el castellano, la angustia del mestizo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

ARGUEDAS, José María. La narrativa en el Perú contemporáneo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

ARGUEDAS, José María. El wayno y el problema del idioma en el mestizo. **Suplementos – Anthropos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

ARGUEDAS, José María. **Todas las sangres**. Lima: Peisa, 2001.

ARGUEDAS, José María. ¿Último diario? In: ARGUEDAS, José María. **El zorro de arriba y el zorro de abajo**. Lima: Editorial Horizonte, 2001.

ARGUEDAS, José María. El complejo cultural en el Perú. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006.

ARGUEDAS, Jose María. La sierra en el proceso de la cultura peruana. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006.

ARGUEDAS, José María. Evolución de las comunidades indígenas.

El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de cultura no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonia. In: ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI, 2006.

ARGUEDAS, Jose María. **Los rios profundos**. Madrid: Ediciones Catedra, 2006.

ROCHABRÚN, Guillermo. **La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres**: 23 de junio de 1965. Lima: IEP, 2000.

BIBLIOGRAFIA:

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **Obra Antropológica VI**. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

ALBERTO BARTOLOMÉ, Miguel. Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina. In: REINA, Leticia (Coord.). **Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México: CIESAS-INI-Porrúa, 2000.

ALBERTO BARTOLOMÉ, Miguel. **Gente de costumbre y gente de razón**. México: Siglo XXI Editores, 2006.

ALBERTO BARTOLOMÉ, Miguel. **Procesos interculturales**: antropología política del pluralismo cultural em América Latina. México: Siglo XXI Editores, 2006.

ALMEIDA, Jaime de. Festa indígena e revolução nos Andes peruano. In: ALMEIDA, Luis Savio de; GALINDO, Marcos (Org.). **Índios do nordeste: temas e problemas 3**. Maceió: EDUFAL, 2002. p. 33-45.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANNINO, Antonio. Pueblos, liberalismo y nación en México. In: ANNINO, Antonio; GUERRA, François-Xavier (Coord.). **Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX**. México: Fondo de Cultura Economica, 2003.

BAUD, Micheil. **Intelectuales y sus utopías**: indigenismo y imaginación de América Latina. Amsterdam: CEDLA, 2003.

BAY, Carmen Alemany. *Cronología de José María Arguedas. Anthropos – José María Arguedas: indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1978.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia da Letras, 1986.

BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE, 2000. p. 204.

BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Traducción y Introducción de Bolívar Echeverría. México: UACM, 2008.

BLARZINO, Andrea. La narrativa en busca del mundo indio. In: PUCCINI, Dario; YURKIEVICH, Saúl. *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

BONNILA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da independência à Guerra do Pacífico. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: da independência a 1870*. Vol 3. São Paulo: EDUSP, 2004.

BOURRICAUD, François. *Poder y sociedad en el Perú*. Lima: IEP, 1989.

BRADING, David. *The first America*. The spanish monarchy. Creole patriots, and the liberal state 1492-1867. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.

BRADING, David: *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus, 2002.

BURGA, Manuel. *La historia y los historiadores em el Peru*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2005.

BURGA, Manuel; FLORES GALINDO, Alberto. *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima Rikchay, 1981.

CADENA, Marisol de la. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP, 2004.

CADENA, Marisol de la. La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad? In: DEGREGORI, Carlos Iván; LÓPEZ, Pablo Sandoval. *Sabe-*

res periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina. Lima: IEP, 2008.

CAPELATO, Maria Helena Rolim; DUTRA, Eliana Regina de Freitas. Representação Política. O reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir. **Representação:** contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000.

CASTRO ARENA, Alejandro Rey de. **Republicanismo, nación y democracia.** La modernida política en Peru, 1821-1846. Lima: UN-MSM Fondo Editorial, 2010.

CASTRO KLARÉN, Sara. **El mundo mágico de José María Arguedas.** Lima: IEP, 1973.

CHATERJEE, Partha. El nacionalismo como problema en la Historia de las Ideas Políticas. In: FERNANDÉZ BRAVO, Alvaro (Comp.). **La invención de la nación:** lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000.

CHONG, Natividad Gutiérrez. **Mitos Nacionalistas e identidades étnicas:** los intelectuales indígenas y el Estado mexicano. México: PYV, 2001.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo.** Lima: IEP, 2007.

CORNEJO POLAR, Antonio. **Literatura y Sociedad en el Perú:** la novela indigenista. 2. Ed. Lima: CELACP, 2005.

COTLER, Julio. **Clases, Estado y Nación en el Perú.** 3. ed. Lima: IEP, 2005.

DE CERTEAU, Michel. A Operação Historiográfica. In: DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DEGREGORI, Carlos Iván. Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural. In: DEGREGORI, Carlos Iván; LÓPEZ, Pablo Sandoval. **Saberes periféricos:** Ensayos sobre la antropología en América Latina. Lima: IEP, 2008.

DEGREGORI, Iván Carlos. Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un Nosotros diverso. In:

DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana.** Lima: IEP, 2000.

DESTUA, José; RÉNIQUE, José Luis. **Intelectuales, indigenismo y descentralismo en Perú. 1897-1931.** Cusco: Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, s/d.

ESCAJADILLO, Tomás. **La narrativa indigenista.** Lima: Editorial Mantaro, 1994.

FAVRE, Henri. **El indigenismo.** México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

FERNÁNDEZ, Christian. Arguedas y la crítica en la encrucijada: la mesa del poder o el poder de la mesa sobre Todas las Sangres. **Revista de Crítica Literária Latinoamericana.** n. 72. Lima, Boston: Centro de Estudios Literários Antonio Cornejo Polar, 2010.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.** Lima: Sur Casa de Estudios de Socialismo, 2008.

FORMENT, Carlos A. La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: democrática o disciplinaria. In: SABATO, Hilda (Coord.). **Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina.** México: COLMEX, FCE, FHA, 1999.

GELADO, Viviana. **Poéticas da transgressão. Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

GELLNER, Ernest. El nacionalismo y las dos formas de cohesión en sociedades complejas. In: **Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales.** Barcelona: Gedisa, 1993.

GELLNER, Ernest. **Naciones y nacionalismo.** 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

GELLNER, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos de nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão nacional.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

GIL, Antonio Carlos Amador. **O campo das possibilidades: texto, documento e existência.** Disponível em: <<http://publicacoes.ufes.br/>

contexto/article/view/6795> Acesso em: 12 dez. 2014.

GIMÉNEZ, Gilberto. El debate contemporáneo en torno del concepto de etnicidad. **Revista Cultura y Representaciones Sociales**, ano 1, n. 1, setembro de 2006.

GIMENÉZ, Gilberto. Identidades étnicas: estado de la cuestión. In: REINA, Leticia (Coord.). **Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México, CIESAS-INI-Porrúa, 2000.

GOMES, Caroline Farias. Desenvolvimento e aculturação: o projeto indigenista de Gonzalo Aguirre Beltrán. (1950-1970). **Anais Eletrônicos do X Encontro Internacional da ANPHLAC**. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/caroline_gomes2012.pdf>. Acesso em: 07 mar. 2015.

GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel. Do nacemento do folclore ós nosos días. In: GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (Coord.). **Antropoloxía**. Tomo XXIX. Galícia: Editorial Hércules, 1999.

GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo. Vida y obra de Arguedas: consideraciones generales. In: ARGUEDAS, Jose María. **Los ríos profundos**. Madrid: Ediciones Catedra, 2006.

GUTIERREZ CHONG, Natividad. El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global. In: REINA, Leticia (Coord.). **Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México, CIESAS-INI-Porrúa, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HIGGINS, James. **Historia de la literatura peruana**. Lima: Editorial Universitaria, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade**. Trad. Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: *HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HUAMÁN, Carlos. **Pachachaka. Puente sobre el mundo**: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas. México: COLMEX, 2004.

HUAMÁN, Miguel Angel. **Siete estudios de interpretación de la literatura peruana**. Lima: UNMSM, 2005.

LANDA VÁSQUEZ, Ladislao. José María Arguedas nos engaño: las ficciones de la etnografía. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**. n. 72. Lima, Boston: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2010.

LLANO, Aymará de. **Pasión y agonía**: la escritura de José María Arguedas. Argentina: Latinoamericana Editores, 2004.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; MILLONES, Luis. **Dioses del norte. Dioses del sur**. México: ERA, 2008.

MANGUENEAU, Dominique. **Discurso literário**. São Paulo: Contexto, 2009.

MAR, Edmer Calero del. Dualismo estructural andino y espacio novelesco arguediano. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**. Tomo 31. Vol. 2. Lima: IFEA, 2002.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Minerva, 2008.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Política**. São Paulo: Ática, 1982.

MANRIQUE, Nelson. José María Arguedas y la cuestión del mestizaje. In: MARTÍNEZ, Maruja; MANRIQUE, Nelson (Org.). **Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después**. Lima: CEPES, 1995. Disponível em: <http://www.andes.missouri.edu/andes/Arguedas/NM_Mestizaje.html>. Acesso em: 11 mar. 2013.

MENDIZÁBAL, Pedro Roel. De Folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros. In: DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana**. Lima: IEP, 2000.

MILLONES, Luis. **Perú indígena. Poder y religión en los Andes Centrales**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2008.

MOLERO, Javier Avila. Los dilemas del desarrollo: antropología y promoción en el Perú. In: DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana**. Lima: IEP, 2000.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. **Porvenir de la cultura quéchua en Perú**. Lima: UNMSM, 2010.

MOORE, Melissa. **En la encrucijada**: las ciencias sociales y la novela en Perú. Lecturas paralelas de Todas las Sangres. Lima: Editorial UNMSM, 2003.

MUÑOZ, Silverio. Yawar Fiesta: El mito de la salvación por la cultura. Veracruz: Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias. **Texto Crítico**, n. 14, p. 72-103, 1979.

NAVARRETE, Frederico. **Las relaciones interétnicas en México**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Pensamiento Cubano, 1983.

PAJUELO, Ramón. Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. In: DEGREGORI, Carlos Iván (Org.). **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana**. Lima: IEP, 2000.

PERALTA RUIZ, Victor. **La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)**. Lima: IEP, 2010.

PERUS, Françoise. **Juan Rulfo, el arte de narrar**. México: Editorial RM, 2012.

PESAVENTO, S. J. Em Busca de uma outra História: Imaginando O Imaginário. **Revista brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, jan. 2006. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/1560>> Acesso em: 13 jul. 2011.

PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Coloquios, 2005. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/229>>. Acesso em: 10 jun. 2011.

PINHEIRO, Marcos Sorilha. À sombra de José Carlos Mariátegui: socialismo e movimentos políticos de esquerda no Peru (1960-1980). **Historia**, v. 28, n. 2, p. 843, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v28n2/30.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2015.

PINILLA, Carmen María. **Arguedas**: conocimiento y vida. Peru:

PUC, 1994.

PORTOCARRERO, Gonzalo. La cuestión racial espejismo y realidad. In: PORTOCARRERO, Gonzalo. **Racismo y mestizaje**. Lima: SUR, 1993.

PORTOCARRERO, Gonzalo. El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. In: PANFICHI, Aldo (Org.). **Mundos interiores: Lima 1850-1950**. Lima: Universidad del Pacífico. 1995.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

PRADO, Maria Ligia. Uma introdução ao conceito de identidade. In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio; GARCIA, Tânia da Costa (Org.). **Cadernos de Seminário de Pesquisa: Cultura e Política nas Américas**. vol 1. Assis: Unesp Publicações, 2009.

QUIJANO, Aníbal. **La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana**. Lima: [s.n.], 1967.

QUIJANO, Aníbal. **Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú**. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.

RAMA, Angel. **Transculturación narrativa en América Latina**. México: Siglo XXI, 1982.

RENAN, Ernest. ¿Qué es una nación? In: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (Comp.). **La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha**. Buenos Aires: Manantial, 2000.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Vol. 1. Campinas: Papirus, 1995.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Vol. 3. Campinas: Papirus, 1995.

RIVA-AGÜERO, José. **Elogio del Inca Garcilaso de la Vega**. Lima: CEPLAN, 2005, p. 126. Disponível em: <<http://www.ceplan.gob.pe/documents/10157/b967fe68-d941-4b31-8267-5332a2338850>>. Acesso em: 22 jul. 2011.

RIVERA, Fernando. **Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas**. Madrid: Iberoamericana, 2011.

RODRÍGUEZ, Jaime E. **La independencia de la América Española**. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

RODRIGUEZ-LUIS, Júlio. **Hermenêutica y praxis del indigenismo: la novela indigenista de Clorinda Matto a José María Arguedas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

SANDERS, Karen. **Nación y tradición: discursos em torno a la nación peruana (1885-1930)**. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença: uma perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes.

SOTO, Rommel Plasencia. La modernización rural en el Valle del Mantaro. Una revisión. **Gazeta de Antropología**. n. 13. Espanha, 2007. Disponível em: <http://www.ugr.es/~pwlac/G23_06Rommel_Plasencia_Soto.html>. Acesso em: 06 abr. 2015.

TUR DONATI, Carlos. El despertar de los nacionalismos em la cultura peruana, 1919 – 1930. In: BOSQUE LATRA, María Teresa; MELGAR BAO, Ricardo (Comp.). **Perú contemporáneo. El espejo de las identidades**. México: UNAM, 1993.

URIARTE, Urpi Montoya. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011998000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 16 jul. 2010.

URIARTE, Urpi Montoya. **Convivência multicultural: conciliar, separar, opor**. Lima no século XX. 1997. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo.

URIARTE, Urpi Montoya. Identidades mestiças: reflexão baseada na obra do escritor peruano José María Arguedas. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita; BASTOS, Liliana Cabral (Org.). **Identidades: recortes multi e interdisciplinares**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo**. Lima: Alfaguara, 2008.

VARONA-LACEY, Gladis M. **José María Arguedas: más allá del indigenismo.** Miami: Ediciones Universal, 2000.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história.** Lisboa: Ed. 70, 1983.

WARD, Thomas. **Buscando la nación peruana.** Lima: Horizonte, 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença: uma perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes. 2005.

XAVIER-GUERRA, François. **Modernidad e independencias.** Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. Madrid: MAPFRE.

SOBRE A AUTORA

Graziela Menezes de Jesus

Doutora em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo. Foi agraciada com uma bolsa de Doutorado Sanduíche da CAPES, realizado no entre 2012 e 2013, no Centro de Investigación sobre América Latina y Caribe (CIALC) da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Vinculada ao Laboratório de Estudos de História Política e das Ideias - LEHPI, como pesquisadora discente. Professora da Educação Básica

Sugestões de leitura

disponíveis em alexaloja.com

Coleção Sociedade e Cultura na Amazônia

Dirigida por Iraíldes Caldas Torres e Marilene Correa da Silva Freitas

1 - Reflexões epistemológicas: paradigmas para a interpretação da Amazônia.

Salatiel da Rocha Gomes e Joaquina Maria Batista de Oliveira (org), 2018

2 - Tradução cultural e processos socioculturais na Amazônia,

Alexandre de Oliveira (org), 2019

3 - As Primeiras-Damas e a assistência Social: relações de gênero e poder

Iraíldes Caldas Torres, 2019

4 - Imagens e imaginários na Amazônia

Alexandre de Oliveira (org), 2019

5 - Amazônia e educação na região do Médio Juruá

Ana Lúcia Garcia Torres, Eloá Arevalo Gomes, Iatçara Oliveira da Silva, Silvia Regina Sampaio Freitas (orgs), 2019

6 - Amazônia saúde e ambiente na região do Médio Juruá

Ana Lúcia Garcia Torres, Eloá Arevalo Gomes, Iatçara Oliveira da Silva, Silvia Regina Sampaio Freitas (orgs), 2019

7 - Amazônia: prospecção de múltiplas lentes

Liliane Costa de Oliveira, Viviane de Oliveira Lima Zeferino e Israel Pinheiro (orgs), 2019

8 - Corpo, sociedade e extensões.

Ártemis de Araújo Soares, Shigeaki Ueki Alves da Paixão e Ghislaine Raposo Bacelar (org.), 2020

9 - Oleiros da vida, trabalho, ambiente e o futuro dos trabalhadores do barro em Iranduba (AM)

Hamida Assunção Pinheiro, 2020

10 - Associativismo e cooperativismo rural em Parintins,

Sandra Helena da Silva e José Carlos Martins Brandão, 2020

11 - O ser e fazer das mulheres cultivadoras nas várzeas amazônicas

Sandra Helena da Silva, 2020

12 - Ensino de ciências na Amazônia: reflexões e perspectivas

Orleyson Cunha Gomes, Salatiel da Rocha Gomes e Sandra Oliveira de Almeida, 2020

13 - Cidades amazônicas na fronteira: dinâmica urbana, comércio e migração peruana no Alto Solimões,

Alex Sandro do Nascimento de Souza, 2020

- 14 - Amazônia: gênero, fronteira, saberes e desenvolvimento,
Iraildes Caldas Torres e Rooney Vasconcelos Barros, 2020
- 15 - O artista-andarilho da Amazônia e o florescer de sua práxis-poiesis na festa popular
Yomarley Lopes Holanda, 2020
- 16 - As Práticas Sociais das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé: o canto de trabalho e a urdidura de gênero.
Iraildes Caldas Torres, 2020
- 17 - A construção da homossexualidade: expressão do sujeito, protagonismo e ambiente escolar.
Iraildes Caldas Torres, 2020
- 18 - Sociedade, cultura, educação e extensões na Amazônia
Artemis de Araújo Soares, 2020
- 19 - Pensamento Social, Políticas Públicas, Cultura e Sociedade
Marilene Corrêa da Silva Freitas, 2020
- 20 - Pensamento social, etnicidade, corpo e notas de pesquisa
Artemis de Araújo Soares, Marilene Corrêa da Silva Freitas, Shigeaki Ueki Alves da Paixão, 2020
- 21 - Amazônia, instituições e processos políticos de governo: Roraima como estudo de caso.
Ricardo Borges Gama Neto e Roberto Ramos Santos, 2021

Coleção FAAS - Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

- 1 - Antropologia no Alto Solimões.
Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.), 2012
- 2 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões.
Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.), 2012
- 3 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2.
Adailton da Silva e Michel Justamand (orgs.), 2015
- 4 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação.
Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016
- 5 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira.
Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016
- 6 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares.
Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016

- 7 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7.
Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017
- 8 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.
Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017
- 9 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9.
Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017
- 10 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10.
Carmen Junqueira, Michel Justamand e Renan Albuquerque (orgs.), 2017
- 11 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 11.
Michel Justamand, Renan Albuquerque e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018
- 12 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 12.
Iraíldes Caldas Torres e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 13 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 13.
Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018
- 14 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 14.
Ana Beatriz de Souza Cyrino, Dorinethe dos Santos Bentes e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 15 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 15.
Antônia Marinês Goes Alves, Elenilson Silva de Oliveira e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 16 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 16.
José Lino do Nascimento Marinho, Maria Isabel Araújo e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 17 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 17.
Walmir de Albuquerque Barbosa, Marilene Corrêa da Silva Freitas, Artemis de Araujo Soares e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 18 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 18.
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018
- 19 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 19.
João Bosco Ladislau de Andrade, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2019
- 20 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 20 - O pensamento dissidente/ divergente e as questões amazônicas
Ildete Freitas Oliveira, Michel Justamand e Nelly Mary Oliveira de Souza (orgs.), 2019
- 21 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 21
Michel Justamand, Sandra Oliveira de Almeida e Vânia Cristina C. de Andrade (orgs.), 2019
- 22 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 22
Michel Justamand, Sandra Oliveira de Almeida e Vânia Cristina Cantuário de Andrade (orgs.), 2019

- 23 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 23
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs), 2019
- 24 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 24
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs), 2019
- 25 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 25
Ana Maria de Mello Campos, Michel Justamand e Sebastião Melo Campos, 2019
- 26 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 26
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020
- 27 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 27
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020
- 28 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 28
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020
- 29 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 28
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Vânia Cristina Cantuário de Andrade 2020
- 29 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 29
Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand, Vânia Cristina Cantuário de Andrade, 2020
- 30 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 30
Iraíldes Caldas Torres, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz, 2020

Coleção FAAS TESES - Fazendo Antropologia no Alto Solimões - Teses

Dirigida por Adailton da Silva e Michel Justamand

- 1 - Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingú.
Carmen Junqueira. 2018
- 2 - Da cana ao caos - Usos sociais do meio ambiente em perspectiva comparada.
Thereza Menezes, 2018
- 3 - Órfãos das letras no contexto amazônico: memórias de uma prática docente na Tríplice Fronteira Brasil-Peru-Colômbia.
Maria de Nazaré Corrêa da Silva, 2019
- 4 - Os Rikbaktsa: mudança e tradição.
Rinaldo Sergio Vieira Arruda, 2019
- 5 - Seringueiros do Médio Solimões: fragmentos e memórias de vida e trabalho.
José Lino do Nascimento Marinho. 2019
- 6 - O parto na fronteira amazônica Brasil e Peru: etnografia sobre a assistência obstétrica no município de Benjamin Constant.

Ana Maria de Mello Campos, 2019

7 - Espaço e tempo na cidade de Manaus: processo de verticalização (1970 a 2010),
Lupuna Corrêa de Souza, 2020.

8 - Memória e identidade do povo Xetá. narrativas visuais e memória coletiva no quadro de dispersão

Maria Angelita Djapoterama da Silva, 2021

9 - Corpo negro e saúde. um estudo sobre afrobrasileiros (as), AIDS e ações afirmativas

Adailton da Silva, 2021

10 - Mitopoética dos Muyraquitãs, Porandubas e Moronguetás: ensaios de Antropologia, Estética e Etnologia Amazônica.

Harald Sá Peixoto Pinheiro., 2021

11 - A alma feminina e a poética da vida na Amazônia

Adson Manoel Bulhões, 2021

12 - “No soy un aculturado”: indigenismo e identidade nacional nas obras de José Maria Arguedas

Graziela Menezes de Jesus, 2021

Coleção Arqueologia Rupestre

Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand

1 - As pinturas rupestres na cultura: uma integração fundamental

Michel Justamand, 2006

2 - Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição.

Michel Justamand, 2007

3 - As relações sociais nas pinturas rupestres

Michel Justamand, 2007

4 - Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar

Michel Justamand, 2012

5 - A mulher rupestre

Michel Justamand, 2014

6 - O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI.

Michel Justamand, 2015

7 - Arqueologia da Sexualidade

Michel Justamand, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari, 2016

8 - Arqueologia do Feminino *Michel Justamand,*

Gabriel Frechiani de Oliveira, Andrés Alarcón-Jiménez e edro Paulo A. Funari, 2017

9 - Arqueologia da Guerra.

Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Vánessa da Silva Belarmino e Pedro Paulo A. Funari, 2017

10 - Arqueologia e Turismo.

Michel Justamand, Pedro Paulo A. Funari e Andrés Alarcón-Jiménez, 2018

11- Uma história do povoamento do continente americano pelos seres humanos: a odisseia dos primeiros habitantes do Piauí.

Gabriel Frechiani de Oliveira, Michel Justamand e Pedro Paulo A. Funari, 2019

12 - Caçadores da pré-história: recorrências temáticas na pinturas rupestres do Parque Nacional Serra da Capivara - PI

Vánessa da Silva Belarmini, 2019

13 - Luta corporal na Pré-História: ensaio antropológico e histórico

Leandro Paiva, 2019

14 - Grafismos rupestres no Abrigo do Índio em Palestina de Goiás: espacialidade e visibilidade

Grazieli Pacelli Procópio, 2020

15 - Pinturas rupestres: o cinema na pré-história

Cidiclei Alcione Biavatti, 2020

Coleção Diálogos Interdisciplinares

Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand

1 - É possível uma escola democrática?

Michel Justamand (org.), 2006

2 - Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand, 2007

3 - Neoliberalismo: a máscara atual do capital.

Michel Justamand, 2017

4 - Diálogos Interdisciplinares e Indígenas.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Michel Justamand e Sebastião Rocha de Sousa, 2017

5 - Diálogos Interdisciplinares I: história, educação, literatura e política.

Êmerson Francisco de Souza (org.), 2017

6 - História e representações: cultura, política e gênero.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand (orgs.), 2017

7 - A educação ambiental no contexto escolar do município de Benjamin Constant – AM.
Sebastião Melo Campos, 2018

8 - Políticas Públicas de Assistência Social: moradores em situação de rua no município de Benjamin Constant – AM.

Sebastião Melo Campos, Lincoln Olimpio Castelo Branco, Walter Carlos Alborado Pinto e Josenildo Santos de Souza, 2018

9 - Tabatinga: do Conhecimento à Prática Pedagógica.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto (org), 2018

10 - Tabatinga e suas Lendas.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Cleuter Tenazor Tananta, 2018

11 - Violência sexual contra crianças, qual é a questão? Aspectos constitutivos

Eliane Aparecida Faria de Paiva, 2018

12 - Ars moriendi, a morte e a morte em si.

Miguel A. Silva Melo, Antoniel S. Gomes Filho, Emanuel M. S. Tôrquao e Zuleide F. Queiroz (org), 2018

13 - Teoria e prática em administração e ciências contábeis I: intercâmbios nordestinos.

Antoniell dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Erilúcia Cruz Nacedo (orgs), 2018

14 - Teoria e prática em administração e ciências contábeis II: intercâmbios nordestinos.

Antoniell dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Erilúcia Cruz Nacedo (orgs), 2018

15 - Reinvenção do rádio: tecnologia, educação e participação.

Guilherme Gitahi de Figueiredo, Leni Rodrigues Coelho e Núbia Litaiff Morix Schwamborn (orgs), 2018

16 - Crimes de ódio e violência contra LGBT no Brasil: um estudo a partir do Nordeste do Brasil.

Miguel Ângelo Silva de Melo, 2018

17 - Reflexões sobre violência e justiça.

Ernandes Herculano Saraiva, Guilherme José Sette Júnior e Neuton Alves de Lima, 2018

18 - Política de educação do surdo: problematizando a inclusão bilíngue em escolas da rede municipal de ensino de Benjamin Constant-AM.

Maria Francisca Nunes de Souza e Maria Almerinda de Souza Matos (orgs), 2019

19 - Saberes Amazônicos

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Júnior Peres de Araújo e Ismael da Silva Negreiros (orgs), 2019

20 - Educação em pauta

- Fátima Aparecida Kian e Ailton Paulo de Oliveira (orgs), 2019*
- 21 – Tecnologias na formação inicial de professores
Luis Carlos Rabelo Vieira, 2019
- 22 – Produções teórico-práticas nos contextos de saúde,
Nazaré Maria de Albuquerque Hayasida e Gisele Cristina Resende, 2019
- 23 – Protagonismo Internacional do Brasil na Agenda de Segurança Alimentar,
Shigeaki Ueki Alves da Paixão, 2019
- 24 – Serviço Social, Trabalho e Sustentabilidade
Roberta Ferreira Coelho de Andrade, Hamida Assunção Pinheiro, Lidiany de Lima Cavalcante e Marínez Gil Nogueira Cunha, 2019
- 25 – Diálogos interdisciplinares em educação profissional,
Alexandre de Oliveira e Xênia de Castro Barbosa, 2019
- 26 – Canumã – Memórias vivas de um povo
Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020
- 27 – Ticuna – Guardiões da Floresta
Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020
- 28 – Ticuna – Saberes e práticas educacionais,
Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020
- 29 – Estudos a partir da teoria de Norbert Elias
Gláucio Campos Gomes de Matos, 2020
- 30 – Práticas educacionais no contexto amazônico
Tales Vinícius Marinho de Araújo, Flávia Karenine Silva da Ponte e Michel Justamand, 2020
- 31 – Práticas educacionais no contexto amazônico II
Tales Vinícius Marinho de Araújo, Flávia Karenine Silva da Ponte, Vandrezza Souza dos Santos e Michel Justamand, 2020
- 32 – Práticas educacionais no contexto amazônico III
Tales Vinícius Marinho de Araújo, Vandrezza Souza dos Santos e Taciana de Carvalho Coutinho, 2020
- 33 – Educação – Discursos midiáticos sobre as provas de redação do ENEM
Fátima Aparecida Kian, 2020
- 34 – Campo Minado: as investidas do capital contra Seguridade Social Brasileira
Roberta Ferreira Coelho de Andrade, Hamida Assunção Pinheiro e Kátia de Araújo Lima Vallina, 2020
- 35 – Geografia física da Amazônia, vol. 1
Antonio Fábio Sabbá Guimarães Vieira e Deivison Carvalho Molinari, 2020
- 36 – Violências vulnerabilidades e violação de direitos, vol. 1
Carla Montefusco, Izaura Rodrigues Nascimento e Lucilene Ferreira de Melo, 2020
- 37 – Violências, epistemologias, práticas e possibilidades de prevenção, vol. II
Carla Montefusco, Izaura Rodrigues Nascimento e Lucilene Ferreira de Melo, 2020

38 – Prevenção do abuso sexual na educação infantil

Eliane Aparecida Faria de Paiva, 2020

39 – Leituras sobre educação – a voz do professor

Aílton Paulo de Oliveira Junior e Fátima Aparecida Kian, 2020

40 – COVID – 19: aspectos multidisciplinares – Educação

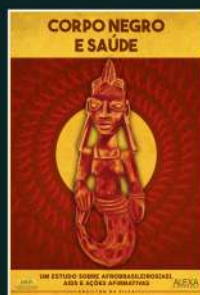
Aílton Paulo de Oliveira Junior e Fátima Aparecida Kian, 2020

41 – Serviço Social, Estado e Políticas Sociais em Angola

Amor António Monteiro, 2020

42 – Canumã – Memórias vivas de um povo,

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020



ALEXA CULTURAL



EDUA EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU Associação Brasileira das Editoras Universitárias

