

Selma Baptista

PERU

UMA CONCEPÇÃO TRÁGICA DA CULTURA

**Tese de doutorado apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, para a obtenção do
título de doutor(a) em Ciências Sociais.**

Orientador: Prof. Dr. Guillermo Raul Ruben.

**Este exemplar corresponde
à redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em**

19/10/1997

Banca:

Prof. Dr. Guillermo Raul Ruben

Prof. Dr. Roberto Cardoso de Oliveira

Prof. Dr. Octavio Ianni

Profa. Dra. Guita Grin Debert

Profa. Dra. Irleamar Chiampi

**Campinas
Outubro/1997**

**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL**

9808056

ÍNDICE

Introdução.....	001-016
1. A construção contextual do objeto, procedimentos de pesquisa.....	017-073
2. <i>La Escena Primordial</i>: Cajamarca, 1532.....	074-095
3. A origem da auto-reflexão moderna no Peru.....	096-126
4. A modernidade como consciência dramática: José Carlos Mariategui.....	127-187
5. Mediações políticas e intelectuais na construção da nacionalidade:	
a questão étnica.....	188-239
5.1. A Antropologia peruana: Os indigenismos.....	240-294
5.2. A Antropologia acadêmica.....	295-325
6. Valcárcel e Arguedas : de trajetos e tropos antropológicos.....	326-404
7. Re-leituras atuais: Juan M. Ossio e Rodrigo Montoya Rojas.....	405-445
8. Conclusão: Por uma concepção trágica da cultura.....	446-457
Bibliografia.....	i - xii
Anexo 1: Sobre a Antropologia Peruana: Prof. Dr. Carlos Iván Degregori...i - iv	
Anexo 2: “No soy un aculturado”: discurso de José Maria Arguedas..... i - iii	
Anexo 3: “La trayectoria profesional de Rodrigo Montoya o Elogio de la	
Antropologia”: discurso de Carlos Iván Degregori	i - x
Anexo 4: Palavras auto-biográficas do Prof. Dr. Juan Ossio..... i - viii	
Anexo 5: Discurso do Prof. Dr. Rodrigo Montoya..... i - xiv	
Anexo 6: glossário das palavras quéchuas mencionadas no trabalho..... i - ii	
Anexo 7: fotografias e mapas..... I- xii	

Meus agradecimentos vão para o professor Guillermo, com profunda admiração e amizade, pela carinhosa assistência humana, moral e afetiva, bem como pela segurança intelectual que sempre propiciou.

Além disso, pelo respeito e compreensão com que sempre soube tratar minhas limitações e fragilidades, pelo ânimo que me infundiu aceitando-me como sou, rindo comigo das engraçadas histórias da viagem, ouvindo-me, pacientemente, durante as angústias existenciais sempre ampliadas em tempos de pesquisa, e pela oportunidade generosa que me concedeu de conhecê-lo como pessoa, de poder ter partilhado um pouco da sua vida com a Victoria e o Jaime.

À CAPES, pelo apoio financeiro que possibilitou a pesquisa no Peru, sob a forma de uma bolsa “sanduíche”, entre março e agosto de 1994.

Aos amigos peruanos, tão generosos e inesquecíveis, por tudo que me ensinaram.

Aos amigos de cá, pelo apoio fraterno, ao Luis Semán pelo projeto gráfico da capa, feito com tanta amizade, e ao Antonio, meu marido, pela dedicada editoração, sempre acompanhada de perto pela assistência amiga e eficiente do nosso querido Júlio Cesar Saddock de Sá.

À minha família, especialmente minha mãe, pelo amor, apoio e compreensão ilimitados...

Conta a tradição cristã, baseada num escrito de Plutarco, que na época do nascimento de Jesus Cristo, após uma grande tempestade anunciadora da morte simultânea do deus Pan, perguntada sobre o que desejava como oferenda ao seu oráculo, a grande sacerdotiza de Apolo, Pítias, respondeu: morrer.

E tendo dito isto, morreu para sempre.¹

¹Plutarchus, “Des oracles qui ont cessé” e “Pan, le gran né de Mercure et Pénélope, mort”, pp. 866 e 881.

INTRODUÇÃO

Este trabalho, assumido como uma etnografia do pensamento antropológico, não é mais do que a tentativa de vencer a rapidez do tempo que consome, inapelavelmente, a memória social e cultural, indo buscar, nas representações intelectuais, formas através das quais a questão da identidade nacional se reproduz ao longo de um determinado tempo, bem como o papel da Antropologia desenvolvida neste contexto e neste processo.¹

É uma abordagem essencialmente antropológica, mas no seu desenvolvimento estão envolvidos vários campos da reflexão acadêmica, como também de outras áreas menos disciplinares, menos comprometidas com estas formas de reprodução do saber, como a literatura por exemplo.

Decorre, portanto, de uma voracidade e tenacidade para re-compor, numa ampla trama de alinhavos, a passagem do tempo, sob a forma de escrituras superpostas, justapostas, opostas. Zelosa da fidelidade possível, aposta tudo numa leitura sobre ombros de gigantes.²

Neste sentido, sua inspiração decorre das idéias de vários antropólogos, nacionais e estrangeiros, buscando, a partir daí, comprovar certas teses, ampliá-las talvez, descobrir outras.

Mas é, também, fruto do encontro com a realidade de outro país, com a descoberta de que há, entre nossas formas de representação do nacional e da nossa disciplina, muitas semelhanças e algumas diferenças instigantes para a composição de uma

¹ Cf. Cardoso de Oliveira, R. (1988) "*Por uma Etnografia das Antropologias Periféricas*", in *Sobre o Pensamento Antropológico*, RJ., Tempo Brasileiro; (1995) "*Notas sobre uma Estilística da Antropologia*", in *Estilos de Antropologia*, Campinas, Ed. Unicamp; Rúbén, G. R. (1992) "*A teoria da Identidade na Antropologia: um exercício de Etnografia do Pensamento Moderno*", in Roberto Cardoso de Oliveira. *Homenagem*, Unicamp/IFCH, Campinas; (1988) "*Teoria da Identidade: uma crítica*", in *Anuário Antropológico* 86.

² Como disse Sir Isaac Newton, ele só havia podido ver mais longe, porque estivera sustentado por ombros de gigantes...

abordagem comparativa da antropologia dos/nos países latino-americanos.³

Estas perguntas e procuras estão acontecendo já há alguns anos, criando uma área de pesquisa promissora e muito ampla porque, justamente, se constituiu enquanto fruto da famosa indagação : “*e quando os **outros** somos nós?*” que, por sua vez, decorre de profundas transformações nas formas de apreender a realidade de maneira transcultural.(apud Cardoso de Oliveira, R., 1988:149)

Ou seja, faz parte das mudanças mundiais, desencadeadas pela globalização e pelo novo sentido adquirido pelos conceitos de diversidade, diferença, desigualdade, identidade, nacionalidade, pluralismo cultural, entre outros.

De certa maneira se poderia dizer que , do mesmo modo com que a *dialogia* passou a ser considerada uma revolução no trabalho de campo, é possível pensar o aparecimento de uma nova *relação dialógica* entre as muitas antropologias que se desenvolvem hoje ao redor do mundo.⁴

Aquele valorizado espaço intermediário da conversa que , desde então, constituiu-se em regra maior possibilitando a compreensão das diferenças entre, pelo menos, dois mundos, pode ser extrapolado para que se possa compreender, agora, uma nova relação entre as antropologias mundiais.Ou seja, a superação da tradição analógica em que o investigador falava pelo investigado, instaurou um processo, uma dinâmica, uma alternância de posições e vozes que pode muito bem passar a representar uma ampla dialogia entre as nações, ou, regiões, produtoras do pensamento antropológico.

É claro que muitas polêmicas se desencadearam a partir do momento em que esta

³Refiro-me a eles por razões óbvias, mas é um movimento muito mais abrangente no qual estão inseridos países “periféricos”, ou seja, todos aqueles que se colocam na posição de “importadores” das teorias e metodologias produzidas pelos países centrais , especialmente a Inglaterra, os Estados Unidos e a França.

⁴Tedlock, D.(1983) “*The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology*”, in *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, publicado em tradução pelo Anuário Antropológico, 85.Para o sentido agregado: Yúdice, G. (1989) “*Puede hablarse de Postmodernidad en América Latina?*”, in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, Latinoamericana Eds., 1o. Semestre, ano XV, no. 29.

polifonia começou a irromper no cenário antes tão bem regulamentado e controlado...⁵

Uma delas, foi a necessidade de discutir a produção de uma nova “subjetividade” do pesquisador, problematizada através do sugerido caráter “confessional” dos textos antropológicos, que o mundo envolvido presenciou, principalmente a partir do trabalho de Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, mas que já se prefigurava num trabalho anterior, *Local Knowledge*, e desdobrou-se, a seguir, numa série de embates intelectuais.⁶

No entanto, parece imprescindível perceber como este aspecto mais interno, textual, estaria ligado às suas relações mais exteriores uma vez que a reflexão sobre o aparecimento das “vozes discordantes” é bem anterior a este aludido caráter “confessional” da narrativa antropológica.⁷

Parece não restar muita dúvida, no entanto, de que o aparecimento destas discordâncias está ligado ao aprofundamento do conhecimento das realidades “periféricas”, especialmente pelos pesquisadores nativos, ao descobrimento e valorização das tradições intelectuais nacionais, o que nos poderia levar a concordar com a idéia de que talvez todo este burburinho pós-moderno não nos diga mesmo respeito: enquanto os antropólogos “centrais” se voltam para as profundezas do “texto” antropológico, em busca, talvez, de novos desafios intelectuais, os

⁵ A polêmica é muito ampla para ser tratada aqui, pois envolve a questão da conceituação da pós-modernidade no campo da Antropologia, mas gostaria de remeter a, pelo menos, dois trabalhos que considero oportunos para uma visão geral: Cardoso de Oliveira, R. (1988) *A Categoria de (Des) Ordem e a Pós-modernidade na Antropologia*, in Anuário Antropológico 86; Reynoso, Carlos (1991) “Presentación”, in *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, México, Gedisa.

⁶ Geertz, C. (1988) *Works and Lives. The Anthropologist as author*, Stanford University Press; *Local Knowledge* (1983), New York, Basic Books Inc. Para o desencadear desta polêmica sugiro a resenha que Edmund Leach fez de *Works and Lives* para o *American Ethnologist*, vl. 16, no. 1, fevereiro de 1989.

⁷ O texto que Bob Scholte publicou em 1971 (“Discontents in Anthropolgy”, *Social Research*, vl. 38, no.4), apresentava-se mais ligado às questões éticas da prática antropológica. O de Clifford Geertz que gerou as polêmicas sobre a questão narrativa, sobre a fronteira com a literatura e suas decorrências sobre o caráter pós-moderno da Antropologia é de 1988 (*Works and Lives. The Anthropologist as Author*). Mas a polêmica entre Louis Dumont e M.N. Snirivas é dos anos 50, conforme relato de Mariza Peirano (1991) *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas*, Ed. UnB, Brasília.

“periféricos” aprofundam-se nas suas próprias tradições, formulando novos produtos para este novo intercâmbio internacional de idéias ...

A reboque das grandes transformações econômicas e políticas concretas, estas polêmicas significam importantes momentos de inflexão dentro das teorias conhecidas até hoje, e que vieram sendo construídas ao longo dos séculos que nos separam do início da modernidade.

Este “*descontentamento*” mencionado por Tedlock, por sua vez, parece ter decorrido da re-colocação deste novo equilíbrio internacional, ou seja, da relação entre *centro* e *periferia*, nos seus aspectos intelectuais e culturais, isto é, na sua capacidade de refletir a busca de uma melhor adequação entre o real e sua representação.

Neste sentido, não parece difícil compreender esta relação como uma luta de paradigmas e tradições, uma luta pela hegemonia explicativa que, mesmo tendo seus epicentros nos países centrais, irradiam-se constantemente aos países periféricos, na maioria das vezes gerando novas polêmicas, muitas vezes como produtos hibridados, de novas nuances, todas revelando profundas raízes em problemáticas nativas.

Este seria, por exemplo, o caso do indigenismo peruano dos anos 20, fortemente influenciado pelo marxismo, mas adaptando-o às necessidades interpretativas do país, especialmente a partir do trabalho precursor de José Carlos Mariátegui.

No entanto, sem render-se totalmente às artimanhas do texto, nem permanecendo aferrada apenas à discussão das tradições nacionais, a proposta de uma **crítica cultural**, de cunho antropológico, aparentemente está se constituindo como uma ponte, um meio-termo teórico e metodológico que se distancia do simples interesse pela descrição de “outros” culturais indo em direção à consideração das experiências etnográficas como experimentos que, quando tomadas coletivamente, sugerem a possibilidade de relacionar as inúmeras críticas dispersas num certo contexto com outras, em contextos diferentes, de forma comparativa, diluindo, de

certa maneira, a oposição *centro/periferia*:

“The importance of ethnography is that there are potentially many such critiques, and it is for the cultural critic to discover them, represent them, indicate their provenance or incidence, and explore their insight and meaning. These, after all, are the sources of diversity in the cultural arena...”.⁸

Se por um lado esta nova maneira de encaminhar a relação etnográfica poderia ser pensada como uma postura desencadeada pelos países “*centrais*”, como forma de auto-reavaliação, na medida em que o etnógrafo não se constitui mais num “*detached intellectual*”, ou seja, em que ele passa a partilhar deste “*diálogo*”, por outro ela aponta para realidades que passam a se comunicar cada vez mais, mediadas por opções intelectuais, políticas, éticas e estéticas. Ou seja, ela condiz com esta nova realidade antropológica mundial, de abertura ao “*diálogo*” entre as antropologias existentes.

E como nós, os supostos “*periféricos*”, estaríamos entrando nesta nova **dialogia**? O ponto de vista que compartilho é que esta nova possibilidade não tem, necessariamente, que estar ligada à uma concepção pós-modernista da história, mas não pode, da mesma maneira, furtar-se aos grandes debates metropolitanos .(cf. Yúdice, G. 1989)

Está, acima de tudo, relacionada com a possibilidade concreta da existência de uma pluralidade de histórias que podem ser reescritas, escritas, imaginadas, recuperadas, desejadas. Pode mesmo não recolocar a idéia de *revolução* no horizonte das

⁸Clifford,J.& Marcus,G. (1986) *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, p. 133. Estas idéias estão também em Marcus,G. & Fischer,M. *Anthropology as a Cultural Critique* (1986), Chicago: University of Chicago Press : “A importância da etnografia é que existem muitas críticas, e é o papel da crítica cultural descobri-las, representá-las, indicar sua procedência ou incidência, e explorar seu ponto de vista e significado. Elas são, afinal, as fontes da diversidade na arena cultural”. Tradução livre da autora.

sociedades, mas não deixa de ser uma revolução no seus próprios termos.

Neste sentido, a linha de pesquisa proposta por Roberto Cardoso de Oliveira, entre outros antropólogos de prestígio nacional, inspirou profundamente este trabalho que desenvolvi no Peru.

Especialmente porque além de ter a necessária densidade intelectual, consubstanciada nas suas premissas epistemológicas, apresenta-se como uma agenda de pesquisa bastante concreta, ou seja, propõe, realmente, um campo de pesquisas comparativas muito estimulante. Vejamos suas idéias um pouco mais de perto, para avaliar melhor sua pertinência nesta proposta de trabalho.

Historiando uma sequência de *Encontros Internacionais* sobre o desenvolvimento da Antropologia em várias partes do mundo “periférico”, Roberto Cardoso de Oliveira expõe como as preocupações acadêmicas foram cedendo lugar a um marco mais político, ou seja, à necessidade de enfrentar a “questão indígena” bem como a formação de quadros ao nível da região, favorecendo o desenvolvimento da disciplina, a criação de mecanismos institucionais e programas específicos que viessem a atuar como catalisadores do potencial transformador da Antropologia. Quase simultaneamente, ou seja, principalmente a partir da reunião de *Morelos* em 1979 no México, a questão da “construção da nação” (*nation-building*) passou a ser colocada cada vez mais:

“...o exercício da nossa profissão tem que ver profundamente com o processo social de forjar a imagem e a auto-imagem de nossos países e, na medida em que neste processo também intervém o Estado, estamos comprometidos com ele, queiramos ou não”. (in *América Indígena*, apud Cardoso de Oliveira, 1988: 146)

Como complementa o autor, esta nova “práxis” exigia, também, o reconhecimento

do caráter **pluricultural** das nossas sociedades. Neste sentido, ele aponta algumas implicações: a necessidade, por exemplo, de abordar a questão nacional e a étnica como possíveis categorias de análise, simétricas que são às de estado e classe.

Assim, a Antropologia poderia contribuir ao progresso da auto-identificação dos povos, *“pondo ao seu serviço todo seu corpo de conhecimento”*.

Dos anos 70 aos 80, aproximadamente, este quadro político se alterou: do objetivo/intenção de aplicar a Antropologia na resolução de questões étnicas e nacionais passou-se à discussão da **natureza étnica ou nacional** da disciplina.

A partir daí, diz Cardoso de Oliveira, percebeu-se uma clara determinação em examinar a identidade e as diferenças entre as antropologias *“à margem”* dos centros que as originaram, bem como em reconhecer a tensão criada pelo enfrentamento entre dois discursos que, embora não sendo antagônicos, precisavam lidar com a nova especificidade da situação: quando o *“outro”* é sujeito e objeto do conhecimento.

Como expressar, ou, como esta nova situação se expressaria?⁹

Pelo que se pode depreender das formulações expostas, recoloca-se a questão da contextualização da(s) antropologia(s), em termos da(s) sociedade(s) e suas condições sócio-culturais, políticas, que propiciaram seu(s) aparecimento(s).

Uma situação que revela, enfim, novos desdobramentos: não há qualquer possibilidade de se constituir **uma** antropologia “periférica” contraposta a outra, central, ou metropolitana, ou, ocidental. Existem tipos de sociedades importadoras da disciplina que, conseqüentemente, poderão elaborar diferentes tipos de antropologias.

⁹Como veremos no desenvolver da pesquisa, em relação à Antropologia peruana, pude notar que vão ocorrendo outros desdobramentos internos à disciplina no contexto nacional, vinculados a projetos de nação politicamente antagônicos.

Esta realidade variada¹⁰ levaria, então, à consideração da possibilidade de formulação de um “*tipo ideal*” periférico: sociedades que, de maneira e graus diferenciados, “domesticariam” a Antropologia, segundo as determinações de suas pequenas, ou, pouco profundas tradições intelectuais.¹¹

Com este propósito o autor propõe a construção da idéia de “*estilo*” como conceito para o exame da identidade e das diferenças entre modalidades de antropologias, bem como a de duas antinomias, que poderão servir como parâmetro das indagações.

A primeira destas antinomias, a de **centro/periferia**, teria uma abrangência mais significativa do que a de **ocidental/nativa**, porque não descartaria a natureza intrinsecamente ocidental da disciplina, esteja no centro ou na periferia, permitindo a elaboração de uma sociometria do mundo antropológico.

A outra, seria proveniente da tradição alemã, composta pelos termos **Volkskunde/Völkerkunde**: o primeiro termo refere-se ao estudo do folclore e tradições que existiram nas sociedades camponesas, portanto dentro do próprio território, e o segundo, ao interesse na “descoberta e exploração em terras estranhas”, ou seja, estaria voltado para fora, para os “outros” abrindo maiores possibilidades para pensar a antropologia no seu envolvimento com a construção da nação na medida em que permite a percepção, e, ao mesmo tempo, a construção da diferença em relação aos “outros” países, assim como a reprodução da diferença interna, ou seja, em relação ao “outro” interno. Fundamentalmente porque em países heterogêneos, pluriculturais, se pode estudar “outras culturas” sem sair do território nacional. Neste sentido, a noção de “*nation-building*”, ainda que necessária, não é suficiente

¹⁰O autor nos favorece com uma tipologia preliminar: nações mais antigas da Europa, com larga tradição ocidental, como a Suécia, a Dinamarca, a Itália, a Grécia...etc; as antigas nações asiáticas, de profundas tradições letradas, como o Japão, a China, a Índia; e as novas nações: as da América Latina, do Caribe e África.

¹¹O autor cita, por exemplo, a Índia, em que a Antropologia uniu-se à Indologia, uma profunda tradição cultural do país. Um trabalho imprescindível para se compreender esta questão é o de Mariza Peirano, a parte III, sobre a Índia, no livro citado: *Uma Antropologia no Plural*.

para caracterizar nossas antropologias...pois no quadro de dependência econômica e instabilidade política em que vive a maioria das nações latino-americanas, a construção da sua nacionalidade é, ao mesmo tempo, o enfrentamento de grandes contradições internas, obedecendo a imperativos locais e historicamente diversificados.¹²

Como decorrência das afirmações anteriores, na sua opinião há a necessidade da formulação de uma “*estilística*” antropológica, como forma de lidar com as nossas diferenças. E esta seria uma terceira antinomia, de caráter epistemológico : a identidade e a diferença entre as antropologias “periféricas”, que levaria à proposta de uma etnografia destas modalidades da disciplina nos referidos contextos.

Na realização desta etnografia do pensamento antropológico “*periférico*”, a noção de **estilo**, conforme Paul Ricouer e também Gilles-Gaston Granger, possibilitaria a compreensão da relação entre a disciplina e sua prática, através do processo concreto do trabalho, sobretudo o coletivo, enquanto expressão do local, do nacional, do institucional, pois é , justamente, nesta passagem do individual ao coletivo que reside a possibilidade de dar conta, tanto da especificidade da antropologia nacional, quanto da idéia de nação, e, da noção de cultura subjacente a todos estes aspectos.

Vejamos, portanto, mais detalhadamente, os pressupostos epistemológicos desta formulação conforme está exposto no texto “*Notas sobre uma estilística da Antropologia*”, publicado em 1995, mas cujas idéias passaram a ser uma forte influência na determinação da minha pesquisa logo após o *Seminário sobre Estilos de Antropologia*, na Unicamp, em 1990.

Trata-se, basicamente, de compreender este processo transcultural através do qual a matriz disciplinar da Antropologia, ela própria resultado de uma historicidade

¹²Neste sentido, partindo da própria afirmação do autor de que a relação da antropologia com os diferentes contextos nacionais está para ser estudado, acredito estar contribuindo com um estudo de caso bastante peculiar devido à importância da **andinidade** para os intelectuais / antropólogos peruanos.

específica e ocidental, haveria de manter sua identidade a despeito das mudanças que sofreria nos diversos países em que se reproduziu.

Neste sentido, a noção de “**estilo**” conforme G.G. Granger seria fundamental naquilo que ela sugere de **redundância**, ou seja, o prolongamento demasiado da mensagem com o acréscimo de signos, sem trazer informações novas no nível da estruturação da linguagem. Enfim, daquilo que é observável em algo que muda, mas, no entanto, permanece o mesmo.¹³

A noção de **estilo** sugere a idéia de **singularidade**, mas no sentido de **individação**, ou, especificação, e não de **individualização**. Assim, no caso das antropologias “*periféricas*” seriam as marcas nacionais ou institucionais, consequência da organização dos seus antropólogos, e não da formulação de uma nova matriz.¹⁴

Este processo **transculturativo**, ou, de **individação**, seria suscetível de rastreamento histórico e de análise comparativa, inclusive com dados contemporâneos ao pesquisador.

Em termos metodológicos, trabalhar tanto sobre material histórico como etnográfico implicaria em enfrentar o dualismo epistemológico da antinomia entre explicação/compreensão: a primeira estaria solidária com a estrutura, a segunda, com a significação.

Em relação à análise da estrutura, trata-se de relacioná-la com a matriz disciplinar da mesma maneira como se faria em relação à língua, lembrando que há, a nível de discurso, uma “*organização estilística*”, juntamente com a da língua e a do tema. Enquanto os elementos pertinentes da língua estão sujeitos a regras rigidamente fixadas, os elementos gramaticalmente não-pertinentes podem admitir variantes

¹³Granger, Gilles Gaston (1968) *Essai d'une philosophie du style*, Arman Colin, depois traduzido e publicado pela Perspectiva/Edusp em 1974. (1979) *Langages et épistémologie*, Paris, Éditions Klincksieck.

¹⁴Esta afirmação, por sua vez, aponta para um dos desafios deste trabalho sobre o Peru: que estatuto poderia ter, então, a concepção de “**matriz andina**”?

livres, ou seja, os “*faites de style*”, que teriam uma função de “*sobre-regulação estilística*”. Comparando-se com a Antropologia, o “*estilo antropológico*” cumpriria a mesma função. No encaminhamento de uma estilística da Antropologia, portanto, as variações seriam como jogos de linguagem, que não eliminariam as características discursivas.

Por outro lado, a noção de **excedente de sentido**, de Paul Ricoeur, funcionaria como a segunda estratégia, voltada para a abordagem compreensiva da disciplina, isto é, ligada às possibilidades de apreensão da variação de significados.¹⁵

Extrapolando o fenômeno para além daquele referido às obras literárias, Ricoeur adentra o domínio da semântica, envolvendo a teoria do símbolo e da metáfora: é possível encontrar algum elemento cognitivo e não apenas, ou, simplesmente emocional, no excesso de sentido das metáforas.

Ou seja, a estrutura do símbolo possui um sentido duplo: uma interpretação literal e uma segunda significação, que seria o excedente de sentido da primeira :

“...a significação primária fornece à significação secundária como que o sentido do sentido... o único meio de acesso ao excedente de sentido”.

“(...) o único meio de atingir a significação secundária mediante a significação primária”.

(apud Cardoso de Oliveira, 1995: 184)

Na realidade, estas reflexões sobre a teoria do símbolo e sua aproximação à uma teoria interpretativa da sociedade são bem mais antigas, se formos pensar, por exemplo, nas idéias de Lévi-Stauss, de Todorov, de Greimas, de Roman Jakobson, entre outros. Elas constituíram, realmente, um grande campo de investigação, altamente sofisticado.

¹⁵Ricoeur, P. (1987) *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*, Lisboa, Edições 70.

O que parece novidade é que, situando a metáfora em discursos não mais exclusivamente literários, possa abrir caminho para uma estilística da Antropologia: o “*estilo*”, em termos das antropologias “*periféricas*” seria uma especificação do discurso da disciplina, uma dimensão secundária, algo que se agrega, mas que não é igual a zero... Sua “*redundância*” estaria no nível da **estrutura** e não no da atualização dessa mesma estrutura nas manifestações “*periféricas*”.¹⁶

Como diz Cardoso de Oliveira, até aí o modelo matricial mostra-se sensível, e mesmo capaz de abrigar esta atualização, ainda que não consiga explicá-la.

E, neste sentido, torna-se imprescindível exercer o método da compreensão, do tratamento semântico proposto, para avaliar a experiência da antropologia fora dos centros metropolitanos em termos do referido “*excedente de significação*”.

Assim, o autor propõe, concretamente, a necessidade de “*enfrentar o problema de como interpretar as atualizações concretas da Antropologia nas diferentes latitudes do planeta, sem que ela deixe de ser aquilo que a universaliza como uma disciplina científica*”.

Enfim, que mudanças pode a disciplina sofrer sem perder sua essência?

Este trabalho é uma incursão nesta problemática, na medida em que busca esta resposta, bem como seus desdobramentos na questão da construção da nação, procurando contribuir com a linha de pesquisa proposta pelo Prof. Dr. Roberto Cardoso de Oliveira no Brasil e já desenvolvida em pesquisas altamente qualificadas.

Portanto, dentro das possibilidades de uma *Estilística da Antropologia*, tratou-se de investigar em que medida a problemática peruana constitui-se num “*estilo*” de pensamento antropológico “*periférico*” e de que maneira a existência deste estilo

¹⁶Sobre estas idéias podemos encontrar questões muito sugestivas em Greimas, A.J. (1976) *Semiótica do Discurso Científico*, Difel, SP. e Ducrot, O. (1987) “*Esboço de uma teoria polifônica da enunciação*”, in *O dizer e o dito*, Campinas, Editora Pontes. Desenvolvi algumas delas no texto “*Metáfora e tradição. A verdade histórica na narrativa antropológica*”, (1989), in *Revista de Filosofia*, Puc, Paraná, ano II, no. 2.

indicaria uma concepção de cultura específica e/ou particular.

A relação entre este possível “*estilo*” e a *concepção de cultura* revelar-se-á, por sua vez, à medida em que for sendo apresentada a questão política das propostas de construção da imagem da nação por grupos em disputa pela hegemonia da explicação e/ou interpretação da realidade nacional.

Na verdade, sob a superfície aparentemente calma de qualquer conceito de cultura existe um fragoroso rumor de longas batalhas.

Enfim, como veremos, há uma profunda relação entre a formulação da existência de uma “*matriz andina*” e sua subsequente e polêmica percepção como “*utopia andina*”, bem como com a re-colocação do seu significado histórico ao longo do tempo, envolto com uma *tragicidade* inerente à própria concepção da cultura peruana enquanto *locus* de uma contradição irresoluta.

O trabalho está organizado da seguinte maneira: no capítulo 1, faço um relatório de como construí algumas noções teóricas e metodológicas antes da ida ao Peru, num levantamento de bibliografia e, ao mesmo tempo, de construção do objeto. Ali também está relatada minha experiência de campo.

No capítulo 2, apresento a questão teórica mais geral, já pensada a partir do material pesquisado, ou seja, a relação entre mito e história, apontando para sua reconstrução através da escrita que se seguiu à Conquista, enfim, para a importância desta fronteira altamente *poética* da passagem de uma cultura oral à sua reinterpretação através da escritura dos cronistas, os mesmos que vão ser tomados como os primeiros formuladores de uma **matriz andina** sobre as bases de uma mitologia pré-existente, frente à impacto da Conquista e os princípios da Colonização. Neste capítulo fica, portanto, estabelecida, a hipótese que será desenvolvida nos capítulos seguintes: a **matriz andina** como **forma em movimento**.

No capítulo 3, desenvolvo a idéia da existência de um ponto de inflexão histórico a partir do qual a sociedade peruana, enquanto uma nação “periférica”, se insere no

movimento do capitalismo internacional, essencialmente enquanto região intelectual, produtora de certas tradições nacionais.

No capítulo 4, aprofundo esta idéia de “*tradições periféricas*”, buscando caracterizá-las como constituidoras de um certo “*drama*”, conforme o pensamento paradigmático de José Carlos Mariátegui e as polêmicas mais significativas na constituição desta imagem tanto do país quanto da sua cultura. Enfim, trato-a como a emergência da consciência de uma modernidade “periférica”.

No capítulo 5, proponho a análise de um campo mais interno da cultura no qual seja possível observar que mecanismos políticos e intelectuais são acionados e articulados na produção de um conhecimento e, da mesma forma, de uma representação mais específica tanto da sociedade quanto da cultura peruanas. Esta aproximação é feita através da conceituação da *questão étnica*, conforme os próprios intelectuais peruanos. Este capítulo se subdivide em dois: o 5.1, trata do desenvolvimento da Antropologia no país, através de um painel sobre os indigenismos, ainda dentro de um aprofundamento da “questão étnica”. O 5.2 vai apresentar dados sobre a Antropologia acadêmica, como forma de nos indicar os mecanismos de institucionalização da práxis antropológica no Peru.

O capítulo 6, oferece a possibilidade de uma compreensão mais **metafórica** da Antropologia peruana, através da apresentação do trajeto e algumas noções de dois importantes antropólogos, Luis E. Valcárcel e José María Arguedas, que vão personificar trajetórias inversas, aperfeiçoando nossa compreensão do sugerido caráter “*trágico*” da cultura peruana.

O capítulo 7 traz esta possibilidade de compreensão até os dias atuais, através da re-leitura que dois antropólogos contemporâneos, Juan Ossio e Rodrigo Montoya, fazem do material apresentado nas informações anteriores.

Finalmente, a Conclusão procura responder às questões colocadas há alguns parágrafos: pode, ou não, a problemática peruana vir a constituir-se num “estilo” de pensamento antropológico “*periférico*” e, de que maneira, a possível existência

deste *estilo* estaria consubstanciada por uma concepção de cultura específica e/ou particular.

Neste sentido se pode afirmar que há , realmente, uma **concepção trágica da cultura peruana**, e ela existe nas representações dos próprios intelectuais nativos, enquanto *locus* de uma contradição irresoluta.

Esta concepção decorre da violência da Conquista, de um processo de colonização excludente, de uma independência neo-colonialista que, ao invés de construir uma sociedade igualitária faz com que se venha re-colocando, ao longo dos tempos, o sonho de uma sociedade democrática, que acabou por transformar-se numa verdadeira “*utopia*” enquanto possibilidade aberta no tempo, e, ao mesmo tempo, numa arena de debate político sobre possíveis projetos para a construção de uma nação plenamente democrática e não-excludente.

A re-colocação contínua desta *utopia* enquanto parte do processo de construção da identidade, da imagem do país, está assentada na noção de uma *pluriculturalidade* existente desde os tempos pré-incaicos. A narrativa desta pré-existência, bem como sua passagem aos tempos coloniais, realizada pela primeira vez através de cronistas situados “*entre dois mundos*”, acabou por construir uma *matriz andina de pensamento*, recolocada ao longo do processo histórico tanto nas formas de organização dos grupos étnicos, na sua apreensão pelos estudos etno-históricos e antropológicos, quanto na representação intelectual e política sobre o país. Ou seja, é a partir da sua existência que se pode falar tanto da identidade do país quanto da desigualdade social excludente e irresoluta.

No entanto, para que esta concepção de “*matriz*” possa ser pensada como “*uma forma em movimento*”, substrato tanto da identidade da nação quanto da possibilidade de constituir-se num “*estilo*” antropológico periférico, é preciso qualificar-lhe uma certa autonomia, ou, especificidade, face às teorias antropológicas provenientes dos países centrais.

Como veremos, as teorias “importadas” vão produzindo novas leituras desta *matriz*

andina, e o próprio movimento que ela vai tendo no tempo, é decorrência destas interpretações, que, sem alterá-la, colocam-na em movimento, sempre enquanto possibilidade aberta de resignificação.

Enfim, a existência desta **matriz andina de pensamento** pode ser entendida enquanto uma **estrutura** sobre a qual as várias teorias se debruçam. E o **estilo antropológico**, desta maneira, se definiria pelo processo de sobre-significação da referida **pluriculturalidade**, através da politização desta matriz.

A construção contextual do objeto, procedimentos de pesquisa.

Uma teoria dos *tropos* na Antropologia vem sendo contruída há muitos anos, tendo como base os discursos dos informantes.¹

Fernandez nos lembra, por exemplo, como os antropólogos desde Boas, Paul Radin e mesmo Frazer, estiveram muito conscientes do papel da metáfora no seu material pesquisado.²

A teoria frazeriana da magia simpática, por exemplo, rica em argumentos figurativos, já apresentava os dois eixos do pensamento associacionista que foram, mais tarde, articulados por Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Roland Barthes e o próprio Lévi-Strauss, especialmente no argumento do *Pensamento Selvagem*.

A década de 70, ainda mais sensível a estas questões, viu aparecerem outros trabalhos importantes sobre o assunto como, por exemplo, os de James Fox, e Michelle Rosaldo.³

Mais recentemente, dentro do movimento mais abrangente da pós-modernidade, o próprio discurso das ciências humanas passou a ser interpretado como sendo, também, metafórico.

Como diz James W. Fernandez,

¹Fernandez, James W. (1991) *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press.

²Especialmente a Introdução de Boas ao *Handbook of American Indian Languages*, e seu texto “*Metaphorical Expression in the Language of the Kwakiutl Indians*”. De Paul Radin: a Introdução e o capítulo 3 de *The Culture of the Winnebago as described by themselves*, “*The Journey of the Ghost to Spiritland*”, e também *The Road of Life and Death*, de 1945.

³Fox, James (1971) “Sister’s child as plant: Metaphors in an Idiom of consanguinity”, in R.T. Needham (ed) *Rethinking Kinship and Marriage*, London, Tavistock; (1971) “Roman Jakobson and the comparative Study of parallelism”, in D. Armstrong and C.Van Schooneveld (eds) *Roman Jakobson: Echoes of his scholarship*, Lisse, Netherland: Peter de Ridder Press. E, Rosaldo, Michelle (1972) “Metaphor and folk classification”, *Southwestern Journal fo Anthropology*,28.

human sciences in the several senses of the assertion.
 (...) and we have become acutely aware of the figurative
 devices that lie at the very heart of discourse, defining
 situations and grounding our sense of what is to be taken
 as real and objective and, therefore, **entitled** (...) to have
 real consequences".⁴

Se os trabalhos dos antropólogos descobrem e exploram as **figurações culturais** dos seus informantes, uma **crítica cultural** pode, perfeitamente, usar trajetórias, vidas, e os trabalhos dos antropólogos, como representações que eles produziram e produzem a partir da sua própria cultura, construindo com este material, *tropos* ou figuras de representação, que vão procurar apresentar, para os leitores de outra cultura, como seus próprios intelectuais a conceptualizam.

E, realmente, o próprio trabalho dos antropólogos é intrinsecamente metafórico, na medida em que, ao narrar, construímos a experiência etnográfica, falamos

“como”, colocamos “em outras palavras” o que pensam nossos informantes....

Como o próprio Fernandez argumenta, a experiência de cruzar culturas, relativiza nossa compreensão preparando-nos para reconhecer e colocar esta experiência sob a forma de uma **metáfora cultural**, interpretando-a como uma representação produzida pelo e no encontro entre culturas, a partir de uma **crítica cultural** fundada basicamente numa percepção mais abrangente, mais crítica e política,

⁴Fernandez, James W. (1991) *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press. Reproduzo o que o autor cita, também em nota de rodapé: para Kenneth Burke, “entitlement” conceptualiza a capacidade da ação simbólica (incluindo aqui a metáfora) para atribuir identidade, ou seja, um título, para pessoas, acontecimentos, etc... cf. (1966) “What are the signs of what? (A Theory of Entitlement), in *Language as Symbolic Action*, Berkeley: University of California Press.

“Estamos vivendo um momento especialmente metafórico nas Ciências Humanas, nos inúmeros sentidos da afirmação (...) tornando-nos agudamente conscientes dos mecanismos estratégicos figurativos que jazem no coração do discurso, definindo situações e fundamentando nosso sentido em relação ao que deve ser tomado como real e objetivo, qualificado, portanto, para ter consequências reais”.

histórica e comparativa.⁵

Portanto, no sentido assumido pela proposta mais geral deste trabalho, a idéia de uma **crítica cultural** levou em consideração o fato de que as interpretações e os textos produzidos fazem parte, por um lado, de leituras e escrituras que compõem tradições enquanto projetos de sociedades e, por outro, das relações concretas, estruturadas dentro do processo histórico das sociedades a que se referem. São, enfim, realidades que se comunicam, mediadas por opções intelectuais, políticas, éticas e estéticas.

Em relação a estas possíveis mediações, num momento inicial, ou seja, aquele descrito pelo projeto de pesquisa, baseou-se na eleição de um drama pessoal, o suicídio de um novelista e antropólogo peruano, para cruzar este limite entre o individual e o coletivo, transformando este ato numa possível representação da tensão entre *centro* e *periferia*, como se fosse um ponto de inflexão dentro de uma trajetória que teria que ser pensada tanto no seu caráter pessoal quanto na sua dimensão social.⁶

O objetivo era fazer com que esta construção delineasse um **espaço de debate**, onde, emoldurado pela idéia de “tradições periféricas”, a proposta de uma aproximação entre crítica literária e crítica antropológica apontasse para uma possibilidade interpretativa em que, tanto o socialismo, quanto o indigenismo e o nacionalismo revelassem sua especificidade e seu comprometimento na construção de uma proposta e, ou, projeto de Nação.

No entretecer destes fios havia ainda a expectativa de encontrar, como coadjuvante do processo, a especificidade da Antropologia peruana, enquanto parte deste conjunto de tradições.

⁵Cf. Marcus, G. & Fischer, M. (1986) *Anthropology as Cultural Critique*, The University of Chicago Press.

⁶José María Arguedas, antropólogo e novelista peruano, nascido em 1911 e morto em 1969, como resultado de sua segunda tentativa de suicídio, ao final de uma vida extremamente tumultuada e criativa.

Naquele momento a argumentação objetivava mostrar como o objeto de estudo, ou seja, a vida e obra de José Maria Arguedas, traziam compactadas em si mesmas várias influências que, por si só, compunham um quadro sociológico altamente sugestivo para observar, por um lado, a ficção desvelando sentimentos, emoções de uma vida através da trama imaginada, projetada, lembrada ; e, por outro, permitiria apreender dados provenientes de uma realidade pesquisada cujos resultados apontavam para uma nova tensão na formulação da concepção da cultura peruana, superando a secular tese dualista do confronto entre brancos e índios, ou, entre a serra e a costa..

Foi possível perceber já naquele momento exploratório a importância da categoria **mestiço**, do pertencimento à uma sociedade cuja construção, em Arguedas, não podia prescindir de nenhuma das duas formas narrativas, mas em ambas construía uma figura intersticial, aparentemente invisível, que é aquela do mestiço, do *cholo* que, no caso em questão, representava-se através da figura do próprio narrador na literatura, e, do pesquisador, na antropologia.

Naquele primeiro momento, portanto, a principal preocupação foi procurar compreender como a percepção intuitiva e o esforço intelectual se juntavam e se separavam produzindo momentos desiguais na totalidade da obra, e, conseqüentemente, na sociedade enquanto esta totalidade imaginada, pensada.

Em resumo, e ao que tudo indicava, a totalização teria sido conseguida, tanto na Antropologia quanto na Literatura produzidas por Arguedas, através do **outro** que o autor construiu, descobrindo, inventando, ou ambas as coisas.

Por outro lado, ainda no projeto, a questão da construção do **outro** se ateve às possíveis determinações que o projeto intelectual do autor certamente havia sofrido das posições políticas provenientes de “de fora” da comunidade acadêmica, seguindo as tradições implantadas no solo peruano, a saber, a indigenista, a socialista e a nacionalista.

Ora, resgatar o trabalho antropológico de Arguedas sem uma visão mais ampla de

projeto intelectual acabaria por expor apenas seu cunho culturalista, que marca profundamente a Antropologia peruana a partir da influência de vários antropólogos norte-americanos e europeus.

Neste sentido, ficariam encobertos aqueles comprometimentos que são os que fazem da Antropologia uma **crítica cultural**, aproximando-a do sentido mencionado por Marcus e Fischer, ou seja, como possibilidade de resgatar o diálogo interno, nacional, entre as diversas críticas em potencial.

Desta maneira, se o interesse pela questão da identidade da antropologia peruana persistia, era imprescindível pensá-la no bojo deste diálogo nacional.

Para tal era necessário fazer uso dos parâmetros pertinentes à apreensão da questão política e nacional: tratava-se de examinar, no contexto peruano, aquelas possibilidades interpretativas do marco dado por Roberto Cardoso de Oliveira, citadas na Introdução.

Devido à sua afirmação de que nos países importadores da disciplina, os latino-americanos teriam como característica principal o fato de estarem ligados ao processo de construção da nação, me parecia que talvez deveríamos incluir algumas polêmicas que se encontravam em fronteiras menos claras do que as que se desenrolam no ambiente acadêmico, mas que estão, da mesma maneira, profundamente envolvidas com a construção da imagem do país .

Neste sentido, a proposta original estaria já de antemão alargada, fazendo da Antropologia apenas um dos interlocutores neste tecido crítico.

Trajetórias como a de Arguedas, ou seja, de escritores que vincularam seu projeto intelectual à uma percepção mais politizada do seu país, poderiam ser classificadas como tendo uma “*significação secundária*” em termos estritamente antropológicos, mas apresentavam-se determinantes politicamente no sentido de chegar, realmente, a compor um estilo periférico.

Pelas informações obtidas até aquele momento, sua trajetória não parecia ser a única daquele tipo de ação cultural que veio exercer profunda influência no

desenvolvimento posterior da Antropologia no país, e que não decorreu diretamente de qualquer antropologia matricial propriamente dita.⁷ Pelo contrário, exerceu forte influência no sentido de politizá-la, como espero esclarecer na sequência deste trabalho.

Portanto, a questão de uma **crítica cultural** no Peru teria que incluir algumas polêmicas nitidamente políticas, mas ao mesmo tempo, profundamente ligadas à discussão da questão étnica, ao projeto de Nação como uma definição ideológica e, ao mesmo tempo, cultural.

O que fiz, portanto, naquele momento, foi procurar compreender uma trajetória como a de Arguedas, a partir de outro campo do conhecimento que, à sua maneira, proclama uma identidade cultural latino-americana, ou seja, a crítica literária.

Concentrei-me num dos trabalhos do crítico literário Roberto Fernandez Retamar, sem imaginar sua importância e sem sequer sonhar que muito em breve estaria na *Casa de Las Américas*, julho de 1994, presidida naquele momento por ele, ouvindo conferências sobre José Carlos Mariátegui, no centenário do seu nascimento, por autores renomados da crítica literária da América do Sul, da Europa e Estados Unidos.

Seu trabalho *Para una Teoria de la Literatura Hispanoamericana* apresenta uma visão abrangente dos principais temas tratados por alguns dos mais conceituados críticos literários fundadores da tradição na América Hispânica: José Antonio Portuondo, discutindo o conceito de Poesia, Armando Alonzo e os estudos filológicos e linguísticos da América, Pedro Henríquez Ureña, com seu *Corrientes literarias en la América Hispánica*, Alfonso Reyes, com *El deslinde. Prolegómenos a la teoria literaria*, e claro, José Martí.⁸

⁷Refiro-me especificamente à influência do anarquismo e do socialismo, nos principais nomes ligados ao ensaísmo político: Manuel González Prada, Mariátegui e Haya de la Torre...

⁸Retamar, Roberto Fernandez (1976) *Para una Teoria de la Literatura Hispanoamericana*, Ediciones El Huaco, Bogotá, 2a. Ed.

A atualização desta leitura só veio acontecer depois, lá no Peru e em Cuba, a partir do encontro fundamental com a obra de José Carlos Mariátegui e seus comentadores atuais. De qualquer maneira, já neste primeiro contato foi possível encontrar aquela posição marcadamente identitária .

Roberto Fernandez Retamar afirma neste trabalho que ele próprio sentiu a precariedade das abordagens críticas em uso por volta de 1954, chegando, na sua busca, até à Estilística, perto de 1958. Nos anos subsequentes, dois fatos fundamentais presidiram a abordagem das questões teóricas em geral: a revolução cubana e a ótica marxista-leninista.

Ele discute, também, as origens de uma tradição que vem lá de José Martí, para quem o “*ejercicio del criterio*” envolvia o sentido da vida, da história, da política, da moral e da estética como um todo unitário.

Em 1875, dirigindo-se aos pintores mexicanos, escreveu Martí:

“... copien la luz en el Xinantecatl y el dolor en el rostro de Cuauhtemotzin (...) Hay grandeza y originalidad en nuestra historia: haya vida original y potente en nuestra escuela de pintura”.

E no último número da Revista *Venezolana*, em 1881 ...

“... Será alimento bastante a un pueblo fuerte, digno de su alta cuna y magníficos destinos, la admiración servil a extraños rimadores, la aplicación cómoda y perniciosa de otros mundos...? No: no es esta la obra”.

No seu texto programático, de 1891, *Nuestra America*, acima da arte e da literatura, postula um código fundamental: “*La universalidad europea ha de ceder a la universalidad americana*”.

Não se pode perder de vista o fato de Martí ter sido, além de um intelectual, um dirigente revolucionário, num mundo colonial, vivendo profundamente e vindo a morrer por esta tão sonhada “*americanidad*”.

Nos seus escritos, não está ausente a percepção de um **drama**, na medida em que compreende claramente que a falta de uma arte própria não era senão a manifestação de uma carência maior... que não teria solução senão por via política:

“En America se padece esto más que en pueblo alguno, porque los pueblos de habla española nada, que no sea manjar rehervido, reciben de España: ni tienen aún, por la población revuelta e ignorante que heredaron, un carácter nacional que pueda más, por su novedad poética, que la literaturas donde el genio impaciente de sus hijos se nutre y complace.”

Ainda em 1881, anotou no seu caderno de apontamentos:

“No hay letras, que son expresión, hasta que no hay esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana, hasta que no haya Hispanoamerica. Estamos en tiempo de ebullición, no de condensación ; de mezcla de elementos, no de obra enérgica de elementos unidos (...) Lamentémonos ahora de que la gran obra nos falte ella, sino porque esa es el señal de que nos falta aún el pueblo magno de que ha de ser reflejo...”(Martí, J. *Ensayos sobre arte y literatura*, seleção e prólogo de Roberto F. Retamar, La Habana, 1972.)

Na opinião de José Antonio Portuondo, José Martí foi verdadeiramente o criador de uma tradição crítica, revolucionária:

“Fué su actitud de revolucionario, hecho a abordar de frente la realidad y a luchar por transformarla e beneficio de todos, la que salvó a los juicios de Martí de la caduca y bella intrascendencia crítica del impresionismo modernista, y los puso, por encima de su tiempo, que é sabía de transición, muy cerca de lo actual y, en sus momentos más felices, de lo perenne. Y fué, de este modo, su inquebrantable voluntad de servir quien ha dado eternidad a su hablar.”

(Portuondo, José A., 1953:103, apud Retamar, R.F.)

Embora o material pesquisado tenha sido bastante restrito neste período, já se salientava a importância do trabalho crítico de José Martí, sem dúvida paradigmático, bem como da relação entre o literário e o histórico/político, estabelecida desde os movimentos revolucionários independentistas e, reproduzida até hoje, tendo como um segundo momento de conscientização altamente dramática, a obra de José Carlos Mariátegui:

“El nacionalismo en la historiografía literaria es (...) un fenómeno de la más pura raigambre política, extraño a la concepción estética del arte “.⁹

Como diz Retamar no texto citado, “*una teoría de la literatura es la teoría de una literatura*”, e a pergunta sobre se existe uma literatura hispano-americana só pode nos conduzir, imediatamente, para fora da literatura, através de categorias históricas e não literárias. Por esta razão são mais originais os ensaios, o artigo, o discurso,

⁹Mariátegui, José Carlos (1963) *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, La Habana, p. 214.

porque, na medida em que os trabalhos afastam-se da dimensão política, perdem seu vigor.

No entanto, o próprio Retamar chama a atenção para o caráter dialético da relação mencionada anteriormente, a saber, a tensão entre o *centro* e a *periferia*:

“La America Latina se halla en una situación particular. Mientras “el occidental” es un mero intruso en la mayor parte de las colonias que ha asolado, en el Nuevo Mundo es, además, uno de los componentes y no el menos importante, que dará lugar al mestizo (no solo al mestizo racial, por supuesto). Si la “tradición occidental” no es toda la tradición de éste, es también su tradición. Hay pues un contrapunto más delicado en el caso de los pensadores latinoamericanos, al compararlos con los de otras zonas coloniales”.¹⁰

Desta maneira, este autor acredita que os estudos de literatura comparada se justifiquem devido à problemática semelhante no que diz respeito aos aspectos socioeconômicos e às aproximações culturais, e, os conceitos-chave seriam aqueles que dizem respeito à função e estrutura das obras literárias em questão.

Destas leituras sobressaiu-se um fato do conhecimento que desde então me pareceu muito pertinente, na medida em que os críticos literários mais renomados no mundo “*hispano hablante*” pertencem à uma tradição marxista, ou, iniciaram suas carreiras marcados pela revolução cubana e, antes dela, por Martí e Mariátegui: o comprometimento social .

Em 1951, José Antonio Portuondo escreveu sobre o caráter dominante da tradição **novelística** hispano-americana em termos que me pareceram muito pertinentes para pensar Arguedas:

¹⁰Retamar, R.F. (1965) “Martí en su (tercer) mundo”, in *Cuba Socialista*, no. 41, janeiro, p. 55 e “Notas sobre Martí, Lenin, y la revolución anticolonial”, in *Casa de las Americas*, no. 59, marzo/abril de 1970. Neste artigo ele traça um paralelo entre os nossos países e alguns outros da Europa periférica.

“El carácter dominante de la tradición novelística hispanoamericana no es (...) la presencia absorbente de la naturaleza, sino la preocupación social, la actitud criticista que manifiestan las obras, su función instrumental en el proceso histórico de las naciones respectivas. La novela ha sido entre nosotros documento denunciador, cartel de propaganda doctrinal, llamamiento de atención hacia los más graves y urgentes problemas sociales dirigido a las masas lectores como excitante a la acción inmediata”¹¹

Vinte anos mais tarde, Portuondo voltou a insistir neste caráter predominante, ampliando-o ainda mais:

“Hay una constante en el proceso cultural latinoamericano, y es la determinada por el carácter predominantemente instrumental (...) de la literatura, puesta, la mayor parte de las veces, al servicio de la sociedad(...) No hay escritor u obra importante que no se vuelque sobre la realidad social americana...”¹²

Foi também nesta etapa que o par **tragicidade/modernismo** apareceu como possibilidade interpretativa.

O **modernismo** estaria expressando a expansão imperialista das potências capitalistas da Europa e dos Estados Unidos e esta situação colocou não apenas os países da América Latina à margem da história, mas levaria de roldão todos os

¹¹Portuondo, J.A. (1951) “El rasgo predominante en la novela hispanoamericana”, in *El heroísmo intelectual*, México.

¹²Portuondo, J.A. (1969) “Literatura y Sociedad”, in *América Latina en su Literatura*, p. 391.

países subdesenvolvidos.

A Espanha teria vivido esta situação ao lado de suas colônias.

Embora as situações não sejam as mesmas, haveria uma estrutura comum que as unificaria: não uma entidade política, mas uma situação econômico/política que estaria por detrás de uma complexa obra literária expressando o aparecimento doloroso de uma consciência de pertencer a estes países “secundários”.

Estas idéias ficam evidentes no pensamento daqueles que tomaram para si, desde o início e de “dentro” de uma modernidade periférica, a tarefa de tornar isso mais claro, como José Martí e Miguel de Unamuno.

A evolução do pensamento de Unamuno, por exemplo, é típica dos modernistas: num primeiro momento, a confiança no desenvolvimento do país devido à transferência de “modernidades”. É o momento da sua militância socialista, a intenção de “europeizar” a Espanha.

Depois, após 1898, o “*Adentro!*”, a reivindicação da africanidade da Espanha, da sua anormalidade, da sua trágica “marginalidade” em relação ao mundo capitalista desenvolvido.¹³

A diferença entre Martí e Unamuno, diz Retamar, é que no primeiro se anunciam perspectivas de lutas vitoriosas, e, no segundo, há a ausência daquela claridade que faz dele o “**pensador trágico**” por excelência do idioma:

“(…) Una obra pardójica, contradictoria,
sobretudo **trágica**, de un dialéctico en
estado salvaje que expresó como nadie
la nueva situación de su país”. (op cit: 116)

Desta maneira, para Retamar, pode-se usar o termo “*literatura del 98*” para referir-

¹³Retamar invoca a aproximação entre Martí e Unamuno citando Lucien Goldmann e sua formulação da “visão trágica”, em *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard.

se a este **modernismo alargado**, onde caberiam escritores como Martí e Unamuno. Além disso, esta data é tanto espanhola como hispano-americana porque assinala um acontecimento histórico chave para que se possa perceber a nova unidade dos países hispânicos, ambos *marginais* diante do imperialismo moderno mundial.

Devido a esta aproximação com o fato literário hispano-americano, fui levada a considerar, apropriando-me de algumas idéias de Roland Barthes¹⁴, de que a idéia de uma crítica cultural devia implicar na noção de **escritura** como **vivência histórica**, como ato de solidariedade humana com o momento em que um dado autor viveu, ou vive.

Neste sentido, formulei a hipótese da possibilidade da existência de uma **linguagem de resistência**, com uma determinação política mais explícita.

Mas a questão era complexa demais para aquele momento do meu trabalho: se por um lado, neste aspecto, a obra literária de Arguedas é absolutamente explícita nos significados políticos, por outro, sua obra antropológica tem um cunho culturalista padrão .

Como, me perguntava então, encontrar critérios que pudessem dar conta das especificidades narrativas de cada campo, e, ao mesmo tempo, uma unidade na obra? Onde começaria uma e terminaria a outra ?

O que eu sabia, naquele momento, é que elas estavam absolutamente entrelaçadas e só me restava buscar ressonâncias entre as duas formas narrativas.

Seguindo esta intenção, ou seja, de procurar outros parâmetros interpretativos, voltei-me mais demoradamente sobre as idéias de Lucien Goldmann, mencionada há alguns parágrafos.

Neste trabalho, o objetivo do autor foi desenvolver um método positivo para o estudo de obras filosóficas e literárias, aproximar um conjunto de textos escritos que, apesar de notáveis diferenças, pareceram-lhe estar estreitamente ligados .

¹⁴Barthes, R. (1974) *O grau zero da escritura*, São Paulo, Cultrix.

Textos de filosofia e literatura, a saber, os *Pensamentos* de Pascal e o teatro de Racine.

Sua idéia central é de que os fatos humanos constituem “*estruturas significativas globais*”, com características tanto práticas quanto teóricas e afetivas que não podem ser explicadas e compreendidas senão através de uma perspectiva **prática**, fundada num conjunto de valores.

No primeiro capítulo da obra citada, “*Le Tout et les Parties*”, Goldmann afirma que tanto o historiador quanto o filósofo possuem grande erudição, mas, na medida em que “*os fatos empíricos isolados e abstratos são o único ponto de partida da pesquisa*”, há a necessidade de uma abordagem que tome a obra como fato empírico, ainda que apenas como ponto de partida.

Resta saber, diz ele, se se poderia chegar a um método quando se trata de fatos humanos, que se concretizam através de uma conceptualização dialética.

Portanto, para compreender os trabalhos de Pascal e Racine, para perceber como os fatos da consciência se estruturam e se expressam literariamente e filosoficamente a partir do método dialético é preciso aceitar que não há jamais pontos de partida certos, nem problemas definitivamente resolvidos.

O pensamento, diz o autor, não avança jamais em linha reta:

“...l’ensemble ne peut être connu que par le progrès
dans la connaissance de vérités partielles. La marche
de la connaissance apparaît ainsi comme une
oscillation perpétuelle entre les parties et le tout
qui doivent s’éclairer mutuellement “. ¹⁵

Enfim, o pensamento de um autor não pode ser esclarecido apenas pelas suas obras,

¹⁵ “...o conjunto não pode ser conhecido senão pelo progresso no conhecimento das verdades parciais. A marcha do conhecimento aparece, assim, como uma perpétua oscilação entre as partes e o todo, que devem esclarecer-se mutuamente”. Op.cit:15.

no plano do **escrito**, nem mesmo levando em consideração suas leituras e influências

Segundo Goldmann, o pensamento não é senão uma parte de uma realidade menos abstrata: o homem vivente e inteiro . E isso, não seria senão uma parte, um elemento do todo, que é o grupo social. E ainda assim, continua ele, o todo múltiplo e complexo das relações humanas cria, muitas vezes, rupturas entre a vida cotidiana de um autor por um lado, seu pensamento conceptual por outro, e ainda por outro, sua imaginação criadora.

É colocando a obra no conjunto da evolução histórica e ligando-a ao conjunto da vida social que o pesquisador pode chegar à sua significação objetiva, muitas vezes pouco consciente até para o próprio autor:

“...une idée, une oeuvre ne reçoit sa véritable signification que lorsqu'elle est intégrée à l'ensemble d'une vie et d'un comportement. De plus, il arrive souvent que le comportement qui permet de comprendre l'oeuvre n'est pas celui de l'auteur, mais celui d'un groupe social (auquel il peut ne pas appartenir) et notamment, lorsqu'il s'agit d'ouvrages importants, celui d'une classe sociale “¹⁶

Mas como integrar a vida à obra ? E mais, no caso de Arguedas, como seria possível relacionar as duas formas narrativas num só **autor**?

Por um lado, como diz Goldmann, a concepção da relação entre as partes e o todo, que mostra como os escritos não são senão uma parte do comportamento do autor como um todo, apontam para o fato de que também a biografia é quase sempre uma

¹⁶ “...uma idéia, uma obra não recebem sua significação verdadeira enquanto não for integrada ao conjunto de uma vida e de um comportamento. Além do mais, acontece comumente, que o comportamento que permite compreender a obra não é apenas do autor, mas de um grupo social (ao qual ele pode não pertencer) e, notadamente , quando se trata de obras importantes, de uma classe social”.Op.cit:17.

utopia: assim como nos escritos, existe uma variedade análoga em termos da vida. Mas voltar-se aos métodos positivistas, como por exemplo o filológico, traz novas dificuldades, dificilmente transponíveis: a primeira diz respeito à delimitação dos trabalhos: como selecionar o *corpus*? Tudo o que o autor escreveu ? Cartas e publicações póstumas ? Somente o que o autor publicou ou destinou à publicação? Segundo Goldmann, a dificuldade em selecionar reside no fato de que o “tudo” que o autor escreveu não tem a mesma importância para a compreensão da sua obra. Mas há os textos essenciais sem os quais sua obra é incompreensível.

Aí reside, diz-nos, a dificuldade fundamental de todo trabalho científico, ou seja, distinguir entre o essencial e o acidental.

A segunda dificuldade resulta do fato de que a significação de um texto está longe de ser unívoca e inquestionável:

“Des mots, des phrases, des fragments en apparence
semblables et même identiques peuvent avoir des
significations différentes lorsqu’ils se trouvent
intégrés à des ensembles différents “¹⁷(op cit: 20)

Segundo Goldmann, estas dificuldades são a expressão visível e imediata (na esfera particular da história da filosofia e da literatura) da impossibilidade de se compreender, no domínio das Ciências Humanas, os fenômenos empíricos, abstratos e imediatos sem religá-los à sua essência conceptual concreta.

Ou melhor, é preciso encontrar esta **essência**.

Dentro de uma concepção dialética, diz ele, as dificuldades que surgem logo de início ao se tentar ligar biografia à obra, longe de indicar uma volta à filologia e limitar-se ao texto, deve fazer avançar, indo não apenas do texto ao indivíduo, mas

¹⁷. “As palavras, as frases, os fragmentos aparentemente semelhantes e até mesmo idênticos podem ter significações diferentes a partir do momento em que se encontram integrados a conjuntos diferentes”. Op.cit:20

indo para além do indivíduo, em direção aos grupos sociais dos quais ele faz parte. Isso porque nas Ciências Humanas a separação entre o essencial e o accidental só pode ser feita através da integração dos elementos ao conjunto, das partes ao todo. Nem o indivíduo (a biografia) nem a obra (o texto) são totalidades suficientemente autônomas para fornecer o quadro de um estudo científico e explicativo dos fatos intelectuais e literários .

Restaria, então, a questão de averiguar se o **grupo** (sempre pensado dentro de uma estruturação da sociedade em classes sociais) poderia ser tomado como uma realidade que nos permita superar as dificuldades mencionadas.

Por um lado o sentido válido de um fragmento é aquele que permite reencontrar a coerência interior da obra, não através de um sentido que consiga reunir passagens concordantes apenas, mas de um sentido que reúna as ambiguidades .

Goldmann ilustra esta afirmação com o pensamento do próprio Pascal:

“Pour entendre le sens d’un auteur, il faut accorder
tous les passages contraires. Ainsi, pour entendre
l’Écriture il faut avoir un sens dans lequel tous les
passages contraires s’accordent. Il ne suffit pas
d’en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants,
mais d’en avoir un qui accorde les passages même
contraires. Tout auteur a un sens auquel tous les passages
contraires s’accordent, ou il n’a point de sens du tout.
On ne peut pas dire cela de l’Écriture et des prophètes ;
ils avaient assurément trop bon sens. Il faut donc
en chercher un qui accorde toutes les contrariétés”¹⁸

¹⁸“Para entender o sentido de um autor é preciso estabelecer um acordo entre todas as passagens contrárias. Assim, para entender as Escrituras é preciso desenvolver um sentido no qual todas as passagens contrárias se concordem. É insuficiente ter um sentido que convenha a diversas passagens concordantes e melhor ter um que sirva àquelas mesmo que sejam contrárias umas às outras. Todo autor possui um sentido ao qual todas as passagens se remetem, ou, do contrário, não possuem sentido algum. Não se pode, todavia, dizer a mesma coisa das Escrituras e dos profetas; eles possuíam certamente um sentido muito bom. É preciso, portanto, procurar um que congregue todas as contrariedades”. (Pascal, fragmento 648)

Como se vê, Pascal se referia aqui às Escrituras Sagradas e, como se sabe, nada nela é acidental. A palavra profética está profundamente comprometida com o futuro histórico do povo judeu.¹⁹

Mas como afirma Goldmann, no caso do historiador da Filosofia e no estudo da Literatura, a questão é mais complexa porque foi escrita por um só indivíduo cujas idéias não expressam o mesmo nível de consciência e de força criadora em cada instante da sua vida. Além do que, estariam mais sujeitos às influências exteriores e acidentais. Nem mesmo o valor estético poderia proporcionar esta homogeneidade na medida em que estes critérios variam a cada época.

Portanto, seria necessário forjar um instrumento objetivo e controlável que pudesse delimitar um *corpus*, separando o essencial do acidental.

Na sua opinião, este instrumento seria a noção de “**visão de mundo**”, significando o conjunto de aspirações, sentimentos e idéias que reúnem os membros de um grupo, opondo-os a outros.

Logo, a questão não seria perguntar se Pascal era jansenista, mas no que consistiu o jansenismo e como isso estaria representado na sua obra.

Seu método para analisar os *Pensamentos* de Pascal consistiu em:

“ aller du texte empirique immédiat à la vision
conceptuelle et médiate pour revenir ensuite à
la signification concrète du texte dont on était parti”.²⁰

Para Goldmann, portanto, restaria uma tarefa para os historiadores da filosofia e da arte, ou seja, a construção de uma “*tipologia das visões de mundo*”, dentre as quais

¹⁹Desenvolvi algumas idéias a esse respeito no artigo “O discurso profético: ressacralização do espaço social” in *Palavra, Fé e Poder*, organizado pela Professora Eni Orlandi, Ed. Pontes, Campinas, 1987.

²⁰“...ir do texto empírico imediato à visão conceitual e mediata para em seguida retornar à significação concreta do texto do qual se partiu”.

estaria a **visão trágica**, que foi o instrumento conceptual com o qual ele analisou os *Pensamentos* de Pascal e o teatro de Racine .

Para que esta questão do fundamento positivo e científico do conceito de **visão de mundo** fique clara, vejamos como Goldmann concebeu a **visão trágica** .

Em primeiro lugar, parece importante esclarecer sua apreensão histórica e metafórica: a tragédia se constitui quando a voz de Deus não fala mais de maneira imediata ao homem, quando Deus se torna “*caché*”, “*absconditus*”...

E ela vai deixando de falar porque, historicamente, outras vozes vão entrando em cena: no caso mencionado, antes de Pascal e Kant (os dois primeiros pensadores trágicos) estiveram Descartes, Leibniz, Hume, Montaigne.

Portanto, é **trágico** que Deus não fale mais imediatamente ao homem e que as palavras não representem mais do que uma possibilidade essencial que não se realiza jamais:

“...mais pour la pensée tragique les mots ne représentent qu’une possibilité essentielle mais qui ne se réalise jamais. Car à l’instant même où Dieu paraît à l’homme, celui-ci n’est plus tragique. Voir et entendre Dieu, c’est dépasser la **tragédie** “. ²¹

Portanto, o sentido verdadeiro de “*Dieu caché*” é aquele de uma “presença permanente “ e, ao mesmo tempo, “ausente”:

“ plus importante et plus réelle que toutes les présences empiriques et sensibles, la seule présence essentielle.
Un Dieu toujours absent et toujours présent, voilà

²¹ “...mas para o pensamento trágico as palavras não representam mais que uma possibilidade essencial que não se realiza jamais. Pois no instante mesmo em que Deus aparece ao homem, cessa o trágico. Ver e entender Deus é a superação da tragédia”.

le centre de la tragédie”.²²

Não seria casual, portanto, que em 1910, Lukács começasse assim seu famoso ensaio sobre a *tragédia*:

“La **tragédie** est un jeu, un jeu de l’homme et de sa destinée, un jeu dont Dieu est le spectateur. Mais il n’est que spectateur, et jamais ni ses paroles ni ses gestes ne se mêlent aux paroles et aux gestes des acteurs . Seuls ses yeux reposent sur eux.”²³

A partir desta categoria central, Goldmann mostra como compreender a essência de muitas manifestações humanas de ordem ideológica, teológica, filosófica e literária, revelando que entre todos estes fatos há um forte parentesco, estrutural, normalmente pouco percebido.

A partir deste momento o potencial significativo do suicídio de Arguedas se adensou, entrando em águas mais profundas, mais assustadoras, mas também, mais férteis.

Afinal, desde a leitura da lenda referida por Plutarco sobre a morte de Sibila, interpretada como uma metáfora do suicídio, decorrente do trágico silenciamento dos oráculos devido à morte das tradições pagânicas, a morte de Arguedas não podia mais ter o sentido de um ato solitário, fruto da depressão individual, apenas. Muito pelo contrário, eu acreditava, então, ter encontrado até mesmo uma possibilidade de tecer a relação entre seu trabalho literário e o antropológico: este

²²“Mais importante e mais real que todas as presenças empíricas e sensíveis, a única presença essencial. Um Deus para sempre ausente e presente, eis o centro da tragédia”.

²³Lukács, G. (1910) *Metafísica de la Tragedia*, ensaio contido no volume *El Alma y las Formas y La teoría de La Novela*, Grijalbo, 1975.”...a tragédia é um jogo, um jogo entre o homem e o seu destino, do qual Deus é o espectador. Apenas o espectador, e suas palavras e gestos jamais se misturam às palavras e gestos dos atores. Restam apenas seus olhos sobre eles “.

foi, de certa forma, o acompanhamento de uma destruição inexorável das populações indígenas e do país como possibilidade da diversidade, de alternativas culturais, diante do avanço brutal do capitalismo . De tal forma que sua obra literária, mesmo tendo começado antes da antropológica, figuraria quase como um epitáfio, e poderia ser definida como seu próprio **corpo** refletindo a angústia e culminando com a morte

Nesta ocasião fui, também, fortemente influenciada pelo livro de Marguerite Yourcenar sobre Mishima, o escritor japonês que se suicidou em 1970, um ano após Arguedas, num ritual **seppuku** .²⁴

Neste livro, a autora também interpreta o ato de suicídio como uma alegoria, transformando-a, em seguida, numa relação histórica na medida em que o compreende como uma “*obra construída*” ao longo de uma vida.

Analizando a obra de Mishima, a autora nos mostra a concretização de um “*vazio*” estético, espiritual e existencial simultaneamente na literatura e na vida de Mishima, como decorrência da perda dos referenciais culturais tradicionais japoneses.

Era, portanto, impossível não relacionar estas mortes, reais ou míticas como no caso de Sibila, ao resultado do confronto inevitável e fatal entre culturas desiguais: o cristianismo destruindo o paganismo, a diversidade pânica e pagânica dos “*gentios*”, o capitalismo avançando sobre regiões periféricas, tradicionais e indígenas, como o Japão e o Peru.

Vida e morte se concretizaram, assim, como parâmetros interpretativos irrecusáveis para a compreensão cultural almejada.

Era necessário, no entanto, superar aquela visão dualista de um binômio entre centro e periferia buscando a possibilidade de um **contraponto** entre modernidade e periferia que estivesse, de alguma forma, ligado a uma concepção trágica da história, sugerida pelos parâmetros interpretativos mencionados acima.

²⁴O seppuku é quase como um harakiri, sendo seguido pela decapitação imediata, executada como um golpe de misericórdia após o rompimento do ventre. O livro é *Mishima ou a visão do vazio*, RJ., Ed. Guanabara.

Num primeiro momento parecera natural caracterizar a situação “periférica” como **trágica** devido à sua luta pela autodeterminação, pressionada a ser “moderna”, tentando vencer suas contradições através das opções ideológicas.

Mas caracterizá-la desta maneira equivaleria a tomar a “periferia” como um em si, destacada do movimento global da modernidade, perdendo, assim, o caráter dialético da questão.

Na realidade esta inclinação aconteceu porque neste momento eu comparava a radicalização anti-capitalista de Mariátegui com a de Lukács, situações “periféricas” conformando trajetórias intelectuais muito semelhantes e plenas de um mesmo sentido trágico.²⁵

No entanto, depois de ler *Los Hijos del Limo*, de Octavio Paz, convenci-me de que colocar a periferia dentro da tradição ocidental, ao contrário de perder esta possibilidade de oposição, permitiria destacar **o caráter trágico da própria modernidade** e, assim, dentro dela, o comportamento da “periferia” apareceria, então, como uma possível crítica à própria modernidade, de **de dentro** dela .

Ou seja, não perderia seu potencial crítico e, ao mesmo tempo, não negaria sua particularidade.²⁶

Sim, porque agora parecia necessário perguntar-se sobre o significado **trágico** da própria modernidade...e como ela se revelaria numa situação “periférica”.

Pelo material pesquisado até este momento, já havia a possibilidade de entender este caráter trágico como a própria radicalização anti-capitalista, mas não seria um reducionismo pensar o caráter trágico apenas no seu sentido de resistência, ou seja, deixando de lado todo o processo de Colonização, de miscigenação, de barroquização, de resignificação ?

²⁵Löwy, M. (1979) *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários*, SP.Livraria Editora Ciências Humanas.

²⁶Paz, Octavio (1990) *Los Hijos del Limo*, Barcelona, Ed. Seix Barral .Vejo uma grande aproximação entre esta posição e a de uma “estilística”da Antropologia.

O que me pareceu altamente estimulante nesta ocasião foi a leitura de *A Origem do Drama Barroco Alemão*, de Walter Benjamin, na medida em que se refere à percepção do barroco como **uma idéia que se atualiza na história**, sua **redescoberta** do barroco no pós-guerra como um sentimento de pessimismo semelhante àquele que permeou as sensibilidades do após-guerra dos Trinta Anos.²⁷ Esta busca da genealogia do barroco como um sentimento de vida, e não apenas como um estilo artístico, forçou-me a novas leituras que pudessem indicar de que maneira se poderia pensar nossa inserção no movimento histórico global da modernidade, levando em consideração que fomos **descobertos** sob a égide do barroco europeu.

Mas além deste aspecto histórico, que permitiria contruir uma ponte alegórica entre os dois mundos, o europeu e o americano, ligada à constatação de um fato histórico, a proposição benjaminiana do barroco como uma idéia atualizando-se na história, deixava em aberto seu potencial explicativo para possíveis ressonâncias mais contemporâneas desta alegoria original discutida no referido trabalho.

Corria o ano de 1992, quando, lá pelo final, durante um grande seminário internacional na USP, de comemoração dos 500 anos de descoberta, encontrei-me, repentinamente, no meio de um mar de publicações extremamente interessantes e pertinentes ao meu trabalho.²⁸

A leitura de algumas delas, finalmente, mostrou-me o caminho que eu procurava. Sim, porque além do aspecto histórico, que permitiria construir uma ponte de análise crítica sobre laços históricos que determinaram ressonâncias na arte, na percepção de mundos desiguais e na sua mescla posterior, pude perceber que a relação entre o trágico periférico e o barroco europeu não derivava diretamente do fato da **época**

²⁷Benjamin, W. (1984) *A Origem do drama barroco alemão*, São Paulo, Brasiliense.

²⁸Entre as novas publicações, que serão citadas no capítulo final, saliento a re-descoberta do texto “*Tradições Americanas*”, de Otto Maria Carpeaux, escrito em 1943 e publicado no volume *Origens e Fins*, R.J., Edições C.E.B.

do descobrimento propriamente, mas trazia no seu bojo outras relações menos explícitas, de ressignificação, mais ligadas ao trágico como consequência do impasse fatal entre mundos diferentes.

De certa maneira, as diversas pontas aparentemente soltas estavam convergindo para um ponto em comum: a afirmação do barroco como uma idéia que se atualiza na história coincidia com a filosofia de Leibniz cujo modelo, o *origami*, indica que não há ruptura entre um movimento e outro, e que a história, feita de “dobras” como as de um manto, não indica percursos retilíneos, mas se oculta e se revela de acordo com pontos de inflexão e pontos de vista.²⁹

Numa posição cartesiana, diz Deleuze, pode-se calcular a distância entre dois pontos, mas na matemática / filosofia barroca há um “estado de variação” que não corresponde a uma variação da verdade de acordo com a observação de um sujeito, mas da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito.

Assim, não é o ponto de vista que varia conforme o sujeito: será **sujeito** aquele que vier ao ponto de vista, aquele que se instalar ali. O ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação.

Posição filosófica, epistemológica e ética de um mundo que se abria para outros, que não podia romper com suas tradições, mas que também não podia deixar de reconhecer as dos outros.

Assim, a contraposição de Leibniz com Descartes é que este não soube resolver o dilema da relação da matéria com o espírito porque procurou “*o segredo no contínuo de percursos retilíneos e o segredo da liberdade numa retidão da alma, ignorando tanto a inclinação da alma quanto a curvatura da matéria*”(op cit:14)

Para Leibniz, ao contrário, a relação entre matéria e espírito não reside na separabilidade do contínuo, mas no princípio da “dobra”: a matéria apresenta uma textura porosa, esponjosa ou cavernosa...não há divisão do contínuo “*como da areia*

²⁹Deleuze, G. (1991) *A Dobra. Leibniz e o barroco*. São Paulo, Papirus.

em grãos”, mas sim como a de “*uma túnica em dobras*”. Neste sentido, parecia estar aí a gênese de uma filosofia da história, aberta, receptiva, signo e condição da nossa incorporação à modernidade.

Nesta nova etapa da caminhada fui em busca do significado histórico das transformações concretas, políticas, econômicas e sociais do movimento da modernidade naquilo que pudesse ser pertinente à América Latina, e, em especial, ao Peru.

Era importante trabalhar, por um lado, na busca das condições concretas em que uma dada sociedade, enquanto processo local e periférico, foi sendo incorporada ao capitalismo, e o que isso acarreta em termos de tradições de pensamento. E, por outro, procurando tomar a “periferia” não apenas como condição geográfica e/ou econômica, mas, fundamentalmente como uma **região intelectual**, procurar apreender outras possibilidades interpretativas, mais comprometidas ética e politicamente como, por exemplo, o caso de Mariátegui, José Martí e tantos outros. O primeiro passo foi tomar os dois registros da escritura de Arguedas como um **espaço de debate**, aberto, onde o que estaria em discussão não seria mais unicamente a questão específica do “*estilo*” antropológico, mas a natureza do trabalho intelectual num contexto periférico.

Neste momento, dois conjuntos de questões se colocaram de forma inevitável: por um lado, a qualificação do que poderia ser a mencionada **linguagem de resistência**, que poderia definir uma certa especificidade narrativa da “periferia”, e por outro, como aproximar simultaneamente tanto a relação vida/arte quanto modernidade/periferia, informadas pelo tropo da **tragicidade**.

A questão da construção de uma **linguagem de resistência** é, no fundo, aquela da definição de parâmetros através dos quais pensar, avaliar, o comportamento de uma certa intelectualidade, digamos, latino-americana / peruana, diante da história ou, da modernidade, ponto da nossa inserção no movimento global do ocidente.

Mas é, também, aquela da interpretação do passado, a qual decorre da tensão,

sempre no presente, entre o local e o universal: como, enfim, pensar as formas específicas pelas quais diferentes regiões do globo são, ou vão sendo incorporadas à modernidade, ou, por outro lado, como analisar as formas pelas quais os intelectuais pensaram esta questão, gerando tradições culturais.

Pareceu, portanto, fundamental, pensar também as possíveis maneiras com que os processos revolucionários de libertação nacional e revolução social ligam-se à esta construção, mas, vão sendo, também, por ela moldados.

Num texto de 1986³⁰, analisando a questão da libertação nacional e revolução social, Carlos Vilas discute quatro questões básicas que estariam ligadas aos processos revolucionários que se desenvolveram e se desenvolvem nas sociedades capitalistas dependentes assinalando que o **caráter** da revolução é decorrente da maneira como estas questões são enfrentadas: **a questão de classe**, que diz respeito à direção do processo revolucionário por uma classe ou fração de classe em luta pela eliminação da exploração das massas populares ; **a questão nacional**, fundamentalmente ligada à luta antiimperialista, bem como à redefinição da economia e da política internacionais ; **a questão do desenvolvimento**, que discute a superação do atraso e a expansão das forças produtivas ; e a **questão democrática**, que busca, enfim, a derrubada do Estado e a constituição de outro tipo de poder político.

Argumentando de início como a configuração da classe popular, enquanto sujeito da ação política, tem uma determinação estrutural de classe mas não fica reduzida a ela, ou seja, como a marcante diversidade de grupos e frações se unifica diante da opressão e exploração, o autor salienta a grande importância das **interpelações ideológicas** nestes contextos em geral, e do caráter **nacionalista** destes movimentos que se auto-denominam **socialistas**.

A posição de luta pela libertação nacional funde-se à exigência do combate à pobreza, fruto da exploração e opressão que se desenvolvem nas economias

³⁰Vilas, C. (1986) *Libertação nacional e Revolução Social*, in *Crítica Marxista. A estratégia revolucionária na atualidade*, São Paulo, Ed. Joruiês.

periféricas, dependentes do processo transnacional de valorização do capital.

Contudo, essa não-homogeneização do proletariado, consequência da grande diversidade de grupos/frações, favorece o desenvolvimento de projetos aparentemente semelhantes e, assim, contradições e enfrentamentos dentro da classe popular como um todo.³¹

Assim é que, uma posição nacionalista pode representar, ao mesmo tempo, uma forma ideológica de articulação da classe dominante local à dominação internacional, bem como um projeto de luta antiimperialista das classes populares. Por outro lado, a questão nacional não se reduz à supressão da dominação colonial. A independência política formal não significou a verdadeira libertação da dominação estrangeira, que se reproduziu nos níveis políticos e econômicos, estruturalmente determinada pela incapacidade / necessidade do sistema capitalista em nutrir-se do atraso e da subordinação dos países periféricos.

Assim, nem toda “revolução” no Terceiro Mundo é nacionalista, mas toda revolução terceiro-mundista tem um componente de libertação nacional, cujo elemento determinante é a dominação imperialista, seja colonialista, ou não .

Por outro lado, o discurso nacionalista pode vir a tornar-se motivo de rompimentos entre as frações antiimperialistas na medida em que o componente nacionalista varia de acordo com o grau de consolidação interna das estruturas de poder político e econômico, com o grau de mediação que ela define em relação ao sistema capitalista internacional.

O nacionalismo para as classes e frações de classes exploradas é uma dimensão da contradição fundamental da luta de classes, que se colocam como classes populares, enquanto que para aquelas que se incorporam à expansão capitalista, trata-se de um “acordo” entre os dominadores e os dominados.

Neste sentido, destaca-se o fato de que a contradição nacional não é, por ela mesma,

³¹Um exemplo paradigmático desta situação foi a divergência / rompimento entre Mariátegui e Haya de la Torre, fundador do APRA.

uma contradição de classes, e sim, entre os dois campos que se definem a partir do eixo de dominação imperialista: por um lado, o nacionalismo da burguesia, populista e seletivo (porque limitado aos aspectos da atividade estrangeira que cria obstáculos à expansão do mercado interno),e, por outro, aquele ligado à conjugação entre a luta antiimperialista e a luta de classes propriamente dita.

Por sua vez, a **questão do desenvolvimento** que não é apenas uma questão de valores de uso (o que se produz), mas de valores de troca (como e para quem se produz), articula-se com a **questão nacional** e com a constituição do sujeito político na medida em que o atraso das forças produtivas, a heterogeneidade e a desarticulação da estrutura são o produto e, ao mesmo tempo, a base de sustentação do capitalismo imperialista: **a questão do desenvolvimento** torna-se um dos pontos centrais dos processos revolucionários.

Como diz Vilas, há, portanto, uma determinação da **questão do desenvolvimento** pela **questão nacional** e, através dela, pela **perspectiva de classe**. E as posições de classe diferenciadas em relação a estas duas questões vão expressar as duas concepções de classe quanto à **questão democrática**: de um lado a junção de forças democrático-burguesas objetivando o fortalecimento do Estado classista, de outro, o bloco de forças democrático-populares, em luta a favor do Estado socialista.

Finalmente, o autor comenta o **caráter** das revoluções sociais e nacionais na sua especificidade terceiro-mundista: **a primazia do político**, isto é, se o campo do nacional-popular se encontrar atravessado pela contradição de classe, só a condução **política** do processo global pode manter a unidade dos contrários, na medida em que a construção daquele campo, objetivando a direção da classe operária, não pode ser senão efeito e ação de uma organização **política** das classes populares.

Da mesma maneira, o problema da representação de uma classe ou grupo: ela só poderá ser feita a partir da identidade sociológica do representante na medida em que é sempre uma relação **política** e não **sociológica** . O caráter de classe de uma

organização não está determinado pela **situação social de sua direção**, e sim pela sua **posição na luta de classes**.

Esta questão da representação dos movimentos revolucionários, bem como do seu caráter, foi colocada pela primeira vez pelos **narodnikis**, na Rússia pré-revolucionária. Este movimento surgiu por volta de 1860, culminando com o assassinato do Imperador Alexandre II, em 1881. Seus dirigentes não eram pessoas do povo, especialmente do campesinato. Eram jovens burgueses, intelectuais e artesãos que, vestindo-se como camponeses, assumiram sua defesa em movimento revolucionário.

As reformas agrárias de 1861, apesar de terem libertado os camponeses da servidão total, criaram uma situação econômica explosiva, favorecendo os grandes proprietários. Além disso, influenciados pelas idéias de Herbert Spencer, A. Comte e Stuart Mill, bem como por leituras de Marx, questionavam dois princípios marxistas fundamentais: a) acreditavam no comunismo agrário, desconsiderando o proletariado industrial, praticamente inexistente naquela época; b) acreditavam que a revolução poderia levar do comunismo primitivo ao socialismo moderno, sem passar pelo capitalismo industrial, considerando as características estruturais da Rússia daquela época, ou seja, as derivadas da comuna rural.

A importância desse movimento, apoiado e caracterizado como **populista** pelo próprio Marx reside no fato de revelar a especificidade do capitalismo nas sociedades atrasadas, ao qual, além dos aspectos mencionados, acrescenta-se o forte elemento **messiânico** das suas posições, isto é, a crença nas virtudes primordiais da comuna camponesa e o sonho de ter recuperadas suas condições.

Ora, estes elementos estão fortemente enraizados nas propostas revolucionárias latino-americanas, não apenas com seu socialismo “moreno”...e a ligação visceral com o indigenismo, mas nas suas ressonâncias míticas e utópicas.

Todas estas questões estão, também, na base das principais discordâncias entre grupos, facções, partidos de esquerda do nosso continente: se nossas formações

sociais são, ou não capitalistas, se há, ou não, viabilidade estrutural para uma revolução socialista, etc...

Enfim, o papel das vanguardas políticas nos nossos processos revolucionários é ambíguo, indeciso, o que acentua o caráter quase sempre precário das tomadas de decisão, o que vem favorecer e realimentar derrotas políticas bem como teorizações divergentes. Neste aspecto, salientam-se as discussões sobre **cultura popular**, campo estratégico das propostas de luta política.

Num texto de uma coletânea sobre a influência do pensamento de Gramsci na intelectualidade latino-americana, Néstor García Canclini chama a atenção para algumas questões metodológicas.³²

Considerando que nem sempre Gramsci tem sido bem interpretado pelas vanguardas políticas e intelectuais, este autor discorre sobre dois “vícios” metodológicos, responsáveis por reducionismos bem conhecidos entre nós: o dedutivismo e o indutivismo.

Dedutivistas seriam aqueles que definem a cultura popular do geral para o particular, segundo os traços que a conformariam de “fora” para “dentro”: modo de produção, imperialismo, classe dominante, aparelhos ideológicos ou pelos meios de comunicação de massa. Indutivistas seriam aqueles que reconhecem ou supõem qualidades intrínsecas às classes subalternas, as quais constituiriam seu poder de **resistência**.

Entre os dedutivistas, desde as análises mais simplistas sobre as “manobras imperialistas” até às mais sofisticadas sobre o poder de manipulação das mídias, seria muito difícil reconhecer qualquer autonomia das classes populares, da cultura popular, enfim.

Os estudos dedutivistas desenvolveram-se nos anos 50 e 60, época em que a América Latina viu surgir grande parte dos seus movimentos revolucionários, bem

³²Canclini, N.G. (1988) *Gramsci e as culturas populares na América Latina*, in *Gramsci e a América Latina*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

como significativas derrotas políticas que apontaram para impasses práticos e teóricos.³³

Como diz Perry Anderson, os anos 70 assistiram à celebração mundial de Gramsci e seu conceito de “hegemonia”, exatamente quando os maiores partidos comunistas de massa da Europa (Itália, França e Espanha) encontraram-se no “limiar de uma experiência histórica sem precedentes para eles: assumir as tarefas de governo no quadro de Estados democrático-burgueses, agora sem a referência de uma ditadura do proletariado que era antes a pedra-de-toque para a Terceira Internacional.³⁴

Paralelamente à importância de Gramsci para os teóricos latino-americanos, fundamentalmente nas questões referentes às relações entre o Estado e a sociedade civil, bem como aquelas sobre as estratégias revolucionárias da década de 70, ressaltada a parte benéfica desta influência, incorreu-se no erro oposto: o **culturalismo antropológico e o populismo político** .

Como explica Canclini, a aproximação entre a Antropologia e o folclore, ao restringir o objeto de estudo identificando-o com o tradicional, o camponês e o indígena, tenderam a enfatizar qualidades imanentes destas comunidades, o específico de cada uma delas, ressaltando a **diferença**, sem explicar “a **desigualdade** que os confronta, e os vincula a outros setores “(op cit: 71): é a exaltação do **relativismo cultural**, ainda longe das críticas que hoje desenvolvemos.³⁵

Cultura popular, neste sentido, apresenta-se como “*totalidade*” em si mesma, como o “*outro*” a ser estudado partindo-se apenas e exclusivamente dos relatos dos informantes, deixando-se de lado o fato, hoje amplamente reconhecido, de que a

³³Guatemala, Nicarágua e El Salvador são os exemplos mais dramáticos, mas não se pode excluir as lutas urbanas e o auge da repressão no Brasil, por exemplo, e o caso das perseguições políticas na Argentina, entre outros.

³⁴Anderson, P. (1986) “*As antinomias de Antonio Gramsci*”, in *Crítica Marxista. A Estratégia Revolucionária na Atualidade* (coletânea), SP., Ed. Jorjês .

³⁵Gramsci, A. “Observaciones sobre el folklore “, in *Literatura y Vida Nacional*, apud Canclini, op cit.

realidade que aparece nos estudos antropológicos é construída a partir de uma prática metodológica e que, enquanto o pesquisador exerce sua atividade, a interação, no sentido mais amplo, não fica em suspenso, congelada, exposta à análise como se fosse um corpo em autópsia.

Hoje estas questões podem parecer por demais óbvias, mas o que não devemos esquecer é que estes posicionamentos teórico-metodológicos, em si mesmos e em seus desdobramentos, são produtos e produtores de situações políticas que envolvem toda a sociedade.

Neste sentido, voltando a citar Canclini, o **populismo** converge com esta “*tendência acadêmica e comunicacional*”, ou seja, a **culturalista e folclorista**, na medida em que o populismo de corrente biológico-telúrica, num certo sentido, submete a cultura à natureza, atribuindo ao **povo** uma força originária, composta de laços físicos (o espaço geográfico, a raça) ou irracionais (o amor, a terra) .

E o **populismo estatista**, cujo discurso tem o objetivo de fazer com que as classes populares aceitem o Estado como locus dos valores populares, revolucionários e nacionalistas, bem como desempenhe o papel de mediador dos conflitos entre as classes.

Mas Canclini aponta outra vertente, na verdade a que mais interessa comentar: o **populismo de esquerda** . Segundo o autor, o avanço dos movimentos políticos revolucionários desde a revolução cubana até à nicaragüense, produziu uma idealização da cultura política das classes populares.

Na pressuposição de que a tarefa da cultura hegemônica é a de **dominar**, a subalterna passou a ter a de **resistir**, e, assim, as pesquisas começaram a “descobrir”, por toda parte, posições de **resistência popular**, sem realmente avaliar o quanto de revolucionário, ou, por outro, de reprodutor da ordem, estes “recursos” populares poderiam possuir.

O que me impressionou muito neste momento da composição do meu trabalho foi a afirmação de Canclini de que existiriam problemas situados nesta “fronteira” entre

o dedutivismo e o indutivismo que vêm sendo sistematicamente deixados de lado:

“na autonomização que a antropologia faz das comunidades tradicionais, o folclore dos objetos arcaicos e o populismo de uma sabedoria natural dos oprimidos, o que fica fora de questão é o relativo êxito com que o capitalismo reorganizou as sociedades e as culturas latino-americanas “(op cit:75)

Me parecia, neste momento, que o trabalho de Arguedas poderia estar situado exatamente nesta “fronteira”, ou seja, na profunda percepção desta situação e na decepção irremediável desta constatação. Como diz Canclini, não é apenas a questão do conhecimento que está em jogo . Quando não percebemos o que está nos escapando, deixamos, também, de (re) conhecer os fracassos políticos:

“Por que a hegemonia não consegue se reproduzir na cotidianidade de alguns setores, por que tantos projetos populares de transformação não são capazes de alterar a estrutura social ? “ (op cit: 76)

A compreensão do que convencionei chamar de **“linguagem de resistência”**, no período em que viveu Arguedas e na ressonância que eu acreditava encontrar disso tudo na sua obra, poderia estar, exatamente, neste movimento situado entre a concepção gramsciana de folclore (um amontoado indigesto de fragmentos de diferentes concepções de mundo) e a concepção de cultura nacional-popular (como uma concepção de mundo capaz de orientar a transformação social) .

Este movimento, vale lembrar, tomado como a própria construção da realidade, através de escrituras e leituras especializadas, sejam elas a antropológica e / ou a

literária.³⁶

Tanto a questão da **autoria** quanto sua contrapartida, ou seja, a construção de públicos leitores (readerships) são monitorizados por perspectivas políticas.

Assim, se para muitos autores, segundo as características gramscianas, não existiria na América Latina uma **cultura popular**, para outros, ligados ao etnicismo, ou, indigenismo, os grupos étnicos possuiriam a qualidade de “nações em potencial”, onde o folclore não precisaria ser superado por uma cultural nacional - popular frente à modernidade.

Ainda segundo Canclini, os que defendem a potencialidade política autônoma das culturas tradicionais, fazem da **resistência** sua pedra-de-toque a qual, embora possa ser regionalmente verdadeira, não pode ser generalizada como proposta política ou cultural. Isso também vale para os que sustentam a posição de que o avanço do capitalismo sobre as culturas tradicionais é inexorável.

Contudo, nenhuma destas posições pareciam poder dar conta da complexidade da obra de José Maria Arguedas, fundamentalmente porque sua narrativa, fundindo pesquisa etnológica com ficção, não define e nem propõe, claramente, uma resistência ... ela é em si mesma um processo profundamente agônico, decorrente talvez da sua posição-limite, entre dois mundos incomunicáveis. Sua decepção irreversível poderia até mesmo ser pensada através destas palavras do crítico literário Northrop Frye:

“The vision of things as they could or should be
certainly has to depend on the vision of things
as they are...but what is between them is not so
much a point of contact as an existential gap,

³⁶Ong, W. (1987) *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*. Sobre como os “leitores” são imaginados: “el publico del escritor siempre es imaginario”, p. 103.

a revolutionary and transforming act of choice...
 The beliefs we hold and the kind of society we
 try to construct area chosen from infinite possibilities,
 and the notion that our choices are inevitably
 connected with things as they are ...always turns out
 to be an illusion of habit ³⁷

Estava convencida, portanto, de que entre o que poderia ser e o que é estaria a imagem de uma “totalidade” como mundo imaginado, constantemente reelaborado a partir de profundas raízes culturais, por escritores e leitores.

Era esta a concepção de crítica literária que me interessava aproximar de uma possível crítica cultural e / ou antropológica: aquela que está atenta ao fato de que tanto a literatura quanto a antropologia existem como construções ligadas a um fundo de experiência, partilhada e cumulativa, na qual cada resposta individual significa participar de uma certa experiência cultural através da qual o sentido poético de escritos literários podem implicar em interpretações políticas, e vice-versa.³⁸

Mas estas implicações não garantem, de forma inequívoca, uma tomada de posição política e/ou revolucionária.

Esta primeira aproximação foi feita, portanto, através da possibilidade que a crítica literária apresenta, enquanto um campo já plenamente constituído na América Latina como um todo, extrapolando em favor da mesma possibilidade para uma crítica cultural através da discussão das idéias de autores como: Otto Maria Carpeaux,

³⁷Frye, N. (1971) *The Critical Path An Essay on the Social Context of Literary Criticism.*, Bloomington and London, Indiana University Press, p. 104/105: “A visão das coisas como poderiam ou deveriam ser tem, certamente, que depender da visão de como são as coisas...mas o que há entre elas não é tanto um ponto de contato...resultante de um ato de escolha transformador e revolucionário.As crenças que temos sobre o tipo de sociedade que tentamos construir são escolhidos entre uma infinidade de possibilidades, e a noção de que estas nossas escolhas estão inevitavelmente relacionadas com as coisas como elas são...sempre acabam mostrando-se como ilusões de hábito”.

³⁸Cf. Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act.* Cornell University Press.

Janice Theodoro, Richard Morse, Marisa Peirano e alguns outros interlocutores. O contraponto desta proposta de uma “sociologia barroca”, ou seja, a de entender uma especificidade cultural determinada historicamente, mas como opção e não como condenação, especialmente em Carpeaux, Theodoro e Morse, está presente na crítica literária de Lezama Lima, na literatura de Severo Sarduy, nas propostas de uma identidade artística e cultural conforme os trabalhos de Antonio Cândido, Irlemar Chiami, Silviano Santiago, Alejo Carpentier, Roberto Fernandez Retamar, José Portuondo, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Octavio Paz, dentre os mais conhecidos e citados.

De tudo isso havia ficado uma pista altamente sugestiva: **o sentido do trágico como possibilidade interpretativa**, mas que, de certa forma, me amedrontava porque se fazia esquivo, como se não pudesse vir a ter uma consistência adequada, ou, o estatuto explicativo condizente a um trabalho acadêmico.

O terceiro momento do trabalho consistiu exatamente na minha ida a campo, numa viagem ao Peru, com uma bolsa “sanduíche” da CAPES, para o período de março a agosto de 1994.

Esta parte consistiu em entrevistas com professores, e autores ; no acompanhamento de vários seminários nacionais e internacionais sobre Mariátegui em comemoração ao centenário do seu nascimento, em Lima e em Cuba ; na convivência com alunos e professores da Universidade Católica, onde cheguei a frequentar um curso como “aluna visitante” para melhor sentir o ensino da Antropologia ; no contato com alguns alunos e professores da Universidade de San Marcos, a do Pacífico, a de Lima, e também, na aproximação que fiz, logo no início, com o grupo reunido em volta da Casa de Estudios del Socialismo, *SUR*, fundada por Alberto Flores Galindo, a qual publica a revista *Margenes* .

Nestes encontros, tive a oportunidade não só de me inteirar da problemática que discutiam e, assim, me aproximar deste Peru, construção intelectual que eu precisava conhecer em tão pouco tempo, mas, também, dar os primeiros passos em direção

‘aquela necessidade extrema de saber, afinal, quem eram estes “construtores” deste projeto socialista de Nação, parte importante da vida do meu objeto de pesquisa. Como os temas estavam todos interligados achei melhor puxar todos os fios, na medida em que apareciam as oportunidades.

Nestas reuniões pude ouvir Nelson Manrique, Maruja Martínez, Gustavo Buntinx, Eduardo Cáceres, Ivan Hinojosa, César Germaná, Rodrigo Montoya entre outros. Além destes contatos, assisti a dois encontros sindicais, de petroleiros, da indústria pesqueira e camponeses, em *Breña*, o bairro industrial, levada por militantes socialistas, que foram uma espécie de “introdução” a todo o mundo intelectual mariateguista que se descortinou a seguir.

Mas consistiu, também, nas horas infindáveis de consulta nas livrarias especializadas em “*libros peruanos*”, bibliotecas e hemerotecas das Universidades mais bem equipadas de Lima em termos de acervo, a saber: a “*la Católica*” e a *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*.

Algumas universidades mais novas, embora sem um grande acervo, possuem corpos docentes muito ativos, como é o caso da *Universidad de Lima*, a *del Pacífico*, compostos de professores/ pesquisadores, além de, em alguns casos, encontrarem-se ligadas a centros de pesquisas, com boletins e revistas editadas pela própria universidade, ou em parceria com estes Institutos.

O panorama editorial de Lima é grande e muito fragmentado: existem as editoras “históricas”, como a *Mosca Azul Editores*, a *Minerva*, esta fundada por Mariátegui e dirigida hoje pelos seus descendentes, e, além disso, há um oceano de centros editoriais como, por exemplo: o IEP (*Instituto de Estudios Peruanos*), o CEDEP (*Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación*), a mencionada *Casa de Estudios del Socialismo* (SUR), a *Fundación Friedrich Ebert*, a própria *Universidad de Lima*, a *Universidad del Pacífico*, o *Fondo Editorial da Pontificia Universidad Católica del Peru*, o Concytec (*Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología* - uma espécie de CNPQ peruano), a *hueso húmero Editora*, o IDS

(*Instituto de Desarrollo Social*), o CEP (*Centro de Estudios y Publicaciones*, que também edita a excelente revista *Paginas*), Fundación MAPFRE / América, o IPADEL (*Instituto para la Democracia Local*), a TAREA - *Asociación de Publicaciones Educativas*, o *Instituto de Pastoral Andina*, que publica a revista ALLPANCHIS, o SEPEC (*Servicio Ecuménico de Pastoral y Estudios de la Comunicación*), o DESCO, o IFEA (*Instituto Frances de Estudios Andinos*), e outros que possivelmente podem ter me escapado no garimpo do material impresso. Uma boa parte destas publicações será comentada no desenvolvimento do trabalho. Descobrir, entre estes trabalhos quais poderiam ser os mais significativos representou grande parte da minha pesquisa de campo. Construir este tipo de cânone é uma dura tarefa quando, como no meu caso, se parte para um campo muito pouco conhecido.

Durante o tempo todo, pelo menos nos três primeiros meses, a pergunta de fundo era: e onde devo colocar o Arguedas ?

Trabalhei algum tempo apenas levantando material bibliográfico tanto na crítica literária quanto na antropologia, simultaneamente, por uma razão muito óbvia: como começar as entrevistas sem conhecer uma referência mínima?

Confesso que esta parte foi a mais difícil, apesar da generosidade dos alunos e professores com quem eu fizera amizade, e, acima de tudo, pela paciente assistência do professor/ antropólogo Dr. Juan Ossio, que me recebeu em Lima.

Por razões óbvias, mas que eu não sabia ainda de que formas se haveria de representar, a questão étnica passou a dominar toda a cena.

Esta determinação levou-me, portanto, a ter que enfrentar o tema do indigenismo tanto na crítica literária quanto na antropologia . Mas, apesar de se poder traçar seu desenvolvimento histórico, suas fases, era bastante claro que ele sempre desbordou a antropologia e a crítica literária: é, seguramente, até hoje, um tema nacional discutido sob inúmeros e variados aspectos .

Num primeiro momento, portanto, procurei dar conta de um levantamento preliminar, histórico, do indigenismo peruano, e, de como apareceu na literatura e, posteriormente, na crítica literária do país. O quadro era amplo e envolvia questões políticas de forma muito explícita .

Foi exatamente neste momento que começaram os seminários comemorativos do centenário de nascimento de José Carlos Mariátegui, nas Universidades, nos encontros de sindicalistas, nos jornais, nas revistas especializadas...etc.

Foi uma verdadeira reviravolta na pesquisa e na minha vida pessoal: conheci pessoas impressionantes pela capacidade intelectual, pela firmeza de idéias, pela clareza de pensamento. E, para o trabalho, foi a oportunidade que faltava para ver congregados os nomes mais destacados do ambiente intelectual peruano, numa situação de mirada retrospectiva, histórica, simultâneamente ao posicionamento atual, na medida em que as idéias de Mariátegui foram analisadas em profundidade, por especialistas, num processo de reavaliação da sua pertinência para o Peru de hoje e para o mundo socialista.

Relembro, a seguir, os palestrantes que ouvi neste período, em primeiro lugar os peruanos, a seguir os estrangeiros, e em negrito aqueles com quem tive um contato mais pessoal: **Eduardo Cáceres**, Carmen Rosa Balbi, Romeo Grompone, Luiz Miguel Clave, Alberto Adriánzen, **Rafael Tapia**, Carlos Monge, **Humberto Rodríguez Pastor**, Nelson Manrique, Catalina Romeo, Antonio Rengifo, **Ricardo Portocarrero**, Manuel Miguel de Priego, Denis Sulmont, **Gonzalo Portocarrero**, **Javier Mariátegui** (psicanalista, filho mais velho de José Carlos Mariátegui), **Sandro Mariátegui** (diretor da Editora Amauta), Juan Gargurevich, Carlos Ivan Degregori, **Alejandro Romualdo**, **Antonio Cornejo Polar**, David Jauregui, Tomas Escajadillo, Miguel A. Huamán, Jorge del Prado, **Alejandro Ortíz**, **Juan Ossio**, Jorge del Prado, **Aníbal Quijano**, Gustavo Gutiérrez, César Germaná, **José Guillermo Nugent**, **Rodrigo Montoya**, Wilfredo Kapsoli, Héctor Béjar, e os estrangeiros: Salomon Lipp, **Antonio Melis**, **Jorge Ruffinelli**, **Gianni Totti**, Roland

Forgues, Guillermo Mariaca, Mirla Alcebíades e **Harry E. Vanden**.

Este segundo momento da pesquisa levou-me a definir como aproximar as duas possibilidades críticas a partir da **questão étnica**.

Primeiramente, decidi por uma certa **base temática**, como ponto de partida, e, então, nos autores selecionados, busquei que categorias de pensamento estariam sendo utilizadas: identidade nacional, matriz andina, mito, utopia, modernidade, democracia etc...

Em seguida, procurei averiguar se estes temas/categorias poderiam ser abordados na crítica literária através de uma teoria da ficção, de alguma indicação de utopia cultural, e, na crítica social, daquilo que os próprios cientistas sociais peruanos de inclinação mariateguista estavam chamando de “*horizonte utópico*”.

Estava claro que esta “revisita” a um autor clássico e ao mesmo tempo revolucionário como Mariátegui não podia dar-se apenas como um ritual intelectual. Não se podia negar este aspecto, por certo, no entanto, a própria idéia de “ritual” indicava outras possibilidades de leitura na medida em que permitia que se percebesse como esta comemoração, justamente por coincidir com um grande esforço intelectual para vislumbrar uma “saída” para o país (depois do abalo político sofrido tanto pela esquerda quanto pela direita tradicionais com a vitória de Fujimori, seu golpe posterior, e o que parecia mais alarmante, a aceitação do seu governo e a desabalada informalização da economia), na verdade estava realizando este esforço repetindo antigas fórmulas.

Dentro deste ambiente e a partir daquela idéia de um “espaço de debate”, trabalhei na seleção de um cânone preferencial buscando aqueles autores e seus comentadores mais importantes, entre os quais haviam ocorridos as polêmicas mais significativas sobre a questão nacional, e que também trouxessem à tona discussões sobre o socialismo e o indigenismo. Como mencionei, nas polêmicas “históricas” eu já podia perceber como estavam sendo recolocadas as atuais. Uma delas, de

grande repercussão nos meios intelectuais, o caso *Uchuraccay*, não apenas recolocava esta questão da incompreensão da verdadeira natureza do país, mas reacendia as velhas paixões do desencontro entre os projetos antagônicos de Nação. Além do mais, trazia à cena novos atores representando antigo roteiro e personagens.

Era um projeto demasiado ambicioso. No entanto, recolhi um material, digamos, preliminar, dentro das duas áreas:

Na crítica literária:

José de la Riva-Agüero (autor fundacional / posição antagônica a Mariátegui)

Mariátegui (e sua polêmica com Luiz Alberto Sánchez) Antonio Cornejo Polar

Na crítica social ³⁹

Manuel González Prada

Luiz E. Valcárcel

Victor Andrés Belaúnde

Mariátegui

Arguedas...

Além deste elenco preferencial, encontrei diversos autores que sinalizavam para uma superfície bastante fragmentada e polarizada, indicando que, ou se está a favor ou contra as posições mariateguistas. O que não existe, a partir daí, é a neutralidade. Descobri, contudo, nesta construção, algumas outras tentativas de romper com esta espécie de “obrigatoriedade”, buscando novos temas e dialogando com o que há de mais atual na literatura européia e norte-americana sem, contudo, conseguir escapar da problemática . Descobri, também, que **Arguedas** era a outra personagem de passagem obrigatória .

Portanto, havia um **espaço crítico constituído**, e eu busquei a melhor maneira de compreendê-lo. Era fundamental, eu o sabia, ouvir o que eles estavam dizendo. O

³⁹As fronteiras entre Antropologia , Sociologia e História estão academicamente demarcadas , mas todos discutem estas mesmas questões, sob pontos de vistas diferenciados...além dos temas mais específicos.

tempo era curto, o espaço discursivo bastante tumultuado por inúmeras vozes dissonantes, os medos e traumas de uma sociedade tão violentada também abafavam as mensagens . Mas, acima de tudo, e este foi um aspecto muito positivo, aquele foi um momento em que toda a sociedade parecia querer saber não exatamente como era, mas para onde estava indo, queria encontrar seus caminhos por si mesma e recusava ser rotulada por este ou aquele grupo.

Mas para os intelectuais se tratava, sim, de saber **como** era esta sociedade, e este **como** não parecia poder desvincular-se do passado, nem do futuro. Estava, na verdade, profundamente marcado por uma dimensão simultaneamente mítica e utópica.

Mas eu estava, também, muito consciente, de que tomar conhecimento apenas deste espaço crítico constituído, mais especificamente ideológico, ligado à construção do nacional, sem ter me aproximado, de alguma forma, da realidade pesquisada de forma mais sociológica e, ou, etnográfica, poderia ocasionar muitos problemas . Mesmo sem ter tempo suficiente nem o objetivo específico de fazer uma etnografia de qualquer grupo urbano além dos intelectuais, resolvi encontrar maneiras de conhecer melhor esta cidade e seu entorno, na medida em que já havia tomado conhecimento da questão das migrações internas, dos “*pueblos jóvenes*”, dos “*asentamientos*” de populações que vinham sistematicamente da serra e de outros lugares, fazendo de Lima um microcosmo de tradições e conflitos.

A primeira delas foi buscar algumas publicações que me foram indicadas como fundamentais no sentido de terem tomado Lima como o *locus* da leitura de problemas que apontavam na direção do nacional .

A segunda delas aconteceu por acaso, fruto de um contato, inesperado, com uma peruana que havia estudado no Brasil, mais especificamente em Campinas, na área de administração e que, no momento, trabalhava numa das inúmeras ONG's em atividade no Peru. Esta estava envolvida no trabalho com as “*boticas populares*”, e, acompanhando seu trabalho, conheci praticamente toda a periferia de Lima, por

dentro. Falarei sobre esta experiência logo a seguir.

Começando com o livro clássico de José Matos Mar, *Las barriadas de Lima/1957*, seguindo com *Barriadas y Élités*, de David Collier, cheguei rapidamente a *Conquistadores de un Nuevo Mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, uma coletânea editada pelo IEP e escrita a três mãos: Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet e Nicolás Lynch .

Neste, uma citação de Arguedas, em epígrafe, alertou-me para dar início a um processo, paralelo, de anotação das referências a este autor⁴⁰:

Mas este livro pontuou outras questões importantes, ao mesmo tempo em que informava sobre a lógica e condições de reprodução destas populações migrantes. Coloco em anexo sua “*Presentación*”, por ser extremamente indicadora de como a Antropologia pode ser compreendida, hoje, no Peru .⁴¹

Outros livros completaram este primeiro momento, ao mesmo tempo em que eu começava a conhecer, pessoalmente, a periferia de Lima: os autores de *Los caballos de Troya de los Invasores (Estrategias campesinas en la Conquista de la gran Lima)*⁴², afirmam no prólogo da segunda edição, abril de 1990, que seus temas, a etnicidade e a lógica do desenvolvimento dos migrantes, investigam a relação entre o passado camponês e o desenvolvimento urbano dos migrantes de 12 comunidades, de diversas regiões do Peru. Os invasores, ao abandonar seu esconderijo no “ventre do cavalo de Tróia”, produzem um tremendo encontro entre os *criollos* “formais” e os “informais” andinos, transformando Lima incompreensível sem a análise dos referentes étnicos de ambos os lados no aparecimento de uma nova Lima *andina*,

⁴⁰ Assim dei início a um processo de leitura indireta de Arguedas e Mariátegui, que muito ajudou na percepção do seu “lugar” no mundo que eu investigava. Foi importante, também, na organização do mencionado cânone.

⁴¹ Anexol: Sobre a Antropologia Peruana, por Carlos Iván Degregori.

⁴² Adams, Norma & Golte, Jürgen (1987) *Los Caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Lima, IEP. (Publicação resultante do projeto “Urbanización y clases populares en Lima Metropolitana”).

ao lado e contraposta à Lima *criolla*.

A coletânea *Los Nuevos Limeños*, editada pela SUR, resultou de um grupo de estudos, “Mentalidades Populares”, localizado na Universidade Católica, no ano de 1989. A partir da análise de um conjunto de entrevistas possuíam “*el ambicioso proyecto de trazar un mapa de las mentalidades populares en el Peru de hoy*”.

Em quatro anos o grupo procurou penetrar naquelas zonas da mentalidade popular menos influenciadas pela racionalidade / modernidade, tomando-as nos seus próprios termos, ou seja, não como atraso ou imaturidade, mas como o ponto de encontro de “*muy distintas - y valiosas - tradiciones culturales*”.

Muito interessante foi o tipo de referencial teórico / metodológico do grupo: começaram com as entrevistas, mas logo ampliaram este *corpus* com contos, crônicas, vídeos, poesias, de sorte que diversas formas delimitavam uma idéia que era, então, remetida a diversos corpos teóricos (Ricoeur, Weber, Castoriadis, Bajtin, Oscar Lewis, Alain Touraine, Peter Burke, Carlo Ginzburg, Macpherson, Lukács, Fanon, Goldmann, Gramsci, Habermas ...) bem como mantinham-se continuamente alimentados pelas recentes e inúmeras pesquisas empíricas sobre temas correlatos, teóricos.⁴³

O resultado de todas estas proficuas discussões, complexas demais para serem expostas neste momento, podem ser agrupadas, como diz o próprio Portocarrero, sob o título de “*rescate de la tradición*”, utilizando uma expressão cunhada por Alberto Flores Galindo, conceituado historiador peruano desaparecido em 1990. Assim, o popular é reconhecido no seu “*fundamento étnico y cultural y en su condición de oprimido*”, o que aponta para sua importância na discussão das diversas definições da identidade nacional.

Esta aproximação inicial foi seguida de uma verdadeira “implosão” do campo de interesse, onde temas dos mais variados sempre estavam relacionados com a

⁴³Portocarreo afirma que as perspectivas “peruanas” vão desde a “modernidad popular” de Carlos Franco, ao “socialismo mágico”, de Rodrigo Montoya.

discussão fundamental sobre a identidade nacional .

Enquanto levantava este material comecei a sair Lima afora com *Lucho* e *Andréa*, membros da referida Ong, que era, na verdade, um pequeno escritório, com um pequeno estoque de medicamentos, dois ou três funcionários com formação em economia e/ou administração, que empregavam a verba fornecida por uma instituição estrangeira.

Tínhamos que cumprir uma certa burocracia, listagens de medicamentos, preços, controle de estoque, orientação de usos nas sintomatologias mais usuais.

Mas enquanto tudo isso acontecia, eu observava minuciosamente as falas, os comportamentos, as acomodações, a paisagem, os relacionamentos explícitos e os que me pareciam estar encobrindo outras questões, como, por exemplo, as estratégias que os responsáveis pelas “*boticas*” usavam para obter maiores lucros na revenda dos medicamentos. Muitas vezes eu percebia que minha amiga peruana deixava passar estas ocorrências provavelmente para manter a *botica* em funcionamento...

Outras vezes, estivemos em muitos assentamentos considerados de alto risco, alguns reputados como esconderijos de senderistas, sempre guiados pelos olhos atentos de *Lucho*, e, algumas vezes, fomos inspecionados na entrada, como aconteceu na “*Comunidad Campesina de Jicamarca*”.

A cada semana me surpreendia com aquela superfície lunar, árida, sempre castanha, sem qualquer vegetação, rodeada de “*cerros*”. E quanto mais eu via, mais me dominava a perplexidade de constatar que eles, os migrantes, continuavam a chegar e a sobreviver naqueles morros completamente desérticos .

As manhãs se arrastavam até que os “comedores populares” pudessem receber as mulheres com suas crianças, os velhos e doentes . Uma refeição prolongada, silenciosa.

Em outros, no entanto, mais antigos e organizados, chamados de “*pueblos jóvenes*”, ou “*barrios*”, um comércio do tipo feira já se fazia presente, de forma bastante

rudimentar .

Nestes, conheci os famosos “*vasos de leche*”, organizados pelas mulheres, tenazes batalhadoras em muitas frentes .Era sempre uma distribuição de leite comovente: as crianças com suas pequenas canequinhas ; os velhos, os deficientes, todos com algum vasilhame para levar um pouco de leite para casa, ou até mesmo para beber ali. Assim, numa sequência multiforme, percorríamos, a cada semana, um dos 4 “conos” da cidade de Lima: sul, norte, leste, oeste.

Fui me acostumando àquelas casas “*sin techo*”, às paredes de palha tecidas em painéis, àquela indefinição de cor entre casa e chão, aos amontoados de pedras na frente das casas para evitar a destruição das enchentes nos bairros próximos ao rio *Rímac* e *Chillón*. Nos bairros que Lima já havia “engolido” reinava uma desordem modorrenta e mal acabada, dando a impressão de que tudo estava começado, ou, desabado por uma guerra .

Na verdade, os homens estavam num outro “front” da batalha: no centro de Lima, nas lidas de rua, de calçada, de esquina e beco, na informalidade, enfim.

Nos assentamentos mais recentes, as mulheres e as crianças, como mudas transplantadas, esperavam em cima dos morros, em meio à poeira e pedras.

Eles ainda haveriam de descer, ou permanecer lá, sob as cruzes que se podia ver, à distância...

Que trágico, pensava ao olhar estas montanhas desoladas, relembrando as célebres palavras de Mariátegui e Valcárcel:

“Este libro anuncia el advenimiento de un mundo, la aparición del nuevo índio.No puede ser, por conseguinte, una crítica objetiva, un análisis neutral ; tiene que ser una apasionada afirmación, una exaltada protesta... *Tempestad en los Andes* no se presenta como una obra de doctrina ni de teoría. El tema

de su obra es esta resurrección. Y no se prueba que un pueblo vive, teorizando o razonando, sino mostrándolo viviente...El “nuevo indio” espera . Tiene una meta. He ahí su secreto y su fuerza...

No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de revolución socialista.(...)”

(Mariátegui, no Prólogo do livro *Tempestad en los Andes*, de Valcárcel)

“La cultura bajará otra vez de los Andes.

De las altas mesetas descendió la tribu primigenia a poblar planicies y valles. Desde el sagrado Himalaya, desde el Altai misterioso arranca el impulso vital de los pueblos fundadores (...) El árbol étnico vive de sus raíces aunque sus ramas se enreden en la maraña del bosque, aunque su copa se vista de exóticas flores. La raza perdura.

En lo alto de las cumbres andinas brillará otra vez el sol magnífico de las extintas edades (...)

De los Andes tienen que nacer, como nacen los ríos, las corrientes de renovación que transformen al Perú”(...)

Solo al Cusco está reservado redimir al indio. La intelectualidad de las sierras ha emprendido la gran cruzada indianizante. Bajan de los Andes los arroyos purificadores que mañana serán los Amazonas soberbios de la Nueva Edad Americana”. (Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes*.)

Concluo, agora, a narrativa de como fui aprendendo a viver em Lima.

A chegada ao aeroporto, de madrugada, com um certo colorido cômico, alertou-me de que este era um mundo muito diferente e, estranhamente igual.

A passagem pela alfândega demorou muito mais do que o esperado, e a pessoa que estaria me esperando, havia ido embora. Eram duas da manhã.

Procurando por um taxi, num emaranhado de pessoas na mesma situação, era muito óbvia minha identidade de turista perdida...

Assim, logo que fui literalmente apanhada por um gerenciador de taxis, tendo

perguntado sobre o preço (que me pareceu exorbitante !), ele acrescentou numa voz chorosa que, naquele momento me pareceu revoltante: “*Señora, una propinita!*”

E eu, naquelas alturas, respondi dura, implacável: “*No!, no hay propinitas !*”⁴⁴

Claro, eu pensava em propina com o significado brasileiro, e lá, propina não era mais do que uma simples gorjeta...

A caminho de um pequeno “*hostal*”, numa madrugada quente, passando por caminhos de uma cidade grande, tudo me parecia estranhamente familiar.

Mais tarde, depois de alguns meses, aquela cidade me revelaria seus aspectos multiformes, os particulares e os que devem pertencer a qualquer metrópole do nosso continente.

Uma noite sem sono, e, pela manhã os pingos de uma chuva raríssima naquelas bandas, me fizeram pensar que, afinal de contas podia ser um bom presságio...

Muito em breve, e bastou virar uma esquina, me conscientizei de que ali, naquela cidade, era correr ou morrer ! Ainda depois de algum tempo sentia uma grande ansiedade toda vez que precisava sair e tomar um daqueles “micros”: na verdade, “*vans*” importadas, completamente lotadas de uma gente extremamente calada, de cara muito séria.

Pouco a pouco eu descobriria que nem todos eram assim...as mulheres eram extremamente fechadas porque os homens, sempre muito atentos, exorbitavam galanteios...

Naquela primeira manhã, ao tentar ir a Miraflores, o bairro recomendado por todos para começar o “tour”, passei pela minha primeira experiência peruana que, quando contada e re-contada inúmeras vezes aos novos amigos, fazia-lhes rir tremendamente.

Saindo do *Hostal Regina*, na avenida *2 de Mayo* em *San Isidro*, na calma manhã do dia 2 de março, uma quarta-feira, dirigi-me à *Avenida Javier Prado*, para depois

⁴⁴Depois, com o tempo, vi que aquele jeito de falar, choroso, como uma criança mimada, é muito peculiar dos peruanos em geral...

seguir pela *Avenida Arequipa* até o *Oval de Miraflores*, um cruzamento onde está situado o famoso café *Haiti*, ponto de encontro de intelectuais e artistas sobre o qual havia lido no livro *War of Shadows*, e onde, alguns meses mais tarde, entrevistaria Antonio Cornejo Polar e conheceria, de passagem, Luís Millones.⁴⁵

Chegando à avenida *Javier Prado*, me vi num outro mundo, onde aquelas conduções “voadoras”, com meninos pendurados na porta aberta, gesticulando sem parar, eram como alto-falantes, berrando os nomes de ruas e lugares incluídos no trajeto ao mesmo tempo em que convidavam as pessoas a entrar. Era como se nós devêssemos ser convencidos a tomar este e não outro veículo qualquer .

De forma também surpreendente, as pessoas se comportavam como se tudo aquilo fosse um serviço posto à sua disposição, e, portanto olhavam tudo com sinal de grande desprezo .Mais tarde compreendi que era simplesmente decorrência da lei de oferta e procura: o sistema de transportes de Lima estava falido e, portanto, havia sido aberto à livre iniciativa .

Uma avalanche destes carros estavam nas ruas, disputando os usuários. E este era um processo tão incrível que as pessoas podiam parar onde quisessem para esperar sua condução ! Até mesmo na porta de suas casas... e para desembarcar também . Não existiam os pontos convencionais de parada para estas “lotações”.

Mas o maior problema era que eu não conseguia entender absolutamente nada do que diziam os cobradores. Se o meu espanhol dava para um começo, imagine-se a ouvir nomes estranhos emendados uns nos outros, mais ou menos assim:

Arequipaarequipaangamosmirafloresbenavideslamarina...

señoraseñorhay asientoparatodos...

No entanto, dois ou três dias depois já estava me acostumando, mesmo porque, de posse de uma planta da cidade, comecei a procurar um lugar para ficar definitivamente.

⁴⁵Brown, Michael F & Fernández, Eduardo (1993) *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press.

Naquela mesma noite, convidada pelo professor Ossio, fui ao lançamento de um livro resultante de uma tese de mestrado que ele havia orientado.⁴⁶

Abrindo a cerimônia, o professor Juan Ossio apresentou o autor, falando da sua relação como orientador, e, como amigo, tecendo muitos elogios .

O autor da tese contou sua trajetória pessoal e como chegou, de agente de uma Pastoral Carcerária a antropólogo, reproduzindo a primeira parte da sua tese, para, em seguida, expor as principais idéias do trabalho.

Após a apresentação, durante o coquetel, conheci algumas pessoas interessantes, além, é claro, de ter, naquele momento, iniciado minha observação sobre a Antropologia e os antropólogos peruanos .

Depois do vinho branco e alguns salgadinhos, voltando para casa no carro do professor, espremida no meio de uns quatro ou cinco estudantes de Antropologia da Universidade Católica, senti-me envolvida por aquele entusiasmo pelo mestre e pela antropologia, num estado de grande cordialidade que, a partir daquele momento, só fez crescer e ganhar solidez.

No “hostal”, recolhida com meus pensamentos e emoções do dia, fui ler o pequeno livro, especialmente o prólogo de Juan Ossio: afinal, precisava de mais alguns indícios antes do nosso primeiro encontro “*en la Católica*”, marcado para dali há alguns dias... afinal, os antropólogos e sua prática faziam parte do meu projeto de pesquisa .

O prólogo foi, como sempre, revelador.

Antes mesmo do que eu esperava vi colocadas neste texto as mesmas idéias sugeridas pelo modelo matricial de Roberto Cardoso de Oliveira .

A originalidade do tema estudado, ou seja, o sistema carcerário peruano e as observações minuciosas do autor, encontravam seu tratamento “*en sólidos modelos antropológicos*” e que, neste caso particular, por mais estranho que pudesse

⁴⁶Guadalupe, José Luis Pérez (1994) *Faites y Atorrantes . Una Etnografía del Penal de Lurigancho*, Lima, Centro de Investigaciones Teológicas, Universidad Católica .

parecer, a compreensão desta sub-cultura havia sido inspirada no trabalho de Evans-Pritchard sobre os *Nuer*:

“Aunque parezca una aberración, el modelo conceptual dominante que utiliza para entender la organización de esta sub-cultura se deriva de uno desarrollado por el antropólogo británico Evans-Pritchard para entender el sistema político de los Nuer, un pueblo africano.....”

Mas, pergunta Ossio, que afinidade poderia ter um povo nilótico com a população de uma penitenciária limenha?

“La clave está en que ambas sociedades son acéfalas, es decir carecen de autoridades centralizadas con capacidad de mantener el orden amparados en un aparato represivo permanente. A la par de contar con esta peculiaridad, también se puede observar que ambas han desarrollado soluciones comunes para mantener el orden. Una muy importante es la interrelación, basada en el potencial de conflicto, entre unidades territoriales y sociales. (...) Los pabellones son las unidades territoriales del penal de Lurigancho mientras que los barrios de donde proceden los inculcados son las unidades sociales que aglutinan a la población penal en cada pabellón”.

Desta maneira, as unidades territoriais de *Lurigancho* equivaleriam aos segmentos tribais dos *Nuer*, enquanto os sociais se igualariam aos clãs.

Assim, da mesma maneira como cada segmento tribal dos *Nuer* estava dominada por um dos muitos clãs que habitavam o território, cada pavilhão da penitenciária possuía representantes de vários bairros, dentre os quais se podia perceber um

dominante e a partir daí, o consequente sistema de alianças e divisões.

Apontando também para as diferenças que consubstanciam o aparecimento e a sustentação do poder, ou seja, para os Nuer as considerações de descendência e as premissas religiosas, para os presos o comércio interno e externo de drogas, Ossio enfatiza outra questão metodológica: a definição de sub-cultura a partir, também, de um dialeto específico ligado a um sistema conceptual, base da etnografia desenvolvida por José Luis P. Guadalupe.

Concluindo este prefácio, Juan Ossio declara que, compreender os delinquentes a partir do seu próprio universo cultural, bem como ter a capacidade de transmitir esta compreensão num nível etnográfico como o daquele trabalho, não apenas inaugurava uma nova temática para a Antropologia peruana como realizava uma conquista na compreensão da problemática da delinquência no Peru.

Eram, também, meus primeiros passos em Lima e, de posse de um mapa, comecei a percorrer os bairros, pensando, num primeiro momento, em ficar perto da famosa *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, localizada no bairro de *Pueblo Libre*. Alguns alunos da Católica me diziam, um pouco reticentes, que era um bairro “popular”, “muito simples”... ao que eu repondia cheia de certezas: “mas é isso mesmo o que eu quero ! Viver esta realidade!”

Não consegui ficar.

Mas antes de ceder definitivamente a *Miraflores*, passei uma temporada na casa da Dona Bertha Flores, em *Lince*.

Fui atrás de um anúncio de jornal publicado por uma senhora viúva, idosa, que vivia com uma jovem empregada, numa casa de classe média, escura e sempre fechada, cheia da recordação de uma filha que havia morrido mais ou menos com a minha idade, e, muito “parecida comigo”...

Dona Bertha relutou muito em aceitar-me, realmente, na sua casa . Era nítido o preconceito em relação a estrangeiros.

De início foi uma relação sob suspeita, com armários trancados, xicara separada,

portas fechadas. Eu passava o dia todo nas bibliotecas, almoçava sempre por lá, e, nos finais de semana, recorria a um “*chifa*” qualquer, pois há sempre algum, em cada esquina de Lima.⁴⁷

À noite, algumas palavrinhas pela porta entreaberta e a busca do sono ouvindo o “mais-que-necessário” *walking-man* foram tudo o que eu pude ter nestas primeiras semanas limenhas.

Aos poucos Dona Bertha foi me contando sua vida, liberou o telefone que ninguém usava e de que eu tampouco tinha qualquer necessidade...

Cheguei a comprar panelas e um pequeno estoque de mantimentos, mas não aguentei aquela solidão a três.

Depois de estar mais à vontade com os preços e lugares, resolvi morar sozinha... em *Miraflores*. Um apartamento térreo, mobiliado, com quarto, saleta e mini-cozinha, na rua 28 de Julio, perto do “Ovaló” de Miraflores, dos cafés, dos cinemas, das livrarias, de gente bonita e alegre, que era tudo o que eu precisava para aguentar o primeiro embate. Afinal, raciocinei, não estava fazendo etnografia numa tribo indígena...eu não podia isolar-me, portanto.

Mas acabei descobrindo uma “tribo” brasileira, no coração de *Miraflores*: o bar *Media Naranja*, uma clara alusão aos proprietários, o casal Edson, brasileiro, e Ana, peruana.

Esta descoberta, absolutamente casual, aconteceu num final de tarde, enquanto eu passeava numa feira de artesanato na praça, e, aos poucos comecei a ouvir uma batucada.

Pensei no delírio da saudade. Mas eu não estava desesperada, considerei .

Não, não era nada disso . Eu também podia ver, ao longe, uma bandeira brasileira, esticada sobre uma cobertura, na calçada oposta.

Fui andando como que hipnotizada.

⁴⁷“chifa” são restaurantes de comida chinesa, muito populares por lá porque baratos e rápidos, além de estarem adaptados ao gosto peruano.

Era um avançado de toldo na calçada, com cordinhas ao redor, mesas com guarda-sol, muita caipirinha e shops, música de sambão do tipo “Raça Negra”, sempre tocada bem alto, bem como com a indefectível feijoada aos sábados...

Era uma vitrine.

Dentro, uma espécie de tipos em exposição . Fora, os olhares atentos e quietos dos peruanos, divertindo-se.

Acabei fazendo, também, uma “etnografia” do bar, que era frequentado por pessoas, de certa forma, especiais para o lugar e a ocasião: enquanto brasileiros de passagem na sua maioria, tínhamos todos um comportamento bastante livre, o que facilitou a observação .

Jogadores de futebol, técnicos, empregados de multinacionais, namoradas de passagem, esposas revoltadas com o país, estrangeiros entediados, uma antropóloga, enfim, todos tentando esquecer e/ou encontrar alguma coisa, dentro dos seus limites e possibilidades pessoais. Às vezes apareciam algumas mulatas de algum show em excursão, ou mesmo das boates de *Barranco*, e aí era um carnaval.

Na copa daquele ano, fomos um espetáculo à parte .

A batucada, concentrava-se no bar durante os jogos, e, depois, com as vitórias, saíamos pelas ruas, em carros e a pé . Eu mesma acabei aparecendo, cantando e dançando no meio do grupo, segurando um enorme abacaxi, na primeira página de um jornal popularesco.

Muitas vezes voltava prá casa com raiva de ser brasileira, mas era a nossa válvula de escape nos finais de semana, e, apesar de considerar tudo aquilo tão medíocre, formávamos uma espécie de família temporária: sabíamos de todos os segredos, éramos todos conselheiros, e, o que era melhor, ninguém se via fora dali, nem se visitava .

Tampouco nos procuramos depois de voltar ao Brasil .

Costumava passear bastante aos sábados e domingos, a pé por Miraflores, ia muito

ao bairro de Barranco, onde sempre quis morar e não consegui ⁴⁸.

Era poético, casarões antigos, muitas flores, cheiro de boemia no ar.

Num destes passeios, pela praia num sábado à tarde, apreciando o por-do-sol do Pacífico, me surpreendi com a beleza de um restaurante, verde claro, em madeira, de um estilo etéreo, espalhado sobre um *pier* rodeado de espumas brancas.

Era lindo demais... e eu fui entrando em *La Rosa Náutica*.

Era a hora do chá das cinco, as mesas estavam ocupadas por senhoras elegantes, como numa página de *Proust*, num tempo do passado: cortinas esvoaçantes disputavam com as samambaias e as toalhas brancas que caíam até ao chão. Eu não sabia, então, que esta era a Lima antiga, ou, uma tentativa de recordá-la, de reter um pouco daquele *glamour* levado, justamente, pela modernidade “periférica”...

Mas ali estava o maestro *Pepe Pellón*, tocando seu órgão, num canto que vislumbrava toda esta cena. Ele tocava “*I’m getting sentimental over you*”, e eu me aproximei devagarinho. Estava bonito, e eu comecei a cantar baixinho do seu lado: “*Never thought I’d fall... but now I hear love call*”...

Ele me olhou de soslaio e, quando quis parar ele insistiu: “*Por favor, no pares, cantas muy bien ...*”

Conversamos um pouco, mas eu me sentia desconfortável naquele ambiente, de sorte que saí assim que cantei mais duas, tímidamente.

Trocamos endereços, eu fiquei de voltar qualquer dia para fazer um lanche.

Mas, na tarde seguinte, ao voltar para casa ali pelas seis, havia um bilhete sob a porta dizendo: “*Paso a las 8:00 .Te invito a cantar hoy en La Rosa Náutica*”.

Não resisti . E, durante os três meses seguintes, todas as sextas e sábados, das 9:00 até aproximadamente 1:00 da manhã, eu cantei ali.

Assim dizia a chamada no jornal: “*Ahora sus oídos y su paladar bailarán de*

⁴⁸Era lindo , mas muito perigoso . Preferi ler sobre sua história , ouvir músicas que falavam sobre ele , imaginar as primeiras reuniões do futuro Partido Socialista Peruano... e morar mais seguramente no coração de Miraflores.

alegría ... venga e escuche al maestro Pepe Pellón al piano con la maravillosa voz brasileña de Selma . Desfrute de la exquisita Comida Internacional de la Rosa Náutica y de un dúo que hará de su visita una experiencia doblemente placentera”.

Foi durante este período, através de uma amiga do Professor Juan Ossio, que eu conheci Pecky Sarabia e sua família: Armando, o marido, funcionário qualificado do Banco Central do Peru, e seus filhos: Barbara, Héctor, Millie e Debbie .

Segundo esta amiga comum a família queria alugar o quarto da filha mais velha, Barbie, que estava em viagem, justamente pelo período que eu ainda tinha para ficar, pela metade do preço que eu pagava pelo apartamento.

Fiquei indecisa no início . Afinal, eu já havia passado por uma experiência de morar numa casa peruana, e, já havia encontrado a independência e sossego que precisava para trabalhar...No entanto, não convivia quase com a vida cotidiana de Lima .

Não estava praticando o espanhol apenas lendo muito, mas falando pouco.

Enfim, minha pesquisa estava ficando muito aborrecida... eu sentia falta de gente. Gente de lá. Gente que tem problemas, que faz compras, que corre de um lado para o outro, levando filhos à escola, que tem família, irmãos, amigos.

Fui conhecer Pecky.

Ela abriu a porta do seu sobradinho branco na rua *Juan Fanning*, e nos encantamos mutuamente à primeira vista !

Mudei para lá no dia seguinte.

Tomava meu café da manhã em casa, passava o dia inteiro fora, e, à noite, sentávamos num jardimzinho interno, para conversar e ouvir música .

Pouco tempo depois, Armando me esperava para tomar um “trago” e Pecky escancarou seu guarda-roupa para vestir-me “adecuadamente”, como “*una cantante internacional*”, à altura “*de la Rosa Náutica*”...

Aos poucos passei a almoçar com eles aos domingos, experimentando, com mais tranquilidade, os sabores estranhos da comida peruana. Não comíamos sem o

famoso “*aji*”, uma espécie de pimenta, muito saborosa.

Também não faltaram os convites para conhecer a família, os amigos, e, aos poucos, virei uma espécie de confidente e conselheira nos diversos problemas que, afinal, todas as famílias possuem.

Pouco antes de vir embora Pecky já estava pensando em escrever um livro, estimulada pela fascinação que suas histórias provocavam em mim, fazíamos compras juntas e ela transcrevia minhas gravações. Armando me esperava todos os dias para beber e ouvir música, ficávamos todos no quarto do casal conversando até altas horas, e eu pude, finalmente, olhar meus próprios problemas de longe, falar sobre eles em espanhol, o que tornava tudo quase como uma narrativa de romance. Caminhava todas as tardes pelo *Malecón de Miraflores*, vendo aquele estático por-de-sol, ouvindo Jorge Benjor, Nana Caymmi, João Gilberto, João Bosco.

Quase às vésperas de voltar, Pecky me consultava sobre os melhores trajetos, eu ouvia Armando sobre seus dilemas em relação à aposentadoria, e me submetia, cada vez mais prazerosamente, às espicaçantes correções linguísticas das crianças.

Enquanto isso, planejava minhas entrevistas, viagens, e procurava imaginar a possível metáfora que eu usaria para começar a outra viagem ao Peru, assim que tivesse chegado em casa.

La Escena Primordial: Cajamarca, 1532.

Na raiz do drama peruano está a tragédia de Atahualpa, a conquista do Peru pelos espanhóis e todos os desdobramentos que, depois destes momentos, vão estar contidos na futura idéia de Nação, de identidade, de nacionalidade enfim.

Este drama ainda não terminou. Ele se confunde com a própria história, ou, com a própria noção de cultura.

A morte de Atahualpa passou a recolocar na história, desde então, aquela relação enigmática, que se mantém com a sociedade presente e a morte. .. através da **escrita da história**:

“Esta é a história. Um jogo da vida e da morte prossegue no calmo desdobramento de um relato, ressurgência e denegação da origem, desvelamento de um passado morto e resultado de uma prática presente. Ela reitera, num regime diferente, os mitos que se constroem sobre um assassinato ou uma morte originária, e que fazem da linguagem o vestígio sempre remanescente de um começo tão impossível de reencontrar quanto de esquecer”.¹

Desta maneira, o *morto* seria a figura objetiva de uma troca entre vivos.

Não alguém, mas aquilo de *ausente* que perpassa as relações sociais.

Por outro lado, e de maneira não-excludente, podemos buscar sua interpretação no desvelamento do caráter mítico com que esta mesma história veio se re-velando, ou, sendo escrita, ao longo dos séculos. **Escrever**, pensado como um ato de re-velação,

¹De Certeau, Michel (1982) “A operação historiográfica”, in *A Escrita da História*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, pg. 57.

que mostra e esconde simultaneamente, porque não se consegue abarcar toda a realidade num só momento e, fundamentalmente, porque se trata de recortar esta realidade ideologicamente.

Portanto, tem razão Peter Hulme ao dizer que “*todo gesto de descoberta é, ao mesmo tempo, uma estratégia de ocultamento*”. Embora sua referência ali tenha sido o mundo caribenho, esta afirmação parece válida para todo o mundo colonial na medida em que supõe um ato inaugural, insistentemente narrado desde então e, a tal ponto, que estas repetidas interpretações tornam-se, realmente, lugares privilegiados de disputas político-interpretativas.²

O caso peruano não foge à esta regra geral.

Pelo contrário, parece ser um dos seus exemplos mais contundentes.

Como diz Carlos Ivan Degregori, na *Introdução* do livro de Max Hernandez:

“pocos países como el Peru tienen una escena primordial tan precisa y a la vez tan confusa **Desnuda y velada al mismo tiempo**. Minuciosamente descrita por cronistas y, tal vez por eso mismo, envuelta en **mitos** y malentendidos que se acumulan a través de generaciones “.³

No pensamento de alguns dos intelectuais mais destacados do país está sempre presente a necessidade de, ao propor alguma interpretação da realidade nacional, repensar estas origens, reinstaurando, sempre, a relação mito/história, o que, aliás, parece ser tema recorrente em toda a América Latina.

² Hulme, Peter (1986) *Colonial Encounters*, London and New York, Methuen: “The gesture of “discovery” is at the same time a ruse of concealment”, op.cit: xiii, Introduction.

³ Hernandez, Max (1993) *Memoria del Bien Perdido : conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, IEP.

O tema do **mito de origem**.

No entanto, a maneira, o **estilo** de repensar esta “cena primordial” apresenta diferenças muito interessantes. Basta comparar, por exemplo, a interpretação que disto faz Mário de Andrade em *Macunaíma*, irreverente, e a peruana, que toma este acontecimento dramático, conservando-o até hoje com o mesmo teor: aquele em que Atahualpa aparece traído, vencido, à mercê de Pizarro e Valverde.

Além disso, o caso peruano é extremamente instigante porque estas “origens” estão datadas, se se quiser tomá-las a partir da Conquista e, por outro lado, como toda a história anterior só existiu em registros orais, mesmo que estes não se confundam necessariamente com mitos, acabam criando uma situação *sui generis*: o que existiu “antes” da Conquista estaria muito mais sujeito às disputas acerca do “capital” mítico da futura Nação.

Embora o trauma inerente ao ato da Conquista e especialmente em relação à captura e morte de Atahualpa, não seja em si mesmo um mito, insere-se na cadeia de acontecimentos como uma **fatalidade histórica**, absolutamente plena da idéia de **sacrifício**, componente primordial na constituição de uma **comunidade imaginada**.⁴

Aliás, sobre esta questão, as lições de Benedict Anderson na sua análise do nacionalismo como um produto cultural são muito pertinentes ao caso peruano, principalmente porque aquela “fatalidade” veio constituir-se no germe do que continua havendo até hoje, a despeito da existência de uma Nação plenamente constituída através da ação de um Estado centralizador, de um território e de uma língua oficial, ou seja, persiste o sonho de uma outra Nação, imaginada e ainda irrealizada.

Pelo seu caráter alegórico, e por não se constituir num mito clássico, se poderia pensar esta morte nos moldes das tragédias gregas, a meio caminho entre o mito e

⁴ Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.*, Verso, London/New York.

a história, pois como afirmam Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, elas não se confundem com os mitos, surgindo enquanto expressão cultural quando a linguagem mítica deixou de apreender a realidade política da *polis*. No fundo se poderia dizer que expressam aqueles momentos de indecisão, de conflito, de passagem:

“...o universo trágico situa-se entre dois mundos e essa dupla referência ao mito, concebido a partir de então como pertencente a um mundo já decorrido, mas ainda presente nas consciências, e aos valores desenvolvidos tão rapidamente... é que constitui uma de suas originalidades e a própria mola da ação. No conflito trágico, o herói e o tirano ainda aparecem bem presos à tradição heróica e mítica, mas a solução do drama escapa a eles: nunca é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática”.⁵

Mas parece haver aqui uma interessante diferença em relação ao caso peruano: seu universo trágico também se situa entre dois mundos, o de antes e o de após a Conquista, separação marcada pela morte... pela **tragédia**. Mas acima de tudo, este é um drama cuja solução ainda continua ainda a ser dada pelo herói sacrificado, mitificado e messianizado porque nunca chegou a ser dada como tradução dos valores impostos pela “*nova cidade democrática*”...

Desde então, Atahualpa, insepulto, passou a simbolizar a grande massa excluída. Por esta razão, desde as primeiras leituras, notamos a importância histórica e cultural desta “*escena primordial de nuestra nación*”: *Cajamarca, novembro de*

⁵Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre (1977) *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, São Paulo, Duas Cidades, série Universidade no. 8

1532 .

Uma cena, como diz Degregori,

“banãda por desgracia en sangre y muerte,
excepcionalmente violenta y turbadora “.

(apud Hernandez, Max , 1993)

A volta às origens é sempre uma tentativa de compreender, reescrevendo aquela história, sempre inacabada, porque nunca resolvida nas suas contradições mais profundas...

A violência da origem. A violência da colonização, com a tomada de consciência e as rebeliões indígenas. A violência contemporânea, desesperada, suicida, que irrompe nos anos 80, com o Sendero Luminoso e o MRTA (*Movimiento Revolucionário Tupac Amaru*), enfrentando, dilacerada, as contradições do desenvolvimento capitalista selvagem, cego.

A violência estrutural, como é chamada, decorrente da exclusão do indígena, definida em termos revolucionários por José Carlos Mariátegui, entre outros, na década de 20:

“ Este es el **drama** del Peru contemporáneo. **Drama** que nace,
como escribi hace poco, **del pecado de la conquista**. Del **pecado original** trasmitido a la republica de querer constituir una sociedad
y una economia peruana ‘**sin el indio y contra el indio** ‘”⁶

Portanto, um drama simultâneamente primordial, colonial, e contemporâneo.

Desta maneira, o que precisa ser esclarecido são as características deste caráter

⁶ Mariátegui, José Carlos (1925) *El Rostro y el Alma del Tawantinsuyo*, Mundial, año VI, no. 274, Lima, 11 de setiembre.

mítico, bem como de que maneira e porque ele parece importante na composição de uma possível **matriz andina** de pensamento.

Antes de buscarmos, nos trabalhos de alguns intelectuais, a maneira concreta, digase, **escrita**, de como esta reprodução histórica veio se realizando, vale a pena lembrar que estamos bem no centro da questão mesma que queremos analisar: o ato de contar é a própria história.

Neste sentido, embora se possa dizer que há um mito que se coloca na história, sob a forma de uma “morte original”, bem como que a história se (re) encontrará mitificada a partir de então pela referência contínua a este evento/mito, é preciso explicitar de que forma ele se torna a própria estrutura da significação / interpretação.

Este trabalho é uma viagem para dentro desta *estrutura*, buscando identificar a maneira como a intelectualidade peruana procurou responder, ou, dar conta da explicação desta estrutura de significação, ao longo do seu próprio processo de construção.

A transformação do Peru numa nação moderna, com uma identidade urbana definida em tão poucas décadas, apressada, angustiada, vem significando um tremendo esforço intelectual para dar voz a amplos segmentos andinos, migrantes, empobrecidos, bem como para desvendar os mecanismos através dos quais a questão da identidade do país possa ser pensada.

Como diz Nugent a respeito da historiografia, aquele padrão tradicionalista de **atribuir identidades**, vigente até o começo do século XX, decorria, fundamentalmente, da falta de bases políticas mínimas para a proposição de um projeto que seria fruto da vontade consciente, e, principalmente, da comunicação entre os contemporâneos.⁷

⁷Nugent, José Guillermo (1991) *La tradición como identidad pasiva: del recuerdo al proyecto*, in *El Conflicto de las Sensibilidades. Propuesta para una interpretación y crítica del Siglo XX peruano*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima.

Em termos políticos, a ausência deste projeto revela a incapacidade da população em produzir novas regras de convivência baseadas num acordo comum.

A partir do momento em que se percebe o aparecimento de uma **modernidade popular**, presente nos movimentos sociais e numa reflexão voltada para estas novas formas de comunicação, pode-se falar num novo padrão interpretativo da realidade social. Embora saibamos que mesmo um novo padrão será sempre uma atribuição de identidades...

As indicações de Nugent para o campo da história podem servir-nos como parâmetro para pensar o papel da produção antropológica na construção da imagem do país: os marcos culturais da separação costa/serra serviram até recentemente para reforçar a função do passado como tradição inapelável, e, neste sentido, o **indigenismo** como prática e reflexão, só sofreu o primeiro abalo com Mariátegui, nos anos 20, quando a questão indígena foi pensada, também, como presente. Mas, acima de tudo, como futuro, decorrência da relação entre mito/utopia na concepção socialista peruana.

Como veremos mais detalhadamente, o primeiro indigenismo foi fértil na atribuição de identidade aos indígenas, mas essencialmente enquanto *recuerdo*, enquanto passado inapelável.

Esta situação perdurou praticamente inalterável até o início da modernização autoritária do Estado, com a modernidade social que passou a revelar, crescentemente, o caráter multiforme deste processo, contraposto ao discurso do Estado que requeria uma forte uniformização social que legitimasse sua institucionalidade.

Enfim, enquanto o Estado discursava sobre uma uniformidade inexistente apagando, justamente, os indícios de uma tradicionalidade baseada na existência de regiões étnicamente diferenciadas e atrasadas frente ao seu projeto modernizante, os movimentos sociais reclamavam um Estado que legitimasse a autonomia dos direitos de cidadania, a diversidade dos modos de expressão, o reconhecimento das

diferenças. Aparentemente para estes movimentos as perdas foram maiores que os ganhos.

Como veremos, as migrações internas romperam aqueles marcos sociais e culturais da separação costa/serra, chegando aos anos 90 como uma nova consciência histórica, bem como, aparentemente, dando início a um novo período cultural, complexo e contraditório. Ao que parece, estas populações, cansadas de esperar, resolveram agir por si mesmas...

Mas antes de entrarmos na parte mais contemporânea, ou, pelo menos na modernidade peruana a partir do início do século XX, valeria a pena observar alguns dados sobre esta tendência estrutural de sempre remeter-se à uma **matriz andina**. Enfim, quais poderiam ser as bases desta **matriz** ?

Seria ela consequência apenas da Conquista e Colonização?

Como seria possível retroceder ao período anterior à chegada dos espanhóis e aproximar-se da história incaica se eles não conheceram a escrita ?

Fala-se de uma “literatura inca”, a partir de “*textos más o menos invisibles*”, traduzidos por cronistas.⁸

Mas o que traduziram estes cronistas? E mais, como foi este processo transculturador?

Os originais nunca apareceram porque nunca existiram.

O que sabemos é que a fixação destes possíveis “textos” se fazia mediante a repetição de uma estrutura básica de idéias, imagens, metáforas, sequências narrativas, ritmos e sons que seguia um ritual estabelecido para as celebrações oficiais, as festividades religiosas e o trabalho agrícola.

Como cada Inca possuía um poeta áulico encarregado de compor certos cantares de louvor, o registro de tais produções ficava na memória dos cantores ou narradores, possivelmente nos *quipus*, embora não se saiba de que maneira as palavras eram

⁸Bendezú, Edmundo (1986) *La Otra Literatura Peruana*, Fondo de Cultura Económica, México.(1ª. Edición)

codificadas nos seus cordões e nós coloridos.

Ainda que não se possua nenhum *quipu* que possa ser lido como um texto literário, sabe-se que os seus guardadores, os *quipucamayoc*, eram capazes de convertê-los em semiologia, sob a forma de um texto oral:

“Él y sólo él conocía bien el significado de
los colores de los cordeles que colgaban de un
cordel base y el valor de las bifurcaciones y de
los nudos ; sólo él podía verbalizar con exactitud
el texto ausente o escondido detrás de los nudos
y colores. Los textos de una posible literatura
inca dependían enteramente de la conciencia
humana y del lenguaje oral. Ausentes el poeta,
el cantor o el quipucamayoc, la huella se borraba.
Destruídos los quipus, porque según los doctrineros
españoles el diablo andaba en ellos, se esfumó la
posibilidad de hacer visibles los textos ocultos...”(op. cit:8)

Seguindo, também, as sugestões de Ana Pizarro, a recuperação de tais narrativas teria que abolir as fronteiras disciplinares, assumindo uma “*amplia mirada cultural*” que forjaria, necessariamente, a história cultural, a sociologia da cultura, a história literária, a história das idéias, a semiologia, a crítica literária, a antropologia cultural e simbólica, entre outras.⁹

Enfim, a perspectiva histórico-literária tradicional não poderia dar conta de especificidades tais como: a oralidade, a diversidade de estratos míticos, as diferentes formas de escritura, a transcrição, a tradução, a multiplicidade de línguas, as textualidades variadas etc... (op. cit: 21).

Portanto, antes de pensar em termos historiográficos estritos, seria interessante

⁹Pizarro, Ana (org.) (1993) *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*, Unicamp.

resgatar, ainda que de maneira superficial, o possível sentido com que se poderia falar da Conquista e da Colonização como o início de uma ordem cultural de “*tiempos diferenciados*”(cf. Pizarro, A., 1993: 29):

“Los mitos de origen permanecen y se reeditan
con el tiempo en ritmos y proverbios, repeticiones
y antítesis, en la acumulación incesante que da el
carácter de la oralidad. Se consignan en misioneros
y cronistas. Una línea importante de problemas en
esta relación - universo cultural indígena y constitución
del discurso de formación en la situación colonial -
tiene que ver con la traducción de las formaciones
discursivas, con la apropiación-manipulación de ese
discurso y la posterior reivindicación de una “escritura
indígena” de parte de los autores mestizos como Alva
Ixtlilxóchitl, Tito Cusi Yupanqui o Guamán Poma de
Ayala...”(idem, ibidem: 33).

Em termos deste começo de uma operação transculturadora, de início figuravam os “*filipillos*” e “*martinillos*”, intérpretes, um dos quais participou da cena de Pizarro e Atahualpa.

A seguir vieram os “*lenguaraces*”, aqueles que aprenderam a língua dos indígenas e tiveram acesso ao vasto mundo de “*textos vivientes*”.

Um destes, o soldado *Juan de Betanzos*, numa carta ao vice-rei Antonio de Mendoza, reconheceu a tremenda dificuldade dos textos quéchuas, bem como a necessidade de relatar a “verdade”:

“Acabado de traducir (...), quedó mi juicio tan fatigado
y mi cuerpo tan cansado, en seis años de mi mocedad
que el él gasté, que propuse, y había determinado entre mí,

de no componer ni traducir otro libro de semejante materia en lengua india, que tratase de los hechos y costumbres destes naturales del Perú por el gran trabajo de dello ví que se me afrecia y por la variedad que hallaba en el informarme destas cosas, y ver cuán diferentemente los conquistadores hablan dello y muy lejos de lo que los indios usaron (...) (op. cit: 8)

Este “soldado-tradutor” acabou por produzir a primeira tentativa séria de traduzir textos quéchuas sem manipulá-los, tendo sido criticado, inclusive, pelo *estranho* castelhano que resultou destes trabalhos...

Como diz Bendezú, capturado em demasia pelo que ouviu, pede desculpas ao seu capitão pela sua escritura, de compromisso, bem como, defende seu texto, atribuindo sua autoria aos seus informantes:

“Bien veo ser niñerías y vanidades lo que estos indios usaban y yo escribo aquí, mas relatarlas yo sendo mandado, tengo que traducir como ello pasaba”.(op. cit:9)

Este tradutor, exatamente como um antropólogo atual, acreditava que o problema estava na habilidade de perguntar corretamente, na língua dos informantes,

“Betanzos es un tradutor fiel, hasta donde su conocimiento de la lengua quechua se lo permitía; es un tradutor que no traduce de un texto escrito en ninguna escritura europea, sino de la voz viva de sus informantes, a quienes pregunta cuando no entiende, a quienes le unían lazos matrimoniales, un poco como alguien que había sido aceptado por ellos, con la solidaridad de las uniones íntimas”.(op. cit:10)

Betanzos foi aquele que ainda falou com os Incas de Vilcabamba, o último reduto da resistência imperial, tendo convencido *Sayri Túpac Yupanqui* a entregar-se aos espanhóis, fracassando em relação a *Tito Cusi Yupanqui*, o mesmo que formulou uma “*relación*” endereçada ao rei Felipe II da Espanha, considerada o único texto historiográfico conhecido que não considera a Conquista um fato irreversível:

“Como no sé el frases y la manera que los
españoles thienen (sic) en semejantes avisos (...)
rogué ao muy Reverendo padre fray Marcos García
y a Martin de Pando, que conforme al usso de su natural
me ordenasen y compusiesen esta relación”.(apud Pizarro:58)

Como diz Bendezú, aquele soldado-tradutor-escritor de atormentada consciência, revela o tremendo esforço daqueles situados nas fronteiras culturais, que tiveram que explicar o mistério da Trindade através de uma língua feita para falar com os astros, bem como viveram a inexplicável contradição de querer falar aos vencidos sobre o amor cristão na sua própria língua enquanto estes eram mortos, violentados e expropriados.

Betanzos terminou sua *Suma y Narración de los Incas* em 1551, que só veio a ser conhecida em 1880. Morreu em Cuzco, em 1576, poucos anos depois do sacrifício de *Túpac Amaru I*, o último Inca da resistência de Vilcabamba, morto e esquartejado na praça central de Cuzco em 1572, futuro personagem, insepulto, do mito de *Inkarri*.

A partir daí, diz Bendezú, o canto havia emudecido para tornar-se história, mas apenas no sentido das escrituras que se seguiram a esta experiência tão particular, porque, na sua opinião, menos que teses históricas, sua escritura possui verdades poéticas, na medida em que projeta suas sombras até hoje através do mito e da

epopéia.

Outro importante condutor deste filão foi o cronista *Felipe Guamán Poma de Ayala*, cujo discurso Bendeزú qualifica de *mitológico* devido à visibilidade que é dada a múltiplos textos indígenas recolhidos por ele e que, em alguns casos se representam na sua própria língua:

“Unas historias sin escriptura ninguna, nomás de por los
qui pos y memorias y relaciones de los indios antiguos, de
muy viejos y viejas, sabios testigos de vista...(…)
de muchos lenguajes ajuntando con la lengua de la castellana
y quichiua ynga, aymara, poquina, colla...”¹⁰

Segundo Bendeزú, as fontes orais de *Guamán Poma* são, provávelmente, as mais antigas do mundo andino, e, com elas ele construiu seu “edifício mítico” das cinco Idades deste mundo, usando a palavra-chave da mitologia quéchua, o nome do deus inca *Wiraqocha*, como fundamento da Primeira Idade, precedido da palavra *wari* que significava os mais antigos no tempo, algo sagrado e estranho, algo sumamente importante.

“Las gentes más antiguas eran las gentes de Wari”.

Nesta mesma região, *Wari*, estavam os quéchuas, de quem os incas tomaram a língua, pois viviam numa zona linguística cultural comuns, embora as várias tribos e nações possuíssem diferentes organizações políticas.

Há, também, uma grande possibilidade de que os incas tenham tomado o nome do deus dos *Wari*, *Wiraqocha*, produzindo uma metátesis *Wariqocha*, mantendo

¹⁰ *El primer nueva crónica y buen gobierno* foi descoberta em 1908, numa biblioteca de Copenhague. Ao que tudo indica, Guamán Poma nasceu em 1534, na atual província de Lucanas. Esta crônica deve ter sido escrita entre 1589 e 1615, tendo sido publicada pela primeira vez em 1936, em Paris.

contudo todo o significado de *nome do deus, do mais antigo, da primeira lagoa (qocha) sagrada* de onde saíram os pais míticos dos *wari*.

Por outro lado, ao usar a palavra *wariwiracocharuna*, *Guamán Poma* poderia estar manipulando a palavra *wiracocha*, que no seu tempo já estava sendo atribuída aos espanhóis: “...*estos dichos indios se llamaron wari wiracocha runa porque descendieron de los dichos españoles, y así les llamaron wiracocha*”...

E então, quando *Guamán Poma* usa esta denominação, já está compondo sua mitologia porque “*los dichos españoles*” eram “*los que salieron de la Arca de Noé, del diluvio*”.

Portanto, segundo Bendejú, as bases de sua mitologia derivam desta aproximação entre índios e espanhóis, estabelecendo uma igualdade de condições: se por um lado os índios descendem dos espanhóis (*wiracocha*), na medida em que todos são filhos do deus *Wiracocha*, por outro lado, os espanhóis saíram da Arca de Noé, em certo sentido, da *água*, elemento fundamental na mitologia andina.

Guamán Poma produz, então, uma visão utópica dos primeiros homens andinos, e nos dá um indício da causa da sua ruína: perderam a fé, perdendo-se a si mesmos, caindo prisioneiros.

Há, também, um caráter nitidamente bíblico no esquema de *Guamán Poma*: a primeira geração de índios saiu da Arca de Noé depois do dilúvio, multiplicaram-se e vieram às Índias por mandado de Deus.

Descendiam dos espanhóis, que, por sua vez, eram descendentes de Noé e, porisso, a esta primeira geração ele chama de *wari wiracocha runa*.

Estabeleceu-se, assim, uma equação entre o Deus cristão e o deus indígena, anulando, qualquer contradição, pois a origem era comum, e a consciência desta origem fazia dos indígenas seres automaticamente bons:

“Oh qué buena gente, aunque bárbaro infiel
porque tenía una sombrilla y luz de conocimiento

del criador”.

Esta vertente “dupla” deste discurso mitológico, derivado da posição militante do seu autor, faz com que ele seja um dos fundadores de uma “*escritura compleja de superposiciones y estratos de una gran dicotomía cultural, en la que las conjunciones son imposibles a pesar de la ilusoria faz de coincidencias, mestizajes y síntesis*”. (Op.cit:28)

Por exemplo, há indícios de que parece impossível pensar numa perspectiva religiosa unificadora do mundo andino, pois se continuavam a adorar o deus *Wiracocha*, faziam-no através de formas claramente bíblicas, como nos mostra Bendezú através deste exemplo:

Ticze caylla wiraqocha	Único Wiracocha del origen
Maypim canqui	Dónde estás?
Hanac pacha picho	En la tierra de arriba ?
Cay pacha picho	En esta tierra ?
Uco pacha picho	En la tierra de adentro ?
Caylla pacha picho	Sólo en esta tierra ?
Cay pacha camac	El que gobierna esta tierra
Runa rurac	Creador de hombres
Maypim canqui	Dónde estás ?
Oyarivay	Escúchame !

No entanto, à esta primeira etapa, explicativa e classificatória a partir do uso adaptado do nome *Wiracocha*, seguiu-se outra, transcendente, em direção à história. Em primeiro lugar, a palavra *wari* possui evidências filológicas e arqueológicas, ou seja, além de aparecer modificando *runa*, é o nome de uma cidade ancestral, que existiu, realmente, entre Ayacucho e Huanta, onde foram encontrados muitos restos arqueológicos. Ao que tudo indica, foi o eixo de irradiação de uma cultura cuja cronologia a situa entre 700 e 1100, ou seja, quase imediatamente antes dos incas,

que ocuparam Cuzco por volta de 1200.

Além disso, a Segunda Idade da construção mitológica/utópica de *Guamán Poma* baseia-se numa realidade inegável, construída pelo trabalho:

“(las gentes de Huari). ..hicieron chacras, andenes y sacaron acequias de agua de los ríos y lagunas y de pozos”.

“Edificaron unas casitas que parecen horno, que ellos llaman pucullo”.

Guamán Poma dá, inclusive o nome específico da água que escorria através destes canais de irrigação: *pata chacralarcayaco*, ou seja, “ água do canal de uma chácara no andén”.

Finalmente, *Guamán Poma* junta as três gerações de habitantes andinos, os *pacarimoc runa*, os *wari wiracocha runa* e os *wari runa*, colocando-os numa perspectiva utópica de construtores de uma nova civilização, agrícola, não mais militarista:

“Entendían romper tierra virgen y hacer andenes en las quebradas y en peñas y la tierra comenzaron a cernir y escoger todas las piedrecitas y sacaban agua y acequia”.

Mas os verdadeiros construtores desta nova civilização utópica foram os *purun runa*, os que fazem a Terceira Idade desta mitologia, descendentes dos primeiros povoadores *Wari*, mas do estrato popular.

Esta força produtora, como diz Bendezú, fabricou tecidos finos, casas de pedra com tetos de palha, muros e praças, lavraram suas terras, construíram canais de irrigação, andenes, teciam e tingiam a lã com cores vivas, criavam *llamas* e *alpacas*, extraíam

o ouro, a prata, o cobre, o chumbo e o estanho, fabricando com eles jóias, pratos, vasos, tambores, túnicas, etc...

Sobre eles reinavam os *wari wiraqocha*, ou seja, a casta que descendia dos deuses a quem chamavam de *capac apo* (nobres poderosos), ou, *pacarimac apo* (os nobres mais antigos), a quem transportavam sobre os ombros, em liteiras cobertas. Estes nobres também possuíam terras, pastos e chácaras. Casavam-se e suas filhas possuíam dotes. Eram extremamente zelosos da justiça, faziam cumprir rigorosamente as leis, e, colocavam-se sempre como exemplo. Comiam sempre em praça pública para partilhar seus alimentos com os pobres, dançavam e cantavam em grandes celebrações.

Segundo o cronista eram todos muito virtuosos.

Era um império de grande variedade de línguas e de linhagens. Seus *ayllus* eram como famílias, distinguidas pelo traje. E cada povo tinha o seu rei, ao contrário do que diziam sobre os nossos índios os primeiros cronistas jesuítas, ou seja, de que não tinham nem rei, nem lei...

Na sua narração *Guamán Poma* termina esta Idade relatando uma grande epidemia, uma morte massiva que deu às aves de rapina meses de alimentação.

Assim terminou o tempo da construção.

Na quarta Idade, o tempo da guerra e da destruição traz à cena os *auca pacha runa*, mas, como diz Bendezú, nesta narração aquilo que poderia ter sido épico desaparece por detrás de descrições detalhadas de uma sociedade guerreira.

O deus dos *Wari* e dos incas já havia praticamente desaparecido, recordado com apenas um dos seus títulos, *runa camac*, governante dos homens.

Guamán Poma repete alguns temas utópicos, mas sua narrativa já está dentro de um contexto historicamente mais explicável.

Retomando os principais aspectos:

- o texto de *Guamán Poma* abre com a presença do deus, como origem e causa da linhagem humana, fundador do mundo andino. Presença absoluta, mas intocável: o

homem *wari* aspira ardentemente a uma manifestação visível ou audível do deus.

- na Segunda Idade, o deus ainda está presente, com todos os seus atributos.
- é na Terceira Idade que o texto se move entre a história e a utopia, quando os atributos do deus se ocultam e ele aparece apenas como *Pachacamac*, aquele que governa a terra.
- na Quarta Idade, o deus aparece com um título ainda menor, de *Runacámac*, o governante de homens.

Na época dos incas, o deus se antropomorfiza, tornando-se um herói cultural, perdendo toda aquela divindade tão bem expressada num poema de Manco Capac, o fundador da dinastia incaica, registrado pelo cronista índio *Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Sallqamaywa*, em quéchua, através da escrita fonética espanhola, no começo do século XVII:

“Respóndeme, escúchame,
antes de que me canse
antes de que me muera”

Ao que tudo indica, *Wiraqocha* já não estava presente na cultura inca quando chegaram os espanhóis, e, com o tempo, o processo de ocultamento passou a ter outro objetivo, ou seja, foi hipostasiado na figura do homem branco, de carne e osso, que usava armas e montava cavalos como elementos para produzir o assombro e o pânico entre os indígenas.

Neste sentido, a mitologia de *Guamán Poma* encerra-se com o ocultamento do ser do deus fundamental do mundo andino, abrindo caminho para a história.

Segundo Bendejú, as crônicas das Índias dos séculos XVI e XVII seguiram o mesmo padrão das crônicas espanholas do século XV, isto é, eram, em grande medida, discursos políticos para justificar o rumo de determinadas políticas.

Neste sentido, as crônicas de *Guamán Poma* e de *Garcilaso de la Vega* significaram

uma importante ruptura.

Em relação a *Guamán Poma* se poderia dizer que esta ruptura está representada na busca de uma igualdade entre as partes, ao mesmo tempo em que aponta para sua impossibilidade.

No caso de *Inca Garcilaso de la Vega*, a ruptura em relação ao referido discurso histórico implica numa reversão do padrão em favor do clã senhorial de Cuzco, do qual ele descendia pelo lado materno. Contar a história dos Incas, portanto, foi uma maneira de justificar a política imperial dos senhores de Cuzco.¹¹

Além disso, o fato de originar-se de textos orais permite determinar a ruptura epistemológica em relação ao corpus tradicional das crônicas espanholas conhecidas e pensá-los como parte de um *corpus* de natureza mítica e epopéica.

No caso de *Garcilaso*, o autor também delega a responsabilidade do discurso aos próprios informantes:

“Será mejor que se sepa por las propias palabras
que los incas lo cuentan, que no por la de otros
autores extraños”.

Ocorre que no seu caso, as “*propias palabras*” estavam mediadas pela recordação:

“Me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y
llano, era contar lo que en mis niñeces oí muchas veces
a mi madre y a sus hermanos y tíos, y a otros mayores,
acerca de este origen y principio”.

“Es así que residendo mi madre en el Cuzco, su patria,
venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes
y parientas que de las crueldades y tiranías de Atahualpa,

¹¹ Considerada sua obra mais importante, *Los Comentarios Reales* dividem-se em duas partes: a primeira, que trata da origem dos Incas, foi escrita em 1609; a segunda, *Historia General del Perú*, em 1617.

como en su vida contaremos, escaparon”.

Além disso, *Garcilaso* mostra detalhadamente os procedimentos de transmissão oral, registrando os diálogos:

“Siendo yo de dieciséis o diecisiete años, acaeció que estando mis parientes un día en esta su conversación hablando de sus reyes y antiguallas, al más anciano de ellos, que era el que daba cuenta de ellas le dije: “Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros que es la que guarda la memoria de las cosas pasadas, qué noticias tenéis del origen y principio de nuestros reyes?... El Inca, como que holgándose de haber oído las preguntas por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí, que ya muchas veces le había oído, más ninguna con la atención de entonces, y me dijo: “Sobrino, yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón”; es frase de ellos por decir en la memoria”.

Esta maneira de escrever, portanto, além de revelar o longo processo de transmissão, anuncia seu fim, e, acima de tudo, sua ruptura epistemológica na medida em que aquele texto original ficaria, e ficou, guardado no seu coração/memória.¹²

Consequentemente, a mencionada “ruptura epistemológica” mencionada por Bendezú nada mais é do que a passagem de um espaço puramente histórico dos discursos para o espaço da poesia original, ainda que em traduções.

Diz *Garcilaso*:

“Esta larga relación del origen de sus reyes me dió

¹²“Songo”, a palavra quéchua, quer dizer tanto coração quanto memória: memória da história, metáfora do sentimento da poesia.

“Esta larga relación del origen de sus reyes me dió
 aquel Inca, tío de mi madre, a quien yo se la pedí;
 la cual yo he procurado traducir fielmente de mi
 lengua materna que es la del Inca, en la ajena, que
 es la catellana, aunque no la he escrito con la majestad
 de palabras que el Inca habló, ni con toda la significación
 que las de aquel lenguaje tienen, que por ser tan significativo
 pudiera haberse extendido mucho más de lo que se ha hecho;
 antes la he acortado, quitando algunas cosas que pudieran
 hacerla odiosa; empero bastará haber sacado el verdadero
 sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia”.

É por esta razão, ou seja, porque *Garcilaso* escolhe algumas coisas e não outras, que para BendeZú há uma solução de continuidade, produzindo-se a mencionada ruptura epistemológica, ou seja, a conformação de uma nova/outra natureza do discurso deste cronista em relação a outros documentos historiográficos.

Além disso, foi a única possibilidade de vislumbrar aquele mundo e dizê-lo a leitores europeus do seu tempo, cujos olhos não o haviam visto, e que havia desaparecido para sempre.

Mas esta nova natureza, que se poderia pensar como a origem da referida **matriz andina**, faz ressaltar aspectos interditados por longo tempo pelos preconceitos historicistas: o fato de que para estabelecer seu Estado, os incas não se utilizaram apenas da força militar, mas de outras, de caráter essencialmente espiritual, ou, ideológico: os mitos, as lendas, o messianismo, a poesia.

Tudo isso aparece no texto de *Garcilaso* num processo altamente interessante que revela e esconde sua origem, contruindo uma ponte alternada entre o mito e a utopia. Mas, diz BendeZú, *Los Comentarios Reales* não deixaram de ser, ao mesmo tempo, uma crônica ao estilo espanhol, isto é, um discurso político que seleciona, cuidadosamente, os aspectos mais positivos do Estado Inca.

E, finalmente, o caráter psicológico da sua narrativa, permeada pela *nostalgia*: quando ele nasceu, em 1539, o Império já estava “*paralisado de muerte*”, e ele fala de um mundo que não conheceu, daquilo que ficou no discurso poético da “*ficção primeira*”, aquela que ele escutou...

“La nostalgia de todas las ausencias, de su infancia
 llena de historias, nostalgia del otro mundo que no
 había conocido y que siempre había sido esplendoroso,
 de las pasadas grandezas de las gentes de su madre
 que él nunca había visto y sobre las que sólo había
 escuchado y seguía escuchando o leyendo en los
 escritos de otros que se asomaron a ese mundo de
 ficción que emergía de las ruínas”. (op.cit:39).

Enfim, Garcilaso construiu um discurso que ele supunha histórico, e que não era senão:

“El gran discurso de su locura poética ,
 la de sentirse y nombrarse Inca numa
 época en que el último Inca había sido
 ahorcado en la plaza mayor del Cuzco
 abjurando de sus dioses”.

Portanto, de forma preliminar, aí estão algumas características desta possível **matriz andina**: sua posição intervalar, sua ambigüidade, sua nostalgia.

Mas para onde a existência desta **matriz andina** aponta?

Que significado(s) passou a ter?

De certa maneira , e é esta idéia que nos interessa perseguir, para o fato de que se constituiu como forma transitória, como sonho, como uma **estrutura em movimento**.

A origem da auto-reflexão moderna no Peru

“ El Peru actual es una formación costeña . La nueva peruanidad se ha sedimentado en la tierra baja. Ni el español ni el criollo supieron ni pudieron conquistar los andes. En los andes, el español no fue nunca sino un pionero o un misionero. El criollo lo es también hasta que el ambiente andino extingue en él al conquistador y crea, poco a poco, un indígena. Este es el drama del Perú contemporáneo . Drama que nace, como escribí hace poco, del pecado de la conquista, del pecado original transmitido a la república de quere constituir una sociedad y una economía peruana ‘sin el indio y contra el indio’.”¹

Às vésperas da virada do século Lima se encontrava arrasada .

Quando os chilenos deixaram o Peru em 1883, depois de 4 anos de ocupação após a guerra do Pacífico, os planos de modernização haviam ido por água abaixo.

Quinze anos antes, conta Peter Elmore, as muralhas coloniais que cercavam Lima haviam sido derrubadas para facilitar a expansão e modernização da cidade: afinal, a modernidade é essencialmente uma experiência urbana.²

Em *Los Muros Invisibles*, talvez numa alusão à obra *Cidades Invisíveis* de Ítalo Calvino, Peter Elmore resgata esta experiência urbana, de uma modernidade peculiar, através da novelística peruana do século XX.

Assim como o narrador de Calvino, seus olhos acompanham os olhares de escritores que atravessaram o concreto em busca daquele sentido quase-indefinível,

¹Mariátegui, José Carlos (1925) “El rostro y el alma del Tawantinsuyo”, in *Mundial*, Lima.

²Elmore, Peter (1993) *Los Muros Invisibles. Lima y la Modernidad en la Novela del siglo XX.*, Lima, Mosca Azul / El Caballo Rojo.

aprisionado naquele tecido brumoso enredado pelas relações sociais, pelos sentimentos e, finalmente, pela escritura sempre emprenhada de sonhos e lembranças, de projetos e desencantos.

Longe de ser uma arquitetura silenciosa por onde vagueava o olhar deste viajante solitário de Calvino nos tempos de Marco Polo, Lima estava sendo devassada por uma “*urbanización impetuosa*”, que fez o país deixar de ser fundamentalmente agrário sem, contudo, ter se tornado uma nação industrializada.

Um processo que, como diz Elmore, transformou Lima no cenário por excelência das mudanças sociais e culturais que vieram sacudir profundamente a sociedade peruana neste início de século:

“En otras palabras, la ciudad se ha hecho cada vez más problemática, su perfil se ha tornado más esquivo...”
(op cit: 12)

Lima era, portanto, o centro da vida nacional que, neste momento, passando por um certo vanguardismo periférico, indicava o futuro perfil de uma cidade destinada a ser o locus do imaginário de uma Nação.

A partir de então, a identidade desta cidade seria também construída por estes olhares num certo sentido e até certo ponto distanciados dela, mas inapelavelmente ligados à sua cotidianidade.

Assim, lado a lado com os símbolos de “*lujo y modernidad*” como o embelezamento de praças, ruas, cafés, lojas, enfim, com o que havia de mais atual nas metrópoles européias, apenas 5% da população tinha direito ao voto, as relações pré-capitalistas reinavam soberanas enquanto a casta oligárquica se mantinha através dos setores mais modernos da sociedade: os bancos, a mineração, o comércio e a agricultura de exportação.

Tudo isso providenciava um “*barniz de cosmopolitismo y contemporaneidad*” que

seduzia não apenas à aristocracia, mas também às camadas médias, na sua maioria provincianas, como, também, de forma antagônica, aos trabalhadores anarquistas nos seus sonhos de serem contemporâneos aos revolucionários europeus: seu projeto era alcançar as metas estabelecidas pelos trabalhadores do mundo...

Por seu lado, a classe dominante poderia, perfeitamente, fazer suas as palavras de Valdelomar, este “*modernista tardio*”, que, como diz Elmore, não pertencia a nenhuma família tradicional limenha, era um mestiço provinciano que adotou “*la pose arrogante del hombre cosmopolita*”:

“El Perú es Lima, Lima es el Jirón de la Unión,
el Jirón de la Unión es el Palais Concert y el
Palais Concert soy yo...”

Tampouco puderam furtar-se à imitação de um certo tédio *à la baudelaire*, exigido pela pose *belle époque*, combinado a estratégicas aparições no *Palais Concert*, às visitas e tertúlias das sextas-feiras, ao cinema ou teatro dos sábados, à missa das onze e ao turfe das tardes de domingo, bem como às visitas noturnas aos “antros secretos” dos fumadores de ópio do bairro chinês.(op cit:20)

Tem razão Perry Anderson ao enfatizar, na sua crítica a Marshall Berman, o caráter *diferenciado* do modernismo, em que os episódios ou eras não seriam apenas **descontínuos** em relação uns aos outros, mas **heterogêneos** em si mesmos.³

Esta **multiplicidade de modernismos**, como diz ele, embora referida neste texto à modernidade europeia, pode ser estendida à periférica com ressonâncias instigantes.

Se pensarmos, por exemplo, no que este autor chama de “temporalidade histórica diferenciada”, ou seja, a necessidade de se tomar o **modernismo** como um “campo

³Anderson, P. (1986) *Modernidade e Revolução*, Novos Estudos no. 14., fevereiro. Este texto é a discussão das idéias de Marshall Berman, expostas em *Tudo que é Sólido Desmancha no ar. A aventura da Modernidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

cultural de força *triangulado* por três coordenadas decisivas”, a saber, o **academicismo**, a **industrialização** e a **proximidade imaginativa da revolução social**, podemos estabelecer correlações interessantes.

Em primeiro lugar, reconheceremos no **academicismo** “periférico” a mesma institucionalidade, o mesmo formalismo imposto pelas classes dominantes, cuja característica mais explícita, apontada por muitos críticos, é, também, a mesma *ambigüidade* em relação às questões mais prementes que, no caso da sua particularidade histórica, consistiu numa indecisão entre o hispanismo e o indigenismo.⁴

Em duas publicações recentes sobre o movimento chamado “*Novecientos*”, ou seja, sobre os escritores daquela geração nascida no final do século XIX e que se formou nas primeiras décadas deste século, vemos re-colocadas, com um instigante senso de atualidade, as mesmas questões que puseram em confronto os nomes que iniciaram a tradição moderna no país: Mariátegui, Víctor Andrés Belaúnde, Haya de la Torre, Luiz Alberto Sánchez, Francisco García Calderón, Ventura García Calderón, José de la Riva-Agüero, “Racso” (Oscar Miró Quesada de la Guerra), Valcárcel, Julio C. Tello, Pedro Zulen, José Gálvez, ou seja, os mais destacados.⁵ O livro de Pedro Planas, por exemplo, abre com uma *Introducción* onde o autor explica a razão da sua publicação: o centenário de nascimento de Víctor Andrés Belaúnde.

No mesmo ano, em 1994, os grupos intelectuais ligados a Mariátegui promoveram uma verdadeira revoada dos nomes mais ilustres em seminários internacionais que comemoraram, da mesma forma, o centenário do seu nascimento.

⁴Cito os trabalhos que vou discutir: Loyaza, Luis (1990) *Sobre el 900*, Lima, Hueso Húmero ediciones / Concytec. O livro de Peter Elmore, já citado. Denstua, José & Rénique, José Luis (1984) *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Peru (1897/1931)*, Cusco, Talleres Gráficos del Centro Bartolomé de Las Casas. Planas, Pedro (1994) *El 900. Balance y Recuperación*, Lima, CITDEC (Centro de Investigación y Tecnología para el Desarrollo de las Ciencias Sociales).

⁵Refiro-me aos trabalhos de Luis Loaysa e Pedro Planas.

Portanto, é compreensível que este livro traga na sua abertura um protesto muito pouco velado:

“Por largo tiempo, el novecentismo peruano estuvo ausente en nuestras reflexiones. Sus miembros fueron conocidos a través de la imagen que de ellos ofrecieron sus detractores. Y esa imagen, tras la cual anidaban antiguas pasiones políticas, se alzó como razón suficiente para suponerlos prescindibles”.

A idéia de “*balance y recuperación*”, portanto, sugere que estas “paixões”, hoje arrefecidas (mas não tanto. ..), permitiriam, agora, avaliar a contento o “*proyecto nacional*” de Víctor Andrés Belaúnde, especialmente seu indigenismo, suas indagações sobre o Peru pré-hispânico, seu julgamento da crise política, bem como sua atitude em relação à Leguía.

O ano de 1921 marcou uma série de “desterros”, entre eles, o de Belaúnde e o de Mariátegui. No entanto, como vamos ver, por motivos políticos diferentes e, com resultados profundamente diferentes, também.

Portanto a reivindicada “*actualidad*” do Novocentos, um texto de 1984 incorporado a esta edição, configura-se como um libelo contra os “*anteojos ideológicos*” dos anos 20 e uma conclamação à análise da realidade, um debate sobre o Peru, sobre sua evolução social, sobre sua perspectiva como coletividade histórica, através da recuperação da mensagem **global** dos “*Novecientos*”...e não apenas dos aspectos divergentes em termos das idéias **políticas** da época...

Há que vencer, diz ele, a resignação da repetição quase-religiosa do ideário de Haya de la Torre ou de Mariátegui, numa reedição sem fim do passado, como se o país não tivesse mudado, como se o mundo não tivesse mudado. ..

Como Belaúnde foi o impugnador dos *Siete Ensayos* daquela época, percebe-se em Planas uma outra reedição, a do próprio Belaúnde: na sua opinião Haya e Mariátegui

teriam ficado como portadores exclusivos da mensagem representativa da sua geração porque os peruanos acostumaram-se a vincular as idéias sobre o Peru com a ação política.

No entanto, como na sua visão as condições para aquele esquerdismo foram totalmente superadas, bem como o paradigma interpretativo marxista encontra-se em profunda crise, termina o ciclo histórico começado na década de 20.

Portanto, é chegada a hora de se resgatar para as novas gerações o pensamento daqueles que foram os opositores daquele “nacionalismo racial” de Mariátegui e Valcárcel, principalmente, mas também de González Prada e Haya de la Torre.

Assim,

“...esa contraposición entre costa y sierra,
entre occidente y lo autóctono, entre blanco
y cobrizo (...) sustentada por Valcárcel ao
grado de programa máximo...” (op cit: 19)

coloca-se, indiretamente talvez, como uma construção daquela intelectualidade de esquerda e não como realidade. Daí a importância, diz Planas, em distinguir-se entre o indigenismo dos novecentistas e aquele da geração dos anos 20, que já era motivo de polêmica entre, por exemplo, Luiz Alberto Sánchez e Mariátegui.⁶

Como chefe de redação da revista *Mundial*, Sánchez criticou a concepção unilateral de Valcárcel exaltando o trabalho persistente de Pedro Zulen, outro novecentista. Mas Planas cita também o historiador Jorge Basadre, que, falando sobre a questão do regionalismo, dá razão a Belaúnde quando este “*rebate con éxito el pretendido dilema entre el Peru costeño y el Peru serrano e indígena*”(op cit:20).

Na sua opinião há, portanto, uma continuação entre as idéias indigenistas do 900 e sua concepção de um Peru integral manifestado nas posições de Luiz Alberto

⁶Retomarei esta discussão na parte destinada à Mariátegui. Mas menciono já o excelente livro de Manuel Aquézo Castro, que serve de subsídio ao meu trabalho: *La Polemica del Indigenismo*, 1987, 2a. Edição, Lima, Mosca Azul Editores.

Sánchez, Jorge Basadre e os estudos de **José Maria Arguedas**, quando este afirma que o Peru é miscigenado: “*Estamos mezclados hasta la raíz...*”⁷

Além disso, Planas toma o fato consumado das migrações internas como o mais puro desejo de “integración” das populações de outras regiões, especialmente da serra, o que condenaria o “nacionalismo radical” a uma instituição semi-folclórica... Citando José Matos Mar, ele reforça a **vocação inicial do Peru para a síntese e a integração**, passando sobre as próprias palavras do autor, que, ao contrário, indicam a necessidade de um esforço, de uma luta em direção ao **socialismo**, considerando, inclusive, o país como uma “*patria inconclusa*”...

“El nuevo rostro que pugna por emerger de la actual confusión de la vida nacional nos obliga a meditar muy seriamente sobre nuestro futuro destino, tomar conciencia de su significado y encontrar las estrategias que la historia nos enseña en función de lo que somos y podemos como sociedad de múltiples legados. O construimos nuestro destino o aceptamos pasivamente un futuro incierto. El Peru, sociedad del Tercer Mundo, puede y debe encontrar la manera de liberarse de su condición internacional subordinada. Abrir su camino propio al **socialismo**”.⁸

No entanto, além deste **dualismo entre costa e serra**, que a geração dos novecentistas soube, “*premonitóriamente*”, desprezar, Planas empenha-se em

⁷Uma posição como esta parece desconhecer a profundidade do pensamento de Arguedas, para quem a miscigenação nunca foi tomada com esta tranquilidade, e nem decorrência de um processo voluntário... um desejo de unidade. Sua obra inteira, para não citar apenas *Los Zorros...* é uma angustiada reflexão sobre o ser estrangeiro numa terra ainda em formação, uma luta pelo resgate das tradições mais profundas do povo quéchua e aymara. Mas, acima desta questão étnica específica, quéchua e/ou aymara, está o dilema de uma nacionalidade construída a partir da exclusão.

⁸Matos Mar, J. (1988, 7a. Ed.) *Desborde Popular y Crisis del Estado. El nuevo rostro del Peru en la década de 1980*. Lima, Concytec.

defendê-los da acusação de “*arielistas*”, imagem caricaturesca difundida pelos seus opositores: “*espíritu retórico y teorizante, conservador en lo político, enemigo de las reformas y despreocupado de la realidad social*”(op cit:23).

Mencionando como exemplo de um aceitável e até louvável ecletismo, Planas relembra Alfredo Palácios, “*el primer diputado socialista de América Latina, propagandista de la unidad latinoamericana y del liderazgo obrero. .. un declarado “arielista”, lo cual demostraría, cuando menos, que socialismo y “arielismo” no fueron excluyentes*”.⁹

Mas ele fornece um outro exemplo, mais contundente, o de Julio Antonio Mella, o cubano que, em 1923, falando de Haya de la Torre, elogia-o chamando-o de “*el sueño de Rodó hecho carne*”. Dois anos mais tarde, antes de fundar o Partido Comunista de Cuba Mella criou o Instituto Politécnico “*Ariel*”.

E no Peru, palavras de Pedro Zulen, um dos nomes mais estreitamente ligados à criação da *Asociación Pro-Indígena* (1909/1917), não foram menos “arielistas”...

“Pueblos que luchan como tú tienem que vencer
tarde o temprano a sus opresores, por fuertes e
implacables que sean...Y vencerás, porque tu enhiesta
frente y tu erguido espíritu, confundirán a tus verdugos.
Calibán torpe y grosero desaparecerá ante la
sombra de Ariel divino !”

Planas não percebe que sua defesa desta louvada “convivência”, longe de advogar uma coincidência de princípios revela, ao contrário, a pouca definição destes primeiros anos de sedimentação das idéias socialistas no Continente. Situação que se acirraria na sequência, quando, então, aconteceram os desencontros inapeláveis.

⁹Reproduzo aqui a nota de Planas em que esclarece a visita de Palacios à Universidad del Cuzco, em 1919, quando, em discurso este afirmou: “...la juventud cuzqueña, como la de toda América, debería tener por maestro a ese insuperable apóstol uruguayo José Enrique Rodó, cuyas enseñanzas eran como un hermoso evangelio de vida I de juventud”.

Na realidade, o “*arielismo*” foi uma espécie de retórica preliminar da consciência do atraso, da exploração que não tardou em mostrar a dura situação periférica. ..

Os anos enevoados pelo sonho do progresso foram curtos.

Ao que parece, tem razão Roberto Fernandez Retamar, a quem Planas parece não ter lido, quando compara a figura de *Ariel*, da peça de Shakespeare, à dos intelectuais latino-americanos:

“...Ariel .. o intelectual da mesma ilha de Caliban: pode optar entre servir a Próspero - é o caso do intelectual da antiga América - com quem, aparentemente, se entende maravilhosamente bem, mas de quem não passa de um servidor medroso, ou se unir a Caliban, em sua luta pela verdadeira liberdade. Em linguagem gramsciana, refiro-me sobretudo aos intelectuais “tradicionais”, dos quais, inclusive no período de transição, o proletariado precisa assimilar o maior número possível, ao mesmo tempo em que vai gerando seus próprios intelectuais “orgânicos”.¹⁰

Para Planas, portanto, a mensagem de Rodó tem um caráter estimulante, na medida em que, também, se opôs ao **positivismo** então reinante nos nossos ambientes intelectuais. O lamentável, diz ele, é que este sentido de oposição tenha sido compreendido como improvisação retórica, como um idealismo em oposição ao realismo. ..e não como **neo-idealismo**, ao qual pertenceram figuras como Ingenieros, Vasconcelos, Henri Barbusse e Georges Sorel, Benedetto Croce,

¹⁰Retamar, Roberto Fernández (1988) *Caliban e outros Ensaio*, São Paulo, Busca Vida.

Romain Rolland, entre outros.¹¹

Mas até que ponto o confronto entre centralismo / regionalismo estaria relacionado com este duelo intelectual dos anos 20 ? E mais, o que tudo isso tem a ver com a polêmica do “indigenismo”? Será que tudo isso foi, também, uma “invenção” da esquerda revolucionária, da mesma forma que teria sido a oposição costa/serra ? Há um dado inquestionável, geográfico, a partir do qual se deu um processo diferenciado e desigual de desenvolvimento, desde a colonização.

Mas a questão do regionalismo no Peru não é apenas uma questão geográfica, com o tradicional corolário da relação mais desenvolvido / menos desenvolvido.

Como isso não é mesmo verdadeiro para nenhum país, e basta lembrar como a nossa diferença entre norte(nordeste) e sul se manifesta em estimulantes relações intelectuais e políticas, ali também a análise permite apreender as diferenças internas sob a forma de ideologia e cultura, estruturalmente: a serra e o norte, tradicional, andino, popular. A urbanidade e a costa, oficial, moderno e institucional.

Em outras palavras, a ampliação da ação do capital na esfera da produção econômica e social, vai acentuar a natureza desigual e pluricultural do país.¹²

A expansão do capitalismo no Peru, entre 1900 e 1930, fez aparecer ao mesmo tempo e da mesma maneira, formas de consciência desiguais, com uma intelectualidade urbana e outra regional, como por exemplo a de Cusco, de Puno, de Arequipa, de Trujillo, conformando correntes de pensamento que se transformaram em ação cultural e práxis política, como foram o caso do indigenismo e do aprismo (do partido político APRA: *Ação Popular Revolucionária Americana*), do liberalismo e do descentralismo.

Como dizem Deustua e Rénique, todos estes movimentos tentaram alcançar uma

¹¹Esta questão da relação entre um suposto neo-idealismo e o socialismo nas concepções revolucionárias de intelectuais latino-americanos é, por certo, complexa demais para um trabalho como este, mas outras considerações serão levantadas quando tratarmos das idéias particulares de José Carlos Mariátegui.

¹²Deustua, José & Rénique, José Luis (1984) *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Peru*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.

dimensão nacional partindo dos seus “*matices regionales*” e, desde seus pontos de vista regionais tentaram enfrentar, em diferentes níveis, as formas de desenvolvimento vigentes até então:

“Si el centralismo representaba el monopolio de la cultura y la actividad política, así como la apropiación social de los excedentes económicos producidos y generados en otras partes del país, estos movimientos implícitamente postulaban - hasta determinados límites - la creación y disfrute regional de la riqueza y de su propia cultura, de una manera más plural y democrática”. (op cit: XII)

Mas este esforço “regionalista” teve, ao mesmo tempo, a pretensão de ser uma proposta alternativa para o país, e, portanto, almejava a dimensão nacional, tendo sido desta maneira, junto com as idéias socialistas de Mariátegui, os primeiros esforços modernos para constituir uma cultura nacional e popular, partindo das bases locais, regionais.

Uma questão importante, apontada pelos autores referidos, é o fato de que, embora sendo regionais, estes movimentos não partiam dos focos rurais e sim, de uma **urbanidade regional**, das cidades maiores e mais importantes, tanto da serra quanto da região norte, e do vale do Mantaro, ao sul de Lima, na região do *Nudo de Pasco*.

Foi, também, consciente ou inconscientemente, uma tentativa de integrar a cultura regional à nacional, e, neste sentido, tenderam mais à integração do que ao isolamento, mais à generalização do que ao particularismo.

Como dizem os autores, o movimento que mais claramente expressou este projetos foi o **indigenismo**. E, neste sentido, foi muito mais complexo do que simplesmente a expressão da luta pelos direitos indígenas.

Foi a expressão de um desenvolvimento desigual e anti-democrático e a expressão de uma nova proposta de ordenamento social e econômico para a sociedade, bem como a expressão de propostas políticas alternativas, em que o descentralismo se conjugava com a democratização da sociedade e a política com a autonomização local. Mas por que fracassou o regionalismo, se é que se pode dizer assim ?

Por um lado, a análise de Deustua e Rénique apontam para “*la tragedia de los intelectuales regionalistas*”, que consistiu na sua incapacidade de articular-se com as classes sociais básicas da sociedade peruana do momento, ou seja, estes intelectuais não conseguiram chegar a ser “orgânicos”, e, por outro, o fato da caída de Leguía (22 de agosto de 1930), derrotado por um movimento militar saído de Arequipa e liderado por Sánchez Cerro ter sido tomado pelos oligarcas como possibilidade de aproximar-se do poder e, ao mesmo tempo, combater tanto o aprismo quanto o comunismo.

Assim, Sánchez Cerro tornou-se um novo caudilho, prestigiado por haver acabado com um governo ditatorial, pelo seu tom moralista, pseudo-nacionalista e populista. Além de uma análise mais detida sobre as condições e natureza desta intelectualidade regional, portanto, é preciso não esquecer que a partir de 1895¹³ desenrola-se um período de grandes enfrentamentos.

Entre 1895 e 1919 ocorreu o apogeu da República Aristocrática, que se mantinha através do apoio que recebia do imperialismo e da violência que os *gamonales* exerciam no interior do país.

Esta situação provocou não apenas uma série de rebeliões indígenas, como também a necessidade de redefinir as relações com o imperialismo e impulsionar a modernização do país.

Portanto a República Aristocrática foi sendo abalada pelas novas necessidades de

¹³ A partir, portanto do “pierolismo”, que marcou o final do militarismo do século XIX. Como dizem Burga e Galindo, o governo de Piérola foi a ante-sala para uma série de governos em que a oligarquia terratenente e aristocrática dominou o poder, in (1981) *Apogeo y crisis de la Republica Aristocratica*, Lima, Ediciones Rikchay Peru.

desenvolvimento, cujas premissas foram amplamente questionadas pelas forças sociais emergentes e pelas reacionárias: a partir de 1919, ou seja, durante o oncenio de Leguía, não apenas muitos personagens partiram ao exílio por terem perdido seus privilégios, como José de la Riva-Agüero, intelectual da oligarquia, como outros, por perseguição, como José Carlos Mariátegui.

Assim como, ao lado das rebeliões étnicas, ocorreram a de gamonais contra o governo e entre si, a de fiscais, mas, acima de tudo, as indígenas com matizes messiânicos e milenaristas.

Embora estas rebeliões tenham sido derrotadas, exerceram enorme influência no movimento intelectual que se gestava na época, que vai desenvolver-se ao longo da década de 20, levando ao importante encontro ideológico entre o indigenismo e o marxismo.

Mas foi, também, o momento em que uma nova força social emergente, o movimento obreiro, embora e muito fragmentado, monopolizou a atenção dessa intelectualidade, também emergente, pela pressão exercida por parte do governo em favor do desenvolvimento capitalista a qualquer custo, bem como pela ascensão das camadas médias.

Segundo Burga e Galindo, todas estas condições fizeram com que, a partir daí, fosse possível colocar-se a questão do problema nacional, de forma coletiva e em meio a uma gravíssima crise social.¹⁴

As primeiras três décadas do século, portanto, marcaram o aparecimento de uma intelectualidade urbana, limenha, estimulada pelo aparecimento de uma incipiente classe operária, mas também de uma intelectualidade regional, muito ligada às correntes indigenistas.

No entanto, para compreender melhor o papel desempenhado pela intelectualidade regional é necessário retroceder e levar em conta os acontecimentos que vão

¹⁴Burga, M. & Galindo, A.F. (1981) *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*, Ediciones Rikchay Perú, no. 8, 2a. Edição, Lima.

encadear-se a partir da derrota do Peru na guerra com o Chile.

Como nos conta Julio Cotler, ao findar o governo de Manuel Pardo (1872/1876) a crise econômico-social, decorrente da bancarrota fiscal, da conformação colonial que persistia e da desintegração política, o Partido Civil se viu na extrema necessidade de indicar para Presidente um general - Mariano Ignacio Pardo - a fim de apaziguar as tensões entre os proprietários de terras e mesmo entre a burguesia comercial tão incipiente e já em crise.¹⁵

Mas, logo no início da guerra com o Chile (1879), Pardo abandonou o país, declarando que viajava em busca de armamentos, deixando atrás de si um verdadeiro estado de caos.

Este ato de “covardia”, diz Cotler, somado às crescentes disputas entre as lideranças políticas, provocou um vazio do poder público que se refletiu numa tremenda desarticulação militar.

Este estado de caos político-militar, diz Cotler, favoreceu a implantação da ditadura de Piérola, que organizou a defesa de Lima e proclamou-se “*protetor da raça indígena*”...imaginando que nela se encontraria o último baluarte da defesa nacional. No entanto, contra Piérola se voltaram tanto os proprietários quanto a burguesia comercial, negando-se ao engajamento contra os chilenos, preocupados, acima de tudo, com suas fortunas particulares, e, conseqüentemente, com a ordem existente. O general Cáceres, que lutou bravamente na resistência aos chilenos, escreveu sobre isso:

“Chile dedicó toda su actividad a la consecución de tal propósito, valiéndose de los medios más viles e inescrupulosos.
Y para maior desdicha encontró compatriotas nuestros que, inspirándose más en sus personales ambiciones que en las supremas conveniencias de la patria, tornáronse en eficaces

¹⁵Cotler, Júlio (1992) *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, série Peru Problema nº. 17, 6a. Edição.

colaboradores del invasor...”¹⁶

Esta ânsia em terminar com a guerra e “acertar” a paz se justificava não apenas pelos tremendos estragos que o exército chileno realizava na sua passagem pelo país, mas

também pelo estado de rebelião popular que, comodiz Cotler, entregou-se ao saqueio da cidade de Lima.

Por outro lado, as “*montoneras*” organizadas por Cáceres, recrutaram a massa indígena que, liberadas dos seus patrões e armadas, lançaram-se tanto contra os chilenos como contra os donos de terras, seus dominadores mais diretos. Como declara Cotler, a herança colonial traduziu-se numa alegada falta de identidade “nacional”...

Assim escreveu um oficial chileno:

“Todos los indios de Huanta y Huancayo están sublevados. Los pocos con quienes pudimos entrar en contacto, declararon que su objetivo no era combatir a los chilenos, ni a los partidarios peruanos de la paz, sino a toda la raza blanca”.
(Favre, 1975:63, apud Cotler).

Numa outra citação exemplar, há a famosa carta de Ricardo Palma a Nicolás de Piérola, datada de 1881:

“En mi concepto, la causa principal del gran desastre del 13 está en que la mayoría del Peru la forma una raza abyecta y degradada, que Ud. Quiso dignificar y enoblecere. El indio no tiene el

¹⁶Cáceres, Andrés A. (1973) *La guerra del 79: sus campañas*, Lima.

sentimiento de la patria; es enemigo nato del blanco y del hombre
de la costa y Señor por Señor, tanto le da ser chileno como turco (...)
Educar al indio, inspirarle patriotismo, será obra no de las
instituciones sino de los tiempos”.

Portanto, a derrota para o Chile e a conduta dos diferentes estratos sociais, diz Cotler, seriam decisivas para o futuro desenvolvimento político-ideológico do país. Por um lado, o capital internacional, como vimos, encontrou maneiras de penetrar no cerne do possível desenvolvimento capitalista do país, impedindo que a burguesia nacional tivesse acesso a ele. Este processo desencadeou protestos e conflitos entre os produtores nacionais, que encontraram uma única via para canalizar seu descontentamento: o **partido civilista**.

No norte, o crescimento da concentração de terra e as concessões especiais do governo a empresas estrangeiras motivou uma série de conflitos entre os grupos senhoriais e entre os comerciantes, desalojados pelo capital internacional.

Mas a burguesia nacional, tão violentamente agredida, não era forte o suficiente para entrar neste jogo devido às dificuldades que a ação das empresas estrangeiras impunham à conformação de um mercado interno que as fortalecesse.

Desta forma, os proprietários peruanos passaram a buscar, cada um por si, sua inserção no mercado internacional.

Da mesma maneira, as oligarquias regionais acataram as novas condições na medida em que sua própria existência dependia do capital estrangeiro.

Embora reclamassem contra o centralismo limenho, na medida em que o avanço do capitalismo exigia um estado centralizado, procuraram desenvolver novas estratégias parlamentares através de um clientelismo do poder executivo, chamado de “*caciquismo político*”:

“El cacique parlamentario es una ficción, una sombra,
una alucinación. Su proceso es generalmente el siguiente:

agente electoral, modesto abogado, escala a la suplencia de la diputación, de la suplencia pasa a la propiedad debido al apoyo gubernativo. En la propiedad se consolida y llega a ser fuerza política dando al gobierno su voto y recibiendo del gobierno toda clase de protección e influencia en su distrito electoral...”

“...el centralismo logra las líneas generales de su política con el apoyo de los caciques provinciales en el Congreso y los caciques provinciales, a trueque de ese apoyo, consiguen del subprefecto que les permita arrebatar a los indígenas sus tierras, comprar a precio vil las lanas, contrabandear alcohol y atender a sus intereses personales. Aquel maridaje de centralismo y de localismo culmina en esa aberración que se llama juntas departamentales, que vienen a ser corporaciones de caciques, de feudales o de gamonales...”¹⁷

Esta situação favoreceu um período de relativa estabilidade política até que (re) apareceram novas contradições entre os proprietários e as classes populares que, como diz Cotler, o Estado não estava em condições de arbitrar devido à sua própria natureza oligárquico / imperialista.

No entanto, depois da guerra, o desenvolvimento capitalista foi criando uma lenta diferenciação interna de classes, de forma que, como esclarece Cotler, de dentro da classe de proprietários começa a surgir um setor burguês que, ao continuar nutrindo-se do pré-capitalismo começa a entrar em conflito com os estratos senhoriais.

Por outro lado, este mesmo desenvolvimento dá início a uma lenta construção de um

¹⁷ Ambas as citações são de Víctor Andrés Belaúnde, apud Cotler: a primeira, de *Meditaciones peruanas*, de 1931, Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad. A segunda, também de 1931, de *La realidad nacional*, Paris.

setor assalariado, bem como de uma reflexão sobre a natureza pluriétnica do país, com a retomada da questão indígena.

Vamos ver, primeiramente, a movimentação urbana, da costa.

Como nos conta Cotler, desde meados do século XIX os antigos grêmios de artesãos começaram a mostrar interesse em organizar-se em sociedades de auxílio mútuo. Depois da guerra com o Chile, com a crise que se seguiu, este interesse renovou-se com a adesão de um primeiro movimento obreiro que congregava os poucos operários de fábricas, os portuários, os gráficos e os padeiros.

Em 1888 foi fundada a *Confederação de Artesãos do Peru*, que congregava vários segmentos profissionais, inclusive os comerciantes, diante da desvalorização da moeda, no governo de Cáceres.

Em 1892, com uma desvalorização definitiva da moeda a nível internacional e a conseqüente alta do custo de vida nos centros urbanos, considerando que tanto a maior parte dos alimentos como as manufaturas eram importadas, aconteceu um movimento de greve geral dos ferroviários, telegrafistas, padeiros, gráficos e estivadores, bem como dos médios e pequenos proprietários rurais.

A partir de 1895, sob a proteção do “califa” Piérola, cujo interesse era desenvolver uma política protecionista e populista, a *Confederação dos Artesãos* mobilizou os setores médios e populares de Lima a fim de obter uma representação parlamentar. Como diz Cotler, este foi um feito insólito, ou seja, a primeira manifestação organizada, popular, na política do país.

Logo no primeiro ano de governo de Piérola, desencadearam-se muitas greves por aumento de salários e redução de jornada de trabalho, que abalaram as intenções do governo de “reconstruir” o país...

Assim, nada mais conseqüente do que iniciar uma violenta política repressiva, bem como a manipulação da representação parlamentar.

No entanto, os trabalhadores não interromperam suas manifestações, e, assim, continuaram os massacres.

A virada do século aconteceu debaixo de greves.

Em 1900, os estivadores do porto de *Callao* entraram em greve por assistência médica e indenização por acidentes de trabalho. No ano seguinte, em Lima, as greves foram tantas que o Prefeito sugeriu que o governo identificasse todos os trabalhadores a fim de controlar suas “atividades” e impedir que as idéias “exóticas” se espalhassem...

Em 1902 os portuários de *Mollendo*, então o mais importante do sul do país, entraram em greve geral parando toda a região. O governo respondeu massacrando 300 habitantes deste porto.

Embora a Confederação dos Artesãos não tenha tomado nenhuma atitude condizente com a situação desencadeada, houve um mal-estar generalizado, inclusive com a manifestação de alguns setores civilistas, preocupados com a estabilidade do país. No Congresso Nacional vários parlamentares se manifestaram a favor da regularização dos contratos de trabalho urbano e rural, bem como de indenizações pelas demissões que a incipiente e crescente introdução de maquinários começava a causar.

Em 1904 a diminuição das exportações aumentou o desemprego levando à uma nova redução salarial. Como se aproximava o período eleitoral, houve uma grande dinamização do movimento artesanal e obreiro, porquanto tanto o **pierolismo**, que estava no poder, quanto o **civilismo**, que almejava derrubá-lo definitivamente, procuraram dividir o movimento dos trabalhadores, ganhá-los em benefício próprio. Se por um lado os pierolistas conseguiram o apoio da *Confederación de Artesanos* e da *Asamblea de Sociedades Unidas*, os civilistas apoderaram-se das juntas de registro eleitoral, manobrando de tal forma que os horários de registro eram exatamente durante o período de trabalho. Com isso ganhou o candidato **civilista** por Lima, e os trabalhadores perderam a representação parlamentar.

No entanto, ganhar foi perder o apoio das classes populares e o governo, para lidar com os conflitos classistas, teve que propor um conjunto de medidas não apenas

para contornar estes conflitos como também para inserir os trabalhadores no desenvolvimento capitalista.

É desta época o projeto civilista de *Matías Manzanilla*, que tratava de questões referentes à estabilidade do trabalhador, ao trabalho feminino e de menores, do descanso dominical, da jornada máxima de trabalho, das indenizações por acidentes, da regulamentação dos contratos trabalhistas, das greves, das juntas de conciliação e arbitragem, através da constituição de uma *Junta Nacional de Trabajo*.

Este conjunto de leis seria válido apenas para o setor de transportes, mineração, grandes fábricas e portos, bem como para os trabalhadores agrícolas das grandes fazendas: para as áreas, enfim, de desenvolvimento capitalista.

No entanto, estes projetos foram derrotados no Parlamento, pressionado pelos interesses imediatos de uma burguesia aliada aos interesses das empresas estrangeiras.

Neste sentido, diz Cotler, o governo desta ala civilista era “progressista”, na medida em que buscava aumentar o espaço capitalista, envolvendo as massas trabalhadoras neste processo.

Como o Presidente Pardo temia, acenturaram-se os conflitos de classe: em 1905 os anarquistas começaram a organizar seus primeiros agrupamentos e, no mesmo ano em que *Manzanilla* propunha seu projeto, eles promoveram a greve geral do porto de *Callao*. E no 1o. de Maio de 1905, desfilaram pelas ruas de *Lima* e *Callao* com suas bandeiras vermelhas. Reclamavam a ampliação deste projeto.

Nesta mesma ocasião, Manuel González Prada, importante mentor intelectual desta e da geração de militantes que se seguiu, propôs a constituição de uma frente única de trabalhadores e intelectuais para por fim à exploração classista enquanto os anarquistas passaram a atacar as sociedades de “auxílio mútuo”, pela sua dependência dos políticos de turno.

Os movimentos grevistas encadearam-se: em 1905, a *Federación de Trabajadores “La Estrella del Peru”* (de padeiros) propôs a luta pelas oito horas de jornada de

trabalho, que os trabalhadores das usinas de açúcar repetiriam em 1906.

No mesmo ano os anarquistas conseguiram constituir as primeiras organizações sindicais e integrar os trabalhadores têxteis, arrecadando fundos e comitês de greve que, em 1907, conseguiram parar *Vitarte*, principal centro fabril do país, perto de Lima.

Em 1908 as greves espalharam-se para *Callao*, *Chancay* e *Huacho*, nas quais a repressão fez dezenas de mortos.

No final do seu mandato, em 1908, José Pardo conseguiu colocar como sucessor seu ex-ministro da Fazenda, também do partido civilista, Augusto B. Leguía, para dar continuidade à expansão capitalista no país.

Segundo Cotler, sua vinculação com o capital estrangeiro e com a burguesia nacional deu-lhe o respaldo necessário para continuar representando os interesses da classe dominante.

Leguía procurou, da mesma maneira que Pardo, fazer aprovar as leis do projeto *Manzanilla* a fim de controlar o movimento trabalhista, a participação anarquista nesta movimentação, bem como os crescentes protestos indígenas no sul.

Leguía conseguiu algumas reformas em 1911, como, por exemplo, a que proibiu a exploração do trabalho gratuito dos indígenas por parte dos órgãos governamentais, sob protestos daqueles que queriam estendê-la aos proprietários também, afinal, eles eram os principais exploradores desta mão-de-obra.

Nesta mesma época estabeleceu-se o pagamento do “*enganche*” em dinheiro e não mais em mercadorias, impedindo assim, o trabalho forçado nas minas.

No entanto, como os encarregados de fazer cumprir estas leis eram os mesmos que usufruíam do seu não-cumprimento, elas não causaram praticamente nenhum efeito real sobre as condições concretas.

Assim foi que, ainda em 1911, o Peru conheceu sua primeira greve geral na qual o grau de solidariedade entre os trabalhadores levou à extinção do trabalho noturno

ao qual estavam obrigados os operários de *Vitarte*.

No mesmo ano, depois de graves incidentes nos centros de mineração da serra central, onde morreram cerca de 100 trabalhadores, sob pressão, o Congresso aprovou a lei de “acidentes de trabalho”, proposta há sete anos pelo projeto *Manzanilla*.

Os trabalhadores dos enclaves açucareiros também iniciaram uma ampla mobilização contra o sistema de “*enganche*”, e foram duramente reprimidos.

A pressão da opinião pública, resultado da atuação dos jornais de esquerda, exigia uma rápida ação governamental, mas esta, por sua vez, estava amarrada aos comprometimentos com a classe dominante.

Neste momento, a luta política pela sucessão se configurou, portanto, como a necessidade de reforçar a autonomia do Estado através da bandeira da “modernização” do aparelho estatal, enquanto a classe dominante, ao contrário, pressionava pela manutenção do privilégio de explorar livremente a mão-de-obra. Era o final do primeiro governo de Leguía e, em 1912, ano das eleições, a classe dominante encontrou-se dividida entre a dissidência provocada por Leguía, e Billinghurst que voltava à cena reencenando o estilo populista de Piérola que era, ao mesmo tempo, um rechaço ao civilismo.

A plataforma política de Billinghurst assentava-se na necessidade de reformar as leis eleitorais ampliando o acesso ao voto; a criação de empregos, a regulamentação dos contratos trabalhistas e a ampliação dos seguros aos acidentes de trabalho, incluindo as doenças e invalidez; o aumento salarial e a participação do Estado na construção de casas populares.

Desta maneira, ele passou a representar os setores “progressistas” da classe dominante, que buscavam a abertura do Estado, facilitando o desenvolvimento capitalista, tornando-o mais nacional e menos oligárquico.

Billinghurst contava já com o apoio massivo da população quando, percebendo que os colégios eleitorais estavam nas mãos dos civilistas, dá início a um movimento de

massa conclamando a população à abstenção do voto.

Desta maneira, com um terço de abstenção, ao Congresso coube indicar o Presidente, que seria ele. Assim, o candidato pelo *El Bloque*, irmão de Leguía, levou à derrota política o setor civilista tradicional.

Apoiado pela maioria da população, Billinghurst promoveu algumas conquistas sociais, entre as quais a atribuição da responsabilidade pelo processo eleitoral à Corte Suprema.

Por tudo isso, ele recebeu, como aqui no Brasil Vargas haveria de ser considerado “o pai dos trabalhadores”, o título de “*primer obrero del Peru*”.

Mas o enfrentamento entre Leguía e Billinghurst assumiu proporções incontroláveis, culminando com um ataque popular à casa do Presidente do Senado, bem como à de Leguía, que teve que fugir do país, exilando-se no Panamá.

Em 1913 os anarquistas formaram a *Federación Regional de Trabajadores del Peru* com a intenção de organizar uma central de trabalhadores.

No mesmo ano os petroleiros de Talara, que haviam sofrido um massacre três anos antes, e os mineiros da *Cerro del Pasco* voltaram a insistir na jornada de oito horas e na liberdade de comércio para que a instalação de armazéns evitasse, concretamente, o sistema de “enganche”.

Numa ação arrojada, os estivadores ameaçaram não carregar os cargueiros da *Duncan Fox*, bem como os navios ingleses que transportavam petróleo de Talara, enquanto não fossem atendidos nas suas reivindicações.

Em 1914, o enfrentamento classista chegou a níveis até então desconhecidos no país. Por esta ocasião, em que se aproximavam as eleições municipais, os grêmios de artesãos e auxílios mútuos já haviam sido substituídos pela *Confederación de Trabajadores del Peru* que, reconhecendo a luta de classes, perseguia o objetivo de uma frente única de trabalhadores a fim de pressionar o governo para a constituição de cooperativas, para a construção de habitações populares e a universalização das oito horas de trabalho.

No entanto, no contexto da Primeira Guerra Mundial caíram as exportações, aumentou o desemprego, os bancos restringiram o crédito e o governo foi obrigado a emitir papel-moeda, assim como os grandes proprietários emitiram bônus para pagar seus empregados, o que facilitou o controle sobre os trabalhadores.

Esta situação também restringiu o mercado interno, e houve uma grande alta dos preços.

Tentando contornar a situação, Billinghurst decretou o aumento de salários para conter a agitação popular e estabilizar o movimento dos trabalhadores.

O Congresso, controlado pela classe dominante, enfrentou o Presidente vetando o orçamento da União. Billinghurst, então, desconsiderou o Congresso e mobilizou as massas populares para sua dissolução e novas eleições.

Neste momento as classes dominantes conclamam o Exército, e o General Oscar R. Benavides deu um golpe de Estado, o primeiro do século na América Latina.

Era o ano de 1914.

Em 1915, após uma convenção dos partidos políticos, José Pardo foi designado Presidente da República, com a seguinte justificativa:

“Contra la audacia irrespetuosa, insolente y demolidora de las clases bajas, que habían como eclipsado a las clases dirigentes”.

“El señor Billinghurst había estado jugando con fuego y socavando las bases de nuestra organización social al mezclar una cuestión meramente política con una social, apelando a los bajos instintos de las masas, tratando de volverlas contra la clase dirigente”.

Mas este ano de 1915 significou, também, uma retomada econômica do país.

As exportações voltaram a crescer, a capitalização dos proprietários nacionais resultou na compra de terras controladas por empresas britânicas. Entre 1915 e 1920 as exportações cresceram 300% e, com isso, fizeram crescer a massa assalariada e enriquecendo os produtores nacionais.

Mas logo voltou a inflação, devido à alta de preços dos produtos importados e da repercussão que isso ocasionou no mercado interno, na medida em que os produtores nacionais empenharam-se na produção de algodão e açúcar, que estavam em alta no mercado internacional.

A agricultura andina, ainda em condições pré-capitalistas, não podia satisfazer a demanda pelos produtos alimentícios, além de encontrar-se ainda muito separada pela falta de recursos viários.

Nestas condições, o movimento trabalhista que sob a repressão de Benavides havia retrocedido, voltou à atividade, ainda que, como diz Cotler, em níveis inferiores aos da gestão anterior devido à falta de recursos financeiros dos seus associados.

Mesmo assim, explodiram greves no norte de *Lima*, em *Huacho*, *Paramonga*, *Supe* e *Sayán*, e, ao sul, em *Pisco*, *Chincha* e *Cañete* com reivindicações antigas somadas, agora, a um rechaço aos comerciantes chineses, que competiam com os nacionais.

Em *Lobito*, zona petroleira, bem como na açucareira, voltaram a ocorrer massacres. Nos enclaves de mineração da serra central, 400 mortos em acidentes de trabalho fizeram recrudescer a demanda pela indenização, bem como pelas oito horas, pela assistência hospitalar, pela abolição dos bônus e pelo livre comércio.

José Pardo insiste na aprovação do projeto *Manzanilla*, mas a oposição parlamentar continua irredutível, consciente da ineficácia da sua simples aprovação.

Terminada a guerra, o reajuste econômico internacional impõe nova alta do custo de vida, desencadeando nova onda de desemprego.

Mas a influência revolucionária européia se fez sentir, assim como os anarquistas voltaram a lutar pela organização dos trabalhadores ocasionando a mais importante

mobilização popular da época. Desta vez juntaram-se a eles os universitários, engajados na luta pela *Reforma Universitária*.

A greve geral de 13 de janeiro de 1919 parou o país.

As acusações de comunismo, de “*terror rojo*” não tardaram, assim como as perseguições. Apesar das prisões, da destruição dos centros trabalhistas e de jornais ligados à causa obreira, o governo teve que ceder e promulgar a jornada de oito horas para o país.

Como diz Cotler, o grande desfile de bandeiras vermelhas, de hinos revolucionários e greves instauraram o pânico na classe dominante. Tudo parecia levar à revolução no dia seguinte...

Assim se expressou o *West Coast Leader*, órgão da coletividade inglesa no Peru:

“...el noventa por ciento de los elementos que componen la masa responsable de los saqueos y quemas son muchachos irresponsables, canallas y rufiones de la más baja estofa. Fueron dirigidos por criminales o por los más extremistas agitadores socialistas cuyos cerebros habían sido cocinados por la sobresaturación de los venenosos humos de las hirvientes pailas de Moscú y Petrogrado y que se han propagado por todas partes”.(apud Cotler:181)

No final de maio, novas prisões de líderes anarquistas e a morte de 400 manifestantes nas ruas de Lima.

Assim estava o Peru quando Leguía assumiu novamente o poder, depois de um longo exílio na Inglaterra. Seu retorno teve, porém, uma parada em Nova Iorque, para os acertos com os banqueiros e investidores norte-americanos, com o objetivo de acelerar e implantar definitivamente o desenvolvimento capitalista no país.

Reeditando a experiência de Billinghamurst, ao chegar em Lima conquistou a adesão

de todos os antigos inimigos e marginalizados pelo civilismo para o embate final: os constitucionalistas do General Cáceres, os liberais de Durand e os democratas de Piérola...

Conquistou o apoio das massas e, sabendo da oposição parlamentar, dissolveu o Congresso num golpe de Estado sob o pretexto de que a oposição o tinha nas mãos. As novas eleições para compor uma Assembléia Constituinte fizeram-no um Presidente absoluto além de ter eliminado definitivamente o civilismo: deportou as principais lideranças, mandou prender os gamonais que não quisessem submeter-se às suas ordens ao mesmo tempo que concedeu as reivindicações populares de natureza imediata.

Como diz Cotler, desta maneira Leguía colocou em cena os interesses burgueses, dependentes do capital estrangeiro. O “oncênio” começava, assim, com as perspectivas de modernização financiadas pelos interesses externos, sem nenhuma oposição substancial.

Neste modelo de desenvolvimento as contradições entre as classes se acirraram, enquanto o Estado tornava-se cada vez mais centralizador e hegemônico, representante oficial dos interesses da burguesia nacional, atrelada, como foi dito, aos interesses do capital norte-americano, principalmente.

Desta maneira, o governo de Leguía transformou o país,

“...sentando los fundamentos de las estructuras
de dominación que tuvo hasta 1968. En este
sentido Leguía es el fundador del Peru de hoy”
(Cotler: 184)

e fez desencadear-se a **luta antiimperialista**, pedra-de-toque para se compreender a emergência de uma consciência moderna no Peru, especialmente quando se trata de compreendê-la como um fenômeno originário, produto de enfrentamentos que

darão sentido a todas as manifestações intelectuais desde então.

Como diz Piedad Pareja, conceituada estudiosa do sindicalismo e do anarquismo peruanos,

“ A partir de 1919, dos tendencias se disputan la conducción del movimiento obrero organizado: el anarquismo y el socialismo. El anaquismo había provisto de formas organizativas, finalidades y modos de acción al naciente movimiento obrero, desde mediados de los años 1880 hasta la segunda década del presente siglo. El surgimiento del socialismo, y luego del aprismo, señalaron nuevos fines y medios de acción al movimiento”.¹⁸

Muito se poderia dizer sobre a revolução urbana pela qual Lima vai passar nesta época e que veio transformá-la, efetivamente, no locus desta *proximidade imaginativa da revolução* de que fala Perry Anderson.

No entanto é imprescindível dirigir o olhar para a serra, pela importância que ela exerceu nas posições assumidas por Mariátegui, quem, pela primeira vez na história intelectual do país, ainda que com algumas restrições, conseguiu propor e buscar a totalidade da Nação como característica fundamental desta modernidade “periférica”.

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que sua significatividade decorre, na aproximação que desenvolvo, tanto das questões relacionadas com o processo de industrialização, modernização e organização dos trabalhadores, quanto, por exemplo, do enfrentamento com os intelectuais do “*Novecientos*”.

Foram, realmente os antecessores diretos desta mencionada “consciência moderna” peruana, bem como da tentativa honesta de incorporar a questão do indigenismo numa perspectiva totalizante do país, através da abordagem marxista.

¹⁸Pareja, Piedad (1978) *Anarquismo y Sindicalismo en el Peru*, Lima, Ediciones Rikchay Peru.

Mariátegui procurou, efetivamente, unir as demandas urbanas e as camponesas, na busca desta totalidade nacional.

Em relação à **industrialização**, se, como diz Perry Anderson, até 1914, as indústrias de bens de consumo de massa decorrentes das novas tecnologias ainda não tinham sido implantadas em parte alguma da Europa, o que dizer de um país como o Peru, na virada do século ?

Este foi o período histórico (1884/1919) caracterizado como de “ reconstrução nacional”.O Estado não podia pagar a dívida pública, havia perdido a riqueza do salitre, e a indústria do guano estava comprometida com o *Tratado de Ancón*.

Das poucas indústrias que possuía umas haviam desaparecido e as que restavam se encontravam prostradas pela falta de recursos.

Assim começou o “oncenio” de Leguía (1919/1930), época de uma grave crise social exacerbada pela ditadura e pelo aparecimento das idéias socialistas, bem como por um proletariado incipiente e sua luta pela organização sindical.

Este período nos interessa sobremaneira e nos deteremos nele mais detalhadamente. A violenta entrada do capital internacional, norte-americano, na mineração através da *Cerro de Pasco Mining Company*, da compra indiscriminada de jazidas e de terras agropastoráveis levou a acontecimentos de grade repercussão na vida nacional, tanto em termos econômicos quanto naqueles que agudizaram as questões ideológicas do nacionalismo emergente. Portanto, parece importante olhar melhor o sentido que vai assumir a questão da industrialização / modernização, simultaneamente aos esforços pela organização do proletariado, na medida em que é aí, também e de forma privilegiada, que se pode avaliar a terceira coordenada mencionada por Anderson, ou seja, a **proximidade imaginativa da revolução social**.

Sim, porque a emergência do Peru como uma Nação “moderna”, implicou também no aparecimento de uma auto-reflexão, de uma auto-consciência tanto em relação ao “atraso” quanto em relação à definição da natureza do país e uma luta entre os

projetos em disputa pela hegemonia intelectual e política. Este foi o cenário da grande efervescência cultural no país, aquele em que apareceu José Carlos Mariátegui

Um outro dado que aponta para esta efervescência cultural é aquela do crescimento editorial: neste período houve um verdadeiro “boom” na publicação de jornais, revistas e livros. Em relação aos dois primeiros, o crescimento chegou a 265%, dos quais 44% estavam referidos às informações políticas e culturais.

Além disso, cabe notar que estas publicações indicam a existência de grupos de intelectuais que compunham a direção ou o corpo editorial de certas revistas especializadas, como foi o caso da *Amauta*, *La Sierra*, *Mercurio Peruano*, *Variedades*, etc... Bem como, em relação aos jornais *El Comercio*, *La Prensa*, *El Tiempo*, etc...

Em relação aos livros, é importante assinalar como até hoje aquela sequência editorial mantém-se como a lista dos mais importantes “*libros peruanos*”: de 1904, *Horas de Lucha*, de Manuel González Prada ; de 1905, o *Carácter de la Literatura Independiente*, de José de la Riva Agüero ; de 1906, o livro de poemas *Alma América*, de José Santos Chocano ; de 1907, a síntese nacional de *Le Pérou Contemporain*, de Francisco García Calderón ; de 1910, a crítica historiográfica em *La Historia en el Perú*, de José de la Riva Agüero ; em 1914, *La Literatura Peruana*, de Ventura García Calderón ; de 1918, *El Caballero Carmelo*, de Abraham Valdelomar e *Los Heraldos Negros*, de César Vallejo ; de 1919, *Los Poetas de la Revolución*, *Los Poemas de la Colonia* e *La Literatura Peruana*, de Luis Alberto Sánchez ; de 1920, os *Cuentos Andinos*, de Enrique López Albújar ; de 1924, *La Venganza del Cóndor*, de Ventura García Calderón e *Nuestra Comunidad Indígena*, de Hildebrando Castro Pozzo ; de 1927, *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel e *Por la Emancipación de América Latina*, de Raúl Haya de la Torre ; de 1928, *Matalaché*, de Enrique López Albújar e os *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, de José Carlos Mariátegui ; de

1929, *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú*, de Jorge Basadre.

Por outro lado, se aumentou este percentual de publicações, é porque aumentou também o público consumidor, o que, por sua vez, indica um crescimento na taxa de alfabetização, de escolarização, e, conseqüentemente, uma maior procura do ensino superior, professores e livros.

Realmente, o aumento da população universitária neste período indica, por sua vez, uma expansão dos setores médios que, segundo Deustua & Rénique, teriam sustentado o heterodoxo governo de Billinghurst (1912/1914), o projeto de “ruptura” de Leguía (a *Patria Nueva...*), assim como os movimentos sociais e os partidos políticos criados no final da década de 20, ou seja, o APRA e o Partido Socialista. Este crescimento acelerado dos setores médios indica, também, a busca pela mobilidade social, bem como o relaxamento das tradicionais relações sociais de dominação, estimulados por uma política populista dos primeiros anos do oncenio de Leguía, financiada pelos empréstimos internacionais.

No entanto, todas estas informações de nada nos servirão se não pudermos apontar, através delas, a profunda relação que continua a haver, ao longo de todo este período, entre aquela **matriz andina** e a idéia de uma **continuidade trágica**.

Se pudermos concordar que a mencionada **matriz andina** parece ser a contínua (re)elaboração da relação mito/utopia, decorrente da impossibilidade de superar não apenas o choque brutal da conquista, mas a construção da *pólis democrática*, então resta-nos seguir seus passos nos capítulos que nos esperam, justamente aqueles que vão abordar a luta pela construção da democracia no país.

A modernidade como consciência dramática: José Carlos Mariátegui

“Nos habíamos entregado sin reservas (...) Hasta la última célula, con una ansia subconciente de evasión a Europa, a su existencia, a su **tragedia**. Y descubríamos, al final, sobre todo **nuestra propia tragedia**, la del Peru, la de Hispano-America. El itinerario de Europa había sido para nosotros el mejor y más tremendo descubrimiento de América”.¹

José Carlos Mariátegui nasceu em *Moquegua*, um porto fluvial no sul do Peru, em 14 de julho de 1894. Era filho de um tribuno, jornalista e escritor, neto de um grande liberal republicano do começo do século XIX.

Sua mãe, uma senhora muito católica, era provavelmente descendente de um chefe indígena da região de Piura, que se rebelou contra Pizarro.

A vida familiar não foi muito harmoniosa e seus pais acabaram se separando.

Os filhos e a mãe tiveram uma vida difícil, agravada pela enfermidade precoce de José Carlos que, após um golpe no joelho direito, teve uma osteomielite crônica que acabou fazendo-o perder uma perna, já no final da sua curta vida: morreu aos 36 anos.²

Devido a esta doença, ou seja, em busca de melhores recursos médicos, a família transferiu-se para Lima e aí, aos 15 anos, José Carlos começou a trabalhar no

¹Núñez, Estuardo (1994) *A Experiencia Europea de Mariátegui*, Lima, Amauta, pg. 65.

²Os dados biográficos foram extraídos de vários livros: *José Carlos Mariátegui*, de Maria Wiese, que consta das Obras Completas, *La Agonia de Mariátegui* e *Tiempo de Plagas*, de Flores Galindo, *Mariátegui y el Optimismo Histórico*, de Gustavo Espinoza de Montesinos, *Mariátegui, el Apra y la Internacional*, de Jorge Villarán, *La Acción Escrita*, de Genaro Carnero Checa, vários escritos dos *Anuarios Mariateguianos* e dos *Escritos Juveniles* (1,2,3,4,5,6,7,8), *Poética e Ideologia en José Carlos Mariátegui*, de Eugenio Chang-Rodríguez, para citar os mais conhecidos.

jornal *La Prensa* como auxiliar de linotipista, mas em pouco tempo já estava corrigindo as provas, recolhendo os artigos dos colaboradores e, em 11 de fevereiro de 1911, portanto com 16 anos, publicou seu primeiro artigo com o pseudônimo de “*Juan Croniqueur*”...³

Nesta época já lia muito, convivia com o que se poderia chamar “a vanguarda” do seu tempo, seus companheiros de trabalho, acabando por fundar com eles uma Revista, *a Colonida*, ali pelos fins de 1914. Ele convivia, portanto, com os “novecentistas”.

Nesta época escreveu alguns poemas, teve momentos místicos em 1916, quando passou algum tempo meditando no *Convento de los Descalzos*, escrevendo também sobre a procissão do *Señor de los Milagros*, artigo com o qual ganhou um prêmio municipal. Aos 19 anos já era um jornalista respeitado.

Em 1918, Mariátegui e César Falcón deixaram *La Prensa* para trabalhar no *El Tiempo*, quando então começou a comentar a política nacional.

Embora neste tempo ainda não tivesse uma ideologia política definida, foi sendo levado pelos acontecimentos deste momentos críticos, os mesmos que levaram-nos a ver mais claramente o apoio crescente do jornal *El Tiempo* à candidatura de Leguía. Decidiram, portanto, fundar outro jornal, *La Razón*, para não depender de nenhum auxílio dos liberais.

Esta época está também marcada pelo seu encontro com Víctor Raúl Haya de la Torre, um dirigente estudantil, e pelo estímulo provocado pela vitória da Revolução Russa, de 1917.

Como já era considerável sua admiração por Manuel González Prada, o grande mentor intelectual do anarcosindicalismo peruano, e além disso os acontecimentos ligados à classe trabalhadora já se faziam constantes no cotidiano da cidade, seu entusiasmo pelas lutas de classe não tardou em concretizar-se na sua adesão à causa

³Como disse Alberto Flores Galindo em *La Agonia de Mariátegui*, “Juan Croniqueur, ese joven enamorado de su tiempo, fue perdiendo poco a poco sus ilusiones. . .”, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

trabalhista, o que deu início à sua trajetória revolucionária, mesmo permanecendo dentro do periodismo liberal.

De 1919 data, também, a fundação do *Comité de Propaganda Socialista*, por Mariátegui e alguns amigos. Logo em seguida, no entanto, uma ala deste comitê decide apoiar Leguía, levando ao afastamento de Mariátegui e César Falcón.

Como vimos anteriormente, estes anos do após-guerra conformaram um período muito lucrativo para a burguesia, o que impôs mais e mais miséria para os trabalhadores, camponeses e artesãos: para satisfazer as demandas de açúcar e algodão os latifundiários sacrificaram as terras dedicadas ao cultivo de produtos alimentícios, o que levou à uma tremenda alta do custo de vida, enquanto os salários permaneciam muito baixos. Em 1919, o poder aquisitivo da população foi 50% menor do que no período anterior.

Ora, isso tudo foi um grande estímulo ao movimento da classe trabalhadora, levando à criação, no mesmo ano, do *Comité Pró-barateamento da Subsistência*, representando a vontade de 30. 000 trabalhadores confederados.

Novos enfrentamentos com o Governo levaram à greve geral de 1o. de Maio, quando o *Comité de Propaganda* transformou-se, oficialmente, no *Partido Socialista do Peru*, mais como iniciativa dos seus líderes do que com o apoio das massas trabalhadoras.

Mariátegui apoiou o movimento, que durou apenas três dias, através do jornal *La Razón*. Mas este partido não vingou.

Mais atos de violência, tanto por parte da polícia quanto dos trabalhadores que promoveram vários saques às lojas de chineses, acabaram por levar à criação da *Federación Regional de los Trabajadores*.

Foi também nesta ocasião que o Arcebispado de Lima, que até então cedia suas instalações para a impressão do jornal *La Razón*, resolveu mudar de opinião, proibindo o acesso à sua gráfica.

Poucos dias depois, com o golpe de 4 de julho de 1919, instalou-se a ditadura de

Leguía e o jornal foi definitivamente proibido, o que levou a uma série de exílios “dissimulados”. . . como foi, por exemplo, o oferecimento a Mariátegui e César Falcón do emprego de “*agentes de propagando periodística*”, uma espécie de correspondente estrangeiro na Europa.

Ora, Mariátegui, um jovem de 25 anos, pobre, com profundas aspirações intelectuais, consciente da sua precária formação autodidata e, ainda, consciente da situação que se implantava no seu país, aceitou a proposta, embarcando com César Falcón, no final de 1919 . Foram duramente criticados pelos companheiros. A primeira parada de Mariátegui foi Paris.

Ali viveu por pouco tempo no *Quartier Latin*, e procurou relacionar-se com os socialistas . Já conhecia as idéias de Henri Barbusse, e tratou de aprofundá-las neste momento . Algum tempo mais tarde conheceu-o pessoalmente, chegando a entrevistá-lo:

“Una de las obras que más me impresionaron en mi época de intelectual puro es *El Infierno* . Barbusse era, pues, uno de mis ídolos cuando salí del Perú, y abrigaba la remota esperanza de conocerle personalmente . Grande fue, pues, mi alegría cuando, al salir del hotel donde vivía, en el Boulevard Saint Michel, vi la vidriera de una librería atestada de frescos ejemplares de *Le Feu* . Compré el libro inmediatamente, y su lectura causó una de las más hondas emociones de mi vida”.

Apesar da influência de Barbusse, Mariátegui seguiu um caminho muito pessoal, como se pode ver em *Defensa del Marxismo*, obra que reuniu os artigos publicados nas revistas limenhas *Mundial* e *Variedades*, entre julho de 1928 e junho de 1929. Em quarenta dias, nesta primeira vez em Paris, assistiu a concertos e conferências na Sorbonne, visitou museus, frequentou teatros.

Na sua segunda vez em Paris, no verão de 1922, procedente da Itália, comprou

os livros que vieram a compor sua biblioteca “européia”: a vanguarda do momento era o movimento “dadaísta”, Iván Goll estava recém-publicado (1922), enquanto Apollinaire era já leitura obrigatória.

Mariátegui estava em Paris no período mais intenso da batalha “dadaísta” contra o conservadorismo. O *surrealismo* como movimento não havia aparecido ainda, pois só viria a definir-se em 1924, com a publicação do *Manifesto*, de André Breton . Mariátegui foi sensível a estas novas idéias que, como diz Carlos Martin sobre o *surrealismo*, indicava uma nova estruturação da arte do nosso tempo, através da qual, “*de las sombras del pasado inmediato, se rescatan mensajeros delirantes de la misma alta tensión entre los signos de la realidad y los de la llamada irrealidad.*”⁴

Mas, ao mesmo tempo, os manifestos surrealistas coincidiam com as características revolucionárias do marxismo, na medida em que indicavam o mesmo desprezo aos valores do capitalismo e da burguesia. De Freud, por outro lado, recolhem subsídios em relação à imaginação e à analogia entre os impulsos criadores “*del niño y del poeta y el anhelo de ambos de formar ‘un mundo fantástico. . . rigurosamente separado de la realidad’*” (op cit:21). De Bergson, a intuição entre a vida interior e as forças profundas do mundo, e de Einstein, continua Martin, integram a nova dimensão do tempo às três dimensões do espaço, em favor de uma nova harmonia entre estas categorias.

Segundo Martin, o próprio Einstein teria afirmado, em 1915: “*Nadie que realmente haya comprendido esta teoría dejaría de ver su magia inherente*”.

Portanto a França, com este ecletismo de vanguarda, foi responsável pelo sentido de tolerância que Mariátegui desenvolveu durante o resto de sua vida intelectual .

⁴ Martin, Carlos (1986) *Hispanoamerica : mito y surrealismo*, Bogotá, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura .

De certa forma, foi esse sentido que fez seu marxismo parecer muito pouco ortodoxo, apesar da sua confissão de “*marxista convicto y confeso*”.

Na verdade, tanto nos seus escritos como na sua vida pessoal, ele desenvolveu uma clara repugnância a dogmatismos e ortodoxias que, ao longo de sua curta existência, foi reafirmando, cada vez mais, um agudo senso crítico que fez dele um autor aberto e criativo.

O clima parisiense fazia mal à sua saúde e ele apressa, então, sua ida à Itália, onde viveu mais de dois anos.

Como ele mesmo dizia, ali desposou uma mulher e algumas idéias: na casa dos pais de sua mulher, Ana, conheceu Benedetto Croce e seu doutrinamento se acelera porquanto seu círculo de amigos compunha-se de socialistas italianos e peruanos. Ao que tudo indica, conheceu também Antonio Gramsci e Palmiro Togliatti, quando esteve em algumas sessões do Congresso Socialista de Livorno.

Deste período são seus artigos para o jornal *El Tiempo* de Lima, que mais tarde vieram a compor o volume *Cartas de Italia, La Escena Contemporánea*, bem como outros mais que foram recompilados póstumamente em *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*.

Na apresentação que escreveu ao volume *La Escena Contemporánea* encontramos um aspecto interessante da compreensão que tinha sobre seu próprio método de escrever:

“Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo . Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento . Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno. Por

consiguiente, el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico”.

Como afirma Estuardo Núñez, esta temporada na Itália consolidou sua cultura autodidata, curou seus esteticismos vazios, bem como levou-o a conhecer grandes figuras do pensamento italiano como o já citado Croce, e também Giovanni Papini, Marinetti, Gobetti, o que reafirmou sua “*amplia mirada*” e tornou seu pensamento político coerente, trazendo-lhe maturidade, fortalecendo, enfim, sua alma e seu corpo:

“ (na Itália) Mariátegui ha descubierto su ser más profundo y el sentido de su destino de escritor ”.(op.cit:20)

Através da influência do historicismo de Croce chegou à obra de Sorel, e, através deste, a Bergson, Renan e Prodhon. A importância de Sorel no pensamento de Mariátegui é, hoje, indiscutível, embora nunca tenha deixado de adaptar estes pensamentos à realidade peruana.

Assim é que, tanto a importância do *mito* soreliano na revolução social, quanto a interpretação de Gobetti sobre o *Resorgimento* e sobre a unidade italiana, influenciaram sua compreensão do Peru, suas idéias sobre a identidade histórica e a necessidade de uma “*peruanización*”:

“El internacionalista siente, mejor que muchos nacionalistas, lo indígena, lo peruano. Lo indígena, lo peruano, que no es el *esprit* del jirón de la Unión ni de las tertulias limeñas, sino una cosa mucho

más honda y mucho más trascendente”.⁵

O que significou a Itália para Mariátegui ?

Ele permaneceu ali de janeiro de 1920 a março de 1922. Durante este tempo escreveu artigos, usando ainda o pseudônimo de *Juan Croniqueur* e *Jack*, para o jornal *El Tiempo* que, como foi dito, apareceram depois sob o título de *Cartas de Italia*.

Nestas aparecem suas primeiras impressões sobre a situação política italiana, se afirma seu estilo claro, “*cinematográfico*”, incisivo, nervoso, reflexo de sua mente febril, atenta a tudo o que acontecia. . .

Aparece, também, sua fé e filiação socialista, em meio a toques de humorismo e de uma crítica, nem sempre sutil, às atitudes e figuras conservadoras e reacionárias. Estava já presente sua fina ironia, aliás característica recorrente de muitos dos melhores cronistas da nossa América.

Esta foi uma época de crises e instabilidade, o que lhe permitiu acompanhar os intermináveis debates entre políticos e intelectuais liberais sobre as causas e remédios para a crise.

Em junho de 1922, Mariátegui deixa a Itália, seguindo para a França, e, depois, para a Alemanha.

Durante o tempo em que viveu na Itália, Mariátegui assistiu à ascensão do fascismo, enquanto o socialismo recuava . Desta maneira, desiludido, viajou com destino à Alemanha, ansioso para conhecer o país que, para muitos, seria o segundo país onde o socialismo triunfaria.

Visitou Praga e Budapeste antes de estabelecer-se, primeiro em Munique, depois em Viena, em Berlim e, finalmente, pouco antes de voltar ao Peru, em Colônia.

⁵In *Peruanicemos al Perú*, página 74, volume 11 das Obras Completas, que reúne os artigos publicados na seção “Peruanicemos al Perú, da Revista Mundial, entre 1925 e 1929, onde apareceu, pela primeira vez, o conceito de “*Peru profundo*”: “*la realidad profunda del Peru*”.

Em termos intelectuais, já conhecia Nietzsche e Heine desde sua época de “modernista”, ou seja, desde 1918. Esta admiração juvenil continuou, tanto que escolheu como epígrafe dos *Sete Ensaio*s uma frase do *Viandante e sua Sombra*.⁶ Da mesma maneira, antes de viajar do Peru à Europa, por volta de 1919, já conhecia os movimentos do socialismo alemão, através da trajetória de Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo. Estas notícias todas apareceram no jornal *Nuestra Epoca*, durante o ano de 1918.

Berlim foi a escala inesquecível, nas palavras de Estuardo Núñez.

Na verdade é consenso entre muitos críticos da modernidade, especialmente Karl E. Schorske, o fato de que a virada do século na Alemanha produziu as mais contraditórias, precoces e estimulantes mudanças dentro do processo da modernidade, e que, por certo, mantiveram esta precocidade na profunda crise do pós-guerra, justamente quando Mariátegui passou por lá.

Citando Robert Musil, escreveu Schorske:

“Quem não viveu naquela época. . .
(o fin de siècle) vai achar difícil acreditar,
mas o fato é que, mesmo então, o tempo
estava passando mais rápido do que um camelo
de montaria. [. . .] Mas, naqueles dias, ninguém
sabia para onde ele andava. . . nem ninguém conseguia
distinguir entre o que estava em cima e o que estava
embaixo, entre o que estava indo para
frente e o que ia para trás”.⁷

⁶ A frase em epígrafe, “No amo el autor de quien se puede advertir que se propone escribir un libro, sino aquel cuyos pensamientos lo forman de manera espontánea e inesperada”, aparece traduzida in “Nietzsche, Mariátegui y el socialismo: un caso de marxismo nietzscheano en el Perú?”, de Ofelia Schutte, publicado em Anuario Mariateguiano, vl. 4, no. 4, 1992.

⁷ Citação de Robert Musil, *O Homem sem qualidades*, de 1953, in Korsch, K. E., 1990, *Viena Fin-de-Siècle*, SP., Editora da Unicamp/Companhia das Letras .

Esta crise se refletiu de maneira especial na literatura e na arte do período que vai de 1918 a 1923, exatamente durante o período “europeu” deste viajante “periférico”.

Na verdade, Mariátegui não teve tempo de ver a ascensão do nazismo em 1933 e, apesar da morte de líderes como Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, o comunismo parecia estar crescendo.

De qualquer modo, estes seis meses passados na Alemanha tiveram, segundo Estuardo Núñez, o caráter de um “descobrimento”.

Como diz este autor, Mariátegui “*afinó su espíritu en Francia, colmó su experiencia en Italia y decidió su destino en Alemania*”(op cit:64).

Mas para que se possa compreender a profundidade desta constatação é necessário acompanhar Mariátegui a partir da sua volta ao Peru.

Mais sensível às questões internacionais, ele se sentia pronto para viver no seu país, as angústias decorrentes da nossa “modernidade periférica” que, se bem não eram iguais às da Europa, também não eram exclusivamente periféricas...E é, justamente, esta tensão dialética que vai caracterizar toda sua vida e obra posterior. A importância do seu trabalho reside, justamente, na possibilidade que se abre para rediscutir a questão da relação entre a modernidade e a periferia, colocada nos termos referidos acima, ou seja, na compreensão desta dialética que, ao mesmo tempo em que insere a periferia neste movimento mundial, aponta para as suas especificidades.

Na Alemanha aparece, pela primeira vez, a referência à *tragédia*.

Que sentido(s) poderia ter esta palavra na afirmação de Mariátegui?

A Alemanha de 1923 por certo vivia grandes contradições, mas ainda crescia o socialismo, permitido por uma tolerância desinteressada da social-democracia.

Como nos conta Estuardo Núñez, os retratos de Marx e Engels estavam por toda parte, cantava-se a *Internacional* nos teatros, nos cafés e praças.

Ali Mariátegui chegou a crer que a Alemanha seria o próximo país comunista da

Europa. De fato, a possibilidade de um negativismo não se adequa com a decisão de iniciar uma ação socialista no Peru.

Logo, a referência à *tragédia* não indicava um sentimento derrotista, mas sim uma decisão forte e lúcida.

Isto nos exige uma reflexão um pouco mais demorada sobre a concepção de *tragédia* nos escritos marxistas, procurando nos aproximar do que a experiência alemã pode ter significado para Mariátegui.⁸

O mundo da opressão capitalista é *trágico* por apresentar-se como um beco sem saída. A revolução é a saída .

Mas ela também é *trágica*, representa o enfrentamento, a luta, a morte, a dor, inevitáveis . Ela vence através do sofrimento, e, se fracassa, ingressa, ou regressa, a este mundo *trágico*. A revolução é *trágica* em si mesma, ou, por assumir as características essenciais da situação *trágica*, do momento de uma decisão que aponta para o embate até à morte, ou, eu acrescentaria, pelos antagonismos que gera em si mesma, após a vitória.

Como esclarece Sánchez Vázquez, Hegel já havia desenvolvido a concepção do *trágico* em Aristóteles, aprofundando sua *natureza*: a situação trágica não se esgota apenas no fim inevitável da morte do herói, mas porque o conflito é inevitável, ou seja, a conciliação é impossível, a condição humana do herói reside no fato de que ele só pode afirmá-la lutando por um fim tão vital, diz Sánchez, que exige sua própria morte:

“Com Hegel, penetramos já na mais pura entranha
do *trágico*: o conflito é radical e irreconciliável”. (Op cit: 133)

⁸Aqui estarão presentes as idéias de Sánchez Vázquez, A. (1978) *As Idéias estéticas de Marx*, RJ., Paz e Terra. Embora reconheça a importância da concepção nietzscheana de “tragédia”, conforme aparece no trabalho *A Origem da Tragédia*, por razões de tempo e espaço ficarei apenas com a indicação enunciativa da questão, ou seja, de que “a tragédia é filha do mito trágico”: op.cit, (1982:18), Lisboa, Guimarães Editores.

Na *tragédia revolucionária*, motivo pelo qual Marx e Engels interessaram-se pelo tema, o conflito não encontra sua tragicidade enquanto não são queimadas as “pontes de toda reconciliação”, enquanto, diz o autor, “*a luta não desembocar, necessariamente, na morte ou na derrota*”. A vitória, obviamente, não se apresenta como uma situação *trágica* em si, mas nos seus desdobramentos e, portanto, é preciso considerá-los, até mesmo, para compreender o “destino”, ou, a agonia de Mariátegui.

Mas a concepção marxista de *tragédia* traz outros fundamentos, extraídos da própria modernidade: sai do “humano” hegeliano, entrando definitivamente na sua determinação histórica. A natureza do *conflito trágico* reside nas formas históricas que apresenta, “*pelos condições que determinam sua solução vitoriosa ou seu fracasso, etc. . .*”

Marx e Engels abordam esta questão a partir de um trabalho de Lassalle sobre a insurreição dos cavaleiros renanos de 1522/1523, que conta a *tragédia* dos dois líderes, Franz von Sickingen e Ulrich von Hutten, que culminou na derrota e morte dos dois chefes.

Para Lassalle, a derrota se explicaria pela profunda contradição dialética, **própria de toda ação humana e da ação revolucionária, em particular**: aquela entre a idéia revolucionária e a ação, o conflito entre o entusiasmo revolucionário e as possibilidades concretas da situação.

Diz Sánchez:

“O ilimitado - o entusiasmo revolucionário -
deve recorrer a meios limitados para que a
revolução possa alcançar seus fins numa
realidade limitada. . . Realizar-se é degradar-se.
Esta contradição não tem solução ; a realização
dos fins exige a adoção de uma política “realista”
que, do ponto de vista dos princípios. . . implica
já na condenação e na derrota da revolução”.

Segundo Marx, Lassalle errou basicamente por não ter considerado o fundamento histórico-social daquele *conflito trágico*: Sickingen fracassa por não ter conseguido motivar os camponeses para sua luta porque, *trágicamente*, não foi capaz ver seu caráter de classe:

“Sucumbiu porque se elevou como cavaleiro e representante de uma classe caduca contra o existente, ou melhor, contra uma nova forma de existente”⁹

O herói lançou-se à luta como representante da pequena nobreza empobrecida e os camponeses não aderiram à uma luta que não era deles.

Embora concordando com a idéia de fazer do conflito revolucionário o eixo da tragédia moderna, Marx e Engels não podem concordar que dela estejam excluídas as verdadeiras forças revolucionárias motoras .

Enfim, para ambos, a razão da *tragédia* estava na história e não no “humano”.

Neste sentido, a *tragédia revolucionária* tem como fundamento: “... *uma impossibilidade histórica que o herói não pode resolver . As forças em conflito acham-se condicionadas historicamente, tanto em suas aspirações quanto nas possibilidades de satisfazê-las*”. (*op cit*: 140)

Portanto é possível imaginar que Mariátegui estivesse muito consciente das tremendas dificuldades que o esperavam. Daí sua menção à *tragédia*...

Por outro lado, ao mesmo tempo em que se configura como o fim de um itinerário geográfico, é também o fim de um aprendizado intelectual, onde todas as correntes de pensamento da época haviam estado presentes em tudo o que viu, viveu, aprendeu e assimilou.

Neste sentido, o fim se mostra como um começo: planos que vão se concretizar numa crescente radicalização anti-capitalista, antiimperialista . Planos de uma ação

⁹Carta de Marx a Lassalle, de 19 de abril de 1859.

que vai contruir sua *agonia*, tanto como pessoa quanto como militante, membro de um grupo político.

Trágico, portanto, era seu crescente e irremediável antagonismo com a dominação e exploração das classes trabalhadoras no seu país. Agonia no sentido unamuniano de luta.

O que parece extremamente sugestivo é que, fazendo um balanço da sua trajetória, podemos ver que sua antecipada “*agonia periférica*”, no sentido de que Mariátegui vai viver no Peru os desdobramentos de uma crise que ele viu surgir na Europa, foi o enfrentamento dos desdobramentos de uma crise que ele foi levado a conhecer mais profundamente lá e, por mais que lute contra esta avalanche que se volta mais intensamente em direção aos nossos países buscando as *diferenças* da nossa condição histórica, que seriam as saídas e a possível vitória, é derrotado pelas próprias idéias revolucionárias da Internacional Comunista, que propunha a “salvação”...

Profundamente *trágico*.

De certa maneira, a vida e a obra de Mariátegui foram, simultâneamente, a materialização desta modernidade periférica e sua crítica. E, neste sentido, foi uma experiência *agônica*.

Trata-se, portanto, de compreender a situação periférica como *trágica* no sentido de ser uma região disputada, ao mesmo tempo, internamente e externamente, por grupos opostos .

Neste sentido a *situação trágica* não se esgota na sua particularidade “periférica”, e nem é *trágica* em si mesma. Rompem-se as barreiras geográficas e a luta ideológica se dá nos corações e mentes, assim como nos corpos, dos revolucionários que lutam com palavras, idéias, e não necessariamente apenas com armas bélicas.

Por outro lado, trata-se de compreender esta *situação como trágica* por ser, na sua própria constituição, um laboratório vivo de experiências políticas e ideológicas,

com resultados *dramáticos* para sua população, que se torna, ao mesmo tempo, locus e alvo de uma luta pela autodeterminação da qual, na maioria das vezes, é inconsciente.

À mercê de grupos organizados torna-se essencialmente “objeto” das representações intelectuais, as quais revelam-se nas polêmicas mais significativas das cenas da maioria destas revoluções discursivas que, nem por isso, são menos dramáticas.

Mariátegui chegou ao Peru no dia 20 de março de 1923.

Não se envolveu de início com o que estava ocorrendo. Recebia os amigos mais íntimos em casa, mesmo porque havia uma certa frieza em relação a ele nos círculos que conhecia, resquício ainda dos comentários sobre sua saída do país.

Encontra-se com Haya de la Torre, que o convida a participar de uma jornada contra a proposta de Leguía e do Arcebispado de Lima de consagrar o Peru ao “*Sagrado Coração de Jesus*”, outro golpe demagógico e populista de Leguía.

Mariátegui recusa o convite alegando que não se envolveria numa luta liberalizante e sem sentido revolucionário .

Esta recusa já é sintoma de um desencontro inicial entre o Mariátegui peruano e aquele que voltava embebedado das idéias revolucionárias européias.

Aconteceu esta jornada de 23 de maio, houve violência e morte.

Mariátegui percebeu, então, o alcance e significado destas ações “liberalizantes” e resolveu colaborar. Foi o começo do seu re-conhecimento do país. Na realidade, muitas coisas haviam acontecido no Peru durante a ausência de Mariátegui.

Haya de la Torre, líder estudantil, havia fundado a Federação Estudantil Peruana em 1917, e, a partir daí, constituiu-se um grupo ao seu redor, que seria o núcleo do futuro movimento e, depois partido, o APRA.

Esta Federação estava envolvida também com a *Reforma Universitária*, que na verdade foi muito mais abrangente, tendo começado em Córdoba, na Argentina. A partir deste movimento, Haya propôs, no Congresso Estudantil de Cuzco em

1920, a instalação de escolas noturnas para os trabalhadores, as quais deram origem às universidades populares que, depois, receberam o nome de *Universidades Populares González Prada* em homenagem ao líder anarquista. Haya também levou Mariátegui às *Universidades Populares*, convidando-o para dar algumas palestras aos estudantes e trabalhadores. Suas palavras em discurso de abertura demonstram um anti-academicismo explícito:

“Yo no tengo la pretensión de venir a esta tribuna libre de una universidad libre a enseñarles la historia de esta crisis mundial, sino a estudiarla yo mismo con ellos . Yo no os enseño, compañeros, desde esta tribuna, la historia de la crisis mundial ; yo la estudio con vosotros. Yo no tengo en este estudio sino el merito modestísimo de aportar a él las observaciones personales de tres y medio años de vida europea, o sea de los tres y medio años culminantes de la crisis, y los ecos del pensamiento europeo contemporáneo”.¹⁰

No auge desta fase de repressão Haya de la Torre foi deportado, mas antes, designou Mariátegui como continuador do seu trabalho na direção da revista *Claridad*, ligada ao movimento estudantil e trabalhador .

Depois disso Mariátegui foi se tornando a figura de esquerda mais importante do Peru: passou a colaborar com as figuras mais importantes do movimento, nomes

¹⁰Estas conferências, realizadas entre 1923/1925, foram publicadas em em Amauta no. 30, logo depois de sua morte, em 17 de abril de 1930, sob o título de *Historia de la Crisis Mundial*. A referência dada aqui é da 12a. ed., 1988:18.

que vão aparecer mais tarde como futuros líderes do movimento Aprista: Luiz Alberto Sánchez, Carlos Manuel Cox, Manuel Seoane.

A virada de 1923/1924 foi decisiva para Mariátegui: nos últimos meses estava trabalhando tanto que chegou a desmaiar nas oficinas de uma editora. Levado ao hospital constatou-se que sua antiga infecção havia piorado, e, depois de muito sofrimento sua perna direita foi amputada para salvar-lhe a vida.

Depois de momentos de muitas dificuldades e desespero, conseguiu superar-se e escreveu aos seus companheiros da revista *Claridad*:

“Estas líneas escritas en la estancia donde paso mis largos días de convalecencia aspiran, pues, a ser al mismo tiempo que un saludo a mis compañeros de Claridad una reafirmación de mi fervor y de sus esperanzas. . . Nuestra causa es la gran causa humana. A despecho de los espíritus escépticos y negativos, aliados inconcientes e impotentes de los intereses y privilegios burgueses, un nuevo orden social está en formación. . . Obedezcamos la voz de nuestro tiempo. Y preparemonos a ocupar nuestro puesto en la historia”.

De volta a Lima, entregou-se definitivamente ao estudo da realidade peruana, que havia começado antes de adoecer.

Em 1924 recomeça suas investigações, usando o marxismo como método de análise, intensificando, também, seu trabalho com os líderes trabalhistas.

Voltou a escrever para *Mundial*, *Variedades*, *Mercurio Peruano* e também para publicações estrangeiras. Sua casa em Miraflores voltou a ser o ponto de encontro entre intelectuais e artistas da vanguarda.

Em 1925, com seu irmão Júlio César, fundou a Editora e Livraria *Minerva*,

existente até hoje, e que, logo a seguir editou seu primeiro livro, *La Escena Contemporánea*.

Em setembro de 1926 apareceu sua tão sonhada revista, *Amauta*, que em quéchua significa o *mestre*, o *poeta* incaico.

Na sua “apresentação” apareceram suas famosas palavras de que é um homem de uma filiação e uma fé e que, porisso, a revista rechaçaria tudo o que fosse contrário à sua ideologia ou, que não tivesse ideologia alguma, bem como revelava sua adesão a um estilo muito específico de *indigenismo*:

“El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra *Amauta* adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez. El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre el Peru dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación - políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Peru, primero con los otros pueblos de America, en seguida con los otros pueblos del mundo. Nada más agregaré . Habrá que ser muy poco perspicaz para no darse cuenta de que al Perú le nace en este momento una revista histórica”.

Nesta revista colaboraram, desde o início, os jovens intelectuais da vanguarda como Víctor Raúl Haya de la Torre, Antenor Orrego, Alejandro Peralta, Magda Portal, Carlos Manuel Cox e outros que vieram a ser líderes do partido aprista e do socialista, como Luiz Alberto Sánchez, Ricardo Martínez de la Torre, Armando

Bazán e Eudócio Ravines, quem, depois da morte de Mariátegui haveria de assumir a direção do *Partido Comunista Peruano*.

A revista adquiriu prestígio internacional rapidamente.

Depois de nove números da *Amauta* sem interferência, o governo, preocupado com a difusão e influência das idéias socialistas entre os trabalhadores e a classe média, forjou a acusação de um complô comunista e mandou invadir as instalações da sociedade editorial *Claridad*, onde estava programada uma conferência, ao mesmo tempo em que prendia vários líderes em suas casas, incluindo Mariátegui.

Para justificar tal atitude, declarou que havia descoberto uma conspiração comunista, e muitas cartas de Haya a Mariátegui.

Depois de 6 dias preso Mariátegui é libertado, escreve a vários jornais declarando ser “*marxista convicto y confeso*”, mas sem nenhum vínculo com qualquer centro comunista da Europa ou América.

Não tardaram a chegar vários protestos de várias personalidades internacionais como Máximo Gorki, Lunacharski e Waldo Frank, além de Barbusse e Romain Rolland.

Depois de 6 meses o governo permitiu a publicação do número 10 da *Amauta*.

Em novembro de 1928 Mariátegui publica o primeiro número do jornal *Labor*, para defender os interesses proletários e a organização sindical.

Wilfredo Kapsoli, no seu livro *Mariátegui y los Congresos Obreros*, esclarece minuciosamente a atuação de Mariátegui junto a estes movimentos, absolutamente imprescindíveis para a compreensão deste momento do país e do nosso autor .

São suas palavras:

“... en pos de aquel destino, José Carlos Mariátegui se integra al movimiento obrero. Lo hace mediante su inteligencia y energía, aún a costa de su vida. Supo en el trayecto aprender y enseñar, recibir y dar, organizar,

disciplinar, crear conciencia de clase, actuando de acuerdo con la realidad nacional e internacional con los hombres concretos, reconociendo sus potencialidades y limitaciones, sus aspiraciones y voluntades, obteniendo la aceptación y el respeto a su evidente liderazgo. Practicando el internacionalismo, como filosofía de masas, acata lo positivo, cuestionando lo dogmático, lo erróneo, venga de donde viniera. . . ” ¹¹

Não demorou para que o governo encerrasse, também, esta publicação, no seu décimo número, em 1929. A polícia invadiu a casa de Mariátegui, aprisionando livros, revistas e documentos pessoais. Seus protestos foram inúteis.

Além disso, as restrições contra a liberdade de imprensa causaram-lhe profunda frustração e uma grande debilitação física . Sua saúde começou a piorar.

Por outro lado, como se não bastasse a repressão governamental, tem início o grande embate com o próprio movimento de esquerda.

Muitos autores, peruanos e estrangeiros, se debruçaram sobre este período, que foi inclusive caracterizado como uma “*agonia*”, por Alberto Flores Galindo :

“Quedaba por último la posibilidad del intelectual solitario, alejado de la Komintern pero esforzándose en persistir en la revolución, conservando la inteligencia despierta y el pensamiento crítico sin estar sumergido en la lucha de clases, manteniendo desde la soledad un proyecto colectivo ; pero las cartas de Mariátegui (. . .) Daban precisamente los mejores argumentos contra la verosimilitud de este camino. . . ” (op cit:141)

Ou, mesmo nas palavras do próprio Mariátegui, que tinha uma clara visão da sua

¹¹Kapsoli, W. (1980) *Mariategui y los Congresos Obreros*, Lima, Amauta.

inserção no mundo do seu tempo, no final da sua vida:

“Me acosa aquí, en general, la represalia siempre cobarde de toda la gente que combate o que, simplemente, desprecio por su estupidez, su mediocridad, su arribismo. Por eso, se apodera en mí con frecuencia el deseo urgente de respirar la atmósfera de un país más libre. Si no me apresuro a satisfacerlo es, más que por mi invalidez física, de la que todavía no me he curado en lo posible, por no dar la impresión de que abandono, cansado y vencido, mi lucha”.¹²

A mencionada “agonia” tem a ver com os grandes desafios que Mariátegui teve que enfrentar, decorrentes a) da própria situação “periférica”, ou seja, das profundas raízes étnicas e culturais do seu país, bem como b) da inserção deste país no processo capitalista acelerado, c) ao mesmo tempo, por ter sido um pensador “*marxista convicto y confeso*”, e, acima de tudo, um “*hombre nuevo del Perú*”, bem como d) devido à sua luta por uma auto-determinação intelectual frente à ortodoxia da III Internacional Comunista.

Enfim, eram, desafios decorrentes da sua própria biografia, do seu temperamento de lutador incansável no enfrentamento criativo destas transformações concretas do país, e, ao mesmo tempo, da sua ânsia em colocar o Peru na geografia mundial do marxismo.

Isto significa que Mariátegui é, ele próprio, uma construção desta batalha. Como vimos até agora, sua vida foi se transformando pouco a pouco, acompanhando a evolução dos fatos.

Os acontecimentos que se desenrolaram entre 1928 e 1930 podem ser relatados em poucas palavras .

¹²Carta de Mariátegui a Glusberg, Lima, 10 de junio de 1929, in *La Agonia de Mariátegui*, de Alberto Flores Galindo, op cit: 135.

Em janeiro de 1928, o núcleo aprista, que se formou ao redor de Haya de la Torre, que se encontrava exilado no México, propôs a organização do *Partido Nacionalista del Perú*, a partir das idéias que foram sendo construídas desde o tempo das Universidades Populares González Prada e dos quadros militantes de então.

Na realidade, o pensamento político / ideológico de Haya de la Torre também foi produto do movimento social que envolveu estudantes e trabalhadores desde o início da década de 20 no Peru. Foi um movimento decididamente anti-oligárquico e antiimperialista, que veio configurar-se numa frente única, no APRA.

No início Haya e Mariátegui tiveram esta vivência em comum porque o próprio caráter da formação política em que ambos se encontravam, fazia com que predominassem os pontos de convergência dos quais o mais importante era, sem dúvida, o intento de descobrir a natureza da sociedade peruana e da América Latina, através do método marxista de interpretação.

No entanto, o mesmo marxismo que os aproximou, também foi os separou: sua polêmica decorrente, foi resultado direto da transformação do APRA, e seu caráter de uma aliança antiimperialista, num partido político.

Ao tomar conhecimento deste fato, Mariátegui pediu explicações que desencadearam uma importante polêmica entre os dois, cujos desdobramentos vão expor as questões mais pungentes da época, relacionadas à política e à ideologia na sua forma externa, mas profundamente culturais se as olharmos com mais cuidado. Foram discussões acerca da natureza das sociedades latino-americanas, acerca da relação entre nacionalismo e internacionalismo, somadas àquela do antiimperialismo. Como pano-de-fundo, não podemos negligenciar a questão da disputa pela liderança comunista no país e no continente.

Logo após a separação entre os dois líderes, em meados de 1928, Mariátegui resolveu fundar o *Partido Socialista del Perú*, no dia 7 de outubro. Logo depois,

meados de 1929, também ajudou os trabalhadores a fundarem um Comitê Pró-Confederação dos Trabalhadores do Peru que, por ter sido estabelecido no dia 1o. de maio, foi chamado *Comitê pró 1o. De Maio*. A CGTP, Confederal Geral dos Trabalhadores do Peru, ficou definitivamente estabelecida no dia 17 de maio.

Logo em seguida, em junho, veio um convite ao *Partido Socialista del Peru*, para que o CGTP enviasse um delegado ao *Congresso Sindical Latinoamericano de Montevideo*, convocado pela Internacional Comunista.

Veio, também, o convite para a Primeira Conferência Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, programada para junho do mesmo ano.

Para o Congresso Sindical o Partido Socialista enviou 5 delegados, presididos por Julio Portocarrero, e, para a Conferência de Buenos Aires foram o mesmo Portocarrero e o médico Hugo Pesce, incumbidos de apresentar dois trabalhos de Mariátegui.

Pois bem, estes trabalhos foram duramente criticados pela III Internacional, a partir de uma leitura marcada pelo dogmatismo.

Ao mesmo tempo, a situação no país tornava cada vez mais difíceis para Mariátegui suas atividades e seus planos. Sua saúde começou a piorar sensivelmente, e ele chega a pensar em ir viver em Buenos Aires para tratar-se e ter melhores condições de trabalho, ou seja, expor livremente suas idéias e continuar publicando a revista AMAUTA.

No princípio de março de 1930 sua saúde piorou ainda mais e ele veio a falecer no dia 16 de abril.

Como já havia renunciado ao cargo de Secretário Geral do Partido Socialista, foi indicado pelo Komintern, para substituí-lo, Eudócio Ravines, antigo militante do APRA.

Logo em seguida à sua morte, mudou-se, também, o nome do Partido, que passou a chamar-se *Partido Comunista del Perú*.

Significativamente, era quinta-feira da Paixão e seu enterro, na sexta-feira Santa,

congregou milhares de trabalhadores e estudantes.

Alberto Flores Galindo, no livro já citado, ressaltou de que maneira Mariátegui enfrentou os desafios da modernidade: em primeiro lugar destacou o fato de que sua criatividade estava vinculada à sua localização geográfica e histórica, ou seja, nativo de um país atrasado, com uma antiga tradição cultural, e como sua biografia coincidiu com a drástica mudança pela qual o país foi levado a enfrentar, através de uma vanguarda política, suas características oligárquicas e estamentais rumo à constituição de uma sociedade de classes, altamente complexa.

Numa encruzilhada histórica, ele procurou compreender “sua época” e seu país dentro deste movimento inexorável que chamamos “modernidade”, através do qual tempo e transformação foram definitivamente entrelaçados quase sempre de forma conflitiva.

Neste sentido, encontramos na obra de Mariátegui preocupações voltadas aos temas internacionais, e, depois da sua temporada na Europa, mais diretamente ligados ao Peru: antes, os artigos dedicados ao país somavam 41, depois, ou seja, entre 1926 e 1928, 124.

Outro reflexo dos desafios da modernidade para este pensador latino-americano foi a contraposição entre nacionalismo e internacionalismo, que recorre toda sua obra. Alberto Flores Galindo mostra como Mariátegui encarou a Europa com um olhar “periférico”, ou seja, sensível não apenas aos contrastes sociais, mas sempre buscando o novo entre os escombros, ou seja, uma forma de diálogo entre os dois extremos.

Assim é que, nesta busca de elos, transcendeu a Europa Ocidental chegando até à Bulgária, onde a enorme população camponesa tornava-a semelhante a qualquer país latino-americano.

Refletiu, também, sobre territórios que, como a China, foram ocupados por culturas antigas, milenares:

“... espiritual y físicamente, la China está
mucho más cerca de nosotros que Europa. . .”

Como um observador de e nas fronteiras, procurava pelo diferente e pelo semelhante, simultâneamente. Assim, dentro desta perspectiva, procurou ver a “periferia”, sua idéia de Peru e América Latina, com olhos metropolitanos, e a Europa com olhos “periféricos”, reinventando um campo cultural próprio onde se encontrassem, fundidos, mito e razão, através de uma nova **utopia** .

Reformulando a própria noção de “realidade peruana”, atribuiu um novo significado a um amplo conjunto de palavras que, como mito, feudalidade, socialismo, civilização, entre outras, produziriam uma visão mais dinâmica de um país em grande transformação.

Vida e obra não podem ser separadas e revelam seu caráter **agônico** pela forma totalmente interligada com que aparecem seus traços mais profundos e significativos: unir o mais antigo ao mais novo, ou seja, o indigenismo e o marxismo, o que levou à sua ruptura tanto com Haya de la Torre, como à separação definitiva do Komintern. Este aspecto, por sua vez, em termos pessoais e subjetivos, destinou-o à sua solidão final.

No entanto, como um outro traço biográfico e social, esta solidão não causou desespero total porque trazia em sua alma um profundo sentido místico e religioso, tão bem salientado por vários autores e pelo próprio Mariátegui, que definem claramente sua trajetória:

“Soy poco autobiográfico . En el fondo, yo no estoy
muy seguro de haber cambiado . Pienso que sus expresiones,
sus gestos primeros no definen a un hombre en formación.
Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y
estética que religiosa y política, no hay que sorprenderse.
Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de

época. He madurado más que cambiado . Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años (. . .) En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno. (Agonía, como Unamuno, con tanta razón lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate).¹³

O interessante é que este traço conflui com seu espírito de autêntico revolucionário, pois se mantém ligado à idéia de uma vitória que, mesmo distante, justifica todo combate e toda a agonia:

“Tenemos confianza en nuestra obra - no por iluminado o taumatúrgico o personal de su inspiración - sino por su carácter de interpretación y coordinación de un sentimiento colectivo y de un ideal histórico”¹⁴

Numa entrevista concedida à revista *Páginas*, em julho de 1994, o padre Gustavo Gutiérrez esclarece esta relação apontando para o que existe entre o pensamento de Mariátegui e a Teologia da Libertação, ou seja:

“Un pensamiento que quiere estar al servicio de las personas, al servicio de la transformación de la sociedad ; un pensamiento que no se admira a sí

¹³ Mariátegui, José Carlos *Una Encuesta a José Carlos Mariátegui*, publicada pela primeira vez em *Mundial*, Lima, 23 de julho de 1926. Hoje, encontra-se no volume *La Novela y La Vida*, Obras Completas, vl. 4, página 153.

¹⁴ In *Ideologia y Política*, escritos que apareceram entre 1923 e 1930, que representam, como dizem os editores, “el advenimiento de la idea socialista en el Perú .”, p. 227.

mismo, que no busca solo la coherencia de las ideas, cosa que es muy importante, pero que no se ensimisma, sino que quiere estar al servicio de los más pobres, en función de un cambio de la historia . Más aún (. . .) Creo que Mariátegui es un exemplo muy claro de alguien que es estimulado intelectualmente por su compromiso; en gran parte la criatividad de estos hombres viene de la interpelación que recibieron de sus compromisos concretos, de sus reivindicaciones, de sus contactos humanos. ”(op cit: 56)

Neste sentido aponta para o papel da religião e do religioso naquilo que Mariátegui chama de “*a emoción contemporánea*”, inserindo este sentimento na luta pela transformação das sociedades.

No entanto, diz Gustavo Gutiérrez, é preciso distinguir no seu pensamento, o papel da religião nisto que ele chama de “*emoção contemporánea*”, ou seja, no seu potencial transformador, daquilo que é sua própria sensibilidade religiosa, fruto da sua formação, do seus antecedentes familiares.

Falando sobre o mesmo assunto, Zenón Depaz Toledo destaca a religiosidade do socialismo na obra de Mariátegui, citando uma passagem dos *Sete Ensaíos* que diz o seguinte:

“ Yo cuento mi viaje en un libro de política;
Spelucín cuenta el suyo en un libro de poesía. . .
los dos en la procelosa aventura, hemos encontrado
a Dios y hemos descubierto a la Humanidad”¹⁵

Segundo este autor, para Mariátegui, Deus, o Absoluto e a Humanidade se identificam, consubstanciando-se .O divino aparece como demiurgo da História,

¹⁵Depaz Toledo, Zenón (1991) *La categoría mito en la obra de Mariátegui*, in *Anuario Mariateguiano*, vl. III, no. 3.

assim como para César Vallejo .

Neste mesmo sentido, interessou-lhe especialmente o **mito** e sua capacidade de arrastar as massas à ação. Assim, o caráter religioso do **mito** está na sua capacidade de dotar a prática de sentido, de revelar seu objetivo que nada mais é do que os interesses coletivos, na medida em que proporcione uma visão de conjunto, de totalidade.

Para Gustavo Gutiérrez esta seria uma das mais criativas dimensões do pensamento mariateguista: entendia por **mito** uma dimensão utópica, a dimensão de um projeto histórico, daquele que não se contenta com o que está e se envolve na transformação do presente. Que acredita que esta transformação é possível e que tem, portanto, fé no futuro.

Neste sentido é que a palavra **fé** em Mariátegui tem e não tem um fundamento estritamente religioso . Da mesma maneira a palavra **evangelho**, que ele usava para expor um conjunto de idéias comprometidas com a transformação de uma realidade. Finalizando, o padre Gutiérrez aponta para o “desencontro” entre estas idéias de Mariátegui e seu tempo, especialmente entre os intelectuais de esquerda, entre os quais imperava um pragmatismo e um realismo que, segundo Gutiérrez, tinha como meta dissipar qualquer rastro de utopia da população peruana . Expropriar uma dimensão que é própria de todo projeto de libertação, de justiça social e de dignidade. O projeto comunista daquele momento era conscientizar os trabalhadores, incitá-los à revolução através da razão, da compreensão da exploração. Sem ir contra este projeto, Mariátegui afirmava que só a paixão e a vontade poderiam levar à Revolução.

No entanto, Mariátegui foi acusado de “reformista” porque para ele, especialmente entre 1928 e 1930, o socialismo era uma tarefa a longo prazo, que necessitava de um trabalho organizatório, que devia considerar as especificidades da realidade peruana. Para ele, o socialismo implicava numa ruptura revolucionária, mas não na tomada do poder por uma minoria “iluminada” e sim por um movimento de

massas como havia acontecido na Rússia de 1917, ou na tomada das fábricas de Turim, ou na insurreição da Hungria.

Como diz Alberto Flores Galindo, esta sua determinação em articular tradição e modernidade, juntamente com sua opção pela Revolução e sua concepção de um socialismo tão consciente fizeram dele um solitário na sua época, e um contemporâneo nosso: há como compartilhar hoje tanto suas idéias quanto suas esperanças.

Não se pode negar, portanto, que sua obra esteja sendo submetida a leituras ritualizadas, tanto hoje, como desde sua morte, tanto pelos conservadores quanto pelos radicais de esquerda. Mas isto apenas atesta, por um lado, a tradição intelectual que ele criou, e, por outro, a atualidade de alguns problemas centrais, não solucionados e, portanto, recorrentes.

Mariátegui realizou uma trajetória de volta em direção ao seu país: por ocasião do seu retorno da Europa, embebedado na e da experiência deste continente, crê que o espaço ideal para a Revolução era mesmo a cidade porque *“la aspiración de la propiedad colectiva nace espontáneamente en la fábrica”*.

Anos depois, em 1929, vai dizer:

“Nosotros creemos que entre las poblaciones
“atrasadas”, ninguna como la población indígena
incásica reúne las condiciones para el comunismo
agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas
y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo
la hegemonia de la clase proletaria, en una de las bases
más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por
el comunismo marxista”.

Enfim, é um pensamento cheio de encruzilhadas, como foi sua época, como de resto é a nossa. Porisso enfrentou várias polêmicas, exemplares para nossa

compreensão da sua luta pela articulação entre tradição e modernidade, buscando o que ele acreditava ser o melhor em ambas.

Em primeiro lugar, é importante dizer que todas elas fazem parte de um mesmo movimento, e, embora se possa apresentá-las separadamente, há um único fio condutor, que é a questão do socialismo como ligadura entre tradição e modernidade, ou, como a reflexão sobre esta articulação.

Por outro lado, se elas se definem a partir de uma questão interna, ou seja, a sociedade peruana dos anos 20, isso só ocorre por determinações externas, sejam elas as do imperialismo, ou, do internacionalismo comunista.

Mas o que significou o marxismo para Mariátegui ?

Em primeiro lugar parece importante salientar a articulação entre marxismo e nacionalismo que tem sido um problema recorrente nas revoluções socialistas e na discussão deste impasse. . . Não foram poucos os autores que se dedicaram a esta questão, além de Marx e Engels.¹⁶

A resposta que Mariátegui foi encontrando ao longo de sua vida, especialmente entre 1923 e 1930, foi elaborada em meio a duras polêmicas, na luta e no conflito de idéias, a partir dos quais percebemos uma tensão que atravessa sua vida e sua obra: nela, às vezes sobressai o marxismo, outras vezes, a nação.

E este contraponto vai aparecer em muitas e variadas oposições: em primeiro lugar, no diálogo que estabeleceu entre uma certa idéia de vanguarda (comprometida) e o indigenismo, entre o Ocidente e o mundo andino, entre a reivindicação de uma heterodoxia e a exaltação da disciplina, entre o nacional e o internacional .

E foi essa maneira peculiar de articular marxismo e nação que o levou a propor um marxismo tão original, como o de Gramsci ou de Lukács, graças ao qual o Peru passou a figurar na geografia do socialismo de forma tão específica: não foi uma “genealogia perfeita”, pois ao lado de Marx e Lênin figuravam Gobetti e Sorel...

¹⁶Sobre esta questão cito o trabalho de Jaime Pinsky, que organizou e editou *Questão Nacional e Marxismo*, pela Brasiliense, 1980.

É no contexto desta busca que se pode compreender o “indigenismo” de Mariátegui. Como nos conta Manuel Aquézolo Castro no trabalho em que recompila e organiza os textos que compuseram *La Polémica del Indigenismo*, este debate desencadeou-se a partir do início de 1927, através da revista *Mundial* e do jornal *La Prensa*, e da qual participaram, além de Mariátegui e Luis Alberto Sánchez, outros nomes ligados à questão do indigenismo na literatura e na vida social do país.¹⁷

Neste mesmo livro há um texto de apresentação de Luiz Alberto Sánchez em que ele explica como tudo começou e como terminou sem que ela tivesse “*causado rencores ni abierto abismos*”.

Na sua opinião, a polémica começou por motivos literários e folklóricos: desde 1924, fruto de um regionalismo agressivo do após - guerra, havia começado um movimento de valorização da cultura quéchua e aymara, que na sua opinião resultara num certo cansaço de tantos “*airampos*”, “*kantutas*”, “*amautas*”, “*urpis*”, “*allcas*”, “*haynas*” na poesia e no canto.

Criticando todo aquele “*batiburrillo*”, ironizava usando palavras retiradas de outro artigo, anterior, do indigenista Ángel Escalante, *Nosotros los indios*:

“**Nosotros los costeños**, mejor dicho los escritores costeños, la hemos dado en sustener una vigorosa campaña en favor del indio, para lo cual, entre otros socorridos medios, no hemos encontrado nada más oportuno que proclamar a pulmón lleno, la urgencia de vestir de indígena a cuanto quisque transita por el Perú, hundir la costa bajo el aluvión serrano (. . .) Como por ahí dizque dicen que entrambos¹⁸ han monopolizado la ciencia indigenista (. . .) Es en vano añadir palabra a lo por ellos escrito, pues que al punto surgen

¹⁷ Aquézolo Castro, M. (1987, 2a. Ed.) *La Polémica del Indigenismo*, Lima, Mosca Azul. O autor informa que desta polémica participaram também José Angel Escalante, Enrique López Albújar, Valcárcel, Antenor Orrego, Manuel Seoane, entre outros.

¹⁸ Luis Alberto Sánchez refere-se a Valcárcel, que exalta o indígena, e López Albújar que o abomina.

pediendo silencio los clamoreos de la caterva pseudo indigenista. Y digo caterva, porque no son muchos los que entre ella conocen la sierra y al indio (. . .) porque hay excesiva improvisación y alarde retórico (. . .) No, eso es muy sencillo y . . . muy viejo. Echar a los vientos la hermosa frase de la “redención del indio”, oponer como se se tratara de toros, pugilistas, gallos o trenes, el colonialismo y el indigenismo, como lo hace José Carlos Mariátegui. . .”¹⁹

Tudo aconteceu depressa demais. Os artigos na revista *Mundial* e no jornal *La Prensa* seguiram-se como rápidas rajadas, chispando rancores que estavam acima deles próprios.

No caso de Luis Alberto Sánchez, a crítica diz respeito à uma exaltação da serra, contra a costa, “*barato casillero*” onde não cabem os problemas nacionais.

“*Serranos e costeños*”, diz, assim não se divide um país, lembrando que mesmo a serra oferece diferenças marcantes entre o sul e o norte.

Não há lógica nestes dois “*fervores*”, acrescenta, referindo-se a Valcárcel e López Albújar: um exalta em demasiado a “*raza submetida*”, o outro quer exterminá-la. Entre eles, a voz de Escalante, descendente indígena, deputado por Acomayo, sua província natal, proprietário do jornal *El Comercio*, de Cuzco, numa reação publicada por *La Prensa*, em fevereiro de 1927:

“**Nosotros los indios**, estamos sorprendidos del interés que demuestran los señores de la costa, los blancos y los mistes que hasta ayer nos menospreciaban, por nuestra regeneración y nuestro porvenir (. . .) Mientras nosotros atisbamos, en la serranía nativa, sonriendo beatíficamente, la oportunidad de rehabilitarnos

¹⁹Sánchez, L. A. “Batiburrillo Indigenista”, in *La Polémica del Indigenismo*, op. cit:69/70.

ante la Historia y asumir la responsabilidad de nuestros destinos, está de moda hablar del indio y compadecerlo, con insultante piedad, sin tomarse el trabajo de conocernos, ni menos estudiarnos en nuestro propio medio y a través de nuestras peavanzadas del porvenir. Es una literatura especial y pintoresca esta literatura indigenista del escritor costeño (. . .) Se habla aquí de “Cuestión Indígena” y “Problema Indígena” como si se ratara de una sola cuestión o de un problema único. . . ²⁰

Nesta polêmica, Mariátegui escreveu três artigos, além da apresentação do grupo indigenista *Resurgimiento*²¹, que, depois, serviriam de base para o primeiro dos *Sete Ensayos*, “*El problema de la tierra*”, de 1928.

Enuncio, a seguir, alguns trechos dos três ensaios para que tenhamos uma idéia das suas posições:

“La corriente “indigenista” que caracteriza a la nueva literatura peruana, no debe su propagación presente ni su exageración posible a las causas eventuales o contingentes que determinan comúnmente una moda literaria. Tiene una significación mucho más profunda . Basta observar su coincidencia visible y su consanguinidad íntima con una corriente ideológica y social que recluta cada día más adhesiones en la juventud, para comprender que el indigenismo literario traduce un estado de ánimo, casi un estado de conciencia del Perú nuevo. (. . .) El indigenismo de nuestra literatura actual

²⁰Escalante, José Angel “Nosotros los indios”, in *La Polémica del Indigenismo*, op cit : 39/52.

²¹Deste grupo faziam parte nomes importantes como Valcárcel, Uriel García, Casimiro Rado, Roberto La Torre, Dora Mayer de Zulén, Manuel Quiroga, Julio Tello, José Sabogal, César Vallejo, Antenor Orrego, Enrique López Albújar, Víctor Raúl Haya de la Torre entre outros.

no está desconectado de los demás elementos de esta hora (. . .)
 Esta corriente . . . por otro lado, encuentra un estímulo en la
 asimilación por nuestra literatura de elementos de cosmopolitismo.
 Ya he señalado la tendencia autonomista o nativista del vanguardismo
 en America . (. . .) En otro artículo estudiaré por qué una corriente,
 nacionalista y revolucionaria al mismo tiempo, en la literatura peruana,
 tenía que ser definitivamente indigenista y no genérica o integralmente
 criollista”²²

No artigo acima, Mariátegui compara a literatura indigenista deste momento, “*salvadas todas las diferencias*”, com a “*mujikista*”, que floresceu na Rússia pré-revolucionária. Segundo ele, esta literatura teve uma missão histórica: a socialização da terra, realizada pela revolução bolchevique, “*reconoce entre sus gérmenes espirituales la novela y la poesía “mujikista”*. ”

“El criollismo no ha podido prosperar en nuestra
 literatura como una corriente de espíritu nacionalista,
 ante todo por que el criollo no representa todavía la
 nacionalidad. Se constata, casi uniformemente, desde
 hace tiempo, que somos una nacionalidad en formación.
 Se percibe ahora, precisando ese concepto, la subsistencia
 de una dualidad de raza y de espíritu . (. . .) El costeño se
 diferencia fuertemente del serrano . (. . .) El “indigenismo”
 no es aquí un fenómeno esencialmente literario como el
 “nativismo” en el Uruguay . Sus raíces se alimentan de
 otro humus histórico. (. . .) El índio no representa únicamente
 un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un
 pueblo, una raza, una tradición, un espíritu”.²³

²²Mariátegui, José Carlos *El Indigenismo en la Literatura Nacional I*, Lima, Mundial, 21 de janeiro de 1927.

²³Mariátegui, José Carlos *El Indigenismo en la Literatura II*, in Lima, Mundial, 28 de janeiro de 1927.

Ele termina o segundo ensaio esclarecendo que a corrente indigenista não depende de simples fatores sociais ou econômicos, mas que sua visibilidade deriva sobretudo do conflito e contraste entre seu predomínio demográfico e sua servidão. O terceiro artigo é, novamente, uma reafirmação da de compreender a realidade peruana a partir de uma perspectiva marxista:

“Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruano, no será seguramente por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tienden a reivindicarlo. (. . .) La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio . Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia voz, su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos . Por eso se le llama indigenismo y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla”.²⁴

Ele termina este artigo apontando a impossibilidade de comparação entre sua concepção de indigenismo e o colonialismo. Este, reflexo do sofrimento da casta feudal, distraía-se numa idealização nostálgica do passado, enquanto o indigenismo possuía raízes vivas no **presente** : “...extrae su inspiración de la protesta de tres millones de hombres”.

Poderíamos afirmar, portanto, que a relação entre o indigenismo de Mariátegui e o socialismo que ele apregoa decorre, fundamentalmente, da maneira como se interpreta o **passado**, com os pés fincados no **presente**, sonhando o **futuro**.

²⁴Mariátegui, José Carlos *El Indigenismo en la literatura nacional III*, Lima, Mundial, 4 de fevereiro de 1927.

Mariátegui fez sua iniciação literária e periodística num tempo em que imperava um pessimismo em relação ao país. Havia uma rejeição ao passado e uma profunda melancolia. Este pessimismo, por seu lado, se aliava a uma certa visão do índio: passivo e resignado.

Em 1916, numa entrevista concedida a Mariátegui, o poeta Martínez Luján afirmou:

“Llego al final de la vida . . . con una amargura muy honda. No tengo empeños. No tengo ideales. Me he convencido de la ineficacia del esfuerzo. Soy un pessimista . Para qué voy a trabajar más ? Para qué voy a escribir más ? Mi única preocupación presente es la muerte . Espero la muerte y sé que vá a venir a visitarme muy pronto”.

No entanto, este pessimismo convivia nesta época, desde o início desta década, com mudanças inegáveis: a modernização dos meios de transporte com a chegada do automóvel, do avião, com a abertura do canal do Panamá.

A subida de Guillermo Billinghurst ao poder (1912/1914) significou uma quebra do monopólio oligárquico do Estado, permitindo o aparecimento de vários atores na cena urbana: artesãos, operários, e, com eles, as greves, os motins.

Foi, enfim, a descoberta da multidão, dos milhões de habitantes, de um outro lado do Peru, daquelas massas indígenas que afluem à Lima e a outras cidades maiores das regiões andinas, aparentemente resignadas.

No final de 1916 estoura em Puno o levantamento efêmero de *Rumi Maqui*, um sargento que resolve apoiar os camponeses e dirigir uma grande rebelião.

Esta rebelião, que foi facilmente sufocada, anunciou , por sua vez, uma alternativa: o renascimento de uma utopia.

Escreveu Mariátegui:

“Rumi Maqui. . . es para una parte del Peru

solo el mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas,
pero entre los indios es el Inca, el restaurador
y otras cosas tremendas y trascendentales”.²⁵

Outras rebeliões, como a de *Huancané* e *Nazca* vão receber dele uma interpretação semelhante: de que entre o renascimento de uma cultura indígena milenar e os movimentos sociais da sua época havia uma relação. . .

“La vida nacional llega indudablemente a una etapa
interesantísima. Se diría que asistimos a un renacimiento
peruano. Tenemos arte incaico . Teatro incaico . Música
incaica . Y para que nada falte nos ha sobrevenido una
revolución incaica”.

Em 1918 Mariátegui faz sua única viagem ao interior do país: vai a *Huancayo*, no vale do *Mantaro*. Sua debilidade física impede-o de conhecer, pessoalmente, seu país. Mas na Europa, como vimos, continuou a (re)descobri-lo .

Em primeiro lugar, porque sua atitude em relação à Europa não foi unicamente de deslumbramento: manteve seu espírito crítico. Não se transformou num “europeu”. Antes mesmo de ir para a Europa vê-se, através dos artigos de *Juan Croniqueur*, que a ilusão de sua modernidade já havia desvanecido no seu espírito:

- o desengano pelo progresso
- a ilusão burguesa, que não resiste à guerra

Além disso, sua chegada e permanência no velho continente só fez confirmar essa imagem do absurdo tanto ali como lá no Peru, que lhe chegava através de notícias. E mais ainda, as leituras críticas de Henry Barbusse, Romain Rolland e Marcel Proust só farão alimentar esta visão.

²⁵Jornal *El Tiempo*, Lima, año II, no. 288, 25.04.1917.

Tudo isso levava, ao mesmo tempo, à descoberta de um mundo crepuscular, o ocaso e a hora final, e seu mundo de origem, tão marcadamente diferente, onde tudo estava por fazer. . .

Além disso, como já foi dito, do seu contato com o *surrealismo* decorreu a correlação que ele faz entre este movimento, em que a espontaneidade criativa e a imaginação aproximam-no da América, onde o sentimento imperaria sobre a razão. É, portanto, a partir desta perspectiva que podemos entender o papel que o marxismo desempenha nesta articulação e, acima de tudo, o caráter deste marxismo, decorrência da relação necessária e tantas vezes antagônica entre ele e a tradição nacional, condição, por sua vez, inevitável da entrada das nações peirféricas na modernidade capitalista ocidental.

Foi, portanto, este sentimento nativo que Mariátegui esforçou-se por incorporar no seu projeto revolucionário. A partir daí é que procurou informar-se detalhadamente sobre o mundo andino, através de intelectuais como Emilio Romero, Luis Valcárcel, Julio Tello e Castro Pozo, entre outros.

Como caracterizar o interesse de Mariátegui pelo Império Incaico ?

Em primeiro lugar, este interesse destinado a recuperar a tradição apresentava-se como uma necessidade imposta pelas tarefas do presente: *“una tradición no está viva sino en cuanto se continua y se agranda, en cuanto es presente y futuro tanto como pasado”*.

Em segundo lugar, porque a sociedade incaica podia ser um tema contemporâneo: a conquista havia interrompido, sem contudo destruir, certos traços coletivistas herdados das antigas comunidades incaicas, os *ayllus*. Ou seja, esta permanência só poderia ser explicada pela determinação dos camponeses em manterem-se aferrados à uma tradição feita de relações sociais e cultura.

Para Mariátegui, os indígenas, que ele chamava de “camponeses”, poderiam assumir as idéias socialistas e conjugá-las às suas aspirações messiânicas justamente porque elas haviam sido capazes de manter e preservar esse antigo coletivismo

andino.

Assim, paradoxalmente, no atraso da sociedade peruana Mariátegui encontrava um caminho para a modernidade, que era, justamente e ao mesmo tempo, a justificativa para a proposta socialista no Peru.

Na sua opinião, não havia nenhuma possibilidade de êxito para o marxismo no Peru, que não passasse pela cultura andina . E nisto, ele distanciou-se tanto dos apristas quanto dos comunistas ortodoxos.

A questão não era fazer avançar o capitalismo nos mesmos moldes europeus, mas buscar um caminho próprio: sem os “camponeses” não era possível a revolução. De fato, daí deriva a conclusão mais importante do “*comunismo agrário*”: a **ruptura** com essa imagem de uma história universal, imposta pelos europeus, tanto capitalistas quanto comunistas, a todos os países atrasados, tanto na versão de Engels, quanto, depois, na de Stálin .

Este seria o esquema “clássico”, ortodoxo, que, partindo do comunismo primitivo, passava pelo escravismo, depois pelo feudalismo e, finalmente chegava ao capitalismo com as revoluções burguesas, para ser superado pelo socialismo.

Esta ruptura se revelava na medida em que, em pleno século XVI, a economia incaica era regida por regras iguais às do comunismo agrário . . . no Peru, não havia ocorrido uma etapa escravista como na Grécia e em Roma, e, enquanto na Europa dominava o feudalismo, ou seja, do século VIII ao XII, aproximadamente, aqui formas diferentes emergiam, sob o domínio das etnias que habitavam o território peruano.

Posteriormente, a Conquista não conseguiu incorporá-los plenamente à Europa porque passaram a coexistir com o capitalismo em desenvolvimento, a servidão nas fazendas, além do coletivismo agrário indígena nas comunidades camponesas.

Apesar da desmistificação que se fez posteriormente deste “*comunismo agrário*” baseado nas ressonâncias do império incaico, sustentado por Mariátegui, este exagero por assim dizer, foi imprescindível na formulação de uma via própria para

o socialismo peruano, indo-americano, pensado a partir das lutas no campo, da sobrevivência do messianismo andino e do coletivismo como forma de organização indígena. Tudo isso levou à uma inovação do marxismo, ou, como o próprio Mariátegui chamou, à uma “*heterodoxia da tradição*”.

O encontro com o “andino” levou-o, também, a relevar a importância da história de um país onde o passado traz uma dura carga de frustrações que se torna, ao mesmo tempo, sustento para a esperança.

Na sua opinião, teria que haver “*um quarto tomo do Capital*”, onde, junto com o marxismo enquanto expressão mais alta do pensamento crítico da modernidade, estaria, também, a tradição histórica de cada país.

A *Internacional* torceu o nariz para estas teses que evocavam a polêmica de Lênin com os populistas russos: estes intelectuais do período de 1860/1880, vivendo num país atrasado com grande população camponesa, enfrentaram os mesmos problemas que Mariátegui haveria de enfrentar em outra época e num outro continente.

Neste sentido, como já apontei, há uma profunda identidade entre as trajetórias de Mariátegui e Lukács que, embora não pretenda desenvolver neste trabalho, valeria a pena ao menos enunciar.²⁶

O ponto de partida da análise desta identidade não foi o “meio”, no sentido vago ou superficial, como diz Löwy, mas o *setor radicalizado de uma categoria social determinada*: os intelectuais.

Seguindo os passos de Löwy, não se tratou de “explicar” o pensamento de Mariátegui a partir de suas influências e sim mostrar porque, nesta época específica, tais influências foram tão determinantes.

Por fim, tratou-se de apreender não o pensamento em si, como alguma coisa pronta, e sim o desenvolvimento da sua *radicalização anti-capitalista*, que, assim como o demonstra Löwy em relação a Lukács, passou por várias “metamorfoses”.

²⁶Estas idéias foram desenvolvidas a partir do belíssimo trabalho de Michael Löwy, *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários*, São Paulo, LECH (Livraria e Editora de Ciências Humanas), 1979.

Há, em Mariátegui, a mesma evolução ideológica que, de certa maneira, aproxima-os enquanto casos “paradigmáticos”... e “periféricos”.

Entre várias aproximações, bem como afastamentos, me pareceu importante acentuar a questão da **resistência** à ameaça de desvalorização das tradições humanistas, que após a Primeira Grande Guerra acentuou-se entre os intelectuais românticos, de uma forma geral.

Para Lukács, este “*traumatismo ético-cultural*” vai encontrar expressão na sua formulação da **teoria da reificação**, exatamente a expressão da sua radicalização anti-capitalista.

Para Mariátegui, esta radicalização vai concentrar-se nas razões e possibilidades da Revolução num país de grande contingente indígena; na fusão das categorias camponês/índio, bem como numa tentativa de (re) definição interminável do socialismo, porque nela, exatamente nela, estava a possibilidade de resgatar a especificidade nacional.

Portanto em ambos temos mediações da mesma natureza, ou seja, ético/culturais e político/morais. Para ambos, a atração inicial foi ideológica / teórica :

“o marxismo enquanto sistema coerente, científico e revolucionário (. . .) a única teoria que explica e desvenda a verdadeira causa da reificação, da dominação sufocante do quantitativo, da despersonalização da vida, da degradação dos valores, da guerra, que não é outra coisa senão o capitalismo”. (Löwy, M. 1979:9)

Em ambos está presente a discussão sobre a “*incapacidade orgânica da burguesia de impulsionar e dirigir um “1789” anti-absolutista*”, que como diz Löwy, tem profundas raízes sócio-econômicas: “*o que Lukács intitula “aliança desigual entre os latifundiários feudais e o capitalismo em vias de desenvolvimento para a exploração comum dos operários e camponeses húngaros*”. (Löwy,M. Op cit: 67)

Ambos leram os mesmo autores, embora Lukács tenha tido uma experiência

acadêmica e Mariátegui, não. Estas influências incluem Spengler, Sorel, Dostoievsky, Nietzsche, Bergson, entre outros.

No entanto, para os objetivos deste trabalho, ressaltar a questão da “*tragicidade*” já mencionada, que, em Lukács, através da influência de Simmel, assume o caráter metafísico²⁷, e, em Mariátegui, como vimos, é uma referência simultânea à *tragédia* da guerra na Europa e à *tragédia* da (re) descoberta do país, do continente, sob a dominação imperialista.

Sob estas reflexões políticas está, em ambos, a profunda influência das questões literárias e estéticas, que, embora pertencessem ao período da “juventude”, ou, da “*edad de piedra*”, permaneceram como pano-de-fundo durante toda a vida.

Enfatizo, portanto, esta questão da *visão trágica do mundo*, que, justamente, dá título a este capítulo e pretende ser a atmosfera de todo o trabalho.

Como mencionado anteriormente, o marxismo para Mariátegui foi antes de tudo, uma atitude, um estilo de vida, uma maneira de encarar o mundo, profundamente assentada na sua concepção de Revolução:

“Más que una idea es un sentimiento .

Más que un concepto, es una pasión”.

Além disso, diferentemente do que para Lukács, o marxismo de Mariátegui não se fixou em nenhuma categoria de análise, como a mercadoria, nem em qualquer disciplina como a economia política, na dialética ou o materialismo histórico.

Como diz Alberto Flores Galindo, diante da necessidade de esclarecer o pensamento de Marx, embora tenha passado por todos estes temas, para Mariátegui o maior mérito de Marx consistia em ter descoberto o proletariado, ou seja, o

²⁷Ver a “*Metafísica da Tragédia*”, de Lukács, em *El Alma y las Formas*, publicado pela Grijalbo, 1975.

sujeito da Revolução.²⁸

Neste sentido, o que, realmente, foi heterodoxo no seu pensamento, aos olhos da ortodoxia marxista?

Esta questão envolveria, talvez, uma discussão sobre o marxismo ocidental, que, obviamente requereria um fôlego muito maior, bem como mais tempo e espaço.

Para uma aproximação mais superficial, basta assumir apenas a perspectiva stalinista do pensamento revolucionário .

Neste sentido, a concepção mariateguista de *índio*, ou seja, um ser à parte da sociedade e, ao mesmo tempo, a maioria da população de um país que se busca enquanto Nação, faz com que ele entenda este elemento como diferenciado étnica e culturalmente, com direito a reivindicar o lugar desta diferença tanto na literatura quanto na economia e, igualmente, enquanto sujeito da história e da revolução no seu país.

Neste sentido, analisando seu lugar na economia, viu que o problema do *índio* estava absolutamente atrelado ao problema da terra e esta posição era decorrência direta da aplicação do marxismo à análise da problemática peruana .

No entanto, tinha, também, como orientação, as idéias de Manuel González Prada, através das quais elabora a tese de uma aliança entre todos os trabalhadores manuais e intelectuais, própria do anarquismo .

Com estas convicções elabora a tese "*El problema de las razas en la America Latina*", levada para o VI Congresso, em Buenos Aires.

Segundo esta tese, o problema das raças deveria ser colocado como uma questão econômica, social e política, cuja solução estava na liquidação da feudalidade, pois o problema indígena nada mais era do que a exploração feudal da população nativa nos latifúndios.

Segundo Mariátegui, na sua época se aceitava, normalmente, que a raça indígena

²⁸Especialmente em *Defensa del Marxismo*.

compunha 4/5 da população total porque se levava em consideração a condição econômico-social, ou seja, todos os pobres eram “*cholos*”, mestiços ou não. E esta maioria trabalhava na agricultura.

Por outro lado, mesmo crendo que a questão indígena não era **racial**, sustentava que o critério da raça desempenhava um papel crucial porque nos países de grande população indígena **raça e classe** encontravam-se enlaçadas, de modo que qualquer política revolucionária deveria levar em conta o fato de que, se para o índio, de qualquer etnia, os inimigos são os *mistis*, ou, os brancos, para o mestiço, apenas a consciência de classe é capaz de destruir tanto o preconceito quanto a submissão. Estas idéias foram altamente criticadas.

Em primeiro lugar, os dirigentes do alto escalão da Internacional acharam que os “camaradas peruanos” estavam fazendo confusão a respeito do peso nacional dos indígenas na constituição da Nação: se as peculiaridades eram assim tão determinantes não poderiam, jamais, nivelá-las pelo fator “classe”.

E, por outro lado, se estas determinações eram, assim tão fortes, os indígenas tinham o direito à “autodeterminação”, ou seja, poderiam formar repúblicas *quéchua* e *aymara*. . .

Portanto, diante de um Peru multicultural e multilingue, do qual o indígena seria uma parte que, embora a maior não poderia ser tomado como a totalidade, a Internacional contrapôs uma visão do nacional altamente simplificadora porque uniforme, mesmo que para isso fosse preciso desmembrar o país, desconsiderando todo o processo secular de miscigenação.

Mariátegui tinha consciência da importância do fator “étnico”, mas estava, ao mesmo tempo, consciente da sua complexidade.

Exatamente por ter esta clareza, seu pensamento avançou em duas direções:

- reinventando o **índio** num outro nível, mescla de realidade e utopia;
- propondo uma igualdade entre todos, constituída sobre o fator “classe”.

A questão indígena, assim como os demais problemas nacionais, teria como

determinação a economia . Neste sentido, a Revolução socialista poderia resolvê-los aniquilando a feudalidade que atingia não apenas os indígenas, mas todo o complexo em que estão envolvidos tanto os dominados quanto os dominadores.

Por estas razões, a questão do Partido foi o motivo da polêmica que Mariátegui manteve, tanto com o APRA como com a Internacional. Enfim, se poderia dizer que ela congrega as várias dissensões e motivos de luta.

Seria interessante lembrar que esta polêmica é decorrência da sua trajetória, ou, como foi dito, do processo de “radicalização anti-capitalista” que começa nos idos de 1919 com algum romantismo, no sentido atribuído por Michael Löwy, e vai amadurecendo paralelamente à constituição da Internacional Comunista .

O Congresso que funda a Internacional aconteceu entre 2 e 6 de maio de 1919. Nesta época foram fixadas as mencionadas 21 condições, formuladas pelo próprio Lênin.

O segundo Congresso, em 1920, acentuou este radicalismo.

No entanto, os fracassos na Alemanha e na Polônia obrigaram a uma revisão das estratégias, que vai, então, caracterizar o III Congresso, entre 22 de junho e 12 de julho de 1921: decidiu-se sobre a importância de se “ir às massas”, substituindo, também, a tomada de assalto pelo cerco prolongado ao capitalismo. Afinal, tanto a sociedade burguesa quanto o capitalismo pareciam mais resistentes do que se pensava. Nesta ocasião surge também a tese da “*frente única proletária*”, com as alianças necessárias com as outras classes. Orientação que se reconhece no próprio Mariátegui e em Haya de la Torre, embora com parceiros diferentes: no caso de Haya, com a burguesia, e, em Mariátegui, entre os trabalhadores e os camponeses. O VI Congresso, de 1928, marcou nova mudança de rumos, impondo a tática da luta de “classe contra classe”, a proletarização dos quadros e a “depuração” das fileiras militantes, tudo em função de uma esperada e iminente crise do capitalismo. Esta era a orientação que dominava a reunião de Buenos Aires, que rechaçou as teses de Mariátegui.

O que estava por detrás era uma concepção de Partido onde não cabia mais aquele trabalho que Mariátegui imaginava desenvolver no Peru, no qual se juntava a necessidade de construir uma “consciência de classe” com a luta por um sindicalismo ativo e coeso. Aparentemente ajustada às idéias da Internacional:

“La organización de los obreros y campesinos con carácter netamente clasista constituye el objeto de nuestro esfuerzo y nuestra propaganda”

Como se vê, ele não dissociava as tarefas complementares e paralelas da organização sindical e do Partido, mas nesta tarefa, o setor de vanguarda estava nas minas e não essencialmente nas fábricas.

E estes trabalhadores, os mineiros, possuíam a dupla condição de serem, simultaneamente, mineiros e camponeses: neles, como diz Flores Galindo, se combinava, de maneira especial, o moderno e ocidental com as antigas tradições andinas. Era nesta frente que trabalhava Mariátegui quando sofreu o duplo golpe, de Haya de la Torre e da Internacional.

Vejamos com mais detalhes: os mineiros não tinham nenhuma experiência sindical. Havia uma história de motins e rebeliões, mas foi só a partir do desastre de *Morococha*, em dezembro de 1928, que a organização sindical dos mineiros tomou pulso. A intenção era desenvolver um paciente trabalho de organização: se constituiria um organismo regional, o sindicato dos Mineiros e Fundidores do Centro, para só depois estabelecer uma Federação de mineiros a nível nacional. Com este objetivo, a mobilização deveria ser firme, ininterrupta e silenciosa. Mas, acima de tudo, Mariátegui enfatizava que as reivindicações deveriam ser descobertas nos locais de trabalho, cotidianamente.

Além disso, não havia nenhuma intenção de derrubar Leguía neste momento, nem de ter qualquer envolvimento com lutas menores. O importante, dizia Mariátegui

em 1929, é que os mineiros e os trabalhadores aproveitem a experiência do seu movimento, que desenvolvam e consolidem sua organização.

Pois esta paciente e silenciosa organização do Partido Socialista, que foi todo o seu trabalho desde sua volta da Europa, realizado nas *Universidades Populares González Prada* e nos encontros com os trabalhadores, sofreu um grande golpe quando Haya de la Torre, lá do México, em janeiro de 1928, lançou-se à Presidência da República por um partido criado justamente para isso, o *Partido Nacional Libertador*, contando com os quadros que havia conquistado desde os tempos de “frente única” antiimperialista (1923) com a qual o próprio Mariátegui havia simpatizado.

A Haya de la Torre foi atribuída a primeira formulação de uma ideologia antiimperialista latino-americana. No seu primeiro livro, *Por La Emancipación de America Latina*, de 1927, e que continha escritos de desde 1923, está condensada esta ideologia: baseada na definição econômica e classista, latino-americanista e unionista.

Contudo, nos anos subsequentes, Haya foi desenvolvendo outras idéias, entre elas a de que o socialismo era uma etapa impossível na América Latina. E que porisso, era necessário apressar a revolução burguesa para que assim passasse a existir, realmente, uma burguesia e um proletariado, e, então, a possibilidade de uma verdadeira luta de classes, e, de uma revolução.

Era preciso entrar rápida e definitivamente na modernidade. . .

Estas idéias apareceram no seu segundo livro, *El Antiimperialismo y el APRA*, redigido em 1928, do qual foram conhecidos na época apenas fragmentos esparsos até que ganhou uma edição definitiva no Chile, em 1936.

Para Mariátegui, ao contrário, o atraso só seria superado através do socialismo construído a partir das próprias condições sociais, culturais e econômicas do país. A partir, enfim, da realidade descoberta.

Por outro lado, o imperialismo deveria ser combatido, mas sem alianças, a menos

que estas estivessem comprometidas com o movimento de massas.

Para a Internacional, o imperialismo deveria ser combatido, mesmo porque mantinha a dependência e, com ela, o atraso que sustentava a feudalidade, até com possíveis alianças, mas apenas a partir de uma concepção de proletariado onde os indígenas não poderiam estar incluídos.

O APRA, nesta segunda fase, ao contrário, apresentava a tese de que o imperialismo era uma etapa necessária, na medida em que introduzia o capitalismo nos países atrasados, mas só seria positivo se pudesse ser controlado por um Estado moderno, sob a direção das classes produtoras.

Neste sentido se poderia dizer que o socialismo de Mariátegui encaminhou-se para posições nacionalistas, mas ele era certamente consciente de que sem a visão internacionalista este sentimento poderia levar a posições conservadoras e reacionárias.

Como diz Alberto Flores Galindo, esta polêmica também obrigou-o a atenuar, a precisar melhor a articulação entre **socialismo e nação**, mas ele nunca aferrou-se a nenhum deles. Pendeu ora mais para um, ora mais para outro, mas não houve nunca uma ruptura entre o nacional e o marxismo.

Na verdade foi justamente porque não houve esta ruptura que Mariátegui não foi dominado pela Internacional num momento em que o Internacionalismo acirrou-se no movimento comunista. E foi também por esta razão que se manteve unido à causa do proletariado peruano, nos moldes marxistas-leninistas, sem desvincular-se das tradições e condições nacionais.

Mariátegui admitia, como bom marxista-leninista, a luta armada, o conflito revolucionário: nunca havia pensado na possibilidade de uma transição pacífica para o socialismo. Enfim, a partir do que ele próprio escreveu podemos concluir que nenhuma polêmica surpreendeu-o:

“La revolución no es una idílica apoteosis de ángeles del

renacimiento, sino una tremenda y dolorosa batalla de una clase por crear un orden nuevo.

Ninguna revolución, ni la del cristianismo, ni la de la Reforma, ni la de la burguesia, si ha cumplido sin tragedia. La revolución socialista, que mueve a los hombres al combate sin promesas ultraterrenas, que solicita de ellos una tremenda e incondicional entrega, no puede ser una excepción a esta inexorable ley de la historia.

No se ha inventado aún la revolución anestésica, paradisíaca, y es indispensable afirmar que no será jamás posible, por que el hombre no alcanzará nunca la cima de su nueva creación, sino através de un esfuerzo difícil y penoso, en que el dolor y la alegría se igualarán en intensidad”.

Vejamos no entanto, algumas idéias que vão aproximá-lo mais do **campo cultural**, que é nossa preocupação fundamental, embora tenhamos consciência de que estes campos só podem ser separados por razões de apresentação.

Para Mariátegui, o problema central, que se desenvolveu ao longo da sua vida através de vários aspectos, foi encontrar uma **articulação entre socialismo e indigenismo**.

De certa maneira se poderia dizer que os intelectuais periféricos tiveram que enfrentar um duplo desafio depois da Primeira Guerra: dar uma resposta para fora, ou seja, às pressões pela modernização, às necessidades do capitalismo, e, para dentro, combater a desigualdade e a concentração de poder das oligarquias e dos imperialistas. O dentro e o fora são, obviamente, mutuamente dependentes.

Esta articulação, por sua vez, punha em questão outras dualidades relacionadas entre si: o internacionalismo e o nacionalismo, costa e serra, regionalismo e centralismo, tradição e modernidade.

Neste sentido, o projeto socialista de Mariátegui é uma alternativa, baseada na

razão histórica e não na razão instrumental.²⁹ Sua obra é uma crítica atravessada, ela mesma, por uma interpretação da história em que, pela primeira vez, estão envolvidos aspectos tradicionais (indigenismo) e modernos (crítica marxista).

Contrariamente ao que se pensava na sua época, ele acreditava que era possível reivindicar a tradição e transformá-la em história viva e não em peça de museu.

Esta tradição seria a incaica que, resgatada se constituiria numa ponte de ligação entre o passado e o futuro. E esta articulação só foi possível no Peru devido às idéias socialistas que alentaram a analogia do comunismo incaico com o atual.

Neste sentido, este resgate une o sentido histórico, cultural ao político: a sobrevivência da antiga comunidade indígena e a presença de elementos de socialismo prático na agricultura e na vida indígena funciona como peça-chave para compreender a articulação que o projeto socialista moderno pode ter com a tradição nacional originária e, ou, com o que sobreviveu dela.

Embora contestado, foi sua afirmação sobre a existência de um “*comunismo incaico*”, sobre sua débil permanência, que se transformou na base de uma nacionalização do socialismo.

Diante do processo histórico peruano caberia ao socialismo modernizar a sociedade nacional realizando, inclusive, algumas metas burguesas, porém dentro de um processo que tem suas origens no passado pré-hispânico e que apresenta algumas sobrevivências no mundo andino contemporâneo.

No Peru, dizia Mariátegui, não era possível separar socialismo de indigenismo porque, se o socialismo defende os interesses dos trabalhadores, no Peru, como em outros países andinos, sua imensa maioria é constituída por índios.

Embora não seja possível mais sustentar a existência de um “*comunismo incaico*”, o fato é que Mariátegui formulou um modelo teórico cuja intenção era, realmente, resolver algumas aporias da sua época: comunismo/indigenismo,

²⁹Cf. Quijano, A. (1988) *Modernidad, Identidad y Utopia en America Latina*, Lima, Sociedad & Política Ediciones, p. 18/19

internacionalismo/nativismo, cosmopolitismo/nacionalismo.

Um modelo que permitisse dar ao seu projeto político um caráter simultaneamente nacional e moderno. Que permitisse superar e, ao mesmo tempo, constituir a Nação como totalidade, obra que nem o poderoso feudalismo, nem a raquítica burguesia haviam sido capazes de consolidar.

Um modelo que, enfim, pudesse superar os impasses da oposição tradição / modernidade, mas que, também quebrasse aquele indigenismo “duro”, que supunha ser possível conservar o indígena puro, sem contaminações ocidentais. Enfim, a proposta de Mariátegui apontava para uma modernidade que não se queria cópia, nem mesmo da conjuntura socialista da sua época, mas um desenvolvimento peculiar de diversas circunstâncias: sociais, históricas, culturais,

“Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional ; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial. El Peru es un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria. (. . .) Un pueblo con voluntad de renovación y de crecimiento no puede clausurarse. (. . .) Y si místicamente, gandhianamente, deseamos separarnos y desvincularnos de la “satánica civilización europea”, como Ganndhi la llama, debemos clausurar nuestros confines no solo a sus teorías sino también a sus máquinas para volver a las costumbres y a los ritos incásicos”.³⁰

Tomando estas referências se poderia dizer que a proposta de Mariátegui parece extremamente atual porque aponta para uma posição completamente anti-dogmática, no sentido mais amplo, enfrentando qualquer posição rígida quanto às formas de entrar na referida “*modernidade*”.

³⁰Mariátegui, J. C. *Lo nacional y lo exótico*, in *Peruanicemos al Perú*, volume 11 das Obras Completas, publicado originalmente em *Mundial*, Lima, 9 de dezembro de 1924.

Por outro lado, sua atualidade é indiscutível também em relação às mais contemporâneas teorias da identidade, nas quais a identidade nacional não pode ser pensada como algo feito, realizado, mas um “fazer-se” dentro do processo histórico. Neste sentido, ele foi um precursor da reflexão sobre a identidade nacional e nacionalismo na América Latina. Mesmo marcado pelo socialismo ele insistia para que o socialismo na América não fosse cópia, mas “*creación heróica*”:

“No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en
America calco o copia. Debe ser creación heróica.
Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en
nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano”.³¹

Sua atualidade, portanto, pode ser pensada em termos da sua autonomia tanto em relação à problemática que levou à derrota o socialismo realmente existente, quanto ao projeto neo e ultra-liberal como, por exemplo, o de Vargas Llosa.³²

Esta sua aproximação à questão da identidade fica bastante clara, por exemplo, no último dos *Sete Ensayos*, justamente *El Proceso de la Literatura*.

Na sua periodização, que ele acredita simplesmente literária, os três grandes períodos (o colonial, os cosmopolita e o nacional) são decorrentes de um processo literário semelhante ao curso da história: fruto dos conflitos envolvidos num devenir em que correntes se alternam na posição hegemônica. O último, cujos primórdios ele inclusive estaria vivendo, estava naturalmente aberto a disputas para a formulação final de um cânone.

Neste sentido, o “*simplesmente literário*” de Mariátegui parece ambíguo porque não é unicamente literário na medida em que está ligado à sua tese geral em alguns pontos decisivos: em primeiro lugar porque existe no processo literário a mesma

³¹In Amauta, III, no. 17, setembro de 1928.

³²Refiro-me aqui ao seu projeto político para as eleições de 1990.

condição de contradição antagônica, que se teria dado, por exemplo, entre o colonial e o nacional, semelhante à que existiria entre o feudalismo e o socialismo, dentro do qual, a situação do capitalismo não-realizado se equivaleria à fase “cosmopolita” que é, simultaneamente, antagônica e preparadora para o surgimento da última fase, a nacional.

Embora ele diga que seu trabalho não decorre de uma análise marxista, nem sociológica, mas simplesmente literária, fica difícil não reconhecer nele os fundamentos do materialismo dialético.

De fato, o cosmopolitismo visto dentro deste enfoque supõe algo assim como uma acumulação do capital simbólico, com óbvias inclinações internacionalistas, da qual surgiria a literatura nacional, que reencaminharia estas energias em direção e metas distintas e inéditas.

Daí decorre a percepção de Mariátegui de que entre o cosmopolitismo e a literatura nacional não haveria uma oposição antagônica, porque se há uma superação, há uma dependência: a literatura nacional se “alimentaria” do cosmopolitismo.

Daí decorre, também e essencialmente, sua idéia de um “*indigenismo vanguardista*”, ou, “*revolucionário*”: ele seria a versão literária, embora parcial, daquela convergência entre indigenismo e socialismo.

Que lugar a literatura ocupou no desenvolvimento intelectual de Mariátegui?

Qual o significado da sua reflexão teórica sobre a literatura no conjunto da sua obra?

Como escreveu Waldo Frank em 1937, a “*esencia completa de su visión hay que sacarla de un cúmulo enorme de escritos fugitivos*”.

A diversidade das atividades que Mariátegui desempenhou ao longo de sua vida, ou seja, o periodismo, a crítica literária, a crítica artística em geral e a política, faz com que a busca pela sua unidade aponte, muitas vezes, a enunciados que se referem a mais de uma proposição.

Por exemplo: literatura nacional significando por um lado uma situação ainda em formação decorrente do processo de construção da nacionalidade e, por outro,

referindo-se a um período concreto da possível periodização da literatura peruana. Além disso, há o aspecto metafórico frequente causando uma certa imprecisão, resultado, talvez, da sua intenção didática e do resquício das atividades periodísticas:

“Escribo siempre a última hora, cuando
debo mandar mis cuartillas a la imprenta.
Este hábito es sin duda un residuo del
diarismo”.

Ou, quando comparava seu estilo ao de González Prada:

“... en sus trabajos no se trataba de definir la
realidad peruana en un lenguaje de estadista
o de sociólogo. . . sino sugerirla en un lenguaje
de literato”.³³

E, como último condicionante, é preciso lembrar que, para combater o estilo que reinava na imprensa do seu tempo, ou seja, o modernista grandiloquente e rebuscado, procurou simplificar ao máximo suas exposições poupando, juntamente, muitas explicações que eram necessárias:

“Me preocupa mucho en orden de la exposición.
Me preocupa más todavía la expresión de las ideas
y las cosas en formulas concisas y precisas. Detesto
la ampulosidad. Expurgo mis cuartillas tanto como me
lo permite el vicio de escribir a última hora”.

³³Em *La Novela y La Vida*, páginas 143 e 259.

Por sua vez, sua crítica literária decorre da vocação de literato que acompanhou-o desde a “*idade de pedra*”, como ele mesmo chamava sua juventude, até os tempos de “*Amauta*”, dividindo sua obra em duas etapas, na opinião de alguns críticos.

Na primeira vão predominar as notas sociais e literárias, os motivos religiosos, a crônica criminal, os esportes (hipismo), os temas históricos e de costumes.

Na segunda, os artigos político-nacionais.

A maioria dos seus críticos vêem estas duas etapas como antagônicas, polarizadas. No entanto seria mais correto tomar toda sua obra como parte de um processo mais abrangente, aquele período entre as duas guerras em que o marxismo-leninismo chega à América Latina, com o consequente desenvolvimento de uma consciência política generalizada entre a intelectualidade.

Uma leitura mais política de Mariátegui vai acentuar esta segunda sub-etapa, do jornal *La Razón*. No entanto, uma leitura mais crítica da sua linguagem e retórica poderá revelar que ele ainda era, nesta fase, mais metafórico do que conceitual. Em *Voces* não aparecem proposições nem declarações de princípios: o literato ainda está hegemônico em relação ao político.

Em 1923, sua volta ainda revela o peso da literatura, mostrando a importância que ela teve no seu percurso europeu. Ele se refere, em primeiro lugar, o contato que teve com alguns escritores, começa a publicar uma espécie de boletim de resenhas, *Libros y Revistas*, onde predominavam notícias literárias, científicas e artísticas e bibliografias.

Até 1925, pensava em criar uma revista “*de los escritores y artistas de vanguardia del Peru y Hispano-America*”. Mas, juntamente com este aspecto, vai aparecer a partir desta época o sentido de uma certa “missão” esclarecedora, através do periodismo:

“En el Perú falta, por desgracia, una prensa docente
que siga con atención, con inteligencia y con filiación

ideológica el desarrollo de esta gran crisis (. . .) La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental”.³⁴

A partir daí, Mariátegui periodista inicia uma atividade informativa através de 3 canais: as conferências nas *Universidades Populares*, os artigos que escreve para a imprensa limenha em geral, o livro que publica em 1925, reunindo os artigos de 1923 e 1924, *La Escena Contemporánea*.

Como vimos, começa a voltar-se, cada vez mais, ao estudo da realidade peruana através do marxismo, que lhe serviu com os mesmo pontos de referência básicos para o estudo da literatura peruana.

Finalmente, parece necessário indagar sobre a razão desta intensa “revitalização” mariateguiana no Peru de hoje.

Qual o sentido da sua obra no mundo intelectual atual ?

São muitos os comentadores da obra de Mariátegui, sob todos os pontos de vista e em função de uma obra rica e variada .

Mas, para concluir esta parte, gostaria de salientar apenas alguns, onde sua influência terá grande destaque, criando até mesmo uma corrente interpretativa extremamente expressiva, ligada a posições de esquerda.

Antes das considerações que serão desenvolvidas é importante termos em vista o fato de que a conformação étnico-cultural dos anos 80 difere notavelmente daquela observada por Mariátegui nos anos 20.

Enfim, qual o peso do fator “étnico” lá e hoje?

Em primeiro lugar, nos anos 20 os intelectuais operavam com a idéia de uma

³⁴Citação retirada da Primeira Conferência pronunciada por Mariátegui na Federación de Estudiantes, *La crisis Mundial y el Proletariado Peruano*, em 15 de junho de 1923, como atividade das Universidades Populares Manuel González Prada. Estas conferências foram depois publicadas no volume no. 8 das Obras Completas, sob o título de *Historia de la Crisis Mundial*: 15 e 16.

maioria indígena, e com um padrão étnico excludente: a exploração, o isolamento, a desvinculação econômica e comercial, a reclusão indígena no mundo andino .

Por outro lado, “descobriram” este mundo andino, com seu caráter comunitário, sua organização, sua capacidade de sobrevivência, etc. e, então, transformaram a “*comunidad indígena*” num protoplasma do socialismo.

Esta situação, no entanto, mudou profundamente a partir dos anos 40/50, com o desenvolvimento urbano-industrial.

Este desenvolvimento foi produzindo um novo padrão de integração segmentária e dependente do campesinato indígena andino, principalmente devido ao fracasso da reforma agrária velasquista, que, por sua vez, teve que enfrentar a escassez de terras agriculturáveis e a falta de apoio financeiro.

Como os incentivos eram prioritariamente destinados à modernização urbano-industrial, nos anos 50 acentuou-se o dramático e massivo êxodo em direção às cidades³⁵ ocasionando, também, uma grande mudança cultural: de indígena a cholo, ou, como se diz, levando a um processo de “*cholificación*”.³⁶

Os “*cholos*”, ou, o emblema pejorativo da miscigenação, que já eram assim chamados desde os tempo de Garcilaso, passam a representar, na realidade, os forjadores da **informalidad**, desta nova economia que envolveu a cultura urbana e nacional. Neste profundo e silencioso movimento humano, de forma extremamente original, foram unindo o que o Estado vinha separando há séculos. Vem à tona uma nova identidade nacional que não é mais apenas indígena e nem criolla: é essencialmente **chola**, ou seja, composta de mestiços de índios.

Desta maneira, os grupos culturalmente indígenas, hoje, são minoritários nos

³⁵Ver a este respeito, entre outros autores: Martínez, Héctor (1980) *Migraciones Internas en el Perú*, Lima, IEP ; Matos Mar, José (1977, 2a. Ed.) *Las Barriadas de Lima*, 1957. Lima, IEP ; do mesmo autor, *Desborde Popular y Crisis del Estado. En nuevo rostro del Perú en la década de 1980* (1988), Lima, IEP.

³⁶Sobre este processo existe uma infinidade de trabalhos, mas remeto aqui a um deles, que me impressionou sobremaneira : de José Guillermo Nugent, professor da Universidad de Lima, agora trabalhando nos Estados Unidos, *el laberinto de la choledad*, editado pela Fundación Friedrich Ebert, em 1992.

Andes e no mundo rural, sem falar dos povos da floresta amazônica.

Da mesma maneira, os brancos e criollos.

Portanto, ao que parece, não é mais possível pensar a solução do “*problema nacional*” como um acordo entre estes grupos, mas sim no reconhecimento de uma nação peruana culturalmente *chola* que não é, como a andina, essencialmente agrária, mas crescentemente urbana, auto-reguladora nas suas estratégias produtivas, de sobrevivência no sentido mais amplo.

Por exemplo, em termos de estratégias de sobrevivência, não se pode mais falar unicamente nos valores coletivos e distribucionistas, mas numa combinação pragmática de interesses particulares e coletivos, dependendo das situações.³⁷

Parafraseando o famoso livro de Jorge Basadre, *Perú: Problema y Posibilidad*, de 1979, se poderia dizer que a identidade nacional peruana já não se restringe aos termos referidos acima como se pudesse decidir por si mesma que herança seria mais decisiva para otimizar os resultados.

Ela existe como decorrência de uma nação culturalmente *chola*, em todos os sentidos: econômico, político e cultural.

A existência desta “*choledad*” no âmbito do Estado ainda é problemática, a não ser que se tome a presença de Fujimori em termos simbólicos e culturais como uma representação desta “*cholificación*”, especialmente se o tomarmos frente à sua contrapartida, ou seja, Vargas Llosa, explícito representante das elites.

Neste sentido é que alguns autores argumentam em favor de um novo marco conceptual, que reformule aquele da geração dos anos 20, em relação ao Estado, à nação e às classes, ou seja, que dê conta de uma nova compreensão do caráter de dependência, formulando estratégias para que o aparato produtivo e o Estado não caiam sob o controle externo, a partir destas condições concretas, realmente

³⁷Remeto novamente aos trabalhos de Aníbal Quijano: o já citado *Modernidad, Identidad y Utopia...*, onde o autor desenvolve uma interessante discussão sobre os conceitos de *solidariedade* e *reciprocidad* enquanto suportes da racionalidade andina e proposta para uma (re) construção nacional, e, *Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Peru* (1980), Mosca Azul Edts., Lima.

existentes.

A problemática continua a mesma, ou seja, a formulação das bases para a luta pela autonomia, ou, pelo direito de decidir o próprio destino . Quando o controle econômico externo se transfere das unidades empresariais para o funcionamento conjunto do aparato produtivo, a antiga estratégia de nacionalização das empresas e inversões estrangeiras diretas se torna insuficiente.

Torna-se, então, necessário “nacionalizar” o aparato produtivo como um todo, através da criação progressiva de um setor produtor local de bens de capital, insumos e tecnologia.

Foi exatamente a partir desta consciência que se formulou o projeto socialista peruano nos anos 20 e que, por mais surpreendente que possa parecer, justifica sua retomada na atualidade.

O argumento político desta retomada, reduto de uma intelectualidade socialista remanescente, aponta para a necessidade da consolidação da cultura indígena, para a necessidade de um horizonte ideológico que permita uma utopia social no Peru atual.

Da mesma maneira, o argumento cultural diz da necessidade de um paradigma alternativo para enfrentar uma crise que, aparentemente é constitutiva da própria noção de identidade nacional .³⁸

Assim, como a própria leitura que Mariátegui fez do Peru da sua época se encontrava aberta para o futuro, para alguns setores da reflexão crítica contemporânea este pensamento é também capaz de incorporar este novo protagonismo cultural e social dos setores populares que lutam para instaurar uma nova ordem simbólica.

Desta forma, o peso do “étnico” pode ter se transformado, superando aquele dualismo simplista quéchua/espanhol, mas dentro da tradição da crítica nacional de

³⁸Pelo que se observa, aparentemente é mais coerente acompanhar esta construção com uma reflexão crítica do que tentar impor uma unidade/totalidade que se apresenta tão fugidia...

esquerda, seu pensamento se coloca num horizonte utópico de unidade, de possibilidade de uma identidade nacional no seu sentido mais pleno.

Como diz Miguel Ángel Huamán num texto publicado em 1992, a escritura crítica da nacionalidade em Mariátegui indica uma homologia entre a escritura literária e a política que, por sua vez, seria resultante de uma práxis que buscava unir os diferentes pontos de vista, superando-os numa síntese em que tanto a questão doutrinária quanto a realidade encontravam canal de expressão.³⁹

Desta maneira, tanto a consciência literária quanto a consciência ideológica iluminam-se mutuamente porque o que daria unidade à sua obra seria sua práxis, seu projeto político e narrativo logo do seu retorno da Europa: uma filiação realista / socialista da qual não estava ausente um componente imaginário, complementar e ampliador, ou seja, sua própria compreensão de um marxismo aberto.

Um projeto narrativo, portanto, que tem a intenção de restituir à literatura seu papel ativo na vida e na proposta de transformação social. É, portanto, sua práxis que unifica uma aparente heterodoxia, pois ao unir literatura e política integra dialéticamente a tradição marxista e esta alegada heterodoxia de um humanismo crítico onde estão presentes outras influências, como Freud e Sorel.

Mariátegui na realidade criou uma homologia entre escritura literária e escritura política, procurando ultrapassar a suposta cisão entre o subjetivo e o objetivo: em primeiro lugar, enfrentando e polemizando com o humanismo subjetivista e estetizante burguês da sua época, percebendo, por exemplo, a tensão entre revolução e decadentismo.

Em seguida, vitalizando o humanismo marxista dialogando com diferentes abordagens, exercitando a tolerância, a liberdade e a pluralidade, sem negar a convicção e a luta por um ideal político explícito.

E, finalmente, apontando para a temática do **mito** como a pedra-de-toque para a

³⁹Huamán, M. A. (1992) *Para Vivir Mañana. Literatura y cultura indígenas en el Pensamiento de Mariátegui*, in *Anuario Mariateguiano*, vol. IV, no. 4, Lima, Ed. Amauta.

verdadeira compreensão de toda uma época, que, embora datada, continua a conter na sua intimidade aquela natureza de “missão revolucionária”.

A temática do **mito**, tornado presente tanto enquanto emoção da modernidade, e, neste sentido atrelado à idéia de **revolução**, quanto como potencialidade da cultura indígena, faz, no entender desta intelectualidade contemporânea, a articulação entre tradição e modernidade.

A vida e a obra de Mariátegui são, ainda hoje, e, talvez mais do que nunca, testemunhos vivos de uma “agonia” que significa, muito mais do que seu sofrimento físico e morte, a árdua batalha empreendida por uma fé, por um ideal profundo e incansável.

Agonia, neste sentido é o oposto de morte.

Tem, como disse Alberto Flores Galindo, o sentido atribuído por Unamuno: agonia como combate. O sentido de rebeldia contra o destino que, como procurei relatar através de inúmeras vozes, ele teve tanto em relação à sua própria vida, lutando contra sua debilidade física, como em relação ao seu país e seu povo, lutando pela sua autodeterminação e realização da liberdade.

Enfim, sua mediação intelectual, como procurei mostrar, coloca-se, inegavelmente, como paradigmática. E, significativamente, reforça de maneira inequívoca, aquela contínua (re)elaboração da relação mito/utopia, agora num processo mais nitidamente político, de luta pela construção definitiva da “*pólis democrática*”.

Mas traz consigo o mesmo **caráter trágico**.

Mediações Políticas e Intelectuais na Construção da Nacionalidade.

A questão étnica.

Como vimos, falar sobre mediações políticas e intelectuais num país como o Peru implica em tomá-las, fundamentalmente, em relação à questão étnica e seus desdobramentos, seja nos Andes, na selva ou na costa. E, neste sentido, a Antropologia desenvolveu um papel importante através da construção e discussão do indigenismo no seu sentido mais amplo.

Compreender estas representações significa, portanto, avaliar o peso que o **elemento étnico** desempenhou e desempenha até hoje no pensamento social, a despeito, ou exatamente, devido às profundas transformações produzidas pela urbanização, industrialização e pelos movimentos migratórios inter e intra-regionais.

Mas também pelo peso que este elemento tem mostrado, por exemplo, na definição de uma cidadania dupla como no caso de alguns grupos amazônicos, e até mesmo pela sua ausência na justificativa para a ação de alguns grupos guerrilheiros, especialmente o *Sendero Luminoso*.

Para captar as formas destas representações, por sua vez, é necessário perceber como os intelectuais peruanos entenderam e entendem a problemática da **etnicidade** e atentar para algumas das questões que fazem com que hajam muitas “portas” para o que se coloca como o grande **tema**: compreender, interpretar a modernidade periférica peruana.

Um dos textos de Carlos Franco é um exemplar paradigmático da reflexão dos anos 80, quando o esforço se concentrou, fundamentalmente, nas revisões críticas.¹

Como já vimos, e o próprio Franco elabora aqui, as discussões sobre a Nação e o Estado foram o objeto central de interesse desde o começo da República,

¹Franco, Carlos (1985) *Nación, Estado y Clases: condiciones del debate en los 80*, in Socialismo y Participación no. 29, marzo, CEDEP (Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación), Lima.

proclamada em 1821.

Na verdade, diz ele, está enraizada desde as primeiras reflexões sobre o impacto da Conquista, sobre a colonização da sociedade andina e sobre a mestiçagem, de maneira geral.

Habitou a alma e a mente dos liberais da Independência, chegando à virada do século no âmago dos debates intelectuais dos 900, marcando o espaço do socialismo peruano no mundo marxista durante os anos 20, passando pelos consensos e dissensos das gerações de 45 e 60 e permanecendo como marco nas análises das mudanças provocadas pelo velasquismo a partir dos anos 70.

Como diz Franco:

“...la permanencia de temáticas sociales en la conciencia histórica de un país sólo es explicable por la naturaleza empíricamente problemática e intelectualmente desafiante de los procesos que refieren. Como los vínculos entre clases, nación y Estado se constituyeron en el Perú según un patrón histórico rebelde a su comprensión desde la perspectiva supuestamente normativa de los patrones históricos occidentales, necesariamente demandaron el desarrollo de un **pensamiento original** capaz de medirse con ellos”.(op cit:1)

Mas que **pensamento original** seria este, e como se desenvolveu?

Ele observa uma estreita relação entre este pensamento e as mudanças na concepção de dependência, desigualdade e heterogeneidade que as várias gerações de intelectuais tiveram, mais explícitas, pelo menos a partir dos anos 20.

O autor se detém, então, nas mudanças que foram sendo diagnosticadas nas **formas de dependência externa, na percepção da desigualdade sócio-**

econômica e na compreensão / interpretação da heterogeneidade étnico-cultural.

Neste sentido, a geração dos anos 20² foi um marco indiscutível porque, como portadora de uma auto-reflexão moderna no Peru, foi a primeira a apontar para uma profunda interrelação entre os fatores econômicos, sociais e culturais.

O fenômeno do imperialismo, pedra-de-toque destas discussões, foi apreendido nas intrincadas transformações da intervenção estrangeira no país, que vinha da esfera do financiamento e da circulação através do controle relativo das zonas importantes do intercâmbio com o exterior, para a inversão direta nas indústrias extrativas, sob a forma de *enclave*, isto é, sem estabelecer nenhuma relação *estrutural* com a incipiente economia capitalista do país. Mas aumentava poderosamente a influência dos interesses externos sobre o Estado e suas decisões (op cit: 2).

Enfim, o imperialismo não apenas controlava o comércio, mas também a produção. Neste sentido, é possível compreender as estratégias políticas propostas por esta geração de intelectuais: a nacionalização das empresas estrangeiras para acumular excedentes e financiar o desenvolvimento, a articulação da produção extrativa com a indústria nascente, e, a nacionalização do Estado, permitindo a presença das classes produtoras nacionais na sua direção.

Em termos da estrutura social, foram também os primeiros a desenvolver uma visão crítica da sociedade, orientada por uma perspectiva de mudança, de revolução, na medida em que qualquer análise que se fizesse não podia abster-se de encarar a estrutura de classes e esta era, em última instância, uma reflexão sobre a desigualdade social...

“...se preguntaron entonces tanto por las
características específicas de la vertebración
clasista de la sociedad de su época, como

²Principalmente Mariátegui, Haya de la Torre e Jorge Basadre, o famoso historiador, amplamente citado por todos os intelectuais, cujo livro de 1931, *Peru: Problema y Posibilidad* tornou-se um marco no tratamento da história da dependência do país.

por el origen o la fuente de las desigualdades
que ella revelaba”.(op. cit.: 5)

Em relação à **questão étnica**, aos vínculos entre os grupos e seu peso na conformação da Nação, há que considerar o contexto em que as propostas de Haya, Mariátegui, Uriel García, Valcárcel e os indigenistas cusquenhos apareceram e por que mudaram ao longo dos cinquenta e poucos anos que as separam deste trabalho de Franco.

Em primeiro lugar, excetuando Basadre e Uriel García, todos partiam da idéia de uma sociedade em que os índios constituíam as 3/4 partes de uma nação dominada pelo imperialismo, oligárquica e rural, na qual o padrão étnico excludente se traduzia em exploração, no isolamento territorial, na desvinculação econômica e comercial e, na reclusão étnica do mundo indígena nas alturas andinas. (op. cit:10). Como diz Carlos Franco,

“allí lo descubrieron los intelectuales de los 20,
sorprendidos por el carácter comunitario de su
organización, su capacidad de supervivencia
histórica, su filosofía panteísta y su orientación
colectivista”.

Em termos de uma identidade “*andina*”, Valcárcel e o grupo serrano foram mais radicais, chegando a propor uma espécie de **nacionalismo andino**, enfatizando uma “pureza racial” e, portanto, um certo racismo às avessas, tomado de intolerância contra os mestiços e *criollos*, indicando a possível invasão das cidades, especialmente de Lima, com uma multidão de indígenas *sierra abajo*...

Como diz Franco, chegaram a se identificar com as idéias do Comitê Sul-americano da III Internacional, reclamando a constituição de um Estado quéchua e aymara, opondo-se às idéias de Mariátegui, Haya de la Torre, Basadre e Uriel

García, que pensavam o país como uma totalidade.

Portanto, o caráter *moderno* das reivindicações dos intelectuais citados acima reside na busca da solução dos impasses nacionais **dentro do marco de um Estado** redefinido *por una nueva alianza en el poder, la reforma agraria y la regionalización*.(op. cit:10)

Para isso, Haya e Mariátegui definiram a problemática étnica a partir da propriedade da terra, caracterizando o indígena como *camponês*.

Com isso, diz Franco, resolveram a necessidade ideológica de contruir uma sociedade economicamente heterogênea, socialmente desarticulada e étnicamente diversa como uma *totalidade*, remetida à *comunidade indígena* como forma embrionária do socialismo, baseados nos estudos de Valcárcel sobre o império “comunista” dos Incas, bem como nos trabalhos minuciosos de Castro Pozo, outro intelectual socialista, mais tarde identificado como **antropólogo**.³

Além disso, como já vimos, tomaram o movimento indígena como sujeito de uma libertação revolucionária.

Pois esta situação, descoberta e/ou construída pela geração dos anos 20, foi grandemente alterada com o início do desenvolvimento urbano-industrial, entre os anos 40 e 50.

Em primeiro lugar, muda o caráter da **dependência**: o capital estrangeiro passa a investir diretamente na moderna indústria urbana de transformação.

Mesmo a partir do governo do general Velasco Alvarado (1968 /1975), quando foi cancelada a modalidade de *enclave* e deu-se início à reforma agrária, não foi possível deter uma crise econômica de profundas repercussões e uma dupla dependência, industrial e financeira. (op.cit:3).

Como salienta Franco, estas mudanças relacionaram-se com as profundas transformações do capital internacional cujo domínio passa das empresas de

³Seus trabalhos mais conhecidos são:(1924) *Nuestra Comunidad Indígena*, Lima Ed. El Lucero; (1936) *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*, Lima Ed. Barrantes Castro.

monopólio mineiras, energéticas e agrárias para as corporações financeiras.

O desenvolvimento das economias nacionais, por sua vez, passou da orientação agro-mineira para a urbano-industrial num modelo de “reprimeirização” produtiva e especulação financeira.

No entanto, o investimento na indústria, tanto do capital nacional quanto do estrangeiro, por dar-se dentro de uma economia descentrada, carente de um setor local produtor de bens de capital e de tecnologia, gerou uma rede de subordinações funcionais, entre elas, o fluxo contínuo de insumos.

A dependência destes fluxos econômicos veio a revelar-se, inclusive, tão ou mais importante do que a dependência anterior, gerada pela inversão direta e/ou pela propriedade estrangeira no país.

Esta situação se viu comprovada pela ineficácia da política de nacionalização:

“El aparato productivo nacional no estaría en condiciones de funcionar si complementariamente a ello no se construyera un sector local productor de maquinaria e insumos industriales y se operara una profunda revolución tecnológica”. (op.cit:4)

Portanto, a dependência industrial, diferentemente da agro-mineira, instalou-se na estrutura do aparato produtivo, gerando, por sua vez, a financeira, cuja característica é dar-se à distância, controlando, basicamente, as decisões políticas do Estado, por ser este o principal devedor no endividamento externo assim como o orquestrador da economia nacional.

Mudanças assim tão profundas nos revelam, automaticamente, as extraordinárias limitações das estratégias dos anos 20: a nacionalização das empresas estrangeiras e a nacionalização política do Estado não são mais *condiciones suficientes para el desarrollo endógeno del país*.

Assim, continua Franco, a programação seletiva das importações, a proteção do mercado interno, a rearticulação da agricultura com a indústria sobre novas bases, a integração da matriz insumo-produto através da criação de um setor local produtor de maquinaria sólido e interconectado com o setor local de consumo, a revolução tecnológica e produtiva, a autosuficiência alimentária, enfim, tudo isso se revelou mais importante do que a tradicional política de nacionalização das empresas .

Da mesma maneira, a nacionalização política do Estado através da inclusão dos diversos interesses nacionais na sua direção, sem que isso se fizesse acompanhar de uma estratégia de autofinanciamento do desenvolvimento, do seu direcionamento para o interior, enfim, de uma descentralização da estrutura e funcionamento do poder juntamente com um acordo econômico e político de todos os Estados latino-americanos, continuaria a ser ineficiente.

Enfim e sobretudo, as nacionalizações não puderam romper a dependência.

Por outro lado, embora a reforma agrária, e outras mais, tenham reparado antigas injustiças, não terminaram com a desigualdade social na medida em que não se tratava mais do controle da propriedade e sim do controle dos fluxos que asseguram o funcionamento do aparato produtivo.

Carlos Franco explica esta situação em termos comparativos: o desenvolvimento urbano-industrial nos países centrais, por tratarem-se de sociedades autônomas, com modos de produção homogêneos, mercados unificados, formações nacionais definidas com relativa uniformidade étnica, tenderam a expressar as desigualdades sociais em termos classistas e sob o princípio da propriedade.

Nas sociedades dependentes, com modos de produção heterogêneos, mercados segmentados, nacionalidades inconclusas e diversidade étnico-cultural, constituíram-se estruturas sociais distintas da ocidental:

“... la fuente económica principal de las diferencias
sociales se fue constituyendo en torno a la desigual

distribución del capital (tecnología) antes que sobre las relaciones jurídicas y sociales de propiedad, y su expresión estructural fue la emergencia de setores socio-económicos antes que una madura estructura de clases”.

Portanto, como diz Franco, as condições políticas e étnicas específicas em que aconteceu o desenvolvimento urbano-industrial peruano determinaram uma diferença tecnológica e produtiva, bem como sócio-política, entre a cidade e o campo, que não se caracteriza por ser de natureza classista e sim de **intercâmbio**. Além de que, a hegemonia urbano-industrial, diz ele, acentuou notavelmente a heterogeneidade interna do campo.

Por outro lado, a reforma agrária embora tenha alterado a estrutura de classe dentro do setor agrário, não mudou a dependência global do campo em relação à cidade. Este mesmo domínio, tomado enquanto desprezo étnico, exposto na exploração econômica desmedida e no centralismo político, veio a produzir um grande êxodo rural de uma fração importante da população camponesa especialmente em direção a Lima:

“En los caminos a Lima y las capitales departamentales más importantes, se fue produciendo una decisiva mutación cultural que concluyó convirtiendo a los indígenas en cholos”. (op. cit.: 11)

Na realidade, este tema das migrações internas veio constituir-se no núcleo fundamental para a compreensão da sociedade peruana atual: sem o vínculo ancestral com a terra, com uma escolaridade precária, vieram *sierra abajo*, como diz Franco, inventando novos ofícios, aprendendo os segredos da cidade grande com os rádios de pilha e o comércio marginal .

Penetrando às vezes silenciosamente, outras, violentamente, foram os construtores do surpreendente processo de urbanização sem industrialização que assolou o país entre os anos 50 e 70.

E na continuidade, quando a indústria limenha revelou-se incapaz de dar-lhes emprego, inventaram o auto-emprego e as micro-empresas informais, fundando uma nova economia, *la informalidad*, fenômeno indomável, assim como as ocupações dos arenais que circundam Lima, *las casas sin techo*...

Assim, conclui Franco, a natureza tecnológica e setorial das diferenças econômicas e sociais produzidas pelo processo urbano-industrial de desenvolvimento obrigou a uma reflexão sobre as estratégias para a mudança: não podem centrar-se exclusivamente nas relações de propriedade e sim na redistribuição progressivamente igualitária do capital (tecnológico), mudando os termos da relação entre os setores sócio-econômicos, redirecionando os investimentos nos setores rural-andino, rural-moderno e informal-urbano.

Da mesma forma, uma nova concepção de financiamento teria que constituir-se na transferência, feita pelo Estado, da poupança interna do setor urbano-moderno em favor dos outros, subordinados.

Esta foi a agenda dos anos 80, em comparação à dos anos 20.

Neste momento, as possibilidades de transformação da sociedade já envolviam um acordo de interesses das distintas organizações sociais, corporativas e políticas através das quais se expressavam os setores sócio-econômicos, na medida em que o caráter especulativo da economia prejudicaria não apenas os setores subordinados, mas o próprio desenvolvimento do setor urbano-industrial.

Mas a luta política já não poderia mais ser sob os termos de um partidarismo da classe trabalhadora, ou de uma frente única das classes exploradas porque, fatalmente, deixariam de fora os interesses dos novos contingentes operando sob o modo de reprodução simples, na cidade e no campo, muito mais castigados pela crise, diz Franco, do que a classe obreira urbana e sindicalizada, bem como as

classes médias e os grupos de empresários nacionais, de acordo com a estratégia de Mariátegui e Haya, nos anos 20.

O que não significava, esclarece Franco, que nos anos 80 este “acordo” estivesse mais fácil de ser alcançado.

O processo de constituição de novos interesses, de forma tão diversificada e dentro de um contexto de uma cultura de massa continuaram a exigir, mais do que nunca, um movimento nacional extenso, massivo e unificado.

Em termos étnicos e culturais, a situação colocada pelos anos 80 também já demandava uma redefinição dos sujeitos políticos da transformação.

As mudanças referidas na conformação étnica-cultural já expressavam um vigoroso desenvolvimento de uma nação peruana, culturalmente **chola** e distinta, portanto, tanto dos grupos indígenas quanto dos tradicionais criollos.

No entanto, na sua opinião, a sociedade peruana dos anos 80 continuava **pluricultural**, tendo em vista a existência de diversas etnias indígenas, na selva e nos andes, além dos variados grupos criollos e mestiços provenientes de outras imigrações européias e asiáticas, o que não enfraquecia, por outro lado, o evidente movimento culturalmente homogeneizador na nova identidade nacional peruana, urbana-industrial.

Neste texto, Franco anuncia a possibilidade histórica desta cultura **chola** finalmente estar nacionalizando o Estado, transformando, finalmente, a nação em poder, fechando o último ciclo histórico peruano, iniciado nos anos 50 e concluindo a tarefa de constituição do Estado nacional, iniciada por Velasco nos anos 70.

Um dos antropólogos que mais tem se dedicado a esclarecer a complexidade da **questão étnica**, nos seus mais variados desdobramentos, tem sido Carlos Iván Degregori, ex-professor da *Universidad Nacional San Cristobal de Huamanga*, atualmente professor da *San Marcos* e pesquisador do IEP.

Num trabalho publicado em 1993, Degregori considera os anos 80 como marco para a maioria dos trabalhos atuais, aqueles que apresentam um panorama geral de

crise para os países andinos.

Mas, enquanto na Bolívia e no Equador os importantes movimentos sociais se auto-definiram como **étnicos**⁴, no Peru, o *Sendero Luminoso* avançou como um partido **hiper-classista** em cujos manifestos não há qualquer menção a respeito dos graves problemas étnicos do país.

Teria o fator étnico deixado de desempenhar ali um papel importante ?

Degregori sustenta que a dimensão étnica continua presente na estratificação, nos movimentos sociais, na vida política e nas representações culturais do país, mas diferentemente dos outros países centro-andinos, constitui apenas um dos múltiplos níveis da identidade para a maioria dos peruanos, não necessariamente o principal. Para explicar esta sua afirmação, ele recorre aos dois paradigmas mais conhecidos para a abordagem da questão da **etnicidade**: o Clifford Geertz de *A Interpretação das Culturas*, onde a etnicidade é pensada enquanto “*primordialidade*”, ou seja, enquanto vínculo que surge a partir de aspectos dados, ou, enquanto poder coercitivo absoluto e inefável, e Fredrik Barth com seu enfoque “*situacional*”: quem é e quem não é “*pathan*” ?⁵

Para o enfoque situacional a identidade grupal se coloca como uma fronteira móvel, traçada de acordo com as circunstâncias . Estas fronteiras ou limites do grupo vão depender de como os indivíduos se definem e são também definidos pelos **outros**, que, quando são poderosos e controlam os recursos econômicos encontram inúmeras formas de excluir os restantes, que, alienados do poder, sentir-se-ão

⁴O autor cita, por exemplo, o CONAIE (Confederación Nacional Indígena del Ecuador), que, em 1990, chegou a organizar uma greve nacional ; na Bolívia, desde a década de 70 apareceram grupos como o “Movimiento Revolucionario Tupac Katari” cujas várias vertentes não tiveram êxito político, mas influenciaram crescentemente a Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Na década de 80, conta-nos, multiplicaram-se os setores que se auto-definiam como “pueblos originarios”, especialmente os aymaras. Em 1990, vários grupos étnicos do oriente boliviano, pertencentes à Coordinadora de los Pueblos Indígenas del Beni (CPIBP) realizaram uma “marcha por el territorio y la dignidad” até La Paz.

⁵Geertz, C. (1973) *The interpretation of Cultures*, Basic Books, New York., p.259.

Barth, F. (1976) “*The Pathans, Identity and Conservation*”, in *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of Culture Difference*, Oslo.

estigmatizados, ou seja, sua identidade passa a ser um problema para o grupo.

Nas sociedades mais complexas, diz Degregori, é proveitoso ver como estes aspectos operam dentro de uma mesma sociedade relacionando o conceito de etnicidade com o de classe e, em alguns casos, com o de raça.

Neste enfoque “situacional” de Barth, nestas sociedades, as etnias seriam *subgrupos dentro de los marcos del Estado cuyos miembros utilizan el subgrupo para promover su interés colectivo*: as etnias seriam, então, *grupos de interés que compiten por recursos y movilizan lengua, rituales y otros aspectos culturales para alcanzar sus objetivos*.⁶

Além disso, para definir um grupo étnico seria necessário levar em conta a dimensão subjetiva através da qual uma dada população se percebe como etnia e avalia as condições objetivas em termos de interesses comuns e possibilidades para obter recursos.

No Peru, acrescenta o autor, ao se tratar da questão étnica, especialmente da identidade indígena “andina”, quéchua, aymara ou de grupos amazônicos, se tem enfatizado a “primordialidade”, resultando no mesmo problema chamado por Edward Said de “*orientalismo*”: a noção de identidade é pensada como milenária, telúrica, imutável, congelada no tempo e no espaço.

Sua proposta, portanto, consiste em procurar apreender a etnicidade nas suas transformações através do tempo, enquanto identidades “fluidas” que se constroem e se reconstroem, se ostentam ou se escondem, de acordo com as circunstâncias históricas:

“... las líneas divisorias entre quién es y quién
no es un “indio” se trazan de modo diferente en
distintos periodos e incluso en distintos lugares.

⁶Adams, Richard (1991) “Strategies of Ethnic Survival in Central America”, in *Natio-States and Indians in Latin America*, Urban & Sherzer eds., University of Texas Press, Austin. A segunda citação é um comentário dos editores a respeito da definição anterior.

Nuestro enfoque es más situacional y nuestro interés se centra en aspectos que no han sido tomados suficientemente en cuenta en la literatura peruana: en lo que **Anderson** denominó “comunidades imaginadas”, en lo que **Hobsbawm** (1987) llama “la invención de la tradición”.

Estes são, portanto, os parâmetros através dos quais Degregori analisa a questão étnica no Peru, juntamente com seu esboço histórico.

No momento da invasão do *Tawantinsuyo*, o império era habitado por uma grande variedade de etnias, com diferentes culturas e línguas.

A partir de 1532 iniciam-se dois processos contrapostos: por um lado, a construção do “índio” como termo genérico, homogeneizador, bem como a utilização da língua “quéchua” como língua geral para a cristianização ; a extirpação das “idolatrias”, as “reduções” do Vice-Rei Toledo para melhor controlar as populações submetidas, a catástrofe demográfica, tudo, enfim que serviu ainda mais para debilitar as antigas formas organizativas e culturais, bem como as particularidades rituais e lingüísticas.

Por outro lado, havia que reforçar as linhas divisórias entre “europeus” e “índios” atribuindo a estes últimos, acima de tudo, o caráter de “tributários” e obrigados às *mitas*, ou seja, ao deslocamento para trabalho em outras regiões, como forma de impedir as fugas que acabavam criando legiões de forasteiros, bem como confundiam ainda mais as fronteiras necessárias entre estes dois mundos.

No entanto, apesar desta rigorosa divisão em duas Repúblicas, a dos índios e a dos espanhóis, nos interstícios iam proliferando os forasteiros e mestiços, aumentando, como diz Degregori, o catálogo das “castas”...

Mas nem mesmo a República dos Índios chegou a ser um todo homogêneo: embora a elite imperial tenha sido destruída entre 1532 e 1570, subsistiram as elites regionais e locais .

Os *curacas*, ou, chefes indígenas, muitas vezes biologicamente mestiços e muito mais identificados com os espanhóis, conservaram um conjunto de privilégios e serviram de elo entre as duas repúblicas.

No entanto, durante o século XVIII, um conjunto de fatores favoreceram o aparecimento de um “movimento nacional índio”: a “leitura” dos *Comentarios Reales*, de Garcilaso Inca de la Vega, por parte de um setor culto dos *curacas*, contribuiu para a elaboração de mitos como o de *INKARRI* (Inka Rey), como uma lembrança idealizada do *Tawantinsuyo*, e como forma de reinventar tradições e resgatar símbolos, reelaborando as genealogias de *curacas*, retrocedendo até o século XVI.

Segundo Degregori, um século e meio antes das revoluções nacionais do Terceiro Mundo, os *curacas* conseguiram “*imaginar uma comunidade*” e identidade comuns onde antes da conquista existia uma pluralidade de reinos e etnias.

Todo este movimento *imaginativo* culminou em grandes rebeliões, como as de *Tupac Amaru II* e *Tupac Katari* (1780), cuja derrota final foi fatal para a nobreza indígena sobrevivente que, afinal, durante todo este período teve um papel importante na criação de identidades étnicas e/ou nacionais na medida em que sonhavam uma nação indígena, bem como na (re) invenção de tradições e na construção de projetos de libertação.

Na continuidade, por culpa dos “rebeldes”, foi proibido falar o quíchua, anularam-se todos os privilégios dos *curacas*, como montar cavalos e usar símbolos que os identificavam com seu passado pré-hispânico e, conseqüentemente, com as populações indígenas existentes na época.

Com a proclamação da República, em 1821, mesmo com todas as leis liberais e as intenções de San Martín, não se construiu uma nação onde todos seriam considerados *hijos y ciudadanos del Perú* ... não mais chamados de índios ou nativos e sim de “*peruanos*”.

Pelo contrário, a grande propriedade expandiu-se através da usurpação das terras

indígenas e do tributo indígena que durou até 1854, consolidando o *gamonalismo* como sistema de dominação local e administração étnica, fazendo-o perdurar intacto até a Reforma Agrária de Velasco.

Durante a República, o apogeu do *gamonalismo* significou, também, o ápice do processo de destruição das elites *curacaís* que, durante o século XIX praticamente deixaram de existir.

O lugar e o papel de intermediação anteriormente exercido pelos *curacas* que, afinal, formavam uma elite endógena, foram ocupados pelos *mistis*, associados aos poderes locais dos *gamonais*, os quais, mesmo podendo ter alto grau de traços ameríndios ou ser culturalmente indígenas, formaram um setor de intermediários exógenos, controlando as pequenas comunidades que, ao longo da República, foram-se consolidando enquanto resultantes das antigas “*reduções*” toledanas.

Assim, diz Degregori, começou um movimento de *retorno a la semilla*: dos *ayllus* ao Império e, depois, de volta às pequenas propriedades comunitárias que sobreviveram, cada vez mais encurraladas pelo latifúndio em expansão.

Como diz Degregori, os que sobreviveram foram tornando-se cada vez mais estrangeiros na sua própria terra.

Mas esta situação não era estática.

Na sua opinião o Peru contemporâneo resulta das profundas modificações que começaram a se produzir sob esta superfície aparentemente imutável.

A expansão do mercado e a modernização do Estado foram tornando as fronteiras interétnicas cada vez mais porosas e, quanto mais porosas e mais fluidas as identidades, mais os escalões inferiores da pirâmide étnica começaram a se esfumar diante dos olhos do observador: *nadie quiere ser indio...*

Em primeiro lugar, diz o autor, porque ao longo do século XIX ser *índio* foi se igualando cada vez mais a ser *camponês pobre*, a ser *servo*.

E, quando as populações quéchuas e aymaras se organizaram para lutar, seus esforços foram primordialmente no sentido de recuperar as terras usurpadas, bem

como pela educação, entendida como: *...castellanización y aprendizaje de los elementos básicos de la “cultura nacional” con el objetivo de apropiarse de uno de los instrumentos más conspicuos de dominación de los criollo-mestizos y así quebrar el monopolio de intermediación que tenían los mistis*”.

Portanto, terminar com a servidão implicava em derrubar as fronteiras interétnicas que vinham sendo mantidas pelo *gamonalismo*.

Por outra parte, tendo em vista seus próprios interesses, o Estado também começou a admitir e a estimular estes *servos em rebeldia* a deixarem de considerarem-se *índios*: em 1920 deu-se reconhecimento legal às “*comunidades indígenas*” e, embora este tenha sido um “rótulo étnico” e, na verdade, formasse parte de uma “legislação tutelar”, este reconhecimento foi um canal que não se utilizou tanto para atender demandas étnico-culturais e, sim, *camponesas*.

Nos anos 40, a integração nacional como objetivo do Estado ficou mais explícita: foi criado o *Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen*, de pouca repercussão, mas que expressou a passagem, nem sempre clara e unilineal, de uma dominação excludente a outra, embrionariamente hegemônica.

Entre 1958 e 1964 aconteceram importantes movimentos camponeses que, sem derramamento de sangue, reconquistaram milhares de hectares para as comunidades indígenas.

O Estado não defendeu a grande propriedade e todo este movimento culminou com a Reforma Agrária em 1969, executada pelo governo de Velasco Alvarado, no período de 1968/1975.

Também faz parte deste processo a mudança de nome das comunidades indígenas que passaram a chamar-se “*comunidades campesinas*”, bem como o direito ao voto para os analfabetos, pela Constituição de 1979.

Tudo isso, diz Degregori, não foi o fim da discriminação étnica e racial, mas formalmente foi quando se chegou mais perto do ideal de San Martín ... “*de ahora en adelante los aborígenes no deberán ser llamados indios o nativos ; ellos son*

hijos y ciudadanos del Perú y serán conocidos como peruanos”...

Sem dúvida o governo de Alvarado significou um gesto em favor do pluralismo cultural, na medida em que reconheceu a existência destas populações, mas por outro lado, a integração nacional não deixou de implicar num “branqueamento” cultural desta diversidade em favor da cultura ocidental na sua variante *criolla*.

Mas há, na opinião de Degregori, outra justificativa para que no Peru (*casti*) *nadie quiere ser indio*: quando estas populações adquiriram algumas condições de serem, finalmente, peruanos, sem abrir mão da pluriculturalidade, os setores dentre os quéchuas e aymaras capazes de se “imaginar” enquanto comunidades étnicas, devido à influência do marxismo, preferiram imaginar-se sobre bases **classistas**. Enfim, segundo o autor, a expansão do mercado e dos meios de comunicação, o crescimento das organizações camponesas, a recuperação das terras e as grandes migrações levaram a **novas complexidades e diferenciações internas**.

De tal forma que nas últimas décadas estas populações deixaram novamente de ser apenas servos e/ou camponeses pobres, dando origem a duas novas camadas de origem quéchua e/ou aymara, que às vezes se superpõem, capazes de elaborar projetos e *imaginar* comunidades:

- os dirigentes de sindicatos e federações que proliferaram nos anos 60 e 70 em cujo auge nasceu a CCP (*Confederación Campesina del Peru*) e a CNA (*Confederación Nacional Agraria*)
- filhos e netos escolarizados destes indígenas que, destas décadas em diante, começaram a ir adiante da escola primária, chegando à secundária e mesmo à universidade .

Como explica Degregori, os dirigentes camponeses passaram a encontrar-se com os pequenos partidos de esquerda que chegavam ao campo, e, os jovens secundaristas tiveram contato com um magistério politizado que na década de 70 fazia parte da SUTEP (*Sindicato Único de Trabajadores de la Educación*) e que difundem entre os estudantes a “idéia crítica”, uma concepção radical e autoritária

da sociedade peruana, na qual as contradições classistas ocupam um lugar central. Nas Universidades estatais vai acontecer “*la revolución de los manuales*”, ou seja, a difusão do marxismo numa versão simplista e dogmática, seguindo as publicações sobre o Materialismo Histórico e Dialético aprovadas pela Academia de Ciências da Rússia.⁷

Após a caída de Velasco desencadeia-se uma grave crise econômica, que coincidiu com o desenvolvimento dos movimentos sociais mais importantes da história contemporânea do Peru, ou seja, as reivindicações classistas e regionais: greves regionais, recuperação de terras, greves sindicais e de professores que culminam em 1977/78 nas únicas greves realmente nacionais da história peruana.

Todas estas mobilizações contribuíram decisivamente para a transição democrática de 1978/80, com a eleição de Alan García.

Neste momento, quando o paradigma da “integração nacional” mostrava seus limites e, portanto, se poderia abrir espaços para *imaginar* “comunidades étnicas”, ocorreu uma aliança entre os setores mais organizados e radicalizados dos movimentos sociais com a esquerda marxista.

A esquerda alcançou, então, grande votação no *Trapézio Andino* (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco, Puno) e nos setores mais “andinos” de Lima.

No entanto, diz Degregori, isto não significou que o elemento étnico tenha desaparecido ou que se tenha cumprido os objetivos do “branqueamento” e/ou “aculturação”.

Na sua opinião, para além do discurso classista esta votação expressou um elemento étnico, considerando a origem andina de dois dos candidatos eleitos: Hugo Blanco, ex-líder revolucionário, eleito em 1978, cholo de Cusco, e Alfonso Barrantes em 1980, de origem mestiça e serrana.

⁷Degregori cita o caso do Equador em que, ao contrário do Peru, as campanhas de alfabetização em grande escala se dão numa fase de debilidade da esquerda marxista, justamente num momento em que começavam a surgir os movimentos étnicos. Neste caso, a apropriação deste elemento de dominação que foi a educação formal serviu para reforçar a identidade étnica: uma das reivindicações foi a educação bilingue.

Em 1989, com a esquerda dividida, os eleitores inclinaram-se por Fujimori, inclusive mais votado no Trapézio Andino, numa campanha de expressivo componente étnico: no segundo turno, quando se acirraram os comentários racistas, Fujimori responde a alguns dirigentes do FREDEMO que “*el chinito y los cholitos*” derrotariam os “*blanquitos*”.

No último item deste artigo, Degregori procura superar a discussão estrita de uma identidade étnica, bem como aquela que se colocaria em termos de uma identidade nacional, em função do que seria a construção contemporânea de uma *ciudadania peruana*, fruto do cruzamento de **classe, região e etnia**.

Trocando em miúdos, a questão se colocaria da seguinte maneira: embora o país seja hoje majoritariamente urbano e as migrações internas tenham desempenhado um papel importante na redefinição das identidades étnicas, este mesmo processo revela os limites da aculturação bem como o **atual** processo de redefinição de identidades.

Segundo Degregori, o livro de Jürgen Golte e Norma Adams, *Los Caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas para la conquista de la gran Lima*, define claramente a primeira etapa deste processo.

Considerando as tremendas dificuldades desta primeira aproximação, o que prevaleceu nesta etapa foi a **tática da dissimulação**, o ocultamento dos sinais étnicos mais visíveis, ou seja, a língua e as vestimentas, para evitar o rechaço e a estigmatização.

A superação desta fase / estratégia vem acontecendo mediante dois fatos: através das redes de parentesco, tanto na cidade quanto no campo, ou seja, os migrantes, através das redes de reciprocidade, vão pondo os pés nos centros urbanos sem perder totalmente seus referenciais andinos/rurais (quéchuas ou aymaras).

Além disso, a expansão da economia mercantil fez surgir um setor do campesinato cada vez mais destacado do restante que, juntamente com os dirigentes sociais e os jovens mais estudados/educados vão estar crescentemente mais vinculados às

idades do que ao campo, num processo em que mais e mais camponeses estão deixando o campo.

Este setor, de “elite” dentre as populações indígenas camponesas, já não “imagina comunidades”, nem elabora projetos, mas reformula concretamente as condutas, as relações e as pautas culturais.

Este tipo de reformulação está sendo definido como um processo complexo de (re)elaboração de uma identidade na qual estes grupos...

dejan de ser indios...pero no son unos aculturados.⁸

É o famoso processo de “*cholificación*”, assim conceituado por Aníbal Quijano: “*los cholos constituían un estrato y una identidad en transición*”.⁹

Hoje, mais de 20 anos após sua primeira formulação, o processo de *cholificación* tende a expandir-se e, através da mídia, indica a conformação de uma cultura *chola* ou *chicha*, ainda com conotações pejorativas.

Para Degregori, falar de uma cultura *chola* não implica numa posição acrítica desta identidade que, embora não seja mais *transicional*, continua parecendo ambígua: persiste, por um lado o rechaço à identidade índia, onde o estigma de servo continua ainda muito próximo.

Por outro lado, mesmo estando mais próxima da cultura popular criolla/mestiça, busca construir uma identidade de *ciudadanos* peruanos, e, neste sentido, nos meandros da “*peruanidad*” oficial, aparece esta outra, na encruzilhada das concepções étnicas, classistas e regionais.

Um exemplo importante desta nova “*peruanidad*” são os migrantes de *San Martin*

⁸Degregori parafraseia José María Arguedas cujo discurso ao receber o Prêmio Inca Garcilaso de la Vega tem o título de “*No Soy un Aculturado*”.

⁹Quijano, A. (1964 / 1980) *Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca Azul.

de Porres, estudados pelo próprio Degregori em 1986, cujos povoadores não se definiam de uma só maneira e sim como:

- pertencentes aos setores populares
- como provincianos em contraposição aos limenhos
- como serranos em contraposição aos costenhos

Assim, segundo Degregori, numa primeira etapa, os que pareciam estrangeiros no seu próprio país reclamaram seu lugar neste mundo através da luta pela terra e das grandes migrações.

Agora, é o próprio país que se converteu em terreno de disputa e o autor, para exemplificar, contrapõe o caso do México com o do Peru: no primeiro, o paradigma de “integração nacional” se consolidou a ponto de que quando nos últimos anos apareceram movimentos indígenas, foram tomados como sendo de “minorias étnicas”.

No Peru, a debilidade da integração faz com que estas maiorias andinas / populares / provincianas venham apropriando-se do conceito de “Peru” outorgando-lhe outro(s) sentido(s): uma certa reivindicação por *ciudadania* percorre todos os movimentos sociais.

Irônicamente, hoje são os *criollos* que mais parecem estranhos ao país, como aconteceu, por exemplo, com Vargas Llosa, perdendo as eleições presidenciais e assumindo a cidadania espanhola...

Degregori fecha este trabalho citando Claus Offe para quem na Europa Oriental a multiplicidade de identidades pode ser pensada como via para superar os conflitos atuais. Fugindo ao “reducionismo étnico”, bem como a uma mera pluralidade de identidades, uma certa hierarquia entre elas pode levar a que a mais inclusiva e universalista contenha e limite as mais particulares:

“En este sentido, las varias identidades se relacionarían entre ellas a la manera de una moderna federación (más

que como una confederación post-moderna) . Sólo si la identidad ciudadana adquiere preponderancia sobre las identidades que reflejan comunidades locales o primordiales, o que expresan determinados grupos de interés económico, será posible evitar volver a caer en el reduccionismo”.¹⁰

Talvez, diz Degregori, esta interação de diferentes identidades - regionais, classistas, étnicas- seja uma plataforma melhor para conquistar direitos democráticos, incluindo o pluralismo lingüístico e cultural, bem como para lutar contra a discriminação étnica e racial .

Percebendo esta situação na sua fluidez, diz-nos, é possível pensar um futuro em que o estigma da servidão desapareça e que setores que hoje se definem como *cholos*, *provincianos* e mesmo *peruanos* venham a chamar-se de *indígenas* ou de outra forma com que possam exigir maior pluralidade cultural, uma educação bilíngüe, o fim do racismo, etc...

Mas certamente não o farão através da condição de minorias étnicas confrontadas com um Estado e/ ou um país estranho...

Entende-se, portanto, que segundo esta linha de reflexão, imaginar este Peru, hoje, parece muito mais perto da realidade do que do projeto porque está sendo construído, cotidianamente, através das estratégias de sobrevivência na grande cidade.

Num trabalho publicado em 1991, Degregori lança-se à interpretação do resultado das eleições de 1990, aprofundando aquelas idéias sobre a **questão étnica** no Peru de hoje como produto do cruzamento entre os determinantes de **classe**, **região** e **etnia**, levando à um aperfeiçoamento da noção de **cidadania como forma de**

¹⁰Offe, C. (1992) *Ethnic Politics in East European Transitions*, Conferencia no IEP, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, agosto.

compreender a sociedade peruana, hoje.¹¹

Neste confronto eleitoral, a insistência na conquista da “modernidade” veio, novamente, mostrar a encruzilhada de dois mundos.

Para Mário Vargas Llosa este tema esteve no centro do seu discurso político, revelando a profunda diferença entre o escritor de *A Casa Verde* e *A Guerra do Fim do Mundo*, que soube tão bem interpretar o encontro de dois mundos ininteligíveis, e o político, para quem este mundo, se possuía qualquer fissura, ela não poderia impedir o projeto de um futuro “europeu”:

“no estaría mal que el Perú fuera una Suiza,
un país que tiene uno de los niveles más altos
del mundo, es un país de una democracia
ejemplar que para resolver cualquier problema
todos los suizos votan en unos plebiscitos”.

Para Degregori, o movimento “*Libertad*” mostra os limites e contradições do projeto de aparência mais renovadora da direita peruana, deste setor politicamente mais volitivo que é a primeira geração criolla sem vínculo com os donos de terras tradicionais de após a Reforma Agrária dos anos 60.

Da mesma maneira, articula um projeto coerente para inserir o Peru nos circuitos capitalistas internacionais, procurando uma aliança com os setores populares, apelando para a nova realidade deste mundo, ou seja, o crescimento dos micro-empresários e do setor “informal” da economia, sem atentar para as verdadeiras razões deste crescimento: “*tu también puedes ser empresario*”.

Enfim, Vargas Llosa como personificação do movimento, não compreendeu o aspecto étnico-cultural destes setores, a existência de uma autêntica modernidade

¹¹Degregori, Carlos I. (1991) *El aprendiz de brujo y El curandero chino*, in *Demonios y Redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*, Coleção MINIMA, IEP, Lima.

popular peruana, endógena e não meramente imitativa, nem tampouco compreendeu o papel que sua própria inserção neste novo mundo desempenhou, razão pela qual, ao querer ser tão “moderno”, acabou como catalizador dos velhos reflexos estamentais, racistas e coloniais da burguesia crioula.

O escritor Mário Vargas Llosa lançou-se em campanha para a presidência do Peru em 1989, logo após o movimento/ campanha contra a estatização dos bancos privados, em agosto de 1987, a qual ele considerou como *“una experiencia verdaderamente decisiva...por que lo que ocurrió ahí fue algo realmente extraordinario”... (cuyo significado) “todavía no se ha medido a cabalidad”*.

O fato de ter considerado esta mobilização tão importante, a ponto de a partir daí ter formulado toda sua base ideológica, considerando o “povo” peruano *“bastante certero en su identificación del origen de los males del Perú... perfectamente preparado para una propuesta antiestatista...a favor de una privatización de la cultura”*... mostram sua recusa em considerar, por outro lado, os outros grandes movimentos sociais que transformaram o rosto do país entre as décadas de 50/80, já mencionados.

Na cabeça dos mentores intelectuais do *Libertad*, as manifestações contra a estatização dos bancos privados foi uma clara indicação de que o país como um todo estaria pronto para o neoliberalismo, definido neste momento pelas classes médias altas, no momento de maior beligerância contra o Estado, gritando contra o totalitarismo em meio à mais irrestrita e incontrolada liberdade.

Como diz Degregori, a crítica ao Estado era perfeitamente válida, em relação à corrupção e à ineficiência, mas o que realmente definia esta crítica era o fato, não explicitado, de que ele havia se tornado grande e ausente demais, bem como um tanto quanto *“cholo”*, ao pretender meter a mão no bolso dos banqueiros...

Assim, continua Degregori, tomou de empréstimo um certo ânimo contestatório, convertendo-o numa permanente polarização quando, na verdade, diante da violência e da crise, o que a população mais queria era um acordo nacional.

Mas Vargas Llosa, heróico, resistia a qualquer “acordo”, querendo, exigindo um mandato claro: mais de 50% dos votos, numa ânsia de pureza que, além de outras características, revela um autoritarismo e uma incapacidade de reconhecer o “outro”, negando suas posições, numa aproximação particularmente intelectualista e voluntarista da política.

Entrevistado sobre o tema do “acordo” nacional, respondeu:

“Por qué te empeñas en lograr ese tipo de acuerdos específicos que a lo que conducen es la la constitución de unos ciertos monopolios de poder político?... qué vamos a conseguir con eso? Yo creo que hay que dejar que aquí funcione también el mercado. Vamos a hacer una propuesta... que seguramente tiene imperfecciones. Para eso es interesante que el mercado funcione, que haya contrapropuestas, que permitan al pueblo peruano determinar qué es lo que más le conviene. Que a través de las elecciones se decida cual de estas propuestas es la que se va a convertir en la acción política. A través siempre de un mercado abierto”.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo, *Libertad* lança-se num tremendo *marketing* político, transformando o cidadão num simples consumidor passivo de produtos políticos: a política como espetáculo.

Enfim, a ausência de um acordo por um lado, e a espetacularização da política por outro, mostraram-se ambas excludentes, vinculadas, neste sentido, ao antigo Estado oligárquico, que dá à população um lugar na História, mas não na política.

Falando sobre o Estado oligárquico, Júlio Cotler já havia apontado para sua capacidade de integrar segmentariamente os diferentes setores sociais, atendendo

parcialmente suas demandas, neutralizando-os politicamente.¹²

O que acontece, pergunta Degregori, quando é este segmento majoritário que exige integração?

Na sua opinião, *Libertad* tentou neutralizá-lo em troca da sua inserção no mercado, mas sua proposta chocou-se contra a tendência majoritária e/ou principal dos movimentos sociais das últimas décadas: a incorporação cidadã, pluriclassista e multiétnica.

Imaginaram um país achatado onde as únicas diferenças seriam entre ricos e pobres, subestimando tanto a política quanto a complexidade étnica e cultural do país.

E, com esta visão unidimensional do país, saturaram a mídia com seu marketing político.

Vargas Llosa, citando Jorge Luís Borges, acabou compondo sua própria caricatura, de alguém que não foi capaz de re-conhecer-se no seu povo:

“Uno no puede conocer su propio rostro,
otros pueden ver tu rostro pero no tú mismo”.

Porque, fundamentalmente, o rosto de *Libertad* era aquele de um “*hombre nuevo*, que tinha outra linguagem, outro estilo de vida, outra cultura e, acima de tudo, era de uma “brancura” impecável.

Por ignorar desta maneira tão acentuada as diferenças étnicas e culturais, terminaram exacerbando as contradições classistas e étnicas, com uma arrogância de quem sabe e pode fazer, e seus correlatos: o desprezo e o paternalismo.

Desta maneira, o liberalismo de *Libertad* insurgiu-se contra os vários mercantilismos existentes no país, sendo, no entanto, cego ao que Degregori chama de o “mercantilismo da pele”,

¹²Cotler, Júlio (1969) *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en la sociedad rural*, in *Perú Problema* no. 1, Lima, IEP.

“(ese) beneficio del que gozan aun hoy los criollos del Perú, donde todavía el hecho de ser blanco o de piel clara otorga una suerte de “renta diferencial”, que se gana con sólo mostrando la cara”. (op.cit: 88)

Acabou aparecendo uma espécie de “inconsciente oligárquico”, que desbordou o controle de Vargas Llosa, a julgar pela declaração de um porta-voz do FREDEMO, o partido do movimento, alguns dias após o primeiro turno das eleições, de que “*más allá de una Constitución escrita*” existia uma “*Constitución histórica*”, que não aceitaria senão um peruano “de primera generación” na presidência da República.

Enfim, sua campanha acabou causando uma onda de racismo, depois que Vargas Llosa foi considerado um peruano “*por los cuatro costados*”, fundamentalmente porque seu idioma “*era el castellano*”, enquanto o de Fujimori era o japonês “*y su madre no hablaba castellano*”...

Se por um lado aconteceram muitos atos de violência contra japoneses e chineses, por outro, em silêncio, gestou-se o rechaço da grande parte da população cujas mães também não falavam o castelhano, mas o quéchua, entre outras línguas existentes no território peruano...

A Igreja católica também entrou na campanha, ao avaliar a forte presença dos evangélicos apoiando o outro candidato “*chico*”, o profeta *Ezequiel Ataucusi Gamonal*(!), patriarca da *Igreja Israelita do Novo Pacto Universal*, cabeça da chapa FREPAP (*Frente Popular Agraria del Perú*) composta exclusivamente de imigrantes andinos, camponeses e, acima de tudo, *quechuahablantes*...

Com o slogan “*Perú es católico*”, foram desenvolvidas várias estratégias dentro deste “mercantilismo da cruz”: apareceram volantes insultando a Virgem Maria, o que bastou para que tal ato fosse atribuído aos “*blasfemos del Cambio 90*”, sem

falar na transformação de Vargas Llosa, confesso agnóstico, numa espécie de ser “agônico”, descrente por ainda não ter podido encontrar um Deus muito elusivo... Como ironiza Degregori, o caminho de Damasco do escritor-candidato acabou recolocando a mesma imagem estereotipada da relação entre o Ocidente e a América, a julgar pelas palavras de Vargas Llosa:

“Por primera vez, que yo recuerde en la historia,
(la iglesia católica) ha tenido que salir a defenderse
de esas sectas (...) intolerantes que hacen de la
campaña política una manera de promover unas
convicciones de tipo religioso que transtornarían
profundamente lo que es toda la tradición religiosa
del Perú (y que) vienen montadas en el caballo
del Ingeniero Alberto Fujimori (...) No es posible
que unas (creencias), y sobre todo minoritarias,
quieran hacer de la política una manera de ganar
espacio político y destronar a la que es la principal
religión en toda la historia del Perú que comienza
con la llegada de Occidente a América”.

Portanto, apesar de todo este discurso sobre a modernização, ela nunca deixou de ser tradicionalista na medida em que conservou um núcleo “duro” que nada mais é do que a persistência da brecha étnico-cultural entre criollos e andinos.

Outro fato indicador da persistência desta “brecha” foi o fato de nenhuma das empresas de pesquisa eleitoral ter acertado as previsões, o que depois foi justificado pela dificuldade para cobrir os estratos mais pobres, justamente as regiões rurais mais empobrecidas e os “pueblos jóvenes”, da periferia urbana, exatamente de onde se originou o “fenômeno” Fujimori, fundamentalmente porque eram andinos e não apenas porque eram pobres: o voto oculto, as respostas evasivas não foram mais do que reedições das “*armas de los débiles*”, mecanismos

típicos de defesa em situações ditatoriais.

Acima de tudo, a candidatura de Vargas Llosa foi excessivamente “*pituca*”: identificada com o termo que se refere aos brancos, com evidentes conotações raciais, mas, também, ligado aos criollos das classes altas, com aquela conduta transnacional, aristocrática, arrogante e prepotente dos que compram em Miami e falam inglês...¹³

Portanto, em relação ao fator étnico, a votação de Fujimori diz muito sobre o perfil dos setores populares: os mais pobres são, também, os mais “índios”.

No entanto, esta exclusão que vem desde a Colônia, passou por várias transformações.

Após o longo percurso da dramática atomização identitária que transformou o índio em camponês pobre, o processo migratório foi uma forma de desfazer-se deste emblema de inferioridade por um caminho de ocultação, que foi tomado como uma aculturação inevitável e necessária para a integração nacional.

No Perú, segundo as mais proeminentes interpretações, incluindo Degregori, o que ocorreu foi bem mais complexo: a “*cholificación*” é a afirmação de novas identidades, “*ya no indias...tampoco criollas o mistis*”...

Nelas se entrelaçam elementos étnicos, regionais, classistas e de **cidadania**, permitindo pensá-las como parte de um processo que se contrapõe à aculturação: seria, enfim, uma articulação nacional que recoloca a pluralidade étnico-cultural e linguística que se apresenta muito mais como “modernidades alternativas”, conformando um país “*de todas las sangres*” onde “*cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo pueda vivir, feliz, todas las patrias*”.¹⁴

Dentro desta visão, o processo de fragmentação começa a reverter-se através de

¹³Nesta caracterização de Degregori há uma ironia perspicaz, referida diretamente ao ato de “cholear”: sob toda esta aparência, subjazem traços andinos...mascarados.

¹⁴Frase já citada na abertura, parte do discurso de Arguedas na entrega do prêmio Inca Garcilaso de la Vega, “*No soy un aculturado*”, de certa maneira, emblema da Antropologia peruana contemporânea, para todas as correntes...

redes sociais que transcendem os limites da comunidade, usando inúmeras estratégias que envolvem parentesco e associações políticas, federações, sindicatos, gremios, as quais controem movimentos sociais que reivindicam terra, educação, trabalho, habitação, direitos de cidadania:

“...se trata de reivindicar la pertenencia étnica desde una ciudadanía política conquistada, que iguala a los integrantes de una sociedad y no a la inversa. Es decir, sólo desde esa igualdad política conquistada el hombre puede reivindicar su condición de diferente (no de desigual)”.¹⁵

Neste sentido, na insistência pela **ciudadania**, a dimensão étnica não aparece como rechaço, mas como disputa pelo direito de ser **peruano** .

Portanto, Vargas Llosa não distinguiu, ou, não compreendeu a evolução da maioria da população peruana nos últimos 50 anos, a julgar pela resposta dada ao repórter do jornal *Expreso* na época da campanha:

- (jornalista) Cómo lograr una modernidad nuestra, peruana, cómo aprovechar el potencial de las comunidades campesinas, por ejemplo...

- Vargas Llosa:

“Bueno, allí has tocado un tema sobre el que no tengo una respuesta, sólo una angústia. Creo que en un país como el Perú, nosotros tenemos la obligación moral de hacer todo lo posible para congeniar el desarrollo, la modernización de nuestro país, con la preservación de las culturas más débiles, que son culturas primitivas, algunas de ellas muy

¹⁵Adrianzen, Alberto (1990) *Políticas y transformaciones culturales en el área andina*, informe apresentado à CLACSO, Buenos Aires.

arcaicas...En términos éticos, nosotros no podemos aceptar que culturas como la quechua, la aymara o las pequeñas culturas amazónicas, que son culturas que vienen resistiendo la agresión de culturas más modernas de una manera tan heroica, desaparezcan... **los antropólogos**...tienen que diseñar unos modelos, unas formas que permitan por lo menos en lo esencial, preservar esas culturas”.¹⁶

Segundo Degregori, portanto, Vargas Llosa não viu a articulação social e cultural entre setores populares urbanos e rurais, ratificada no resultado das eleições de 1990.

Bem como não foi capaz de estabelecer nenhuma conexão entre migrantes andinos nas cidades e os camponeses quéchuas e aymaras.

Para ele, os migrantes eram apenas “*informales*”, que também podiam ser “*empresarios*”... e os camponeses, eram culturas “*débiles*”, “*primitivas*”, “*arcaicas*”.

Esta interpretação resultou na grande polêmica do Informe Uchuraccay, como já foi dito, bem como no artigo sobre Arguedas, extremamente criticado nos meios intelectuais, “*Arguedas o la utopia arcaica*”.

Aos primeiros ofereceu o mercado. Aos segundos, proteção.

A nenhum, diz Degregori, **ciudadania**.

No embate final com Fujimori estes registros se exacerbaram, pois para Vargas Llosa os informais, caracterizados como “*esos peruanos humildes, de los estratos más pobres de la población que han construido un capitalismo popular*”, fez com que a cultura andina aparecesse como “*antiguidade*”: ...*tenemos un país antiguo*,

¹⁶Grifei a palavra **antropólogos** porque acredito, embora Degregori não mencione neste momento, que muito deste pensamento de Vargas Llosa seja devido à presença de um antropólogo na sua assessoria, declaradamente Juan Ossio, que participou, também, da Comissão Uchuraccay, que investigou as causas do assassinato dos jornalistas numa emboscada atribuída aos camponeses, em 1988.

como decia Arguedas... *una encrucijada de todas las culturas...*” quando, como vimos, o próprio Arguedas se definia como “*un individuo quéchua moderno*”.

Concluindo, é preciso lembrar as “limitações de uma vitória inesperada”, nas palavras de Degregori, que se expressariam na possibilidade de vir a ser a busca de um caminho mais curto ao ocidente vargalhosiano...

O voto, neste sentido, aparece como um produto ambíguo: expressa um nível de reafirmação étnica/cultural, mas num momento de profunda crise e frustração.

Neste sentido, o processo anuncia sua fragilidade e volatilidade porque a crise no país não é apenas econômica, mas também de representação política e de autoridade moral.

Na opinião de Degregori, portanto, uma nova sociedade plebéia, multiétnica, continua sem encontrar expressão no Estado.

Muitas outras respostas têm sido dadas à esta ausência de solução da questão étnica e social ao nível das relações sociais.

A mais impactante é, sem dúvida, a da violência senderista, entre outras.

Novamente nos vemos diante de uma das mais desconcertantes mediações políticas e intelectuais.

Conta uma certa tradição que, em *Cajamarca 1532*, não se deu o nascimento do Peru, e sim uma emboscada para “justificar” a conquista: o padre Valverde foi até o Inca Atahualpa com um livro nas mãos dizendo-lhe que aquela era a palavra de Deus.

O Inca levou-o ao ouvido e, não escutando coisa alguma, atirou-o ao solo num gesto usado imediatamente como motivo para que os espanhóis o aprisionassem...

Durante o período da colonização, conta Ricardo Palma, um espanhol que cultivava melões em *Pachacamac* resolveu mandar algumas frutas a um amigo em Lima e advertiu aos índios carregadores de que a carta que levavam contaria se eles, por acaso, comessem algum melão.

No caminho, não resistindo à tentação, os índios esconderam a carta sob uma

pedra e deliciaram-se com algumas frutas.

Chegando ao destino ficaram aterrorizados com o poder da palavra escrita, inexplicavelmente capaz de contar exatamente quantos melões eles haviam comido...

Degregori usa estas histórias como ilustração da tese que sustenta num pequeno livro sobre o Sendero Luminoso, *Qué difícil es ser Dios*, publicado em 1989 em primeira edição.¹⁷

Na sua opinião, pode-se entender o triunfo dos conquistadores do império inca, entre outras coisas, como produto da manipulação da **comunicação**.

Surge assim uma sociedade baseada no engano, possível devido ao monopólio da língua castelhana, da sua leitura e escritura.

Desde então, as populações conquistadas teriam flutuado entre a resignação e a rebeldia ou mesmo em situações intermediárias: o mito de Inkarrí, exemplo de resignação, diz que os *mistis* são os *chanas* da criação, os últimos e orgulhosos filhos de Deus. Receberam o dom de falar castelhano, de ler e escrever e, porisso, "*pueden hacer lo que les da la gana*".

A atitude de rebeldia flutuou entre dois polos: ou a cultura andina realizou um recuo sobre si mesma rechaçando o ocidente, como no movimento do *Taqi Onkoy* no início do século XVII, e *Juan Santos Atahualpa* em meados do século XVIII, ou agiu como Manco Inca II, chefe do movimento de resistência contra os espanhóis logo após a conquista, que tratou de formar uma cavalaria como os dominadores, bem como de manejar armas de fogo.

Nesta linha de ação esteve *Tupac Amaru II*, enquanto *Tupac Katari* tendeu para o messianismo, como o *Taqi Onkoy*.

No século XX, diz o autor, predominou a segunda forma de rebeldia: aquela que

¹⁷Degregori, Carlos I., (1989) *Qué difícil es ser Dios*, parte de uma investigação desenvolvida pelo autor no IEP, e, apresentado no Seminário "*Propuestas Culturales y comunicación política en el Perú*", Lima, junho de 1989.

procura apropriar-se dos instrumentos de dominação para reverter o processo e, entre eles o instrumento-chave, a **educação**.

“Arrancarles a los mistis el monopolio de sus conocimientos es el equivalente del gesto de Prometeo arrebatándole el fuego a los dioses”.

Assim, conforme avança o século, mais e mais as populações andinas se lançam à conquista da educação.

Entre 1960 e 1980, segundo os índices da CEPAL sobre a taxa de alfabetização, o Peru sai do 14o. para o 4o. lugar dentre os países da América Latina, embora a partir de meados da década de 60 o Estado tenha começado a diminuir sensivelmente os investimentos na educação.

Para Degregori, além da luta democrática contra os *mistis* e da busca de um lugar na sociedade nacional aprendendo a ler, escrever, bem como a fazer as quatro operações, estas populações andinas estiveram desde sempre em busca da *verdade*. Educar-se, portanto, teve sempre o sentido de “*salir del engaño*”:

“En comparación con los atropellos de otros tiempos, claro que ahora está un poquito mejor. Pero necesita que se instruya, que alguien le de orientación, que haya cursillos...para ver si de esa manera puede progresar, puede salir de la esclavitud, del engaño, sino, seguirá siendo pobre y explotado”
(1972, pesquisa realizada em Huanta, Ayacucho).

No entanto, quando ao mesmo dirigente camponês foi perguntado “*qué*

aspiraciones le desearía al campesinado de Huanta?”, a resposta aponta para complexas ambiguidades:

“La máxima aspiración es el progreso de la gente del campo, sería, pues, de que sus colaboradores, mejor dicho sus guías, den orientación para conseguir el progreso, a mi concepto, evitando los vicios que tienen los campesinos, los vicios del trago, de la coca, del cigarro. Si siguen con estos vicios nunca conseguiremos una vida mejor”.

Tais aspirações, bem como a ideologia subjacente, revelam o quanto estas populações estiveram à mercê tanto de alguma denominação evangélica quanto de outra ideologia que se apresentasse como dona de uma verdade, longamente ansiada.

Assim, na mencionada “*revolución de los manuales*”, o marxismo-leninismo em sua versão simplificada, vai preencher a ansiedade destes jovens provincianos, filhos dos filhos dos *engañados*, como *la única verdad científica*:

“Esa ciencia propone un orden nuevo pero estrictamente jerarquizado donde ellos, al acceder al partido y su verdad, pueden pasar de la base ao vértice de la pirámide social (y de la pirámide del conocimiento, recordemos que son estudiantes universitarios).

A crença nos poderes da educação, enquanto um bem da modernidade, acirrando a percepção de um mundo fragmentado pareceu, no entanto, extremamente acentuada na região de Ayacucho o que, para Degregori se explica pelo fato de

nesta região o elemento modernizador não ter sido um agente econômico e sim, fundamentalmente ideológico: **uma universidade**.

A região de Ayacucho foi desde muito cedo um importante território nos Andes: encerrada entre os rios Apurímac, Pampas e Mantaro, foi berço da cultura Huarpa, sede do Império *Wari* e, mais tarde, lugar da Confederação *Chanka* e, durante o reinado dos Incas foi o centro administrativo mais importante entre Cusco e Bombón, ou seja, *Vilcashuamán*.

No período colonial foi sede do Bispado e da Intendência de Huamanga, fundando-se nesta cidade, em 1677, a segunda Universidade do Vice-Reinado, **San Cristobal**.¹⁸

Ao redor deste núcleo existe uma periferia onde antes habitaram as etnias *Angaraes*, *Chocorbos*, *Rucanas*, *Soras* e *Chankas*, entre outras, e que hoje constituem as províncias de *Acobamba*, *Angaraes*, *Castrovirreyna*, *Lucanas*, *Parinacochas*, *Paucar de Sarasara*, *Sucre*, *Chincheros* e *Andahuaylas*. Toda esta região coincide com o que Arguedas denominou “*área cultural Pokra-Chanka*”.

No entanto, a chamada “*cuenca de Ayacucho*”, onde se localiza a capital regional, *Ayacucho*, também chamada de *Huamanga*¹⁹, apresenta sérias limitações à atividade agropecuária, constituindo-se numa das regiões mais pobres do país.

Desta maneira, uma Universidade com um perfil tão modernizante, que na década de 60 já funcionava com o sistema de créditos e professores formados no exterior, numa região com estas características, com uma das estruturas mais arcaicas do país foi, como diz Degregori, um terremoto social:

“Son jóvenes que se encuentran en una tierra de nadie

¹⁸Esta Universidade foi fechada em 1894, após uma grave crise. Em 1959 foi reaberta com o nome de *Universidad Nacional San Cristobal de Huamanga*.

¹⁹O nome colonial de Ayacucho foi *San Juan de la Frontera*. A partir do século passado Ayacucho foi o nome oficial do Departamento e da sua capital que, no entanto, está localizada no Departamento de Huamanga. Assim, é comum que se chame Ayacucho de Huamanga, bem como a todo o núcleo histórico da região.

ubicada entre dos mundos: el tradicional andino de sus padres, cuyos mitos, ritos y costumbres, al menos parcialmente ya no comparten; y el mundo occidental o, más precisamente, urbano-criollo, que los rechaza por provincianos, mestizos, quechuahablantes. Los jóvenes exigen coherencia, una “visión del mundo” que sustituya a la andina tradicional, que ya no es más la suya, y que les sea más acequible que las complicadas y múltiples teorías que ofrecen las ciencias sociales y/o la filosofía. Y creen encontrar lo que buscan en esa ideología rígida que se presenta como verdad única y les da la ilusión de coherencia absoluta: el marxismo-leninismo-maoísmo”

No início as classes dominantes ficaram encantadas, porque, além de dar-lhes prestígio, era, verdadeiramente, uma “*universidad de punta*”, comprometida com a região na formação de engenheiros rurais, com um Programa de Especialização em Reforma Agrária, de pesquisa sociais e programas experimentais em cultivo nos andes e nos vales, em cerâmica, conseguindo, para isso, apoio externo e bolsas de estudo.

Por algum tempo, diz o autor, modernidade e tradição coexistiram, deslumbradas uma com a outra:

“Entonces las casonas ayacuchanas arreglaban un cuartito, bonito, no? para el profesor. Y le llevaban desayuno, no le cobraban el desayuno porque era el profesor NN. Les gustaba que vinieran los alumnos: acá vive el profesor? NN? Sí, pero el viene a partir de las 5. Era la señora de la casa la que tramitaba la relación...porque sentía que eso le daba prestigio”.

Mas este “*affair*” não podia durar muito tempo porque, rápidamente, a universidade

“*rompió las viejas práctica señoriales y los hábitos aldeanos de la villa*”: mostrando crescentemente sua politização, os professores começaram a ser vistos como “comunistas” e já ninguém queria dar-lhes alojamento .

Conforme a Universidade se afastava das classes dominantes, aproximava-se dos setores populares e também da classe média, durante um certo tempo.

Em 1965 aconteceram mobilizações do MIR (*Movimiento de la Izquierda Revolucionaria*) e do ELN (*Exército de Libertación Nacional*) na província de La Mar.

Logo depois, em 1966, a Universidade produz uma primeira mobilização: o governo, considerando a Universidade um foco de subversão, decidiu sufocá-la financeiramente. Neste momento, o reitor da Universidade convocou uma “*Frente pro-rentas para la UNSCH*”, à qual respondem praticamente todos os setores populares, desde as associações de bairros, os artesãos e as mulheres do mercado, os pequenos e grandes comerciantes, os tribunos e funcionários da Corte Superior. Assim, diz o autor, um conjunto de forças muito concretas fez com que a Universidade visse transformado seu peso econômico e ideológico numa força política: a luta transcende os limites dos seus muros e alcança as ruas sob a forma de uma *Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho*, a primeira do gênero que, em seguida iria divulgar-se por todo o país.

Como consequência desta mobilização *Huamanga* conseguiu a restituição do seu orçamento, e a *Frente* se consolida como organização, passando a ter entre 1966 e 1969, sua época de esplendor.

Mas esta vitória dava nascimento, também, ao grupo “*fracción roja*” dentro da Universidad de Huamanga, que veio configurar-se como um núcleo intelectual maoísta, transformando-se mais tarde em *partido político*, com seu líder, o *caudilho-maestro* Abimael Guzmán, o *capitão Gonzalo*.²⁰

²⁰Nos raros manifestos do Sendero Luminoso, Abimael Guzmán aparece de óculos, terno escuro, segurando um livro: a figura emblemática do professor, do intelectual.

Como já foi mencionado anteriormente, o Partido Socialista foi fundado por José Carlos Mariátegui no dia 17 de outubro de 1928. Poucos dias antes da sua morte, em 1930, o partido assumiu o nome de *Partido Comunista del Peru* e alinhou-se com a III Internacional, com a qual Mariátegui tinha discordado profundamente. Desde então e até os princípios da década de 80, todas as vicissitudes do comunismo internacional repercutiram fortemente no PCP.²¹

Em relação à região de Ayacucho, pelo menos desde 1936, havia em Huanta, uma das suas províncias, um comitê local do Partido Comunista, formado sobre uma base de liberais radicais. Durante longo tempo este grupo teve a hegemonia política vindo a transformar-se na sede do comitê regional.

Em 1963, Abimael Guzmán chega à Universidade de Huamanga e, a esta base, produzindo uma cisão, criando a “*fracción roja*” dentro do PCP, como ressonância da polémica chino-soviética.

Em janeiro de 1964, após sua IV Conferência Nacional, o PCP se dividiu em duas facções, uma pró-china e outra pró-soviética, distinguidas, desde então, pelos nomes dos seus respectivos jornais: *Bandera Roja* e *Unidad*.

Degregori assinala que, no grupo *Bandera Roja* ficavam pouco mais da metade dos militantes e, praticamente, todo o trabalho a ser desenvolvido entre o campesinato, o que é uma particularidade de poucos países, entre eles o Peru.

Nesta mesma época foi criado dentro da Universidade o Comitê Regional “*José Carlos Mariátegui*”, sob a liderança de Abimael, logo alinhado ao grupo *Bandera Roja*, que, em seguida, realizou (1965) sua V Conferência Nacional, uma importante conquista do maoísmo no Peru.

Foi neste momento que se caracterizou o país como semi-feudal e semi-colonial em termos semelhantes aos que Mao Zedong havia usado para a China, na década de 30.

²¹Degregori, Carlos Iván (1990) *Ayacucho 1969-1979. El Surgimiento de Sendero Luminoso. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*, IEP, Lima.

Foi neste momento, também, que se rompe com a tese da transição pacífica para o socialismo e se afirma a necessidade da violência revolucionária para tomar o poder, que, em países como o Peru, teria que assumir a forma de “*guerra popular prolongada do campo à cidade*”.

Em seguida Abimael Guzmán desaparece de Ayacucho, tendo, provavelmente, viajado para a Rússia.

Deixava atrás de si a conquista da hegemonia da *Frente Estudiantil Revolucionario* (FER) e, na *Federación Universitaria San Cristobal de Huamanga* (FUSCH) havia dado início à criação da *Federación de Barrios* e da *Frente de Defensa del Pueblo*.

Quando Guzmán regressa, em 1968, o *Bandera Roja*, por sua vez, estava prestes a dividir-se: o secretário geral do Partido Comunista *Bandera Roja* era o advogado Saturnino Paredes, em cena desde os tempos de Mariátegui, assessor legal das comunidades camponesas e, portanto, o previsível cabeça da fração maoísta, para quem o campesinato tem um papel crucial na revolução.

Mas seguidores de Guzmán decidem criar o grupo *Patria Roja*, como dissidência. No entanto, uma vez que a cisão entre *Bandera Roja* e *Patria Roja* já se havia consumado em 1968, acabou chegando o momento da confrontação final.

Nesse momento, a posição de *Bandera Roja* na Universidade de Huamanga se mostrava bastante favorável. Instigado a enfrentar Paredes, Guzmán decide permanecer ao seu lado e, aos poucos, contando com sua superioridade, absorvê-lo.

Mas Paredes puxou-lhe o tapete... optando por uma tática radical: saqueia a infraestrutura que o partido lhe dava, além de delatá-lo, revelando o pseudônimo de Guzmán bem como de outros militantes companheiros seus.²²

²²Numa nota de rodapé diz Degregori: “el viejo seudónimo de Abimael Guzmán no sólo aparece en los muros de Ayacucho sino en un documento oficial de los paredistas, cuando estos deciden *expulsar de las filas del partido a los representantes de la línea oportunista, liquidacionista de “izquierda”, Álvaro y Sergio y sus secuaces...apellidados respectivamente Abimael Guzmán y NN por TRAICIÓN A LA LINEA PROLETARIA* y

A derrota final de Guzmán se dá quando, durante o congresso da *Federación Departamental de Comunidades y Campesinos de Ayacucho* (FEDCCA), em dezembro de 1969, dentro das suas próprias bases, a maioria dos congressistas decide que:

“Se declare como zona de Reforma Agraria al Departamento de Ayacucho, especialmente a las provincias de Huamanga, Cangallo, La Mar y Huanta”...

Esta derrota definitiva levou Abimael a construir uma nova vertente “maoísta”, o *Sendero Luminoso*, cobrindo-a de muito mistério desde seu começo.²³

Tudo isso demonstra, segundo Degregori, como a educação assumiu grande importância na região, como canal de mobilidade social, além de ser uma profunda manifestação da longa tradição das elites provincianas de confrontarem--se com o centralismo oligárquico: desde os anos 20 e, em especial após meados do século, logo após o indigenismo, em muitos lugares as elites adotaram o marxismo como forma de expressão e manifestação ideológica.

Apesar de Mariátegui ter sido o precursor destas idéias e o próprio *Sendero* remeter-se ao seu nome, não parecem ter seguido esta tradição na medida em que ignoram totalmente a questão étnica oferecendo aos seus membros uma *fortísima identidad cuasi religiosa, fundamentalista*:

“La sociedad de la “gran armonía”, la radical y definitiva nueva sociedad hacia la cual 15 millones

deserción de las filas del partido”.

²³Os volantes e panfletos sempre foram muito escassos: além de alguns números do *Bandera Roja*, alguns documentos mimeografados sobre a problemática agrária e universitária, de circulação restrita e alguns volantes do “FER por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui” cf. outro trabalho de Degregori sobre o assunto: “*Sendero Luminoso: Los hondos y mortales desencuentros, e, Lucha armada y utopía autoritaria*, IEP, Documento de trabajo no. 4 y 6, 7a. Ed., 1989.

de años de materia en movimiento, de esta parte
que conocemos de la materia eterna, se enrumba
necesaria e incontinentemente...
Unica e insustituible nueva sociedad, sin explotados
ni explotadores, sin oprimidos ni opresores, sin
clases, sin Estado, sin partidos, sin democracia, sin
armas, sin guerras". (PCP 1986, apud Degregori, 1990)

Assim, diz Degregori, quatro séculos depois, outro *Livro Sagrado* irrompia na história peruana...o Capital.

Na continuidade, a *FER*, que adotara o nome de *Sendero Luminoso*, tentou rearticular-se em 1972, mas o contexto regional começara a mudar rapidamente: com o governo militar instalaram-se em Ayacucho vários órgãos governamentais, departamentos de vários ministérios e, com eles, vieram os empregos e o setor de serviços ; na área rural implementaram-se alguns cultivos até que, finalmente, em 1974, foi inaugurado o trecho Ayacucho-Pisco da via Libertadores pondo em contato o norte do departamento com a costa .

Consequentemente, houve também, um grande desenvolvimento urbano e melhoria nas redes elétricas . Pouco tempo depois chegava a televisão.

A Universidade também recebeu uma onda de novos professores, não tão “provincianos” e nem tão “cosmopolitas”, diz Degregori, dando lugar a uma heterogeneidade ideológica que irá incrementar-se ao longo dos anos.

Dois fatos fundamentais marcam a evolução da trajetória do *Sendero Luminoso* na década de 70: seu nascimento como organização independente e, sua decisão pela luta armada.

Como vimos, o PCP se havia dividido em duas facções, *Bandera Roja* e *Patria Roja*. Enquanto o *PR* chegava ao seu melhor momento em meados da década, conseguindo a hegemonia do *Sindicato Unico de Trabajadores de la Educación en el Perú* (SUTEP) e na *Federación de Estudiantes del Perú* (FEP), o *BR* congelou-

se num “*campesinismo*” bastante elementar.

Foi neste momento em que, duramente atingido pela repressão e pelo golpe de Saturnino Paredes, o *BR* resolveu refugiar-se na Universidade para extrair o melhor da sua vantagem como núcleo político-ideológico.

As tendências intelectualistas da sua direção vão estar sustentadas pela sua indiscutível hegemonia na UNSCH de 1969 a 1973, quando sistematizaram um discurso totalizador e coerente, dentro da mais estrita visão marxista-leninista ortodoxa.

Para isso, entre 1971 e 1972, através do *Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui* (CTIM), dedicam-se ao estudo exaustivo e exegetico das obras de Mariátegui, intensificando seu proselitismo, atuando no Ciclo Básico adaptando o currículo às suas necessidades, como, por exemplo, fazendo com que o curso de Materialismo Histórico substituísse o de Introdução às Ciências Sociais, o de Dialética da Natureza às Ciências Biológicas, o de Materialismo Dialético ao de Filosofia e Física, caminhando, assim, em direção à consolidação do seu perfil ideológico.²⁴ Políticamente usavam a bandeira da unificação pela defesa da Universidade, porquanto o governo desta época avançava intervenções nas universidades de modo geral. A luta pela autonomia universitária tinha razão de ser...

Mas, diz Degregori, ao mesmo tempo, acentuavam seu iluminismo, na medida em que a UNSCH e, dentro dela o *Sendero Luminoso*, apareciam como “*el último bastión de resistencia antifascista en el Perú*”.

Portanto, como uma mistura de iluminismo e pragmatismo, o *Sendero Luminoso* e, acima de tudo Abimael Guzmán, dão início a uma “*aventura del pensamiento*”, como se fossem “*esos monges medievales refugiados en monasterios, tratando de salvar el saber de occidente (la ortodoxia marxista-leninista) o de encontrar la piedra filosofal (la línea política) mientras a su alrededor todo colapsaba*

²⁴Cf. Degregori, C.I. (1990) *El Surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, IEP, Lima.

arrasado por los bárbaros (el gobierno fascista)”.(op. cit, 1990: 191).

Em 1972, o Comitê Central do PCP-SL aprova o *Plan Estratégico del CR de Ayacucho*, para que seus membros, mais homogeneizados ideologicamente que nunca, empreendam sua volta ao movimento social.

Mas o cenário já não era o mesmo.

Neste momento vários grupos estavam já em disputa pela hegemonia do movimento revolucionário, tendo avançado entre os novos contingentes sociais.²⁵

Como diz Degregori, todas estas mudanças têm a ver com as reformas feitas pelo governo militar através de órgãos e instituições que, um pouco mais tarde, vão estar

centralizadas no SINAMOS (*Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social*) Seguindo esta forte presença estatal virá o capital financeiro através dos bancos privados e estatais, que vão, por sua vez, impulsionar a produção agrária da região de Ayacucho.

Sem dúvida, a ponta-de-lança deste processo modernizador foi a Reforma Agrária, que estabeleceu uma nova relação entre o Estado e o campesinato, e que veio ameaçar todos os planos do *Sendero Luminoso*:

“Desde entonces, el hoy “presidente Gonzalo”
entra en una carrera contra el tiempo para detener
la evolución de un Estado que antes permitía “a las
diferentes facciones de las clases dominantes...la
libertad y la potestad de disputarse la organización
de las masas a través de sus partidos políticos...”

²⁵O MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) nasceu em 1959, como dissidência do APRA. Em 1965 inicia uma ação guerrilheira, sendo derrotado no começo de 1966. O VR (Vanguardia Revolucionaria), nascido em 1965, compõe-se de vários núcleos radicais saídos do PCP-Unidad, do Acción Popular e do trotskismo. Ambos vão ser os troncos centrais da chamada “nueva izquierda”. Nos anos 70 sofrem novas divisões. Em 1977, no auge dos movimentos sociais e da abertura democrática, as várias facções do MIR, do VR, e do PCR (Partido Comunista Revolucionario) vão convergir na UDP (Unidad Democrática Popular). Em 1980, a UDP conflui com o PC-Unidad e o Patria Roja bem como com outros grupos menores formando a Izquierda Unida (IU).

mientras que ahora (años 70): “ha planteado la necesidad de organizar a las masas en forma de corporaciones”. (Ramos y Loli, 1979:114, apud Degregori, 1990:195)

A ofensiva estatal alcançou seu ponto mais alto entre 1973/1974, por ocasião da comemoração do sesquicentenário da Batalha de Ayacucho, quando foram realizadas várias obras de infraestrutura que, em última instância, serviram fundamentalmente para a instalação de empresas de capital burocrático: Entelperú, Enradperú, Aeroperú, Electroperú, Pescaperú, etc..

Segundo Degregori, isso explica porque, quando o *Sendero* inicia sua ofensiva nos anos 80, destrói basicamente a infra-estrutura, a tecnologia, o gado melhorado: “*su aspecto principal no es tanto un rechazo “andino” a la modernidad o una suerte de ludismo, sino un rechazo al capitalismo burocrático que desarrollaría el Estado: un rechazo al Estado*”.

Nesta linha de reflexão, portanto, este avanço do Estado requeria uma resposta nos mesmos termos e, no entanto, quando o *Sendero* retorna ao movimento social traz um tom acentuadamente universitário: a própria tentativa de reconstituir a *Frente de Defensa* vai criar um comitê composto quase na sua totalidade de pessoas vinculadas à Universidade... perdendo, assim, sua capacidade de mobilização. Em julho de 1973 o *Sendero* perde a direção do movimento estudantil em função de uma sensível mudança na composição do corpo docente, da sua maior diversidade e heterogeneidade ideológica.

Degregori chega a afirmar o aparecimento de uma tensão muito grande entre a prática legalista e o discurso maximalista senderista, isto é, tipificando o regime como fascista e agindo da mesma maneira dentro da Universidade .

Enfim, na maioria dos casos, o *Sendero* não foi mais capaz de responder às aspirações políticas e ideológicas.

Esta situação acaba dividindo a própria Universidade entre senderistas e anti-senderistas, expressando por sua vez, em certa medida, um enfrentamento entre ayacuchanos e forâneos.

Em julho de 1973 o grupo senderista perde a direção da residência universitária após uma gigantesca batalha campal e este é o começo de uma série de derrotas do SL dentro do seu próprio reduto universitário, onde acaba por perder, também, o sindicato dos docentes e a hegemonia do Conselho Executivo em março de 1974. Durante a segunda metade da década, o movimento popular ayacuchano segue sem ligação com o SL, com exceção do Programa de Educação e uma única organização de massas, o Sindicato dos Professores (SUTE-Huamanga) que ainda conserva características “provincianas”.

A partir de 1975, o movimento senderista inicia novas frentes de combate: por um lado investe na educação de massa exigindo que seja criado um turno vespertino nas Escolas de Aplicação “*Guamán Poma de Ayala*” da UNSCH, aumentando o número de alunos e professores, na tentativa de recuperar o terreno perdido.

Como o novo Conselho Executivo recusa a proposta, os senderistas tomam e ocupam o local durante 18 meses, matriculando, dando aulas e forçando a Universidade a procurar outro local para a Escola “legal”.

Conseguem reconhecimento para os formados de 1975 e chegam a desenvolver mais um semestre de atividades, mas, o movimento vai perdendo a força restando apenas um núcleo, dissolvido pela polícia sem nenhuma violência.

Como diz Degregori, a experiência termina com uma nova derrota, mas haviam acontecido coisas importantes na caminhada.

Por outro lado, por volta de 1973, antes mesmo da sua derrota na UNSCH, o SL já havia decidido sair da sua clausura universitária, constituindo os chamados “*organismos generados*” definidos como: “ *los movimientos propios como organizaciones generadas por el proletariado en los diferentes frentes de trabajo*”. De uma maneira decidida, assumem que são o proletariado, e, prontamente vão

surgir o *Movimiento Clasista Barrial (MCB)*, o *Movimiento Femenino Popular (MFP)*, o *Movimiento de Obreros y Trabajadores Clasistas (MOTC)*, o *Movimiento de Campesinos Pobres (MCP)*, entre outros.

Na avaliação de Degregori, em Ayacucho, a criação destes “*organismos generados*” vai resultar em mais luta e divisão das organizações sociais porque, basicamente, o *SL* não está mais participando da *criação* destas organizações, como nos anos 60, e sim lutando pela sua hegemonia dentro delas.

Quando não conseguem conquistá-la, rompem e criam outras, paralelas.

Na verdade, diz Degregori, passam a constituir-se em pequenos grupos, com um discurso de “massas” e estratégias específicas para a criação de “quadros”, ideologicamente mais inflexíveis e dependentes do partido até converterem-se:

“...en una especie de estrella enana, esas donde
la materia se apelmaza casi sin espacios interatómicos,
alcanzando así un gran peso, desproporcionado
a su tamaño”. (Degregori, 1985:48)

Entre 1976 e 1978, continua o autor, o *SL* alcança a massa crítica necessária e a velocidade de decolagem, cortando radicalmente as amarras, e, desligando-se do resto da esquerda, “*cruza el borde en el cual se había venido moviendo y penetra en el ignoto territorio de los alucinados. Su evolución ha culminado. La ideología se concreta en organización, el partido se convierte en “máquina de guerra”*.” (op. cit: 206)

No anos 80, os “*organismos generados*” passam de correias de transmissão a correias de sujeição e controle, convertendo-se nos “*mil ojos y mil oídos*” do partido, seu traço mais característico enquanto terrorismo e “*poder emboscado*”. A partir deste momento afasta-se cada vez mais do resto da esquerda, cuja maioria

decide entrar na luta política, enquanto o “*pensamiento Gonzalo*” vai firmemente convertendo-se num fundamentalismo explícito.

São várias as razões que podem explicar este recrudescimento a partir deste momento: uma delas pode ser o importante papel estratégico da região central como espaço de articulação do país, enquanto se reproduzem desdobramentos da questão étnica.

Neste sentido, a etapa mais recente do enfrentamento do SL com as Forças Militares e, por fim, com a população, não deixa de evidenciar a fragilidade do centralismo, bem como as profundas transformações regionais.

Por outro lado, é clara a precariedade dos laços que unem a sociedade como nação, acentuada pela distância entre o Estado e a sociedade. E, finalmente, a profunda transformação / homogeneização social e cultural do processo de “*cholificación*” que, como se vê, não conseguiu ainda expressão política.²⁶

A expansão senderista tem, até o momento, três etapas: a primeira, em 1983, quando as Forças Armadas decidem entrar na luta localizada em Ayacucho, o que levou o grupo guerrilheiro a abrir outras frentes de batalha, espalhando-se por Apurímac, Huancavelica, Cerro de Pasco.

O segundo momento se dá a partir de 86/87, quando seu avanço e consolidação nestas zonas exigem que alcance outras regiões: Puno, Junín, Lima, Cajamarca e La Libertad.

O terceiro momento se dá entre 1989/90, quando possui já uma significativa acumulação de forças, o que coincide com a agudização da crise econômica e social do país.

Este foi o momento em que sua força militar começou a agir como exército guerrilheiro, bem como teve um grande crescimento em Lima, onde passou a armar

²⁶Estas idéias estão contidas no trabalho de Vicente Otta, (1992) *Izquierda Peruana: la urgencia de la renovación*, Mundo Nuevo Ediciones, Lima.

estratégias e refúgios nas “*barriadas*” e “*pueblos jóvenes*”.²⁷

Mas sua ação não parece ter o objetivo de “conquistar Lima” na medida em que organiza a guerra nacionalmente, também.

Neste sentido está clara a intenção de desestabilizar o governo agindo de duas maneiras: a mais clara é a constituição de um Exército Guerrilheiro, a outra, é formar nas cidades o que vem sendo chamado de “frente único de clases”(MRDP), sem deixar de lado os andes centrais.

Em resposta, o governo vem procurando melhorar as condições das Forças Armadas, especificamente no que se refere à qualificação dos seus quadros e, após o golpe de 1992, vem ocorrendo a militarização da sociedade, especialmente a andina, para o enfrentamento com as guerrilhas.

Por outro lado, depois de um longo tempo de alienação, especialmente durante o governo de Belaúnde e Alan García, em que tanto a sociedade civil como o exército possuíam mútuas desconfianças, a gravidade da situação vem sendo a responsável pelo envolvimento cada vez maior da sociedade civil no que vem sendo chamado de “*acuerdo nacional*”: “*en que el Estado se reconcilie con la inmensa mayoría de peruanos que son abandonados a una suerte miserable e inhumana*”. (Otta, 1992:37)

Sem dúvida, a situação só se complicou de 1992 para cá: além do *Sendero Luminoso* (re) aparece em cena o MRTA, além do envolvimento senderista com o narcotráfico, cuja grande polêmica envolve muitos antropólogos, entre outros cientistas sociais.

Segundo Otta, impossibilitados de garantir sua sobrevivência com outros cultivos devido à falta de acesso ao mercado em consequência dos preços e da falta de transportes, milhares de camponeses voltaram-se ao cultivo da coca, por sua vez, enraizado nas tradições andinas desde o período pré-hispânico.

²⁷Em julho de 1992, no total de atentados realizados pelo SL em todo o país, 65% teve Lima como cenário, diz Otta.

Quando Fujimori entra em acordo com o governo norte-americano no combate às drogas, sua proposta, que veio sob o rótulo de “*Nueva Doctrina*”, incluía o apoio financeiro para o plantio e comercialização de outros cultivos.

No entanto, esta proposta ficou na promessa quando o governo norte-americano bloqueou esta ajuda, como rechaço ao golpe de abril de 1992.

E, para piorar, esta nova frustração do campesinato acontece justamente quando a violência senderista e o assédio do narcotráfico aumentam, e, quando a política anti-agrária de Fujimori empobreceu o campo como nunca na história peruana.

Desta maneira, a expansão das plantações de coca foi inevitável.

Os efeitos negativos desta estratégia logo se fizeram notar: a exploração pelos narcotraficantes e novas violências que levaram os camponeses a se aliarem ao *Sendero*.

Muito rapidamente, no entanto, os senderistas tornaram-se seus novos “proprietários”, exigindo a participação nas guerrilhas, e, ou, o sustento e refúgio dos seus militantes.

Atualmente, uma grande parte da selva peruana é um estopim porque os camponeses decidiram, desde há algum tempo, a armarem-se por conta própria transformando a região num campo de batalha onde se enfrentam os senderistas, os narcotraficantes e os camponeses.

Esta história é densa.

Como parte dos esforços de colonização nos anos 60 e 70, o governo peruano abriu grandes áreas da selva alta, e, em meados dos anos 70 o narcotráfico já havia tomado conta do cultivo.²⁸

Por volta de 1985, com a participação da máfia colombiana, as proporções do tráfico e dos crimes já eram enormes tendo em vista o tremendo arsenal e equipamento dos grupos envolvidos .

²⁸Smith, M.L. (1992) *Entre dos fuegos. ONG, desarrollo rural y violencia política*, Lima, IEP: pg. 69.

Tanto o *Sendero* quanto o *MRTA* estabeleceram vínculos com os *cocaleros* e com os intermediários da máfia colombiana, mas, especialmente o *Sendero*, tratou de impor sua própria lei da *violência acima de tudo* numa região e num negócio onde já prevalecia a imposição de preços através da violência armada.

Por outro lado, as autoridades governamentais e a polícia perderam totalmente a legitimidade devido à corrupção desenfreada.

Assim, diz Smith, o que está ocorrendo no alto Huallaga é a “*instalación de un nuevo estado en su forma más primitiva*”.

Nesta situação, o controle sobre os camponeses é ilimitada, tanto nos preços, nas áreas, quanto na obrigatoriedade do cultivo.

As atividades do *MRTA* começaram com ações guerrilheiras especialmente nas áreas urbanas costeiras (*Lima, Ica, Chimbote, Trujillo*, etc...).

Em novembro de 1987 iniciaram ações na serra central, o que levou a sangrentos enfrentamentos com o *Sendero*, que nunca aceitou ter sua hegemonia desafiada.

O *MRTA* deve, sem dúvida, seu espaço político ao *Sendero*, embora a discordância logo tenha se instalado entre eles.

Na realidade o *MRTA* se identifica mais com a tradição das guerrilhas românticas da América Latina cujas raízes estão em Cuba, mas que repercutiram nos *Montoneros* da Argentina e, nos *Sandinistas*, na Nicarágua.

Como conta Smith, alguns foram lutar ao lado dos *Sandinistas*, no final dos anos 70 e, fizeram parte do *Batallón América* junto com o *M-19* colombiano e o “*Viva Alfaro, Carajo*”, equatoriano, além de manterem contato com a *Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional* (*FMLN*) de El Salvador.

O seu estilo é, realmente, muito diferente do senderistas: nunca atacou qualquer Ong, tendo inclusive enviado cartas e feito várias visitas pedindo contribuições para sua causa (!).

Sua última ação em Lima, invadindo a Embaixada do Japão, fazendo mais de quatrocentos reféns é, de fato, supreendente, na medida em que vinha sendo

debilitado por sucessivos enfrentamentos e por rupturas internas.

Em relação ao Sendero, em meados de 1991, aconteceu a primeira resposta civil à sua violência em Lima, onde, desde 1986/1988 havia começado sua inserção em alguns setores: o fabril, estudantil, cultural e nas “*barriadas*”.

Mas diante do pouco sucesso destas investidas, concentram-se nos “*pueblos jóvenes*”, com grande crescimento, especialmente em *San Juan de Lurigancho*, *Vitarte*, *Naña*, *Chaclacayo*, *Villa El Salvador*, *Comas*, *Los Olivos*: entre agosto e setembro de 1991 começaram uma campanha feroz para amedontrar e sujeitar estes assentamentos e alguns organismos de trabalho social.

Neste mesmo ano aconteceu o assassinato de Juana López, coordenadora do “*Vaso de Leche*” Nestor Gambeta, em Callao, e, em 1992, o brutal assassinato de Maria Elena Moyano, líder feminina da *Villa El Salvador*, aonde se deu a experiência de autogestão mais avançada do movimento popular urbano.

As respostas têm sido complexas: *Villa El Salvador*, por exemplo, tem preferido lutar contra o *Sendero* à sua maneira, opondo-se, do mesmo modo, a servir aos interesses das Forças Armadas que, em geral, vem se utilizando das populações periféricas, empurrando-as contra os senderistas como “*carne de cañón*”.

Por outro lado, desde 1991 estão sendo criadas várias frentes pela paz e contra a violência, que envolvem não apenas os “*pueblos jóvenes*”, como também inúmeras ONG’s, as igrejas e outras organizações de bairros.

Dentro destas inúmeras possibilidades de mediações interessa-nos ver um pouco mais de perto o papel da Antropologia nestas tentativas de romper esta persistente incomunicabilidade entre estes mundos sociais e culturais.

A ANTROPOLOGIA PERUANA: os indigenismos

Esta espécie de retorno necessário aos **ensaios críticos** dos anos 20, presente na historiografia dos anos 80 e 90, sugere-nos uma maneira muito natural para a compreensão do **processo da Antropologia peruana** na medida em que a figura de Mariátegui surge, tanto numa quanto na outra, como divisor de águas, ligado à discussão da **identidade nacional**.

Mariátegui é um marco na antropologia também, não em termos específicos, mas no cunho político que soube dar à questão **étnica**, revelando-nos hoje como o **ensaio crítico** foi plataforma de lançamento para as várias áreas do conhecimento que, na sequência, vão aparecer como disciplinas acadêmicas em processo de institucionalização.¹

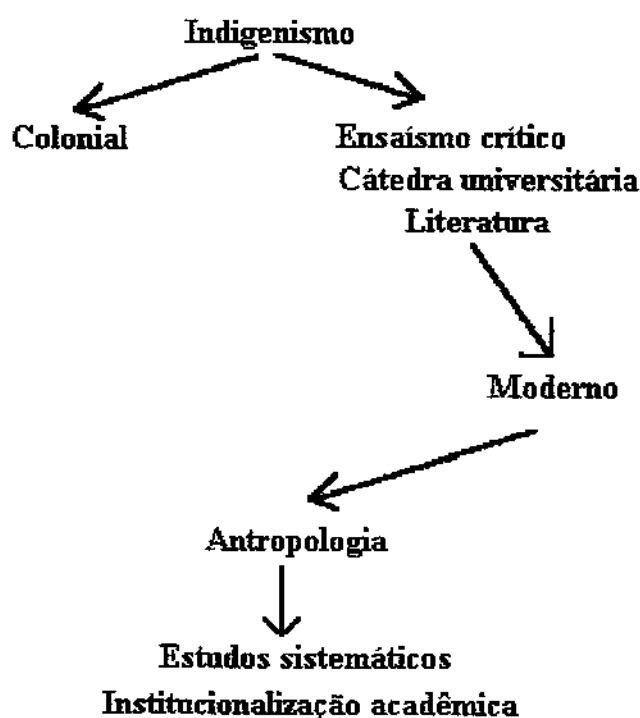
Assim, se poderia visualizar o campo da Antropologia da seguinte maneira: por “**indigenismo**” podemos entender a reflexão sobre todo o processo de contato entre as culturas, sob a forma das políticas destinadas à população indígena.

E, neste sentido, é possível distinguir, como faz o padre Manuel Marzal, entre *indigenistas coloniais e modernos*.²

O *indigenismo moderno*, por sua vez, influenciado pelo **ensaísmo crítico** de Manuel González-Prada, Mariátegui, Valcárcel, Uriel García, Escalante, entre outros, bem como pela literatura, pode ser tomado como **a origem da Antropologia enquanto disciplina**, da mesma forma marcada pela discussão das questões ligadas à identidade nacional e ao projeto de nação, mas que vai, na sequência histórica, desenvolver seus estudos mais sistemáticos, de conformidade com seu processo de institucionalização:

¹É interessante notar, embora esta questão não vá ser explorada neste trabalho, que não apenas o **ensaísmo** aponta para especificidades intelectuais latino-americanas, mas o **periodismo** também.

²Marzal, Manuel M. (1992) *Del Paternalismo Colonial al Moderno Indigenismo en el Perú*, in De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, vl. 2, *Encuentros Interétnicos*, Madrid, Siglo XXI de España, 1992.



Segundo Marzal, embora possa parecer paradoxal, a mesma política que venceu a resistência em Vilcabamba, que estabeleceu a *mita* mineira, que promoveu as extirpações de idolatrias e que tudo fez para justificar a Conquista, acabou por constituir uma **nova identidade indígena**, produto insuspeitado das necessidades de organizar o novo reino, de controlar a vida social e obter os resultados esperados da Conquista.

Entre 1570 e 1575, o vice-rei Toledo visitou a parte andina do reino, e, ao longo do caminho, foi promulgando as *Ordenanzas*, documento importante porque deriva de um conhecimento concreto da realidade, revelando-nos, hoje, o modelo cultural imposto pela Espanha, bem como os costumes nativos condenados e / ou adotados pelos espanhóis.

Era preciso ajustar as necessidades dos *encomenderos*, ou seja, a tributação e a

mão-de-obra indígena, ao controle e mesmo à preservação da população destinada ao trabalho obrigatório.

As *reducciones*, ou as comunidades toledanas, eram uma forma de **propriedade mista**, nas quais se podia ter chácaras agrícolas privadas, mas havia, em contrapartida, pastos comunais e uma chacara da comunidade para os pobres.

A comercialização de terras, o plantio, bem como a venda de gado, eram absolutamente fiscalizados e controlados pela *Audiencia* e seus *corregidores* através dos quais todos os bens da comunidade estavam sob rígido controle.

Quanto aos **deveres e direitos** dos índios, o título IX das *Ordenanzas* começa discorrendo sobre suas finalidades, ou seja, acabar com os costumes contrários ao cristianismo, bem como proteger os nativos contra os abusos dos espanhóis.

Em relação aos costumes, em termos de parentesco, devia-se dali por diante reconhecer o *ayllu* paterno e não mais o materno ; não dar mais às crianças sobrenomes andinos, como de rios e animais; não mais deformar a cabeça dos recém-nascidos, alargando-as; não se poderia mais celebrar *taquies*, a não ser de dia, em lugares públicos e com a licença do corregidor e do padre ; não mais celebrar os ritos fúnebres andinos, como cortar o cabelo e percorrer as savanas com os parentes do morto, entre outras proibições.³

Por outro lado, reforçaram outros costumes nativos, como, por exemplo, os mesmos *taquies* quando conviessem, o trabalho coletivo, a reciprocidade, os banquetes das autoridades nas praças, como faziam os imperadores incas.

Obrigados a usar seus trajes típicos, estavam, por outro lado, proibidos de montar cavalos, a não ser em casos de enfermidade ou velhice.

Não podiam portar armas espanholas, mas estavam obrigados a pagar tributos depois dos vinte anos, e cumprir o trabalho pessoal nas minas, obras públicas,

³Manuel Burga, citando Barnabé Cobo, define o *taqui* “... lo que significa todo junto baile y canto”, 1988:175. Por sua vez, Hildebrando Castro Pozo em *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista* define “ayllu” como genealogia, linhagem, parentela, casta, e, também, como unidade produtora (op.cit:61).

praças, etc... de acordo com a porcentagem da população comunitária.

Dentre todos os deveres, destacava-se o religioso:

“Su primera ordenanza consagra no sólo el gran principio de la conversión (“los indios han de creer en un sólo Dios todopoderoso y dejar y olvidar los ritos e ídolos que tenían”), sino ciertas prácticas piadosas, como el rezo del angelus de rodillas y con la cabeza descubierta”.(Op.cit: 132)

Como nos informa Marzal, os índios deviam obedecer ao cura e a nobreza, a fim de instruir-se melhor, aprender a falar, ler e escrever o castelhano.

A catequese das crianças era realizada todos os dias, e, aos adultos se lhes ensinava a religião duas ou três vezes por semana, antes da ida para o trabalho ou ainda, para assegurar que todos fossem doutrinados, durante os trabalhos coletivos. Ficaram rigorosamente proibidos os jogos de azar, a prostituição nos *tambos* (entrepósitos comerciais), além de controlarem rigidamente a recuperação do gado extraviado.

Em relação ao governo das comunidades, as autoridades maiores eram os *corregidores*, espanhóis, a seguir vinha o *alcalde*, a autoridade municipal complementada por mais quatro *regidores* indígenas, e depois o *cacique*, ou *curaca*, como autoridade política, um cargo hereditário. Isso é tudo o que ficou conhecido acerca do governo nas comunidades.

Apesar da pouca informação todos reconhecem a importância das *comunidades*, em termos da organização indígena que se seguiu ao longo dos séculos que delas nos separaram. Marzal adverte, no entanto, para que não se exagere a palavra “indigenista” de *Toledo*:

“ Éste no era un filósofo social, como Platón o Tomás Moro (...) sino un político, que tenía que organizar una sociedad colonial atravesada por un gran conflicto. (...) Toledo, supremo representante de la metrópoli, tenía que encontrar una fórmula de organización social. Así nació o mejor, se consolidó la comunidad-reducción.”(op.cit: 133)

Igualmente importante foi o trabalho de adaptar a burocracia colonial a esta nova situação, tendo em vista o que foi chamado de “os contextos forenses” da época.⁴ Em relação ao Peru, esta palavra intervalar foi proferida por *Juan de Solórzano y Pereyra* (1575-1655), advogado madrilenho, posteriormente catedrático da *Universidad de Salamanca*, que permaneceu 18 anos no país, “*consagrado a tareas de gobierno y a recopilar las leyes de Indias, pero tuvo cargos que le permitieron, como a Toledo, conocer de cerca el mundo indígena*”: entre 1616 e 1619 foi *visitador* das minas de mercúrio de *Huancavelica*, uma das mais estratégicas e conflitivas do vice-reinado devido ao uso do chicote para a extração da prata.

De volta a Espanha, ocupou um lugar no *Conselho das Índias*, publicando seu trabalho *Política Indiana*, de muito êxito no mundo burocrático de então, embora não contivesse leis propriamente ditas.

Quando tal obra apareceu, em 1681, seu trabalho seguiu sendo usado porque, como jurisprudência, era muito mais útil do que uma “*fría legislación*”.(Op.cit: 134)

No livro II da sua *Política Indiana*, Solórzano trata de justificar as *reducciones*, recorrendo a um postulado da filosofia grega, para a qual, o homem, um animal racional e político, alcança maior perfeição vivendo congregado no ideal da pólis,

⁴Richard Morse refere-se a eles como as discussões do final da Idade Média sobre os valores morais e as razões últimas para a crença e a ação, em *O Espelho de Próspero*, (1988), Co. das Letras, São Paulo.

confundindo, no caso dos *pueblos*, sociabilidade com urbanidade.

Esta imposição e sua consequente falta de liberdade, ou, a liberdade condicional dos índios, justificava-se e mais, legitimava-se, pela necessidade de assegurar o tributo e a vassalagem, fundamentos do sistema colonial.

Solórzano debruçou-se sobre estas instituições, especialmente a segunda, porque nesta época, como foi mencionado anteriormente, o centro dos debates era justamente a justiça dos mecanismos de dominação colonial. Assim, ao seu julgamento, a servidão era um mal necessário, sob estritas condições.

Em termos do que se poderia chamar de uma “palavra indigenista”, ele defendeu uma certa autonomia cultural das reduções, na medida em que os índios deveriam conservar os costumes pré-hispânicos, como algumas festas e hábitos, que não contradicessem a evangelização, nem tampouco o projeto colonial.

Por outro lado, num sentido integracionista, ao lado da tolerância, certas medidas eram necessárias, até mesmo obrigatórias, para o bom andamento do projeto colonial:

- uma delas referia-se à **necessidade da imposição do castelhano**, baseando-se na política linguística dos romanos e árabes na Espanha, apesar dos argumentos de *Acosta*, do cronista *Inca Garcilaso de la Vega* e do *III Concilio de Lima*, que defendiam o ensino e catequese indígena nas suas próprias línguas, na época mais de 700.

Ao argumento de que era impossível que todos os indígenas aprendessem o espanhol e que, acima de tudo, “*sólo el oírlos suele ser muy odioso*”, seguindo a tendência real, hegemônica, ele contrapunha a impossibilidade de que os missionários aprendessem tantas línguas diferentes, apontava a insuficiências delas para “*explicar bien y con propiedad los misterios de la fe*”, concluindo com o exemplo dos incas e astecas, que também difundiram sua língua geral.

- outra medida enfrentava as disposições toledanas de que os indígenas não podiam **vestir-se como os espanhóis**, determinando o contrário:

“ello fue mientras de ellos se pudo temer
 alguna rebelión, pero, después que cesó
 este recelo, otras muchas reales cédulas
 nos encargan que procuremos atraerlos y
 enseñarlos a nuestras costumbres”.

- enfim, dispunha a favor da **mestiçagem**: os casamentos entre espanhóis e indígenas já havia tido uma aprovação inicial, entre 1514/1515, mas isto não significava a abertura das reduções aos não-indígenas.

Como conclui Marzal, a política indigenista de *Solórzano* continuava aquela de *Toledo*, ou seja, de separação das duas repúblicas, ainda que buscando responder à crescente mestiçagem.

Uma outra questão tratada por Marzal refere-se à atuação do padre *José de Acosta*, em termos dos desafios mais internos da cristianização frente à exploração colonial, ou, como ele chama, da “*utopía posible y la afirmación cristiana*”.

Esta “*utopia posible*” significava, por um lado, responder às dúvidas da primeira geração de missionários, frustrados com os efeitos da evangelização, e, por outro, refletir sobre suas possibilidades e condições.

Durante os anos de 1573/1574, *Acosta* estudou a situação pastoral do Peru andino, e, em 1576, como superior dos jesuítas, aperfeiçoou suas idéias a partir da “*doutrina de Juli*”, ou seja, da redução que ele havia inspirado e promovido, como exemplo a ser seguido na prática jesuítica no país.

Esta “*doutrina*” foi também germe da sua obra “*De Procuranda Indorum Salute*”, publicada em 1588, gestada durante seu trabalho como teólogo e professor da Universidade de *San Marcos*, além de um ano passado no México, recolhendo o mesmo material sobre a América Central.

Os traços fundamentais da redução de *Juli*, e sua famosa “*doutrina*”, decorrem em primeiro lugar, do fato de partir da **cultura indígena**, e, em seguida da aplicação

do método sugerido pelo papa *San Gregorio a Agustín de Canterbury*, ou seja, o da **substituição**, segundo o qual, os templos e festas pagãos não deveriam ser destruídos, mas convertidos em templos e festas cristãs (op.cit: 137/8):

“la dificultad de los bárbaros para el evangelio
nace no tanto de la naturaleza cuanto de la
educación y la costumbre”.

Em segundo lugar, destacava a importância de uma boa equipe de missionários, em termos espirituais e humanos.

A seguir, apontava para a necessidade de uma catequese intensiva, em *aymara*, que os missionários haviam aprendido na *Escuela de Lenguas* de Juli, bem como de uma liturgia eucarística e sacramental realçada por música, danças.

Por outro lado a atitude destes padres ganhou-lhes a simpatia dos indígenas: tanto pela falta de ganância quanto pelas ajudas generosas que davam a eles, provenientes das suas 8 fazendas de gado, que eram propriedade comum dos índios, mas administradas por eles.

Embora esta forma de atuar se constituísse numa certa teocracia, os efeitos benéficos foram grandes, pois ainda que fizessem parte da sociedade colonial, trataram de minimizar suas exigências e maximizar a defesa do índio e da sua cultura.

Por exemplo: minimizaram os efeitos da *mita* na medida em que, mesmo tendo que trabalhar nas minas de *Potosí*, ao voltar encontravam suas chácaras bem cuidadas e seus animais alimentados.

Em relação ao tributo, os padres criaram um fundo especial para contribuir, em nome de todos, de sorte que se tornava mais suportável.

Por outro lado, maximizaram o atendimento: escolas, hospital, a proibição de não-índios na redução, a evangelização esmerada e o vigilante controle das normas.

Assim, a *doutrina de Juli* tornou-se, na opinião de Marzal, uma *utopia possível*, ao contrário da que foi tentada no Paraguai, *impossível*, na medida em que postulava o rompimento com a ordem colonial.

Portanto, Acosta, com sua visão positiva da evangelização, realizou um verdadeiro trabalho de reflexão e organização dos princípios que poderiam consolidar o cristianismo indígena, situando-se entre a rebeldia de *Las Casas* e a utopia impossível das missões no Paraguai.

Acima de tudo, formulou uma proposta de evangelização que permitia ao índio

*“Encontrar un sitio en el cosmos de occidente”.*⁵

A seguir, o padre *Antonio de Calancha* buscou a conciliação com o **passado** indígena, considerando que *Acosta* já havia realizado esta conciliação com o **presente** e com o **futuro**.

A opinião reinante de que os indígenas podiam conhecer a Deus pela razão, o que justificava a evangelização como conhecimento, e que suas religiões eram uma “*parodia diabólica*”, começou a tornar-se intolerável à medida em que brotava, entre os criollos, uma certa consciência nacional, fazendo crescer a necessidade de incorporar o passado indígena, de justificar seu presente através dele.

Além disso, mesmo dentro da teologia, havia uma pressão para a aceitação de uma espécie de “*cristianização originária*” dos indígenas por algum dos 12 apóstolos, numa espécie de *fábula cristã americana*, mais condizente com a doutrina da Igreja, “*semina verbi*”.

Antonio de Calancha, um padre agostinho criollo (1584/1654) de *Chuquisaca*, hoje Sucre, na Bolívia, doutor e professor da Universidade de San Marcos, foi grande entusiasta desta doutrina, e procurou insistentemente as **semelhanças** entre

⁵Marzal cita Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*, México, FCE, 1973.

as religiões indígenas e o cristianismo: a adoração da cruz, a confissão oral dos pecados, a água benta, os ritos batismais, o jejum, o julgamento após a morte.

Como explicá-las levou-o a uma hipótese dupla: ou o demônio, introduzindo-se desde o princípio entre os índios, fez-se passar por Deus induzindo-os, mais tarde, aos ritos pagãos, ou estas práticas tiveram um princípio católico, ensinadas por algum ministro evangelizador e, no decorrer do tempo, pela ação demoníaca, se degeneraram.

Mesclada a esta necessidade teológica, ajustada aos anseios *criollos*, havia uma tradição oral indígena, recolhida por cronistas e missionários, sobre um pregador misterioso, provavelmente Santo Tomás, que teria deixado marcas sobre pedras no Brasil, Paraguai, Santa Cruz de la Sierra, Tarija, Chunchos, Chachapoyas, Frías. Dentre os mitos peruanos, há um que menciona certo personagem que teria passado pela povoação de *Pachacamac*: os índios, revoltados com sua pregação contra o culto ao deus Sol, tentaram matá-lo, mas ele, entrando no mar, desapareceu, usando o manto como barco. Desde então, o templo de *Pachacamac* passou a ser dedicado ao “*deus invisível*”.

Enfim, além dos valores teológicos, a tese de *Calancha* permitia aos índios uma reconciliação com seu passado, que, mitificado, servia também aos *criollos* na medida em que necessitavam dele enquanto uma resposta à crescente mestiçagem cultural e biológica.

Mas se formos pensar numa sequência cronológica, é importante lembrar que, antes destes “indigenistas” coloniais peruanos estiveram presentes as idéias de *Bartolome de Las Casas* (1474/1566), *Vasco de Quiroga* (1470/1565), *Antonio Ruiz de Montoya* (1585/1652), com uma visão que abalou profundamente a aparente homogeneidade intelectual/ideológica colonial.

Se o primeiro momento do período colonial, ou, como quer Marzal, **a primeira etapa de uma história da Antropologia peruana**, caracteriza-se pela **construção da mencionada “utopía posible”**, nos termos da política colonial e enquanto

reflexão e práxis dos homens do mundo hispânico, os *cronistas*, fazendo soar a voz indígena, estão bem no meio de um outro movimento, ou seja, o da **construção da utopia andina**: recontam o passado, retomam-no como possibilidade de futuro, construindo, ao mesmo tempo, a base e o incentivo para algumas das mais importantes rebeliões indígenas.

Se, aparentemente, há um grande vazio entre o período das *reduções toledanas* e a *Independência*, ou seja, exatamente o século XVIII, isso não significa um *intermezzo* tranquilo. Como já foi mencionado, os movimentos indígenas, de certa forma, foram precursores da *Independência*.

O período seguinte, entre a *Independência* (1821) e os famosos *anos 20*, vai constituir-se, concretamente, na luta pela construção da soberania nacional.

Após este período, em que o “*indigenismo moderno*” aparece integrado à luta nacionalista e anti-imperialista, é que poderemos falar do aparecimento institucional da Antropologia Peruana, nas décadas de 40 e 50, marcada pelos projetos de pesquisa financiados na sua maioria pelo capital internacional, chegando até os anos 60, quando, novamente, se percebe uma nova mudança paradigmática, em grande parte determinada pelo contexto revolucionário geral da América Latina.

Vejam, portanto, um pouco mais de perto, as rebeliões do século XVIII, bem como seus antecedentes, para melhor compreender certas especificidades da Antropologia dos anos 80/90.⁶

No pensamento de Alberto Flores Galindo, esta ponte se dá, principalmente, pelo estatuto das “*memórias históricas*” que vieram se constituindo ao longo do tempo e que foram resgatadas pela história oral, “*dónde el recuerdo adquiere la dimensión del mito*”, bem como pela correlação evidente entre cultura andina e pobreza, ou seja, por uma percepção crescente de que os conflitos de classe

⁶Para esta questão estou usando, basicamente, o trabalho de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*, 1988, e *Nacimiento de una utopía. Muerte y Resurrección de los Incas*, de Manuel Burga, 1988, pela importância que adquiriram nos meios intelectuais peruanos desde então.

acabaram se confundindo com os enfrentamentos étnicos e culturais.

Como diz Galindo, a primeira unificação pan-andina ocorreu um milênio antes da era cristã, com os Incas, a partir de Cusco. Mas ela foi frágil e rápida, de tal forma que, depois da queda, reapareceram diversos grupos étnicos: huancas, chocorvos, lupacas, chancas entre outros, com suas línguas e costumes.

Ao mesmo tempo em que os espanhóis buscavam a unificação do mundo colonial com as *reducciones*, a *utopia andina* vai aparecer, aos poucos, como um projeto coletivo e plural, para enfrentar esta realidade fragmentada.

Acima de tudo, diz-nos, foi a busca de uma alternativa identitária na fusão “*entre la memoria y el imaginario*”: encontrar na reedificação do passado, a solução dos problemas de identidade.⁷

Logo após a derrota dos incas, por volta de 1560, apareceu o *Taqui Onqoy*, ou a “doença do baile”: os indígenas eram tomados por convulsões, que representavam sua re-conversão à cultura andina de maneira milagrosa: deviam reconciliar-se com seus deuses, acatar os sacerdotes indígenas e romper com os costumes dos brancos. O interessante é que não preconizavam uma volta aos tempos incaicos, mas a um tempo **anterior**, pois pregavam a ressurreição de todas as *huacas* (divindades), geralmente locais, ligadas à diversidade étnica anterior aos incas.

Ainda mais instigante é o fato de que elas não mais precisavam representar-se através de pedras, plantas ou edificações, pois tomavam o **corpo** dos crentes, fazendo-os cantar e dançar freneticamente.

Uma realidade vivenciada, sentida, vai aos poucos adquirindo o contorno de uma idéia, de um princípio ordenador: o *Inca*, morto, esquartejado, que um dia

⁷Nada é casual: a retomada desta questão nos anos 80, de forma ampla e ideológica, remete a Valcárcel, um dos nomes ligados ao aparecimento da Antropologia nos anos 40/50, grande incentivador dos estudos etnológicos, que, nos anos 60, vai escrever: “Hay, pues, un vínculo muy riguroso entre en Perú Antiguo y el Perú actual”. Neste trabalho Valcárcel alega que, ao estudar o passado, está-se estudando coisas reais, que existem e que vamos descobrindo através dos estudos etnológicos. O que parece instigante é esta alquimia intelectual que transforma o real, existente, em fato simbólico, enfim, neste processo de reler os fatos do Peru antigo, especialmente os movimentos indígenas como indicadores de uma “utopia andina”, este vetor metafórico que teria atravessado os séculos.

retornaria, quando a cabeça se juntasse novamente ao corpo. Este é, enfim, o mito de INKARRI, ligado à execução de Tupac Amaru I, o último inca de Vilcabamba, em 1572.

Confusas imagens superpostas dão uma idéia da ressurreição cristã, após a *morte* da Conquista, testemunhada pelas aparições do *Inca*, que vinha livrar os índios da morte e do sofrimento (*Moro Onqoy*).

Entre 1607 e 1619, com a edição da 1a. e 2a. partes dos *Comentarios Reales*, de Garcilaso, termina o nascimento da *utopia andina*: ela se teria convertido em discurso escrito.

No entanto, diferentemente do que se poderia pensar, sua *escritura* não foi seu *epitáfio* pois, através da aristocracia indígena, inseriu-se na cultura oral, retornando ao seu lugar de origem, sob a forma de **mito**.

Paralelamente ao aparecimento dos *Comentarios Reales*, aconteceram três campanhas de extirpação de idolatrias, entre 1610 e 1660, com um tremendo impacto nos desdobramentos da *utopia andina*, terminando por concretizar um incrível processo de sincretismo / ocultação que só fez recrudescer um mundo religioso, diferente e subterrâneo, permeado de bruxarias: “ *las almas son siempre difíciles de reducir...*”(op.cit:96)

Estes fatos exerceram profunda influência nos acontecimentos que estavam por vir. Um deles decorre do aparecimento da *selva* como outro importante *espaço imaginário*, coadjuvante no desenvolvimento da *utopia andina*, e decorrente dos avanços da cartografia a partir dos descobrimentos e da conquista da América: o **Paititi**.

Como diz Galindo, à medida em que as expedições adentravam territórios distantes e inóspitos, “*casi por compensación*”, apareciam outros países como o *Dabaybe*, as minas de esmeraldas, a *lagoa do Sol*, a *Grande Notícia*, *Traspalanda*, o *Reino do Sol*, além, é claro, do *El Dorado*.

Conforme avançavam de outros pontos cardeais, as visões dos espanhóis,

decorrentes, também, da cultura popular da Idade Média e do milenarismo europeu, foram se encontrando com os *mitos tupis-guaranis* sobre “*a terra sem mal*”.

Bem antes, a resistência em *Vilcabamba* já se apegava à existência de um outro *Cusco*, na selva, seguindo a tradicional concepção andina dual.

Assim, o *Paititi* foi resultado do encontro de três tradições culturais: a dualidade andina, os sonhos dos espanhóis e os *mitos tupis-guaranis*.

A partir daí não foi difícil conceber outro *espaço imaginário*: o *Paraíso*, mais adequado às concepções bíblicas. Conta-nos Galindo que, em 1650, um polígrafo estabelecido em Lima, *León Pinelo*, escreveu um texto substancioso, cheio de citações bíblicas e hebraicas, com o objetivo de mostrar que o paraíso terrestre ficava num lugar perto do encontro dos rios Maranhão e Amazonas.

Antes disso, em 1561, continua Galindo, um franciscano, leitor entusiasta de Garcilaso, já havia escrito uma crônica conventual onde também aparece o *Paraíso*:

“...finalmente, la multitud de tantos ríos y fuentes de aguas cristalinas, que corren por arenas de oro y piedras preciosas, hizo imaginar a muchos que en esta cuarta parte del mundo nuevo estaba el Paraíso Terrestre, mayormente viendo la templanza y suavidad de los aires, la frescura, verdor y lindeza de las arboledas, la corriente y dulzura de las aguas, la variedad de las aves, y libres de sus plumas y la armonia de sus voces, la disposición graciosa y alegre de las tierras, que parte de ellas, si no es el Paraíso, goza a lo menos de sus propiedades ; y don Cristóbal Colón fue tan grande astrólogo, tuvo por cierto que estaba el Paraíso en lo último desta parte del mundo”.

A selva, portanto, passou a constituir-se, do mesmo modo, numa nova fronteira para a evangelização, e foram dois os principais pontos da sua inserção: o território do *Gran Pajonal*, na selva central, e, no sul, em Puno, a região de *Carabaya*. Por estes caminhos andava *Juan Santos Atahualpa*, um índio piro, sobre quem, desde 1742, circulavam rumores sobre seus poderes de fazer tremer a terra, de que dizia blasfêmias e estabeleceria um novo reino após expulsar todos os espanhóis. Ele se dizia descendente de *Atahualpa* e a encarnação do *Espírito Santo*, numa cosmologia que misturava milenarismo e pensamento andino:

“Que en este mundo no hay más que tres reynos,
 España, Angola y su Reino, y que él no ha ido a
 robar a otro su reyno, y los españoles han venido
 a robarle el suyo ; pero que ya a los españoles se
 les acabó su tiempo y a él le llegó el suyo”.

Entre 1743 e 1756 aconteceram vários enfrentamentos entre seus seguidores, nativos, camponeses, negros e mestiços, e tropas espanholas tentaram em vão capturá-lo.

Depois disso, os frades foram expulsos da selva e nenhum ocidental pode voltar a esta região até meados do século seguinte.

A partir de 1756 não se teve mais notícia de *Juan Santos Atahualpa*, pois, como diz a tradição, seu corpo elevou-se aos céus exalando vapor.

Desta maneira, diz Galindo, a *selva* enquanto um *espaço imaginário* da *utopia andina*, converteu-se no epicentro do único movimento social que os espanhóis não conseguiram derrotar. Talvez porisso, complementa o autor, se tenha reforçado a

idéia segundo a qual os incas ainda sobrevivem lá.⁸

Após 1750, auge do rechaço ao cristianismo, o tom da rebeldia vai se tornando mais nativista: 1780 marca o intento mais ambicioso de converter a utopia andina num programa político, ou seja, Cusco seria a capital do Peru, a serra predominaria sobre a costa, os governantes descenderiam da aristocracia indígena colonial.

No entanto, salienta Galindo, esta rebelião não foi apenas a culminação de um ciclo, pois não foi tão espontânea, nem tão imprevista.

Sua complexidade reside no fato de ter contado, desde o início, com uma organização, com um conjunto definido de dirigentes e um programa: expulsar os espanhóis, reaver o império incaico, mudar substantivamente a estrutura econômica.

Tinha, por outro lado, aspirações culturais e sociais: a harmoniosa convivência entre criollos, mestiços, negros e índios, rompendo a segregação, criando solidariedades internas.

Seu princípio ordenador era ainda a idéia do *Inca*, mas no século XVIII esta idéia não era assim tão abstrata, pois existiam descendentes reais ou supostos da dinastia, e, *Tupac Amaru II* seria um deles. Seu próprio nome remetia ao último inca de *Vilcabamba*.⁹

A essência deste movimento é, contudo, ambigua, pois não se tratou apenas da exploração colonial, nem advinha da existência da miséria, apenas.

O processo de transformação do próprio movimento revolucionário indica, afinal, uma volta ao passado, a crença na possibilidade de fundar uma sociedade

⁸Em 1994, durante meu trabalho de campo, tive a oportunidade de acompanhar o antropólogo Juan Ossio, juntamente com Roberto da Matta que estava em Lima para algumas palestras, numa visita aos *Israelitas del Nuevo Pacto*, não muito longe da cidade de Lima. Nesta ocasião, tomei conhecimento do grande plano da seita: transferir-se para algum lugar na selva amazônica, a ser revelado algum dia ao profeta Ezequiel Atacusi, com todos os adeptos.

⁹*Thupa Amaro* era um pseudônimo que remetia ao aspecto mitológico do nome *Amaru*: divindade subterrânea que emerge das lagoas na forma de um touro selvagem, anunciador de cataclismas, enchentes e aluviões de pedras.

homogênea, nivelada por baixo, incluindo os indígenas, apesar dos planos iniciais terem sido outros: o *Inca* seria um monarca que uniria a todos num “*cuero de nación*”.

A existência de forças contraditórias fez com que o projeto nacional da aristocracia indígena e aquele que emergia na prática dos rebeldes, mais ligado à classe (ou etnia) terminassem entrando em conflito.

Mesmo antes de *Juan Santos Atahualpa* houve uma outra rebelião dos índios de Lima, e a sentença de morte decretada aos 6 líderes levou os índios de *Huarochari* a armarem outro movimento, em 1750.

Em 1776, apareceram os irmão *Catari*, em Charcas, também derrotados.

Em junho de 1780, antes de *José Gabriel Condorcanqui*, o *Tupac Amaru II*, outra conspiração, agora do criollo *Lorenzo Farfán de los Godos*, junto com o cacique *Pisac Bernardo Pumayalli*.

O século XIX começa com os famosos sonhos de *Don Gabriel Aguillar*, minuciosamente analisados por Alberto Flores Galindo no livro *Buscando un Inca*.¹⁰

Em 1811, a primeira rebelião pela Independência explode em *Tacna*, já como decorrência mais formal e explícita dos acontecimentos e idéias anteriores, provenientes de outros países: após a invasão da Espanha, em 1808, por Napoleão Bonaparte.

Em consequência, a Junta de Governo de Cádiz convocou os povos da Espanha e América, dando-lhes a Constituição Liberal de 1812, de grande repercussão na América. Além disso, há que considerar a forte influência as idéias iluministas, a Revolução Francesa bem como a Independência dos Estados Unidos, além da expulsão dos jesuítas que se tornaram ferrenhos defensores do movimento emancipatório.

¹⁰Galindo procura mostrar como, a partir da subjetividade, do mundo interior, se pode resgatar uma época. *Gabriel Aguillar* não estava só nesta conspiração, foi executado com *Manuel Ubalde* na praça Mayor de Cusco, em dezembro de 1805, mas os seus sonhos transformaram-se num material muito interessante onde messianismo e profetismo misturam-se com genealogia e predestinação.

Na América, entre 1809 e 1810, os criollos estabeleceram *Juntas* de governo, sob a inspiração da Constituição liberal espanhola, logo consideradas subversivas e perseguidas pelas forças monarquistas.

Este foi o início das lutas pela Independência, já claramente determinadas: em 1812, a rebelião de *Huánuco*. Em 1813, a segunda de *Tacna*. Em 1814, a rebelião dos irmãos *Angulo e Pumacahua*, em *Cusco*.

Seguiram-se as históricas atuações de *San Martín* e *Simon Bolívar*, até culminar com a declaração da Independência em 1821.

De 1827 a 1844, transcorre o primeiro período da constituição da soberania nacional. De 1845 a 1868, o auge do caudilhismo militar.

De 1868 a 1879 desencadeia-se a primeira grande crise econômica, marcada pelo caso *Dreyfus* em relação à compra do guano, bem como o início dos grandes empréstimos, que culminou com a guerra do Pacífico.

O período que vai de 1844 a 1919, considerado como de “reconstrução nacional” é, portanto, sobremaneira importante porque vai ser o palco de grandes atuações intelectuais.

Mas voltando aos anos da Independência, o que se colocou foi a busca, por parte da elite intelectual, de uma nova **linguagem política**. No entanto, na cultura popular persistirá a recordação do Inca, mas novamente como *personagem messiânica*, ou princípio ordenador das coisas, mas não mais como sucessor de uma dinastia.

Houve, portanto, um retorno aos primeiros tempos:

“A Juan Santos le fue mejor que a Túpac Amaru,
pero ninguno de los dos consiguió encontrar al Inca.
Por que? La respuesta es una de las claves de este
país. Desde luego no es de los problemas cuya

solución ya esté dada y **hay que indagarla en el pasado.**

Incluso tal vez se pueda avanzar hacia la salida si

dejamos de estar dominados por los recuerdos.

Quizá se trate precisamente de no buscar un Inca”.

(Op.cit: 117)

Buscar ou não buscar um Inca, eis a questão...

Esta indagação nos leva ao *indigenismo moderno*, na medida em que aquela busca do princípio ordenador no passado incaico continuou, re(a)presentada, ajustada, transcendida nas propostas revolucionárias dos anos 20.¹¹

E este *indigenismo moderno* se confunde, então, com os primeiros momentos da Antropologia acadêmica no Peru, cujos antecedentes foram, exatamente, a **cátedra universitária** e o **ensaio político**, instrumentos privilegiados num país onde a burguesia, na sua luta independentista, não foi capaz de acabar com as estruturas feudais ou semi-feudais, ou seja, de criar um mercado interno que articulasse toda a população em seu território, hegemonizando o Estado e desenvolvendo uma cultura nacional integrada e forte.¹²

Assim, ficaram pendentes a **questão democrática**, o **problema nacional**, e a **questão indígena** como um espaço cativo, na medida em que, na época imperialista, estes países apesar de independentes não deixaram de ser colônias, ou semi-colônias, como resultado da colaboração entre as classes dominantes nativas e o capitalismo internacional, reeditando a mesma problemática colonial.

Na entrada do século XX, as idéias revolucionárias oriundas da Europa, propugnando a aliança trabalhador/ camponês, teriam sido capazes de levar à frente

¹¹Penso no sentido utópico da revolução socialista, especialmente como a imaginava Mariátegui, e, antes dele Valcárcel, unindo passado, presente e futuro, vendo no império incaico as raízes de um comunismo primitivo e ao mesmo tempo a promessa da revolução peruana.

¹²Degregori, Carlos Iván (1979) *Introducción*, in *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Celats (Centro Latinoamericano de Trabajo Social, Lima.

a revolução democrática deixada pendente pela burguesia, mas, ao invés disso, persiste a antiga luta colocando em confronto a tradicional oligarquia hegemônica, as forças burguesas tornadas uma “velha democracia” na medida em que descambam para um populismo caracterizado pelo uso de velhas bandeiras, e as forças trabalhadoras e populares, ou a “nova democracia”, socialista, nos termos de Mao-Tse-Tung.

O problema nacional no Peru, visto por este ângulo, tem suas *especificidades*: não se trata do caso de *minorias nacionais* frente a um Estado multi-nacional, decorrência do fato de os limites territoriais implantados pela colonização não corresponderem aos limites dos assentamentos das nacionalidades que passam a servir-lhe de base.

Nem tampouco de um Estado apenas com minorias nacionais ou étnicas, demograficamente reduzidas, como *comunidades primitivas* ao exemplo da África e Ásia e Oceania, ou *selváticas*, como na Amazônia.

Como diz Degregori, a Conquista produziu situações diversificadas no continente: em alguns casos, a população submetida foi destruída, deixando de ser obstáculo; em outros, houve uma composição com a elite nativa, que durou por algum tempo, visualizada pela figura de uma pirâmide com dois vértices superpostos, mas não aglutinados, passando, em seguida, para a conformação piramidal clássica, em que o vértice passa a ser ocupado pelo dominador e a base, pelos nativos.¹³

O Peru, diz ele, passou da segunda situação para a terceira: a rebelião de *Tupac Amaru II* foi o último enfrentamento da luta entre os dois vértices, ou, entre as duas elites.

Após este acontecimento, os espanhóis aceleraram a destruição da elite nativa, e, após a Independência política, esta elite perdeu sua identidade como indígena.

Pois bem, nas primeiras décadas do século, auge do **ensaísmo político**

¹³Degregori, Carlos Iván (1979) *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Ediciones CELATS (Centro Latinoamericano de Trabajo Social).

revolucionário, Mariátegui analisava assim a situação produzida:

“El problema no es racial, sino social
y económico ; pero la raza tiene su rol
en él y en los medios de afrontarlo”¹⁴

Enfim, segundo este pensamento, ao conformar-se uma só pirâmide, as contradições passam a ser entre as classes que a compõem. Considerando que a base desta pirâmide é composta por outros **grupos étnicos**, o conceito de **raça** possui um papel importante na solução do problema nacional, ou, em outros termos, na construção de uma nacionalidade apoiada na integração política, social e cultural.

No seu célebre ensaio *Nuestros Indios*, de 1904, González Prada enfrenta destemidamente a questão **racial**, sem deixar de culpabilizar a Sociologia de Comte (“*en ningún libro pulula tanta afirmación dogmática o arbitraria*”...) e a Etnologia (“*cómoda invención en manos de algunos hombres!*”...) pela divisão da Humanidade em raças superiores e inferiores.

Diz ele:

“La cuestión del indio, más que pedagógica,
es económica, es social. Cómo resolverla?
(...) en resumen: el indio se redimirá merced
a su esfuerzo propio, no por la humanización
de sus opresores. Todo blanco es, más o menos,
un Pizarro, un Valverde o un Areche”.

¹⁴Mariátegui, J. Carlos (1923/1930) *Ideología y Política*, escritos compilados pelos descendentes, publicados pela primeira vez em Lima, 1969. (ref. 1975, 7a. ed., pg. 45)

Portanto, desde o final do século XIX, e, principalmente nas primeiras décadas do atual, o **problema nacional**, caracterizado pela **questão étnica**, passa para o primeiro plano da discussão **política** que vai estar, desde então, intimamente ligada ao chamado **problema indígena**.

Estes dados, já apresentados anteriormente, caracterizam plenamente o aparecimento da Antropologia, comprometida com a **questão étnica, democrática e nacional**.

Mas parece oportuno aprofundar um pouco mais estas informações, como forma de relacioná-las à uma possível **identidade da Antropologia peruana**.

Até o começo do século XX, o bloco dominante era composto pela aliança entre os donos de terras e a oligarquia intermediária, ou, “compradora”, que não constituía uma autêntica burguesia na medida em que não tinha interesse em desenvolver o mercado interno e, portanto, não precisava preocupar-se com os indígenas porque sua idéia de nação compreendia apenas o vértice *criollo* da pirâmide, numa concepção ideológica aristocrática, hispanista, racista e católica. No entanto, na virada do século, este bloco dominante já não era assim tão homogêneo: a burguesia latifundiária, por exemplo, desenvolveu duas posições frente à questão indígena.¹⁵

Os tradicionais, interessados em manter o regime de exploração eram os mais acirrados defensores da tese da inferioridade **racial** dos indígenas, mas, ao mesmo tempo, sob o pretexto de redimi-los, levantaram a bandeira de um “regionalismo andino” através do qual se colocavam como melhores conhecedores desta realidade, criticando o centralismo limenho.

Na verdade, como mostrou Mariátegui no ensaio sobre o *regionalismo*, sob esta

¹⁵Valderrama, Mariano & Alfajeme, Augusta (1979) *Viejas y Nuevas Fracciones Dominantes frente al Problema Indígena*, in Degregori, Carlos L., op. cit: 71/104.

alegação, escondiam o desejo de reforçar seu poder local.¹⁶

A outra posição estava representada pelos setores agro-exportadores, interessados em integrar, pelo menos parcialmente, o campesinato serrano ao mercado. No entanto, não eram, de fato, setores antagônicos.

Portanto, embora associada aos latifundiários no controle do Estado, esta burguesia agro-exportadora enfatizava a necessidade de desenvolver a agricultura bem como o campesinato através da imigração, da construção de obras de infra-estrutura, assim como da modernização dos meios de produção.

Dentro deste objetivo é que foi criado o *Ministerio de Fomento y Obras Públicas* e, em seguida, a *Escuela de Agricultura*, em 1901, cuja *Memoria* deste mesmo ano deixa claro que o setor agro-exportador era pensado como a base para o desenvolvimento nacional.

Em relação ao problema indígena, vários números da revista *Mundial*, desta mesma época, caracterizam o problema *agrário* como decorrência do “*atraso industrial e moral da população indígena*”:

“El país, que es esencialmente agrícola, ofrece a todos la facilidad de encontrar un pedazo de tierra, y su primera necesidad consiste en levantar brazos para la agricultura, pero tiene una necesidad mayor más urgente (...) y es levantar el nivel moral del indio”. (in Valderrama & Alfajeme, 1979: 75)

Tudo, enfim, como resultado de uma *Independência* com uma contradição fundamental: um programa revolucionário inspirado num ideário liberal, em que a propriedade agrária continuou nas mãos e de acordo com os interesses dos latifundiários.

¹⁶Mariátegui, J. C. (1928) *Regionalismo y Centralismo*, in *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Amauta, Lima.

Assim, **terra e índio** constituíram a base da **questão nacional e democrática**, infelizmente, sem uma revolução burguesa:

“El Perú carecía de una clase burguesa capaz de organizar un Estado fuerte y apto. El militarismo representaba un orden elemental y provisorio, que apenas dejase de ser indispensable, tenía que ser sustituido por un orden más avanzado y organico”.

(7 Ensayos:71)

Na visão desta posição crítica dos anos 20, os *caudillos* se apoiavam num liberalismo inconsistente e retórico do *demos urbano* e/ou no conservadorismo dos proprietários de terras.

E mais, inspirava-se na clientela de tribunos e advogados da *democracia urbana*, ou, nos literatos ligados à aristocracia terratenente porque, entre o conflito de liberais e conservadores, faltou a reivindicação direta, ativa, dos índios e/ou camponeses. Enfim, como escreveu Mariátegui:

“Los privilegios de la colonia habían engendrado los privilegios de la Republica”.

Foi apenas após a guerra com o Chile, e, principalmente nas primeiras décadas do século XX que a oligarquia se viu obrigada a enfrentar o **problema nacional** e a fazê-lo seriamente em relação à **questão indígena**: a catastrófica derrota obrigou a classe hegemônica a refletir sobre a fragilidade, ou até mesmo, a possível inexistência de uma **unidade nacional**.

Por outro lado, acossada pelo desenvolvimento do capitalismo, vê-se na necessidade de responder à insurgência do movimento camponês e popular, bem

como ao avanço crítico de outras classes que, como a pequena burguesia e o proletariado, começaram a atacar o núcleo da hegemonia ideológica oligárquica. Enquanto *Manuel González Prada* foi o iniciador destes ataques, continuado por *Mariátegui*, *Víctor Andrés Belaúnde* foi um legítimo representante do outro lado e, ao escrever *La Realidad Nacional*, deu uma resposta tardia aos *7 Ensayos*, embora seja considerada a reflexão mais elaborada do bloco dominante.¹⁷

Ele foi, também, um legítimo representante da referida **cátedra universitária**, do brilho acadêmico, dos cargos importantes. Arequipenho, foi educado nos dois melhores colégios religiosos desta tradicional cidade do sul andino, tendo iniciado seu curso superior na *Universidad de San Agustín*.

Em Lima, fez parte da geração dos 900, que, como conta *Luis Alberto Sánchez*, se reunia na casa do velho *don Francisco García Calderón*, pai dos irmãos *Francisco e Ventura*, ex-Presidente da República durante a guerra com o Chile. Como estudante da Universidade de San Marcos, graduou-se em direito em 1909, doutorando-se em História, Filosofia e Letras na mesma Universidade em 1911. Atuou no movimento estudantil, tendo sido delegado pelo Peru no Primeiro Congresso de Estudantes em Montevideu e, no mesmo ano, 1905, já membro do Ministério de Relações Exteriores, foi para a Bolívia discutir a posição nacional no litígio Peru-Bolívia.

Em 1915 vai pela primeira vez à Europa, voltando exatamente quando se fundava o *Partido Nacional Democrático*, encabeçado por *José de la Riva Agüero*, e que foi, desde o começo, reduto da sua geração de elite conservadora / progressista na medida em que visualizavam algumas reformas, especialmente em termos da vida

¹⁷ A primeira edição desta obra, que apareceu como réplica imediata aos *7 Ensayos*, sob a forma de artigos em vários números da revista *Mercurio Peruano*, da qual também foi fundador, é de 1930, em Paris. Conta *Luis Alberto Sánchez*, no prólogo da edição de 1980, que *Mariátegui* ao morrer lia *La Realidad Nacional* e que, não fosse sua morte prematura, provavelmente um diálogo importante se teria desenrolado entre ele e *Víctor Andrés Belaúnde*.

estudantil, universitária, educacional.

Em 1917, por exemplo, fez uma série de palestras que foram depois publicadas como um folheto, intitulado *La vida Universitaria*.

Em 1919, devido aos seus compromissos políticos/burocráticos havia voltado para Montevidéu quando Haya de la Torre deu início à *Reforma Universitária*, um capítulo importante na vida intelectual do país.¹⁸

É interessante notar que em todos os assuntos de pauta deste momento da vida do país os dois grupos principais, antagônicos, se manifestam: os socialistas e os nacional-democratas, da geração dos noventa.

Durante um certo tempo, como vimos, devido às atitudes repressoras tanto de Belaúnde quanto de Leguía, houve uma aparente confluência entre os grupos opositores. Como vimos, tanto Víctor Andrés quanto Mariátegui foram “exilados”. Durante este período no estrangeiro, Belaúnde lecionou na Universidade de Colúmbia, no *Barnard College* e na Universidade de Filadélfia.

Depois foi à Europa, morando em Paris por algum tempo. Embora exilado, continuou a escrever para o jornal *La República*. Em 1924 publicou diversos estudos sobre Bolívar, publicados em inglês em 1938.

Na Europa, ao contrário de Mariátegui, retornou ao catolicismo da infância e adolescência, de sorte que, ao voltar ao Peru, em 1931 após a caída de Leguía, dedicou-se a lutar contra o marxismo.

Como diz *Luis Alberto Sánchez* neste Prólogo ao livro *La Realidad Nacional*, alarmado com as teses socialistas, posicionou-se contra Mariátegui, respondendo aos temas tratados por ele: a questão do índio, da terra, da religião, da educação, da descentralização, especialmente a questão da literatura, tema bastante discutido por toda esta geração, e que foi, bem mais tarde, recompilado, sob o título de *La Polémica del Indigenismo*, por Manuel Aquézolo, já referido anteriormente.

¹⁸Voltarei a este *Movimento* mais à frente, acrescentando, inclusive, referências a intelectuais cusquenhos, bem como a artigos publicados pela Revista *Claridad*, do grupo de Mariátegui.

Enfim, suas idéias sem dúvida indicam uma grande mudança nas soluções oligárquicas de até então, quando se oscilava entre o genocídio puro e o etnocídio “*blanco*”, chamado também de “*a solução bovina*”, ou o melhoramento da raça... Sua representatividade dentro da geração dos 900 reflete a consciência do civilismo histórico, ou seja, daqueles que “*plantean la reforma para evitar el colapso del bloque dominante*”.(Degregori: 27)

A esta geração assim referiu-se *Mariátegui*:

“La autoridad sentimental e ideológica de los herederos de la Colonia se encontraba comprometida y socavada por quinze años de predicación radical. Después de un período de caudillaje militar análogo al que siguió a la revolución de la independencia, la clase latifundista había restablecido su dominio político pero no había restablecido igualmente su dominio intelectual”.(Los 7 Ensayos:275)

Como completa Degregori, os “*futuristas*” fustigavam as insuficiências da sua classe, buscando um caminho para sua superação que não significasse a perda do domínio: “*Queremos Patria!*”, dizia Belaúnde, num desesperado grito em busca da reconquista integral da inteligência e do sentimento. (op.cit: 27)

No entanto, o antagonismo evidente com os socialistas não escondia que a idéia de integração nacional supunha, em primeira instância, a constituição firme de uma classe dominante, politicamente aglutinada, capaz de organizar a economia e a sociedade mediante a centralização estatal.

A revolução mexicana, a russa, a guerra mundial e a crise de 29, bem como os amplos movimentos sociais que ocorrem no país, vão acabar com aquele otimismo inicial destes “*futuristas*”, e eles terminaram refugiando-se no passado: o corporativismo de Víctor A. Belaúnde, e o fascismo de Riva-Agüero.

Eles na verdade nunca chegaram a sair dos marcos hispanistas, racistas, católicos e feudais:

“Remontémonos a la época de la conquista. La raza indígena acababa de ser sometida y necesitaba ser instruída y defendida: dejada a sí misma, derribado el Imperio, habría tornado al salvajismo más completo”.

(In *La Realidad Nacional*, 3a. Ed.: 1964:93).

José de la Riva-Agüero é mais radical ainda:

“Entonces (después de la integración hispanoamericana) tocará a España desempeñar el papel más hermoso y magnífico que pueda imaginarse en el concierto internacional. Será el corazón y la cabeza de una unión moral alejada de todo propósito político, establecida y mantenida solamente por los suaves lazos de la simpatía y del amor. Reunidas a su augusta sombra, las hijas le formarán como una guirnalda de afecto y una esplandeciente diadema de triunfo”. (apud Llosa, Jorge Guillermo, *En busca del Perú*, Lima, 1962, Ed. del Sol).

Mas além do *hispanismo* exemplificado acima, vejamos seu *racismo*:

“ (...) En el criollismo la raza española degeneró en sus caracteres (...) (debido) a la influencia del clima y a la prolongada convivencia con razas inferiores”. (idem, ibidem)

Enfim, estes intelectuais de maneira geral, vão colocar a problemática nacional

numa perspectiva mais ampla e crítica do que os donos de terras, mas, sem questionar a ordem existente.

Fizeram críticas à classe dirigente tradicional pela sua incapacidade de unificar o Peru num projeto nacional, como por exemplo Belaúnde e Manuel Villarán.

Demandaram mudanças no Estado e nas bases econômicas, pressionados pelas novas contradições sociais na nova fase de desenvolvimento capitalista, com a emergência conflitiva de novas classes sociais, especialmente o novo proletariado em formação.

No entanto, levando em consideração a posição dos socialistas, bem como a pequena burguesia regional universitária, o bloco oligárquico é profundamente anti-nacional tanto porque estava em consonância com o eixo da dominação imperialista, quanto devido à sua idéia de *Nação*, excluindo a base indígena numa época em que este contingente, como se diz, constituía 4/5 partes da população do país.

Sua idéia de *Pátria*, por sua vez, reduzia-se a um conjunto de símbolos vazios, da mesma forma que a História seria o produto da ação de grandes personalidades.

Considerando que, como vimos, o vértice nativo da pirâmide se achava totalmente destruído, e que durante a primeira república foi o campesinato indígena que continuou enfrentando diretamente o fantasma da aristocracia colonial numa luta defensiva, quase sempre dispersa e sobre bases messiânicas, nesta passagem de “*indio a campesino*” as comunidades transformaram-se em bastiões da resistência e conservação de suas características, agora nacionais, pela força do desenvolvimento capitalista e pela necessidade, agora sim, da formação de um bloco burguês, de um mercado interno, com uma ideologia e uma “imagem de país”... integral.¹⁹

Num primeiro momento, portanto, apareceu um *indigenismo como ideologia anti-feudal*, da velha democracia, sustentado pelos setores que vão se desvinculando do

¹⁹Degregori, Carlos I. *Burguesia, problema indígena y problema nacional*, in *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional*, op.cit.

bloco oligárquico: donos de terras que passaram a adotar formas capitalistas de exploração bem como novos grupos da burguesia intermediária e setores médios, menos ligados à feudalidade e mais vinculados à penetração norte-americana, alinhados com Leguía.

Enfim, setores a meio caminho entre o bloco oligárquico tradicional e a burguesia em formação, cujos interesses coincidem parcialmente com os da burguesia industrial, mas que, ao mesmo tempo, mantém laços econômicos e sociais com a velha oligarquia.

Por outro lado, também está presente neste momento uma burguesia mineira e manufatureira incipiente, que começa a expressar-se parcialmente em partidos políticos regionais, principalmente em Lima, Arequipa e Cusco.

Da mesma maneira, uma pequena burguesia vai crescendo significativamente com a penetração imperialista e a transformação das fazendas em indústrias agrárias, especialmente na costa norte, ou, trabalhando em empresas estrangeiras bem como no comércio.

De uma maneira geral, foram ocorrendo processos de decomposição da estrutura rural tradicional ao mesmo tempo em que se manteve a *base indígena* como referência ideológica e política de todos estes setores emergentes.

De tal forma que, diz Degregori, seria melhor falar em *vários indigenismos*, produtos de diferentes interesses regionais.

Por exemplo: setores vinculados a Leguía, nos primeiros anos do oncenário, chegaram a um significativo enfrentamento com o civilismo histórico oligárquico, mas fracassaram na medida em que, não tendo uma estrutura industrial mais sólida, não foram capazes de impor uma ideologia democrática / burguesa.

Esta situação expressou-se no fracasso da **Reforma Educativa e Universitária de 1920**, amplamente discutida por Mariátegui nos *7 Ensayos: El Proceso de la Instrucción Pública*, caracterizada basicamente pelo visível desequilíbrio entre o nível da cátedra e o avanço geral, cultural, da sociedade:

“ Este desequilibrio se hacia particularmente
detonante en el plano literario y artístico. La
generación “futurista” (...) reaccionando contra
la generación “radical” romántica y extrauniversitaria,
trabajava por reforzar el poder espiritual de la
Universidad...”²⁰

No *prólogo* à edição *fac simile* da revista **Claridad**, Ricardo Portocarrero alinhava interessantes considerações sobre a relação desta revista com o movimento social desta época, especialmente com a *Reforma Universitária*, sobre a qual me deterei um pouco mais, à frente.²¹

Por outro lado, na incipiente burguesia serrana, manufatureira, que se articula entre os anos 20 e 40, os traços indigenistas se encontravam subordinados ao discurso regionalista e descentralista, contra a oligarquia, embora diferente do antigo descentralismo, ligado ao gamonalismo.

Deste modo, enquanto a pequena burguesia intelectual desenvolve um movimento mais ideológico, no qual o regionalismo / descentralismo estavam subordinados ao *indigenismo*, a burguesia mais ligada ao processo produtivo coloca reivindicações mais ligadas aos seus interesses econômicos.

Enfim, em termos da **cátedra universitária** ocupada pelos intelectuais de direita, num claro e crescente enfrentamento com as novas inquietações radicais e socializantes dos estudantes, desencadeou-se uma luta para formar uma corrente de opinião liberal burguesa, para discutir a **problemática nacional**, criticando as velhas concepções civilistas que haviam imperado até então:

²⁰Mariátegui, José Carlos *El Proceso de la Instrucción Pública*, in 7 Ensayos...: 105/161.

²¹Portocarrero, Ricardo (1994) *Introducción* à edição comemorativa dos 100 anos de nascimento de Mariátegui, **Claridad - Organo de la Federación Obrera Local de Lima y de la Juventud Libre del Perú**, Amauta, Lima. Esta edição *fac simile* inclui os 7 números que foram publicados entre o final de 1928 / começo de 1929.

En la cátedra de San Marcos, los jóvenes maestros plantearon nuevas corrientes intelectuales. Formaron conciencia del pasado y de la realidad del Perú como un todo orgánico, inteligible, al alcance del pensamiento crítico. Después de siglos de embriaguez libresca descubrieron la tierra que pisaban y que les imponía el ambiente ineludible en el que debía vivir la cultura". (Llosa, Jorge Guillermo, apud Valderrama y Alfajeme: 76).

No seu diagnóstico, os reformistas ilustrados apontaram o surgimento das classes médias, sua falta de representação política, bem como sua preocupação pela falta de alternativa na constituição do nacional.

Voltaram seu olhar à História, buscando pensar o país globalmente através do estudo das raízes nacionais, dos elementos constitutivos ou unificadores de uma possível cultural nacional.

Enfim, pensaram na sobrevivência dos grupos étnicos claramente diferenciados numa região serrana convulsionada que o mundo costenho não entendia...

Problemas inegáveis, como a questão agrária e o problema indígena, que a classe dirigente devia resolver, foram encarados através de uma concepção hegeliana do papel / função mediadora das classes médias, bem como elegendo a educação como prioridade máxima: era necessário renovar e moralizar a classe dirigente, e, educar e catequisar as classes despossuídas.

Era, enfim, este, o plano do PND e dos chamados "futuristas", para os quais era fundamental modernizar o Estado, dar-lhe um papel maior na condução da economia, bem como na solução dos conflitos nacionais, limitando o poder dos gamonais serranos.

Assim se expressou Belaúnde, alguns anos depois:

“El Partido estaba constituido principalmente por intelectuales y era seguro que su espíritu tenía que abrirse a las exigencias de la realidad y a toda iniciativa justa e generosa y de un auténtico sentido peruanista. Era el programa de una élite, claro está, pero estaba destinado, avanzando la cultura general del país, a ser el ideario mínimo de una gran parte de la ciudadanía(...) Se adhirieron todos los intelectuales jóvenes de la época. Aún prescindiendo de sus vinculaciones tradicionales, el partido reunió a la élite de la juventud civilista y de la juventud demócrata (...) Deseábamos sinceramente las más avanzadas reformas, sosteniendo que el problema indígena, pero creíamos al mismo tiempo que las reformas necesitaban de una preparación técnica y de un conocimiento científico”.²²

Em relação à questão indígena/ agrária, nada de radical foi proposto. Apenas mais legislação tutelar para evitar abusos. O que se esperava era fundamentalmente a integração da população indígena através das escolas, das vias de comunicação, como se lê, claramente, nesta outra citação de Belaúnde:

“Es en el Perú aspecto peculiar y principalísimo de la cuestión social, la desdichada condición del indio, que debe ser remediada no sólo con el desarrollo de las escuelas y las vías de comunicación, y con la rigurosa vigilancia sobre las autoridades subalternas políticas y judiciales, sino también con un completo y cuidadoso sistema de protección legal y auxilio gubernativo que impida todo servicio gratuito, prohíba determinados descuentos en jornales y contenga al

²²Belaúnde, Víctor A. (1962) *Memorias: Planteamiento del problema nacional*, Lima, Mercurio Peruano, pp. 60-66, apud Valderrama & Alfajeme, p. 77.

cabo la progresiva usurpación de tierras de las comunidades”.

(apud Valderrama & Alfajeme: 78)

Assim como Belaúnde, Manuel Vicente Villarán, outro intelectual da mesma linha, atribuía o atraso das comunidades ao escasso desenvolvimento do mercado interno devido ao regime de exploração semi-feudal da terra, exercitada pelo caciquismo gamonal.

O indigenismo da pequena burguesia, especialmente aquele dos grupos intelectuais, apresentou-se como um fenômeno muito amplo, que atingiu tanto a costa quanto a serra, através do qual desenvolveu-se com mais nitidez o **indigenismo como ideologia**, envolvendo vários e diferentes campos da superestrutura: a política, as artes e a literatura.

Num primeiro momento, na luta para forjar a imagem de um país “integral”, esta ideologia caracteriza-se por uma posição mais ao estilo da velha democracia, do final do século, logo após a guerra do Pacífico.

Muito diferente foi a posição daqueles que viam na **cátedra universitária** possibilidades libertadoras, que começaram com as propostas da *Reforma Universitária*, revitalizaram-se nas lutas camponesas e populares e culminaram com as *Universidades Populares González-Prada*, bem como na simbiose entre socialismo e indigenismo, a partir dos posicionamentos de *Mariátegui*, *Haya de la Torre* e seus seguidores.

Manuel González Prada vai ser a figura catalizadora dos ataques contra a classe dominante, marcados pelo seu famoso *Discurso del Politeama*, de 1898, seguindo-se *Horas de Lucha*, *Páginas Libres* e *Nuestros Índios* (1904), os mais conhecidos.

Através da sua palavra contundente, vai inverter pela primeira vez, os termos com os quais se considerava o problema nacional:

“La nación está formada por las muchedumbres
de índios diseminados en la banda oriental de
la cordillera”(Páginas Libres).

Foi também precursor ao assinalar como central o aspecto econômico da questão indígena e agrária:

“ La cuestión del indio, más que pedagógica,
es económica, es social”(Horas de Lucha)

Na sua indignação, chega a reafirmar a impossibilidade do país como nação:

“Alguien dijo que el Perú no es una nación sino un territorio
habitado (...) Cabe, por ahora, una buena dosis de verdad.
Si el Perú blasona de constituir nación, debe manifestar dónde
se hallan los ciudadanos, los elementos esenciales de toda
nacionalidad. Ciudadano quiere decir hombre libre, y aquí
vegetan rebaños de siervos”²³

Mas *González-Prada* foi precursor também do *indigenismo literário*, uma característica importante do movimento como um todo, na medida em que, desde o final do século XIX, se tornara o núcleo das primeiras inquietudes sobre a situação dos indígenas.

Escrevendo sobre os ensaístas peruanos do período de 1848/1948, Luis Enrique Tord esclarece a importância deste período justamente por ter tido seu início marcado pelo aparecimento da novela de Narciso Aréstegui, *El padre Horán*, e, o final, pela oficialização do *Instituto Indigenista Peruano*, em 1947, início da Antropologia como disciplina acadêmica, na *Universidad de San Marcos*.

²³In Salvatecci, Hugo (1972) *El pensamiento de González-Prada*, Ed. Arica, Lima.

Este Instituto formou parte do *Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas*, tendo realizado vários estudos sociais, além de editar a revista *Perú Indígena* e ter formado uma biblioteca indigenista no país.²⁴

Nestes 100 anos, como diz Tord, desenvolveu-se o pensamento de *González-Prada*, as primeiras colocações indigenistas dentro da *San Marcos*, e o ímpeto indigenista em Lima, Cusco e Puno, fazendo aparecer inúmeras revistas, posicionamentos políticos, livros, enfim, diríamos, uma **tradição**.

Justamente por ter-se constituído numa **tradição**, nunca deixou de apresentar-se como um campo cheio de ambiguidades, fundamentalmente pelo fato de ter sido, ao mesmo tempo, campo do literário e do político, cuja apreensão vai depender de uma reflexão sobre “*las sutiles y complejas relaciones y determinaciones entre el discurso político y la narrativa indigenista*”, conforme vimos há algumas páginas.²⁵

Enfim, como diz Degregori, as características partilhadas pelos indigenistas da época que antecede as colocações de Mariátegui foram, basicamente, o *passadismo*, ou seja, o fato de preferir o índio histórico ao presente; o *exotismo*, especialmente sob a influência de um modernismo periférico na literatura e nas artes plásticas; o *paternalismo* criticado por Valcárcel e o *populismo* inevitável que via nos camponeses a força cultural para a transformação do país.

E foram justamente estas características que levaram à aproximação entre *socialismo e indigenismo*, na medida em que sendo a massa camponesa ao mesmo tempo, indígena, houve um certo renascer do imaginado “*incário socialista*”, devido ao grande desejo de transformação: **a comunidade indígena aparece, então, como o embrião do socialismo peruano.**

Apesar deste movimento ter começado como uma “*amalgama aluvional*”, conforme

²⁴Tord, Luis E. (1978, 1a. Ed.) *El Indio en los Ensayistas Peruanos (1848/1948)*, Editoriales Unidas, Lima.

²⁵Kristal, Efraín (1991) *Una visión Urbana de los Andes. Genesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848/1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

se agudiza a polarização entre as classes básicas, decorrente da crescente penetração capitalista, tende à desagregação, definindo cada vez mais seus contornos políticos, bem como as posições mais regionalistas, descentralistas, radicais, confundindo-se, na sequência, com a questão nacional no seu sentido mais amplo, classista, político-ideológico, na posterior formação de partidos nacionais como o APRA, o próprio Partido Socialista de Mariátegui e o PND já mencionado.

O *indigenismo cusquenho* é, neste sentido, paradigmático.

Falando sobre a corrente cusquenha, *José Tamayo Herrera* ressalta o fato de que nenhuma **modernidade periférica** pode cumprir integralmente os requisitos de modernização e que, como decorrência, sua compreensão exige bem mais cuidado e imaginação para não reduzir a polêmica a uma mera polarização que impossibilita captar graus e matizes deste processo.²⁶

Desta maneira, na sua compreensão, a característica principal deste movimento dos anos 20 foi seu anseio pelo novo, ao mesmo tempo ligado à necessidade de ancorar-se na tradição para refletir sobre o país: tomando como exemplo a cidade de Cusco, e sua relação com a região no período republicano, Herrera contra-argumenta o historiador Magnus Mörner na sua busca de dados quantitativos reveladores de uma certa periodização da modernização, preferindo, ao contrário, tomar este processo de mudança como um movimento *aproximativo*, que teria gerado, menos que uma periodização, um *espaço de contato* entre o tradicional e o moderno, mais aberto a várias possibilidades de interpretação.

Outra autora que se dedica a esta questão, *Imelda Vega-Centeno*, reforça esta visão mostrando como a decadência sócio-econômica da cidade e da região durante o século XIX levou não apenas a uma frustração regional diante da política federal centralista e ao seu questionamento, mas também a uma recusa em permanecer num

²⁶Herrera, José Tamayo (1993) *La modernidad cusqueña*, in *Cronicas Urbanas*, ano III, no. 3, Centro Guamán Poma de Ayala, Qosqo, Peru.

“cusqueñismo” fechado que até então havia marcado sua posição no cenário intelectual, político e econômico nacional²⁷.

O *indigenismo cusquenho* foi, portanto, fruto desta relação tradição-modernidade, decorrência da entrada do país no processo de internacionalização capitalista, e que, em termos regionais, expressou-se na conformação de uma elite intelectual regional. Enfim, mais um caso expressivo de um pensamento situado na periferia da periferia...

Mas em relação a que desafios esta elite intelectual se coesionou? Qual a natureza deles?

Num artigo de 1987 José Luis Rénique enfatiza a importância vital que a emergência das **rebeliões indígenas** do início dos anos 20 tiveram para este grupo e sua visão de mundo:

“...esa difícil y contradictoria relación con los indígenas de carne y hueso la que explica un cambio clave en su visión del mundo, de las ventajas de incorporar lo moderno al descubrimiento del potencial de la tradición como asidero orientador ante la vorágine contemporánea”²⁸

Desde 1917, o jornal *El Comercio* de Cusco passou a noticiar uma série de mobilizações camponesas.²⁹

O que chama a atenção nestes movimentos é que vão ocorrer quase

²⁷Centeno-Vega B., Imelda (1993) *El Cusco: entre el ensueño y la ideología*, in *Cronicas Urbanas*, op.cit.

²⁸Rénique, José Luis (1987) *De la fe en el progreso al mito andino: los intelectuales cusqueños*, in revista *Márgenes*, ano I, no. 1, marzo.

²⁹Estas informações foram resenhadas do trabalho de José Luis Rénique e José Deustua, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú (1897/1931)*, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las casas”, Cusco, 1984.

simultâneamente, como em cadeia, e numa larga extensão espacial, como se formassem parte de um plano preconcebido.

Como uma verdadeira “*torrente social que inunda los Andes*”, suas motivações, além da reivindicação das terras usurpadas, iam desde a apropriação do gado pelos donos de terras, até às relações de trabalho, os castigos e abusos por parte das autoridades.

Paralelamente, estes movimentos foram sendo atribuídos pela intelectualidade indigenista a um “*resurgimiento de la raza y del Tawantinsuyo*”, numa percepção de que eram milenaristas, messiânicos ou que “*formaban parte de una supuesta guerra de castas o lucha de razas*”.

No entanto, a partir de outros estudos, os autores alegam que suas razões foram, pelo contrário, bem mais materiais, derivadas de um contexto social marcado pelo desenvolvimento do capital comercial / rede de intercâmbios mercantis que tendiam à expansão dos latifúndios.

É, no entanto, inegável, que as dimensões econômica e cultural estavam profundamente interligadas a julgar pelo que noticiou um edital do jornal *El Comercio del Cusco*, em 1922:

“Esta agitación mal encaminada de los aborígenes no es un caso que debe interesar tan sólo a los propietarios rurales, sino que debe despertar en toda la sociedad un movimiento de solidaridad, indispensable ante la sombría amenaza de las multitudes indígenas que, si se las deja sin control consumir su obra de destrucción en los campos luego atacarán las poblaciones I exterminarán a sus habitantes...el indio no pretende únicamente reivindicar las tierras que dice le han arrebatado algunos gamonales, sino que anhela restaurar el imperio del Tahuantinsuyo

I el culto del Sol I limpiar de blancos todo el territorio nacional”.

Retomando o texto de José Luis Rénique, é preciso não esquecer que este foi um momento influenciado, também, pelas correntes de pensamento européias da época, através do movimento de *Reforma Universitária*, bem como pela penetração do capital mercantil na região, baseado na exportação de lã:

“Fue, pues, la conciencia del atraso económico y la necesidad de buscar alternativas para una región amenazada por una penetración mercantil controlada desde fuera, el dato básico de esta producción regionalista e indigenista de los universitarios cusqueños durante la década de 1910”. (op.cit:10)

Desde o final do século XIX a região de Cusco estava passando por uma espécie de renascimento, a partir da comercialização da lã.

Como uma série de casas comerciais arequipenhas e estrangeiras começaram a instalar-se na região, os proprietários locais sentiram a necessidade de buscar alternativas para enfrentar a situação reunindo-se no *Centro científico del Cusco*, fundado em 1897.

Este *Centro*, inicialmente caracterizado por uma preocupação pela geografia e condições sociais da região, foi o canal institucional através do qual os novos setores sociais cusquenhos procuraram colocar suas propostas para enfrentar a nova conjuntura econômica.

Como nos contam Rénique e Deustua, foram basicamente cinco os problemas que o *Centro* procurou enfrentar: o **medo** em relação à competição externa dentro da mencionada expansão comercial ; o **conhecimento** em termos geográficos / sociais da região com vistas a abrir caminho em direção à selva e a exploração da borracha

como alternativa econômica ; a **preocupação** com a integração nacional e, portanto com a sedimentação de regiões mais afastadas e inóspitas ; a **relação entre a região e o centro de poder** diante dos desafios da nacionalidade, com seu corolário mais explícito, a **questão indígena**.

Em 1898, na primeira de uma série de conferências promovidas pelo *Centro*, assim falou Manuel Montesinos:

“ He aquí, - dijo - el objeto de las conferencias del Centro, las que sí bien no presentan el atrayente recreativo y fantástico de las producciones artísticas, no por ello dejan de endulzar a nuestros seres, con el néctar de la Ciencia y los encantos de la belleza que trae consigo, la descripción de las hermosísimas regiones hidro-montañas de nustro país ; así como también nos interesan por las grandes ventajas que ellos reportarán a la Nación y en especial al Cusco, en el desarrollo completo de su comercio, de sus industrias y de su nacionalidad”.

Por volta de 1909, devido a estas transformações, os universitários começaram a ansiar por novos conhecimentos e debates intelectuais mais atualizados e abrangentes.³⁰

Revoltaram-se contra o ensino antiquado da *Universidad San Antonio Abad*, sua incapacidade para fornecer aos alunos instrumentos que lhes facilitassem a compreensão de uma realidade que mudava tão rapidamente.

³⁰ A *Universidad de San Antonio del Abad del Cusco* foi fundada em 1692. De meados do século XIX até os anos 30 passaram por ela três gerações de indigenistas, das quais a terceira, que mais nos interessa, foi a que alcançou maior notoriedade, tendo, inclusive, influenciado a *Reforma Universitária*. Foi a primeira Universidade peruana a incorporar a Antropologia, em 1941, seguida pela *San Marcos*, em 1946. Na década de 1950 criou-se o Departamento de Antropologia desta Universidade e nos anos 80 era a Universidade que maior número de teses produzia.

Fechada durante algum tempo devido às manifestações citadas, foi reaberta por Leguía que ao designar um professor norte-americano como reitor, planejava manter a política fora dos “claustros” universitários...

Mas o novo reitor surpreendeu com seu espírito pragmático: “ *inició una singular empresa de adaptar el modelo del “college” norteamericano a la realidad de una ciudad enclavada en los Andes*”(op.cit:14)

As mudanças introduzidas transformaram a relação dos estudantes com seus centros de estudos, implantaram novos métodos de ensino, de estudo, abriu as portas para um educação mista nos andes tão conservadores, incentivou e acompanhou idas a campo estimulando as pesquisas etnológicas e arqueológicas, implantou cursos de inglês e quéchua, bem como o cultivo das danças e da música, chegando mesmo a criar uma sociedade “filarmônica”...

Acima de tudo, estimulou os estudos regionais.

Se os primeiros estudos indigenistas, mais produtos das iniciativas pessoais, tenderam ao costumbrismo, ao literário, a primeira tese de Valcárcel, já mostra as primeiras colocações sobre o índio, de maneira crítica:

“El obrero rural (...) es el indio ; el día que
desapareciese, la agricultura sufrirá quebranto
de muerte. Recuérdese la gran crisis agraria
de España a raíz de la expulsión de judíos y moriscos
(*La cuestión agraria en el Cusco*, 1914:7)

Portanto, como dizem os autores citados,

“La necesidad, pues, de convertir al campesino
indígena en un positivo elemento del desarrollo
regional fue un buen punto de partida para la
preocupación indigenista presente en la generación

del *Centro Científico* y luego continuada por la de la *Reforma*". (op.cit: 71)

Por outro lado, o aparecimento de revistas dedicadas ao tema, ou seja, a mencionada *La Sierra* e a *Revista Universitaria*, foram importantes para a difusão dos trabalhos pioneiros sobre a vida indígena, bem como sobre a condição econômica e legal das comunidades. Estes informes detalhados foram considerados precursores dos estudos propriamente etnológicos.

Daí à imprensa foi um caminho bem lógico, na medida em que os jovens intelectuais também produziam artigos em suplementos dominicais: José Angel Escalante dirigia *El Comercio del Cusco*, e aí escreviam Luis E. Valcárcel, Uriel García, Luis Felipe Aguillar, entre outros.

Estas características apontam, portanto, para uma situação singular em que o anseio pela modernização, até mesmo por uma **modernidade** no sentido de experiência histórica, estão combinados com um forte sentimento do **autóctone** e do **regional**.³¹

Assim, os trabalhos desta geração da *Reforma Universitaria* foram encaminhando escritos nos quais as indagações sobre o elemento indígena e a história foram tomando vulto, a julgar, por exemplo, pelos trabalhos de Valcárcel, este pioneiro da Etnologia e Antropologia no Peru: *Kon*, *Pachacamac*, *Wiracocha*, sobre a mitologia andina antiga, datado de 1912 ; *De la vida Inkaica: algunas captaciones del espíritu que la animó*; *Del ayllu al Imperio*, publicados em 1925, mas escritos anteriormente, sem falar nos inúmeros artigos sobre lendas, contos e mitos andinos, publicados nos jornais e revistas, fora de Cusco.³²

³¹Refiro-me a *Tudo que é sólido desmancha no ar* (Berman, M.1986) e *Modernidade e Revolução* (Anderson, P., Novos Estudos Cebrap, Fevereiro de 1986)

³²Como, por exemplo, o jornal *La Sierra*, de Lima e *La Prensa*, de Buenos Aires.

Mas este esforço, ou, como dizem Deustua e Rénique, esta “intuição” de Valcárcel não estava isolada: outros autores dedicaram-se a resgatar tradições passadas e presentes dos indígenas como as artes, o artesanato, a língua, a música, a dança.

Há que lembrar, também, o descobrimento de *Machu Picchu* em 1911.

Portanto, não foi por acaso que, em 1918, Mariano C. Rodríguez publicou seu *Alfabeto Kechua*, datado de 1903, após uma década de investigações.

Instigantemente esta publicação estava dedicada a Valcárcel e Haya de la Torre, que escreveram, também, cartas de agradecimento, num artigo intitulado “*La investigación nacionalista*” aparecido no jornal *El Comercio*, de Cusco.

Todos estes movimentos camponese/indígenas da década de 20, bem como a conjuntura política do país como um todo, desencadearam inúmeras divergências no movimento nacionalista assentado naquele primeiro indigenismo.

Talvez a mais significativa tenha sido a passagem de Escalante ao leguismo em 1923, que provocou a renúncia de Valcárcel e outros da redação do jornal *El Comercio*, de Cusco, enfim, um confronto entre o indigenismo oficial de Leguía, através do *Patronato de la Raza Indígena* (1922), e o *Comité Pro-Derecho Indígena de Tahuantinsuyo* (1920).

Sem pretender entrar em muitos detalhes desta oposição, parece, no entanto, imprescindível notar a aproximação de alguns intelectuais cusquenhos de uma posição mais política e ideológica, manifestada na fusão entre a preocupação indigenista mais tradicional com a questão nacional, político-partidária.

Para isso contribuíram não apenas os movimentos indígenas da década de 20, nem apenas o fato do *Comité Pró-Derecho Indígena* ter tido sua sede em Lima, entre os outros fatores anteriormente mencionados, mas sobretudo por um certo espírito do momento, claramente expresso na memorável *Polémica del Indigenismo*, já discutida no capítulo sobre Mariátegui, através do qual se coloca, então, a idéia de um projeto nacional, assentado tanto na realidade indígena quanto no que foi

chamado de a “*utopia socialista*”.

Em termos práticos, houve a clara mediação da revista *Amauta* entre as aspirações indigenistas cusquenhas e os meios esquerdistas, especialmente o limenho.

E tudo isso aconteceu de tal forma, que o grupo indigenista *Kuntur*, derivado do grupo *Resurgimiento* liderado nos primeiros tempos por Valcárcel, por exemplo, transformou-se na base do PC cusquenho, tendo tido Uriel García como seu mais destacado expoente.

Após os anos 30, de certa maneira à semelhança do que ocorreu no Brasil, inicia-se o processo de institucionalização, que veremos no próximo capítulo.

No entanto, para que não se tenha a impressão de que a Antropologia Peruana, ou melhor dizendo o indigenismo, só diga respeito às populações andinas e intelectuais na sua maioria limenhos, vou resumir alguns dados sobre outras frentes de pesquisa. As populações nativas da Amazônia não passaram despercebidas pelos antropólogos estrangeiros e nativos. Especialmente porque não passaram despercebidas pelos conquistadores.

A própria percepção do país enquanto totalidade transformou-se ao longo do tempo, expressando-se claramente nas políticas indigenistas, sem falar nas iniciativas comerciais, nas determinações / intenções econômicas.

Escrevendo sobre a ocupação da Amazônia, Manuel Marzal conta-nos que quando chegaram os conquistadores ali já viviam, há muito tempo, inúmeras tribos.

No volume III do *Handbook of South American Indians*, Julian Steward e Alfred Métraux compuseram uma lista de 106 grupos nativos vivendo na região, dividindo sua ocupação em três grandes períodos:

- o da *exploração e conquista*, de 1532 a 1600, quando se busca do *El Dorado* e se fundam vilas, logo depois abandonadas;
- o *missionário*, de 1630 a 1830;
- o *nacional*, de 1830 até a atualidade.

No período da conquista, além das tentativas alimentadas pelo sonho, nada mais

foi possível além de ficar na sua “beira”, ou, como se diz, na “ceja de selva”, expressão que sempre me pareceu extremamente poética, remetendo à idéia de “cílios da selva”, sua parte mais exterior. Algumas destas zonas, sim, acabaram como *encomiendas*, exploradas também pela mão-de-obra indígena.

Como a maior parte da região não apresentava valor comercial, o governo colonial preservou-a apenas como modo de assegurar a soberania nacional.

Por esta mesma razão, viu com bons olhos a trabalho missionário que se deslocou para lá: principalmente os jesuítas, vindos a partir de Quito, e os franciscanos, de Ocopa, que trataram de evangelizar a selva norte (a missão de *Maynas*) e a serra central (*Cerro de la Sal*).

Como diz Marzal, a pedra angular do sistema foram, da mesma maneira que na serra, os *pueblo-reducciones*, embora mais atenuados nas suas exigências: não pagavam tributos nem estavam obrigados à *mita*.

Nenhum dos seus produtos se podia comercializar nos centros de consumo, fosse por seu escasso volume, fosse pela dificuldade de transportá-los.

Eram apenas obrigados a participar das milícias contra os portugueses.

De fato, diante da penetração portuguesa vindo de Belém do Pará, da mesma ameaça vinda da região do Paraguai, além das incursões dos bandeirantes paulistas em busca de mão-de-obra guarani, aproximando-se perigosamente das minas de Potosí, Antonio Ruiz de Montoya, um jesuíta limenho, conseguiu a autorização de Felipe IV, para a formação de um exército indígena.

Desta maneira, o exército indígena conseguiu consolidar as reduções amazônicas, até mesmo sua autonomia, de sorte que, num dado momento, começou a ser perigoso para o Estado Colonial. Sem dúvida, diz Marzal, esta foi uma das razões que levou à expulsão dos jesuítas do Peru.

As notícias deste período foram dadas por relatos de missionários, dentre os quais se destacam: José Chantre y Herrera, S.J. (1790) com sua *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*, Francisco

Figuerola, S.J. (1661) *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*; Jorge Juan e Antonio de Ulloa (1742?) *Noticias Secretas de América* ; Pablo Maroni, S.J. (1738) *Noticias Secretas del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en la provincia de Quito* ; Manuel Uriarte, S.J. (1768) *Diario de un misionero de Mainas*.

O escasso contato da região com o resto do país ficou ainda menor após a expulsão dos jesuítas, e, quando em 1824, Bolívar fechou a missão franciscana de Ocopa, temendo que sua maioria espanhola pudesse de alguma maneira reagir diante da proclamação da República em 1821.

Embora o presidente Orbegoso tenha restabelecido a missão franciscana em algum momento do período de 1827 / 1844, as missões católicas na Amazônia entraram numa fase de retração só alterada no começo do século XX.³³

Nesta ocasião a região foi dividida em três circunscrições eclesiásticas: os agostinianos ficaram com a parte norte, os franciscanos com o centro e os dominicanos, com o sul.

Em seguida com o “boom” da borracha, cujo apogeu durou quase trinta anos (1884/1914), houve um tremendo extermínio de tribos indígenas para, a seguir, deixar-se novamente a região ao abandono.

Até a data de publicação deste relatório, 1981, e de acordo com certas projeções, a população indígena estaria ao redor de quinhentas mil pessoas, pertencentes a mais ou menos 64 grupos etno-lingüísticos.

De acordo com uma avaliação aproximada, feita por Uriarte em 1976, baseada no critério do *volume* de população, os grupos estariam assim classificados: os campas seriam uns 45 mil ; os aguarunas, uns 25 mil ; os quéchuas-lamistos, uns 22 mil ; os cocomas, uns 20 mil ; os machigüengas, uns 12 mil. Restariam ainda

³³Durante o período mencionado governaram vários caudilhos militares sucessivamente: José de la Mar, Agustín Gamarra, Luis José Orbegoso, Felipe Santiago Salaverry, Andrés Santa Cruz, novamente Agustín Gamarra, Francisco Vidal, Crisóstomo Torrico e Manuel Ignacio de Vivanco.

uns 27 grupos cujos membros não chegariam aos mil.³⁴

Em termos do critério da *contiguidade territorial*, há que lembrar que alguns grupos conservaram seu território quase sem nenhuma infiltração de colonos, como os mayorunas e os achuales, mas há outros onde abunda uma população não-nativa, como entre os shipibos e os cocamas.

O terceiro critério apontado por Marzal refere-se ao *nível de contato com as diferentes frentes de expansão* da sociedade nacional: neste sentido, Uriarte distingue entre o isolamento (pré ou pós-contato), o contato esporádico e o contato permanente.

Em relação ao contato permanente, há grupos como os lamistos ou os aguarunas que, apesar de certa adaptação, mantinham até esta época sua identidade étnica básica. Outros, como os cocamas, os cocamillas e omaguas, entraram num processo de destribalização.

No entanto, em termos de *identidade étnica*, é preciso considerar, como faz Marzal, os re-nascentes movimentos indígenas diante do desencanto das alternativas oferecidas pela sociedade nacional.

Além do processo de “*migração de retorno*”, semelhante ao que veio ocorrendo no mundo andino, Marzal toma como exemplo o trabalho de Anthony W. Stokks, publicado em 1981, sobre o cocamillas da região de *Huallaga*: embora muitos os considerassem *biológicamente* extintos enquanto grupos étnicos, ou, integrados na cultura branca/mestiça, eles próprios conservavam muitas práticas do seu passado histórico, não por um vago sentimento de tradição, mas porque as consideravam úteis.³⁵

Após a publicação da lei das comunidades nativas, estas seis comunidades,

³⁴Uriarte, Luis M. (1976) “Poblaciones Nativas de la Amazonía Peruana”, in *Amazonía Peruana*, do CAAP (Centro Amazónico de Antropología), no. 1, pp 27/31.

³⁵Stokks, A. W. (1981) *Los nativos invisibles*, Lima, CAAAP. (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Pastoral).

questionadas sobre se queriam identificar-se plenamente como cocamillas, ou, se estavam satisfeitas em serem consideradas camponesas / mestiças, esquecendo definitivamente o passado como indígenas, recolhendo quase duas mil assinaturas responderam optando pela identidade étnica indígena.

O ponto nevrálgico da relação comunidades indígenas/sociedade nacional continua a ser, sem dúvida, consequência das frentes de expansão econômica, e cada uma delas, a extrativista, a petroleira atual, a pecuarista, a agrícola, a mercantil, ou seja lá o que mais for, tiveram e continuam a ter seus impactos, inexoravelmente. Empurradas às fronteiras políticas, como no caso dos *aguarunas* / *huambisas*, estas “*fronteiras vivas*”, como diz Marzal, vieram ao longo dos últimos anos apresentando uma nascente consciência nacional, sem, contudo, perder a étnica.³⁶ Assim, uma política específica para a Amazônia tem sido a grande preocupação dos grupos missionários e intelectuais que trabalham na área, no seu empenho em propiciar pesquisas e produzir publicações.

De certa maneira esta “última fronteira” vai revelar, através do trabalho de antropólogos, de outras iniciativas, religiosas ou não e, particularmente dos próprios indígenas, um indigenismo “crítico”, recolocado tanto pelos pesquisadores quanto pelos pesquisados, especialmente nas décadas de 70 e 80. Neste período, paralelamente à formulação de uma nova meta para o indigenismo, os próprios índios vão desenvolver sua consciência crítica e política, novas formas de organização, levando ao que ficou conhecido como o “poder índio”.

Como diz Marzal, os antropólogos começaram a questionar o paradigma da integração, ao mesmo tempo em que aparece a idéia da *autonomia política* como a única forma de auto-defesa diante do arremesso da sociedade nacional sobre suas comunidades.

³⁶Esta questão da dupla cidadania dos aguaruna/ huambisa foi discutida pelo antropólogo Prof. Dr. Rodrigo Montoya, num seminário apresentado na Universidade Federal do Paraná, por ocasião de uma visita programada pelo Departamento de Antropologia, a meu convite.

A construção deste “novo indigenismo” tem características bem marcantes, e, se poderia dizer, mais englobadoras, com uma percepção continental do indígena, sem desconsiderar suas especificidades étnicas.

Neste sentido, o Peru passa a ser parte de uma reflexão que transpõe as fronteiras nacionais e por isso difere profundamente da visão, também englobadora, dos anos 30, quando a intenção era perceber o indígena como parte da sociedade nacional. Por seu lado, as missões católicas, além da criação de importantes institutos de pesquisa, o IPA (*Instituto de Pastoral Andina*, 1968), e o CAAAP (*Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Pastoral*, 1973), marcaram a história do indigenismo peruano como eficazes no trabalho de denúncia, mas não tanto na ação, devido à sua indefinição de metas. De resto, como diz Marzal, nem os partidos políticos, nem os cientistas sociais sabiam como “salvar” as populações indígenas...

Depois destas etapas citadas, ao longo de mais de 4 séculos desde a Conquista, chegou-se à conclusão de que as metas do indigenismo moderno, baseadas na idéia de integração, na prática, destruía o que se queria preservar: a cultura indígena. Assim, segundo Marzal, os antropólogos vão recolocar não os métodos, mas as metas de um novo indigenismo, chamado de “crítico” que, como foi dito anteriormente, é simultâneo ao aparecimento de um movimento “índio”.

A década de 70 inaugura uma reflexão desencadeada desde o México, e que vai influenciar toda a antropologia a partir de então, especialmente nos países de grande população indígena.

Vejamos primeiramente como se caracterizou esta antropologia para, em seguida, ver um pouco mais de perto o movimento institucional paralelo, isto é, a atividade acadêmica.

A década de 70 é inaugurada por um encontro sobre indigenismo, no México, e especialmente, pelas idéias de Gonzalo Aguirre Beltrán, Ángel Palerm e Guillermo Bonfill Batalla, aparecidas em trabalhos como: “*Indigenismo en Mexico:*

confrontación de Problemas”, de Palerm; “*Eso que llaman Antropología Mexicana*”, de Beltrán, e, “*Del Indigenismo de la revolución a la Antropología Crítica*”, de Bonfill.

Pela primeira vez aparece a percepção da problemática “comunidades indígenas / sociedade nacional” nos mesmos termos da relação metrópole / periferia, ou seja, a idéia de que o estudo das comunidades isoladas não levaria a lugar algum, de que seria preciso adotar o modelo de *sistema solar*: aquele que trataria a problemática sob um enfoque relacional.

Neste sentido, toda a idéia de Antropologia é questionada, sendo, também, colocada em termos diferenciais, adequados à consciência da diferença entre centro e periferia: relaciona-se a atitude dos antropólogos com uma crise mais geral de consciência política e profissional, ligada à percepção de tarefas diferenciadas em sociedades abertas (papel de cientista, investigador, intérprete) e em sociedades vivendo circunstâncias revolucionárias, onde o envolvimento não seria apenas inevitável, mas imprescindível.

Este novo indigenismo, segundo as idéias de Gonzalo Aguirre Beltrán e Palerm, deveria deixar de estar marcado pela “indignação moral” lascasiana e enfrentar a explicação científica do processo histórico, identificando a história real como a única possível, assim como entendendo o homem como regente do seu próprio destino.

Da mesma maneira, Estado e Nação passaram a ser pensados como entidades não necessariamente coincidentes e um verdadeiro “estado nacional” poderia/ deveria conviver com a pluralidade cultural: não haveria mais necessidade de destruir a identidade espiritual indígena, assim como daquela política indigenista secular de assimilação e aniquilamento.

De certa maneira pode-se também dizer que foram superadas antigas ortodoxias. Na re-colocação da relação entre cultura indígena / cultura nacional que faz Bonfill são questionados tanto o conceito tradicional de cultura, a partir da argumentação

de que ele não daria conta das situações de conflito entre as duas sociedades em confronto na medida em que foi formulado para sociedades pensadas como totalidades, bem como a idéia de que culturas aborígenes poderiam ser equivalentes a culturas de classe, no sentido marxista, porque as culturas aborígenes estabeleceriam sua perspectiva histórica e sua legitimidade à margem do sistema de classes, predominante na sociedade global.

Desta maneira, as comunidades indígenas estariam numa relação assimétrica com a sociedade nacional: diferentemente das classes dominadas do sistema capitalista mundial, apesar de serem também apanhadas dentro do processo de desenvolvimento das relações produtivas, envolvidas, conseqüentemente, dentro do mesmo processo de desestruturação econômica, e também oprimidas, ao contrário das classes sociais, as sociedades indígenas possuiriam alternativas **fora** do sistema dominante porque não fundamentariam sua legitimidade em termos da cultura nacional, mas num passado próprio, numa história própria de exploração. Diante destas formulações teóricas, segundo Bonfill, as metas deste “novo indigenismo” seriam: romper com esta exploração vicarial, este caráter assimétrico em que às vezes acontece a exploração, às vezes não, e, em seguida, produzir uma espécie de classificação das etnias em termos das condições em que se encontrariam, isto é, as que possuiriam condições de auto-determinação, as que já necessitariam de elementos da sociedade nacional, e, aquelas que já estariam em processo de desintegração ou assimilação, chegando, assim, à percepção de um estado “pluricultural”, com diversas identidades étnicas “*bajo una sola Patria*”. Era o começo dos anos 70, e o indigenismo vigente até então já havia entrado em decadência desde os anos sessenta.

Comentando o livro de Bonfill Batalla sobre *Barbados*, o simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul acontecido em 1971, escreveu Aguirre Beltrán em 1981:

“ Digamos en primer lugar que antes de los sesenta la tarea indigenista se tenía en alta estima ; se consideraba un trabajo decente y los chapados a la antigua incluso llegaron a calificarla de apostolado. Al frente de las instituciones indigenistas y antropológicas se encontraban profesionales de la más alta calidad académica, cuyas publicaciones históricas, arqueológicas o etnográficas, si bien no siempre eran leídas por el gran público, contribuían a incrementar el ego nacional... En la Escuela Nacional de Antropología los estudiantes se sentían satisfechos con el contenido de propósito de los estudios así como con la orientación “patriótica” que los maestros le imprimían a la profesión.

De pronto esta imagen cambió bruscamente. En el curso de una década, a lo sumo, la antropología se volvió maldita y los antropólogos e indigenistas pasaron a convertirse en burgueses despreciables, sospechosos de servir los intereses de la CIA. Los Estados Unidos iniciaron la trágica voltereta ; su comunidad académica advirtió y dió a conocer el uso indebido que tenían los subsidios gubernamentales en el patrocinio de proyectos de contra insurgencia o como medio para financiar el empleo de antropólogos en la guerra sucia de Vietnam”.³⁷

Em função de toda esta situação, a atuação dos antropólogos voltou-se para uma posição éticamente mais comprometida com as lutas de libertação, buscando cargos de assessores indígenas, como antes haviam sido dos governos.

Assim também escreveu Stéfano Varese, em 1971:

³⁷In revista *Nexus*, Mexico, 1981:49, apud Bengoa, José (1995) *Los Indígenas y el Estado Nacional en America Latina*, in Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 38, no.2

“...solo apoyando, consolidando y reforzando a la tribu, a cada comunidad local, se puede aspirar al logro de esa unidad en la variedad, de esa unión y cohesión alrededor de objetos comunes de toda la Nación. Un gobierno formado voluntariamente por los miembros de las tribus confederadas no se opone en nada al desarrollo económico, ni a los valores nacionales”.³⁸

Ao lado desta concepção de um Estado nacional, pluralista e descentralizador, vai aparecer uma nova fórmula indigenista que, pretende, ao mesmo tempo, diagnosticar o re-nascimento das organizações indígenas, de certa forma apresentando um “modelo analítico”..

Segundo Guillermo Bonfill Batalla, lado a lado estavam os fatores exógenos, ou as condições da sociedade global no que se refere à persistência dos diversos modos de produção articulados com o modo de produção capitalista dominante ; o reconhecimento por parte do governo deste pluralismo étnico, bem como a incapacidade da sociedade nacional para incorporar os indígenas que assim o desejassem, através da educação e emigração, e os endógenos: a persistência das identidades primordiais, a necessidade de espaço próprio e, finalmente, o surgimento de uma “nova” elite dirigente indígena.

No Peru, a *Reforma Agrária* de Velasco, a lei das *Comunidades Nativas* atribuindo personalidade jurídica e confirmação territorial aos grupos amazônicos, e, a cooperação de diferentes agências sob a coordenação do SINAMOS forma permitindo o aparecimento de organizações étnicas de diversos níveis: o *Consejo Aguaruna*, o *Congreso Amuesha*, a *Federación Shipibo*.

Na serra, novas formas de organização agrária como as cooperativas agrárias.

³⁸ Varese, Stéfano (1971) *Consideraciones de Antropología Utópica*, in Textual, no.1.

As últimas décadas indicam, de modo geral, um movimento ao encontro da etnicidade, de uma identidade vista de dentro, de uma percepção do indígena como protagonista da sua própria história.

Decorrente desta definição, que inclui os índios camponeses e urbanos, bem como as comunidades nativas da selva, encaminhou-se também uma nova direção para os estudos antropológicos:

- a tradição oral retomou vigor, considerando sua importância para apreender a questão da identidade dos grupos étnicos a partir dos seus mitos;
- os estudos de etno-história para recuperar a consciência histórica indígena. Deste material fazem parte, além dos mitos, a memória dos idosos, certas sobrevivências etnográficas e os arquivos dos vencedores;
- o funcionamento das sociedades indígenas, o estudo mais tradicional desde as crônicas dos missionários e funcionários coloniais, continuado nos estudos de comunidades dos anos 50.

No entanto, atualmente, as descrições e explicações referentes às relações entre os indígenas e a sociedade nacional, aos mecanismos de exploração que a sociedade desenvolveu ao longo dos tempos, bem como ao desenvolvimento das lideranças e os conflitos intergrupais, são colocados à disposição dos estudados, numa atitude determinada em cooperar com a tomada de consciência destas comunidades.

Os estudos sobre etnia e classe social persistem e, como foi visto, numa perspectiva dupla, no sentido de **eticidade**, bem como naquela que implica na análise dos modos de produção e sua articulação com o sistema capitalista internacional.

- além destes, a questão das migrações indígenas e o papel dos antropólogos atestam as complexidades de um mundo indígena em busca de novas soluções, e os desafios profissionais dos antropólogos no mundo de hoje.

Vejamos a seguir outros dados sobre a Antropologia acadêmica.

A Antropologia acadêmica.

No processo de institucionalização da Antropologia peruana, dos anos 30 até os anos 80, podemos distinguir quatro gerações. A primeira, como vimos, é aquela representada por Valcárcel.

A segunda já está vai estar reunida na Universidade de *San Marcos* e ali a maior influência do período foi José Matos Mar, bem como Efraín Morote Best na Universidade de *Huamanga*, Oscar Núñez del Prado na *Santo Antonio Abad* de Cuzco e Antonio Rodríguez Suy Suy na *Universidad Nacional de Trujillo*.

As avaliações institucionais mais gerais e publicadas do campo das Ciências Sociais de que pude dispor foram três: uma de 1978, realizada pela *Universidad del Pacífico* e organizada por Bruno Podestá, *Estado de las Ciencias Sociales en el Perú*, outra de 1981, também da *Universidad del Pacífico*, escrita por Enrique Bernal, *El desarrollo de las Ciencias Sociales en el Peru* e, finalmente, um balanço geral das áreas, realizado e publicado pelo CONCYTEC, um espécie de CNPQ peruano, de 1993: *Investigaciones en Ciencias Sociales, un balance necesario*.

Na publicação de 1978 o autor procura definir alguns elementos estruturais da Antropologia peruana, preocupada, fundamentalmente, com seu objeto.

Ao mesmo tempo, informa como a reflexão acompanhou o processo político da sociedade, numa espécie de olhar retrospectivo e geral.

Na sua opinião, o caráter ambíguo e mutável do objeto da Antropologia peruana deve-se ao caráter pluricultural da sociedade, mas que, mesmo assim, é possível buscar estes elementos estruturais, compondo um núcleo unificador da problemática, que poderíamos entender como aquilo que seria o **específico** na formação social do país bem como na reflexão antropológica mas que, ao mesmo tempo, seria capaz de produzir uma **teoria mais geral** da sociedade.

Seguindo a perspectiva de que tanto o material etnográfico quanto seus esquemas

de interpretação estão dentro das suas circunstâncias históricas, ele percebe uma **perspectiva política** que vem lá de *Las Casas* até os antropólogos atuais passando, é claro, pela primeira geração, herdeira direta do pensamento mariáteguista.

Na sua opinião, é a partir do ponto de vista socialista de Mariátegui que se desencadeia a reflexão mais sistematizada sobre estes **elementos estruturais**, suporte das investigações e discussões futuras:

- o fundamental, que é a análise do desenvolvimento capitalista peruano e a tese de que o problema indígena está ligado à sua condição de camponês, bem como o reforço da idéia da “**dualidade**” do país, etc...

- o segundo diz respeito à discussão das formas particulares do desenvolvimento capitalista peruano como possibilidade de compreender a **questão indígena**, que a partir de então não deveria mais ser colocada em termos raciais, e sim, através da categoria “*trabalho*”, o que, teóricamente, levaria à extinção da distinção entre costa/serra, índio / proletário.

Como foi mencionado, neste enfoque há a formulação de um contexto geral de luta, o que, por sua vez, favorece a percepção do país como totalidade.

Como afirma o autor, 50 anos depois os antropólogos ainda estariam discutindo, relativizando, rechaçando ou reafirmando suas afirmações sobre o comunismo incaico, sobre a sobrevivência do “*ayllu*” nas comunidades indígenas...

Todos estes estudos, que envolveram os nomes mais prestigiosos da Antropologia peruana como Maria Rostworovski, John Murra, Enrique Mayer, Fernando Fuenzalida, Karen Spalding, Hugo Hurtado, Matos Mar e tantos outros, forjaram o desenvolvimento da Antropologia mais recente do país, embora, sem a visão integradora que o trabalho de Mariátegui possuiu.

Neste sentido é possível pensar, como faz o autor, que as idéias de Mariátegui não perderam o vigor: trata-se ainda, de entender a articulação destes inúmeros grupos, ou, formas de sociabilidade, com o modo de produção capitalista na sociedade atual.

Depois de Mariátegui, a Antropologia peruana foi praticamente dominada pela escola culturalista nas suas preocupações com os elementos autóctones, sobreviventes nos setores tradicionais até que, nos anos 60, as invasões de terras, as revoltas camponesas e as guerrilhas forçaram um compromisso político mais claro com as transformações sociais.

Até então, influenciada pelo *particularismo histórico* de Boas, a pesquisa se deteve em traços como a linguagem, os costumes, a terminologia de parentesco e a economia, entendida sobretudo como tecnologia, os quais foram minuciosamente descritos dentro do relativismo cultural. Permanecia, contudo, o problema da generalização, da passagem do particular para o geral.

Os anos 50, como vimos, diante do apelo da modernização e da mudança social, fizeram com que os laços acadêmicos e institucionais peruanos com os círculos acadêmicos norte-americanos se estreitassem, bem como com os estudos de Redfield sobre o campesinato mexicano, que transformaram os indígenas de maneira geral em participantes de uma nova idéia de contemporaneidade latino-americana.

Se juntarmos a tudo isso a produção do *Handbook of South American Indians*, que obrigou a intelectualidade nativa e estrangeira a uma nova visão das sociedades tribais latino-americanas, teremos os primeiros esforços para definir as sociedades tradicionais da América Latina não mais como resquícios das sociedades tribais nativas, mas como **campesinato** das nações existentes.

De certa forma, os projetos da época, como o de *Vicos* e o *Puno Tambopata* são decorrentes da necessidade de dar conta, bem como de tentar impulsionar mudanças nos setores ligados à agricultura.

Neste contexto de processos de mudança monitorizados, os resultados não conseguiram escapar do antigo **dualismo cultural**, embora agora re-colocados nos termos de uma cultura nacional (mestiça) e outra(s) subcultura(s), formando novamente dois sistemas culturais paralelos e desintegrados, diante dos quais

apenas a **educação** seria capaz de criar novas idéias e valores, promovendo a *igualdade*.

De certa maneira se poderia afirmar que a referida relação entre cultura e estrutura, revolucionariamente percebida por Mariátegui nos anos 20, tornou-se incapacitada de dar conta da nova relação entre igualdade/ desigualdade, assim como o contraponto entre mestiço e índio voltou a ser colocado em termos raciais e não como relações de classe, apesar de toda esta aproximação modernizante, dos processos de proletarização e das migrações rurais em direção aos centros urbanos. Como se explicaria esta situação ?

Como diz o autor, o impacto intelectual dos projetos referidos incrementou os estudos antropológicos, mas essencialmente como parte de uma visão desenvolvimentista.

Haveria que esperar pelo desencanto, pelas guerrilhas e invasões de terras para que surgisse uma nova etapa no pensamento social dos círculos acadêmicos peruanos, agudizando a crítica às concepções dualistas e culturalistas, questionando o modelo de desenvolvimento gradualista e integracionista.

A partir de 1965 as *Ciências Sociais* tomam um novo impulso no Peru, especialmente se levarmos em consideração o que acontecia em toda a América Latina, ou seja, enquanto na maioria dos países do continente a repressão tomava pulso, no Peru a ditadura de Velasco Alvarado não apenas, mas promoveu reformas importantes, como, por exemplo, a agrária.

Esta etapa correspondeu, também, àquela de um grande esforço teórico e revolucionário pela transformação de toda a América Latina, na qual a análise histórica foi essencial. Enfim, foi a partir desta visão mais global que se buscou apreender as especificidades nacionais.

Este foi também o momento em que, pela **segunda vez**, foi colocada a **relação entre modernidade e tradicionalidade**, em termos ainda vigentes, ou seja, de que estes conceitos não formam estruturas em si mesmas, nem sistemas próprios

e opostos. Como disse José Matos Mar, estão relacionados e se apoiam mutuamente, dentro de uma rede de relações múltiplas.¹

Desta maneira, repetindo com outros termos, aí já estava colocada a relação entre **modernidade e periferia**: o tradicional não se caracterizaria pela falta de oportunidade, mas sim porque é resultado de um modo específico de articulação que, historicamente, manteve com o setor moderno dominante.

As noções de pluralidade e heterogeneidade adquiriam novas conotações: derivariam dos diferentes graus de acesso aos recursos econômicos, políticos e ideológicos dentro dos setores nacionais na sua relação com o capitalismo internacional.

Dentro deste contexto intelectual, tanto Matos Mar com sua concepção de “*intermediação numa cadeia arborescente*”, quanto Julio Cotler, com seu *modelo dos triângulos*, foram figuras essenciais para pensar a realidade nacional na sua relação com o capitalismo mundial, abrindo caminho para que, em 1980, Aníbal Quijano formulasse sua teoria sobre o processo de “*cholificación*”. Para antropólogos ou sociólogos, a questão era a mesma.

Segundo Matos Mar, o elemento dinâmico se constituía na **intermediação** e esta se apresentava como um conjunto muito difícil de tipificar devido à sua heterogeneidade, ambigüidade e instabilidade.

Não obstante, a agressividade econômica, a mobilidade social, ocupacional e educativa eram constantes culturais. Daí sua eleição, nesta época, das *migrações internas* como objeto preferencial.

Para Julio Cotler, o modelo do “*triângulo sem base*”, no qual os antigos peões da fazenda vincular-se-iam vertical e individualmente com o patrão mestiço, aquele que deteria o controle dos recursos, da informação e do contato com o exterior, produzindo, desta maneira, relações de desconfiança e falta de solidariedade grupal,

¹Matos Mar, José (1969) *Dominación y Cambios en el Perú Rural*, IEP, Lima.

estaria sendo substituído pelo “*triângulo com base e sem ápice*”: novos e maior quantidade de intermediários, estariam gerando maior solidariedade grupal, na medida em que a base é homogênea e a intermediação, aberta.²

Este recenseamento da Antropologia termina com algumas considerações sobre o marxismo na Antropologia peruana que, com exceção de Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo, só alcançou expressão no final dos anos 70, a partir da inspiração de Eric Hobsbawn e Maurice Godelier.

Uma das questões centrais deste tipo de análise foi a aplicação do conceito de modo de produção e a decorrente formulação do desenvolvimento superposto de diversas economias, seus tipos e níveis de articulação com o sistema capitalista central, ou, internacional.

Decorrente dela, veio a preocupação com os elementos de base a partir dos quais se poderia identificar, classificar, os diferentes modos de produção.³

Outra, aquela referida às classes sociais no meio rural cuja complexidade continuou a desafiar a teoria, tendo em vista a questão anterior, ou seja, a determinação do modo de produção e o rápido processo de mudança, bem como a alta mobilidade geográfica e ocupacional.

O terceiro tema mencionado por Carlos Aramburú ficou, neste trabalho, apontado como possibilidade e necessidade: o estudo da organização política e os aspectos ideológicos e culturais do campesinato peruano.

Na realidade, estes aspectos já existiam na literatura antropológica, mas, segundo o autor, sem ser acompanhado por um esforço maior de explicação.

Por exemplo, a presença de uma grande variedade de organizações políticas como os *Congressos e Associações de Comunidades Nativas*, as *Ligas Agrárias* e as

²Cotler, Julio (1969) “*Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú*”, in Matos Mar et alii, *Dominación y Cambios en el Perú Rural*, op.cit.

³O trabalho de Rodrigo Montoya foi, neste sentido, precursor: (1970) *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*, in *Teoría y Realidad*, no. 1, Lima.

Organizações Gremiais no auge da *Reforma Agrária*, seriam respostas e formas de defesa diante da penetração do capitalismo no campo, mas estariam ainda por serem explicadas.

Hoje sabemos que, realmente, este foi o tema preferencial dos anos 80 em diante, quando teve início, entre outras tendências, um movimento de auto-crítica da esquerda peruana, citado anteriormente.

Este balanço realizado por Aramburú fecha com uma indicação interessante em termos de uma percepção nativa sobre a Antropologia: definindo-se em relação à posição de Rodrigo Montoya, que naquele momento já afirmava a especificidade da sociedade peruana **não como um nacionalismo ôco, mas como uma evidência empírica**, o autor re-afirma esta particularidade, apontando a necessidade da superação da descrição particular, integrando-a numa teoria social mais geral...

Mas qual ?

Na sua opinião, uma teoria não seria inadequada exclusivamente por ter sido gerada na China, nos Estados Unidos ou na Inglaterra: o seu caráter de **estrangeira** pode ser superado se ela própria, nos seus atributos epistemológicos, superar esta limitação, como no caso da teoria marxista dos modos de produção.

Em relação ao objeto, diante das transformações produzidas pelo capitalismo, industrialização e urbanização acelerada, o fato de caírem as fronteiras epistemológicas apontaria para uma nova divisão do trabalho acadêmico, que ele indica, mas cuja lógica não esclarece.

O trabalho de Enrique Bernal, publicado em 1981, já revela outros aspectos.

Na sua opinião, a “curta” vida das Ciências Sociais no Peru caracterizou-se pela intensidade, pela superposição de etapas contraditórias, pelas pressões oficiais, pelo rápido aumento de demanda universitária para “cientistas sociais”, pela presença deles na Administração Pública e pelo nascimento dos institutos de pesquisa, um fenômeno realmente marcante na vida intelectual do país.

Naturalmente estas características ao longo do tempo vão acabar revelando a falta

de programação para um crescimento orgânico e a ausência de uma clara política acadêmica, esclarecedora dos objetivos de uma formação científica dedicada às questões sociais.

Em outras palavras, devido a isso, as Ciências Sociais acabaram muito atreladas à **vida universitária**, sofrendo com ela suas crises, bem como os retrocessos e paralizações estruturais do país refletidas ora no seu louvor, ora no seu rechaço ideológico e político.

Escrevendo em 1981, ele vê as etapas anteriores, tanto do governo de Belaúnde Terry quanto do de Velasco Alvarado, como discursos nacionalistas que não conseguiram fazer da modernização um **projeto nacional novo**, capaz de romper com o padrão capitalista vigente e caminhar em direção ao desenvolvimento social real, auto-sustentado.

O desenvolvimento foi visto, na verdade, como uma empresa a cargo do Estado.⁴ Neste sentido, a criação dos programas universitários a partir da volta da primeira geração de pós-graduados, bem como a criação dos centros de investigação, seriam tentativas de libertar-se da tutela do governo.

Este “boom” seria, portanto, expressão desta nova possibilidade de refletir sobre a realidade nacional, que havia ficado quase intocada desde os anos 20.

No entanto, este papel especial das Ciências Sociais no Peru, como dissemos, justamente o de manter viva a produção de uma ciência social latino-americana na fase da repressão no Chile, Brasil, Uruguai e Argentina, teve suas consequências negativas: a superpopulação universitária, a proliferação desnecessária de centros de investigação e o esgotamento relativo das fontes financiadoras, além, é claro, de um excesso de oferta profissional de baixa e média qualidade.

As pressões modernizantes da década de 50, a contribuição da CEPAL em termos de um diagnóstico para o tratamento integral da problemática latino-americana,

⁴E, como vamos ver mais adiante, esta característica já vem de antes, desde as primeiras iniciativas da implantação de cursos da área, na década de 40.

sugerindo modelos alternativos, novas vias para o desenvolvimento, ligavam-se ao novo contexto internacional como, por exemplo,

- a re-colocação do dualismo hegemônico internacional resultante da 2a. Guerra mundial ;
- as variações na estratégia de dominação capitalista, forçando os países periféricos sob sua influência à modernização e ao aumento do mercado interno;
- a aceleração do processo de descolonização da Ásia e da África criando novos mercados e redes de comercialização com a América Latina;
- o enfrentamento ao hegemonismo norte-americano, como o caso de Cuba e suas repercussões.

Aliava-se a toda esta conformação, o reformismo dos setores médios, bem como o triunfo político da pequena burguesia em muitos países.

Como resultado final, aconteceu um desenvolvimento limitado e decorrente de uma política que não questionava o caráter capitalista da economia como um todo, e, junto com esta política, os projetos assistencialistas e os planos-piloto do tipo micro-regional ou setorial.

Dentro deste aparente triunfo, não se falou em integração nacional dentro de uma perspectiva de ruptura com a dependência externa. Até mesmo a esquerda peruana rendeu-se ao desenvolvimentismo reformista cooperando com o governo de Belaúnde, através do ONDECOOP, principalmente.⁵

Esta situação permaneceu até mais ou menos 1965, quando o projeto belaudista fracassa e começam os levantamentos camponeses e guerrilheiros. Foi um momento relativamente curto, antes que Velasco assumisse o poder em 1968, mas suficiente para que começasse a surgir uma perspectiva de radicalização político-ideológica, bem como a formulação de um projeto nacional, revolucionário.

⁵ONDECOOP: organização nacional de cooperação popular. Dentro desta mesma visão se antevia a transição fluida e pacífica das populações indígenas à vida nacional, sem alterar as bases estruturais sobre as quais esta se assentava.

O golpe militar de Velasco apanhou a intelectualidade peruana em plena revisão das suas posições, o que produziu um dos períodos mais interessantes e fecundos de reformas sociais no Peru: o chamado “*proceso revolucionário*”, paradoxalmente, impulsionou a produção científico-social na medida em que grande parte das reformas baseou-se em diagnósticos de cientistas sociais e de professores universitários que tornaram-se assessores do governo.

Embora esta adesão não tenha sido total, seu efeito foi considerável porque envolveu as universidades, os centros de estudos e de pesquisas, ativando a produção, sociologizando o discurso político e acadêmico e até mesmo a linguagem cotidiana, até quase à exaustão...

Por volta de 1975 apareceu a necessidade de uma reflexão mais cautelosa acerca da natureza do fenômeno sócio-político que permitisse uma visão global, específica e sistemática sobre como se estava tentando reorganizar e reestruturar a sociedade peruana.

A freada brusca também foi decorrente da caída de Velasco, da acusação de “*pura ideologia*” que as Ciências Sociais passaram a sofrer, bem como da referida massificação universitária e intelectual ocorrida entre 1970 e 1975: muita oferta, pouca qualidade.

Seguiu-se um refluxo problemático, com a diminuição de matrículas e a necessidade de uma ampla revisão curricular em meio a uma situação política indefinida.

Em termos de um inventário acadêmico geral, o período de 1960 a 1980 apresenta algumas características globais, já referidas, como a expansão da matrícula, o desenvolvimento da investigação e a presença do Estado como principal consumidor desta produção.

Até 1960 existiam 9 universidades e aproximadamente 30.000 alunos, mas com a lei 13417, que objetivava envolver a Universidade no processo de modernização da sociedade, este número passou para 23 universidades e 108.000 alunos, até o

final da década de 60.

Como esta mesma lei atingia, também, a estrutura curricular, de 7 programas passou-se a 36, no mesmo período.

Nestas 33 universidades haviam 22 cursos de economia, 13 de sociologia, 10 de trabalho social, 7 de antropologia, 1 de ciência política (dentro da área de sociologia da PUC) e três programas de pós-graduação: em sociologia, em antropologia e em economia.

A seguir, como consequência, começava o processo de auto-absorção destes profissionais na carreira docente, da sua supervalorização em detrimento da dedicação à investigação, pelas dificuldades bem conhecidas de todos nós: a falta de recursos, a falta de tradição, o estilo acadêmico das aulas expositivas, da transmissão passiva de teorias.

Daí decorreu a criação dos *Institutos de Pesquisa*, já mencionados anteriormente, com fundos captados nos programas de cooperação internacional, através das Fundações e das Universidades norte-americanas e européias:

- a San Marcos e sua ligação com a *Universidade de Cornell* e a *Fundação Ford*;
- a Católica e a criação do CISEPA, com recursos alemães, belgas e holandeses;
- a Agrária *La Molina*, com ajuda norte-americana e da *Universidad Federico Villarreal*, da Espanha.

Na década de 70 surge o CIUP, (*Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico*), que começou a publicar desde 1962. Surgem outros pequenos centros em algumas universidades de províncias, mas com pouca repercussão.

Enquanto a *San Marcos* vai estar num período mais recessivo, devido ao orçamento durante estas duas décadas (3,3% tanto no governo de Belaúnde quanto no de Velasco...), a Católica vai ter um desenvolvimento significativo em decorrência da sua opção por ajuda técnica e financeira, com nítida repercussão na orientação acadêmica: nestes 20 anos a Católica vai ser a primeira em formação acadêmica e na investigação, apesar da curta existência do seu curso de Ciências Sociais, em

1965, e o de Antropologia, em 1967.⁶

A sua pós-graduação, por sua vez, só vai aparecer em 1972, e em 1973, era a única de toda a área andina, muito em função das relações entre a Universidade e a Administração Pública, bem como devido à influência da CLACSO.

No entanto, como diz o autor, as visões parciais da realidade, as teorias mal compreendidas, mal aplicadas, as análises simplistas e de pouco rigor científico, resultaram num campo de estudos eclético, vacilante em termos de métodos e teorias.

Só a partir do segundo ciclo da pós-graduação (1974) é que sua opção pela formação acadêmica ficou mais clara, através dos estudos críticos de *Weber*, *Marx* e *Durkheim*, ligados às pesquisas sobre a industrialização no Peru, sobre o Estado e as classes sociais e ao campesinato.

O quarto ciclo da pós-graduação em Antropologia já contava com três seminários de investigação: sobre os processos sociais contemporâneos, as estruturas agrárias e a estrutura social andina.

Por sua vez, o 3o. Ciclo da Sociologia (1976/1977) já incluía um seminário de política, *Estado e regime político*, um de sociologia rural, *Desenvolvimento de mercados internos, Reforma Agrária e estrutura social*, e ainda outro, ligado à problemática urbana, *Estruturas urbanas e industriais e movimentos sociais*.

O 4o. Ciclo de Sociologia (1978/1979) continuava nesta linha: *Estado e classes sociais, Ideologia e Política, Estudos rurais, Movimentos sociais, Consumo Urbano e Movimentos Trabalhistas*.

Os alunos saídos destes cursos de pós-graduação seguiam caminho para as Universidades das províncias: Arequipa, Cusco, Puno, Ayacucho, Trujillo, Huancayo, bem como para o Equador, a Bolívia, a Venezuela e a América

⁶Até 1966, quando apareceu o grande projeto de desenvolvimento indígena, a formação de antropólogos estava apenas nas mãos da Universidade de San Marcos e na de Cusco, San Antonio Abad.

Central.⁷

Numa fase um pouco posterior se destacam, também, as atuações de dois famosos centros de pesquisa, ainda que dentro de algumas características mais gerais da época, como a falta de coordenação entre as Universidades e estes centros, bem como o desinteresse e falta de apoio do Estado somados às dificuldades de auto-financiamento.

A lei 14437, que previa a criação dos Departamentos Acadêmicos e que devia significar a racionalização do trabalho em termos de docência e pesquisa, não pode funcionar nesta época porque a administração universitária negou-se a dotar os departamentos com recursos necessários.

No entanto, as transformações pelas quais o país passava foram um estímulo poderoso para a observação sociológica, gerando uma tremenda inquietude, levando ao parecimento dos centros de pesquisa e promoção social.

Diante da proliferação de pequenos centros de pesquisa baseados em um ou dois projetos financiados externamente, o **DESCO** e o **IEP** se sobressaíram desenvolvendo pesquisas absolutamente ligadas à militância política dos seus membros (do Movimento Social Progressista), na sua maioria e essência, professores e intelectuais da Universidade de San Marcos.

O **IEP** apareceu antes, em 1964, sob o marco da teoria da dependência e ligado aos temas nacionais, enriquecendo-se posteriormente com o enfoque das análises críticas, baseadas nos aspectos histórico-estruturais, bem como com a questão da inserção do Peru no sistema capitalista internacional.

Deu grande impulso às publicações, com as famosas séries "*Peru Problema*" e "*América Problema*". Foi, e continua a ser, responsável pela formação de uma bibliografia peruana imprescindível, com outras inúmeras publicações.

⁷ Sempre imagino como seria interessante re-traçar estas trajetórias intelectuais mais continentais, seguindo, talvez, as trajetórias das grandes empresas comerciais que, certamente, devem ter iniciado este processo de cruzamento das fronteiras geográficas e econômicas.

O **DESCO**, fundado em 1965, priorizou a investigação comprometida com a promoção popular, dando ênfase preliminar às problemáticas regionais: estava presente em vários pontos do território nacional com seus escritórios e investigadores.

Na sequência, assumiu uma postura mais ampla, buscando apreender a sociedade no seu conjunto, dedicando-se, também à análise das políticas setoriais.

Com publicações numerosas, seu “*Quehacer*” tornou-se fonte de consulta obrigatória, com uma cronologia política anual indispensável.

Seguiram-se outras tantas revistas e boletins, como “*Sociedad y Política*”, “*Apuntes*”, “*Analysis*”, que entre 1970 e 1975 levaram o pensamento sociológico a um auge, formulando uma nova linguagem interpretativa.

O governo peruano nunca pretendeu estar fora das iniciativas de pesquisa: em 1968 foi criado o “*Consejo Nacional de Investigaciones*”, dirigido pelo próprio Presidente da República.

Ao lado de uma ingerência negativa, porque concentrava cada vez mais a aprovação de projetos nas mãos da administração pública, uma outra modalidade, o Estado criando seus próprios escritórios de investigação, dirigiu a pesquisa para áreas e teorias preponderantes, o que, também, foi profundamente negativo em termos da elaboração de um pensamento crítico independente.

Durante esta fase surgiram outras modalidades de pesquisa.

A modalidade coletiva, exemplificada pela experiência das ciências sociais na Católica, consistia em delimitar as áreas prioritárias, agrupando, constantemente, os temas propostos pelos investigadores. Esta modalidade foi também desenvolvida pelo **DESCO**, e supunha uma certa envergadura financeira.

A modalidade do **IEP**, seguida pela maior parte dos programas de investigação, consistia na programação dos temas, de acordo com as propostas dos investigadores, com discussões coletivas sobre as diferentes partes da investigação. Finalmente, uma revisão temática da época, vai revelar que os problemas mais

estudados foram os vinculados com a **estrutura agrária** ; os **políticos**, na caracterização da sociedade peruana (a oligarquia, o processo velasquista, o APRA e o Estado) ; a **estrutura urbana** (problemas de população ou demográficos, os movimentos sociais, educação e cultura, industrialização, integração andina, distribuição de renda, comercialização) ; e na **Antropologia: temas da cultura andina, etno-história, religiosidade popular, simbolismo e ritual, com uma nítida predominância do rural sobre o urbano.**

Ficaram descobertos os temas ligados à reflexão epistemológica, aos estudos críticos de autores, àqueles ligados às estruturas ideológicas, ao comportamento e conduta social, às lideranças políticas e às tendências populistas.

Os recursos financeiros disponíveis estiveram cerceados pelo desinteresse, pelo desconhecimento, pelo receio e desconfiança por parte dos grupos dominantes.

Além disso, o que sempre se mostrou muito grave, foi a ausência de uma política nacional de investigação.

Por outro lado, os financiamentos externos deste período foram muito desiguais, dependentes das possibilidades concretas de realização, além de terem sido aplicados preferencialmente em projetos individuais, para jovens promissores, além de enfatizarem áreas sub-regionais, perdendo, com isso, uma visão de conjunto.

Em resumo, o que ficou de saldo do período foi um conhecimento mais específico, bem como alguns marcos teóricos, sobre o desenvolvimento histórico, a estrutura de classes, a organização do Estado, e aqueles resultados mais ligados às investigações para o desenvolvimento sócio-econômico, mais relacionados com o setor público.

Gostaria de deter-me agora um pouco mais sobre a Antropologia desenvolvida na Universidade Católica de Lima, a partir do relato que dela faz o padre Manuel Marzal, para, em seguida, voltar-me à mesma questão dentro da San Marcos, porque me parecem os dois polos mais significativos da formação antropológica no

Peru, quase como dois modos até certo ponto, opostos, de encarar o fazer antropológico naquele país.

Em 1986, Marzal publica o seu “*Balance de la formación e investigación en Antropologia en la Universidad Católica*”, em comemoração aos 20 anos da criação do Curso de Ciências Sociais naquela instituição.

Reconhecendo a dificuldade de tal tarefa, principalmente porque, como mentor do projeto poderia ter uma visão muito emocional e subjetiva, acrescenta o fato de que, nos vinte anos que se passaram, não lhe foi possível seguir as trajetórias dos formados pela PUC, principalmente porque não sobreviveu a iniciativa duas vezes fracassada de criar uma associação de profissionais da Antropologia, ao estilo da nossa ABA.

Mas, acima de tudo, tal dificuldade deveu-se, na sua opinião, à situação complexa e crítica pela qual passou o país de meados dos anos 60 até o momento em que escreve, 1985.

Assim, em termos do contexto social, ou, do marco político sob o qual foi criado o curso de Ciências Sociais na Católica, além do que sabemos dos relatos anteriores, ao sair a primeira turma, estando o governo nas mãos de Velasco, com o SINAMOS (*Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social*) e a *Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agropecuario de la Selva*, a assessoria, a investigação e, portanto, o trabalho profissional de muitos antropólogos assumiu uma grande proeminência.

No entanto, o segundo governo de Belaúnde e a crise do indigenismo integracionista culminou com o “*masacre de Uchuraccay*”, além do terrorismo e da crise econômica que vinham abalar a precária segurança produzida pela fugaz proeminência dos cientistas sociais no governo de Velasco.

A seguir, um reduto fantástico para os pesquisadores foi proporcionado pelo novo papel da Igreja Católica após o concílio Vaticano II e a Conferência episcopal de Medellín: os bispos do Sul andino estabeleceram o *Instituto de Pastoral Andina*

(IPA) de Cusco, e os bispos da região selvática o *Centro Amazónico de Antropología* (CAA) de Lima e Iquitos, ao mesmo tempo em que foram criados outros centros de pesquisa e promoção social vinculados à Igreja como o CIPCA, de Piura e o *Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas*, de Cusco.

Como diz Marzal, a religião “*reapareció en el horizonte social con nuevos bríos*”... assim como o fenômeno religioso, no sentido mais amplo, passou a um plano de relevância inusitado com o renascimento e o êxito da religião popular andina entre os migrantes serranos ao mundo urbano, com a proliferação das diversas seitas evangélicas e orientais ou, o nascimento de movimentos religiosos de um caráter messiânico inusitado, como a seita “*Israel del nuevo pacto universal*”, ou, a “*Iglesia Cruzada Católica, Apostólica y Evangélica*”, na Amazônia.

Diante de todas estas ocorrências, quando *la Católica* iniciou seu curso, optou pela teoria desenvolvimentista, aceitando a técnica e os valores da sociedade moderna, enfatizando a chamada antropologia aplicada, e fazendo uso da etnografia e metodologia de caráter funcionalista, ao contrário dos núcleos que optaram pelo marxismo quando o desenvolvimentismo entrou em crise.

Em termos do perfil acadêmico, os professores constituíram, desde o começo, um grupo estável e homogêneo, que fez suas pós-graduações no estrangeiro, especialmente nos Estados Unidos e Inglaterra.⁸ Os alunos, por sua parte, na sua maioria foram desde o início oriundos da classe média urbana.

Como diz Marzal, tudo isto contribuiu para a definição de um certo estereótipo dos formados pela PUC: com boa formação teórica e pouco preparo para trabalhar em programas concretos, e tampouco por muito tempo fora de Lima...

Por outro lado, em termos do perfil do professor da PUC, uma pesquisa dos alunos, feita em 1982, parece manter-se até os dias de hoje, a julgar pelas minhas

⁸Segundo Marzal, esta mudança se dá principalmente a partir de 1970, quando chegaram das suas pós-graduações Juan Ossio, Fernando Fuenzalida e Mayer.

próprias observações feitas em 1994: para aqueles, a Antropologia peruana deveria explicar a pluralidade cultural do país a partir de estudos de caso, através da observação participante, bem como à luz de teorias formuladas e embasadas no método comparativo.

Deveria, também, em diálogo com as outras ciências sociais, cooperar na formulação de um projeto nacional que integrasse todos os segmentos e grupos sociais, sem qualquer dominação cultural, econômica ou política.

Transcrevo aqui, parte de algumas respostas colhidas do trabalho de Marzal:

“Para nosotros el rol fundamental de la antropología en el Perú es contribuir a sentar las bases de un fértil diálogo entre los distintos componentes sociales que lo habitan. Nos mueve a decir esto es constatar que el Perú es un estado pluricultural, que consta de una variada gama de agrupaciones humanas con sistemas socio-culturales diferentes, pero que son negados por una sociedad dominante que pretende homogeneizar el país de acuerdo a normas que muchas veces no son compatibles con su realidad intrínseca.”

“En el Perú nuestra cultura milenaria y la heterogeneidad ecológica y cultural configuran un contexto social sumamente variado, privilegiado en casos de interés para la antropología. Apesar de ello es también innegable que el antropólogo no puede renunciar a entender la suerte de los grupos tradicionales, que configuran hoy en día los sectores más deprimidos y pauperizados de nuestra población...”

“El Perú es un país en formación donde convergen

corrientes culturales que conservan tercamente su identidad. Por ejemplo, “lo andino” reaparece de nuevo en la escena social después e cada cambio estructural. Así se puede hablar de una nueva ecología vertical en las comunidades andinas, que mantienen contacto con sus miembros que han emigrado a los pueblos jóvenes de Lima o a las colonizaciones espontáneas de la ceja de selva...”

O curso para a formação de antropólogos da PUC possui quatro “ciclos”: o bacharelado, a licenciatura, o Diploma de Estudos Antropológicos (DEA) e o mestrado.

O bacharelado compõe-se de um conjunto de cursos teóricos, metodológicos e etnográficos: entre os primeiros estão os três cursos monográficos sobre *Durkheim*, *Weber* e *Marx*; três cursos de *História do Pensamento Antropológico* com cursos sobre o evolucionismo cultural, a antropologia cultural norte-americana, a antropologia social inglesa, a etnologia francesa e o indigenismo no México e no Peru; seguem-se quatro cursos comparativos sobre *Parentesco*, *Antropologia Política*, *Econômica* e *Simbólica*.

A parte metodológica consta de cursos de *Metodologia*, *Estatística Social*, *Métodos e Técnicas de Investigação Antropológica* e *Seminário I*, no qual os alunos preparam um projeto de investigação para ir a campo e fazer sua “*memoria*” como conclusão do bacharelado.

Mas ainda existem os cursos de conteúdo mais etnográfico: *Etnografia Andina*, *Arqueología Andina*, *Etnología Amazónica*, *Antropología Urbana* e *Campesinato*. Para completar os créditos os alunos podem escolher alguns cursos de outras áreas. O campo de diferenciação entre o bacharelado e a licenciatura foi demarcado pelo trabalho de campo, esta espécie de “rito de passagem”, para que, em seguida, o aluno pudesse entrar no “*Plan de Estudio de la Especialidad*”, criado pela reforma

curricular de 1970.

Naquela época foram criadas quatro áreas de especialização que deveriam ter se desenvolvido paulatinamente: a de *Antropología Cognitiva*, *Antropología de la Población y Ecología*, *Antropología del Desarrollo* e *Antropología de la Educación*, que, pelo menos até a data desta publicação, não haviam sido implementadas.

Segundo a reforma curricular de 1973, a licenciatura foi definida como necessária para aqueles que desejassem “*aplicar sus conocimientos de antropología a la investigación aplicada, asesoramiento e implementación en programas de desarrollo y reforma en el ámbito nacional, o a la acción directa*”.

Em 1975, numa nova reforma, foram criadas três áreas de especialização geográfica, através de seminários alternativos e obrigatórios: *Selva* I e II, *Agrario* I e II, e *Urbano* I e II.

Na realidade, a licenciatura acabou tornando-se um grau acadêmico intermediário entre o bacharelado e o mestrado, quando deveria ter se concretizado como uma capacitação profissional: de **antropólogo**.

Marzal explica esta ausência de uma verdadeira licenciatura em Antropologia por várias razões, entre elas a falta de um mercado de trabalho que exija um profissional definido, a falta de experiência dos professores das especialidades, a tendência perigosa de encompridar a carreira com novos cursos, e o pouco interesse dos formandos em obter o título: existiam na época apenas 24 antropólogos para 76 bacharéis numa população de 150 formados.

O DEA foi criado em 1974, como uma espécie de alternativa para a situação que se desenhava no mundo acadêmico e da pesquisa social. Por um lado, era necessário reforçar o ensino da antropologia ao invés de formar mais antropólogos. Por outro, parecia mais conveniente trazer os informantes até à universidade do que levar os alunos aos locais de pesquisa para experiências rápidas, passageiras, superficiais.

Além disso, a partir dos anos 80, tornava-se cada vez mais arriscado penetrar nas zonas serranas devido ao terrorismo.⁹

Assim, programaram-se vindas de profissionais significativos, como médicos, professores, sacerdotes, engenheiros, que trabalhassem em zonas suburbanas camponesas ou indígenas.¹⁰

O mestrado começou em 1972, com ingressos a cada dois anos.

Embora dependesse administrativamente da graduação, funcionava a partir dos projetos de pesquisa dos professores em suas especialidades.¹¹

Portanto desde sua criação, está organizado em dois semestres acadêmicos, com seminários obrigatórios em uma das quatro especialidades: estrutura social, estruturas econômicas, simbolismo e religião, um semestre de trabalho de campo e um quarto semestre com cursos tomados do ciclo de licenciatura.

O mestrado passou a editar, também, a revista *Anthropologica* e muitos professores colaboravam com outros centros de pesquisa, inclusive com o *Instituto Indigenista Interamericano* do México, do qual muitos peruanos chegaram a ser chefes do *Departamento de Investigación* e editores da revista *America Indígena*. Na época em que lá estive havia uma outra linha de pesquisa ligada ao *Archivo de Música*, coordenado pelo Prof. Juan Ossio, dedicado às gravações em vídeo e áudio das manifestações de música, canto e dança na costa e na serra.

Outras informações importantes apareceram em 1983, quando o mesmo Marzal fez um balanço dos estudos sobre a religião andina no qual, além do que já foi mencionado, ficamos sabendo um pouco mais sobre as universidades regionais.

Na sua opinião pode-se distinguir dois grandes momentos no estudo da religião

⁹Voltarei à esta questão, especialmente através do caso Uchuracay, acontecido em 1983, no próximo capítulo quando apresentar Juan Ossio e Rodrigo Montoya como re-leituras contemporâneas da Antropologia.

¹⁰Não tenho informações se este curso se mantém com esta programação.

¹¹Das áreas temáticas criadas nesta época, algumas continuavam ativas na época em que estive lá, com pelo menos três dos mesmos professores desde sua fundação: Juan Ossio, com a estrutura social andina, A. Ortiz e o estudo dos mitos, assim como Marzal e o indigenismo.

andina: entre 1553 e 1653, nas notícias que dela davam as crônicas dos religiosos e administradores, e dos anos vinte até os oitenta, período que ele cobre com este balanço, como decorrência de várias preocupações e objetivos.

Nos anos 20, dentre os famosos ensaios políticos sobre o problema nacional que abordaram a questão religiosa, sobressaíram -se os de Mariátegui, de Hildebrando Castro Pozo e Víctor Andrés Belaúnde.

Castro Pozo, no seu *Nuestra Comunidad indígena* (de 1924), reconhece ter tido muitas dificuldades ao tratar a questão religiosa porque “ *hasta ahora nadie se ha preocupado de estudiar estos fenómenos*”(1924:229).

Em Mariátegui e Belaúnde encontramos uma reflexão sobre o papel que a religião desempenha na sociedade e sobre as transformações religiosas ocorridas após o processo de cristianização.

Para Mariátegui, as transformações foram mais formais do que de conteúdo:

“Los misioneros no impusieron evangelio, impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo indígena subsistió bajo el culto católico”(1967:150)

Na opinião de Marzal, Mariátegui não esclareceu este “*paganismo indígena*” pelo seu pouco conhecimento dos cronistas, bem como pela falta de um trabalho etnográfico na região andina.

Por esta razão, o “*factor religioso*” nos trabalhos do *Amauta*, ainda que tenha tido uma visão positiva do fenômeno religioso, diferente portanto do anticlericalismo radical da geração anterior, não aprofundou sua explicação.

Por seu lado, Belaúnde, ao buscar uma resposta a Mariátegui e seu marxismo, afirma que houve uma grande transformação religiosa entre a população andina.

No seu já citado *La Realidad Nacional*, de 1930, escreveu:

“Viendo en el catolicismo sólo la liturgia y no el espíritu, es explicable que Mariátegui sostenga que la obra misionera no transformó el alma religiosa del índio y que el culto católico simplemente se yuxtapuso al fetichismo primitivo...(Edição de 1980:91)

Ma Belaúnde só referiu-se às mudanças que ele julgou fundamentais no campo religioso andino, e dentro da sua visão hispanista: a reação à dor através da esperança, assim como a generalização e intensidade do culto *mariano*.

Nste período de antes da década de 50 destacaram-se, também, as pesquisas arqueológicas, especialmente as de Julio Tello sobre as religiões pré-hispânicas e, depois, em 1959, a de sua aluna Rebeca Carrión, *La religión en el antiguo Perú*. É preciso não esquecer do *Handbook of South American Indians*, no qual vão aparecer os trabalhos já citados de John Rowe, Kubler, Mishkin e Tschopik.

A década de 40 foi marcada, por outro lado, pela criação do *Instituto de Etnología y Arqueología*, na San Marcos, e este reduto desenvolveu importantes pesquisas sobre religião, especialmente o projeto coordenado por Matos Mar (1948/1952) nas províncias limenhas de *Yauyos* e em *Huarocharí*.

Deste projeto resultou, entre outros, o trabalho de Carmem Delgado de Thays, *Magia y religión en Tupe*, que recolheu detalhada informação sobre o comportamento religioso e mágico da região.

Dentro desta corrente culturalista da *San Marcos* ressaltou-se, também, o trabalho de José María Arguedas, tanto nas novelas, como por exemplo *Yawar Fiesta*, de (1941), como na etnografia, quando escreveu alguns ensaios sobre religião andina, especialmente o trabalho *Puquio, una cultura en transición*, publicado em 1956. Estudando a mudança religiosa nesta região da sua infância, Arguedas avançou interessantes observações como, por exemplo, a de que a religião andina ainda prevalecia sobre a católica, oficial, embora estivesse diminuindo de importância

devido à modernização ; que o mito de Inkarrí ainda seguia vigente, sob a ordem social imperante, “*ofrecendo la promesa de que este antiguo orden podrá ser restablecido*”, na medida em que as duas religiões, a oficial e a local, cumpririam funções diferenciadas.

Quando o marco culturalista cedeu na *San Marcos*, o marxismo também foi usado para analisar o fenômeno religioso, enquanto parte do sistema social: o trabalho de Hernán Castillo Ardiles, sobre *Pisac*, seguindo o marco teórico de Aguirre Beltrán, reflete sobre a estrutura e mecanismos de dominação de uma “*religião de refúgio*” e o de Rodrigo Montoya, *Producción parcelaria y universo ideológico: el caso de Puquio*, detiveram-se sobre o fenômeno religioso, embora já na década de 70.

Mas foi basicamente a partir da década de 50 que se estabeleceram prelaturas eclesiais no território menos atendido pela Igreja e, assim, a preocupação em conhecer mais profundamente tanto a sociedade quanto a religião andinas, especialmente para atender a missão evangelizadora dos padres estrangeiros.

Além disso, esta etapa coincidiu com a nova experiência de renovação e abertura da Igreja como um todo, mas em especial a da América Latina, como decorrência do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín.

Na década de 50, foi criado o Departamento de Antropologia da Universidade de Cusco, e, por estar no coração da cultura andina, pelo domínio que os estudantes possuíam do quéchua, e, ainda pela presença de um programa de desenvolvimento semelhante ao de *Vicos*, as condições para boas etnografias estavam dadas: no campo da religião destacaram-se Oscar Núñez del Prado, com uma pesquisa na província de *Q'ero* (1957), Juan Núñez del Prado e Juvenal Casaverde com *Qotabamba y Kuyo Grande* (1970).

Entre os estrangeiros, destacaram-se os já citados Mishkin, Rowe, Kubler, Murra, Zuidema, Wachtel, D. Gow, Bastien e Héctor Loayza, entre outros.

Na mesma década, junto com o aparecimento da Antropologia na Católica (1962), aconteceu o Seminário de Antropologia do *Instituto Riva-Agüero*, sob a coordenação de Jean Vellard, antropólogo físico e membro do *Instituto Francés de Estudios Andinos*, que existe até hoje, junto à Aliança Francesa, em Lima.

Em seguida, como era natural, a Católica passou a ser um reduto de estudos sobre a religião, destacando-se ali Fernando Fuenzalida que, ainda como estudante da *San Marcos* havia publicado em 1965 *Santiago e Wamani*, um ensaio sobre sincretismo religioso na região de Huancavelica. Também, como investigador do IEP, *La estructura de la comunidad indígena tradicional* (1970). Na Católica, Fuenzalida continuou seu trabalho sobre sincretismo e mitologia andinos.

O autor deste balanço, Manuel Marzal, fez vários estudos para o *Instituto de Pastoral Andina de Cusco*, e, para o CIPCA, de Piura, *El sistema religioso del campesino bajo piurano*.

Juan Ossio, compôs uma antologia, um conjunto de vinte ensaios de vários autores entre os quais ele próprio, intitulado *Ideología Mesiánica del mundo andino*, 1973, onde justificava a escolha do termo “mesiánico”:

“...para caracterizar la ideología del mundo andino
(...) pues el tema central es la figura de un Principio
Unitario, que ha de restaurar el orden destruido por
la conquista española” (1973:XIX)

Luis Millones, formado em história e em antropologia, trabalhou o tema do movimento nativista *Taki Onqoy* em várias publicações.(1964, 1965 e 1971).

Alejandro Ortiz especializou-se no estudo dos mitos andinos, com base no estruturalismo, e num dos seus mais conhecidos trabalhos, *Huarochiri*

cuatrocientos años después (1980), afirmava que a oposição *hanan / hurin* seguia atual na presença de duas divindades opostas, que explicariam a permanência e a mudança, a tranquilidade e a ordem contrapostas ao desconhecido:

“Pariacaca, la divinidad de las alturas,
personificada por los nevados...se halla
en oposición simétrica con el Dios
Pachacamac...”

Pouco depois de retomar suas atividades em 1959, a Universidade de *Huamanga*, em *Ayacucho*, criou seu Departamento de Antropologia, que transformou-se num outro núcleo de estudos sobre a religião andina: o antropólogo holandês Tom Zuidema fez escola no Peru através do enfoque estruturalista da sua obra famosa, *The Ceque System of Cuzco* (1964), por sua interpretação original da história incaica, a partir das descrições de Barnabé Cobo:

“...una descripción de aproximadamente cuatrocientos
lugares sagrados, (...) que, por una razón o otra, tenían
un significado particular en la mitología o en la historia
inca. Cada grupo de sitios se concebía como dispuesto
sobre una línea imaginaria, llamada ceque; se consideraba
que todas estas líneas convergían al centro de Cuzco; el
mantenimiento y el culto de los lugares dispuestos sobre
estas líneas estaba asignado a determinados grupos
sociales”.(1964:1)

Como diz Marzal, ainda que Zuidema estivesse interessado principalmente na organização social e seus princípios de divisões tripartites, quadripartites e decimal, é inegável, afirma, que sua metodologia estruturalista contribuiu para um

conhecimento melhor da religião andina, como, por exemplo, a oposição entre *Wiracocha* e *Inti*.

Em Huamanga, sobressaiu-se, também, Lorenzo Huertas, com seu trabalho *La religión en una sociedad rural andina*, a partir de fontes históricas do século XVII, dos extirpadores de idolatrias (1981).

Bem, neste ponto já entramos na etno-história, como diz Marzal, esta rica combinação de história e antropologia, cujo trabalho pioneiro está, sem dúvida, lá no *Handbook os South American Indians*, onde John Rowe publicou seu famoso *Inca Culture at the time of the Spanish Conquest*, que inclui uma minuciosa descrição da religião incaica, a partir dos cronistas.

Nesta mesma edição está o trabalho de George Kubler: *The Quechua in the Colonial World*, onde ele afirma que, durante o século XVI não se conseguiu cristianizar a população quéchua devido “*a la organización dispersa y poco equipada de la Iglesia del Perú, los disturbios de las guerras civiles y el poder de resistencia o supervivencia de la religión quechua*”.

Mas, depois de 1660, mais ou menos, após as campanhas de extirpação de idolatras, a cristianização já era um fato. Para comprovar sua tese, Kubler analisa a religião andina sobrevivente. Seu trabalho é importante, diz Marzal, porque serve de ponte entre a religião andina pré-hispânica e a atual.

Da mesma maneira, os trabalhos de Nathan Wachtel, *Los Vencidos*, de 1971, e o de Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, também de 1971. Em 1973, Franklin Pease, historiador peruano, seguiu a mesma linha publicando *El Dios creador andino*, afirmando que “*dicho dios refleja no solamente la situación central de la vida religiosa, sino también está realcionada con la estructuración de la sociedad y las formas de gobierno*”(1973:9).

Em 1978, apareceu o livro famoso de Ana Maria Mariscotti, *Pachamama Santa Tierra*, um estudo fenomenológico que sistematiza o culto à mãe terra na região dos andes meridionais, manipulando um amplo amterial arqueológico, dos cronistas e

sua própria etnografia contemporânea.

Com a já citada renovação indigenista da Igreja Católica vão aparecer os estudos sobre religião andina realizados por estudiosos clérigos. Entre estes estão os estudos sobre a história da evangelização, entre eles o de Monsenhor Emilio Lissón, arcebispo demissionário de Lima que escreveu 26 tomos com documentos sobre a Igreja peruana, publicados entre 1943/56, com muitas informações sobre as religiões andinas.

Mas o principal historiador da Igreja peruana, segundo Marzal, continua sendo o padre Rubén Vargas Ugarte, que produziu uma incansável recompilação documental dos principais arquivos peruanos, americanos e europeus, escrevendo ao final, sua *Historia de la Iglesia en el Perú* (1959/62), em cinco volumes, com uma boa informação sobre a religião incaica.¹²

Em termos de instituições criadas pela Igreja para renovar seu trabalho no mundo indígena, se destaca o *Instituto de Pastoral Andina* (IPA), entre cujas finalidades está o estudo da religião andina, em bases antropológicas. Nestes estudos tem se destacado o padre Manuel Marzal, tanto pela sua inserção no mundo indígena através destes institutos de pesquisa, quanto pela sua formação antropológica e indigenista e sua ligação com a Universidade Católica.¹³

O IPA edita a revista *Allpanchis*, desde 1969.

Também ligado ao IPA, é o *Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas*, que, embora orientado para as questões sócio-econômicas do sul andino, já publicou séries importantes sobre a religião andina, baseadas tanto na tradição oral quanto nos arquivos de história andina.

Na primeira série, publicou *Kay Pacha* (1976), segundo Marzal, uma excelente recompilação dos mitos da comunidade cusquenha de Pinchimuro, realizada por

¹²Vargas Ugarte escreveu também outras histórias particulares, como por exemplo, a *Historia de la Compañia de Jesús*.

¹³Seus trabalhos são muito interessantes, e estarão citados na bibliografia geral.

Rosalind Gow e Bernabé Condori.

Outra edição importante, *Wiracocha y Ayar*, uma antologia dos mitos de origem recolhidos por cronistas, traz um prólogo “polémico”, de Enrique Urbano, em que o autor afirma estar procurando “*liberar el discurso mítico andino de las apretadas cadenas de una tradición hermenéutica, incapaz de deshacerse de un pasado romántico, encarar(lo) como una totalidad capaz de dar cuenta de su propia lógica, independientemente de las razones que el investigador le pueda dar o de la variedad de sus múltiples manifestaciones (y) estudiar los ciclos míticos antiguos como otras tantas formas de representación de la sociedad precolombina*”

(1981:XI).

Nos período que se cobre com esta publicação, as pesquisas ligadas à religião andina estavam se voltando para alguns temas específicos:

- o funcionamento da religião andina, já analisada pela perspectiva dos sistemas simbólicos ;
- a religião como ideologia, na perspectiva geertziana, e o papel da religião andina na mudança social;
- a persistência e a evolução da religião popular andina, desde a perspectiva de novas descobertas etno-históricas decorrente da organização dos arquivos e da multiplicação dos estudos sobre tradição oral, bem como pelo estudo de mitos e sua análise sob novas bases teóricas;
- a influência da religião andina nas questões de etnicidade;
- o sincretismo religioso andino sobre o qual existem muitas evidências empíricas sem uma teoria “realmente explicativa”.¹⁴

A *Escuela Académico-Profesional de Antropología* da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* tem suas origens em 1946, quando foi criada como parte da

¹⁴Todas estas informações foram colhidas no trabalho de Manuel Marzal, *Balance de los Estudios sobre Religión Andina (1920-1980)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1983.

Facultad de Letras, com o nome de *Instituto de Etnología* sob a direção de Luis E. Valcárcel. Em 1958 juntou-se com o *Instituto de Arqueología* passando a chamar-se *Instituto de Etnología y Arqueología*. Em 1962 transformou-se no *Departamento de Antropología*.

Em 1969, com a reforma universitária e a criação do sistema departamentalista na *San Marcos*, foi criada a *Sección de Antropología*, integrando o departamento existente de *Ciencias Histórico-Sociales*, juntamente com a Arqueología, a História, a Geografia, a Sociologia e o Trabalho Social.

Com a promulgação da última *Ley universitaria* deste período, coberto por esta publicação, as antigas “secciones” se transformaram em *Escuelas Académico-Profesionales* nas mesmas áreas mencionadas.¹⁵

Desde sua criação até os anos 70, os estudos de Antropologia tiveram uma duração de 5 anos, dois deles na *Sección de Cultura General* e três anos na *Sección Doctoral*.

A partir de 1970, com o sistema de créditos e da periodização semestral, os estudos deveriam durar 10 semestres: 6 no *Integrado de Ciencias Sociales* e 4 na especialidade, onde se prevê o trabalho de campo.

Desde sua criação, o Departamento de Antropologia da *San Marcos* outorga os títulos de Bacharel e Doutor.¹⁶

Estas informações são, na realidade, muito frias para dar a verdadeira noção do que a *San Marcos* significou e significa para o Peru, e, para Lima, especialmente. Nos anos 20, como vimos, ela vai ser o reduto tanto de intelectuais hispanistas como modernistas: no seu interior se travaram as grandes polêmicas sobre a realidade nacional. Sofreu crises e críticas, e até se pode dizer que destes embates

¹⁵Rodríguez Pastor, Humberto (compilação e anotações) (1985) *La Antropología en el Perú*, publicação do *Ier. Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología*, Lima, 24/28 de novembro, CONCYTEC.

¹⁶Esta estrutura continua a mesma.

foram geradas as *Universidades Populares González Prada*...

Nos anos 60 se define, realmente, como núcleo esquerdista, sem demérito algum para sua produção intelectual face à militância que de dentro dos seus muros se desencadeia.

Vou permitir-me a utilização das palavras de Carlos Iván Degregori, no seu discurso por ocasião da nomeação do Professor Dr. Rodrigo Montoya como Professor Emérito desta Universidade, quando relembra os “*años maravillosos*”... época em que tudo parecia possível.¹⁷

Na sua opinião, portanto, a “*primera oleada*” fazia parte de um processo de democratização da universidade peruana, a qual abriu suas portas a muitos provincianos, filhos de provincianos, muitos bilíngues, das classes médias ou, “*de ese estrato tan vago que denominamos pequeña burguesia*”...

A Antropologia peruana, cujo objeto central sempre foram os Andes e as comunidades andinas, seduziu de imediato àqueles que desejavam reafirmar suas raízes, as mesmas das populações quéchuas e aymaras.

Na sua opinião, portanto, “*esas primeras generaciones de antropólogos exhibían un perfil arguediano...*”, tão ao gosto do professor homenageado.¹⁸

Mas que “perfil” seria este? Em que ele pode esclarecer este carácter mais íntimo da Antropologia peruana?

¹⁷Este discurso encontra-se integralmente no ANEXO 3.

¹⁸Não há que esquecer que Arguedas foi um *sanmarquino*... em todos os sentidos !

Valcárcel e Arguedas: de trajetos e tropos antropológicos.

No livro de suas memórias, *Valcárcel* nos conta sobre o começo acadêmico da Antropologia no Peru, sobre os anos que compreendem o início da sua institucionalização, especialmente em relação à *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*.¹ Logo após a crise de 1930, alguns dias após Sánchez Cerro ter deposto Leguía e assumido a Presidência da República, ele foi convidado a dirigir o *Museu Bolivariano*, transferindo-se, então, para Lima.

Não se havia passado um mês quando lhe foi da mesma maneira solicitado que substituísse Julio Tello na direção do *Museu Arqueológico*, por razões de filiação política: Tello era leguiísta.

O *Museu Bolivariano* havia sido criado em 1921, para a comemoração dos 100 anos da Independência, tendo sido dirigido até 1930 por Jorge Guillermo Leguía o qual, por razões óbvias, havia também deixado o cargo.

O *Museu Arqueológico* provinha de uma cisão do antigo *Museu de Historia Nacional*, criado em 1906 e dirigido até 1911 por Max Uhle, quando em razão de uma série de intrigas, foi substituído por Emilio Gutiérrez Quintanilla, que criou, então, uma seção de *Arqueologia*, colocando-a sob a responsabilidade de Julio Tello.

Na continuidade, Tello e Quintanilla tornaram-se ferrenhos inimigos.²

Por causa disso, Tello deixou o *Museu de Historia Nacional*, acabando por criar um outro museu, o *Museu Arqueológico*, que ele dirigiu até a chegada de Valcárcel. Para remediar a situação incômoda de ter sido indicado para substituir Tello, afinal,

¹Valcárcel, Luis E. (1981) *Memorias*, IEP, Lima.

²Valcárcel conta que Quintanilla chamava Tello de “índio”, e Tello retribuía chamando-o de “español”. Quintanilla chegou a escrever um livro intitulado “*El Manco Cápac de la arqueología peruana*”, cheio de insultos contra Tello.

um profissional já reconhecido, Valcárcel propôs a criação do *Museu Nacional*, mas este projeto, aprovado no final de 1931, teve uma existência praticamente burocrática até 1945, por falta de verbas e de um edifício único que congregasse todos os outros.

Na realidade, sua idéia de um *Museu Nacional* procurava responder à necessidade emergente e crescente de produzir uma visão de conjunto do processo histórico,

“Todos los testimonios de la vida peruana,
desde la aparición del hombre hasta nuestros
días...”

E que também encaminhasse uma diretriz integradora dos diversos e dispersos museus capitalinos, concentrando a visão, integrando os esforços e incentivando a investigação. Daí a criação de dois institutos dentro do Museu, o *Instituto de Arte Peruano* e o *Instituto de Investigaciones Antropológicas e Históricas*, como pontas de lança: o pintor José Sabogal desenvolveu um importante trabalho de pesquisa e resgate do artesanato peruano, enquanto Tello e Quintanilla ocuparam-se do trabalho de recuperação e resguardo do patrimônio arqueológico, já então bastante delapidado.

Com Valcárcel introduziu-se na vida acadêmica limenha a abordagem indigenista **cusquenha**, calcada na importância da completa imersão na vida indígena para melhor compreendê-la, contrapondo-a, portanto, com as diversas perspectivas com que a intelectualidade limenha se aproximava da cultura peruana antiga, fruto do acesso às referências mais atualizadas das ciências humanas, produzidas na Europa e Estados Unidos, mas sem o contato direto com a região serrana.

A oportunidade de introduzir esta compreensão da vida andina, na sua opinião mais adequada, aconteceu-lhe em 1931, quando foi convidado a lecionar na *Universidad de San Marcos*, e formulou o curso de *Historia del Perú-Incas*, que seria

ministrado na Faculdade de Letras.

Este clima de otimismo e efervescência logo se contrapôs aos excessos autoritários de Sánchez Cerro, que, como represália, fechou a *San Marcos* até meados de 1935. Este fechamento favoreceu um período de pesquisas muito importante.

Depois de uma fase envolvido em atividades de assessoria e comissões determinada por estes momentos de transição política complicada, Valcárcel se vê novamente dedicado à pesquisa arqueológica cujo dinamismo envolveu nomes famosos como Wendell Bennett e A. Kroeber. Além disso, viajou para a Europa visitando exposições e museus, e esteve, também, em importantes Congressos.

Estas viagens como diretor do *Museu*, bem como os contactos com instituições estrangeiras, puseram-no em dia com as mais recentes publicações em arqueologia e etnologia, de sorte que, quando as atividades da *San Marcos* se reiniciaram propôs-se a inovar os cursos, preparar os pesquisadores nacionais para a grande tarefa que se descortinava: descobrir o Peru, **construir para a própria nação sua imagem até então nebulosa**.

Como ele mesmo diz, a formação teórica dos alunos era tão precária que lhe parecia necessário começar pelo mais elementar: “*la crítica del concepto vulgar de cultura*”...a partir da escola histórico-cultural de Graebner e Frobenius, principalmente.

Dois anos depois, em 1937, chegava ao Peru *Bernard Mishkin*, para investigar a comunidade cusquenha de *Katka* e com ele, diz Valcárcel, as atividades etnológicas realmente começaram no país.³

Numa primeira fase de pesquisa *Mishkin* permaneceu até 1939, regressando em 1941/1942. Deste trabalho resultou o livro *The Contemporary Quechuas*, publicado parcialmente em castelhano pela *Revista del Museo Nacional*, em 1953.

Em 1940 chegaram ao Peru dois outros etnólogos que também haveriam de exercer

³Foi através de Mishkin que Valcárcel esteve em Nova Iorque e conheceu Boas pessoalmente.

forte influência no meio antropológico em formação: *Harry Tschopik Jr.*, do *Peabody Museum* da Universidade de Harvard, cujo trabalho resultou no livro *The Aymaras*, e *Paul Fejos*, que estudou os índios *Yagua*, no noroeste amazônico.

Em 1944 *John Gillin*, o primeiro investigador patrocinado pela *Smithsonian Institution*, estudou o povoado de *Moche* no departamento de *Libertad*, que resultou no livro *Moche, a Peruvian Coastal Community*.

Outro importante pesquisador, *Paul Rivet*, já havia estado no Peru nos anos 30, e seu estudo minucioso através de bibliotecas do mundo todo, culminaram com a publicação, em 1951, do primeiro tomo da sua *Bibliographie des langues aymará et kichua*.

Sobre *Rivet*, além das qualidades intelectuais e profissionais, Valcárcel destaca o profundo humanismo em relação à prática da etnologia que, ao seu modo de ver se constituía numa “*útil herramienta para la transformación de naciones como la nuestra, ya que podía revelar las distintas formas culturales que coexistían en un mismo territorio*”. (op.cit: 323)

Enfim, estas pesquisas, estes contatos, a visita de Valcárcel aos Estados Unidos em 1937 e 1941, bem como o potencial que o país oferecia para pesquisadores estrangeiros, revelam-nos como e porque o país estava, realmente, sendo **re-descoberto** pela etnologia como estudo da realidade viva:

“Con la etnología se introdujo el estudio del presente
y, por necesidad inmediata, la proyección hasta el
futuro en nuestras investigaciones de la cultura
peruana antigua”.(Op.cit: 323)

Realmente, a situação dos indígenas contemporâneos adquiria uma sólida base metodológica e científica, e, em lugar da intuição, podiam contar com uma metodologia que, a partir do presente, lançava luzes sobre o passado permitindo, por

sua vez, a construção de uma imagem de país e de nação que se projetava em direção ao futuro: a arqueologia, a etnologia, a história, e a linguística levantavam dados que complementavam o conhecimento da cultura antiga, antes apenas imaginada através dos restos arqueológicos.

O próprio Valcárcel, estimulado por estes avanços, bem como pelas transformações que se iam introduzindo tanto no campo como na cidade, começou uma minuciosa e paciente investigação sobre a história do país, cujo resultado foi publicado sob o título de *Historia de la Cultura Antigua del Perú*, tendo o primeiro volume aparecido em 1943, e o segundo em 1948.

Neste mesmo ano de 1943, esteve no Peru o historiador mexicano *Daniel Cosío Villegas*, representando a editora Fondo de Cultura Económica, buscando material para uma série de livros sobre a América Latina, tendo Valcárcel se incumbido do Peru.

De uma série de artigos, reunidos sob o título de *Devenir del Perú*, resultou, mais tarde, o livro *Ruta Cultural del Perú*, cuja primeira edição mexicana, data de 1945. No último capítulo deste livrinho tão significativo encontramos as seguintes palavras:

“La continuidad de la historia del Perú permite la identificación de éste como sujeto del proceso histórico. Como en todo ser vivo - ya lo decía Bergson - la vida no sólo “dura”, sino que arrastra consigo toda su historia. (...) Es la continuidad del cambio, la preservación del pasado en el presente, lo que se entiende por la **duración** verdadera”⁴

Para o próprio autor, este trabalho, mais do que resultado de uma investigação

⁴Valcárcel, Luis E. (1965) *Ruta Cultural del Perú*, Lima, Ediciones Nuevo Mundo, 3a.edição, p.222.

etnológica realizada, teve como objetivo oferecer uma visão panorâmica do processo de transculturação no país, apontando os diversos caminhos que a pesquisa poderia desenvolver.

A nova preocupação com a mudança social / cultural representou, na sua opinião, a perspectiva que o indigenismo peruano assumiu, quase vinte anos depois de *Tempestad en los Andes*, quando então, ele próprio anunciava o ressurgimento da raça indígena: “*La cultura bajará otra vez de los Andes*”...⁵

Assim, no entremeio destes dois livros, como ele próprio diz, encontramos a construção de um **novo indigenismo**, fruto das marcantes experiências sociais e intelectuais:

“De haber sido una corriente de denuncia y crítica, y después de haber anunciado la “indigenización” del Perú, el indigenismo se convertía ahora en una escuela de pensamiento. Nosotros no habíamos buscado el cambio total, sino la valoración y el respeto hacia la cultura indígena. A pesar de que desaparecieron las condiciones para la denuncia y la propaganda en favor de los índios, quedó vivo el sentido esencial: la conservación de los valores culturales autóctonos”.
(op.cit: 325)

Esta etapa posterior à segunda grande guerra marca um desenvolvimento maior do capitalismo no país, maior penetração da cultura ocidental no mundo andino, bem como o início das migrações internas massivas, em direção aos grandes centros, especialmente Lima.

Na sua opinião, além da necessidade de reajustar a vida social como um todo, era

⁵Valcárcel, Luis E. (S/data) *Tempestad en los Andes*, Lima, Populibros Peruanos, p.23 A primeira edição é de 1927.

o momento de efetuar as profundas e necessárias mudanças na estrutura fundiária, para incentivar a aquisição de novos conhecimentos e técnicas, preservando, contudo, os direitos das comunidades, bem como suas tradições agrárias.

Era, enfim, o momento de cruzar a fronteira em direção à modernidade, sem perder os vínculos com a tradição.

No entanto, assumir a **modernidade** trouxe também a necessidade de posicionar-se frente aos conflitos internacionais, de sorte que a intelectualidade limeña logo se viu dividida entre fascistas e democratas, recolocando, nesta polarização, a antiga divisão entre hispanistas e indigenistas.

Assim, dentro do processo que se iniciava a *San Marcos* passou a abrigar, na sua maioria, os indigenistas e democratas, favoráveis aos aliados, enquanto a *Católica* passou a ser o reduto dos hispanistas e favoráveis ao eixo Berlim-Roma.⁶

Esta fase marcou, também, algumas posições opostas e paradigmáticas em termos da idéia de mestiçagem: Riva-Agüero, re-convertido ao catolicismo e aos valores hispânicos, afirmava a idéia de uma mestiçagem total, sempre com vistas, é claro, na predominância dos valores hispânicos, os que determinavam o progresso do país. Valcárcel, por seu lado, acreditava na existência de uma mestiçagem biológica, mas não cultural. Na sua opinião,

“la parte hispánica seguía siendo indiferente a la indígena y la mezcla o famosa simbiosis era una tarea que estaba por realizar-se”. (op.cit: 328)

Desta época Valcárcel menciona, também, a fundação de um centro de ação e propaganda anti-fascista, o ambiente mais ativo em termos intelectuais e políticos

⁶Valcárcel conta que Carlos Miró Quesada chegava a vestir-se de camisa negra e a fazer a saudação fascista. Fala, também, da consternação que lhe causou ver, alguns anos mais tarde, o próprio Riva-Agüero agindo da mesma maneira, saudando como um nazista.

daquele momento.⁷

A vitória de José Luis Bustamante y Rivera, em 1945, levou Valcárcel ao Ministério de Educação onde, além de um empenho especial em relação à educação infantil, dedicou-se a discutir e a implementar uma nova organização da vida universitária, tomando como modelo a *San Marcos*.

Foi um período de renovação, especialmente a partir de 1946, quando *Luis Alberto Sánchez*, o mesmo da polêmica com Mariátegui, foi eleito reitor.

No entanto, diante da súbita democratização no acesso, enfim, do crescimento súbito do número de alunos, ficou claro que o corpo docente estava despreparado numérica e intelectualmente.

Era premente formar investigadores, e, mais do que nunca, pareceu-lhe que a *Antropologia Social* tinha como objetivo primordial realizar pesquisas, conhecer a realidade viva do país.⁸

Como o *Museu Nacional* acabou sendo extinto nesta mesma época (1945), Valcárcel foi designado diretor geral dos Museus restantes, que ficaram divididos em dois grupos: ligados ou à *Arqueologia e Antropologia* (sob a responsabilidade de Julio Tello), ou à *História*, sob sua direção.

Feita a partilha, nada restou para o novo *Museu de Historia*:

*“más que traslado se había perpetrado un
verdadero saqueo, las paredes estaban
maltratadas, hasta las cerraduras de las
puertas fueron arrancadas. El local, que
unos meses antes fue escenario de valiosas*

⁷ ANEIP (Asociación Nacional de Escritores, Artistas e Intelectuales Peruanos), que mais tarde chamou-se apenas ANEP, fundada em 1939. Valcárcel chegou a presidi-la em 1959, e, pelas suas informações existiu até 1979. Curiosamente nunca existiu no país algo como a ABA brasileira. Segundo informações do Prof. Juan Ossio, um grupo de antropólogos vem se reunindo já há algum tempo, mas de maneira informal.

⁸ Valcárcel indica o fato de passar a usar o termo Antropologia Social, seguindo os ingleses e norte-americanos a partir dos anos 40, ao invés de Etnologia.

muestras, era un sitio vacío y destrozado.

Así terminó el Museu Nacional” (op.cit:359).

No entanto, por mais deprimente que fosse, ele logo formulou outro plano, muito em função das suas atividades anteriores, bem como da sua formação e vida passada, que teria profundas repercussões no desenvolvimento futuro da Antropologia do país. Especialmente no que se refere à construção “**de lo peruano**”, enquanto presença viva.

Desde seus primeiros contatos com o pintor *José Sabogal*, muitos anos antes, ele havia pensado em reunir toda a produção realizada pelo homem peruano, desde os primeiros tempos até a contemporaneidade.⁹

Para a fundação do *Museo de la Cultura Peruana* contribuíram os mais famosos artistas até então: o próprio Sabogal, Julia Codesido, Enrique Camino Brent, Camilo Blas, entre outros.

Eles viajaram por toda a serra recolhendo peças de arte popular, reconhecendo suas origens e estilos: eram os *mates burilados*, os *retablos policromos*, os *toritos de Pucará*, os objetos de prata de Cusco, etc...

Como este *Museu* nascia também para promover a investigação, nele foram criados alguns Institutos: o *Instituto de Estudios Etnológicos*, para estudar o homem e a sociedade ; dentro dele funcionaria uma seção de *Linguística* ; o *Intituto de Arte Peruano*, dedicado à arte popular, ficou sob a direção de José Sabogal ; e, finalmente, o *Instituto de Estudios Históricos*, se encarregaria da pesquisa documental.

Paralelamente, incentivados pelas pesquisas de Mishkin e Tschopic, professores

⁹É interessante observar, à guisa de comentário, como estes primeiros tempos parecem produzir a imagem destes homens carregando daqui prá lá os restos preciosos da sua história e memória, lutando para preservar e, ao mesmo tempo, brigando uns com os outros para possuir e/ou cuidar deste acervo, como se nunca chegasse a haver um lugar definitivo e tranquilo para depositá-los. A história destes museus e sua organização me servem como metáfora para pensar este começo, até que, finalmente, a pesquisa começasse a orientar uma outra vocação, quem sabe, a de construtores desta memória.

da *San Marcos* começaram a pensar mais seriamente na formação dos seus próprios profissionais.

Nesta época Julian Steward, que trabalhava no Instituto de Antropologia Social do *Smithsonian Institution*, patrocinou vários projetos envolvendo estudantes peruanos, bem como, com Alfred Métraux, teve a idéia de publicar o *Handbook of South American Indians*, que, definitivamente, veio apontar os vazios, e as frentes mais evidentes para novas pesquisas.

Por outro lado, a nova lei universitária, aprovada enquanto Valcárcel era Ministro da Educação, favoreceu a criação de vários *Institutos* na *San Marcos*, entre eles, o de *Etnologia*, do qual ele foi o primeiro diretor.

Assim, o futuro etnólogo começava seus estudos com alguns cursos mais gerais, como *Introducción a la Etnología*, e o de *Geografía del Perú* e, em seguida vinham os cursos mais avançados: *Historia del Perú (Incas)* e *Historia de la Cultura Peruana* (com Valcárcel), um curso geral de *Etnología* e outro, sobre *Investigaciones Etnológicas en el Perú*.

Depois, um curso de *Sociología* e outro de *Historia de la Cultura*, além de cursos avulsos com professores estrangeiros convidados ou, que estavam de passagem, fazendo pesquisas: por exemplo, os primeiros tiveram os seguintes temas,

- etnologia sul-americana e norte-americana
- grupos étnicos e transculturação
- análises de elementos culturais peruanos
- psicologia social
- religião e magia
- população indígena no Peru, sob a dominação espanhola.

Além disso, o Instituto contava com pessoal especializado na organização e condução dos trabalhos de campo.

Como passaram a existir dois *Institutos de Etnología*, no início planejaram uma divisão de esforços de tal maneira que, o *Museu* se encarregaria das investigações,

enquanto a *Universidad* formaria os pesquisadores.

No decorrer do tempo, foram ficando escassas as ajudas do Estado ao *Museu*, de sorte que quem tivesse condições desenvolveria a pesquisa, sem mais divisões de tarefas.

Assim também, devido aos escassos recursos, optaram por pequenas monografias sobre populações costeiras e serranas, de cada departamento do país, deixando a selva e os estudos de maior envergadura para depois.

No entanto, através do apoio do *Smithsonian*, foi possível desenvolver dois projetos que marcaram toda esta época: um no vale de *Virú*, e o outro no povoado de *Sicaya*, que também receberam o apoio da *Viking Fund*, posteriormente chamada *Wenner Gren Foundation*.

O projeto *Virú* tinha como objetivo principal coordenar diversas fases da investigação arqueológica ao redor de um problema central: o estudo de um processo de crescimento cultural numa área limitada por acidentes geográficos como um vale ou uma micro-região.

Neste projeto estavam envolvidos profissionais do Departamento de Antropologia da Universidade da *Colúmbia* (William Duncan), do *Smithsonian* (Julian Steward e F.W. McBride), da Universidade de *Yale* (Wendell C. Bennett), do *American Museum of Natural History*, do *Field Museum de Chicago*, da *Fundação Guggenheim*, sem mencionar os peruanos Julio Tello, Jorge Muelle, Jorge Zevallos. Considerado um modelo de projeto, tinha a intenção de ir além da descrição sistemática da pré-história peruana, daí sua multidisciplinariedade: contava também com geógrafos, antropólogos, além dos arqueólogos.

A grande novidade deste trabalho, porém, foi contar com a participação de estudantes peruanos, tanto do Instituto de Etnologia da *San Marcos*, quanto da Universidade de Cusco, *San Antonio Abad*.

Da mesma época, o projeto de *Sicaya* resultou da colaboração entre o *Smithsonian*, representado por Harry Tschopik Jr., e o *Museo de la Cultura Peruana*,

representado por Jorge Muelle, Gabriel Escobar e J.M.B. Farfán.

Na primeira etapa deste projeto os pesquisadores percorreram várias comunidades dos Andes, observando marcantes diferenças no seu desenvolvimento: algumas bem atrasadas ao lado de outras, mais progressistas, basicamente mestiças. Tudo parecia indicar que, terminada a guerra, o processo de transculturação no Peru teria um impulso decisivo.

Como diz Valcárcel, “...estábamos en los umbrales de la modernización, que a través de las nuevas vías de comunicación llegaría a los lugares más remotos de la patria”. (op.cit: 367)

Começou a delinear-se a preocupação com o fato de que, embora as mudanças econômicas introduzidas no país desde o século XVI não tivessem podido alterar a consciência coletivista da população indígena, isso não significava que estas mesmas populações não tivessem o direito aos benefícios das inovações modernas. Desta maneira, aquele estudo preferentemente voltado às questões históricas, ao conhecimento do passado, começaram a dedicar-se mais ao presente: “*pasábamos de la historia a la etnología, nuestras primeras investigaciones combinaban a veces los estudios remotos de la vida indígena con los cambios en la actualidad*”. Com o passar dos anos se foi dando preferência ao estudo dos aspectos sociais, à organização econômica e ao *habitat* das populações atuais.

A Etnologia começou a ganhar terreno sobre a História.

Mas estas mudanças ficariam mais claras a partir dos anos 50, quando a etnologia passou a ser base para os estudos de arqueologia, de história, de geografia, de linguística, etc...

No entanto, a observação do Peru vivente, atual, forneceu novos olhos para interpretar o passado: combinando a etnologia e a história apareceu a *etno-história*, que patrocinou novas e estimulantes pesquisas englobando aspectos demográficos, econômicos, com as preocupações “*sociales y humanistas*”.

Novamente vieram os pesquisadores estrangeiros como John V.Murra, Pierre

Duviols, Nathan Wachtel, Tom Zuidema e apareceram os peruanos que haveriam de tornar-se nomes importantes nesta área, como María Rostworowski de Diez Canseco, Franklin Pease, entre outros.

Assim, seguindo a idéia de Valcárcel de que o **indigenismo** foi se tornando uma **escola de pensamento**, a partir da Etnologia “*fue vertebrandose el nuevo indigenismo*”: com as novas disciplinas ele foi assumindo um caráter **científico** e, ao mesmo tempo, **prático**, pois a avaliação etnológica passou a ser condição prévia para qualquer formulação de projetos em relação à população indígena.

Conta-nos Valcárcel que a perspectiva indigenista incorporou-se aos fins desenvolvimentistas a partir de 1946, com a criação do *Instituto Indigenista Peruano*, órgão vinculado ao Ministério de Justiça e Trabalho, do qual ele foi o primeiro diretor.¹⁰

Este Instituto seguia as diretrizes da *Convención Indigenista de Pátzcuaro*, de 1940, que recomendava a fundação de tais organismos e cujas funções não mais se resumiam na pesquisa, incluindo agora o assessoramento ao governo nas questões administrativas que, de alguma maneira, afetariam as populações indígenas.

Sem muita efetividade nos seus primeiros anos, como Cusco sediaria o *Congreso Indigenista Interamericano* em 1949, este Instituto foi reformulado para fazer frente às novas e emergentes atribuições. Uma das suas primeiras iniciativas foi criar um *Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas*.

Começou a crescer, então, o interesse pela população indígena, especialmente no que se referia às suas **manifestações culturais**: além do *Instituto de Arte Peruano* do *Museo de la Cultura Peruana*, o *Ministerio de Educación Pública* passou a contar com um *Departamento de Folklore* na *Dirección de Educación Artística* que, com a ajuda de milhares de professores espalhados por todo o país, passou a

¹⁰Importante não esquecer outros projetos da mesma época, já citados anteriormente: o de *Vicos* e o de *Puno-Tambopata*. Atividades que levaram à criação do *Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen*, de 1959. De certa forma, estas experiências encaminham as reformas produzidas, em seguida, pelo governo militar de Velasco Alvarado.

dedicar-se à recompilação de materiais folclóricos.

Vejamos agora como este movimento, do **trágico** ao **institucional**, vai estar representado em alguns trabalhos.

Como ele mesmo diz, entre seus dois livros mais conhecidos forjou-se um novo **indigenismo**, enquanto uma **escola de pensamento** e não mais como grito de denúncia apenas. Enfim, numa primeira fase, sua concepção de *tragicidade* estava atrelada a um radicalismo que envolvia muitas facetas.

Ora, este movimento pode ser identificado na própria maneira como ele entende sua cultura e o processo histórico peruano. Vejamos o primeiro momento:

“De todas las partes sale el grito uniforme. Los hombres de la montaña y de la planicie, de la hondonada y de la cumbre ululan el grito único. Lo lanzan al cielo como una saeta vibrante y sonora. No se escucha otro clamor, como si todos los hombres sólo fueran aptos para emitir esa sola vibración vocal. Dejados vivir! Es la raza fuerte, rejuvenecida al contato con la tierra, que reclama su derecho a la acción. Yacía bajo el peso aplastante de la vieja cultura extraña. Aprisionada en la férrea armadura del conquistador, la pujante energía del alma aborígen se consume. Estalla la protesta, y el grito unánime resuena de cumbre en cumbre hasta convertirse en vocerío cósmico de los Andes.(...)La cultura bajará otra vez de los Andes.

(in *Tempestad en los Andes*, p. 22/23)

Este famoso livro de Valcárcel revela uma estrutura narrativa bastante interessante porque apresenta-se compatível com sua percepção da realidade: são pequenos trechos, inflamados e mais literários do que etnológicos, quase como quadros esquemáticos, acabando por mostrar um todo construído sobre fragmentos.

Assim, *Como un Ladrón en la Noche*, abre o trabalho com o selo que o define: a esperança do retorno de uma consciência da Raza: “*La masa informe de los pueblos muertos se mueve también y todos los sepulcros tornaránse matrices de la nueva Vida. Hay un milagro primaveral de las razas*”.

No trecho *Avatar*, um dos mais conhecidos e citados, anuncia o famoso ressurgimento indígena,

“La cultura bajará otra vez de los Andes. (...) No mueren las razas. Podrán morir las culturas, su exteriorización dentro del tiempo y del espacio. La raza keswa fue cultura titikaka y después ciclo inka. Perecieron sus formas. (...) Pero los keswas sobreviven todas las catástrofes. (...) No ha de ser una Resurrección de el Inkario con todas sus exteriores pompas. No coronaremos al Señor de Señores en el templo del Sol. No vestiremos el unku ni cubriráse la trasquilada cabeza con el llautu, ni calzaránse los desnudos pies con la usuta. (...) En lo alto de las cumbres andinas brillará otra vez el sol magnífico de las extintas edades. Por sobre las montañas, en el espacio azul (...) se produzirá la armonía de Oriente y Occidente, cerrando la curva abierta milenios atrás. Se cumple el avatar: nuestra raza se apresta al mañana: puntitos de luz en la tiniebla cerebral anuncian el advenimiento de la Inteligencia en la actual agregación subhumana de los viejos keswas”.

E assim seguem-se *El Sol de Sangre*, *Un Pueblo de Campesinos*, *La Palabra ha sido Pronunciada*, *Los Ayllus*, *La Mujer que trabaja*, *Poblachos Mestizos*, etc... até que chegamos, finalmente, a *La Sierra Tragica: En el Placido Escenario Rural*, *la Nemesis India Proyecta su Sombra de Sangre*.

Aqui, a sequência das cenas dramáticas, retraça, metafóricamente, os passos históricos:

- *El pecado de las madres* conta a história de dois irmãos, filhos de

pais diferentes, um índio puro e o outro mestiço. De forma melodramática o autor fala do pecado daquela mãe e do silencioso ódio que foi sendo gerado entre os irmãos, culminando na **tragédia**: numa madrugada, Ismael matou seu irmão Fabián, o mestiço, o impuro. Enfim, a mãe, a terra, a nação, não pode evitar o ódio entre aqueles que ela própria havia gerado. Mas o índio puro continua vivo.

- *El Embrujado* fala da sabedoria indígena, daqueles que, mesmo expropriados da sua terra conservaram seu poder mágico. O patrão, quase morto por um mal que ninguém conseguia curar tem que curar-se, enfim, diante de Taita Tomás:

- "...sálvame - le imploró gimiente el moribundo.
 - "Patrón, ruegas ahora, suplicas al indio que arruinaste, arrebatándole sus
 llamitas, mandándole derribar su choza y barbechar sus tierras.
 Te has olvidado de todo, patrón, y te acuerdas de mí no para mi bien
 sino para el tuyo. Guay ! Patroncito, tu indio Tomás no es brujo,
 nada puede hacer..."

Torturado, o pretenso "bruxo" salva o patrão, mas apenas para vê-lo terminar seus dias como um alcoólatra, em farrapos, num rancho de peões:

"El indio Tomás asomó el rostro por la portezuela
 de aquel inmundo zaquizamí; hubo en sus labios
 una sonrisa de satisfacción, y se alejó, esta vez
 para siempre".

E assim seguem-se os quadros, narrando situações de injustiça praticadas pelos brancos, mas falando, também, da vitória daqueles que, mesmo inferiorizados, aparecem protegidos por uma força maior, do destino que lhes está reservado.

Num segundo momento do livro, *Los Nuevos Indios*, Valcárcel trata de "revelar" este novo personagem, já atuando dentro da sociedade nacional, exemplificada

pelos títulos das passagens: *La Parcela* ; *El Consejo de los Ancianos* ; *El amor de don Rodrigo*; *Waman, Sargento*; *La Nueva Amistad*; *La Nueva Escuela*; *El Hermano Adventista etc...* até que chegamos à parte chamada *Ideário*:

“ De los Andes irradiará otra vez la cultura.
El andinismo es mucho más que una bandera
política; es, sobre todo, una doctrina plena
de mística unción. Sólo con la fe de los iniciados,
con el ardor de los prosélitos, el andinismo surgirá
para encerrar en su órbita todo lo que los Andes
dominan desde su altitud majestuosa”.(op.cit: 111)

E é justamente aqui que encontramos novamente o sentido de **tragicidade**, atrelado, no entanto, a um grande ardor de esperança:

“De los Andes tienen que nacer, como
nacen los ríos, las corrientes de renovación
que transformen al Perú”.

Encontramos, também, a percepção da colonização como causa de todos os infortúnios, degenerações e sofrimentos, contraposta ao “*andinismo*” como:

“el amor a la tierra, al sol, al río, a la montaña.
Es el puro sentimiento de la naturaleza. Es la gloria
del trabajo que todo lo vence. Es el derecho a la vida
sosegada y sencilla. Es la obligación de hacer el bien,
de partir el pan con el hermano. Es la comunidad en la
riqueza y el bienestar. Es la santa fraternidad de todos los
hombres, sin desigualdades, sin injusticias.
El andinismo es la promesa de la moralidad colectiva y

personal, la poderosa, la omnipotente reacción contra la podredumbre de todos los vicios que va perdiendo a nuestro país”.

Clarifica-se esta compreensão do processo histórico, decorrente da violência

“del asalto de los lúbricos invasores sucede la tranquila posesión de la mujer india”, e que faz nascer “del vientre de América un nuevo ser híbrido (que) no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”.

Esta compreensão faz, também, com que esta história seja interpretada como “*la tragedia de su lucha*” (op.cit: 116).

Como vimos, sua trajetória foi marcada por um firme encaminhamento deste fervor ideológico em direção a uma ação institucional, não necessariamente fácil, mas decididamente bem sucedida.

E, neste sentido, seu livro *Ruta Cultural del Perú* revela-se como fruto do mencionado indigenismo enquanto “*escuela de pensamiento*”, como ação institucional voltada ao estudo, à pesquisa e à definição da situação **nacional**, englobadora de todos os segmentos e grupos populacionais:

“Esta serie de ensayos sobre el cambio cultural en el Perú intenta una presentación de sus diversos aspectos (...) Se ha tomado como objetivo principal la gran masa de población indígena; particularmente con relación a ella se observan los fenómenos transculturales, exponiendo de paso lo que ocurre en los otros grupos demográficos”.¹¹

¹¹Valcárcel, Luis E. (1965) *Ruta Cultural del Perú*, Lima, Ediciones Nuevo Mundo, citação da página 7. A primeira edição é de 1945, México.

Embora o autor admita que ainda não se tratava de uma obra etnográfica, na medida em que estes estudos mal começavam no país, sua atitude difere radicalmente daquela manifestada em *Tempestad en los Andes*:

“En estas páginas se insistirá en la indiscutible existencia de un acervo de cultura aborígen que se ha conservado y se está transmitiendo de generación en generación y de una capa social a otra, con las pérdidas y modificaciones que son inevitables. Mucho se ha mezclado y extinguido, pero es mucho más aún lo que se niega a morir. (...) Estudiándola y conociendo sus excelencias, puede ser salvada como un ingrediente valioso en la composición de la futura civilización de América”.
(op.cit:10).

A organização destes “ensayos” difere completamente dos quadros fortemente emocionais de *Tempestad en los Andes*: nas primeiras 13 páginas dedicadas à uma espécie de situação do Peru no mundo, ele nos colhe com a sugestiva metáfora... “Perú es un país de quimera, pertenece a la fantástica geografía del sueño... desde el siglo XVI Peru y Oro fueron asociados inseparablemente”...

E continua discorrendo sobre o mito da sociedade perfeita, inspirada nas utopias de Moro, Campanella e Bacon, sobre as desigualdades provocadas pela ganância, pelo mercantilismo e, finalmente, pelo capitalismo, assim como pelo desejo de igualdade, reacendido pelo socialismo:

“Capitalismo y socialismo estaban encerrados como crisálidas en la mágica palabra *Perú*”.

Este breve “*recuento*” histórico, com fortes cores literárias porque rico em metáforas, leva-nos através dos ciclos econômicos do ouro, da prata, do guano, do salitre e do algodão, relembrando sempre os grandes sofrimentos causados pela impetuosa necessidade dos poderosos:

“Perú apareció rodeado de un **trágico** halo.
Esta es la última vaharada del nombre y fama
del Perú. Horrendo destino de un pueblo que
todavía en el primer tercio del siglo XVI de la
Era Cristiana era feliz, pleno de bienestar, ausente
de la Civilización Occidental. Llegamos a este
siglo desmedrados, como nobles señores venidos
a menos. En cuatrocientos años, habíase consumado
la ruína del solar floreciente. Ni oro, ni plata; tampoco
guano y salitre; tampoco caucho. Nos comportábamos
como arruinados hidalgos que rematan sus últimos
bienes, incapaces de reehacer con el propio esfuerzo
la heredada y desbaratada fortuna”.

Escrevendo em 1945, sua percepção da influência da II grande guerra sobre a economia peruana é positiva, na medida que acelera a destruição do feudalismo, à qual ele agrega “*la inaudita energía humana que reservan los cinco millones de indios peruanos no integrados a la comunidad nacional*”.

Desta maneira,

*“el nombre y la fama del Perú, alcanzarán nuevos
y definitivos resplandores”, respaldados pelas
características do povo peruano: un profundo sentido
de convivencia armónica y una exquisita sensibilidad
para percibir lo justo. No somos pueblo agresivo, sino*

pacifista; no somos colectividad ambiciosa, sino desprendida y conciliadora... Son directos y no decadentes herederos del pueblo incaico, que aguardan su hora, que están seguros del renacimiento de su histórica organización."

Enfim, ainda que mantenha sua antiga posição ideológica, está agora bem mais matizada pelo menos por duas outras fortes influências: o socialismo e a etnologia como formas de constuição e transformação da realidade.

Este trabalho continua com vários outros itens interessantes como por exemplo, *Peru en la America Antigua*, em que discute as teorias do seu tempo em relação ao povoamento do continente e, especificamente, em relação ao homem primitivo peruano.

Em *Paisaje del Peru* discorre sobre as transformações do espaço peruano após a conquista, sempre acentuando o que, da cultura antiga, foi apropriado pelos espanhóis.

Seguem-se ensaios sobre a relação entre geografia e cultura; sobre a relação entre raça, economia e cultura: "*el concepto de raza adquiere en el Perú un contenido que no es biológico **stricto sensu**, porque tiene ingredientes económicos y culturales. Pertenecer a un grupo étnico implica ya una posición en la sociedad, arriba o abajo*".

Em seguida, suas considerações sobre as atitudes humanas que se desenvolveram a partir da dominação, o direito, a política, a moral, a educação, a religião, a arte, a poesia, a música, a dança.

Os três últimos ensaios merecem uma atenção mais detalhada na medida em que tratam do índio e da **mudança cultural**, chegando, finalmente à conceituação do Peru enquanto **pátria** através da apologia da transculturação: *El indio y el cambio cultural*; *Tupac Amaru, Caudillo Antiespañol* e *Perú, una Patria Antigua*.

Estes ensaios estão articulados de maneira a convencer-nos de que, na realidade,

nada há que impeça a grande massa indígena de entrar e usufruir das benesses da vida moderna ocidental e, para isso o autor recorre a algumas estratégias.

Em primeiro lugar, no primeiro ensaio, substitui a fé no ressurgimento indígena, explícita nas páginas de *Tempestad en los Andes*, pelo juízo “racional” do escritor italiano Antonello Gerbi, no seu livro *El Perú en Marcha*.

A aptidão **do índio** para entrar na modernização decorre, agora, da parte positiva e sobrevivente da cultura incaica que se incorpora no novo **ser coletivo**.

Gerbi afinal, “descobre” como núcleo vital, dominante, masculino, esta tônica viril e austera da herança indígena, e

“Pide, tanto como lo hemos pedido siempre,
la incorporación integral de “los elementos
étnicos, morales, tradicionales, autóctonos,
próprios de la población (...)
Es decir, el cumplimiento del verdadero proceso
de transculturización, desviado, paralizado y
pervertido por la absurda política colonial...y
bajo la República...”

Valcárcel assume claramente que é apenas através da técnica, da escola profissional ou da educação prática que o indígena dominará a cultura ocidental na medida em que não conhece outro modo de vida: é um trabalhador orgânico.

Desta maneira, louva o povo vigoroso e jovem que o país possui, revendo, inclusive, suas posições regionalistas:

“En un sistema tan centralizado y descentralizado
a la vez, se producen naturalmente corrientes y
contracorrientes, remolinos, vórtices y resacas;

pero el resultado definitivo, muy regular, es un equilibrio controlado por la capital”. (op.cit:201)

No entanto, diz ele, o comércio internacional já esperava há demasiado tempo por **estes cinco milhões de possíveis consumidores....**e, neste sentido, precisava convencer Lima da urgência em tomar a única medida necessária: ir direto à integração nacional, habilitando a grande massa indígena como fator econômico, político, social e cultural.

Havia que alfabetizá-los pondo em prática novíssimos métodos usados pela Rússia e pela China, doar-lhes terras, bem como criar granjas coletivas com capital público e sob a direção do Estado. Na verdade, Valcárcel sugere o que estava em vias de acontecer a partir da década de 40, com os projetos de Antropologia Aplicada, já citados.

Da mesma maneira, sua avaliação da rebelião de *Tupac Amaru* aponta para o fato de que o famoso herói, na realidade, não se havia voltado contra os “criollos”, nem contra os mestiços, e sim, exclusivamente contra os espanhóis,

“Unidos todos los que sufrían la opresión del dominio colonial, sin distinguir razas ni castas...”

numa clara percepção da futura “pátria”, integrada por *criollos*, *mestizos*, *zambos* e *indios*. Da mesma forma *Tupac Amaru* não estava exatamente contra a Igreja, nem contra o Império, mas sim contra o “*reparto*”, ou o sistema das compras forçadas das inúmeras inutilidades que os deixavam obrigados às dívidas, enquanto suas necessidades primordiais permaneciam desatendidas:

“Qué podían hacer los aborígenes con una biblioteca que jamás estaría a su alcance,

puesto que el español era contrario a su
instrucción?”

Desta maneira, *Tupac Amaru* fazia parte de um novo processo de **transculturação**: as organizações artesanais começavam a desempenhar um novo papel político importante como, por exemplo, os *Plateros del Cuzco*, em função de certas idéias que chegavam da Europa.

Neste momento, o artesanato também começava a exibir símbolos e signos da cultura original, fundindo-os com os europeus. Era o renascimento da cultura indígena camuflado pelo barroco: pareciam meros adornos de sóis e luas enfeitando os altares, mas possuíam profundo sentido reivindicatório.

É, portanto, dentro deste contexto que *Tupac Amaru* foi visto como representante de um renascimento incaico, mas é, segundo Valcárcel, um verdadeiro precursor do *caudilho* falando em nome do seu povo:

“Ya no era posible volver a las viejas formas.
Tupac Amaru venía a ser de este modo el
caudilho del nuevo Perú, integrado por indios,
mestizos, criollos y zambos”.

Assim, no ensaio final do livro, sua noção de pátria aparece plenamente identificada com aquela de “*sujeto del proceso histórico*”, e, qualificada com as palavras de Bergson, “*como todo ser vivo - la vida no sólo “dura”, sino que arrastra consigo toda su historia*”.

Neste momento aparece, também, a figura do **etnólogo** que na sua opinião comprova estas afirmações, descobrindo através deste “método”, os elementos constitutivos do corpo social, estabelecendo sua filogenia...

“...dibujará el etnólogo verdaderas líneas imbricantes

que representan las prolongaciones del pasado en el presente y hacia el futuro. Una de estas líneas que avanza desde el más remoto pretérito hasta hoy es la correspondiente a la conciencia de una patria peruana. Sólo es posible el sentimiento patriótico en cierta fase de coincidencia o unificación social.”(op.cit:222)

Diante da necessidade imperiosa de identificar este processo, Valcárcel reconhece no antigo *ayllu* uma espécie de pré-consciência patriótica que se foi alargando até formar tribos que, mais tarde formaram o *Tahuantinsuyo* de alegada consciência ecumênica.

Em seguida, a conquista espanhola e sua poderosa discriminação favoreceram o aparecimento da **consciência de patria peruana**, cuja primeira expressão política teria sido o movimento de resistência incaica, personificado pelo *Inca Manco II*, em 1536...

Embora suas afirmações nos pareçam um tanto forçadas pela necessidade do momento histórico, percebe-se, por outro lado, que ele próprio está consciente de que já naquele tempo foi criado o “*mito del Perú*”, através da poesia (ou história...) escrita pelo cronista *Inca Garcilaso de la Vega*.

Recordando suas palavras, Valcárcel nos diz que, mesmo escrevendo como “índio”, se confessa forçado, ao mesmo tempo, “*del amor de la patria*”.

Além disso, ainda que orgulhoso das façanhas dos seus antepassados, não deixa de anotar, com frequência diz Valcárcel, os fenômenos de *transculturação*:

“Han mostrado y muestran (los indios) la misma admiración y reconocimiento cada vez que los españoles sacan alguna cosa nueva, que ellos no han visto, como ver molinos para moler trigo y arar bueyes, hacer arcos de bóveda de cantería en las puentes que han hecho en

los ríos”.

Para Garcilaso os espanhóis são “*extranjeros*” e, embora chame sua pátria de “*grande y riquísimo Imperio*”, na opinião de Valcárcel ele foi o primeiro a traçar a figura desta pátria na medida em que ela “*vivía ya, desde entonces, en la conciencia de cada uno de sus hijos. Era Perú una patria antigua*”. (op.cit:227)

Como não podia deixar de acontecer, Valcárcel cita, também, *Guamán Poma de Ayala*, “*verdadero monumento de transculturación indoíbera*” na medida em que, como homem do povo e autodidata, acumulou grande conhecimento, vindo depois a expressá-lo numa complicada **linguagem “mestizo quechua-aymará-espanhol”**.

Na sua opinião a *Nueva Crónica y Buen Gobierno* traz a versão peruana da vida do Peru desde os mais remotos tempos até a primeira década do século XVII.

Além disso, na sua opinião, “*pinta con mayor intensidad, a veces trágica, a ratos grotesca, la existencia de nuestro pueblo en el medio siglo que siguió a su sometimiento al yugo español*”.

Mas sua visão destas obras, em especial a de *Guamán Poma*, é a de um testemunho valioso para o estudo das **transformações culturais**, com um certo sabor de “*cosa inmadura, cierto aspecto de monstruosidad, al mismo tiempo que de capitoso perfume plebeyo que parece emerger de las capas íntimas y profundas del pueblo*”.

O corpo essencial de uma pátria, um ser milenário com mais de cinco milhões de índios e *indomestizados*, “*en larva, en crepúsculo, para no sabemos qué mariposa del futuro*” (op.cit: 229).

Valcárcel, assim como outros autores peruanos, estabelece uma já clássica oposição entre *Garcilaso* e *Guamán Poma*:

“Mientras Guamán Poma sólo tiene lágrimas e
indignación por el sufrimiento de sus hermanos

de raza, Garcilaso las tiene para todos los
desheredados y oprimidos: ‘indios, mestizos y
crillos, sus hermanos’...”

Desta maneira, a idéia de percorrer a história ou de transformá-la num significado específico através de personagens importantes não parece ser tão contemporânea... Valcárcel deixa isso bem claro ao escrever:

“Alrededor de estos personajes principales, en
cuya obra está la fuente pura e inagotable del
sentimiento patriótico peruano, giran otras
figuras menores...”

Em resumo, este percurso de Valcárcel permite-nos perceber como ele, no seu afã de conceber a nação peruana, transformou sua radicalização anti-hispanista e anti-centralista numa clara aceitação da mestiçagem, sublimando seu sentimento do **trágico** num projeto de compreensão da realidade que, realmente, conformou-se numa escola de pensamento, no indigenismo de cunho etnológico.

Entra em cena *José María Arguedas*, como diretor daquele *Departamento de Folklore*, bem como, a partir de 1953, importante colaborador da revista do *Comité Interamericano, Folklore Americano*.

Valcárcel conta como conheceu Arguedas que, em 1931, antes do fechamento da *San Marcos*, foi um dos seus alunos.

O relato de Valcárcel sobre Arguedas é reservado e amistoso: entre os dados sobre sua trajetória, conta que seus males se agravaram depois de uma viagem que fizeram juntos a Buenos Aires em 1959, levando-o, dez anos depois, ao suicídio:

“...desgraciadamente llegó su época infeliz.
Quizás tenía algún trauma de la niñez, que

para él no había sido dichosa, el echo es que luego venieron sus decepciones. Llegó a estar descontento de sí mismo, hasta el extremo de pensar que ya no podía escribir, y efectivamente ocurrió así, pues abandonó su labor literaria".
(op.cit: 375/6)

José Maria Arguedas parece ter começado sua trajetória a partir deste exato ponto em que Valcárcel chegou, mas de maneira inversa: do *institucional* ao *trágico*. Seu percurso é, contudo, muito mais complexo: a bibliografia arguediana é bastante grande, abrangendo no mínimo dois grandes campos da reflexão social, ou seja, as ciências sociais e as literárias, em vários aspectos. E, sobretudo, sujeita a muitas disputas intelectuais e políticas.

Quero, no entanto, tomá-la dentro da perspectiva já formulada como hipótese deste trabalho, ou seja, da **concepção trágica da cultura peruana**, bem como procurar dar conta de algumas re-leituras que apontam nesta direção.

A história é feita de ressonâncias, ou, como diz Octávio Ianni, o caminho que conduz à constituição das nações é "*tortuoso, labiríntico, mágico*"...¹²

Aqui, esta forma de "magia" faz com que *Arguedas* ressoe a *Guamán Poma* e *Garcilaso*, trazendo esta **tragicidade** para dentro de uma escritura angustiadamente transculturante, na medida em que neles a narrativa não descreve apenas, mas traz simultaneamente dentro de si, aprisionado, o louco desejo de uma conciliação impossível. Pelo menos nos termos e nos momentos em que viveram.¹³

Vou deixar, no entanto, que outros autores falem de Arguedas para assim, buscar sua re-revelação na história: aqueles que o leram fazem-no de formas diferenciadas

¹²Ianni, O. (1993) *O Labirinto Latino- Americano*, Petrópolis, Vozes., p.41.

¹³Esta homologia entre Arguedas e Guamán Poma já foi discutida por Martín Lienhard, estudioso da obra de Arguedas: "*La subversión del texto escrito en el area andina: Guaman Poma de Ayala y J.M. Arguedas*", in *Gaceta de Estudios Latinamericanos*, Universidad de Aarhus, Dinamarca, 1/ 1985. A questão desenvolvida por Lienhard é complexa. Voltarei a ela, de forma resumida, no decorrer deste capítulo.

ao longo do tempo.

Antes, porém, uma breve biografia.¹⁴

José Maria Arguedas nasceu no dia 18 de janeiro de 1911 em Andahuaylas, durante a primeira gestão de Leguía, eleito em 1908.

Seu pai era juiz e ele perdeu a mãe aos três anos.

Durante sua infância, Billinghurst assumiu a presidência, em 1915 aconteceu a sublevação de *Rumi Maqui* e, em 1916 foi promulgada a Lei de Salário Mínimo para os trabalhadores indígenas.

Em 1917, ano em que foi criada a *C.G.T.P.*, bem como a *Federación de Estudiantes del Perú* (F.E.P.), seu pai casou-se novamente.

Como o menino se dava mal com a madrasta, passou a viajar com o pai, ficando longos períodos entre os indígenas o que, por um lado conduziu-o a uma escolarização caótica, e, por outro, levou-o a aprender perfeitamente o quéchua.

Os anos que se seguiram foram bem tumultuados, mas o menino José María vivia longe dos focos de tensão política: o oncenio de Leguía, permeado de agitação urbana e levantes indígenas na região de Puno-Arequipa. Foi também neste período que aconteceu o reconhecimento oficial das Comunidades Indígenas, que Vallejo publicou os *Heraldos Negros*, em 1918, e López Albújar lançou seu *Cuentos Andinos* (1920).

Em 1926, Mariátegui fundou a revista *Amauta*, enquanto Arguedas e seu irmão Aristides foram matriculados num colégio em Ica, perto de Lima.

Em 1928, ano em que apareceram os *Siete Ensayos*, bem como *La casa de cartón* de Martín Adán e *El Amauta Atusparia*, de Ernesto Reyna, Arguedas e seu pai radicaram-se em Huancayo, onde nosso autor começou a escrever para uma publicação estudantil, *Antorcha*. Em 1929, mudaram-se para *Yauyos*, onde

¹⁴Estes dados foram tirados do quadro sinótico que está incluído no trabalho coordenado por Eve-Marie Fell, autora também de vários artigos, *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo, Edición Crítica*, Unesco/Ministério de Cultura de España y Francia, Colección Archivos no. 14, 1990.

Arguedas continuou seus estudos secundários.

Em 1931, um ano após a morte de Mariátegui, Arguedas chegou, finalmente, a Lima, onde começou a estudar *Humanidades*, na *San Marcos*.

No entanto, com a morte do seu pai e sem recursos financeiros, Arguedas é forçado a interromper seus estudos e trabalhar como auxiliar dos Correios, até 1937.

Nesta época, 1932/33 um grupo de jovens intelectuais e artistas renia-se na chamada *Peña Pancho Fierro*, inclusive José Sabogal, Julia Codesido, Martín Adán e Célia Bustamante, com quem Arguedas veio a casar-se, em 1939.

Em 1935 Arguedas publicou sua coletânea de contos *Água*, bem como *Los escolares* e *Warma Kuyay*.

Em 1936, já simpatizante com o P.C.P., fundou a revista *Palabra*, com alguns amigos da Faculdade de Letras da San Marcos, e, ao mesmo tempo em que passou a frequentar a *Peña Pancho Fierro*, envolveu-se na militância anti-fascista, o que acabou por levá-lo à prisão *El Sexto*, por quase um ano. Desta experiência resultou o romance com o mesmo nome do presídio, em que ele conta, de forma romanceada, o que viveu ali.

Na prisão preparou seu livro *Canto Kechwa* e, logo após ser liberado, em outubro de 1938, começou a escrever *Yawar Fiesta*.

Em 1939, ano em que foi eleito Manuel Pardo, Arguedas foi nomeado professor de Castelhana e Geografia no novo colégio Mateo Pumacchahua, na cidade de Sicuani, província de Canchis. Em junho casou-se com Célia Bustamante e passou a colaborar com o jornal *La Prensa* de Buenos Aires.

Em 1940, participou do Congresso Indigenista de Pátzcuaro, no México.

Em outubro de 1941, regressou a Lima para colaborar na Reforma dos programas de Educação Secundária, lançou *Yawar Fiesta*, ao mesmo tempo em que Ciro Alegria publicava *El Mundo es Ancho y Ajeno*.

Em abril de 1942 foi nomeado professor de castelhano no *Colegio Nacional Alfonso Ugarte*, bem como no *Colegio Nacional de Nuestra Señora de Guadalupe*.

Mas este foi, também, o ano em que apareceu, pela primeira vez, uma doença psíquica, talvez uma profunda depressão, que o fez parar de escrever por vários anos.

Em 1945, como já vimos, Valcárcel foi nomeado Ministro da Educação do governo de José Luis Bustamante y Rivero. Em 1946, como decorrência da sua atuação, foram criados tanto o *Instituto de Etnología da San Marcos*, como a *Sección de Folklore* numa divisão do próprio Ministério da Educação.

Neste momento, Arguedas matriculou-se no recém-criado Instituto de Etnologia, bem como foi nomeado, em março de 1947, diretor da referida seção de Folklore. Apenas em 1953 Arguedas voltou à cena, nomeado chefe do *Instituto de Estudios Etnológicos do Museo de la Cultura*, e, Secretário do *Comité Interamericano de Folklore*, tornando-se, desta maneira, editor da revista *Folklore Americano*.

Havia voltado a escrever, em grande parte devido às suas experiências etnográficas: *Cuentos Mágicos-realistas y canciones de fiestas tradicionales. Folklore del Valle de Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción*, assim como, em 1954, a coletânea de contos *Água e Diamantes y Pedernales*.

Em 1956 produz seu primeiro trabalho etnológico de peso: *Puquio, una cultura en proceso de cambio*, e, em 1957 consegue seu título de bacharel em Etnologia com a tese *Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle de Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial*.

Durante 1959, enquanto se acentuava a crise de desvalorização da moeda peruana, Arguedas esteve na Espanha, entre janeiro e julho, com uma bolsa da UNESCO, preparando sua tese doutoral sobre a origem hispânica das comunidades indígenas. De volta ao Peru, passou a lecionar na *San Marcos*, enquanto a situação no país se agravava com inúmeras invasões de fazendas, especialmente no vale da Convenção, onde atuava *Hugo Blanco*, líder desta época importante que antecedeu ao governo de Velasco.

Em 1961 chegava ao público o livro *El Sexto*, ao mesmo tempo em que Julio Ramón Ribeyro lançava *Crónica de San Gabriel*.

Em 1962, Haya de la Torre estava prestes a ganhar as eleições presidenciais, quando uma junta militar, anulando-as, assume o poder. Arguedas, neste ano, lançou seu trabalho *La Agonia de Rasu Niti*, assim como *Túpac Amaru Kamaq taytanchisman; hayllitaki. A Nuestro padre creador Túpac Amaru ; himno canción*.

Em 1963, enquanto Hugo Blanco é aprisionado em Cusco, e o guerrilheiro Javier Heraud em Puerto Maldonado, Arguedas apresentou sua tese de doutorado no *Instituto de Etnologia da UNMSM*.

Neste mesmo ano, Belaúnde Terry ganha as eleições presidenciais, após uma junta militar ter governado o país, Arguedas foi nomeado Diretor da *Casa de la Cultura del Perú* e Vargas Llosa lança seu livro *La ciudad y los perros*. No ano seguinte, 1964, apareceu *Todas las Sangres*, e, de Salazar Bondy, *Lima la Horrible*.

No final de 1964, hostilizado pela maioria parlamentar APRA-UNO (*Unión Nacional Odriista*), deixou o cargo de *Diretor da Casa de la Cultura*, passando em seguida a *Diretor do Museo Nacional de Historia*, fundando a revista *Historia y Cultura*.

No início de 1965, vai viver com Sybilla de Arredondo, publicando, também, *El sueño del pongo*, além de ter participado do *Primer Encuentro de Narradores Peruanos*, em Arequipa, editado em 1969, em primeira edição. Deste *Encuentro* também participaram Alegría, Salazar Bondy, Vargas Llosa, Reynoso, Izquierdo, entre outros.

Durante este ano aumentaram grandemente as guerrilhas e, conseqüentemente, a repressão militar: no começo de 1966 *Guillermo Lobatón* desaparece nas mãos do exército, provavelmente lançado de um helicóptero na selva amazônica e *Hugo Blanco* foi condenado a 25 anos de prisão.

Apesar de profundamente angustiado por toda a situação do país, que se refletia nos cortes para a educação e pesquisa assim como implicava na demissão de inúmeros

dos seus funcionários, Arguedas ainda publica *Dioses y hombres de Huarochirí*, uma coletânea de mitos por ele traduzidos, em edição bilingue.

Neste mesmo ano, Vargas Llosa publicou seu livro *La casa Verde*.

Em abril, ocorreu sua primeira tentativa de suicídio. Como decorrência, sua saúde ficou bastante debilitada, e ele, então, pediu demissão do cargo e jubilação como funcionário.

No entanto, estava sendo encaminhado um convênio entre o Ministério de Educação e a *Universidad Agraria de la Molina*, para realizar uma recompilação da literatura oral peruana. Em 1967 ele foi nomeado professor desta Universidade no curso de Ciências Sociais, em função do referido convênio.

No ano seguinte, Belaúnde é deposto por uma Junta Militar, assumindo a Presidência o General Velasco Alvarado, que inicia uma série de medidas arrojadas nesta primeira fase do seu governo.

Arguedas, casado agora com Sybila, participa como jurado do Prêmio *Casa de las Américas*, em Cuba, e, na volta, pediu uma licença sem remuneração na Universidade, permanecendo afastado até outubro de 1969, tempo em que se dedicou ao seu sonhado projeto de escrever sobre a cidade-porto de Chimbote.

Na realidade, como nos conta Sybila Arredondo num texto sobre a obra *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* através da correspondência de Arguedas, este foi o momento de ampliar e aprofundar todo o conhecimento que ele havia acumulado a partir da sua experiência vital no pequeno porto de Supe, durante as décadas de 40 e 50.

Numa carta de sua sobrinha, Vilma Arguedas, que vivia em Chimbote, datada de 27 de junho de 1967, lemos o seguinte:

“...en primer lugar espero que te encuentres mejor y con mucho impulso para continuar aquella novela de que me hablaste. Yo estoy dispuesta a ayudarte en lo que me sea posible y estoy

coleccionando informes sobre la vida de algunos pescadores que han venido a esta oficina. Además ya le hablé a Miguel sobre la posibilidad de que tú te pongas en contacto con algunos de ellos, que él conoce, cuando vengas. Espero que no des marcha atrás a tus planes. Sobre tus entrevistas que necesitas, ya Miguel habló con varios pescadores y todos están dispuestos a darte información. (...)”

Numa outra correspondência, ao editor Carlos Barral, datada de julho de 1966, fala sobre uma novela que havia começado a escrever já há dois anos:

“Hace dos años empecé a escribir una novela sobre el tema de los pescadores de anchoveta y la verdadera revolución que ha causado en la costa peruana la industria de la harina de pescado. Yo solía pasar el verano en un pequeño puerto semiabandonado que está a 170 kilómetros de Lima; se llama Supe. (...) No dejé de pasar un solo verano hasta el año de 1960 en que se instaló la 28 fábrica de harina de pescado y convirtió el puerto en un inmenso surtidor de humo pestilente y la playa en un fango cargado de gusanos nunca vistos.(...) Fui testigo de la transformación del puerto y de sus gentes. De cómo esta silenciosa y paradisíaca caleta se convirtió en una especie de urbe entremezclada de negros, cholos, indios monolingües quechuas, chyinos e injertos, prostitutas, ladrones y de empresarios sin entrañas. El mecanismo o los métodos inventados para que esta gente informe que constituyen los pescadores permanezca siempre pobre a pesar de los increíbles ingresos que obtienen con la pesca es algo superior a las posibilidades de ficción del novelista. Pero en este horno están gentes de las costumbres más diversas: es otra imagen del Perú, en algo semejante a la que he intentado mostrar en *Todas las Sangres*, pero más compleja aún, acaso más difícil de narrar. He escrito los tres primeros capítulos. No tengo necesidad casi de inventar personajes para la primera parte. Se trata de la transformación de los pescadores

y los pocos y tranquilos trabajadores del puerto (...)”

Em outra carta, de 31 de janeiro de 1967, enviada a Horacio Achával, responsável pelo *Centro Editor de América Latina*, em Buenos Aires, diz:

“Ahora estoy recogiendo materiales para una novela que intentará revelar el insuperablemente original, poderoso y cruel mundo de los puertos donde (se) fabrica la harina de pescado. Pasé 18 veranos en uno de ellos y hoy o en estos meses, estoy por fortuna realizando un trabajo etnográfico en el más grande de ellos. Quizá dentro de un par de años pueda tener algo que afrezer”.

Entre janeiro e fevereiro deste ano José Maria escreveu várias vezes a John Murra. Dentre as cartas, Sybila Arredondo seleciona algumas partes, das quais recorto mais um pouco:

“He estado quince días en Chimbote. Es casi exactamente como Lima; tiene como 40 barriadas; el 70% de la población es de origen andino; la masa de inmigrantes serranos es proporcionalmente mayor que la de Lima y no tiene la tradicional aristocracia criolla; esta masa que vive separada aún de la costaña, se acerca a ella por canales menos dolorosos de transitar que en Lima. He trabajado afiebradamente durante esos 15 días, creyendo siempre que la muerte andaba a mis espaldas; pero, salvo en Huancayo, nunca sentí tan poderosamente el torrente de la vida. Qué ciencia es la etnología! Soy un intuitivo, pero aprehendo bien lo que he oído a gentes como tú y huelo los problemas y antes de analizarlos, los vivo...”

Em outubro de 1969 voltou às atividades em *la Molina* e, no dia 28 de novembro, na sua sala da Universidade, dá dois tiros na cabeça, vindo a falecer a 2 de dezembro.

Foi sepultado no mesmo cemitério em que se encontra José Carlos Mariátegui, *El Ángel*, em Lima.

O escritor Mário Vargas Llosa acabava de lançar *Conversación en la Catedral*, e logo depois, Manuel Scorza fazia aparecer *Redoble por Rancas*, do qual transcrevo este pequeno fragmento, como que para mostrar o espírito que o (co) move:

“Este libro es la crónica exasperantemente real de una lucha solitaria:
la que en los Andes Centrales libraron, entre 1950 y 1962, los hombres
de algunas aldeas sólo visibles en las cartas militares de los destacamentos
que las arrasaron. Los protagonistas, los crímenes, la traición y la
grandeza, casi tienen aquí sus nombres verdaderos (...)
Ciertos hechos y su ubicación cronológica, ciertos nombres, han sido
excepcionalmente modificados para proteger a los justos de la justicia”.

Vargas Llosa foi um crítico contundente dos *zorros* de Arguedas, de certa forma da sua obra literária como um todo, o que vem, na realidade, recolocar a mesma problemática indicada ao longo das páginas anteriores: uma disputa pela hegemonia interpretativa da natureza do país.¹⁵

Neste confronto entre escritores na verdade se enfrentam dois projetos de Nação. Começamos, portanto, pelos artigos mais conhecidos e polêmicos para estabelecer um confronto com alguns outros comentadores peruanos, selecionados em função dos objetivos deste trabalho porque, na verdade, são muitos e de inúmeros pontos de vista.¹⁶

Em 1977, por ocasião da sua incorporação à *Academia Peruana de Lenguas*, Vargas Llosa elaborou um discurso cujo mote foi a obra de Arguedas, dando início

¹⁵ Arguedas, J.M. (1971) *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, Buenos Aires, Losada.

¹⁶ Sua bibliografia crítica é muito vasta e a edição coordenada por Eve-Marie Fell, separa em vários itens: homenajes, estudios biobibliográficos, texto y contextos (socio-político, ideológico y cultural), lecturas críticas (estructura mágico-simbólicas; aspectos formales).

a uma longa e disputada polêmica, pelas razões expostas acima.

Dentre as razões de orgulho pela indicação estaria aquela, que todo peruano deveria sentir: o de falar castelhano e de ser, graças à Espanha,

“...miembro pleno de una de las más dinámicas provincias culturales del mundo. Sin que esto signifique menospreciar nuestro pasado prehispánico ni el quechua o el aymara, creo que el desarrollo del Perú es inseparable de la afirmación y extensión de la cultura y la lengua que hacen de nosotros parte indivisible de una comunidad de doscientos millones de hombres que, en el nuevo y en el viejo continente, comparten una historia, una cultura y experiencias que aseguran nuestra modernidad y nuestro diálogo con el resto de los hombres”.¹⁷

Para Vargas Llosa, portanto, pensar e escrever em espanhol não poderia nunca significar uma renúncia “*a la experiencia intransferible de su pueblo, provincia o aldea*”, mas, ao contrário, era ter a possibilidade de realçar o próprio com uma perspectiva “*más ancha*”.

Neste sentido, vai contestar a veracidade do que Arguedas pensava sobre si mesmo, como se isso pudesse ter sido, ao mesmo tempo, um reflexo da verdade que ele pensou ter compreendido sobre o país, a partir do mais íntimo e profundo tanto na vida quanto na obra: a língua na narrativa, a personalidade do autor na obra.

O fato de considerá-lo um “*genuino creador*” acaba por esvair-se dentro dos profundos abismos de uma alma atormentada por traumas de infância, e, assim, toda a construção daquela realidade arguediana não é mais do que a “*reconstitución sediciosa de la vida en una ficción, a imagen y semejanza de una historia personal*”:

¹⁷Vargas Llosa, Mário (1977) *Jose María Arguedas, entre Sapos y Halcones*, in Boletín de la Academia Peruana de la Lengua, no. 12.

“...partiendo de un conocimiento más directo y descarnado de la Sierra, Arguedas no desfiguró menos la realidad objetiva de los Andes. Su obra, en la medida en que es literatura, constituye una negación radical del mundo que la inspira: una hermosa mentira”.(Op.cit: 93)

De fato, a literatura não tem qualquer compromisso explícito com a verdade, mesmo partindo daquilo que chamamos realidade, e, neste sentido, parece óbvio que o texto literário arguediano realmente, como diz Vargas Llosa, expresse uma verdade que não é histórica, nem sociológica, nem etnológica... e que o autor faça modificações profundas da realidade para expressar alguma originalidade.

Até podemos compreender que a literatura seja esta “*discreta hecatombe, contrabando audaz, una ficción (que) destruye la realidad real y la suplanta por otra cuyos elementos han sido nombrados, ordenados y movidos de tal modo que traicionan esencialmente lo que pretende recrear...*”:

“El desordenador verbal rehace, corrige, desobedece lo existente a partir de experiencias claves que estimulan su vocación y alimentan su trabajo.El mundo forjado así, de palabra y fantasía, es literatura cuando en él lo añadido a la vida prevalece sobre lo tomado de ella”.(op.cit:94)

Pois que Arguedas tenha assim procedido não nos parece em nada estranho. Mas para Vargas Llosa, este mundo forjado literariamente por Arguedas é duplamente falso porque foi escrito por alguém dominado por seus problemas pessoais, traumáticos, psicóticos e, portanto, apresenta-se como um exemplo danoso, construindo mais do que literatura, uma “*utopia arcaica*”, um “*catálogo de iniquidades*” sobre o mundo capitalista e civilizado, em contraposição ao

exageradamente lírico, andino.

Como ele mesmo diz, se outros homens se reconhecem nesta “realidade” tão sobremaneira “pessoal”, a mentira literária, “*como tocada por una varita mágica*”, passa a ser verdade, realidade viva, mito e símbolo nos quais “*el hombre ha transfigurado sus heridas y deseos*” (op.cit:94). E isto é muito prejudicial...

Mas ele, Vargas Llosa, não compartilha desta “realidade.

Embora na literatura de Arguedas não faltem exemplos desta situação, Vargas Llosa os coloca fundamentalmente no sentido de afiançar sua posição.

Vejamos como, seguindo seus passos neste famoso discurso...

Em primeiro lugar, ele analisa a questão da violência, da crueldade deste mundo descrito por Arguedas, onde “*un puñado de mistis - gamonales, comerciantes- de cultura medianamente occidentalizada, ejerce una explotación múltiple sobre la masa india, de habla y tradición quechuas*”.

Além de apoderarem-se das terras das comunidades, de monopolizarem a água e concederem aos índios apenas rações insuficientes para produzir suas colheitas, arrebatam-lhes as vacas, os cavalos, porcos e outros animais. E, como se isso não bastasse, torturam os peões, são corruptos e violadores como *Don Guadalupe* em *Amor Mundo*, que leva um menino para assistir aos estupros que pratica contra mulheres da aldeia.

Este menino, soube-se em entrevista concedida a uma pesquisadora em 1975, era ele próprio, submetido a estas cenas pelo filho de sua madrasta: “*...experiencias traumáticas que sólo he relatado después de cuarenta años de meditar en cómo tratarlas*”.

“Lo importante es que, en la memoria y en los sentimientos del futuro escritor, este personaje de su infancia se convirtió en el responsable primero de sus desgracias y - por extensión?- de las ajenas”.(Vargas Llosa,op.cit:98)

Na opinião de Vargas Llosa, o “*misti*” dos relatos resulta, portanto, do ódio que foi inseminado nesta infância sofrida, vendo como eram tratados os índios, assumindo suas dores. No entanto,

“Los rasgos demoníacos del “*misti*” de los cuentos de Arguedas deben menos, seguramente, a los modelos vivos de gamonales que conoció en sus años serranos, que a ese “demonio” de su niñez, a los sentimientos de amargura y rencor, de desquite, que le inspiraba ese personaje que le arrebató la inocencia, lo maltrató e hizo de él - hijo de “*misti*” - un pongo”.¹⁸

A partir destas considerações Vargas Llosa conclui que este temor que o menino sentia pelo seu “carrasco” da infância transferiu-se à realidade fictícia, como elemento universal e objetivo, de modo que estas relações parecem, na maioria das vezes, muito mais mágico-religiosas do que econômico-sociais...

Este homem mau, personificado no “*misti*” ou no “*gamonal*”, diz ele, poderia ser derrotado por aquela maré de indígenas submetidos, mas, como uma espécie de feitiço, ele os tem nas mãos, submissos, aceitando as injustiças como fatalidades. Pois a violência que impera na literatura de Arguedas se magnificaria porque quem relata ou protagoniza, ou seja, a vítima ou o testemunho das crueldades, é sempre uma criança ou uma pessoa indefesa e marginal: o mais vulnerável, aquele que não pode defender-se.

Uma constante nestes casos é o órfão, filho de “*misti*” que, por razões obscuras, não pode defender-se:

¹⁸“Aquel personaje poderoso e inmensamente malvado que presento en el cuento *Agua* fue sacado de la vida real. Era un hermanastro mío”, disse Arguedas a Tomas G. Escajadillo numa entrevista, para a revista *Cultura y Pueblo*, Casa de la Cultura del Perú, Lima, 1965.(No. 7/8). Apud Vargas Llosa, op.cit:99.

“Estos marginales son, en la realidad ficticia, el centro del mundo, el eje en torno al cual nacen las historias. Testigos privilegiados de la violencia congénita a la vida, sus más lastimosas pruebas, son, también, almas lúcidas respecto de esa condición **trágica**... (...) una tendencia a la auto-compasión, e, incluso, un latente masoquismo: el hombre se complace en sufrir para apiadarse de su sufrimiento. El arpista de *Diamantes y Pedernales* se sienta un día a llorar en el poyo de la casa del patrón. Lloro por las moscas, por una arañita de cuerpo grande y patas cortas. “Y era - dice el narrador - que el mundo le hacía llorar, el mundo entero...”

Esta crueldade tampouco poupa os animais: cães mortos a tiros ou enforcados nas árvores, bezerros açoitados, e outras maldades praticadas contra os mais estimados, sem qualquer justificativa, como *Don Aparicio*, que corta seu potro preferido em fatias para alimentar uma ave de rapina.

Nesta leitura de Vargas Llosa o sexo e a sensualidade adquirem, por sua vez, formas temíveis:

“Hacer el amor no es jamás en el mundo de estos relatos una fiesta en la que una pareja encuentra una forma de plenitud, una acción que enriquece y completa a la mujer y al hombre (...) sino un impulso gobernado por oscuras fuerzas a las que es difícil desobedecer y que precipitan al hombre, vez que cede a ellas, en un pozo de inmundicia física y moral”.

Este aspecto fica sobremaneira evidente na última novela, *El Zorro de Arriba y El Zorro de Abajo*, onde, segundo Vargas Llosa, o sexo só aparece sob formas

“abyectas y repelentes”.

Na sua opinião, durante muito tempo, em muitos relatos, esta experiência foi suprimida, o amor físico esteve ausente deles. Quando reaparecem, diz-nos, especificamente em 1967, nos quatro relatos de *Amor Mundo*, supera em brutalidade qualquer outro referencial, incluindo o econômico. Para Arguedas, diz Vargas Llosa, não há sexo sem crueldade: homens ou animais, ao copular, realizam uma ação bestial. Trata-se de uma sociedade à qual serve, como *“un anillo al dedo”* a etiqueta de *“chauvinista fálica”*: *“...con su voluntad, sin su voluntad, por el mandato de Dios, la mujer es para el goce del macho”*.

“El misti de *El Horno Viejo*, a quien el narrador designa con el apelativo solemne de “el caballero”, no se contenta en seducir a la mujer de su tío, Doña Gabriela; además, la obliga a someterse a su deseo, en su propio hogar, a pocos pasos de donde duermen sus hijos, y a la vista de un niño que ha llevado para que sea testigo de su hazaña. El caballero hace el amor entre los rezos confundidos de su víctima y de la criatura”.

Em verdade, como relembra Vargas Llosa, a forma mais simples do exercício da crueldade através do ato sexual está representado pelo abuso dos patrões com as índias.

Mas as formas grotescas vão num crescendo:

“El caso más patético es, sin duda, el de la infeliz Marcelina, esa lavandera gorda y velluda, violada una vez por unos soldados que, al parecer, le contagiaron una enfermedad, y que se ha convertido en una especie de ninfómana. Ella inicia al niño Santiago en el comercio

carnal y su manera de tentarlo es “orinando para él”.
 El olor de su sexo hechiza a Santiago, que, pese al asco
 y al remordimiento, vuelve siempre a la huerta, en su
 busca, como tiranizado por una maldición”.(op.cit: 106)

Mas a vida em Arguedas não é apenas crueldade e sofrimento.
 Vargas Llosa salienta também o importante papel que na sua obra cumprem a festa,
 o rito, o espetáculo, o canto e a dança:

“Todos los actos importantes para la colectividad
 o la persona están acompañados de un ritual en el
 que son ingredientes centrales la música y el aire
 libre. Las historias ocurren en la plaza pública o en
 el campo más que bajo un techo, quizá no tanto
 porque el mundo ficticio es rural y campesino (...)
 como porque esos lugares - la plaza, la campiña -
 constituyen el decoro cabal, el escenario mejor para
 esas representaciones (en el sentido más teatral de
 la palabra) de que se compone la vida”.(op.cit: 107)

Desta maneira, diz Vargas Llosa, o sexo revestido deste caráter ritual e festivo,
 como durante o “*ayla*”, não apresenta aquele aspecto negativo porque é, neste caso,
 uma representação coletiva, não é um ato individual, mas social.¹⁹

De fato, segundo Vargas Llosa este foi o elemento mais original que Arguedas
 introduziu na literatura peruana desde o primeiro trabalho, a coletânea de contos
 Agua, de 1935: “*un mundo donde se borran los individuos y los reemplaza como
 personajes los conjuntos humanos (...) con psicologías propias (...) los sanjuanese
 son cobardes y sumisos, los tinkis son bravíos y huraños y los comuneros de Utej-*

¹⁹O “*ayla*” é uma festa durante a qual os casais fazem amor, “entre cantos y danzas”.

pampa indios “lisos” a los que el patrón respeta”.(op.cit.108)

Outro elemento original, segundo Vargas Llosa, é o *movimiento*, a maneira como estes conjuntos se aproximam e se afastam, como passam diante dos olhos do leitor, o que, na sua opinião, acentua o perfil das unidades coletivas desta *sociedad ficticia*...

“La acción de casi todos los relatos se compone de continuos desplazamientos, de desfiles de grupos sociales. Estos movimientos colectivos, por su color, por el dinamismo que imprimen a la narración, porque gracias a ellos la realidad ficticia se reviste de esa cualidad cerimonial, son, quizá, el aspecto más destacado del elemento añadido, ese factor al cual debe el mundo literario de Arguedas ser original y no un mero “documento” sobre los Andes”.(op.cit:109)

Como nos lembra Vargas Llosa, em alguns relatos este movimento de conjunto faz da história a descrição de um espetáculo, de uma festa, como ele diz, “*a veces trágica*”... como em *Agua*, *Los escolares* e *El Ayla*.

Em *Warma Kuyay*, diz-nos, a narração se abre com um coro de vozes, interrompido às vezes para dar algumas indicações impessoais sobre o cenário, como se fosse um “*libreto dramático*”...

Nos contos posteriores, complementa Vargas Llosa, à medida em que a intenção de **realismo** vai desaparecendo e que o mágico, o fantástico, vai irrompendo com mais força, a “*cerimonia*” (que é sempre *inventada*... lembra-nos) vai se tornando mais importante e frequente.

Em alguns relatos, como no famoso conto *La Agonia de Rasu Ñiti*, relembra nosso crítico, refere-se a um ritual, a última apresentação que o personagem, um célebre *dansaq*, faz diante de um auditório privilegiado: sua família, seus músicos

e seu aluno.²⁰

Assim, em todas as histórias a *festa* apresenta-se como um culto que se cumpre obedecendo a um mandado “*oscuro, religioso, irrenunciable*”:

“...se advierte que el *movimiento* no es, en la realidad ficticia, el andar normal, funcional, expeditivo, que desplaza al ser humano de uno a otro lugar, sino el caminar ensayado, preciso, artificial, de quien - en el escenario de teatro, ante el altar de una iglesia, en una plaza de desfile - actúa, oficia, danza o marcha”.

São, enfim, formas de conjurar calamidades através de funções sagradas existentes em toda a natureza: “*la materia tiene una alma*”...

Não existem fronteiras entre o humano e a natureza na obra de Arguedas, e assim, tudo protagoniza: as árvores, os cachorros, as pedras, o sol.

Seu discurso termina contestando a versão do mundo peruano criada por Arguedas, ainda que o tenha feito de modo original:

“Este mundo violento y ceremonioso, musical y encantado, de montañas que lavan los pecados y dibujan los arabescos de los danzantes, de árboles sensitivos y vacas sentimentales, de hombres lobos de corazón de piedra, no es una crónica de la realidad peruana. Está erigido, sí,

²⁰Núñez Rebaza, Lucy (1990) *Los Dansaq*, Museo Nacional de la Cultura Peruana, Lima. Neste belíssimo trabalho, ilustrado, sobre os “*danzantes de tijeras*”, Rodrigo Montoya, que faz o *Prologo*, define-os da seguinte maneira: “*la danza de las tijeras es un modo de aparición clandestina del culto a los Wamanis, ou Apus, os deuses das montanhas*”... que talvez tenha começado com os Taki Onqoy, e, devido às extirpações de idolatrias, foi interpretado como a dança daqueles que tinham pacto com o diabo. Através de máscaras, as *huacas*, divindades quéchuas (diabos, para os espanhóis) se confundiram com o canto e a dança para poder sobreviver. Há um incrível hibridismo em que os elementos deste ritual, ou seja, as tesouras, as roupas, a harpa, os violinos, vieram da Espanha, mas o “*compromiso sagrado con los Wamanis (...) es profundamente quéchua*”.

a partir de vivencias profundas, dolorosas, del país. Pero, con ayuda de la imaginación y de los condicionamientos del idioma, debido a la alquimia inevitable que realizan esas pasiones, frustraciones, ambiciones y rencores (...) escribe con todo su ser, vertiendo en esa empresa lo mejor y lo peor de sí mismo, esa realidad que fue materia prima ha sido transformada en su literatura en algo sustancialmente distinto del modelo. Esta infidelidad prueba que Arguedas fue un escritor original, alguien que dio al mundo algo que no existía antes de él, y, también, el carácter genuino de su narrativa, esa mentira persuasiva (...) un mito donde ha quedado perennizada, una vez más, la protesta de un hombre contra la insuficiencia de la vida”.

Em outros dois artigos selecionados dedica-se mais aos “zorros” de Arguedas, mantendo, contudo, a mesma posição frente ao que chamou de “*la utopia arcaica*” arguediana.

Na página cultural “*Garcilaso*”, da revista *Ojo*, Vargas Llosa comentou o trabalho póstumo de Arguedas, *El Zorro de Arriba y El Zorro de Abajo*, praticamente com os mesmos argumentos anteriores: o mundo de Chimbote e os personagens principais da novela compõem uma *ficção*, e ele enfatiza demais esta categoria como se os escritos de Arguedas fossem alguma coisa diferente dentro do gênero, destinada a mostrar o horror que o mundo urbano e o desenvolvimento industrial podem alcançar, dando as costas e destruindo a natureza... a vida em toda sua expressão, degradando tudo e todos à sua volta, sob o nome e o pretexto de *civilização*²¹:

²¹Vargas Llosa, M. (1979) *Dos Escritores Peruanos A Través de este Artículo*, in *Garcilaso*, *Ojo*, Lima, 15 de abril.

“La novela de Arguedas - toda su obra, en realidad - presenta este proceso de conversión de lo orgánico en producto manufacturado, en una aberración, en un sacrificio que causa al hombre sufrimiento y ruina, en un suicidio.”

Mas sua crítica mais contundente apareceu em 1980, num artigo intitulado *Literatura y Suicidio: el caso Arguedas*²²:

“...es un libro sin acabar, confuso y deshilvanado, al que convienen las expresiones que el propio autor le dedicó: “entrecortado y quejoso”, “lisiado y desigual”. Si uno practica en él ese laborioso homicidio que llaman análisis textual, encuentra en su arquitectura y en su estilo abundantes imperfecciones”. (Op.cit:5)

Mas que *imperfeições* neste trabalho incomodam tanto Vargas Llosa, ainda que o considere “*un texto importante*” ?

Não são as possíveis imperfeições formais, porque apesar das deficiências, ou, devido a elas, o leitor é levado a uma experiência-limite, a uma intranquilidade só conseguida pelas ficções mais bem sucedidas, bem como a uma “*dramática reflexión sobre los sufrimientos del Perú, que son muy semejantes a los de otros países pobres y atrasados del mundo*”.

No entanto, antes de tentar uma resposta, vejamos como Vargas Llosa interpreta os “*zorros*” de Arguedas.

Estas raposas míticas entraram na vida de Arguedas quando ele fez a tradução de

²²Vargas Llosa, M. (1980) *Literatura y Suicidio: el caso Arguedas*, in Revista Iberoamericana, nos. 110/111, enero-junio. Uma reprodução deste texto apareceu em *Agro*, revista del Banco Agrario del Perú, ano III, no. 5, febrero de 1986, sob o título *Arguedas: la Utopía Arcaica*.

uma série de lendas indígenas, editando-as em 1966.²³

Segundo a lenda, num tempo mítico, estes dois “zorros” se haviam encontrado, provenientes de cada uma das regiões do país, ou seja, a serra e a costa, que haviam sido centros hegemônicos no decorrer da história peruana: a primeira, antes da chegada dos espanhóis, e a segunda, depois deles.

Na narrativa mítica, conta-nos Vargas Llosa, os dois “zorros” interferem nos acontecimentos, dando conselhos e informação ao filho do deus *Pariacaca*, *Huatyacuri*. São observadores discretos e zombeteiros de tudo o que acontece.

Arguedas os instala na sua novela e é possível, diz Vargas Llosa, que **diante da dicotomia dos mundos em que sempre viveu nosso autor**, ele tenha pensado em criar um novo encontro entre aquele dois “zorros míticos”, o de “*arriba*” e o de “*abajo*”, como uma estratégia para descrever o conturbado mundo dos anos sessenta: a cidade de *Chimbote* significaria o filho de *Pariacaca*, adormecido aos pés de um morro em que os “zorros”, tantos séculos depois, se encontrariam novamente.

Segundo Vargas Llosa, estes dois personagens deveriam ter sido os narradores da história e também, como seus modelos, protagonistas dissimulados que, de vez em quando, se intrometeriam nos acontecimentos para comentá-los e orientá-los.

Mas esta dimensão mítica não se concretizou, de modo que os “zorros” acabaram sendo apenas uma *nota insólita*, com curtas intervenções e, acima de tudo, representando apenas **uma** das metades do Peru:

“...su pre-historia y su infancia histórica, la lengua
y la cultura, que con la conquista española se verían
convertidas, como él dijo, en las de una nación cercada.
Representan, también, un pasado mítico que entró

²³ *Dioses y hombres de Huarochirí*, lendas em quéchua, recolhidas por Francisco de Ávila e traduzidas por José María Arguedas, edição bilingue, Estudo Bibliográfico de Pierre Duviols, Lima, 1966.

en agonía debido al cambio de norte del país, pues perdió las raíces que lo obligaban a las almas y mentes de la población y fue diluyéndose, hasta pasar a vivir la vida frágil de la erudición y el archivo”.

E, na sua opinião, foi isso que Arguedas nunca pode suportar.

Ao que nunca se resignou.

Para Vargas Llosa, a obra de Arguedas é, desta maneira, um esforço, não de todo consciente e nem tampouco livre de contradições, para ressuscitar e atualizar este “arcaísmo” numa **utopia literária**:

“Presentir que ella era utópica - incapaz de realizarse- es una de las angustias que hostigó a Arguedas a lo largo de su vida y un factor que debe ser tomado en cuenta para entender la crisis que desembocó en su suicidio”. (...) Porque *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* es la novela de un suicida. Ambas cosas - el libro y la autodestrucción del autor - están íntimamente ligadas”. (op.cit:5)

Sem dúvida. Os quatro *Diários e o Epílogo Autobiográfico* atestam como a morte passou a rondar Arguedas naqueles dezoito meses em que ele tentou vencê-la, escrevendo. E, como diz Vargas Llosa, vivendo um inferno... “*su novela pintará un mundo infernal*”.

A questão é que para Vargas Llosa, a relação do suicídio com o valor da obra aponta para a morte do autor como sua fonte fundamental de legitimidade:

“ Sin ese disparo que hizo volar la cabeza de Arguedas - al lado del manuscrito recién acabado- el libro sería algo distinto, pues esa muerte por mano propia dio

seriedad y dramatismo a lo que dicen (a lo que inventan) sus páginas. Sin ese cadáver que vino a ofrecerse como prenda de sinceridad, la desazón, prédicas y últimas voluntades del narrador serían desplantes, fanfarronería, un juego no demasiado entretenido por la hechura desmañada de muchas páginas. El cadáver del autor llena retroactivamente los blancos de la historia, da razón a la sinrazón y orden al caos que amenazan frustrar a la novela, y, en modo indiscutible, convierte a esa **ficción** - pues lo es también - en un **documento** de sobrecogedora humanidad. De otro lado, (...) inflige un chantaje al lector: lo obliga a reconsiderar juicios que el texto solo hubiera merecido, a conmoverse con frases que, sin su sangrante despojo, lo hubiera dejado indiferente. Es una de sus trampas sentimentales”.(grifo meu, op.cit:7)

Neste sentido podemos perceber como Vargas Llosa operacionaliza os conceitos: a novela não pode ser considerada, de forma alguma, um **documento** sobre o Peru, basicamente por ser uma ficção.

Por outro lado, mesmo enquanto **ficção**, e, se poderia dizer **de vanguarda**, trata-se de uma verdade literária inaceitável sobre o Peru porque é uma mentira, ou, porque reflete **apenas** a condição de vida **do escritor**...

Citando Michel Leiris, que comparou esta literatura com a *tauromaquia*, suaviza seu julgamento, ou, afasta-o delicadamente da posição em que não o quer ver, colocando-o como um daqueles que refletem sobre “*los grandes temas de lo trágico humano*”, roubando-lhe o que poderia haver de específico.²⁴

Mas sua crítica vai ainda mais fundo, como foi mencionado, na estrutura mais íntima

²⁴Leiris, M. (1946) *De la littérature considérée comme une tauromachie*, Prólogo de uma reedição do seu livro autobiográfico, *L'âge d'homme*, Paris, Gallimard.

da vida e da obra. Falta-nos ver um pouco mais sobre a questão da linguagem.

Na sua opinião, o único problema teórico que Arguedas se colocou, em toda sua vida, foi o de como fazer falar, através das narrações que fazia em castelhano, seus personagens indígenas, “*que hablaban y pensaban en quechua*”.(op.cit:8)

Sua solução foi mais original do que o indigenismo literário de até então:

“dotando a sus creaturas de lenguajes figurados que, a la vez que los distanciaban de un hispanohablante, eran lo bastante persuasivos para que el lector no los sentiera irreales. Esto no ocurre en El zorro de arriba y el zorro de abajo, uno de cuyos fracasos, como veremos, está en la jerga o jerigonza - a duras penas puede hablarse de lengua- en que se expresan los personajes.”

E este foi um problema tão visceral nesta obra que, segundo Vargas Llosa, o próprio Arguedas, nos momentos mais dramáticos desta composição, acaba assumindo a maneira de falar dos personagens, como em “*Último Diario?*”:

“*la manera de hablar de sintaxis y fonética esotéricas...*”

Mais do que isso, a forma confessional, tão rara em escritores de tradição hispânica (e, mais ainda de índole indígena...!) acaba determinando o que Vargas Llosa termina por definir como “*hondamente sincero*”, mas também, enquanto característica de “*todo novelista*”... exibicionista.

Enfim, uma grande questão termina por resvalar no abismo de uma crise pessoal. Segundo Vargas Llosa, ela é importantíssima, mas, ao mesmo tempo, “*escurre entre los dedos del lector*”: sua primeira tentativa de suicídio, em 1966, foi justificada porque sentiu-se transformado num “*enfermo inepto, en un testigo lamentable de los acontecimientos*”.

Novamente à beira do suicídio, justifica -se dizendo que “*se siente incapaz de luchar bien, de trabajar bien*”:

“Yo no voy a sobrevivir al libro.
Como estoy seguro que mis facultades y armas de
creador, profesor, estudioso e incitador se han
debilitado hasta casi quedar nulas y sólo me quedan
las que me relegarían a la condición de espectador
pasivo e impotente de la formidable lucha que la
humanidad está librando en el Perú y en todas partes,
no me sería posible tolerar este destino. O actor, como
he sido desde que ingresé a la escuela secundaria, hace
cuarenta y tres años, o nada”.²⁵

Mas Arguedas nunca foi um *militante*, reitera Vargas Llosa, embora no *Primer Diario* leíamos estas palavras:

“Ni soporto vivir sin pelear, sin hacer algo para
dar a los otros lo que uno aprendió a hacer y hacer
algo para debilitar a los perversos y egoístas que
han convertido a millones de cristianos en
condicionados bueyes de trabajo”.²⁶

Vargas Llosa oferece uma visão ortodoxa de militância, a político- partidária quem sabe pois, como o próprio Arguedas escreveu no texto “*No soy un aculturado*”:

²⁵ Carta a Gonzalo Losada, escrita de Santiago, Chile, em 29 de agosto de 1969, colocada como *Epílogo* na edição crítica, citada, de Eve-Marie Fell.

²⁶ Arguedas, J.M. (1968) *Primer Diario*, escrito em Santiago a 10 de maio.

“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 pervenir sino a lo que había en mí de energía,
le dio un destino y lo cargó aun más de fuerza
por el mismo hecho de encauzarlo.
Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien.
Pero no mató en mí lo mágico”.

Mas deixemos a apologia para outros escritores peruanos, mais adiante.

Na opinião de Vargas Llosa, Arguedas foi até mesmo medroso em suas declarações políticas e hostil em “*tomar parte en acciones políticas*”, embora, *emocionalmente*, tenha sempre estado ao lado dos mais fracos.

No entanto, complementa o crítico, em *El zorro*, abunda em insinuações destinadas a construir a imagem de um revolucionário...

Era a imagem com que queria passar à posteridade porque em toda sua vida não foi mais do que um testemunho da luta pela revolução.(op.cit:12)

De certa maneira, o que Vargas Llosa apresenta é a figura de um homem paralisado, desgarrado, como ele mesmo diz, entre os dois mundos que seus dois “*zorros*” representam.

No entanto, mais no fundo deste dualismo entre serra/costa, espanhol/índio, havia outro, “*más secreto y inconciliable*”:

“...el de un hombre aferrado a cierta antigüedad,
a un mundo campesino, impregnado de ritos, cantos
y costumbres tradicionales, que había conseguido,
pese a la injusticia, hacer sobrevivir el pasado
prehistórico, mundo arcaico que él conoció de niño,
que estudió como folklorista y etnólogo, y que, como
escritor, idealizó y reiventó. Y, del otro lado, el de un

**intelectual convencido de que la lucha por la justicia
y la modernidad era necesaria y que adoptaría (...)
la forma de una revolución marxista.**

Arguedas sentiu sempre que ambas adesões eram
incompatibles “.

E é este o gancho interpretativo ao qual se aferra Vargas Llosa: Arguedas mitificou esta dualidade, que, no fundo, era apenas sua.

Suportar a dissolução da sua “*utopia arcaica*” era inaceitável e atroz: “...*que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture*”.²⁷

Arguedas não poderia, portanto, ser um revolucionário, na medida em que seu ideal é “*arcádico*”, “*hostil al desarrollo industrial*”, “*antiurbano*”, “*pasadista*”.

Mas Vargas Llosa admite, no final deste artigo, que os “*diários*” revelam temas e feridas da vida de Arguedas que “*son como refracciones, en un individuo, de grandes traumas de la sociedad peruana*”...

Fundamentalmente, o fato de ter vivido entre duas culturas, também submetidas a duas fases opostas: a primeira, com os índios, feliz, entre cantos, mitos e música, e a segunda, infeliz, sujeita a maltratos, à discriminação e ao desprezo.

Sem falar na descoberta do sexo como manifestação de crueldade e loucura... o que revela, de forma mais contundente, a violência já mencionada.

Por outro lado, Vargas Llosa aponta a questão do *provincianismo* de Arguedas, seu complexo de inferioridade literária, sua falta de preparo teórico: “... *conocía mal la literatura moderna y experimental, y esto, pese a su brillante intuición, suele reflejarse en las estructuras de sus ficciones*”.

No entanto, admite que estas lacunas literárias justificam-se na medida em que Arguedas concentrou todo seu esforço intelectual na etnologia, na história, na

²⁷Palavras do discurso “*No soy un aculturado*”.

antropologia e no folclore.

Enfim, para Vargas Llosa Arguedas sentia-se inseguro, daí sua polêmica tanto com Julio Cortázar quanto com Salazar Bondy²⁸, que demonstrou sua falta de preparo intelectual no campo literário.

Uma terceira questão seria a já mencionada “*sacralização*” da Natureza, que o teria levado ao rechaço à urbanização e à industrialização, indícios plenos da destruição da vida pré-existente, mas sempre com o significado de transgressão moral, de pecado, que consubstanciam sua “*utopia arcaica*”:

“Toda la obra de Arguedas postula este rusonianismo naturalista:

la naturaleza es buena y bella, el hombre es malvado y feo; la naturaleza es pura y el hombre la corrompe. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* esta filosofía es más notoria, porque la humanidad aparece en ella, con mínimas excepciones, como una masa envilecida por la explotación, la ignorancia, la locura y la maldad. Lo que queda de bello y de sano en el mundo son los animales, las plantas, los árboles. Y ellos se encuentran sobre todo - el andinismo es otra pieza de la utopía - en los Andes. Es decir, en la memoria y la nostalgia del narrador.”(op.cit:19)

Portanto, toda aquela pesquisa realizada em Chimbote, as idas e vindas de Arguedas, para Vargas Llosa não estão representadas na novela: “*con todos sus defectos formales, son efectivamente “ ‘ficción’ y no sociología ”... “una verdad no menos genuina pero más privada: la intimidad del propio Arguedas”*.”

Como “*un fresco del mal*” Chimbote...

“...es más religioso que histórico, más moral que

²⁸Diz Vargas Llosa que nestas duas polêmicas Arguedas sustentou teses duvidosas: com Salazar Bondy irou-se quando este afirmou que a novela era uma “realidade verbal”, supondo que, com isso, toda ficção seria “mentira”. Com Cortázar, teria argumentado que suas diferenças deveriam ser tomadas a partir de uma classificação de escritores: rurais e/ou urbanos, ou, a partir da origem da inspiração: se dos livros ou da vida.

sociológico. No son los mecanismos de explotación capitalista, o las formas de la lucha de clases en una sociedad que vive una determinada experiencia, lo que ese hormigueante mural muestra, sino la “caída” del hombre, de todo un pueblo, que, debido a un proceso económico-social destructor, está rápidamente retrocediendo a un estado de disolución y extravío primitivos, a una suerte de behetría cultural y psíquica. La humanidad de Chimbote se halla (...) agonizando “como pez en arena caliente”.

Esta versão caricaturesca do mundo surge como uma farsa, e por Chimbote circula algo como uma *troupe* de estrambóticos, beirando à loucura, como numa torre de Babel, sem conseguir qualquer comunicação, nem entre eles, nem com o mundo dos leitores:

“El habla de los personajes es el mayor fracaso de la novela”. (...) por su pintoresco barroquismo y su oscuridad, que da a las frases aire de acertijo, (...) se vuelve fin, espectáculo que obstruye el curso de una novela...”

O grande fracasso decorre do fato de Arguedas não ter atribuído nenhuma função “*poética*” aos monólogos e diálogos, deixando-os apenas como narrativa, crendo que deste modo conseguiria retratar a desintegração cultural do homem da serra “*al ser atrapado en los rodajes de mundo industrial y castellanizado de la costa*”... Este “*babelismo*”, diz Vargas Llosa, converteu-se numa metáfora do horror ao progresso, e da sua angústia pela perda deste mundo arcaico, ainda que o trabalho como um todo emocione pela profunda compreensão e compaixão pela miséria material e moral.

Estas questões todas apontam para o possível **significado histórico da sua morte**, da mesma maneira que, como procurei argumentar anteriormente, foram os casos de Mishima e da profetiza do oráculo de Delfos...

No entanto, diferentemente do que Marguerite Yourcenar reelaborou com o emocionante caso de Mishima, o escritor francês Roland Forgues escreveu um volumoso trabalho crítico que lhe custou dez anos estudando a obra e a vida de Arguedas.²⁹

Não pretendo explorar este trabalho por completo, mas apenas procurar contrapô-lo aos argumentos de Vargas Llosa, especificamente naquilo que afeta a hipótese que sustento, ou seja, de que José Maria Arguedas corrobora a mencionada **concepção trágica da cultura**, e que, portanto, as características desta obra, como diz Forgues, extrapolam os limites de uma subjetividade e uma psique muito complexas, indicando um profundo sentido histórico, que, por sua vez, na opinião que sustento, ressoa a referida matriz andina.

Já dizia Martín Lienhard, outro estudioso da obra de Arguedas,

“(que)...la homología entre la obra de Guamán Poma y la de Arguedas, perceptible a condición de manejar un concepto flexible de lo “literario” y de tener en cuenta las sucesivas transformaciones históricas de la jerarquía y de las funciones de los diferentes géneros textuales, permite captar lo que **hay de permanente**, en el marco colonial y republicano, en la relación entre la sociedad hegemónica y las subsociedades marginadas”.³⁰

²⁹Forgues, R. (1989) *José Maria Arguedas. Del pensamiento dialectico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*. Lima, Editorial Horizonte.

³⁰Lienhard, M. (1985) *La subversion del texto escrito en el area andina: Guaman Poma de Ayala y J.M. Arguedas*, in Gacela, Gaceta de Estudios Latinoamericanos, no. 1, Dinamarca.(Grifo nosso)

Se concordarmos que, por um lado, esta obra realmente capta, com inigualável sensibilidade e competência, aquilo que há de **permanente** na cultura andina, não podemos deixar de reconhecer, como faz Eve-Marie Fell, sua importância quando se trata de discutir o novo modelo “*mestizo*” que vai irrompendo nas interpretações da cultura peruana como um todo, mudança da qual Arguedas foi um dos mais importantes formuladores.

Escrevendo para opor-se frontalmente à opinião de Vargas Llosa, ou seja, de que a razão “secreta” do suicídio de Arguedas teria sido “*su ideal (es) arcádico, hostil al desarrollo industrial, antiurbano, pasadista*”, diz a autora:

“Que Arguedas haya sido en realidad un ardiente promotor de la castellanización de la población andina y un defensor declarado de la urbanización del campesinado, que haya sido el único científico peruano de alto nivel que se haya atrevido, en repetidas ocasiones, a hablar de “*indios atrasados*” son hechos irrefutables y que sin embargo una forma rara de *consensus* mantiene en la oscuridad”.³¹

Estudando a feira de *Huancayo* ele ficou fascinado pelo tipo social emergente, que, como diz Fell, pareceu-lhe uma “*contestación feliz tanto del indígena marginado como al cholo inestable que empieza a manifestarse en los grandes centros urbanos*”:

“Entre una comunidad de tipo tradicional: *indios atrasados*, bajo el comando de otros semianalfabetos o de mestizos que no se consideran ni se sienten iguales a su representados, y

³¹Fell, Eve-Marie (1991) *Arguedas y Huancayo: hacia un nuevo modelo mestizo*, in José María Arguedas: *vida y obra*, Lima, Ediciones Amaru.

una comunidad de Jauja, existe una diferencia tan grande como la que hay entre la cultura india tradicional y la de un mestizo cuya conducta no manifiesta perturbaciones que indiquen inestabilidad sino, por el contrario, un ajuste claramente definido y diferenciable. Este tipo de mestizo es conciente y feliz de su propio estado, y sin embargo capaz de continuar evolucionando”.(op.cit:87)

Já em 1976, no famoso prólogo à coletânea de artigos escritos por Arguedas entre 1940 e 1969, *Señores e Índios*, Ángel Rama afirmava que a unidade da produção arguediana resultava do fato de estar centralizada no índio peruano, do seu caráter francamente nacionalista, e da ampliação desta visão pela inclusão, crescente, dos estratos de “*indole mestiza*”, prolongamento daquela cosmovisão original.³²

Esta unidade, por sua vez, mostrava-se, de certa forma, desconcertante, pois aparecia numa época em que a variedade temática e estilística começava a irromper na produção artística latino-americana, enquanto Arguedas aferrava-se a um único “*territorio de lo real*”, de forma absorvente, com uma visão “*igualmente unitaria y persistente*”.

Assim, se no primeiro livro de contos, “*Agua*” (1935) e na primeira novela, “*Yawar Fiesta*”(1941) ele permanecia de costas às normas da referida modernidade, nos trabalhos subsequentes³³ Arguedas partiu em busca de um registro mais adequado à percepção da nação enquanto totalidade, embora, como diz Rama, continuasse com a concentração anterior, onde se reiteravam os mesmos temas.

No entanto estes temas apareciam, agora, com um esforço intelectual bem maior, na medida em que o conhecimento que ele ia adquirindo com a atividade

³²Rama, A. (1976) “José Maria Arguedas Transculturador”, in *Señores e Índios*, Buenos Aires, Arca Editorial.

³³*Diamantes y Pedernales* (1954), *Los Ríos profundos* (1958), *La Agonía de Rasu Ñiti* (1962), *Todas las Sangres* (1964), *Amor Mundo* (1967), *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), obra póstuma.

antropológica passava a desempenhar um papel importante ao lado da sensibilidade e da emoção artística.

Na realidade, diz Rama, mesmo assim ele ainda se concentrava num universo fixo como se estivesse acossado por ondas sucessivas, parcialmente repetitivas, parcialmente inovadoras, num jogo de permanência e leves variações.

Não se trataria aqui de um eterno retorno a um grupo reduzido de assuntos, mas sim de um sistema interpretativo que toma e retoma os assuntos, introduzindo leves variantes, assemelhando-se ao funcionamento de uma mentalidade condicionada pelo pensamento mítico.³⁴

Como diz Rama, em Arguedas estas formas prototípicas estariam em constante luta com outras formas de pensamento, remetendo, nos parece, àquela *matriz andina*, reforçando o ponto de vista de que, o pensamento mítico é uma condição sobrevivente nas sociedades desenvolvidas, preferentemente nos estratos emergentes, sem porisso se apresentar como “*mágico*”, no sentido de “*irracional*”...

Nele este pensamento *interminável* se configura numa convicção apaixonada de que o país só teria saída e salvação através da recuperação da cultura indígena, dos valores ancestrais, reproduzindo, de início, o mesmo esquema dicotômico de dominadores/ dominados, logo complexificado pela problemática das classes sociais, influência nítida do pensamento mariateguiano.

Aqui, diz Rama, ainda que sem perder de vista de que se trata de uma estrutura, e que o regime de dominação extrapola a antiga dicotomia, voltará sempre ao ponto de partida, numa reiteração **trágica**:

“Hasta cuándo durará la dualidad
trágica de lo indio y lo occidental
en estos países descendientes de

³⁴E Rama cita Lévi-Strauss (1954) *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, sobre o caráter interminável dos mitos.

Tahuantinsuyo y de España? Qué
 profundidad tiene ahora la corriente
 que los separa? Una angustia creciente
 oprime a quién desde lo interno del
drama contempla el porvenir.”³⁵

Desta maneira, sua percepção sociológica, oriunda da posição herdada da corrente indigenista de Mariátegui vai enriquecer-se tanto com suas reminiscências como com o indígena concreto, fruto das novas relações percebidas através dos seus trabalhos de campo, na antropologia.

Irrompe na sua narrativa a visão *culturalista*, através da problemática da **transculturación** que, para ele, forjou uma literatura comprometida com um projeto novo de nação:

“Entendíó que la literatura podía funcionar como esas zonas privilegiadas de la realidad (...) donde se había alcanzado una mestización feliz, o sea la que no implicaba la negación de los ancestros indígenas para poder pregresar. Esa actitud daba nacimiento a ese demonio feliz que hablaba en quéchua y en español al cual se refirió en su discurso “No soy un aculturado”.

(Rama,A. 1976: 16)

Este projeto novo, por sua vez, continuava com os pés fincados na cultura dominada, ao mesmo tempo em que se abria para o futuro: “*se constituye íntegramente en una apuesta a largo plazo y remite su cumplimiento absoluto, su pensamiento y su arte, a las generaciones que vendrán, ya signadas por ese*

³⁵ Arguedas, J.M. (1950) *La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*, in Mar del Sur, Lima, año II, vl. III, enero-febrero,p.12.

cambio sustancial que se está anunciando". (op.cit:18)

Em termos da forma, ou seja, do gênero e da linguagem, Rama apresenta uma argumentação rica e discordante da que Vargas Llosa, como vimos, sugeriu algum tempo depois: embora fazendo uso dos recursos do regionalismo, Arguedas introduz uma lírica pós-modernista, fundada essencialmente nas tradições artísticas da cultura indígena, mas aberta a novas potencialidades.

Esta questão é sobremaneira importante, especialmente nos seus desdobramentos posteriores, os mesmos que apontam para suas possibilidades reinterpretativas: o mito da salvação pela cultura³⁶, e, como veremos mais adiante, a construção do próprio mito sobre Arguedas, que vão propiciar novas leituras, naquele processo "*in-terminable*", diria Lévi-Strauss.

Esta dicotomia universalismo/provincianismo que, como diz Rama, atormentou os escritores latino-americanos durante décadas, ainda perseguia Arguedas, que se colocou como num jogo de espelhos: na qualidade de indígena pretendia apropriar-se da língua do dominador, inserir-se na cultura dominante e fazê-la expressar outra sintaxe, a quéchua, impondo "*en tierra enemiga su cosmovisión y su protesta*"... Por outro lado, pressiona-o a demanda universalista com seu vanguardismo incipiente, à qual solucionou com o que Rama chamará de "*gestalismo*", comparável ao estruturalismo:

"Fue y es ésta una búsqueda de la universalidad a través de la lucha por la forma, solo por la forma?

Por la forma en cuanto ella significa conclusión, equilibrio alcanzado por la necesaria mezcla de elementos que tratan de constituirse en una nueva estructura (...) La universalidad pretendida y buscada sin la desfiguración, sin mengua de la naturaleza humana y terrena que se pretendía mostrar;

³⁶Cf. Silverio Muñoz, (1987) *José Maria Arguedas y el mito de la salvación por la cultura*, Lima, Editorial Horizonte.

sin ceder un ápice a la externa y aparente belleza de las palabras".³⁷

Desta maneira, a forma, para Arguedas, funcionaria como o equilíbrio dos contrários. Resolveria, no plano simbólico da criação artística, as tensões que existem no social, na medida em que: "*si están instaladas en la conciencia es porque son manifestaciones expresas de una conflictualidad cultural real y objetiva*" (Rama, A. 1976:20).³⁸

Neste nível, diz, devemos entender a "forma" como um sistema literário autônomo através do qual se exemplifica como as distintas culturas podem viver harmoniosamente, integrando-se numa estrutura auto-regulada. Desta maneira, a criação artística estaria situada no centro da *transculturação*, oferecendo-se como modelo simbólico:

"Intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana de los opresores".
(Discurso "*No soy un aculturado*")

Modelo para o qual concorreram, sem dúvida alguma, os estudos antropológicos, as pesquisas etnológicas, mas, fundamentalmente, a própria condição da novela na América Latina.

Na realidade, a realização deste modelo soa quase como uma oferenda de sacrifício, na medida em que, para realizá-la, Arguedas teve que enfrentar sua mais terrível

³⁷In "*La novela y el problema...*", op.cit.

³⁸Num trabalho de curso de mestrado elaborei algumas idéias sobre como Lévi-Strauss recorreu ao mesmo procedimento para analisar as pinturas faciais e corporais dos Caduvéu, cf. Castro, Selma B. (1987) "*Uma sociedade indígena e seu estilo urbano, ou uma sociedade urbana e seu estilo indígena. Possibilidades e limites da abordagem estruturalista*", in Boletim de antropologia, IFCH, Unicamp, setembro de 1987, no. 1.

batalha:

“Por más que Arguedas llegue a organizar una novela apoyándola en los textos de los “huaynos” populares, por más que adecue la lengua para dar las equivalencias del quéchua, sin cesar tropieza con una conformación literaria que es radicalmente hostil a su proyecto. De tal modo que la batalla primera (y la fundamental) se sitúa, como él reconociera, frente la forma”.
(Rama, A. 1976:23)

No entanto, diferentemente de Vargas Llosa, Rama percebe a superação da mencionada “*utopia arcaica*”, através de um modelo arguediano que englobaria referentes linguísticos, literários, sociológicos/ antropológicos e míticos.

Vejamos com mais detalhes.

Na sua opinião, em termos da “forma”, Arguedas teria superado a dicotomia *universalismo/provincianismo* através de uma operação da qual César Vallejo já se havia valido, ou seja, de dotar o sistema regional de novas potencialidades, ligadas à função que a novela vai adquirindo no contexto latino-americano: instrumento privilegiado tanto em relação ao processo de transculturação quanto à emergência de um narrador oriundo de uma pequena burguesia ansiosa por lutar pelos valores autóctones, mediadora dos dois mundos:

“Este (Arguedas) vive dentro de un juego de espejos que lo remiten de un hemisferio a otro: pretende, en calidad de indígena, insertarse en la cultura dominante, apropiarse de una lengua extraña (el español) forzándola a expresar otra sintaxis (quechua), encontrar los “sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado”, en fin,

imponer en tierra enemiga su cosmovisión y
 su protesta; simultáneamente está trasculturando
 la tradición literaria de la lengua española
 llevándola a apropiarse de un mensaje cultural
 indígena en el cual deberá caber tanto una
 temática específica como un sistema expresivo”.
 (Op.cit:19)

Por outro lado, a criação artística apresenta-se como o próprio núcleo da transculturação, como diz Rama, decretando-se como o lugar onde se provam suas possibilidades, na medida em que é criação individual e modelo simbólico:

“Intenté convertir en lenguaje escrito lo que era
 como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz
 de universalizarse, de la gran nación cercada y
 la parte generosa, humana de los opresores”.
 (in “*No soy un aculturado*”)

Como se vê, o autor se coloca como “*un agente de contacto*”, neste caso bastante *sui generis*: apresenta-se com seu signo invertido, ou seja, é um branco aculturado por indígenas que retorna à cultura dominante e é de dentro dela que vai cumprir sua função intelectual.(Op.cit:22)

Além das dificuldades que ele enfrentou para distinguir-se dos escritores indigenistas anteriores, ou seja, de realmente lutar pela afirmação dos valores autênticos da cultura indígena através de uma escritura realista permeada de ideais socialistas libertários, a descoberta de que, afinal, esta cultura não poderia mais ser representada de forma polarizada e dicotômica, descortinou-lhe uma batalha ainda mais árdua: a expressão desta mestiçagem na linguagem:

“...debemos inferir que la batalla de la forma, en su primer embate, o sea en la opción genérica, se decide en favor de aquellas formas que rigen la cultura occidental. Pero a partir de tal elección, observaremos que él promueve un tratamiento interno de esas formas, que les introduce notorias modificaciones y que al mismo tiempo fortifica esa operación con ayuda de elementos procedentes de la cultura autóctona”.(op.cit:27)

Estas modificações vão acontecer através da inclusão de formas *originárias*, a canção e o conto folclórico, nas formas *ocidentais* da novela e do conto regionalista, realista e social da segunda metade do século XIX.

As canções, além de servirem como “*ejes de traslación*”, ou seja, de facilitarem a passagem de um campo cultural a outro, potenciam a tendência lírica fazendo aparecer temas profundos. Não são apenas ilustrações...

À maneira das tragédias gregas, na narrativa arguediana três dicções do discurso equilibram-se: a narração realista, o recitativo representando o diálogo/monólogo dos indígenas numa linguagem artificial, mistura do quéchua e do espanhol, e a canção, o ponto mais alto numa linha ascendente de tonalidades, que dá, segundo Rama, o carácter “*operístico*” à narrativa.

Daí procede sua óbvia equivalência musical que, segundo Rama, remete à idéia desenvolvida por Lévi-Strauss em *O cru e o Cozido*, de uma estrutura musical subreptícia, que, como no exemplo a seguir, são, ademais, explícitas:

“Eran más grandes y extrañas de cuanto había imaginado las piedras del muro incaico; bullían bajo el segundo piso encalado, que por el lado de la calle angosta, era ciego. Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: “*yawar mayu*”, río de sangre;

“yawar unu”, agua sangrienta; “puktk’yawar k’ocha”, lago de sangre que hierve; “yawar wek’e”, lágrimas de sangre. Acaso no podría decirse “yawar rumi”, piedra de sangre o, “puk’tik’yawar rumi”, piedra de sangre hirviente? Era estático el muro, pero herbía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos en el verano, que tienen una cima así, hacia el centro del caudal, que es la zona temible, la más poderosa. Los indios llaman “yawar mayu” a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman “yawar mayu” al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan.”³⁹

Como diz Rama, a escritura realista atende, em Arguedas, a sistemas repetitivos e evocadores que a música transporta: nesta combinação dos episódios narrativos que, segundo as normas do realismo podem parecer desconexos, há um critério musical subjacente. Em termos de um significado lógico-racional direto, não poupa situações, personagens, conflitos, mas vê, acima de tudo, seu resultado rítmico ou melódico, rendendo-se à uma exigência harmônica.

Mas há aqui uma contradição muito interessante, apontada por Rama: fala-nos este autor das dificuldades de Arguedas em inserir na sua narrativa as recompilações folclóricas que realizou, bem como os mitos.⁴⁰

Na realidade, estas dificuldades não resultavam de qualquer incompatibilidade essencial entre os contos folclóricos e a narrativa ocidental burguesa, mas das exigências do realismo da sua época, assentado no conceito de verossimilhança.

³⁹Arguedas, J.M. *Los ríos profundos*.

⁴⁰*El sueño del Pongo* é uma exceção, mas sempre me pareceu um tanto quanto forçado. Em relação aos mitos, o próprio Arguedas confessa numa das suas cartas sua tremenda dificuldade em tratar dos dois “zorros”: “...los zorros están aún enterrados bajo los escombros. Espero sacarlos de sus profundidades y ponerlos en marcha...” E ainda outra vez: “para qué me habré metido con estos zorros?”, num dos Diários.

Para reduzir esta imposição, mais tarde superada pelo *realismo maravilhoso*, Arguedas desenvolverá uma forte, inapelável tendência subjetivizadora, o emprego do narrador-menino/ personagem autobiográfico, e a distorção lírica da realidade. Mas não havia como escapar ao problema da linguagem, último reduto desta transculturação.

Forjou, como vimos anteriormente, uma linguagem literariamente verossímil, que foi colocada como veículo de mensagens muito claras, racionais, apesar das alusões míticas.

Na realidade, trata-se de um discurso nitidamente lírico, poético, que, sem diminuir suas intenções de veracidade produziu, como diz Rama, uma grande renovação no sentido de fazer ver que a linguagem da novela é uma invenção dela mesma,

“Un instrumento artístico puesto al
servicio de su naturaleza verbal”.
(Op.cit:32)

O próprio Arguedas exemplifica esta operação:

Debo advertir que soy un narrador cuya lengua materna fue y es aún el quechua. En las pocas novelas y cuentos que he escrito se encontrará, con claridad sin duda, un estilo diferente al muy original de las narraciones quechuas folklóricas que he traducido. Esto puede demostrar que he permanecido fiel al contenido y las formas de los cuentos que traduje.

He intentado una traducción fiel no literaria.

Pongamos un exemplo: el narrador emplea más de una un giro característico del quechua para describir la hora, de luz incierta del crepúsculo: *pin kanki hora*.

La traducción literaria de la frase debería decir: “*La hora quien eres*” o más rigurosamente “*Quien eres hora*”.

Yo he traducido: “*la hora en que no es posible aún ver el rostro de las gentes y es necesario preguntar “quien eres?”*”

Los que hablan quechua han de comprender que se trata de una versión exacta, pues la frase *pin kanki hora* contiene este pensamiento”.(Apud Rama, 1976: 32)

No entanto, a transformação do modelo narrativo realista não se deve unicamente à solução encontrada para o problema da fala dos personagens indígenas, mas também, e de forma profunda, a uma *estructura mítica*, à uma organização original dos elementos narrativos.

Como diz Rama, a subjetivização generalizada dos relatos através da visão infantil, a inserção do componente lírico, a escritura tensa, entrecortada e rápida “*abre el aceso a una cosmovisión mítica: en ella la realidad es animada por las ideas latentes que sólo pueden manifestarse bajo formas simbólicas*”.

O caso singular de Arguedas, aquilo que o distingue de outros escritores indigenistas, transculturadores, latino-americanos, reside no ordenamento dos dados ao longo do eixo diacrônico do relato.(Rama,A.,1976:33)

Aparentemente, tem a ver com a construção das aventuras do personagem, num sistema cumulativo de acontecimentos, característica, todavia, da novela como gênero, desde os tempos medievais até à forma romântica-realista do século XIX, que Arguedas, enquanto escritor regionalista, herdou.

No entanto, segundo Rama, apesar disto, vai aparecer nos relatos escritos após *Los Ríos Profundos*, um interessante “*manejo de núcleos aparentemente independientes*”, como, por exemplo, a descrição do muro em Cuzco, ou, a longa

divagação sobre o “*zumbayllu*”⁴¹, que apontam para o funcionamento de outro plano cultural, remetem a outras presenças, a outros mecanismos psíquicos.⁴²

Seriam derivações das afinidades entre a experiência poética e a mítica, característica dos povos primitivos que, segundo Lévi-Strauss, decorrem da ampla utilização do princípio analógico.

Diz Rama:

“Eso permite construir explicaciones del mundo
a partir de núcleos de significación que se van
repetiendo, ampliando y modificando en diversas
instancias de aplicación práctica a otros campos
o asuntos”.(Op.cit:36)

Além disso, diz ele, percebe-se a acumulação de intensas e repentinas “iluminações”, que são como “*visiones sincrónicas y estructuradas de una captación de lo real donde quedan implicadas todas sus manifestaciones posibles. Estas “iluminaciones” se reiteran referidas a otros temas...demostraciones de la ley analógica que les permiten conectarse con zonas aparentemente muy distantes...*”

Assim, conclui Rama, a força e o caráter enigmático dos textos de Arguedas está, justamente, no fato de que, mesmo que nós os incorporemos à nossa cultura, ou, à nossa compreensão, suspeitamos de algo além, de uma plenitude que só se realizará por completo dentro de outro texto cultural.

Um pouco, diz Rama, à maneira de Lévi-Strauss, que imaginou o funcionamento dos mitos como uma “*matriz de significação*”, que remete sempre, incessantemente, a outra e outra matriz...

Enfim, poderíamos acrescentar que esta *estrutura mítica* é uma forma de reproduzir-

⁴¹Um tipo de pão que, na novela *Los Ríos Profundos*, revela qualidades mágicas....

⁴²Os quais, diferentemente de Vargas Llosa, Rama não vê como distúrbios psíquicos do autor...

se oferecendo, ao mesmo tempo, possibilidades de leituras que jazem como camadas superpostas.

Entre sua primeira coletânea de contos, *Agua*, e o interminado *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, também se construiu o mito *Arguedas*, que até hoje suscita releituras e polêmicas...

“Estoy escribiendo, creo, como en los tiempos
de *Agua*, pero con un cierto dejo trágico...”⁴³

Outro importante livro crítico sobre Arguedas é o já citado *José María Arguedas. Del pensamiento dialectico al pensamiento trágico*, de Roland Forgues.

“Su drama consiste en una dolorosa y trágica
percepción del conflicto absurdo y degradante
entre la alta y generosa idea que é se hace del
hombre y de la comunidad, y la realidad
contingente donde le ha tocado vivir”(op.cit:19)

Segundo Forgues, enfrentando esta contradição e a exigência absoluta da sua superação, é que a obra literária de Arguedas articula-se enquanto vivência, elaboração fictícia e representação mítica.

Neste sentido, a aventura do herói arguediano estaria integrada a um sistema de valores que ultrapassem seu próprio destino, pois se apresenta como a tentativa de conciliar dois mundos hostis, contraditórios...

E assim, como um reduto da esperança e do desencanto, neste limite entre o pessoal

⁴³Carta a Alejandro Ortiz Rescaniere, de março de 1969.

e o coletivo, Arguedas vive “*lo interno del drama*”, “*la doble marginalidad*” em relação ao que vê fora de si mesmo, e ao que sente no profundo e silencioso processo de desgarramento pessoal:

“El Perú tiene una entraña tan profunda como cualquier viejo país del mundo; los egoístas lo detuvieron en el tiempo; ahora surge como un torbellino, y presenciamos la lucha de lo antiguo contra la invasión de las nuevas máquinas e ideas sociales; en esta contienda, una gran multitud depositaria de lo antiguo se rebela porque pretende modernizarse. Algunos contemplamos y participamos en esta contienda tocados por la esperanza, pero sobrecogidos por grandes preocupaciones. No quisiéramos que lo que hay de legendario fuera aplastado por el cemento, el asfalto y la coca-cola; desearíamos que el cemento y el acero estuvieran animados y manejados con una sabiduría en que la belleza que nos viene del pasado llameara en la mente de los conductores y de los creadores, y que la sociedad se reorganizara sin matar estas mismas fuentes del pasado”.⁴⁴

E este processo, de tão intenso, “*impulsado por la progresión de la muerte*”, acabará encontrando uma transcendência mítica complexa, em que o pessoal e o coletivo se misturam⁴⁵.

⁴⁴Arguedas, J.M. (1960) *Discusión de la Narración Peruana*, in La Gaceta de Lima. Año II, no. 1, julio/agosto, Lima.

⁴⁵Num outro artigo, Forgues revelará um outro mito, alimentado pelo próprio Arguedas, o do monolinguismo quéchua: na realidade ele falou espanhol antes do quéchua, apesar das suas declarações. In “*El mito del Monolingüismo quechua de Arguedas*”, in José María Arguedas. *Vida y obra*. (1991), Amaru, Lima.

Desta maneira, como veremos a seguir, Arguedas se irá afastando decididamente de um “*pensamento dialético*” aproximando-se do que Roland Forgues conceituou como “*pensamento trágico*”.⁴⁶

Um sentimento/pensamento marcado por várias rupturas: a infantil, pela perda precoce da mãe; a cultural, ao ser inserido entre dois mundos e, finalmente, o enfrentamento da luta de classes na percepção do país.

Segundo este autor, estas mudanças profundas que se dão no Peru, vão repercutir no seu psiquismo, conduzindo, trágicamente, à paralização da sua criatividade:

“Y creo que el intento de suicidio, primero, y luego las ansias por el suicidio fueron tanto por agotamiento- estoy luchando en un país de halcones y sapos desde que tenía cinco años- como por el susto ante el miedo de tener que escribir sobre lo que se conoce sólo a través del temor y de la alegría adultos, y no en el zumbir de la mosca que uno percibe apenas el oído se forma, a través del morder conviviente del piojo en el cuero cabelludo y en la barriga, y en los millones de mordeduras a la raíz y a las ramas todavía tiernas de la suerte, que te dan hombres y ríos, grillos y autoridades hambrientas”.(In:*El zorro de arriba y el zorro de abajo*)

Portanto existe para Forgues um vínculo estreito e significativo entre o pensamento dialético e o trágico, que ilumina esta transformação/passagem de um ao outro, justamente porque a estrutura narrativa arguediana jamais deixa de estar referida à oposição dominador/dominado, característica de toda sociedade de classes e de um pensamento reiterativo, obsessivo.

⁴⁶Que, da mesma maneira como desenvolvemos até aqui, inspira-se explicitamente em Lucien Goldmann.

Novamente trata-se de entender como esta dualidade fundamental do universo social e cultural peruano está representada na sua obra: primeiramente no universo literariamente criado de uma aldeia (*Agua*), em seguida da capital de uma província (*Yawar Fiesta*), e, finalmente, sucessivamente buscando um espaço novelístico que englobasse todo o país, que teria começado em *Todas las Sangres* e culminado em “*los zorros*”.

No primeiro espaço estão o *gamonal* e o *comunero*; no segundo, o conflito *serra/costa*, e no terceiro, o *imperialismo e o Peru*. Na realidade, o universo simbólico arguediano está estruturado nestas três oposições dualistas que, afinal, não são mais que um reflexo da oposição fundamental, “*explotador/explotado*”.(op.cit:90)

E no centro do conflito: a **violência**.

“Cualesquiera que sean las formas en que se exprese, sociales, culturales, o sexuales, la violencia (...) traduce verdaderamente ciertas formas de relaciones sociales ligadas al devenir historico de la sociedad peruana desde la remota época precolombina hasta el período contemporáneo pasando por la conquista y colonización”.(op.cit:95)

A percepção/representação desta violência estrutural dentro de um pensamento dialético e através da forma literária supõe, fundamentalmente, um “*espaço conflitivo*” que, por sua vez, passa por um jogo de reduções e ampliações sucessivas que vão, justamente, permitir o isolamento da **violência** como elemento específico e percebê-la, ao mesmo tempo, como o elo de ligação entre os espaços mencionados.

Assim, ela rege as situações mais despojadas e diretas, bem como as mais complexas, amplas e indiretas como, por exemplo, no caso da sua representação em

“los zorros”.

Os exemplos dados por Forgues esclarecem bem esta estratégia: em *“Agua”*, o espaço literário que simboliza o espaço real está representado por um *“pueblo.”*

Logo, este espaço reduz-se à praça.

Em *“Los Escoleros”*, esta praça vai acabar reduzida à casa de don Ciprián, à fazenda de don Froylán em *“Warma kuyay”* e, finalmente, ao curral nos dois últimos contos onde acontece a morte de “gringa”, a vaca de Teofacha, bem como o sofrimento dos bezerros de don Froylán, açoitados.

Em *“Amor Mundo”* ocorre o mesmo: *“El horno viejo”*, o primeiro espaço, refere-se à fazenda, o segundo à casa, e o terceiro, ao quarto onde dona Gabriela é violentada.

Em *“Yawar Fiesta”*, o viajante chegando a Puquio tem uma visão panorâmica do lugar; logo, uma redução coloca-o na praça para, em seguida, levá-lo ao lugar *“trágico”* e *“sangriento”* da arena onde acontecem as touradas e os touros são, afinal, sacrificados.

Da mesma maneira, a novela *“El Sexto”*: passa-se do cárcere, *“símbolo de la realidad nacional”*, às celas, o lugar *“eminentemente trágico de la prisión”*,

“Este lugar (que) no es sino para
descubrir lo que creíamos que no
existe”.

E, finalmente, em *“los zorros”*, o porto de Chimbote, o primeiro espaço literário da novela, estará representando o cenário sócio-econômico mundial, enquanto o segundo, os prostíbulos, figura o Peru. O terceiro se reparte em vários lugares onde a violência, ainda que tão diversificada, decorre mais uma vez, e, fatalmente pela última para Arguedas, entre dominadores e dominados.

“Dónde está la diferencia entre el negocio
de esos, de afuera, y de estos, aquí dentro?”⁴⁷

Ao redor deste núcleo podem ser identificadas outras polarizações como, por exemplo, civilização e barbárie, trabalho livre e trabalho alienado, progresso e socialismo.

Além disso, há que ressaltar, mais uma vez, o papel do **mestiço** nesta literatura, sua ambigüidade, sua posição potencialmente conflitante e sem saída: “*ni blanco ni indio*”.

Mas a marca crucial da mencionada passagem - **do pensamento dialético ao pensamento trágico** - é explicitada através do profundo desencanto decorrente da frustrada tentativa de desalienar a História, ou, como diz Forgues, de reverter o processo de mistificação e mitificação, decorrente da hegemonia ideológica das classes dominantes.

Uma atitude, diz ele,

“(…) guiada por la íntima y profunda convicción
de que, primero el indio, luego el serrano y
finalmente el peruano, pueden y deben liberarse
para afirmar su humanidad y su grandeza”.(op.cit:142)

Diz respeito, e de maneira essencial, à luta pela re-construção do **caráter sagrado do universo**, bem como da superação da alienação da História, que adquire um significado profundamente **trágico** na sua última e inacabada novela, “*los zorros*”. É bem verdade que, como nos mostra Forgues, desde seus primeiros escritos Arguedas procurou **dessacralizar** o universo e a natureza, na medida em que sua sacralização, fruto da experiência “*primitiva*”, apontavam para a submissão dos

⁴⁷A citação, de “El Sexto” é mais um exemplo de como os universos são intercambiáveis, pois serve, perfeitamente, para exemplificar a relação apontada em “los zorros”, entre o Peru e o mundo de fora, internacional.

indígenas ao caráter mágico das suas representações, manifestas no medo, na aceitação da ordem existente.

Mas o resultado desta luta tem sua contrapartida: mostra como homem e natureza são parte de um todo indissolúvel e indivisível e que, devido às suas incessantes relações dialéticas são a própria essência do progresso, ou de um movimento adiante.

Assim, ao mostrar como tudo o que está é fruto da ruptura causada pela conquista e colonização, re-vela a unidade perdida. Mais do que isso, re-vela o sonho do seu restabelecimento, encapsulando novos sentidos que estarão à espera de futuras releituras.⁴⁸

E é exatamente a este ponto que Arguedas chega em “*los zorros*”, explodindo no sentimento e sentido de um ideal inalcançável e, porisso, novamente velado.

Assim, permanece no nível do mito, como “*si toda esperanza de verle realizarse en este mundo hubiera irremediabilmente abandonado el escritor*”, expressando-se no diálogo hermético dos dois “*zorros*”:

- “**El zorro de abajo:** (...) El canto de los patos negros que nadan en los lagos de altura, helados, donde se empoza la nieve derretida, ese canto repercute en los abismos de roca, se hunde en ellos; se arrastra en las punas, hace bailar a las flores de las yerbas duras que se esconden bajo el ishu, no es cierto?

- **El zorro de arriba:** Sí, el canto de esos patos es grueso, como de ave grande; el silencio y la sombra de las montañas lo convierte en música que se hunde en cuanto hay”.

William Rowe, antropólogo, outro respeitado conhecedor da obra de Arguedas, reconheceu que a dimensão mágica e sobrenatural perseguida pelo autor se havia deslocado em direção ao “*zorros*”, tornando-se, assim, um fator exterior⁴⁹, incapaz,

⁴⁸Re-velar aqui, no sentido dialético já mencionado de mostrar/esconder.

⁴⁹Rowe, W. (1979) *Mito e Ideología en la obra de José María Arguedas*, Cuadernos del Instituto de Cultura, Lima.

diríamos, de misturar-se ao relato, à narrativa como um todo específico.

Diz ele:

“Así, encontramos las formas de un pensamiento
mágico-religioso pero sin contenido mágico-religioso(...)
Es esta ausencia crucial de lo sobre-natural la que
determina la relativa impotencia de la cultura quechua
en *El Zorro...*”(apud Forgues: 189)

E assim, segundo Forgues, conclui-se a referida passagem, através deste extraordinário fenômeno que,

“(...) lleva al creador a extraerse de lo
mítico para volver a caer en él, en una
trayectoria que se cierra en un círculo”.
(Op.cit:189)

Em que medida a vida e obra de Valcárcel e de Arguedas, bem como as opiniões sobre elas, estariam reeditando o mesmo “script” da mencionada **concepção trágica da cultura peruana**, pelas razões expostas até agora?

Diante de todas as colocações feitas no decorrer do trabalho, colocados numa aproximação comparativa, eles podem ser tomados como *tropos antropológicos*, como *figurações culturais*, capazes de iluminar nossa compreensão do que estou propondo como o “**sentido trágico da cultura**” peruana.

Há, enfim, duas estratégias que se complementam: a comparação entre os dois autores de uma mesma cultura, e aquela que eu faço, de “de fora”, a partir da minha própria percepção, vinda, portanto, de outra experiência cultural.

Mas parece oportuno repetir a questão: seriam elas trágicas em si mesmas e/ ou, ao contrário, são as divergências sobre elas que apontam para um trágico desencontro

que se reproduz?

E mais, parece possível encontrar alguma relação entre estes trabalhos e o conjunto das opiniões críticas apresentadas e aquela **matriz andina**, concebida pela primeira vez através das narrativas de *Garcilaso* e *Guamán Poma*?

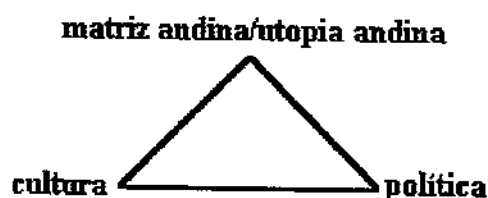
Ao que tudo indica, aquela *matriz* se reproduz na medida em que se perpetua esta oposição entre interpretações e projetos de sociedade antagônicos.

Re-leituras atuais: Juan Ossio Acuña e Rodrigo Montoya Rojas.

“Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: cierra el de la calandria consoladora, del azote; del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres “alzamientos”, del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador”(Arguedas, J.M. “Último Diario?”)

Como seria este “*dios liberador*” de Arguedas?

Neste último capítulo argumentativo serão apresentados mais alguns dados que vão reforçar a idéia de uma **profunda relação entre a formulação da existência de uma “matriz andina” e sua subsequente percepção enquanto “utopia andina”, e a re-colocação do seu significado histórico ao longo do tempo, sob a forma de uma tragicidade inerente à própria concepção da cultura peruana enquanto locus de uma contradição irresoluta.**¹



Esta re-colocação, que tem na obra de Arguedas um paradigma aceito pela grande maioria dos intelectuais peruanos ligados a esta problemática, não decorre apenas do seu caráter inacabado, mas também, ou, exatamente, por assentar-se na já

¹Conforme as palavras da página 13 da Introdução.

mencionada estrutura mítica. Restaria revelar, portanto, de que maneira esta estrutura mítica estaria se reproduzindo na atualidade, enquanto fruto das re-leituras que vieram acontecendo ao longo dos tempos, parte das quais já abordamos.



Por outro lado, para esclarecer melhor o papel que a Antropologia peruana estaria desempenhando na **manutenção desta cadeia de significados**, contribuindo da mesma maneira para a construção da sua identidade atrelada à da nação e ao conceito de cultura, foram escolhidas como objeto de análise algumas idéias de dois respeitados antropólogos contemporâneos, as quais, re-editam a mencionada tradição / contradição.

Conta-nos o antropólogo Juan Ossio que até muito pouco tempo o ponto de vista indígena sobre a Conquista não era valorizado, mesmo porque, dentre os muitos cronistas que escreveram sobre o acontecimento, apenas dois eram indígenas : *Felipe Guamán Poma de Ayala* e *Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua*, dos quais o mais conhecido é, sem dúvida, o primeiro.²

Inca Garcilaso de la Vega, o outro cronista mais importante, era um mestiço.

Seguindo suas informações, ficamos sabendo que a estrutura conceptual da obra de *Guamán Poma*, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, é profundamente

² Ossio, Juan (1992) *Los Indios del Peru*, Madrid, Ediciones Mapfre.

andina, ou seja, diante do impacto da Conquista o mundo estaria “*al revés*”: há a percepção de um grande mal-estar, de um “*pachacuti*”, ou, de um caos, de um desequilíbrio cósmico. E esta percepção resultaria da total quebra da ordem social do mundo andino, desfazendo toda a ordem hierárquica, levando tanto os espanhóis quanto os indígenas a perderem a noção dos seus limites.

Assim escreveu *Guamán Poma* :

“...que bien parece cada uno a su traje el cacique principal como cacique principal e indio como indio y la principal como señora y la india como india vestidos para que sean conocidos y respetados y honrados....aunque esta vestido su natural camiseta y cabello cortado al oído traiga de manera que diferencie de los indios y que aparezca como cacique principal y señor de la tierra - y se tiene barbas de camarón cocido que parecerá mestizo cholo mala casta mulato zamba-hijo - y si ningún indio traiga barbas sino su natural y el dicho español sin barbas que parecerá puta vieja cara de máscara al español le honra las barbas y si tuviera cabellos como indio pareciera salvaje animal bruto - su verdadero traje de español vestido y barbudo y motilado es honra en el mundo”.

Seguindo a orientação endogâmica ele vê com horror o casamento entre categorias diferentes :

“...los caciques principales que casaren a sus hijas con indios mitayos pierden las honras y primenencia...siendo principal goce igual privilegio y merced que le dio el señor rey emperador... la muger hija legítima o natural bastarda donã francisca donã juana y se casa con indio mitayo o esclavo es ella esclava y mitaya... y bajo abaja el grado y mas los hijos y mucho mas los nietos que

descendió de ella...

Via da mesma maneira o casamento entre espanhóis e índios.

A mestiçagem, diz Ossio, é descrita com horror, bem como os termos “*chola* /*cholo*”, existentes no mundo andino de então, já possuíam conotação pejorativa :

*“...y se casare su hija con español o la viuda no se llame doña
ni se ponga el dicho hábito sino que traiga el hábito común
porque de casta buena se hizo mestiza y chola”*³

Como a reciprocidade andina estava assentada na dualidade *hanan/hurin*, ou seja, os de cima e os de baixo, a Conquista foi vista como um verdadeiro **Pachacuti**, colocada, dentro do mundo andino, estabelecendo uma continuidade entre os dois. Assim, diz Ossio, fica claro que o cronista indígena usou este modelo cósmico seguindo as cosmologias pré-hispânicas, atribuindo à Conquista uma natureza simbólica e milenarista. Esta seria a origem do que foi mais tarde compreendido como o “*messianismo andino*”, ou, em outras palavras, uma forma mítica de perceber o espaço, o tempo, a ordem social. Ou seja, “*messiânica*” era a própria maneira de conceber o social porque tudo o que se pode compreender sobre ele está dentro e, ao mesmo tempo, sustém essa ideologia.

Esta percepção, contudo, não tornava o fato mais aceitável.

Guamán Poma está consciente de que o território andino é dos indígenas, assim como recusa a justificação da Conquista em nome da cristianização :

“... que aues de considerar que todo el mundo es de dios

³ Ossio nos conta que, segundo Ludovico Bertonio, no seu *Vocabulario de la lengua aymara*, o termo “*cholo*” e “*chola*” possuíam a conotação de mal ou imperfeito, de ilegítimo ou bastardo, de “*uno que siendo de una nación o pueblo dize que es de otro, o el que niega a sus padres...*” (Ossio, J. 1992: 147)

*y anci Castilla es de los españoles y las Indias de los indios
y guenea es de los negros - que cada de estós son legítimos
propietarios...porque un español al otro español aunque sea
judío o moro son españoles que no se entremete a otra nación....
y los indios son propietarios naturales de este reino - y los
españoles naturales de españa - aca en este reino son extranjeros
mitimays cada uno en su reino son propietarios lejítimos...”*

Dentro deste esquema, *Guamán Poma* coloca os espanhóis “*abajo*”, ou seja, numa posição “*hurin*”, muito mais buscando adequá-los às concepções andinas do que por um preconceito étnico, fato com o qual, aliás, os incas sabiam muito bem lidar, gerenciando um amplo império formado por inúmeras etnias diferentes.

Se, por algum tempo, os incas tiveram temor e respeito pelos conquistadores, pelo assombro diante do desconhecido, bem como pelo deslumbramento com o poder da escrita, a tomada de consciência não se fez esperar dando início a dois processos simultâneos e contraditórios : por um lado o estabelecimento de alianças entre a nobreza incaica e os espanhóis, e, por outro, a resistência por parte dos indígenas sem privilégios.

No capítulo II do livro citado, “*La posición de los Indígenas en el Sistema Colonial*”, Ossio expõe, claramente, como vê a posição dos dois cronistas, dentro de uma avaliação do sistema colonial como um todo.

Em primeiro lugar, salienta a tremenda força ideológica da justificação da Conquista, produzida desde os primeiros momentos pelos dominadores para manipular a realidade indígena : a recusa da evangelização e a tirania atribuída a Atahualpa.

Esta ideologia justificatória, seguindo o caudal da grande polêmica iniciada com *Las Casas*, vai provocar dissensões entre os que viam os indígenas como criaturas ignorantes e idólatras e aqueles que chegaram mesmo a reconhecer na sua organização traços de um cristianismo primitivo.

Como assinala Juan Ossio, esta teria sido uma *visão utópica* da sociedade incaica que, mais tarde, justificaria “*la anacrónica visión de un socialismo incaico*”. (op. cit : 161)

Mas além desta ideologia justificatória, a *práxis colonial* teria sido gestora de outras caracterizações dos indígenas: o papel que estes desempenharam no sistema colonial estava firmemente controlado por uma legislação específica e discriminatória, que, por certo, partia de um conhecimento pormenorizado das instituições incaicas, as mesmas, que, por sinal, ofereciam um modelo de controle da mão-de-obra, da organização do trabalho, devido à sua estrutura eficientemente hierarquizada.

Daí decorreram as alianças com os líderes locais, um sistema de privilégios controlados, de administração indireta que transformava alguns indígenas em patrões de uma grande massa tangida como gado dentro do sistema das “*reduções*” iniciadas no vice-reinado de Francisco de Toledo, por volta de 1571. Estes privilégios foram mantidos até o levantamento de *José Gabriel Condorcanqui*, conhecido como *Tupac Amaru II*.

No entanto, para nosso autor, a base do surgimento de uma nova realidade sociológica e antropológica para o Peru se dá, fundamentalmente, a partir do sistema de reduções indígenas, como já vimos em dados anteriores.

E é dentro deste amplo sistema de modificações sociais, políticas e culturais, que Ossio compreende o aparecimento dos dois *historiadores*, considerados por ele como **os dois paradigmas do cruzamento cultural** ocorrido até então: *Felipe Guamán Poma de Ayala* e *Inca Garcilaso de la Vega*.

Na sua opinião eles seriam as provas de que a mestiçagem no Peru não pode ser pensada unívocamente como se fosse um organismo biológico: pelo contrário, os diferentes segmentos sociais produziram diferentes mesclas.

Neste sentido, *Guamán Poma* representaria a aculturação de um setor indígena não-inca, “*que ni estuvo en la base de la jerarquía ni en la cúspide*”. Um grupo indígena

que não teve acesso ao meio urbano, nem a uma comunicação “fluida” com o grupo dominante. Enfim, **ele representaria a aculturação da parte dominada pelos incas, enquanto *Garcilaso* apresentaria a visão de mestiços provenientes de uniões entre espanhóis e a nobreza incaica a qual, devido à sua localização em Cuzco, teve mais interação com a aristocracia espanhola no Peru.**

Neste sentido, *Guamán Poma* traduziria uma mestiçagem cultural que se deu no interior do vice-reinado, que sofreu na carne as discriminações, que aprendeu com muito esforço a ler e escrever, enquanto *Garcilaso* expressaria a aculturação dos mestiços mais privilegiados, que puderam sair do Peru e ter uma educação mais aprimorada. *Guamán Poma*, por outro lado, teria sido duramente discriminado. Citando Nathan Wachtel, Ossio aponta os dois tipos de “*conjunciones culturales*”:

“...la de Guamán Poma es una aculturación que ‘...**integra los aportes occidentales a las categorías indígenas**’...y la del Inca Garcilaso ‘...**es el testimonio de una asimilación a la cultura occidental**’“(*op. cit* : 173)

Nenhuma leitura é inocente. Ou, se poderia dizer, todas têm um compromisso. Na Introdução do seu livro *Indigenismo, Democracia y Crisis Estructural* Juan Ossio revela, quase num sentido confessional, o que motivou seu estudo sobre *Guamán Poma de Ayala* : de início, um interesse histórico pelo estudo da cultura incaica que, depois, passou por alguns refinamentos teóricos e metodológicos, nitidamente acadêmicos.⁴

Assim, seu interesse inicial pela História sofre um primeiro abalo através da influência de Tom R. Zuidema, pela constatação de que a dinastia incaica não tinha qualquer valor histórico, pelo menos no sentido atribuído pela historiografia

⁴Ossio, J. (1994) *Las paradojas del Peru Oficial*, Lima, Fondo Editorial da Pontificia Universidad Católica del Peru. Na Introdução deste livro Ossio conta sua trajetória, que está em anexo.

ocidental.

Para compreender a representação da História sem os preconceitos etnocêntricos havia que produzir-se um encontro com a Antropologia. Aquelas premissas estruturais introduzidas por Zuidema aperfeiçoaram-se quando ele foi para Oxford estudar sob a orientação de Evans-Pritchard.

Como ele diz, influenciado por este “*ensamble entre la historia y la antropología*”, escapou das explicações unicasais e da leis inexoráveis, encaminhando-se para o estudo da cultura andina, ou, da visão andina sobre a história, a partir do estudo da obra de *Felipe Guamán Poma de Ayala, Nueva Corónica y Buen Gobierno*.

Ou seja, ele procurou o sentido da “*andinidade*” neste cronista indígena, mergulhando na concepção andina de espaço, tempo, relações sociais e ordenamento político.

Aprofundando esta problemática através de pesquisas em comunidades contemporâneas, bem como através de outras experiências no Peru, foi levado a perceber a existência de uma ordem subjacente cuja estrutura era muito semelhante àquela do mundo pré-hispânico. Da mesma forma, aproximou-se do eixo fundamental dos seus futuros trabalhos, ou seja, o **messianismo andino**.

No seu último livro o antropólogo Rodrigo Montoya, fala sobre o cronista *Inca Garcilaso de la Vega* : “... *el escritor en busca de una Patria...*”.⁵

Pelo que se pode compreender, se em *Guamán Poma*, um índio étnicamente puro, reconhece-se o esforço apaixonado em mostrar que este “*mundo al revés*” não é um mundo destituído de identidade, de organização e sentido, e há, portanto, a intenção de convencer o rei da Espanha da urgente necessidade de que cada um retorne ao seu devido lugar, em *Garcilaso*, um mestiço, há, como diz Rodrigo Montoya, “*un escribir para no olvidar*”... e, nesse escrever e recordar, há a construção de uma pátria que ele nunca teve.

⁵Montoya, R. (1994) *De la Utopía Andina al Socialismo Mágico. Antropología, Historia y Política en el Perú*. Cópia cedida pelo autor, publicação programada para o mesmo ano pela editora Anthropos, Madrid.

Muito instigante é a própria leitura que cada um dos antropólogos citados faz do seu cronista escolhido...Ou melhor dizendo, a própria escolha já indica um viés narrativo.

O que se pode deduzir é que para Rodrigo Montoya, *Garcilaso* pode ser pensado como uma *dramatis personae*, que fez, pela primeira vez, as mesmas perguntas que continuam por ser respondidas.

Por outro lado, em Juan Ossio, *Guamán Poma* aparece como aquele que, sem os conflitos da identidade híbrida, fala em nome do mundo incaico, do seu legítimo direito à terra e ao poder. Estas escolhas, por sua vez, indicam num primeiro momento uma leitura mais cultural por parte de Ossio, e outra, mais política, por parte de Montoya.

Vejamos como Montoya apresenta “*el Inca Garcilaso de la Vega*”.

Já no primeiro parágrafo do II capítulo, o autor revela sua intenção :

“...presentar una reflexión sobre la contribución de Garcilaso en la afirmación del Peru como una patria, en la formación de la utopia andina entendida esencialmente como la esperanza de un segundo imperio inca y en la vigencia de su obra en el Peru de 1990”.

Fazendo suas as palavras de Pablo Macera, Montoya nos leva a refletir sobre sua vigência nos dias atuais:

“Esta desubicación de Garcilaso, le hace girar los espacios y los tiempos de su niñez, y perseguir una nueva solidaridad con los vencidos. Necesita una patria, se la inventa. La construye con palabras ; la palabra es su casa...” (op. cit : 45/6)

Esta diferença, sugere, fundamentalmente, que cada um dos autores revelou e

ocultou aspectos dos dois cronistas : ao escolher *Garcilaso*, Montoya privilegia sua mestiçagem, em detrimento do fato da sua procedência de classe privilegiada. **Sua genealogia se esfuma diante da dramaticidade do seu futuro, em busca de uma pátria num mundo dividido.**

Ossio, por seu lado, **acentua a ausência de conflitos de uma identidade “pura”**, podendo assim remeter-se, através do seu cronista, às questões de um passado enquanto articulador de uma cultura peruana autêntica, deixando em segundo plano as vicissitudes de uma aculturação sem os privilégios resultante das uniões entre incas e nobres espanhóis.

Portanto, é possível adiantar que, se em Montoya **o encadeamento mítico** se dá através da interpretação marxista da história liderada pelo **mito da revolução socialista**, e sustentado por uma *utopia da diversidade cultural*, em Juan Ossio, este **encadeamento se dá através da busca e compreensão das profundas raízes da matriz andina no passado, ou seja, tomando-a, acima de tudo, como objeto cultural**, postulando por sua vez, um *mito da diversidade cultural* cujas tendências homogeneizadoras teriam se tornado hegemônicas.

Portanto, ao que tudo indica, Ossio acabou optando por aquele modelo de cronista que se apresentou possuidor de uma história, de um povo, de um passado, forjador de uma “*matriz andina*” enquanto estrutura e, fundamentalmente, objeto de análise antropológica, enquanto Montoya preferiu o mestiço, construiu sua *dramatis personae* a partir daquele que perdeu sua identidade, que passou a vida toda procurando uma pátria e acabando por inventá-la através das palavras, a despeito de ter sido filho de nobres incas com os dominadores espanhóis. Enfim, uma mestiçagem que não resolveu o problema da sua “*desubicación*”...

Há um projeto de futuro envolvido nesta reflexão sobre a identidade andina indígena e a pedra-de-toque desta comparação entre estes dois antropólogos é a questão da **diversidade social/cultural peruana.**

É, num sentido mais preciso, a forma como a *diversidade* é pensada por eles: como interpretação da realidade, como proposta política, mas sobretudo como forma de pensar a nação peruana.

Acima de tudo, parece importante observar a formulação desta “*diversidade*” e seus desdobramentos em termos da intencionalidade política da noção de identidade.⁶

Assim, tanto *Garcilaso* quanto *Guamán Poma* estão indicando possibilidades de interpretar a origem do país como Nação e, através das suas obras, Ossio e Montoya buscam uma ponte com o passado tomando a **diversidade fundadora** como base da reflexão.

Ao que tudo indica, no entanto, a idéia de **diversidade** diz respeito, fundamentalmente, à **diferença/ desigualdade entre o andino e o ocidental**, ou, em outras palavras, à **tragicidade** de uma mestiçagem fundadora e constituidora da contradição mais profunda da sociedade peruana na medida em que não conseguiu resolver a exclusão e a exploração.

Tanto *Garcilaso* quanto *Guamán Poma* foram marcados pela violência desta cena primordial, bem como pela subsequente violência colonial, mas suas trajetórias delineiam diferentes possibilidades de leitura e escritura da realidade e, com isso, inauguram diferentes tradições, como foi indicado até agora.

Juan Ossio

O mito da diversidade cultural

Para Juan Ossio, o Peru traz a marca da **diversidade** inscrita tanto no seu corpo (território) quanto na sua alma (cultura). Microcosmo do mundo devido à sua heterogeneidade ecológica, sua **diversidade cultural** residiria numa particularidade

⁶Ruben, Guillermo R. (1988) “*Teoria da Identidade: uma crítica*”, in Anuário Antropológico 86, Editora UNB.

que teria raízes profundas no passado.

Ele ressalta que, dentro desta morfologia territorial, o critério da altura tornou-se um etno-classificador fundamental: a cordilheira dos Andes criou três regiões muito marcadas, com estilos de vida bastante diferenciados, que deram origem a algumas das culturas mais conhecidas do Peru.

No entanto, mais do que uma diversidade em termos de variedade de culturas como indica Juan Ossio, a julgar pelas múltiplas etnias que habitaram o território peruano nos períodos que antecederam à Conquista, é preciso deixar claro desde já que se trata de um **antagonismo fundacional** gerado a partir do momento da queda do Império incaico.

Acima de tudo, neste momento constituiu-se o que se tornou fundamental para o encadeamento histórico e mítico da sociedade peruana: a oposição complementar de “*arriba*” e “*abajo*”, como princípios essenciais da cosmologia pré-incaica e incaica que, ao longo dos séculos deu origem à grande metáfora nacional, de um país dividido e desigual : “*los de arriba*” e “*los de abajo*”.

Portanto, tanto para ele quanto para nós que observamos o resultado das elaborações intelectuais dos peruanos, falar de uma **cultura andina** implica em estabelecer um **limite** para esta diversidade cultural através da formulação de uma **matriz andina** que, na sua opinião, estaria regida por duas tendências antitéticas: por um lado, uma **diversidade** que resiste sem deixar de transformar-se e, por outro, **forças homogeneizadoras** que começaram a agir já no período pré-hispânico e que vão adquirindo características diferenciadas nos diferentes períodos da história.

Uma história que começou há 12.000 anos e que desencadeou um processo de complexificação social, tanto na costa quanto na serra tendo como motor, desde sempre, o sistema político-religioso.

Ele fala, em seguida, do pan-regionalismo Chavín, sempre destacando que os motivos desta **primeira unificação cultural da área andina** teve motivos

derivados da **esfera do sagrado**.⁷ Esta questão é fundamental na caracterização da **natureza** desta expansão e, conseqüentemente, envolve já a possibilidade de existência de uma **matriz cultural andina**.

E o autor prossegue, descrevendo características e motivos do aparecimento das culturas que se sucederam no território peruano até o aparecimento do Império Incaico.

Por razões minuciosamente descritas ele considera, então, que neste momento o mundo pré-hispânico estaria vivendo sua etapa do maior **pluralismo cultural**, tanto pela diversidade de estilos artísticos, como pela heterogeneidade de dialetos e contrastes nos níveis de desenvolvimento.

Dentre todos, no entanto, destaca os *Aymara*, pelo seu desenvolvimento material e social, e, sobretudo, por terem sido muito representativos de um padrão essencialmente andino, e isto, **antes dos incas**: a criação de gado, a agricultura de tubérculos, o controle da produção diversificada em distintos pisos ecológicos, a desidratação da batata e da carne aproveitando a diferença de temperatura entre o dia e a noite.

Mas, fundamentalmente, pela originalidade da organização social baseada na reciprocidade e na redistribuição.⁸

Os *Aymara* estavam organizados numa multiplicidade de unidades de natureza distinta, cujos níveis superiores estavam controlados por um sistema dual: as **jatha**, ou províncias, como base territorial e administrativa, e as **uta**, grupos domésticos de base parental, cada qual com seu nome, seu calendário ritual.

Todas estas províncias eram, por sua vez, subdivididas a partir de um outro princípio dual que se projetava ao nível de toda a etnia e se expressava através de

⁷Este é o aspecto central das análises de Ossio. Em Montoya, ele já está absolutamente incorporado no político.

⁸É interessante observar seu empenho em resgatar esta “origem” no período pré-incaico: por um lado aprofunda sua densidade epistemológica, por outro, rebate a pretensão de um “*socialismo incaico*”, básico naquela formulação do socialismo de Mariátegui.

dois termos opostos e complementares: **alasaa** (o de cima), e **maasaa** (o outro, o diferente, o de baixo), personificados por dois líderes supremos, hierárquicamente diferentes, ou seja, o maior, **qasa**, e o menor, **cusi**, que dominavam, cada qual, sua metade das 7 províncias. Um dualismo que está, portanto, inscrito nas culturas pré-hispânicas, que será adotado pelos incas e que ultrapassou a conquista.

De sorte que podemos, até hoje, observar este tipo de organização naquilo que se preservou dos “*ayllus*”, ou, antigas comunidades incaicas, sobreviventes à derrocada do império.

Sua permanência não está mais dada pela localidade, e nem completamente pelo parentesco, mas sim por considerações simbólicas: estruturam-se em relação a trabalhos comunais, braçais ou rituais.

Além disso, levam nomes com conotações hierárquicas, as mesmas que existiam no sistemas de “*ceques*” que dividiam a cidade de *Cusco* e o império: aparecem agrupados em séries numéricas e dividem-se pelo mesmo sistema dual de “*hanan*” e “*hurin*”.

Por apresentarem estas características justamente neste momento da invasão e conquista, uma fonte privilegiada para a compreensão desta matriz são os **mitos** que foram gestados a partir deste sistema, especialmente antes e durante o período colonial.⁹

Como vimos, havia um modelo cósmico dentro do qual os “*pachacutis*” possuíam um sentido simbólico e milenarista. Além disso, a representação do “*encontro*” deu-se sob a égide do princípio dual “*hanan/hurin*”.

Segundo Juan Ossio, depois de todas as violentas transformações pelas quais os indígenas passaram, considerando que a desestruturação do plano religioso foi a mais sentida, é possível compreender como e porque as primeiras rebeliões indígenas assumiram a forma revivalista, messiânica. Desde o século XVI, até hoje,

⁹E que podem ser encontrados até hoje: Ossio dá o exemplo da comunidade de Sarhua.

se mantém a esperança neste redentor metafísico.

Na sua opinião, portanto, tudo atesta a continuidade da cultura andina e sua visão totalizadora/religiosa da ordem cósmica e social, podendo ser compreendida, acima de tudo, como um tremendo esforço de preservação da identidade...

“Lo que buscaron fue descubrir nuevos
mecanismos adaptativos que les hicieron
sentir menos el peso de la historia”.(op.cit:181)

Assim, o *messianismo* pode ser pensado como fonte desta identidade e da reprodução da matriz andina enquanto um conjunto de categorias de pensamento que se aglutinam ao redor de um fenômeno religioso.¹⁰

Ossio vai afirmar que ele se compõe de um forte sentimento de crise, de um princípio mediador/unificador, e de uma imagem da ordem. Pode expressar-se de formas variadas, mas possui uma estrutura andina subjacente: é a forma mítica de ver o tempo, o espaço e a ordem social.

Na sua opinião, e de acordo com o estudo que fez da obra de *Guamán Poma*, este cronista conseguiu uma coerência interna no seu trabalho justamente devido a *messianismo*: na “*Carta al Rey*”, dirige-se a este como a um *Princípio Unificador*, rogando-lhe que reestabeleça a ordem alterada pelo “*pachacuti*” da Conquista.

Nesta carta, além de apresentar-se de forma dupla, ou seja, como “*segunda persona del Inca*”, e como *Guamán Poma*, apresenta uma visão **contestatória**, não **revolucionária**: pede ao rei que separe os espanhóis dos índios em termos das categorias *hanan/hurín*, mas não propõe a ruptura do sistema. Já não parece mais possível subtrair-se à realidade da conquista.

A seguir, a reação indígena que irrompeu no período colonial foi bastante diferente

¹⁰Que ele reconhece hoje, nos princípios e existência tanto do Sendero Luminoso quanto da seita Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal.

desta atitude do cronista, ainda que seguindo o mesmo princípio do *messianismo*. Em primeiro lugar, diz Ossio, a percepção da desordem se fez essencialmente em termos religiosos, e o restabelecimento da ordem anterior se daria apenas com a destruição dos espanhóis num novo “*pachacuti*”...pestes, inundações, todas desencadeadas pelas “*huacas*”, ou, divindades incas.

A resistência em Vilcabamba, que começou em 1536, só terminaria em 1572, com a morte de Tupac Amaru I, bem como o quase simultâneo movimento do *Taqui Onqoy* representaram a primeira transcendência da diversidade étnica local em direção a uma categoria maior, a de **índio**, contraposta à de **espanhol**.

Este movimento afirmava que as “*huacas*” haviam ressuscitado e se agrupado ao redor de apenas duas delas, que eram consideradas as mais importantes e que se localizavam uma em cada metade (*hanan/hurín*) do *Tawantinsuyo*: *Pachacamac* e *Titicaca*.¹¹

Ou seja, o movimento não afirmava a possibilidade de ressurreição do *Inca* e sim, das “*huacas*” que, na verdade, eram também divindades de outros grupos étnicos. Como diz Ossio, na falta de outras alternativas para manter a identidade cultural, as **crenças religiosas foram preservadas por terem se constituído, desde a época pré-colombina, na dimensão hegemônica da organização social.**

O importante na sua linha de reflexão é que neste processo permanece a busca do equilíbrio, devido à esta conceptualização dual. Esta questão é que indica a existência e a persistência da **matriz andina**.

Enfim, sua insistência é para que pensemos na natureza da busca desta ordem, pois é ela que explica o desejo pela “*volta do Tawantinsuyo*”: se por um lado há a concepção do tempo cíclico (a previsão de um “*pachacuti*” a cada 500 anos) há, ao mesmo tempo, a consciência de um tempo linear, com fundamentos genealógicos. São realidades opostas que só podem ser compreendidas a partir da idéia da referida

¹¹Pachacamac fica na costa (*hurín*), e Titicaca, nos Andes (*hanan*).

matriz.

Para Ossio, portanto, a idéia de uma **utopia não significa que ela seja resultado da cristianização, nem que tenha um caráter revolucionário em si mesma: na realidade não pode ser pensada fora desta matriz cultural que vem desde o período pré-incaico.**

Sua idéia de **utopia** confunde-se, portanto, com a de **messianismo andino**, objeto, acima de tudo, cultural, que se coloca numa ordem metafísica e não histórica.

Na continuidade, o período republicano administrou como real aquela aparente homogeneidade colonial, ou seja, sem considerar que por debaixo daquela aparência continuava a existir uma grande diversidade étnica e cultural.

Na realidade, diz Ossio, este procedimento estava profundamente relacionado com a emergência do Estado nacional, ideologicamente comprometido com um ideal de igualdade, imposto sobre as diferenças institucionais do sistema colonial.

Fazer emergir a nação peruana a partir de decretos que negavam as diferenças étnicas, forçando os indígenas a participarem de um conjunto de valores nacionais, sob a égide da noção de progresso, foi tarefa não apenas de administradores, mas também de uma intelectualidade ansiosa por participar deste “nascimento”...

E é a partir deste ponto de vista que Ossio analisa a contribuição dos dois autores que sinalizam a entrada do Peru na modernidade: *José Carlos Mariátegui* e *José de la Riva-Agüero*. Para este último, a unidade do Peru assentava-se na sua condição de país “**mestiço**”. Supunha, assim, uma síntese cultural entre a herança espanhola e a pré-hispânica, tese que ficou conhecida como “*hispanismo*”, na qual o componente indígena aparecia como recordação de um passado glorioso, mas sem qualquer relevância no presente.

Para *Mariátegui*, diz Ossio, a percepção desta unidade estaria ancorada nas relações econômicas, ou, na estrutura classista da sociedade.

Nesta visão, informada pela teoria marxista, a cultura teria passado a um segundo plano, privilegiando-se a luta de classes, em que os indígenas participavam como

camponeses, no mesmo nível político que um proletariado praticamente inexistente na época. Na sua opinião, o indígena contemporâneo teria merecido a atenção apenas para destacar sua condição de classe explorada, germe em potencial do socialismo revolucionário.

Assim, conclui, em nenhum dos casos admite-se a *criatividade*, nem as *particularidades* dos “herdeiros do passado pré-hispânico”.¹²

Neste sentido, ele ressalta uma importante diferença entre a Colônia e a República: apesar da extrema violência, ou devido mesmo a ela, o período colonial, ao discriminar, reconhecia a existência das diferenças, ao passo que na República, gerou-se a mais profunda “*incomunicabilidade intercultural*”, a maior contradição da história peruana:

“...forjar el ideal de igualdad dificultando
a las múltiples culturas que conviven en
el Perú el derecho a salvaguardar sus
identidades culturales”(op.cit:206)

E então aparece, também aqui, o sentido de uma **tragédia** peruana, que ele, aparentemente, coloca em termos restritos, ou seja, apenas em relação a este momento do período republicano:

“La gran **tragedia** del período republicano
es que el Perú perdió el sentido de realismo
en aras de la construcción de una nueva
sociedad”(idem ibidem)

Além deste aspecto, remete à outra questão também bastante referenciada nas análises do período: a questão da assimetria entre a costa e a serra, ou, o

¹²Aqui está o sentido fundamental que ele atribui à **diversidade cultural**, ou seja, seu caráter criativo, dinâmico.

centralismo limenho que, nos anos subsequentes se transformaria na potente metáfora do Peru como nação, ou seja, a de um país dividido entre o “*arriba*” e o “*abajo*”.

Aborda, também a questão dos dois indigenismos: o primeiro, mais provincial, reclamava um Estado mais liberal, que propiciasse um equilíbrio entre centro e periferia nacional. No entanto, diz Ossio, sua condição provinciana levou-os a perceberem a cultura indígena como forma “atrasada”, bem como a desenvolverem, pela primeira vez, o folclore. Neste sentido, foram muito mais folcloristas que revolucionários: não pretenderam mudar o sistema, mas o índio.

Em relação ao segundo indigenismo, a questão se complexifica porque ele foi, como vimos, fonte de manifestações em campos aparentemente distanciados: marcado pelas influências modernistas, projetou-se nas artes plásticas, na literatura, na música e na política, sendo considerado por Ossio a origem tanto dos partidos políticos quanto das ciências sociais. Enfim, embora mais distante do indígena, geográfica e intelectualmente, comprometeu-se mais ideológica e esteticamente.¹³

Ossio tece duras críticas a este indigenismo, atribuindo-lhe uma visão idílica e paternalista, responsável pela prostração que o país sofre na atualidade.

Popularizou-se a imagem coletivista da comunidade camponesa, o que teria desencadeado a satanização da propriedade privada, associando-a à má imagem do latifundiarismo.

Esta imagem teria se expandido até 1968, período do governo de Velasco Alvarado, considerado por Ossio como o corolário da tradição anti-latifundiarista do segundo movimento indigenista peruano devido à sua realização da reforma agrária.

Na sua opinião, esta “reforma” foi, fundamentalmente, uma revitalização do espírito

¹³Se poderia pensar numa verdadeira “estetização” do movimento...e é neste sentido que o assumi como possível origem de uma crítica cultural peruana, na medida em que ele vai passar a construir um estilo de pensar a nação, de forma cultural e política. As formas com que se passará a representar o indígena serão fruto de uma percepção política e cultural da unidade nacional, profundamente imaginada, sonhada, desejada, utópica. Foi também por estas razões que acreditei poder encontrar, a partir deste período, uma fronteira bastante fértil entre a Antropologia e a Literatura, como formas privilegiadas de representação do nacional.

homogeneizador do primeiro período republicano, enquanto seguia crescente o centralismo limenho.

Com esta reforma, as comunidades perderam o inimigo comum, o latifundiarista que justificava a legislação protecionista, mas no entanto, as migrações internas em direção às cidades costeiras prosseguiram, dando mostras de que a questão social não se resumia na posse das terras.¹⁴

Para Juan Ossio, a partir deste momento a ênfase no *poder criativo dos indígenas* vai ceder lugar a esquemas acadêmicos, intelectuais/ortodoxos e a questão indígena será “contaminada” por modelos conceptuais influenciados pelas teses políticas em voga: ou é submisso e vítima, que precisa ser redimido, ou sua etnicidade vai valer na medida em que pode ser vista como paradigma do socialismo.

Na sua opinião, *Luis Ángel Escalante* vai ser o modelo opositor a este indigenismo socializante: desenvolvido no contexto serrano, acusa o indigenismo costenho, acusando-o de ter desenvolvido a moda de falar do índio com “*insultante piedadad*”¹⁵:

“Que en este “amoroso interés”...palpita un tendencia revolucionaria que quiere arpvechar-se de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entronizamiento de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú”.(op.cit:239)

Com o tempo, tanto o latifundiarismo cedeu quanto o Estado perdeu o interesse na questão indígena...

¹⁴ A razão destas migrações foram atribuídas às cooperativas administradas pelo Estado, que não melhoraram a produtividade do campo, nem prenderam o homem à terra. Esta ineficiência deu início a outro período de intranquilidade e violência: o que anteriormente se voltava contra os donos de terras encontrava seu alvo, agora, e de forma generalizada, no Estado, sob a forma de luta armada.

¹⁵ Mas na sua opinião, Juan Bustamante Dueñas é que poderia ser considerado o “antropólogo” em potencial desta época, bem como o fundador do indigenismo moderno: nem “misti”, nem índio, foi líder do movimento indígena de Puno.

No entanto, graças ao folclore e à antropologia estruturalista, a partir da década de sessenta, começou-se a conhecer os indígenas nos seus próprios termos, resultando daí, a re-descoberta de um Peru **pluricultural**, cuja **unidade**, na sua opinião, **precisaria ser recolocada sem comprometimentos ideológicos...**

Desta maneira o autor chega, então, a expor o que seria este “*pluriculturalismo*” peruano, no século XX: no território nacional convive uma multiplicidade de culturas, com dinâmicas distintas, e que participam desigualmente dos processos sociais.¹⁶

Na sua opinião, o “*mundo andino*” hoje é todo o conjunto cultural herdeiro do que existiu no período pré-hispânico, em relação tanto à serra quanto à costa, ao qual se agregam os grupos selváticos que hoje fazem parte do conjunto da nação.

Esta **diversidade** tem, no entanto, **unidade**, devido aos grandes processos unificatórios, já mencionados, aos quais Ossio agrega um conjunto de informações detalhadas, antropológicas, referidas ao sistema de parentesco e reciprocidade, de tal forma a nos mostrar que **os princípios que sustentam esta dialética entre diversidade/unidade são os mesmos que sempre mantiveram a dualidade andina, cuja expressão mítica é encontrada até hoje.**

Assim é que, como se observa até hoje, as montanhas também foram organizadas hierárquicamente, em termos do “*hanan/hurín*”, da mesma forma que o panteão dos santos: os mais altos são os mais poderosos, de sorte que os únicos personagens que estão acima dos cerros, com uma posição mais universal, são: o Inca e seu oposto complementar, Jesus Cristo.¹⁷

O autor termina seu livro fazendo algumas considerações sobre a assimilação ambígua das populações andinas migrantes, na manutenção simultânea do

¹⁶Ossio inclui as três regiões naturais: costa, serra e selva, mencionando os 64 ou 67 grupos ou sub-grupos etnolinguísticos cujo único elemento que daria uma certa unidade seria o nomadismo.

¹⁷Da mesma maneira, para quem visita os “pueblos jóvenes”, é extremamente significativo que, em sua maioria, assentem-se nos morros que rodeiam a cidade, ainda que sejam praticamente inabitáveis. Além da questão econômica, parece haver aí um substrato simbólico.

messianismo e do mimetismo: as contestações hoje já não se fazem em nome do Inca e sim através de linguagens híbridas como a do *Sendero Luminoso*, ou, aquela dos *Israelitas do Novo Pacto Universal*.

Enfim, com o **messianismo andino** estaria ocorrendo um pouco do que acontece com a música: “*huaynos*” junto com “*chicha*”, resultando na “*cumbia andina*”, ou seja...junto com o mito de *Inkarri*, os movimentos político-religiosos, como o mencionado acima.

Um “**messianismo**” que não exclui, que admite a participação de todos numa **nova ordem social**, assentada na solidariedade e complementaridade.

Enfim, o que se pode concluir de tudo isso é que para Juan Ossio, a *matriz andina* veio se constituindo num *messianismo*, enquanto forma religiosa de busca pelo equilíbrio, pela igualdade, pela reciprocidade, que não possui nenhuma ambição de ruptura do sistema, que não é revolucionária em si mesma, mas que aponta para uma **nova ordem social**.

Enfim, para Juan Ossio, a **diversidade cultural** peruana, tão mal compreendida até hoje devido aos comprometimentos ideológicos, aos esquemas de interpretação acadêmicos “contaminados” pelas teorias em moda, expressa-se no “**messianismo**”, que seria, afinal, decorrente do processo unificador mais recente, fruto da combinação dialética entre diversidade/ unidade, assentada, desde sempre nos mesmos princípios que sempre mantiveram a **dualidade andina**, ou, em outras palavras, a **matriz andina**.

Rodrigo Montoya Rojas.

A história de uma exclusão, ou a utopia da diversidade.

No seu último livro, Rodrigo Montoya admite a intenção de contar a história de uma exclusão e de uma promessa para o futuro. Assim, a questão principal do livro é a **relação dos diversos grupos étnicos com a política no Peru.**

Segundo ele, em 1991 1/3 da população peruana (7 dos 22 milhões) pertencia a 58 grupos étnicos e, no entanto, até então não se havia proposto, realmente, a *utopia da diversidade* como forma de defender as diferenças “*y de no imponer nada a nadie*”...

Neste sentido, a passagem à idéia de um *socialismo mágico* se faz naturalmente, na medida em que, desenvolvendo uma crítica tanto à direita quanto à esquerda peruana, aponta para o re-encontro com os ideais de solidariedade, reciprocidade, liberdade e direito à diferença.

No prólogo, a razão determinante da sua escritura diz respeito à retomada do socialismo enquanto projeto de transformação, agora realmente ligado ao *entendimento da diversidade étnica e cultural, postulando-o como a única saída para uma sociedade democrática.*¹⁸

Desta maneira, a idéia de uma *utopia andina*, reaparece vários anos depois da sua formulação original por Manuel Burga e Alberto Flores Galindo.¹⁹

Montoya parece mesmo incumbir-se desta reavaliação crítica: dos anos 80, formulada como “*utopia andina*”, aos anos 90, pensada como “*utopia da diversidade*”.

Mas o que teria realmente mudado nestes dez anos?

¹⁸Neste sentido é que percebemos como a diversidade, para os dois antropólogos, coloca-se como uma “saída”, mas de dois lados...

¹⁹Vale lembrar: *Buscando un Inca*, de Tito Flores, é de 1988, e, *Nacimiento de una utopia. Muerte y resurrección de los Incas*, de Burga, é de 1986.

Para contar o que mudou é preciso, novamente, remeter-se às origens: o aparecimento da “*utopia andina*” deu-se entre 1532 e 1572, como uma forma de pensar a **tragédia** da invasão sob a forma de um “*pachacuti*”, a partir do momento em que os mitos não mais funcionaram, os deuses emudeceram, os oráculos não mais responderam.

Como diz Montoya, nasceu nos Andes como modo de pensar o futuro, arrebatado pela conquista. Ou, se poderia dizer, como modo de pensar o **drama** de ter sido arremessado a um futuro, com os olhos voltados para o passado.²⁰

Para Burga e Galindo, uma **utopia andina** passa então a ser vivenciada, coletivamente, como resposta ao problema da identidade étnica, a partir da derrota de Cajamarca.

Mas surge, também, como esperança, como recusa ao presente, na qual o império extinto é pensado como o país da justiça e da abundância, possível porque já havia existido e assim, enquanto busca da restauração, percorre toda a história peruana, através da sua dimensão aberta para o futuro.²¹

Mas o que ela significou a partir dos anos 80? E mais, o que teria ocasionado a mencionada passagem: de *utopia andina* à *utopia da diversidade*?

O fio condutor parece apontar para a questão da **violência** enquanto componente estrutural da história peruana, fruto da exclusão da população indígena e mestiça.²²

Mas também diz respeito a uma “*desubicación*” da intelectualidade, colocada em

²⁰Este teria sido um “pachacuti” que não mais se inscrevia no tempo cíclico... porque a volta ao anterior lhes foi totalmente arrebatada. Há, aqui, uma possibilidade de compor uma analogia implícita com o “*Agelus Novus*” do pintor Paul Klee, que inspirou as *Teses sobre a História*, de Walter Benjamin.

²¹É preciso, no entanto, lembrar a diferença essencial entre a concepção de messianismo andino conforme Juan Ossio e a de Montoya: a primeira tem como categoria principal a noção de mito, enquanto forma de narração, ao passo que a segunda assenta-se na noção de utopia, ou, um sistema de idéias aberto para o futuro, permeada de ideais de transformação.

²²Em 1990 Juan Ossio publicou *Violencia Estructural en el Peru. Antropología*., parte de uma série de estudos promovidos pela Apep (Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz), relevando, como ele diz, “*los matices socio-culturales del fenómeno*”. Partindo do “messianismo”, ele aborda as correlações entre o Sendero Luminoso e a seita dos Israelitas, bem como o narcotráfico.

termos de uma perspectiva crítica dos projetos, tanto da direita quanto da esquerda, para sua superação em direção a uma democracia plena, a uma cidadania para todos.

Como diz Montoya, a tese da luta armada, que sempre esteve no discurso da esquerda mundial, se mantinha enquanto discurso até 1980 quando, então, tornou-se uma dura realidade, colocada em prática pelo *Sendero Luminoso* e o *MRTA*, sem mencionar o narcotráfico e sua guerra com o Exército e as guerrilhas, que colocou o povo no meio de vários fogos cruzados.

Trabalhando simultaneamente com uma percepção da questão étnica envolvida pela dimensão política, ideológica, ele aponta, também, para a compreensão da profunda relação entre *messianismo/milenarismo* e a *política*: no Peru, esta não seria uma atividade profana, e sim profundamente condicionada pelo *fator religioso*.

Só que, diferentemente de Juan Ossio, esta relação seria a chave para a compreensão do que Montoya chama de “*horizonte utópico*”, ou seja, uma combinação de **utopia andina** e **socialismo**, fruto de um processo de mitificação da história incaica e sua apropriação pela política.²³ Portanto, exatamente o oposto da proposta de Juan Ossio.

Vejam, então, de que maneira se poderia ter dado esta apropriação, usando como exemplo a própria trajetória do Professor Rodrigo Montoya.²⁴

Como vimos, a aproximação de Ossio à questão da *matriz andina* deu-se através de parâmetros acadêmicos, ou, como ele diz, “*pelo ensamble entre a antropologia e a história*”. Sem dúvida aí estão também seus comprometimentos políticos, mas ele não os vê desta maneira, mutuamente determinantes.

Desideologizar esta questão, como ele propõe, seria praticamente ir contra uma tendência hegemônica em todo o continente latino-americano, falando em termos

²³Não parece exagerado lembrar a importância do mito nas idéias de Mariátegui...

²⁴Ver, em anexo, seu discurso ao receber o título de Professor Emérito da San Marcos, onde o autor narra sua trajetória, suas idéias e ideais.

da relação entre a questão indígena e o Estado nacional.

Num texto bastante recente, José Bengoa analisa esta questão de forma ampla e comparativa, esclarecendo esta relação em termos do ideário indigenista a partir do século XIX.²⁵

Como diz este autor, ao longo da história dos nossos países, foi surgindo uma espécie de sentido comum, de uma **cultura** sobre estas relações.

Tomando os acontecimentos de Chiapas como o ponto final das grandes idéias indigenistas do século XX, ele reavalia o passado com vistas ao século XXI, enfatizando que não se tem ainda, um conjunto claro e coerente de como estas relações provavelmente se encaminharão.

Na primeira metade do século XIX surge a primeira grande matriz cultural para pensar estas relações: a proposta de uma igualdade de todos perante a lei de um Estado nacional em processo de construção, e, fundamentalmente, de uma **cidadania** que nunca chegou a se cumprir...

Na segunda metade do século, até os anos 30 principalmente, juntamente com os levantes indígenas, começaram os protestos indigenistas. Nesse momento, o eixo central das relações entre o Estado e as comunidades indígenas foi, como vimos, o *gamonalismo*. Um conjunto de idéias discriminatórias se incumbiu de reforçar o estigma e a exclusão.

No terceiro período, a partir da Conferência de *Pátzcuaro* (México, 1941), tem início o indigenismo estatal, as políticas que deveriam gerenciar estas relações em todo o continente. Este período, desde os anos 80, está na sua fase de esgotamento, juntamente com a crítica ao integracionismo estatal.

A partir daí colocaram-se diversas tendências. Uma delas, sem dúvida, decorre de processos muito violentos, como no Peru.

De qualquer maneira, todas estas idéias que vieram permeando o pensamento social

²⁵Bengoa, José (1995) "*Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina*", in *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, vol. 38, nº2.

latino-americano acabaram por construir uma **cultura** que começou postulando o mencionado ideal de igualdade, baseado numa idéia de mestiçagem, de um crisol de raças para todos os nascidos “na mesma terra”. Foi esta a primeira grande idéia republicana, gerenciadora das relações interétnicas que, de certa forma, permanece até hoje.(op.cit:160)

Mas como fazer conviver estes dois “mitos”, ou seja, o da diversidade e o da igualdade?

Durante o longo tempo do *gamonalismo* predominou o silêncio indígena, uma resistência cultural silenciosa, apoiada na segunda idéia-chave desta **cultura**, ou seja, aquela da inferioridade racial dos povos indígenas.

A terceira grande idéia gerenciadora destas relações foi, justamente, o *indigenismo*: o “*rescate de lo indígena para afirmar una identidad compleja, propia, autónoma y diferenciada de la cultura occidental*”(op.cit:167)²⁶

Este foi também o momento em que antropologia e literatura se entrelaçaram definitivamente, como uma das especificidades da nossa situação “periférica”.

Entre tantos exemplos oferecidos por Bengoa, interessa-nos salientar a profunda **natureza ideológica** do que o autor chama de *postindigenismo*: supera-se a idéia de que as culturas indígenas seriam “*barreras al desarrollo*”, e enfatiza-se, especialmente a partir de *Barbados*, a crescente reivindicação de um protagonismo indígena, de uma autonomia e auto-gestão do seu próprio desenvolvimento.

Começou-se a falar da **questão étnica** através de um novo discurso que apontava para uma “*reidentificación étnica*”.²⁷

Ocorre que esta “*reidentificación étnica*”, baseada numa autonomia cultural, bem

²⁶ Destaco aqui a importância da influência de Franz Boas para o desenvolvimento de uma teoria crítica dentro das nossas antropologias, que parece muito pouco explorada e valorizada, tendo em vista o escasso material traduzido e acessível aos nossos alunos. Não se trata apenas de Gilberto Freyre, no Brasil, ou Manuel Gamio no México. Quantos mais haveriam de estar ligados às suas idéias?

²⁷ Cujo exemplo dado por Bengoa é o Congresso de *Ollantaytambo*, acontecido em meados da década de 80, no Peru.

como numa reivindicação identitária, passa a servir simultaneamente de bandeira ideológica contra a massificação de uma globalização enfiada goela abaixo dos países com precário equilíbrio social, político e econômico.

Assim, a idéia de preservar e/ou contruir sociedades pluriétnicas, mais do que um fato social concreto, parece-nos uma sobre-significação, uma representação de dupla face, complementar: mítica e utópica.

Por outro lado, como estamos buscando mostrar, estas diferentes formas de “leitura” são, também, *contruídas*. Tendo visto esta “construção” em Juan Ossio, vejamos como se deu com Montoya.²⁸

Rodrigo Montoya chegou em Lima, para estudar na *San Marcos* nos anos 60.

Serrano, de Puquio, não vinha de família de muitas posses, mas de boa formação cultural. Seu pai havia estudado na própria San Marcos, e ele tinha lá outro irmão, também estudante de grau superior.

Era um período muito efervescente politicamente, não só devido às invasões de terras, mas também pelos vários núcleos de esquerda, além do APRA, que continuava a ser a tendência política mais forte do país.

Sua decisão em estudar antropologia aconteceu depois de um encontro com José Maria Arguedas, a quem já havia encontrado na sua própria casa, em Puquio: era amigo de seu pai. Assistiu a algumas de suas aulas e, deslumbrado com o mestre, decidiu-se pela antropologia ao invés da pedagogia, como havia planejado.

Logo depois, tinha sua primeira experiência de campo, orientada por José Matos Mar, chefe do Departamento de Etnologia e Arqueologia naquela época.

No seu “*elogio de la mochila*”, frase carinhosa com que qualifica sua iniciação como antropólogo, narra como este foi um período vasto, longo, com companheiros que também seguiram aprofundando o conhecimento sobre o país, salientando

²⁸ Informações retiradas do seu discurso ao receber a medalha e o título de Professor Emérito da Universidad Nacional Mayor de San Marcos, publicado na Revista de Antropología, UNMSM, setembro de 1994. Este discurso está no anexo 5.

também a orientação de professores renomados.

Passou pelas experiências marcantes dos projetos de antropologia aplicada, mas sempre com o espírito crítico que norteou a linha de pensamento e atuação da San Marcos.

Como ele mesmo diz no seu discurso da *“emeritud”*, *“...el encanto de la investigación y el trabajo de campo, creó en los estudiantes de aquella época una mística permanente”* :

“Hoy, treinta años después, el ritual de tomar la mochila, la libreta de campo, la grabadora y la cámara fotográfica para descubrir un nuevo lugar del Perú, es un pequeño fragmento que intantánea y fragilmente se confunde con lo que suele llamarse felicidad”.

Em 1965 seguiu para Paris, como bolsista do governo francês, para o doutoramento. Pode, então, usufruir da renovação intelectual do marxismo, de uma leitura mais livre, menos ortodoxa, quase numa espécie de “reedição” da experiência de Mariátegui.

Foi possível, desta maneira, relativizar as idéias de Lévi-Strauss frente ao marxismo, tendo sido influenciado por Claude Meillassoux, além de Godelier e Althusser.

Na Escola de Altos Estudos da Sorbonne beneficiou-se da história social de Braudel, Bloch, Labrousse e Pierre Vilar.

Como diz Montoya:

“De los historiadores aprendí que su consigna metodológica *“una afirmación, un documento”* es un arma extraordinaria para la investigación. De Louis Althusser tomé la necesidad del rigor conceptual para no caer en el empirismo, y la libertad

para aproximarme a los textos al margen de los dogmas. Lo que a muchos les parecía incompatible, fue para mí el doble rostro de una misma moneda”.

Seu orientador de tese foi *Paul Henry Chombart de Lauwe*, portanto na área da sociologia, mas sua pesquisa foi no Peru, de sorte que sua formação teórica acompanhou-se de uma militância política na *Vanguardia Revolucionaria*.

Foi, como ele conta, um tempo de grande solidariedade com os movimentos sociais e políticos de toda a América Latina, grandemente inspirados tanto pela revolução cubana quanto pelas repercussões do movimento de maio de 1968 na França.

A partir de meados dos anos 60 começou a lecionar na San Marcos, ao mesmo tempo em que tem início uma grande polêmica, na qual ele vai estar profundamente envolvido, sobre o caráter capitalista ou feudal da formação social peruana.

Partindo para uma investigação e discussão concreta da realidade do país “*fue inevitable ubicar los diversos modos de producción y establecer la predominancia del capitalismo y subordinación de las relaciones non-capitalistas de los Andes, la Amazonia y la costa*”.

Desta maneira, sua tese doutoral em Antropologia na San Marcos, publicada em 1971, “*negaba el carácter feudal del país sostenido por el conjunto de las organizaciones maoístas y pro-soviéticas de entonces*”.

Desencadeou-se uma tremenda polêmica com os membros do *Sendero Luminoso*, apesar de que, na sua opinião, aquele livro era “*solo una fotografia de los diversos modos de producción que coexistían en el Perú*”. Desta maneira, conhecer a realidade com rigor científico e lutar pela sua transformação nunca foram atitudes incompatíveis.

No entanto, a relação entre os intelectuais e a política colocaram-se, desde o começo, como um “*difícil camino común*”.

Em 1978 deixou a militância política, depois de 13 anos de combate.

Como ele próprio diz, pensava que a investigação da realidade era importante para a atuação da esquerda, mas chegou à conclusão oposta : a luta pelo poder, o processo de divisão e multiplicação das organizações obedeciam muito mais a ambições pessoais. O clientelismo político tampouco estava ausente deste ambiente político e intelectual.

Nas suas palavras, *“no existe aún organización alguna capaz de asegurar el pleno ejercicio de la libertad de sus miembros. Este es uno de los grandes desafíos para el futuro”*.

Sua ambição política e intelectual hoje continua a mesma:

“a lo largo de mis trabajos trato de responder a la pregunta general ‘cual es el proceso de articulación entre el capitalismo y el complejo universo indígena del país?’”

Vemos na sua obra estes dois aspectos claramente interligados: sua percepção da questão étnica não pode ser pensada fora da dimensão ideológica, política.

Vejamos algumas afirmações que corroboram esta idéia:

“...no es que sigamos buscando un inca.
Necesitamos una utopía que sustentándonos
en el pasado esté abierta al futuro, para de
esa manera repensar el socialismo en el Peru...”

“...pensar el socialismo en el Peru en términos
inéditos, partiendo de las potencialidades que nuestro
propio pueblo tiene, aprendiendo de la historia, es
un reto difícil y - al mismo tiempo- un peligro para
los defensores del orden y para quienes reducen el
Peru a su simple fragmento occidental y costero...
La solidaridad con los vencidos y los oprimidos

es una cuestión de principio si se tiene una firme convicción socialista y realmente democrática”.

“Cuándo y dónde aparece exactamente la representación de la muerte de Atahualpa?
...aparece en los pueblos andinos cuando los viejos calendarios rituales indígenas comienzan a ser reemplazados definitivamente por la santoral cristiana. Así aparece la fiesta rural del santo patrón local que moviliza bienes, servicios, crea solidariedades, define la identidad indígena y reproduce indefinidamente la sociedad global. La nueva fiesta rural indígena, la fiesta de la utopia...”²⁹

Ao mesmo tempo, Montoya vê na *utopia andina* uma resposta global ao *localismo*, no sentido de que este seria um resquício do império incaico, uma característica dos povos andinos mantida pela colonização, embora, como vimos, o processo de colonização, com as reduções toledanas tenha criado, ao mesmo tempo, uma *identidade indígena*.

Assim, esta *utopia* poderia ser entendida como a forma simbólica decorrente da superação desta “*consciência localista*”, projetando a idéia de um *homem andino* enquanto uma totalidade de traços comuns, expressando uma história imaginada ou desejada, mas não a realidade de um mundo fragmentado. Seria, desta maneira, o conjunto de projetos para enfrentar esta realidade, o ponto de encontro entre a memória e o imaginário.

O que parece importante salientar é que esta “*utopia*” necessita da existência, real

²⁹ As citações em ordem crescente: Galindo, A.F. (1994) *Buscando un Inca. Identidad y utopia en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte; Montoya, R. (1994, cópia cedida pelo autor) *De la utopia andina al socialismo mágico*; Burga, M. (1988) *Nacimiento de una utopia. Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

ou imaginária, desta pluralidade/diversidade, enquanto, ao mesmo tempo, precisa postular uma *andinidade* que dê unidade às suas proposições. Como foi dito anteriormente, esta “*matriz andina*” decorre, fundamentalmente, da dualidade andino/ocidental, que de alguma forma dilui esta mesma pluralidade que advoga... Enfim, o localismo pode ser compreendido como fonte identitária e, ao mesmo tempo, aquilo que precisa ser superado.

Na verdade, a idéia de uma diversidade/pluralidade está naturalmente ligada à uma concepção espacial específica: grupos diversos e ligados aos seus lugares de origem, ou, pelo menos aos locais que lhes foram destinados para viver. Portanto, localismo ligado à diversidade pressupõe fragmentação. Daí a necessidade de superá-lo numa concepção unitária de identidade que seja capaz de manter a idéia de diversidade/pluralidade, numa concepção espacial que independa do contexto real. A recriação de uma identidade étnica numa metrópole como Lima, por exemplo, passa a supor que ela seja capaz de lidar, simultaneamente, com a diluição de um localismo geográfico enquanto suporte de identidade e a recriação de espaços concretos e/ou imaginários onde ancorá-la.³⁰

O que se poderia dizer é que as populações que imigram para o contexto urbano, elaboram estratégias específicas para sobreviver, sem ter a questão da identidade em si como preocupação ou meta. Poder-se-ia dizer que acabam por recriá-la como consequência destas estratégias, ao passo que os grupos intelectuais a elaboram como proposta política.

Neste caso, interpretar a história peruana apresenta-se como a própria caracterização da *utopia da diversidade* a qual, por razões óbvias, encontra em Arguedas sua expressão mais autêntica, não apenas pelo que ele pensava em relação a isso, mas também por ter se tornado, como vimos, a expressão máxima de uma dupla exclusão: enquanto ocidental e enquanto índio, personagem- limite em vários

³⁰Na realidade, o que se percebe em Lima é a existência de ambos, especialmente se nos lembrarmos dos “pueblos jóvenes” como expressão geográfica e simbólica da identidade.

sentidos.

Contar a história de uma exclusão, como afirma Montoya, implica também em contruí-la, e, portanto, **utopia andina** e **utopia da diversidade** tornam-se as duas faces de uma única moeda: uma que retoma o passado, outra que aponta para o futuro, através da proposta do socialismo...*mágico*.

Este caráter “*mágico*” atribuído ao socialismo, ou, pelo menos a este socialismo, tem também em Arguedas sua referência e sua legitimação: sua escritura, misto de revolução e assombro, de êxtase e desilusão é, também, uma escritura de fronteiras, um território, de certa maneira, potencialmente aberto a interpretações.

Mas vejamos como Montoya constrói sua “*utopia de la diversidad*”...

“Hasta dónde entendí el socialismo?

No lo sé bien. Pero no mató en mí

lo mágico...”(J.M. Arguedas)

Os referentes antropológicos e políticos centrais deste conceito decorrem de uma aproximação e identificação tanto com a obra quanto com a vida de Arguedas e Mariátegui.

Em relação a Arguedas, Montoya destaca a coerência das suas afirmações e atitudes no que diz respeito à cultura quéchua e indígena em geral, contrapondo-a à sua experiência política: a fugaz e dolorosa militância que o levou à prisão em 1931, e sua tentativa de retomá-la em 1964, a partir do seu re-encontro com a juventude da Universidad Agraria de la Molina, mas já era tarde demais. O desencanto e seu mal psíquico foram mais fortes.

Deste conhecimento e vivência saíram os cinco blocos da obra antropológica de

Arguedas, de acordo com uma classificação de Montoya³¹:

1. os livros, as teses, os grandes estudos sobre o mundo andino;
2. o conjunto das obras sobre folclore;
3. as obras relacionadas com o mundo religioso;
4. as obras sobre arte popular;
5. o universo da língua, da lingüística e da tradução.

Destes aspectos todos decorre a importância da sua produção, radicada em vários pontos, todos apontando, em primeiro lugar, para o seu conhecimento antropológico da realidade peruana e, em seguida, culminando na sua relevância **política**, a despeito da já mencionada debilidade teórica e da praticamente inexistente militância política.

Entre vários aspectos apontados por Montoya, gostaria de salientar alguns:

1. Ele teria sido o primeiro antropólogo da história do Peru a pensar o país como totalidade, num momento em que reinava a idéia da sua fragmentação:

“No se consoló con contar una pequeña historia de una comunidad campesina, sino con sufrir un drama complejo del Perú. Y como no tenía todos los recursos teóricos y políticos para pensar ese problema tan difícil, tuvo una muleta extraordinaria en la metáfora”(op.cit:23)

2. O domínio da língua e da cultura quéchua:

“No estoy muy seguro si la contribución de Arguedas a la antropología deriva de su condición profesional de antropólogo

³¹Montoya, R. (1991) “*Antropología y política*”, in *José María Arguedas, 20 años después: huellas y horizontes, 1969-1989.*, Lima, co-edição UNMSM/ Ikono Ediciones.

o de la vida que tuvo entre los indios y
para los indios”(idem, ibidem)

3. Seu conhecimento da “ecologia”:

“El gran ecólogo, el gran poeta de la relación
de los hombres con la naturaleza, el romance
de los hombres con los ríos, con los cielos, con
los animales, está en la vida cotidiana de Arguedas (...)
Se trata de una relación cabal, de una relación tan
amorosa con la naturaleza”(op.cit:24)

4. Foi um tradutor de grande sensibilidade, justamente por ter estado na fronteira dos dois mundos.

Suas debilidades foram os limites da antropologia cultural norte-americana do seu tempo, além de que, para ele, a vida era mais importante que a teoria. Enfim, os limites são decorrências naturais, inclusive sua falta de conhecimento da parte não-andina...

Em termos da sua importância política, ele foi o grande defensor da criatividade do povo peruano, e, como vimos procurou construir uma visão de totalidade do país. Mas, segundo Montoya, nas palavras do seu discurso “*No soy un aculturado*” está toda a inspiração para se compreender a possibilidade da coexistência do socialismo e do pensamento “mágico”, ou seja, da tradição com a da modernidade.

Aliás, se pode dizer o mesmo em relação a Mariátegui, ressalvada a diferença mais aparente, ou seja, de que foi muito mais um militante político do que um profundo conhecedor da realidade andina.

Em relação a ele Montoya destaca aqui aquela necessidade e urgência em organizar os trabalhadores e todo o povo para o enfrentamento da construção de uma nação

democrática, igualitária e autêntica, “*vinculando la política a la vida cotidiana*”, bem como vencendo a obscuridade que se seguiu à sua morte tão precoce:

“Su muerte fue un duro golpe para la esperanza socialista en el Perú. Qué **tragedia** para el Perú que el puesto de este “hombre de amanecer”, como lo llamó Gamaliel Churata, fuera ocupado por hombres que proponían la obscuridad”.³²

Esta obscuridade acabou reforçando-se de várias maneiras ao longo dos anos.

Houve uma grande mudança demográfica nos anos decorridos desde a morte de Mariátegui em 1930: os indígenas que nos anos 20 representavam as 3/4 partes da população do país passaram a 1/4.

A queda do *gamonalismo* e a reforma agrária foram considerados vitórias políticas, embora no caso da reforma tenham-se revelado inúmeras restrições das quais a redução do problema indígena à simples apropriação da terra seja a mais grave consequência.

A reivindicação socialista de Mariátegui supunha a terra, mas não abria mão do direito à educação, à diferença enquanto manutenção, respeito e orgulho pelas tradições autóctones.

A redução dos indígenas à simples condição de “*campesinos explotados*” acabou constituindo-se num empobrecimento teórico lamentável, especialmente se considerarmos a importância que a cultura possuía nas ponderações de Mariátegui. Enfim, a grande ruptura histórica entre a fase e o ideário mariateguiano para a formação de uma esquerda peruana e a posterior passagem à linha pro-soviética, bem como a tremenda fragmentação em agrupações diferenciadas, maoístas,

³²Montoya,R. (1994) *El problema étnico y el Socialismo en Tiempos de Mariátegui y en 1994*, trabalho apresentado no Seminario Internacional comemorativo dos 100 anos de nascimento de Mariátegui, em Lima, neste mesmo ano. Este ensaio constitui um capítulo do seu trabalho citado.

leninistas, trotskistas, separou profundamente os políticos e intelectuais de esquerda, gerando desconfiças mútuas, praticamente irreconciliáveis.

No entanto, como acrescenta Montoya, à margem da esquerda e muitas vezes contra ela, vem surgindo uma liderança indígena amazônica, fruto da expansão das fronteiras agrícolas, da qual o Congresso *Amuesha*, de 1969, foi o embrião.³³

Nos Andes, diz Montoya, os aymaras também estão organizando-se étnicamente, ao contrário dos quéchuas que até agora não possuem nenhuma organização étnica e, como vimos, parecem envolvidos numa mobilização mais voltada à migração interna.

Finalmente, ao lado de uma grande expansão educativa, que atualmente não parece significar muito mais do que a construção de escolas³⁴, veio a promulgação de uma nova Constituição, em 1993, na qual o caráter inalienável e intransferível das terras de comunidades indígenas, garantido pela Constituição de 1920 e ratificado nas de 1933 e 1979, desaparece.

Como consequência, diz Montoya, serão vendidas livremente no mercado.

Assim, na tarefa de uma re-fundação urgente e necessária da esquerda peruana, algumas idéias de Mariátegui continuam vigentes, principalmente a de um recomeço “*desde abajo*”, considerando, fundamentalmente, a **etnicidade** como um fator político e social insubstituível.

Neste sentido, a aparente contradição entre socialismo e magia adquirem nova conotação: em primeiro lugar, porque numa crítica ampla, o socialismo realmente existente até hoje também é parte da modernidade, de um projeto de civilização que,

³³ A seguir vieram: o Congreso Asháninka del Pichis (1974), que logo se converte em Federación de Comunidades Nativas del Alto Napo; a criação la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (1977); da Federación Nativa de Madre de Dios e o Consejo Aguaruna-Huambisa (1978); da Asociación Indígena para el desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP, 1982); da Federación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP, 1987) e, finalmente, da Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA, 1986), que agrupa centrais indígenas do Peru, Brasil, Colômbia, Equador e Venezuela.

³⁴ Eu mesma testemunhei, na periferia de Lima, este festival de construção de escolas, tendo até conhecido uma que, no auge da campanha de justificativa da ditadura de Fujimori, havia recebido computadores e nem sequer possuía luz elétrica...

da mesma maneira que o capitalismo/modernismo, implicou numa anulação das diferenças.

A aparente incompatibilidade entre modernidade e tradicionalidade foi advogada pelos dois polos internacionais opostos, culminando na caracterização de uma dualidade negativa, só passível de ser alterada pela anulação da parte mais frágil. Uma anulação de séculos, se formos pensar nas palavras de Luis Lumbreras, citado por Montoya: *“La invasión europea nos robó nuestro neolítico”*...

Sim, porque como complementa Montoya, a dominação cortou as possibilidades de um desenvolvimento autónomo para a América, impondo outra lógica, outro saber, outros cultivos, outros animais.(op.cit: 320)

Neste sentido, enquanto estudo dos *“outros”*, o papel da Antropologia e dos antropólogos em contextos periféricos dominados pela pluriculturalidade possui uma profunda vinculação com a política, na medida em que os *“outros”* somos nós...

Se a *diversidade* resiste e insiste em encontrar saídas para sua realização, não será possível discuti-la fora da ideia de desigualdade e da luta pela autonomia.

E é neste sentido que caminha sua concepção de um *“socialismo mágico”*, no qual existe um encontro impostergável entre a política e o ecologismo na forma dos inúmeros movimentos sociais, entre o respeito pela diferença e a luta pela autodeterminação.

Portanto, tomando a *diversidade* como a pedra-de-toque da comparação entre Ossio e Montoya, é possível perceber que ambos concordam com a sua existência, mas discordam profundamente na maneira de tratá-la.

Para Montoya, pensada como uma *“utopia”*, reveste-se de forte conteúdo político, como proposta para o futuro em termos revolucionários, enquanto Ossio aborda-a como um objeto cultural, cujas repercussões, sem deixar de serem *“políticas”*, apontam numa outra direção.

O importante é que tanto uma quanto outra delineiam diferentes opções políticas, e envolvem a *Antropologia* nesta definição : para Montoya, o *“socialismo*

mágico” não abre mão da sua concepção de diversidade e de uma recuperação das teses mariateguianas, bem como da re-fundação das esquerdas peruanas, “*desde abajo*”, numa linha de auto-determinação política e cultural.

Juan Ossio, decidindo-se pela FREDEMO, de Vargas Llosa, parece tomar a diversidade muito mais como objeto cultural, acadêmico por um lado, destinada ao progresso, por outro. Assim, mito e utopia conformam diferentes projetos de sociedade, ambos assentados no que se poderia, agora, chamar de “*mito da diversidad*” que, embora não signifique que esta “*diversidad*” não exista, serve de base para leituras antagônicas do real.

Finalizando, parece importante, tanto para compreender a especificidade da antropologia peruana quanto da identidade nacional, recolher as questões que, para Rodrigo Montoya permanecem em aberto, como uma “*agenda pendiente*”:

- *Como se reestructura el país después de quince años de violencia política?*
 - *Cuales son las posibilidades y los límites del proceso de depuración capitalista y de mayor empobrecimiento que vive el Perú?*
 - *Cual es el futuro de las culturas indígenas en esta era de televisión y los satélites?*
 - *Qué hacer para abandonar la metáfora del mestizaje como única explicación del cambio cultural?*
 - *Qué significan la libertad y la democracia para hombres y mujeres que no son parte de la clase política?*
 - *De qué modo se descubre la libertad y se dan los primeros pasos para ejercerla en los andes, en la amazonia, en los valles de la costa, en los arenales de Lima?*
- E, finalmente, “*como mantener viva la llama de la esperanza de un socialismo libertario y mágico?*”

Aparentemente, para Rodrigo Montoya, trata-se de aprofundar, cada vez mais, um tipo de conhecimento do qual não pode estar ausente a afetividade, a felicidade, o prazer, a alegria da descoberta, apesar de tanto sofrimento e de tanta pobreza.

Ele acaba de escrever sua primeira novela, mergulhando cada vez mais naquela tradição em que a esperança estaria situada entre a memória e o imaginário, ponto fugidio da recomposição do nosso desejo pela transformação da realidade, em busca da felicidade para todos. De uma igualdade de fato.³⁵

³⁵Montoya, Rodrigo R. (1996) *El tiempo del descanso*, parte de una cronología *Tiempos de Libertad I*, cópia cedida pelo autor.

Conclusão: Por uma concepção trágica da cultura.

“Ressuscita-me ainda que mais não seja
porque sou poeta e ansiava o futuro!”
(Maiakóvski)

Sem dúvida, a Antropologia peruana possui uma natureza *étnica e nacional*, considerando que seu processo de construção esteve, desde o começo, ligado à discussão de questões profundamente ligadas a estas dimensões.

No entanto, esta “natureza”, que não é apenas da Antropologia, mas fundamentalmente da sociedade, aponta para além do fato irrecusável da pluralidade social e cultural. Como vimos, indica uma **sobre-significação deste fato social**, enquanto decorrência do processo histórico.

Se concordarmos com o que foi exposto, ou seja, de que a primeira formulação de uma “*matriz andina*” estaria principalmente nos escritos de *Guamán Poma* e *Garcilaso de la Vega*, enfim, naquele primeiro ato transculturador que se deu, ao mesmo tempo, através da passagem da oralidade à escrita, além do seu significado histórico, teríamos que enfrentar, como disse Bendejú, sua “*locura poética*”.¹

Há, portanto, um conjunto de questões a serem respondidas: em que medida a problemática peruana pode, ou não, vir a constituir-se num “*estilo*” antropológico “periférico” e de que maneira a percepção deste “estilo” estaria indicando uma concepção de cultura específica e/ou particular? E, conseqüentemente, que estatuto teria a alegada existência de uma **matriz andina** nesta questão, capturada em estudos etnográficos e etno-históricos do “*pensamento andino*”, esta categoria tão consensual entre os estudiosos do assunto?

Se partirmos do fato amplamente aceito de que o significado deriva do contexto, há

¹ Assim, aos pressupostos epistemológicos da *Estilística* proposta pelo Professor Roberto Cardoso de Oliveira, agregaríamos a necessidade de algumas considerações sobre suas possibilidades “poéticas”.

que considerar, no entanto, que em termos verbais e discursivos não se pode separar a dimensão imaginativa da intencional, tanto em termos do material etnográfico quanto das elaborações teóricas que daí decorrem.²

Pudemos destacar estes aspectos nos textos dos cronistas.

Portanto, embora seja indubitável que o processo social condiciona a contextualidade das elaborações literárias, é também evidente que ele não a esgota. Caberia, neste sentido, re-colocar a questão proposta por Northrop Frye: se ele pergunta que fatores, numa determinada tradição, tornariam possível a criação de **novos** trabalhos literários a partir dos existentes, nós teríamos que perguntar sobre aqueles fatores que, numa determinada tradição, tornariam possível a **redundância** de certos temas/trabalhos a partir dos existentes...

A “*poética*” de Vico nos indica que nos primeiros tempos a Sociedade estabeleceu uma **estrutura mítica** a partir da qual toda cultura verbal se desenvolveu, inclusive a literatura.

Decorrencia desta *lógica poética*, os tropos e suas metamorfoses criaram o que Frye chama de “*early verbal cultures*”: grupos de histórias que, com o passar do tempo foram adquirindo uma importância central e canônica, produzindo a crença de que certos episódios realmente aconteceram. Enfim, como disse Vico, estas seriam as “*fábulas verdadeiras ou mitos*”.³

Neste sentido, os cronistas, situados no limiar histórico das suas sociedades, não apenas construíram uma tal estrutura, mas produziram, ao mesmo tempo, uma forma de conhecimento que, além de ter sido historicamente condicionada, passou a modelar seu próprio devenir.

Esta estrutura seria, portanto, como uma dimensão histórica no sentido de

²Nesta parte são fundamentais as idéias de Northrop Frye, (1971) *The Critical Path. An Essay on the Social Context of Literary Criticism*, Indiana University Press.

³Vico, G. (1979) “*Da Sabedoria Poética*”, in *Princípios de uma ciência nova*, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural.

“*paideuma*”, ou seja, da **cristalização de uma mitologia no centro de uma cultura**, que, por sua vez, estaria circundada pelo “*temenos*”, um círculo mágico imaginário que se desenvolve historicamente, dentro da dimensão da linguagem, da alusão, da referência, da crença.

Enfim, tudo isso indica a construção de uma tradição transmitida e compartilhada⁴. Conforme a cultura se desenvolve, sua *mitologia*, ou, este grupo de histórias, tende a expandir-se no sentido de chegar a tornar-se um “*mito total*”, cobrindo toda a visão da sociedade sobre o seu passado, presente e futuro.

Mas como é que um mito se torna totalmente desenvolvido?

Segundo Northrop Frye, quando ele envolve tudo o que mais importa à sociedade, quando ele se transforma num “*myth of concern*”, ou seja, naquilo que se relacionaria mais profundamente com o ser social, com aquilo que é mais imprescindível saber, conhecer, representar, mas não no sentido de uma reflexão lógica. Neste caso, verdade e realidade não estão diretamente relacionados com a evidência, são socialmente estabelecidos⁵.

Com o tempo, este “*mito da pertinência*” vai se transformando em instituições sociais, políticas, legais, e é quando, então, tornado “*total*”, fica cada vez mais próximo da *ansiedade* na medida em que a necessidade de coerência e continuidade se tornam primordiais: na primeira, é preciso silenciar as vozes discordantes, na segunda, é preciso manter as coisas como estão, revelando uma forte tendência ao *arcaísmo*, propiciado por rituais e ortodoxias.⁶

⁴ A noção de “*paideuma*” foi formulada por Ezra Pound, a partir do conceito de *dimensão histórica*, de Frobenius.
(apud Northrop Frye: 35)

⁵ Esta palavra “*concern*”, apesar de muito usada, é de difícil tradução: tem a ver com compreensão, relação, envolvimento, interesse, e, pertinência. Embora seja tudo isso e mais um pouco, optei pelo sentido e pela palavra **pertinência**, embora ela me pareça um pouco restrita semanticamente, e, na verdade, exista sua correspondente em inglês: *pertinancy*.

⁶ Não acredito que, como diz Vargas Llosa, Arguedas possa representar este tipo de “arcaísmo”. Seu caso, como vimos, é bem mais complexo.

Na continuidade, irrompe no pensamento social o *mito da liberdade*, enquanto parte do *mito da pertinência*: por razões históricas passa a acentuar os elementos não-míticos da cultura, apontando para as verdades e realidades projetadas, ao contrário daquelas supostamente criadas pela *natureza*, sugerindo critérios auto-validantes, encaminhados pela lógica da argumentação. Embora estes mitos se dependam, é possível perceber a brecha que passou a possibilitar a cisão, a ruptura interna do sistema, assim como o papel da *intencionalidade* na produção dos significados.

Para as culturas não-ocidentais e periféricas, encompassadas pela escrita e pela mitologia bíblica e hebraica da civilização ocidental, impôs-se uma tremenda encruzilhada espiritual: se por um lado descobriu-se uma dimensão totalmente nova do tempo social, o tempo de um futuro distanciado e distinto das revelações dos oráculos, que sempre respondiam ao mais imediato, por outro, elas tiveram que assumir, da mesma forma, a principal questão do *mito da pertinência cristão*: **o que precisamos fazer para ser salvos?**⁷

De certa maneira, esta questão nos leva diretamente aos dois mais abrangentes “*myths of concern*” da sociedade moderna, embora sua origem esteja bem mais longe no tempo: o mito da democracia e o da liberdade.

O impacto destas idéias democráticas, revolucionárias e libertárias na constituição de novos “*myths of concern*” em todas as populações colonizadas, expropriadas e barbarizadas foi e ainda é tremendo.

Na realidade, tanto o *mito da democracia* quanto aquele do *caráter revolucionário da classe trabalhadora*, ambos ancorados na idéia de “liberdade”, podem ser entendidos como os grandes *mitos da pertinência* da modernidade européia, e, conseqüentemente da “*periférica*” também, na medida em que realmente alteraram

⁷A lei judaica prescrevia o repúdio à idolatria, a cristã, o repúdio ao pecado. O marxismo, o repúdio à exploração. Neste sentido, como diz Frye, constituem-se nos grandes “*myths of concern*”, todos dentro de um tempo escatológico que gerou um séquito de tragicidades: se é trágico que os oráculos deixem de falar, parece cada vez mais trágico que se tenha assumido uma perspectiva em aberto que, aparentemente, nunca se realiza...

a consciência social do homem em termos universais.

No entanto, como foi insinuado, eles se sustentam num outro **mito**: aquele do *gradualismo*, que faz parte do que Frye chama de “*progressive myths*”: tanto o liberalismo burguês quanto o ideal marxista conseguem racionalizar as atrocidades do presente, projetando o que poderá haver de bom num futuro.

Mas para ambos, alcançar esta felicidade implica em fazer isto, depois aquilo, depois mais aquilo, numa sequência que nunca tem fim. E é por isso, diz Frye, que temos, de um lado o **trágico**, do outro o **irônico**, como interfaces do mesmo fenômeno literário.⁸

Mas em termos da “pertinência” destas idéias para a questão da *identidade*, volto a recorrer à metáfora do *temenos*, na medida em que ele termina por ser uma demarcação do “*mito de pertinência*”. Uma sociedade que possui tal mito, tornado *total*, possui sempre um *temenos* à sua volta: ela se enriquece por tudo aquilo que inclui na sua cultura, mas só se define em relação ao que exclui.⁹

Neste sentido, as transformações das estruturas míticas em relação ao seu potencial identitário passa a supor, crescentemente, a *eficácia democrática* no bom gerenciamento da contínua tensão entre “*concern*” e “*freedom*”, o que nos leva de volta aos dados peruanos.

É consenso entre os intelectuais peruanos a existência de um **pensamento andino**, constituível enquanto objeto de estudo, apreendido já desde longa data pela etnografia e etno-história.

Enrique Urbano menciona, inclusive, que o iniciador dos estudos mais contemporâneos dos “*relatos populares*” teria sido José Maria Arguedas, sem

⁸Esta é uma sugestão muito interessante para ser desenvolvida dentro de uma Estilística das antropologias periféricas. Basta lembrar o que foi sugerido neste trabalho acerca de uma possível comparação entre o mito de origem brasileiro, como Macunaima, e o peruano, com Atahualpa.

⁹Northrop Frye ilustra esta idéia com o exemplo do romance de E.M. Forster, *A Passage to India*, quando três grandes tradições se encontram, cada uma delas aceitando os ideais de uma irmandade mundial, o que não impede que, no final, todas acabem se definindo por aquilo que excluem. A absurda situação de Mrs. Moore na caverna, decorrência do fato de não querer excluir nada, metaforiza a inútil busca de uma igualdade inexistente.

deixar de lado Efraín Morote Best e Núñez del Prado, já citados anteriormente.¹⁰ Embora ele ressalte a existência deste material etnográfico, que relata os conflitos nascidos desde os primeiros instantes, bem como a experiência destas lutas existentes até hoje nos relatos populares, na sua opinião o que está em jogo já não seriam mais os elementos estruturais da mitologia andina, mas a ausência de uma **teoria do mito** suficientemente elaborada para dar conta das representações das transformações da realidade andina, em termos da sua relação com a passagem da explicação **mítica** à **utópica**.

Na sua opinião, portanto, até agora nenhuma hipótese teórica conseguiu levar a um esquema global de interpretação das representações mentais andinas em termos da mencionada **passagem**.¹¹

Na hipótese que ele sustenta o que caracterizaria o discurso andino hoje seria sua capacidade de utilizar elementos profundamente tradicionais, integrando-os no que se poderia chamar de **discurso utópico**.

É, enfim, uma proposta de explicação da mencionada passagem, tanto nos aspectos etnográficos quanto teóricos, numa clara alusão ao que foi dito sobre o “*temenos*”, ou seja,

“...el pueblo andino supo integrar los
elementos que de algún modo enriquecían
su propia representación...” (op.cit.:9)

Em termos teóricos, o modelo de sociedade que os relatos anteriores à conquista apresentam é diferente do que os relatos populares atuais indicam, ainda que permaneçam alguns elementos estruturais.

¹⁰Urbano, E. (1977) *Discurso mítico y discurso utópico en los Andes*, in Allpanchis, vl.10, Cuzco.

¹¹Poderíamos dizer que a dificuldade para se chegar a esta teorização se dá devido às controvérsias sobre o assunto, permeada pela questão **ideológica**.

Portanto, aquele discurso andino **mítico** foi rompido concretamente nas suas estruturas antigas a partir do momento em que incorporou a dimensão de um tempo aberto, que contudo, não possui a mesma característica de uma dimensão histórica, própria das sociedades modernas.

Ele teria criado o primeiro *distanciamento* entre a sociedade presente e a passada, através da projeção de um *futuro-modelo* e neste sentido, não seria mais essencialmente mítico na medida em que nesta dimensão prevalece a proximidade referencial.

Ou seja, incorporou aquela dimensão temporal judaico-cristã, escatológica, produzindo o messianismo, ou, milenarismo, a partir das suas referências andinas... Mas resta um impasse: a dimensão *ideológica* se apropria deste *distanciamento*, utilizando-o como condicionamento do pensamento sobre a sociedade, induzindo-o à ação, nitidamente marcado por uma leitura “*de classe*”, nos moldes, por exemplo, do segundo indigenismo.

Os dados revelados ao longo deste trabalho exemplificam claramente esta situação. Pensando em termos da *Poética* proposta por Vico e Northrop Frye, poderíamos dizer que a **problemática da existência de uma matriz andina** tornou-se um nítido “*myth of concern*”, dentro é claro da perspectiva de uma crítica cultural, desenvolvendo-se em direção a um *mito total*, conforme se institucionalizou a reflexão sobre o país. Enfim, tornou-se impossível que ela não existisse na medida em que sua *existência* apontaria para a *identidade* da nação.

O ato transculturador realizado pelos cronistas já seria o início da passagem do mítico ao utópico, numa espécie de operação de inserção no “*myth of concern*” do cristianismo, ou, da sociedade ocidental com todo seu corolário de consequências. Neste sentido, nos termos propostos por Frye, a escritura daqueles cronistas poderia ser comparada à de Homero, no sentido da composição de um *corpo mítico* enquanto **ancestralidade**, ou seja, enquanto um material ao qual os escritores

sempre retornam, em busca das origens, agora tanto **míticas** quanto **utópicas**.¹²

Sobre esta questão, ou seja, esta sutil demarcação de um *locus* que revele esta problemática, gostaria de apresentar algumas idéias do Prof. Guillermo Raul Ruben.¹³

Em primeiro lugar, saliento sua linha de reflexão, que orientou este trabalho sobre o Peru, ou seja, de uma proposta etnográfica enquanto revalorização das tradições periféricas que, nestes contextos não podem estar ausentes de uma reflexão sobre a **identidade**, tanto disciplinar quanto nacional.

Em segundo lugar, a idéia de que a construção da identidade nestes contextos não pode deixar de estar amarrada a disputas e polêmicas, enfatizando a importância do *mito*, tanto o original quanto sua reelaboração ao longo do tempo, rompendo com uma ontologia muito estrita, apontando para noções mais fugidias como a afetividade, a negociação.¹⁴

Acima de tudo, saliento o cerne da sua proposta “*etnográfica*” enquanto resgate de tradições sequer conhecidas, estimulando a busca desta *pluralidade de tradições*, as quais podem ser entendidas aqui como aquela mencionada “*sobre-significação*” da inquestionável natureza da maioria das nossas sociedades latino-americanas.

Informada por tudo isso, a busca do *locus* de pesquisa no Peru também se colocou como uma “*sobre-determinação*”, ou seja, constituiu-se enquanto uma *metáfora* a partir das representações intelectuais que mais se colocaram como polemizadoras. Entre as duas possibilidades mencionadas anteriormente, ou seja, o **trágico** e o

¹²Basta lembrar o que foi concluído acerca das duas leituras contemporâneas da questão étnica: Juan Ossio e Rodrigo Montoya.

¹³Estas idéias estão nos seguintes trabalhos: (1993) “O ‘tio materno’ e a Antropologia quebequense”, IFCH, Unicamp; (1993) “As identidades e nacionalidades latino-americanas no contexto transnacional”, IFCH, Unicamp; (1992) “A teoria da Identidade na Antropologia: um exercício de Etnografia do Pensamento”, in Roberto Cardoso de Oliveira. *Homenagem*, IFCH/ Unicamp; “Teoria da Identidade: uma crítica”, in Anuário Antropológico 86.

¹⁴Especialmente no trabalho sobre a antropologia quebequense, cujas origens são metafóricamente atribuídas ao “*oncle maternel*”...a antropologia americana.

irônico, a primeira se impôs, enquanto uma categoria elaborada pelos próprios peruanos.

E, finalmente, a significatividade e importância de se trabalhar na fronteira entre os elementos míticos e históricos como possibilidade entender a relação que pode existir entre uma teoria da identidade e a intencionalidade política que parece envolver todos os “*myths of concern*” das nacionalidades atuais periféricas.

Retomemos, portanto, alguns dados e momentos dos capítulos anteriores objetivando responder à questão colocada por este trabalho: a partir do consenso sobre a existência de uma **matriz andina de pensamento**, é possível falar da problemática peruana como um estilo antropológico “periférico”? E mais, de que maneira a percepção deste *estilo* estaria indicando uma concepção particular de *cultura*?

A conclusão que assumo é que o “*estilo*” da antropologia peruana coloca-se como uma maneira particular de representar os conflitos de uma cultura “*híbrida*” diante do processo de globalização, internacionalização e mundialização, utilizando-se daquilo que mais representa sua identidade, ou, se poderia dizer, do seu “*myth of concern*”: a **matriz andina de pensamento**, ou, as categorias que mais a representam dentro das transformações atuais.¹⁵

O drama da Conquista e a morte de Atahualpa, tomados como uma *presença ausente* que perpassa as relações sociais no país, pode, portanto, ser compreendida como um “*locus*” específico, o meio de uma passagem, de uma reelaboração interminável.

Um lugar que, embora definido, está sempre por definir-se, sujeito à escrita da história, este “*vestígio sempre remanescente de um começo tão impossível de reencontrar quanto de esquecer*”...

Aquela morte originária, mesmo não sendo um *mito* em si mesma, inserida da cadeia

¹⁵O conceito de “*cultura híbrida*” citado foi desenvolvido por Néstor G. Canclini em *Culturas Híbridas. Estrategias para salir y entrar en la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

de acontecimentos como uma *fatalidade histórica* levou claramente à construção de um autêntico “*myth of concern*”, permeado da angústia tanto em relação às origens como às possibilidades de continuidade:

“...que precisamos fazer para ser salvos?”

Da mesma maneira, a constituição de uma “*comunidade imaginada*” passou a lidar a partir daí tanto com conteúdos míticos quanto utópicos e, neste sentido, a reflexão de José Carlos Mariátegui apresenta-se como paradigmática.

A questão se torna mais problemática, no entanto, com os desdobramentos que a seguir vão ocorrer tanto nas formas de interpretação destas origens, bem como em relação aos projetos pela constituição/transformação da Nação, definidos e complexificados, desde então, pela luta entre duas principais “*sobre-significações*” da questão da pluralidade étnica e cultural.

Como pudemos observar no capítulo quinto, a partir desta entrada na modernidade, a *questão étnica* no Peru nunca mais deixou de ser pensada em relação à dependência externa, à desigualdade sócio-econômica, bem como à heterogeneidade étnico-cultural.

Como vimos também, a relação deste tratamento com a relação entre mito/utopia passou a ser apreendida através do conceito de “*etnicidade*”,

“...nas suas transformações através do tempo,
enquanto identidades “fluidas” que se constroem
e se reconstroem, se ostentam ou se escondem,
de acordo com as circunstâncias históricas”.

No esboço histórico da questão étnica apresentado por Degregori neste mesmo capítulo, fica evidente o contínuo substrato da exclusão étnica e seu corolário de

injustiças, complicado pela luta ideológica das facções internas pelo poder de definir um futuro, cujo exemplo mais recente foram as eleições de 1990.

Recoloca-se, portanto, a questão de uma “*ausência*” que não é exatamente um “*vazio*”: trata-se da ausência da “solução” do problema étnico no país, que traz à cena o significado daquela primeira ausência de um “*locus*” específico, ou de um lugar sempre por definir-se, fruto da dominação e da manipulação da comunicação entre dois mundos tão diferentes: não mais aquele do espanhol frente ao do índio, mas o mundo do dominador face ao do dominado.

Novamente a rebeldia do século XVII parece reeditar-se: entre a luta armada e o messianismo.

Luta contra as atuais investidas do neo-liberalismo através de propostas de revitalização do pensamento revolucionário, do messianismo que faz parte das “*gentes*” que perderam a fé nas soluções dos homens da política e do governo, na “*informalidad*” daqueles que cansaram de esperar por elas.

Há quem acredite que o evidente *pluriculturalismo*, tão presente nas elaborações teóricas, faça parte de um “*pluralismo*”, de um “*presente múltiple*”, interpretando-o de forma positiva, contra o pessimismo cultural:

“...quiere decir que estamos en una época que se deja conocer más a través de la conversación (...) marcado (...) por la diversificación e hibridación de los modos de comunicación del mundo actual. Asociamos, a veces con demasiada rapidez, pluralismo con diferencias. En realidad sucede lo inverso, la característica básica de este presente múltiple es que amplía de manera hasta no hace mucho impensada las posibilidades de trazar parecidos. No se trata de un pluralismo estático, de diferencias irreductibles. Estamos hablando más bien de una pluralidad de vías para el acercamiento entre los distintos grupos.

El proceso que permite pasar de una caracterización de la diferencia como estigma al ideal de alcanzar formas de encuentro plural”.¹⁶

Este exemplo nos mostra como este terreno é fragmentado.

Sob o estigma da violência, haverá saída?

A Antropologia peruana, consciente de todos estes impasses, não é a única a buscar soluções.

Retraçando os percalços de uma identidade não apenas *pluricultural*, mas acima de tudo, explorada e silenciada, oscila diante do seu próprio “*temenos*”, não apenas porque não saiba o que incluir, ou, excluir, mas acima de tudo, porque está cercada, por todos os lados, pela *questão ideológica*.

Buscar ou não buscar um Inca, eis a questão intrínseca da sua identidade que, aparentemente, continuará buscando uma solução, especialmente enquanto permanecer a *concepção de cultura peruana* como “*locus*” de uma contradição irresoluta.

¹⁶Nugent, G. (1994) *La historia y la legalización del sentido común*, discurso inaugural do ano acadêmico, cópia fornecida pelo autor.

BIBLIOGRAFIA.

- Alcebiades, Myrla (1992) "*José Carlos Mariátegui y los orígenes de la ciencia literaria en América Latina*", in *Anuario Mariateguiano*, vl. IV, no. 4, Lima, Amauta.
- Anderson, Benedict (1990) *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London & New York, Verso.
- Alimonda, Héctor (1983) *José Carlos Mariátegui*. São Paulo, coleção Encanto Radical.
- Anderson, Perry (1989) *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo, Brasiliense.
- Cornejo Polar, Antonio (1989) *La formación de la tradición literaria en el Peru*. Lima, CEP (Centro de Estudios y Publicaciones).
- Anderson, Perry (1984) "*Modernidade e Revolução*", in *Novos Estudos Cebrap*, no. 14.
- Arguedas, José Maria (1990) *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Edición crítica coordinada por Eve-Mrie Fell, España, CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
- Arguedas, José Maria (1975) *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Selección e prólogo de Ángel Rama, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Arguedas, José Maria (1983) *Todas Las Sangres*. Obras Completas, Lima, Editorial Horizonte.
- Arguedas, José Maria (1983) *Yawar Fiesta*. Obras Completas, Lima, Editorial Horizonte.
- Arguedas, José Maria (1983) *Los ríos profundos*. Obras Completas, Lima, Editorial Horizonte.
- Arguedas, José Maria (1985) "*He vivido en vano?*", carta de Arguedas incluída na edição da Mesa Redonda sobre *Todas Las Sangres*, no IEP, em 23 de junho de 1965.
- Arguedas, José Maria (1979) *El Sexto*. Buenos Aires, Losada.
- Arguedas, José Maria (1989) *Indios, mestizos y señores*. Lima, Editorial Horizonte.
- Arguedas, José María (1976) *Señores e Indios. Acerca de la cultura quéchua. (compilación y prólogo de Ángel Rama)*, Buenos Aires, Arca/Calicanto.
- Arguedas, José Maria (1987) *Relatos Completos*. Lima, Editorial Horizonte.
- Arguedas, José María (1968) *Las Comunidades de España y del Peru*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (tese de doutoramento).
- Aricó, José (1978) (Selección e prólogo) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, siglo xxi editores.

- Arroyo, Carlos (org.) (1989) *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú*. Lima, Memoriangosta.
- Barth, Fredrik (compilador) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. *O grau zero da escritura*. São Paulo, Cultrix.
- Basadre, Jorge (1979) *Perú: Problema y Posibilidad*. Lima, Banco Internacional del Perú.
- Bazán, Armando (prólogo e compilação) (1986) *Mariátegui y su tiempo*. (contém ensaios de: Waldo Frank, Juan Marinello, Enrique Espinoza, Luis Felipe Alarco, entre outros...) Lima, Amauta.
- Becker, Marc (1993) *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. Ohio University Press.
- Belaúnde, Víctor Andrés (1980) *La Realidad Nacional*. Lima, Interbanc (Banco Internacional del Peru), série Reflexiones sobre el Peru.
- Belaúnde, Víctor Andrés (1957) *Peruanidad* (selección de textos), Lima, Pontificia Universidad Católica, Instituto Riva-Agüero.
- Bendezú, Edmundo (1986) *La otra literatura peruana*. México, Fondo de Cultura Económica, colección Tierra Firme.
- Bengoa, José (1995) “*Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina*”, in *Revista de Antropologia*, São Paulo, Usp, vl. 38, no. 2.
- Benjamin, W. (1984) *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Perspectiva.
- Bourricaud, François (1989) *Poder y Sociedad en el Peru*. Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos & IFEA(Instituto Francés de Estudios Andinos).
- Brown, Michael F. & Fernández, Eduardo (1993) *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press.
- Burga, Manuel (1988) *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- Burga, Manuel & Galindo, Alberto Flores (1981) *Apogeo y crisis de la Republica aristocratica*. Lima, Ediciones Rikchay Peru.
- Canclini, Nestor García (1989) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, México, Grijalbo.
- Canclini, Néstor G. (1988) *Gramsci e as culturas populares na América Latina*. RJ., Paz e Terra.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1988) "*A categoria da (Des) Ordem e a Pós-modernidade da Antropologia*", in *Anuário Antropológico/86*, Editora Universidade de Brasília.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1995) "*Notas sobre uma estilística da antropologia*", in *Estilos de Antropologia*, Campinas, Editora da Unicamp.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1982) "*Os Rumos da Antropologia na América Latina*", in *Anuário Antropológico/80*, Editora Universidade de Brasília.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1988) "*Por uma etnografia das Antropologias Periféricas*", in *Sobre o Pensamento Antropológico*, RJ., Editora Tempo Brasileiro.

Carpeaux, Otto Maria (1943) *Origens e Fins. Ensaios*. Rio de Janeiro, Edições C.E.B.

Castro Pozo, Hildebrando (s/ data) "*Prólogo Polémico*", in *Renuevo de Peruanidad*, edição do autor.

Castro Pozo, Hildebrando (1979) *Nuestra Comunidad Indígena*. Lima, edição do autor.

Castro, Manuel Aquézolo (1987) *La Polémica del Indigenismo*. Lima, Mosca Azul editores.

Castro Pozo, Hildebrando (1973) *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima, Biblioteca Peruana.

Certeau, Michel de (1982) *A Escrita da História*. RJ., Forense.

Chang-Rodríguez, Eugenio (1986) *Poética e Ideologia en José Carlos Mariátegui*. Trujillo, Editorial Normas Legales.

Checa, Genaro Carnero (1980) *La Acción Escrita. José Carlos Mariátegui Periodista.*, Lima, Amauta.

Christian, Chester (1983) "*Alrededor de este nudo de la vida. Entrevista con José María Arguedas, 3 de agosto de 1966*", in *Revista Iberoamericana*, no. 122, University of Pittsburg.

Clifford, James & Marcus, George E. (editors) (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.

Clifford, James (1981) "*On ethnographic surrealism*", in *Society for Comparative Study of Society and History*.

Coral, Isabel (1994) *Desplazamiento por violencia política en el Perú (1980-1992)*. Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos), Documento de Trabajo no. 58.

Cornejo Polar, Antonio (1970) "*El sentido de la narrativa de Arguedas*", in *Revista Peruana de Cultura*, número especial dedicado a Arguedas, Lima, Casa de la Cultura del Perú.

Cornejo Polar, Antonio (1983) "*Literatura peruana : totalidad contradictoria*", in *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*, no. 18, Lima.

Cornejo Polar, Antonio (1993) *"Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina"*, in Anuario Mariateguiano, vl.V, no. 5, Lima, Ed. Amauta.

Cotler, Julio (1993) *Descomposición política y autoritarismo en el Peru*. Documento de trabajo no. 51, Lima, IEP.

Cotler, Julio (1992) *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima, IEP, série Peru Problema 17, 6a. Edição.

Degregori, Carlos Iván (org.) (1993) *"Identidad étnica. Movimientos sociales y participación política en el Perú"*, in *Democracia, etnicidad y violencia en los países andinos*. Lima, IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos) e IEP.

Degregori, Carlos Iván & outros (1979) *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima, Ediciones CELATS (Centro Latinoamericano de Trabajo Social).

Degregori, Carlos Iván (1990) *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos).

Degregori, Carlos /Blondet, Cecilia & Lynch, Nicolás (1986) *Conquistadores de un Nuevo Mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima, IEP.(Instituto de Estudios Peruanos)

Degregori, Carlos Iván (1990) *Que difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima, El zorro de abajo Ediciones.

Degregori, Carlos Iván ((1986) *"Del mito de Inkari al mito del Progreso. Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional"*. In revista Socialismo y Participación, no.36.

Deleuze, Gilles (1991) *A dobra. Leibniz e o barroco*. Campinas, Ed. Papirus.

Deustua, José& Rénique, José Luis (1984) *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1987-1931*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "bartolomé de las casas".

Ellenbogen, Gustavo Gorriti (1990) *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Peru*. Lima, Industrial Gráfica S.A.

Elmore, Peter (1993) *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX*. Lima, Mosca Zaul editores/ El Caballo Rojo Ediciones.

Fell, Eve-Marie (1991) *"Arguedas y Huancayo: hacia un nuevo modelo mestizo"*, in *José María Arguedas. Vida y Obra*. (coletânea) Lima, Amaru editores.

Fernandez, James (1974) *"The Mission of Metaphor in Expressive Culture"*. Current Anthropology, vl. 15, no. 2, June.

Fernandez, James (1991) (editor) *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in anthropology*. Stanford University Press.

- Fernández Díaz, Osvaldo (1994) *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima, Editora Amauta.
- Forgues, Roland (1991) “*El mito del monolingüismo quechua de Arguedas*”, in *José Maria Arguedas. Vida y Obra*.(Coletânea), Lima, Amaru editores.
- Forgues, Roland (1989) *José Maria Arguedas. Del pensamiento dialectico al pensamiento trágico. Historia de una utopia*. Lima, Editorial Horizonte.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1995) *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Ed. Unisinos.
- Franco, Carlos (1991) *La Otra Modernidad*. Lima, CEDEP (Centro de Estudios para el Desarrollo y la participación).
- Franco, Carlos (1985) “*Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los 80*”, in revista *Socialismo y Participación*, no. 29.
- Frye, N. (1970) “*Varieties of Literary Utopias*”, in *The Stubborn Structure*. London, Methuen& Co. LTD.
- Frye, N. (1971) *The Critical Path. An Essay on the Social Context of Literary Criticism*. Indiana University Press.
- Galindo, Alberto Flores (1982) *El Pensamiento Comunista. Antologia*. Lima, Mosca Azul editores.
- Galindo, Alberto Flores (1989) *La agonía de Mariátegui*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- Galindo, Alberto Flores (1991) *Reencontremos la dimensión utopica*, texto de Galindo . Edição especial da revista *Márgenes*, com um debate do qual participaram: Rosa Maria Alfaro, Nelson Manrique, Verena Stolcke, Antonio Melis, Maruja Martinez, entre outros. Lima, SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Galindo, Alberto Flores (1988) *Tiempo de Plagas*. Lima, El Caballo Rojo Ediciones.
- Galindo, alberto Flores (1994, 4a. Ed.) *Buscando un Inca. Identidad y utopia en los Andes*. Lima, Editorial Horizonte.
- Galindo, Alberto Flores (1992) *Dos Ensayos sobre José Maria Arguedas*. Lima, Cuadernos de SUR.(Casa de Estudios del Socialismo)
- Garcia, Uriel J. (1937) *El Nuevo Indio. Ensayos Indianistas sobre la sierra surperuana*. Cuzco, H.G. Rozas Sucesores Libreria e Imprenta.
- Geertz, C. (1971) “*Two Countries, two cultures*”, in *Islam Observed*, University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1974) “*From the Native’s Point of View*”: *On the Nature of Anthropological*

- Understanding*", in Bulletin of the American Academy, October.
- Gemignani Garcia, Sylvia (1994) "*Antropologia, modernidade, identidade*", in *Tempo Social*, revista de Sociologia, Usp, São Paulo, vl. 5.
- Germaná, César (1980) *La Polémica Haya de la Torre- Mariátegui. Reforma o Revolución en el Perú*. Cuadernos Sociedad y Política 2.
- Golte, Jürgen 7 Adams, Norma (1990) *Los caballos de Troya de los Invasores. Estrategias Campesinas en la conquista de la gran Lima.*, Lima, IEP.
- Grompone, Romeo & Degregori, Carlos Iván (1991) *Elecciones 1990. Demonios y Redentores en el Nuevo Peru. Una tragedia en dos vueltas*. Lima, IEP(Instituto de Estudios Peruanos)
- Guadalupe, José L. Pérez (1994) *Faites y Atorrantes. Una etnografía del penal de Lurigancho*. Lima, Puc, CIT (Centro de Investigaciones Teológicas).
- Guibal, Francis (1989) "*Mariátegui y Unamuno*", in Anuario Mariateguiano, vl I, no. 1, Lima, Ed. Amauta.
- Gutiérrez, Gustavo (1990) *Entre las Calandrias. Un ensayo sobre José Maria Arguedas*. Lima, CEP (Centro de Estudios y Publicaciones) do Instituto Bartolomé de las Casas.
- Gutiérrez, Gustavo (1994) "*Mariátegui: un hombre libre*", in *Mariátegui: invitación a pensar y construir el Perú*, número especial da revista *Páginas*, com artigos de vários autores, entre eles, Rodrigo Montoya, César Germaná, Alberto Flores Galindo, José Aricó, etc...
- Hernandez, Max (1993) *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima, IEP.
- Hernández, Max & Saba, Fernando (1979) *Peru: Identidad Nacional* (coletânea), Lima, CEDEP (Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación) . Neste volume encontramos um artigo de Darcy Ribeiro, "*Etnicidad: indígenas y campesinos*".
- Herrera, José Tamayo (1993) "*La modernidad cusqueña*", in *Cronicas Urbanas. Análisis y Perspectivas urbano-regionales*. Ano III, no. 3. Cusco.
- Herrera, José Tamayo (1981) *El Pensamiento Indigenista. Antologia*. Lima, Mosca Azul editores.
- Hulme, Peter (1986) *Colonial Encounters. Europe and the native Caribbean, 1492-1797*. London & New York, Methuen.
- Ianni, Octávio (1993) *O Labirinto Latino Americano*, RJ., Vozes.
- Iturri, Guillermo Mariaca (1993) "*La fundación de la Crítica: José Carlos Mariátegui*", in *El poder de la palabra*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas.

Jameson, F. (1981) *"On Interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act"*, in *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. London, Methuen.

Kapsoli, Wilfredo (1980) *Mariátegui y los Congresos Obreros*. Lima, Amauta.

Kristal, Efraín (1991) *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

Lienhard, Martín (1990) *Cultura andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. (com epílogo de William Rowe, Luis Millones, José Cerna Bazán), Lima, Editorial Horizonte.

Lienhard, Martín (1985) *"La subversión del texto escrito en el area andina: Guamán Poma de Ayala y José Maria Arguedas"*, in *Gaceta de Estudios Latinoamericanos*, Universidade de Aarhus, Dinamarca.

Loayza, Luis (1978) *Sobre el 900*. Lima, huese número ediciones.

Löwy, Michael (1979) *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários. A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo, LECH (Livraria Editora Ciências Humanas).

Lukács, G. (1970) *"Metafísica de la tragedia"*, in *El Alma y las Formas*, Barcelona, Gráficas Marina S.A.

Lukács, G. (1968) *Ensaio sobre a Literatura*. RJ., Civilização Brasileira.

Lumbreras, Luis G. (s/data) *"El Perú prehispánico"*, in *Nueva Historia General del Perú*, Lima, Mosca Azul editores.

Marcus, George E & Fischer, Michael M. (1986) *Anthropology as a Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press.

Marcus, George E. (1987) *"Past, Present and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth Century Modernity Worldwide"*, Department of Anthropology, Rice University, Texas. (cópia não identificada, traduzida pelos professores da Universidade Federal de Santa Catarina, Dennis Werner e Ilka Boaventura Leite).

Fernandez, James W. (editor) (1991) *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in anthropology*. Stanford University Press.

Mariátegui, José Carlos (1992) *Obras completas*, Lima, Editora Minerva.

Martin, Carlos (1986) *Hispanoamerica: mito y surrealismo*. Bogotá, Procultura.

Martínez, Héctor (1980) *Migraciones internas en el Perú. Aproximación crítica y bibliografía*. Lima, IEP.

Marzal, Manuel (1981) *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú

- Matos Mar, José (1988, 7a. Ed.) *Desborde Popular y Crisis del Estado. El nuevo Rostro del Peru en la década de 1980*. Lima, Concytec. (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología).
- Matos Mar, José (1977) *Las barriadas de Lima*. 1957. Lima, IEP.
- Matos Mar, José & Mejia, José M. (1984) *Reforma Agraria: logros y contradicciones - 1969/1979*. Lima, IEP, Instituto de Estudios Peruanos.
- Melis, Antonio (1994) *Prólogo de "Mariátegui Total"*, a nova edição das obras completas, lançada em Lima, 1994, comemorando o centenário de nascimento do autor: "*José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI*".
- Millones, Luis & Tomoeda, Hiroyasu (1992) *500 años de Mestizaje en los Andes*. Co-edición do Museo Etnológico Nacional del Japón & Biblioteca Peruana de Psicoanálisis. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima, Artes Gráficas Espino.
- Montoya, Rodrigo (1991) (compilador) *José Maria Arguedas, veinte años después: huellas y horizonte 1969-1989*. Co-edición de la UNMSM e Ikono ediciones.
- Montoya, Rodrigo (1977) *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Peru del siglo XX*. Lima, Mosca Azul editores.
- Montoya, Rodrigo (1971) *A proposito del caracter predominantemente capitalista de la economia peruana actual (1960-1970)*, Lima, Mosca Azul Editores.
- Montoya, Rodrigo (1990) *Por una Educación Bilingüe en el Peru. Reflexiones sobre cultura y socialismo*. CEPES, Mosca Azul editores.
- Montoya, Rodrigo (1992) *Al borde del naufragio(Democracia, violencia y problema étnico en el Peru)*, Cuadernos del SUR (Casa de Estudios del Socialismo).
- Montoya, Rodrigo (1991) *La imagen de la colonia y de si mismos en los intelectuales quéchuas*. In: *Uomini dell'altro mondo. L'Incontro con I popoli americani nella cultura italiana ed Europea*. Atti del Convegno di siena, 11-13 marzo 1991.
- Montoya, Rodrigo (1990) "*7 tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú*", in *Anuario Mariateguiano*, vl. II, no. 2, Lima, Amauta.
- Montoya, Rodrigo (1977) *Capitalismo y no capitalismo en el Peru. Un estudio histórico de su articulación en un eje nacional*. Lima, Mosca Azul editores.
- Montoya, Rodrigo (1987) *La cultura quéchua hoy*. Lima, hueso húmero editores.
- Montoya, Rodrigo (1993) "*Libertad, democracia y problema étnico en el Perú*", in *Democracia, etnicidad y violencia en los países andinos*. Lima, IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).
- Montoya, Rodrigo (1991) "*La utopia andina*", in revista *Márgenes*, año IV, no. 8, Lima.

- Montoya, R. (1994) *De la utopía andina al socialismo mágico (Antropología, Historia y Política en el Perú)*. Cópia cedida pelo autor.
- Morse, Richard M. (1988) *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Morse, Richard M. (1990) *A volta de McLuhanaíma. Cinco Estudos e uma Brincadeira Séria*, São Paulo, Brasiliense.
- Muñoz, Silverio (1987) *José Maria Arguedas y el mito de la salvación por la cultura*. Lima, Editorial .
- Nugent, José Guillermo (1992) *El laberinto de la choledad*. Lima, Fundación Friedrich Ebert.
- Nugent, José Guillermo (1991) *El conflicto de las sensibilidades. Propuesta para una Interpretación y crítica del siglo XX peruano*. Lima, Instituto Bartolomé de las Casas.
- Nugent, José Guillermo (1991) “El descubrimiento de una época: La Escena Contemporánea”, in *Anuario Mariateguiano*, vl III, no. 3, Lima, Amauta.
- Núñez, Estuardo (1994) *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima, Amauta.
- Ong, Walter J. (1987) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, Fondo de cultura Económica.
- Ortner, Sherry B. (1984) “*Theory in Anthropology since the Sixties*”, in *Comparative Studies in Society and History*, no. 26.
- Ossio, Juan M. (1992) *Los Indios del Peru*. Madrid, Editorial MAPFRE.
- Ossio, Juan M. (1990) *Violencia Estructural en el Peru. Antropología*. Lima, APEP, série “Violencia Estructural”.
- Ossio, Juan M. (1994) *Las paradojas del Peru Oficial*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru.
- Otta, Vicente (1992) *Izquierda peruana: la urgencia de la renovación* .Lima, Mundo Nuevo Ediciones.
- Pareja, Piedad (1978) *Anarquismo y Sindicalismo en el Peru*. Lima, ediciones Rikchay Peru.
- Pastor, Humberto R. (1985) *La Antropología en el Peru*. Primer Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. Concytec (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología).
- Pastor, Humberto R. (1993) *Investigaciones en Ciencias Sociales, un balance necesario: 1993.*, Lima, Concytec.(Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología).

- Paz, Octavio (1990) *Los hijos del limo*. Barcelona, Ed. Seix Barral.
- Peirano, Mariza (1980) *The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case*. Tese de doutorado, Harvard University.
- Peirano, Mariza (1991) *Uma Antropologia no Plural*. Brasília, Editora da UNB.
- Peirano, Mariza (1990) “*A pluralidade singular da Antropologia*”, in Anuário Antropológico/87, Editora Universidade de Brasília.
- Pendle, George (1963) *A History of Latin America*. England, Penguin Books.
- Pizarro, Ana (1993) *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura. VI. 1, A Situação Colonial*. São Paulo, Memorial; Campinas: Unicamp.
- Planas, Pedro (1994) *El 900. Balance y Recuperación. I. Aproximaciones al 900*. Lima, CITDEC (Centro de Investigación y Tecnología para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Prada, Manuel González (1969) “*Nuestros Indios*”, in *Horas de Lucha*, Lima, Ediciones Peisa.
- Prada, Manuel González (1960) “*Discurso del Politeama*”, in *Páginas Libres*, Lima, Ediciones Páginas Libres.
- Quijano, Aníbal (1971) *Nationalism and capitalism in Peru: a study in neo-imperialism*. Monthly Review Press, New York and London.
- Quijano, Aníbal (1971) *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Peru*, Buenos Aires, Ediciones Periferia S.R.L.
- Quijano, Aníbal (1988) *Modernidad, Identidad y Utopia en America Latina*. Lima, Sociedad & Política Editores.
- Rama, A. (1984) *A cidade das Letras*, São Paulo, Brasiliense
- Rama, Ángel (1982) *Transculturación Narrativa en América Latina*. México, siglo veintiuno editores.
- Rama, Ángel (1974) “*El area cultural andina. Hispanismo, mesticismo, indigenismo*”. In Cuadernos Americanos, no. 6, México.
- Rebaza, Lucy Núñez (1990) *Los Dansaq*, Lima, Museo Nacional de la Cultura Peruana.
- Reynoso, Carlos (compilación) (1991) *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. México, Gedisa.
- Ribeiro, Darcy (1986) *América Latina. A Pátria Grande*, RJ., Editora Guanabara.
- Rostworowski, Maria (1993) *Ensayos de Historia Andina. Elites, Etnias, Recursos*.,Lima,

IEP.

Rostworowski, Maria (1992) *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, IEP.

Rostworowski, Maria (1992) *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima, IEP.

Ruben, Guillermo R. (1988) "*Teoria da Identidade: uma crítica*", in *Anuário Antropológico/86*, Tempo Brasileiro, Universidade de Brasília.

Ruben, Guillermo R. (1993) "*As identidades e nacionalidades latino-americanas no contexto transnacional*", IFCH, Unicamp.

Ruben, Guillermo R. (1995) "*O 'tio materno' e a antropologia quebequense*", in *Estilos de antropologia*, Campinas, Ed. Da Unicamp.

Ruben, Guillermo R. (1992) "*A teoria da Identidade na Antropologia; um exercício de etnografia do pensamento moderno*", in Roberto Cardoso de Oliveira-Homenagem, Campinas, Unicamp.

Sánchez Vásquez, Adolfo (1978) *As idéias estéticas de Marx*, RJ., Paz e Terra.

Santiago, Silviano (1978) *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo, Perspectiva.

Scholte, Bob (1971) "*Discontents in Anthropology*", in *Social Research*, vl. 38, no. 4.

Scott, David (1992) "*Criticism and Culture. Theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity*", in *Critique of Anthropology*, vl. 12, no. 4, Sage Publications.

Spalding, Karen (1974) *De Indio a Campesino. Cambios en la estructura social del Peru colonial*, Lima, IEP.

Sperber, Dan (1992) *O saber dos antropólogos*. Rio de Janeiro, Edições 70.

Theodoro, Janice (1992) *América Barroca. Temas e Variações*, São Paulo, Edusp.

Todorov, Tzvetan (1991) *A Conquista da América. A questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes.

Toledo, Zenón de Paz (1991) "*La categoría mito en la obra de Mariátegui*", in *Anuario Mariáteguiano*, vl. III, no. 3., Lima, Amauta.

Tord, Luis Enrique (1978) *El Indio en los Ensayistas Peruanos 1848-1948*. Lima, Editoriales Unidas S.A.

Urbano, Henrique O. (1977) "*Discurso mítico y discurso utópico en los Andes*", in *Allpanchis*, vl. 10, Cusco.

Urbano, Henrique (compilador) (1992) *Tradición y Modernidad en los andes*. Cusco, centro

de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”.

Valcárcel, Luis E. (1981) *Memorias*. Lima, IEP.

Valcárcel, Luis E. (1927) *Tempestad en los Andes*. (con Introdução de Mariátegui e epílogo de Luis Alberto Sánchez), Lima, Populibros Peruanos.

Valcárcel, Luis E. (1965) *Ruta Cultural del Peru*. Lima, Ediciones Nuevo Mundo.

Vargas Llosa, Mário (1977) “*José Maria Arguedas, entre Sapos y Halcones*”, discurso de incorporação do autor na Academia Peruana de la Lengua. In Boletín de la Academia Peruana de la Lengua, no. 12, Lima.

Vargas Llosa, Mário (1986) “*Arguedas: la utopia arcaica*”, in AGRO, revista del Banco Agrario del Peru, año III, no. 5, Lima.

Vargas Llosa, Mário (1980) “*Literatura y suicidio: el caso Arguedas*”. Conferencia pronunciada na Universidade de Harvard, USA, e publicada na Revista Iberoamericana, nos. 110/111.

Vargas Llosa, Mário (1979) “*Vargas Llosa escribe sobre J.M. Arguedas*”, in *Garcilaso, la palabra cultural de Ojo*. Lima, revista Ojo.

Vico, G. (1979) *Vico*. São Paulo, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural.

Villar, Pierre (1972) “*La participación de las clases populares en los movimientos de Independencia de América Latina*”, in *La Independencia en el Perú*. Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos) / Campodonicoediciones

Villarán, Jorge (1987) *Mariátegui, el APRA y la III Interncional*. Lima, Graphos Editores.

Yúdice, George (1989) “*Puede hablarse de postmodernidad en América Latina?*”, in Revista de Crítica literária latinoamericana, no. 29, año XV, Lima, Latinoamericana Editores.

ANEXO 1

Texto de Carlos Iván Degregori, chamado aqui de “*Sobre a Antropologia Peruana*”.

“Presentación” do livro *Conquistadores de un Nuevo Mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, escrita por Carlos Iván Degregori. Lima, IEP, 1986, publicação resultante do projeto “Urbanización y cultura Popular en Lima metropolitana”.

“Entre los “argonautas” del Pacífico Occidental o en las montañas de Birmania, en la selva amazónica o las sabanas del Sudán, en Mesoamérica, Java Central o las alturas de Paucartambo, donde quiera que estuviera, el antropólogo privilegió tradicionalmente los estudios de caso, los largos trabajos de campo entre comunidades o poblaciones precapitalistas claramente delimitadas y relativamente aisladas; prefirió el dato cualitativo a las progresiones estadísticas, desarrolló la observación participante y la entrevista abierta en contraposición a la encuesta de respuestas unívocas. Más que una profesión, en muchos casos ser antropólogo fue - y es todavía, a veces - un estilo de vida. En la ruta abierta por exploradores y cronistas, el antropólogo metropolitano era, o aparecía, como un descubridor de realidades “exóticas”, literalmente : ajenas a la norma occidental capitalista.

Y así, tras el discreto científico se ocultaba, muchas veces con dificultad, el aventurero del cual “Indiana Jones” - arqueólogo de celuloide - es sólo una caricatura después de todo benévola. Sí la antropología fue hija del imperialismo, como afirmaba rotundo un artículo de Gough hace quince años. Sin embargo, en sus vetas más liberales asumió una suerte de indigenismo romántico y estuvo tal vez entre los precursores del ecologismo y las reivindicaciones étnicas contemporáneas . Pero especializada casi desde su nacimiento en el estudio “desde fuera” de las sociedades no europeas, al trasladarse al Tercer Mundo resultaba casi una contradicción en sí misma . Tal vez - como planteaba John Murra - los antropólogos del sur debimos ir a realizar trabajo de campo en los países metropolitanos pero, realistamente, esa opción resultaba poco viable. En nuestro país, sin embargo, tuvo lugar una aclimatación extraña pues resultó que lo “no europeo” se encontraba a pocas cuadras del campus universitario, prácticamente en los extramuros de la capital.

Por otro lado, para antropólogos y estudiantes, muchos de ellos provincianos o hijos de

provincianos, “exóticos” ellos mismos desde el punto de mira eurocéntrico, el precapitalismo

era una experiencia de vida. De esta forma, sin necesidad de mayores mutaciones, la antropología se afincó con facilidad en nuestros predios intelectuales. También románticos y indigenistas, a su manera nuevos “amantes del país”, hacia mediados de siglo los antropólogos peruanos se lanzaron libreta en mano al estudio de las comunidades campesinas en las cuales, extrapolando peligrosamente la experiencia acumulada por los colegas metropolitanos entre etnias y tribus, encontraron su **leit motif** ideal. Y en un país todavía poco articulado, a pesar de las limitaciones del funcionalismo y corrientes afines por entonces en boga, contribuyeron a tender puentes y dieron su aporte al proceso de construcción nacional. Moviéndose con fluidez entre la antropología y la literatura, entre lo real y lo mágico, **José María Arguedas** resulta en este campo una figura paradigmática.

Sin embargo, en las décadas de 1960 y 1970, el desarrollo capitalista y el proceso de urbanización aceleraron las transformaciones en el campo de estudio privilegiado de la antropología peruana que, además, comenzaba ya a morderse la cola al multiplicar las investigaciones sobre comunidades. Pero precisamente cuando se hacía necesaria una cierta migración antropológica del campo a la ciudad y alguna reflexión de fondo que impulsara nuevos rumbos, una “corriente fría” del marxismo nos engulló a casi todos. Ella privilegiaba

las estructuras en desmedro de los actores sociales y se concentraba en la base económica, menospreciando la “superestructura” cultural. Las prolijas monografías antropológicas le resultaban mero material primario; y el interés por los usos, costumbres y valores, le aparecía francamente superfluo y hasta frívolo frente a la urgencia de comprender las leyes científicas - léase casi siempre económicas - que permitirían el advenimiento y el éxito de una revolución inminente. Avergonzados de nuestro pasado, los antropólogos tratamos de acomodarnos a los nuevos tiempos. Y hemos allí, en los años ‘70, trabajando penosamente datos cuantitativos para cuyo análisis no estábamos preparados, o temas en los que economistas y sociólogos poseían una “ventaja comparativa” indescontable.

Hasta que en medio de una grave crisis económica y grandes movilizaciones sociales, esa versión positivista y economicista del marxismo se estrelló contra una realidad extremadamente compleja, que reclamaba nuevos y múltiples asedios. No es este el lugar de realizar un balance de sus logros y límites. Bástenos decir que la vida demostró que los actores sociales no se dejan encasillar fácilmente por leyes que pretenden considerarlos como meros soportes o agentes de las estructuras ; y que la cultura se hizo un espacio a golpes, demostrando en la práctica que estaba lejos de constituir un mero adorno o reflejo superestructural, concepción por lo demás recusada ya desde **Mariátegui**.

El desplazamiento del foco de atención hacia los sujetos y la subjetividad trajo consigo una revaloración de la antropología como “ciencia de la *cy* de sus técnicas : estudios de caso, observación participante, entrevistas abiertas, biografías . Y henos ahora, caso podríamos decir contritos, regresando a las fuentes, buscando rescatar del naufragio de nuestra tradición todo lo valioso que pudiera subsistir para, sin idealizar el pasado ni desechar el aporte marxista, ubicarlo dentro de una corriente de interpretación más “cálida”. Después vendrá la síntesis, pues somos conscientes de que tanto las estructuras como los actores, tanto las “leyes como las voluntades individuales, son necesarias para una comprensión cabal de los fenómenos sociales.

En el transcurso de la formulación de nuestro proyecto de investigación nos encontramos con esa parienta pobre de la orgullosa ciencia histórica, la historia oral, que busca rebasar los límites de las fuentes escritas, mayoritariamente sesgadas ppor el punto de vista de los sectores sociales dominantes, para contar la historia de las clases populares, en la medida de lo posible desde ellas mismas. Esa rama de la historia se sitúa en un espacio limítrofe con el tipo de antropología que nos interesa, aquella que privilegia las historias de vida y cede la voz a los propios actores, no solo para ilustrar un discurso previamente elaborado, sino para tratar de reflejar su propia lógica y rescatar, incluso, la riqueza lingüística y estética de sus testimonios.

Allí se ubica nuestro estudio, en ese territorio fronterizo entre la antropología y la historia, teñido, además, por previas experiencias periodísticas de los autores y, por qué no decirlo, por nestro propio carácter, pasiones y convicciones, lo que convierte el trabajo, de alguna manera, en un “testimonio de parte”, como probablemente lo sean

siempre los estudios de ciencias humanas, reconózcanlo o no ...”

ANEXO 2

Discurso de José María Arguedas, *“No soy un aculturado”*, ao receber o prêmio Inca Garcilaso de la Vega, em Lima, outubro de 1969.

“Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores, el arte de **un individuo quéchua moderno** que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse. La ilusión de juventud del autor parece haber sido realizada. No tuvo más ambición de la que volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o “extraño” e “impenetrable” pero que, en realidad, no era sino lo que llega a ser un gran pueblo oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró un gran pueblo: se había convertido en una nación acorralada, aislada para ser mejor y más fácilmente administrada y sobre la cual sólo los acorraladores hablaban mirándola a distancia y con repugnancia o curiosidad. Pero los muros aislantes y opresores no apagan la luz de la razón humana y mucho menos si ella ha tenido siglos de ejercicio; ni apagan, por tanto, las fuentes del amor de donde brota el arte.

Dentro del muro aislante y apresor, **el pueblo quechua, bastante arcaizado** y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. Y bien sabemos que los muros aislantes de las naciones no son nunca completamente aislantes. A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es

perturbador sino fuego que impulsa.

Contagiado para siempre de los cantos y los mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo

de los cercadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruído; el caudal de las naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture. **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.

Por eso recibo el premio Inca Garcilaso de la Vega con regocijo.

Pero este discurso no estaría completo si no explicara que el ideal que intenté realizar, y que tal parece que alcancé hasta donde es posible, no lo habría logrado si no fuera por dos principios que alentaron mi trabajo desde el comienzo. En la primera juventud estaba cargado de una gran rebeldía y de una gran impaciencia por luchar, por hacer algo. Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de belleza más que deslumbrante, exigente.

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 lo porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aun más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. **Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico.** No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud. El otro principio fue el de considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación. Perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos. No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos

los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachácamac y Pachacutec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Tupac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarian; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso. En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo. Ojalá no haya habido mucho de soberbia en lo que he tenido que hablar; les agradezco y les ruego dispensarme”.

ANEXO 3

Discurso do Prof. Dr. Carlos Iván Degregori, por ocasião da concessão do título de Professor Emérito ao antropólogo Prof. Dr. Rodrigo Montoya, da Universidad Nacional Mayor de San Marcos: *“La trayectoria Profesional de Rodrigo Montoya o Elogio de la Antropología”*.

“Como antropólogo, como sanmarquino, como hijo de padres lucaninos, como pariente lejano y amigo cercano de Rodrigo Montoya Rojas, es para mi un honor haber sido invitado a pronunciar este Discurso de Orden.

Reconozco que ha sido una tarea muy difícil encontrar el tono en el cual dirigirme a uds. Y que resulta imposible abarcar en el poco tiempo disponible una vida intensa y una trayectoria profesional amplia, densa y tan distinguida como la de Rodrigo.

Cuando ingresé al Instituto de Antropología él acababa de partir a seguir estudios de post-grado en Francia, cuando regresó yo acababa de salir del Perú llevado por algún impulso nómade, antes de haber concluido mis estudios. Siempre lamenté haberme perdido el seminario sobre *Ideología y Cultura*, que Rodrigo impulsó apenas regresado de París y que causó gran impacto entre mis compañeros de promoción.

Todavía recuerdo las copias en papel carbón (en esas épocas creo que la única computadora sobre el planeta era un monstruo gigantesco que ocupaba toda una habitación en el Instituto Tecnológico de Massachussets. No, en realidad eso fue en nuestra infancia, pero en todo caso no existían todavía las computadoras personales). Recuerdo, decía, las copias a un solo espacio, abigarradas, ya viejas, que circulaban a mi regreso de mano en mano entre mis compañeros de entonces, varios de ellos presentes hoy en este homenaje. Ellos pueden dar fe que desde muy temprano, Rodrigo Montoya mostró su vocación de maestro universitario.

Pero antes de explayarme sobre esta condición de maestro, que considero un primer eje para delimitar la trayectoria profesional de nuestro profesor emérito, quisiera ubicarlo históricamente, generacionalmente, en esos que ahora se llaman *“los años maravillosos”*. Para ello vale la pena recordar qué era la antropología y qué eran los antropólogos antes de los grandes cortes históricos que en diferentes niveles se produjeron hacia fines de la

década de 1960. En el Perú, 1968 y el gobierno del Grl. Velasco marcaron un importante punto de viraje.

Para la universidad peruana, 1969 con el D.L. 17716 y luego 1972 con la Ley Universitaria 19326 fueron momentos de cambio decisivo.

También en la formación de los antropólogos, al menos de los sanmarquinos, esos años constituyeron una suerte de parteaguas. Hasta entonces, las primeras generaciones de antropólogos -gruesamente desde 1948 hasta 1969 - formaron parte de una primera oleada de masificación y democratización de la universidad peruana, previo al gran desborde de los años 70s. Como parte de esa primera oleada, llegaron a la universidad muchos provincianos o hijos de provincianos, muchos de ellos bilingües, de clases medias, de ese estrato tan vago que denominamos pequeña burguesía.

Tendencialmente, los que optan por estudiar Antropología podría decirse que tienen el deseo de reafirmar esas raíces y resultan seducidos por una disciplina cuyo objeto central de estudio eran los Andes, especialmente las comunidades indígenas, las poblaciones quéchuas y aymaras. Podríamos decir, y estoy convencido que Rodrigo se sentirá a gusto con esta definición, que esas primeras generaciones de antropólogos exhibían un perfil *“arguediano”*.

Porque más que escuelas y teorías - el culturalismo, el funcionalismo, nos llegaban fragmentariamente y de segunda mano - la antropología era en ese entonces **un estilo de vida**. Tal vez lo heredamos de la Antropología Clásica. Entre los argonautas del Pacífico Occidental o en las montañas de Birmania, en la selva Amazónica o las sabanas del Sudán, en Mesoamérica, Java Central o las alturas de Paucartambo, donde quiera que estuviera, el antropólogo privilegió tradicionalmente los estudios de caso, los largos trabajos de campo entre comunidades o grupos étnicos relativamente aislados; preferió el dato cualitativo a las progresiones estadísticas, desarrolló la observación participante y la entrevista abierta en contraposición a la encuesta de respuestas unívocas. Más que una profesión, repito, en muchos casos ser un antropólogo fue - y es todavía, a veces - un **estilo de vida**. En la ruta abierta por exploradores y cronistas, el antropólogo metropolitano era, o aparecía, como un descubridor de realidades ‘exóticas’, literalmente ajenas a la norma. Qué norma? : la occidental capitalista. Y así, tras el discreto científico

se ocultaba, muchas veces con dificultad, el aventurero del cual Indiana Jones - arqueólogo de celulóide- es sólo una caricatura después de todo benévola. En sus vetas más progresistas, la antropología metropolitana reivindicó el derecho a la diferencia, asumió a veces una suerte de indigenismo romántico, pero estuvo entre los precursores del ecologismo y las reivindicaciones étnicas contemporáneas. Sin embargo, **especializada desde su nacimiento en el estudio “desde fuera” de las sociedades no-europeas, al trasladarse al Tercer Mundo la antropología resultaba casi una contradicción en si misma.**

Tal vez - como planteaba nuestro maestro John Murra - hubiera sido necesario que los antropólogos del sur hiciéramos trabajo de campo entre los nativos de los países metropolitanos: en Chicago, Londres o Los Angeles. Pero esa opción era materialmente inviable.

En nuestro país, sin embargo, tuvo lugar una aclimatación extraña pues resultó que el Otro, lo no europeo”, se encontraba no en islas o selvas lejanas sino a la vuelta de la esquina, a pocas cuadras del campus universitario. Más aún, para los antropólogos peruanos, muchos de ellos provincianos, “exóticos” ellos mismos desde el punto de mira eurocéntrico, el Otro se hallaba dentro de nosotros mismos. La antropología adquirió así otro carácter, otra urgencia, otro punto de mira. El compromiso del antropólogo peruano con su propia realidad resultó desde un principio de otra índole.

De esta forma, esas primeras generaciones de antropólogos peruanos se lanzaron libreta de campo en mano al estudio de las comunidades campesinas convertidas, como dijimos, en nuestro *leit motiv*. Y con ese espíritu donde **coexistían la curiosidad científica, el compromiso social y el espíritu de aventura**, lo mejor de la antropología, a pesar de cualquier límite teórico o metodológico, contribuyó al mejor conocimiento y a la articulación de nuestro país, a superar su desmembración y su fragmentación ; a proporcionarnos una cierta **identidad** . Por que lo mejor de la antropología, que en esos años era prácticamente indistinguible de la arqueología y la etnohistoria, exploró territorios ignotos o poco conocidos dentro de nuestro propio país, o más precisamente, dentro de los países andinos. Sus estudios eran como expediciones en el espacio, en el tiempo y/o entre los meandros de estructuras sociales sumamente complejas.

Para los antropólogos de las generaciones anteriores a la nuestra, esta conclusión se tomaba a veces de manera literal y con cierta ingenuidad. Al iniciar su artículo sobre El Hombre y la familia en Q'ero, Paucartambo, por ejemplo, Núñez del Prado decía : “para dicho estudio, fue preciso organizar una expedición...” En parte tenía razón, el país no era el de hoy.

Pero lo que me quiero centrar es en el papel del antropólogo como explorador de territorios ignotos que son incorporados a nuestro imaginario, a nuestra **identidad**. En el tiempo: la etnohistoria y la antropología se adentraban en siglos y milenios de nuestro pasado. Recordemos únicamente la *Etnohistoria del Peru Antiguo* de Valcárcel, precursor de esa disciplina.

En el espacio: a través de los trabajos de campo, que fueron el eje de la formación antropológica hasta la década de 1960, describiendo territorios sociales que habían sido ignorados por unas clases dominantes que prefirieron casi siempre el viaje al extranjero que, por ejemplo, a Paucartambo.

Territorios ignorados, clases sociales y mayorías étnicas que habían sido arrinconadas y sacadas “fuera de la historia”. Y en este recuento de la antropología previa a 1969, que es aquella en la cual Montoya se forma, quiero reivindicar una disciplina: el folklore, que significó la irrupción en la cultura peruana de los “otros”, que paradójicamente eran y son la mayoría. Según Macera:

“El folklore fue descubierto no sólo en las provincias sino por las provincias en el curso de una larga batalla por obtener el reconocimiento de su identidad. El folklore constituía una línea de resistencia de las élites peruanos de provincia contra la concentración de prestigio y poder cultural alrededor de Lima”.

Nuevamente la figura de Arguedas, y junto a ella la de Efraín Morote, los antropólogos más destacados de la década de 1950, que dedicaron buena parte de su vida al folklore, que no es otra cosa que lo que después se denominó “cultura popular” y “arte popular”, que hoy, felizmente, se van convirtiendo cada vez más en arte simplemente, y en cultura nacional, si es que adoptamos una visión más flexible de nación. Ya Rodrigo nos dirá qué

papel tuvo esta reivindicación de la cultura de los pueblos andinos en su trayectoria como antropólogo.

Ese fue el contexto de sus años de estudiante. Pero la formación de Rodrigo se ubica en las postrimetrías de esta gran primera etapa, en la década de 1960, animados por la presencia de José Matos Mar en la dirección del Instituto de Antropología. Años 60s, cuando el estudio de comunidades aisladas y la reivindicación del folklore comenzaban a ceder el paso al énfasis en el estudio de los “cambios en pueblos peruanos”, como decía el título de un ambicioso proyecto emprendido por esos años por San Marcos, Cornell y el IEP. Y el romanticismo y el compromiso social se convertía en **compromiso político**. Esta ubicación se advierte en el primer trabajo de envergadura de Rodrigo, su tesis de bachillerato, que ya no fue la monografía de una comunidad sino un trabajo sobre la migración en la comunidad de Pacaraos, ubicada en la parte alta del valle de Chancay y donde muy poco después me tocó realizar mi primer trabajo de campo.

Cuando Rodrigo viaja a seguir estudios de post-grado, nos acercábamos pues a un punto de reflexión, no sólo en San Marcos. Eran, dijimos, los que ahora se han dado en llamar “los años maravillosos”. Mucho de maravilla tuvieron, pero también mucho de sombras. Eran los años en que los jóvenes parecían/parecíamos a punto de transformar radicalmente el mundo. En todos los continentes. En América del Norte los hippies llamaban a desconfiar de cualquiera que fuera mayor de 30 años, mientras los negros descubrían que lo negro era, por supuesto hermoso, y un masivo movimiento juvenil contra la guerra de Vietnam conmovía el país. En ambos lados del Atlántico se desencadenaba el movimiento estudiantil más importante de la segunda mitad del siglo : desde Varsovia y Berlin hasta Bologna, Roma y Tlatelolco (México), teniendo como epicentro Paris donde el movimiento alcanzó su punto culminante en una fecha que se ha vuelto histórica: mayo de 1968. Paris, precisamente donde Rodrigo se encontraba siguiendo estudios y donde los estudiantes formularon esa suerte de manifiesto contracultural resumido en el slogan: la imaginación al poder. En el otro extremo del mundo, los guardias rojos “bombardeaban el cuartel general del capitalismo”. La revolución parecía iminente, la juventud prometía ser eterna.

En nuestro continente y en nuestro país, desde la revolución cubana la juventud vivía en

un estado de creciente efervescencia. El joven que viaja a Francia no era entonces ajeno a las inquietudes que formentaban entre sus coetáneos del viejo continente. Por el contrario. Llevaba en su imaginario las recientes guerrillas del 65 y las encendidas pugnas entre apristas y feristas que marcan la vida universitaria de esos años.

Rodrigo Montoya asimila en Francia el marxismo, en su vertiente estructuralista, que predominaba por entonces allí. A su regreso- ya vamos entrando a la década de 1970 - encuentra que el marxismo comienza a expandirse por las universidades nacionales. Pero desgraciadamente, en esa década predominó en ellas lo que en otro trabajo he denominado “marxismo de manual”. Un marxismo gris, ultraortodoxo, intolerante. Y es entonces que Rodrigo sorprende con un texto que no se esperaba de un antropólogo: *Acerca del carácter predominantemente capitalista de la sociedad peruana actual*.

Y nos encontramos con el Montoya *polemista*. La columna “Navegar río arriba” que publica en La Republica es más o menos reciente, pero su actitud de ir contra la corriente es, como se ve, much más antigua. Y es bueno rescatar al Montoya polemista en un país donde todavía, como decía Mariátegui: “todo aparece un poco borroso, un poco confuso”. Lo decisivo es como se da la polémica. A propósito del cómo quiero recordar aquí una anécdota. El libro sobre el carácter de la sociedad peruana se colocó en el eje de las polémicas de entonces y tuvo gran impacto. Estuve entre los que lo invitaron a la Universidad de San Cristobal de Huamanga, para que expusiera el texto. El grupo político al cual yo pertenecía se diferenciaba del FER-Sendero Luminoso, pero tampoco compartíamos las ideas de Rodrigo. Teníamos entonces, hay que decirlo claramente, una visión más pobre y simplificada de la sociedad. Así que fue y estuvo sólo frente a un auditorio desbordante en el cual los senderistas lo atacaban despiadadamente y nosotros no lo defendíamos. Estuvo solo y es este un tardío homenaje a su valentía como polemista. Y también a su apertura. Hemos tenido puntos de vista diferentes en distintos temas y en diversos momentos. Sin embargo, fue él quien más insistió para que regresara a la docencia en San Marcos, hace ya siete años; y él quien hoy me concede el honor de dar este discurso de orden. Comparte el Rodrigo polemista esa frase de su amigo Alberto Flores Galindo, tempranamente desaparecido, que en su testamento intelectual dijo algo decisivo: “diescrepar puede ser una forma de aproximarnos”.

Y rescato a Rodrigo polemista porque en esos años en la universidad peruana estuvo entre los pocos que luchó contra la hegemonia del “marxismo de manual” y, por ende, de la mediocridad. Durante esa década su labor profesional puede sintetizarse, a riesgo de simplificar, en dos tareas: tratar de encontrarle un objeto a la antropología peruana y tratar de darle carne empírica y vuelo teórico al marxismo que por entonces predominaba.

Era un momento en el cual la antropología parecía quedarse sin objeto de estudios porque el culturalismo tocaba sus límites para la comprensión de la realidad peruana y, sobre todo, porque dentro del marxismo de manual hegemónico, la cultura, nuestro objeto de estudio tradicional, se convertía en superestructura y, por tanto, en secundaria. En esos momentos, Rodrigo estuvo nuevamente entre los pocos que trató de encontrarle un objeto de estudios dentro del paradigma marxista. Recuerdo dos artículos: *El objeto de la Antropología en el Perú* (1973) y *Sobre la crisis de la Antropología y las disciplinas sociales en San Marcos* (1974), escrito como producto de los debates que entonces tenían lugar dentro de nuestra universidad.

Y aquí volvemos al Rodrigo maestro, interesado no sólo en un objeto de estudio para su disciplina sino en la mejor formación de sus alumnos, pugnando por la modificación de currículos, por nuevos planes de estudios, mejores profesores, traduciendo textos, escribiendo artículos que enseñaban los secretos del trabajo de campo. Ejerciendo la docencia con cariño, que es la única manera de ejercerla bien, la única manera de ejercerla éticamente.

Su otra tarea fue, declara, tratar de darle carne empírica y vuelo teórico a lo que podríamos llamar “antropología marxista”, ir más allá de la simple repetición de los conceptos generales del materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Para ello, durante esa década seguí realizando trabajo de campo y aportando datos empíricos y análisis concretos, es decir, rescatando lo mejor del espíritu antropológico en libros como *La SAIS Cahui de y sus contradicciones* (1974); *Producción parcelaria y universo ideológico en Puquio* (1979); *Capitalismo y no-capitalismo en el Perú* (1980), a mi entender su intento más logrado.

Hacia fines de la década de 1970 y principios de la de 1980 la izquierda peruana vive una perestroika temprana pero desafortunadamente incompleta. Montoya participa en los

debates que tienen lugar por entonces. En las universidades, la ortodoxia marxista-leninista se resquebraja y el enfoque del propio Montoya se vá volviendo más flexible. Del marxismo estructuralista va derivando a la búsqueda de un socialismo con raíces andinas. En sus trabajos, se advierte un regreso a las raíces, pero con la experiencia acumulada a través de los años y con los aportes asimilados de diversas fuentes. Nuestro autor parece sentirse ahora más cómodo en los estudios de la cultura y regresa sin complejos a la etnografía, de la cual nos entrega un bello ejemplo en coautoría con sus hermanos Edwin y Luis: *Urqkunapa yawarnin / La sangre de los cerros. Antología de la poesía, quechua que se canta en el Perú* (1987).

Más allá de las clases se le aparecen otras contradicciones.

La lucha por el derecho a la diferencia, la propia cultura y la propia identidad se convierten en eje de sus preocupaciones académicas y políticas. Destacan en esta línea una larga entrevista, *La cultura quechua hoy* (1987), y dos libros: *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú* (1992) y *De la utopía andina al socialismo mágico*, todavía inédito.

Este viraje hacia los estudios sobre etnicidad implica, como se ve, un reacerca mineto a José María Arguedas- que se hace explícito en la organización del coloquio sobre José María Arguedas veinte años después: *huellas y horizonte 1969-1989* - y una converjencia con los trabajos de Alberto Flores Galindo. La presencia de estos dos personajes se advierte claramente en el título de su último trabajo, donde Montoya trabaja en la huella de Flores Galindo por un encuentro de la utopía andina con el socialismo a; cual él añade el calificativo “mágico”, tomando directamente de Arguedas, que afirmaba que el socialismo no había matado en él lo mágico, que trata de sus raíces andinas.

Los estudios de etnicidad de Montoya se enlazan con dos preocupaciones: la educación y la democracia. Su interés por la educación se aprecia en el texto *Por una educación bilingüe en el Perú. Ensayos sobre cultura y socialismo* (1990), pero venía de mucho antes. Ya en 1972 fue coautor del trabajo *Detrás del mito de la educación peruana* (con Molina y Roncagliolo).

Y en su libro sobre *Capitalismo y no capitalismo*, por ejemplo, aparece también el tema de la escuela y lo que ella significa para las poblaciones andinas: el paso de la ceguera

de la escuela y lo que ella significa para las poblaciones andinas: el paso de la ceguera a la visión, de la noche al día, de la oscuridad a la luz. Sin embargo, Montoya enfatiza los efectos etnocidas de la escuela en los Andes.

El tema de la democracia lo lleva a formular la demanda de una *ciudadanía étnica* como manera de ir más allá de los minimalistas, que se contentan con una democracia entendida como sufragio universal; y más allá del liberalismo, que la entiende básicamente como el respeto a los derechos individuales. Desde la perspectiva de un socialismo renovador, en un país plural como el nuestro, Montoya considera que el derecho a la diferencia que implica la ciudadanía étnica es la base para construir la democracia.

Esta temática adquiere importancia creciente - académica y política - en los países andinos vecinos, Ecuador, Bolivia y incluso Colombia. También lo adquiere en Mesoamérica: en Guatemala y a partir de 1994 de manera espectacular en México con el movimiento zapatista de Chiapas. En nuestro país es un tema controvertido, que recién comienza a tratarse: c nos encontramos apenas en las formulaciones iniciales. Sobre este importante tema Montoya tendrá mucho que decir en el futuro.

Quiero añadir que en la última década y a partir de su interés por la problemática étnica, Montoya descubre la amazonia. Es muy raro en el Perú - y por mérito- que un antropólogo de origen serrano, quechuhablante y especializado como profesional en los estudios andinos, se abra hacia la problemática amazónica, que hasta hace poco ha permanecido como una suerte de compartimiento estanco en los estudios sociales, al menos entre los antropológicos. Son los pequeños grupos étnicos amazónicos y sus luchas por una educación bilingüe y su derecho a la diferencia, los que más alimentan su reflexión sobre ciudadanía étnica.

Podría terminar refiriéndome al Montoya internacional, porque en los últimos años Rodrigo ha dado conferencias y cursos en diferentes y importantes universidades de Europa, América del Norte y América Latina. Pero creo ser más justo con nuestro homenajeado y con nuestra profesión si termino más bien con el Rodrigo Montoya puquiano, ayacuchano, serrano, orgullosamente bilingüe. Esa ha sido, además, la ubicación por la que ha optado los peruanos que, como dice la canción popular, “dieron lauros al Perú”. Vallejo, Mariátegui, Arguedas, Gustavo Gutiérrez. Cuanto más locales

más universales. Cuanto más enraizados en su tierra, más capaces de abrirse al mundo. Hay un huayno clásico de Puquio, en que *Los Heraldos* se burlan de un amigo que antes caminó qalachaki con ellos pero ahora, kunanga, carruchapiña purichkanki: sólo en carro te paseas. Antes jugaba bolitas con sus masis, pero ahora kunanga, billar chatañan puqllaskanki: billar nomás quiere jugar. Antes qollana cantu plazachapin, tragucha upia masischallay, ahora kunanga wiskychatallam upiachkanki: antes tomabas trago en la plaza, ahora whisky nomás quieres tomar.

Ese huayno, felizmente, no se lo pueden cantar a Rodrigo que, hasta donde el cuerpo lo permite a estas alturas compañero, siguen tomando trago, cantando huaynos en quechua con su incansable y entonado vozarrón, caminando por costa sierra y selva y demostrando que los verdaderos antropólogos le dan de lejos al tal Indiana Jones. No se lo pueden cantar a Rodrigo Montoya que, como Arguedas, dirá que a pesar de haber recorrido el mundo, no es un aculturado y más bien cantará con los Heraldos: puquiano maqtam kachkani (soy un maqta puquiano). Si o no Rodrigo? Muchas gracias.

ANEXO 4

Palavras auto-biográficas do Prof. Dr. Juan Ossio Acuña.

“Mi interés inicial por la Historia, y luego, por la Antropología, alentado por mi maestro, el Dr. Onorio Ferrero, tuvo como principal motivación comprender la cultura incaica. La primera disciplina me dio las herramientas para recorrer el pasado a partir de una lectura crítica de documentos y me enseñó a buscar lo específico de un período o una cultura. La segunda en su intenso batallar contra el “etnocentrismo”, me sumergió en el universo conceptual y social de otras culturas, ayudando a liberarme de mis preconociones, derivadas de la tradición occidental en que me formé.

Gracias a la Antropología, y particularmente a la influencia que ejerció en mi el riguroso discurrir de los estudios de Tom Zuidema y John Murra, pude descubrir que el conocimiento recibido sobre la cultura incaica en el colegio y a través de los libros que circulaban en los primeros años de la década de los sesenta, estaba absolutamente distorsionado. Percibir, siguiendo a Zuidema, que la dinastía de los incas no tenía un valor histórico, como siempre se nos había explicado, tuvo un gran impacto en mi formación.

Estos hallazgos no solamente me cautivaron por su originalidad, sino por que se sometían a una premisa muy sensata: la representación de la historia no tenía por qué ser la misma en todas las sociedades. Así pude comprender hasta dónde había calado el etnocentrismo y valorar el magnífico horizonte que aporta la Antropología para penetrar en las categorías del pensamiento, con las cuales las culturas ordenan su realidad.

Paulatinamente en mis estudios comencé a familiarizarme con los sistemas clasificatorios y las metodologías estructuralistas. Ellas a la par de posibilitarnos la identificación de especificidades, nos permitieron proyectarnos en la “larga duración”, en la línea bosquejada por Braudel, detectando continuidades tanto temporales cuanto espaciales.

Una serie de discrepancias en torno a la orientación de la investigación antropológica que se priorizaba en San Marcos, me llevaron a buscar otros caminos a principios de los sesenta. Incursioné en la Arqueología bajo la sabia tutela del Dr. Manuel Chávez Ballón. Con él permanecí una temporada en la antigua ciudadela de Huánuco Viejo, como parte

de un equipo de investigadores que convocó John Murra, para hacer un estudio etnohistórico en la Visita de Huánuco de Iñigo Ortiz de Zúñiga. Fue una experiencia que no olvidaré jamás. El conocimiento que adquirí del pasado Inca fue invaluable. Pero su utilidad no se redujo a ello. La Arqueología me abrió un conjunto de interrogantes acerca de la infraestructura material, los estilos arquitectónicos, la organización económica y política, pero no satisfacía mis deseos de comprender las categorías de pensamiento de los actores vivientes de otra cultura, de insertarme en el pasado para entender el presente. Buscando ensanchar mi panorama, tuve la suerte de vincularme al Dr. José Matos Mar. Luego de una visita que hizo a la región del Alto Marañón acompañando a Mario Vargas Llosa - que a la sazón preparaba *La Casa Verde* -, me propuso una investigación entre los Aguarunas. Con ellos permanecí una corta temporada hasta que se me acabó el financiamiento. No pudiendo renovarlo, y siendo fiel a mi interés por la cultura andina, y el pasado inca en general, decidí abordar antropológicamente una de las comunidades quéchuas más próximas al pasado prehispánico: los Q'eros de la provincia de Paucartambo en el Cuzco. Gracias a una generosa ayuda proporcionada por la Casa de la Cultura, dirigida en aquel entonces por Fernando Silva Santisteban, permanecí con este grupo cerca de dos meses.

Allí, entre sus parajes y personajes confirmé mi vocación por la cultura andina y comprobé su gran capacidad de perpetuación, que no hacía sino corroborar las premisas estructurales sugeridas por Tom Zuidema. Sin embargo, también comprobé que mi preparación teórica y metodológica en el campo de la Antropología era débil, sobre todo si persistía en mis propósitos de profundizar los estudios andinos.

A partir de una sugerencia de John Murra, encontré una gran afinidad con la visión de la antropología de Evans-Pritchard. No dudé mucho y decidí ir a perfeccionar mi formación académica allí donde él estuviese enseñando. El lugar resultó ser el Instituto de Antropología de la Universidad de Oxford.

Corría 1967 y por fin, veía realizado mi sueño de estudiar cerca de este famoso antropólogo británico, gracias a una beca que me concedió la UNESCO. Así como mi paso por San Marcos coincidió con el mejor momento que tuvo la Antropología en esta universidad, mi estadía en Oxford no pudo ser más gratificante. Pero no solo Oxford sino

Gran Bretaña en su conjunto, pasaba por uno de sus grandes períodos de efervescencia cultural. Sobre la isla convergían las más novedosas corrientes del pensamiento que rondaban por Europa y América, así como movimientos tan insólitos como el de los hippies o “flower people”. Era la época del apogeo de los Beatles y de muchas otras expresiones, que buscaban una ruptura radical con los moldes convencionales. En el campo de la Antropología las vertientes dominantes eran el estructural-funcionalismo, el estructuralismo francés y el marxismo.

Me atraía sobre manera la antropología británica. Su marcado empiricismo que reclamaba para toda afirmación teórica “facts, facts and more facts” (“evidencias, evidencias y más evidencias”).

Evans-Pritchard, y sus seguidores de la Universidad de Oxford, eran consecuentes cumplidores de este aserto. Además tras la influencia de este notable maestro, la antropología impartida en este centro académico, se orientó más a los conceptos que a los comportamientos de los actores sociales, a la búsqueda de la consistencia antes que la postulación de leyes rígidas.

Para Evans-Pritchard, a diferencia de su predecesor Radcliffe-Brown y otros funcionalistas, la antropología social debía estudiar a “las sociedades como sistemas morales y simbólicos y no como sistemas naturales”. Desde este punto de vista, y en palabras de Evans-Pritchard esta disciplina se asemejava “mucho más a ciertas ramas de los estudios históricos que a cualquiera de las ciencias naturales”.

Como bien lo ha señalado David Pocock, Evans-Pritchard en la historia de la antropología representa el tránsito de la función al significado. Se puede añadir que la obra del inglés surge como una conciliación entre la historia y la antropología, intento que en última instancia fue alimentado por una ferviente pasión por comprender al hombre de carne y hueso. No debe sorprender entonces que al despedirme de él en 1970, en un raptó cargado de emotividad me dijese: “*Anthropology is friends*”.

Influenciado por este ensamble entre la historia y la antropología, nunca creí que existieron explicaciones unicasales y menos aún leyes inexorables. Por ello nunca pude simpatizar con las teorías de la dominación y la dependencia, tan en boga en la sociología latinoamericana de aquellos años. Tampoco me interesaron la antropología aplicada, las

teorías del desarrollo, los profetas del cambio social y los seudo profesionales que se valieron del prestigio de la ciencia para legitimarse como políticos. La vocación que se despertó en mí, a partir de estas enseñanzas fue simplemente comprender, con el mayor rigor posible, el mundo cultural de las poblaciones andinas, dejando atrás velos y prejuicios. También me hice el propósito de compartir con el medio académico peruano los aportes teóricos y metodológicos emanados de un centro de estudios que tenía una proyección universal.

Haciéndome eco de las nuevas perspectivas abiertas por Zuidema en torno a la historia incaica y premunido de las enseñanzas recibidas en Inglaterra, en 1970 concluí una investigación sobre la “Idea de la Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala”. Ella me permitió optar el grado de Bachelor Litterae (B.Litt.) en Oxford y quedar expedito para acceder al doctorado.

Mi propósito, al acometer aquella tarea, fue acercarme a un indígena, tan parecido a tantos informantes anónimos que tuvieron los cronistas, y a través de “Nueva Crónica y Buen Gobierno”, aproximarme a la visión andina de la historia. Los textos de Guamán Poma son una excepción. Los relatos que nos han llegado sobre el pasado prehispánico, constituyen en su mayoría informes de segunda mano, pues, a diferencia de las culturas mesoamericanas, las que florecieron en nuestras tierras no nos han dejado testimonios narrativos no contaminados por el filtro europeo.

Las enseñanzas que obtuve de esta investigación fueron numerosas. No solamente introdujo en la concepción andina de la historia, sino sobre la base de una obra muy concreta, me sumergí en el pensamiento andino en general. En mi recorrido por las páginas de la “Nueva Cronica” aprendí a desconfiar de las apariencias, nivel del que no pudieron salir algunos investigadores que calificaron la obra de Guamán Poma de “behetría mental”. Debí discernir entre la forma y el contenido y tratar de encontrar un sentido oculto en la obra, explorando su concepción del tiempo, del espacio, de las relaciones sociales y del ordenamiento político. Tras muchos esfuerzos descubrí que el manuscrito de este autor indígena debía ser considerado como “una carta al rey” en lugar de una crónica. La coherencia del texto solo aparece si analizamos su contenido mesiánico, centrado en la capacidad ordenadora del rey de España, quien fue

conceptualizado como un Inca o Monarca Divino.

Bajo la guía de este ilustre escritor indígena fui introducido en uno de los temas que más atención ha merecido mi obra y que es su eje poderoso (...) Me refiero al mesianismo andino, que en 1973 motivó la publicación de una compilación de artículos que cumplió una doble finalidad. Por un lado, poner de manifiesto la importancia del tema, que ocupa un lugar destacado en la antropología comparada para el área andina. Y por otro, mostrar a partir de los ingredientes que lo conforman, la continuidad en el tiempo y en el espacio de las categorías de pensamiento de los pobladores indígenas de los Andes. Mi dedicación por la obra de Guaman Poma de Ayala me condujo hacia nuevos focos de atención como por ejemplo la organización social de la Comunidad de Andamarca. Conocedor del medio socio-cultural donde transcurrió buena parte de su existencia el cronista indio (...), decidí desarrollar mi investigación para el doctorado en Oxford en una comunidad contemporánea ubicada en dicha área.

Mi estudio sobre la obra de Guaman Poma dirigió mis pasos en muchos sentidos y sobre todo definió el tipo de aproximación a la realidad socio-cultural escogida. Una vez más mi propósito fue ir más allá de las apariencias, no solo para rechazar las presuntas behetrías mentales de los andamarquinos sino para mostrar que frente a la desestructuración de las comunidades andinas, sugerida por la teoría de la dependencia y la dominación, pervivía un orden subyacente cuya estructura era muy semejante a la que se plasmó en el pasado prehispánico.

Mi interés por el mesianismo, así como mi curiosidad científica por la estructura social de una comunidad me fueron acercando a meta de mayor envergadura. Se enriquecieron los marcos conceptuales de la teoría antropológica que había abordado estos temas.

Como se puede apreciar, hasta aquel momento mi interés por el mundo andino era absolutamente ajeno a cualquier consideración política y pragmática. Ello no me impidió de cuestionar a muchos científicos sociales, quienes legitimados por su condición académica, orientaron temerariamente políticas de cambio, sin tener una idea clara de la realidad socio-cultural que querían transformar. Particularmente irritante me resultaban algunos economistas que amparados en supuestas leyes inexorables (...) se convertían en los artífices de las políticas de los gobernantes de turno.

Luego de haber vivido cerca de dos años con campesinos del Perú era imposible que permaneciese indiferente a todos aquellos científicos sociales de salón. (...) Haber compartido con ellos(los campesinos) sus alegrías y tristezas, cumplir con el ideal de consolidar lazos de amistad, como propiciaba Evans-Pritchard para la antropología, ser atendido en mis preguntas por tanto tiempo por personas que no tenían por qué necesitar de un antropólogo, no haber vacilado en hacerme depositario de su mundo íntimo, es algo que se lleva muy adentro y que no puede dejarse de retribuir, sin cierta dosis de pragmatismo.

Por ello ingresé tímidamente al mundo de la antropología del desarrollo, aunque bajo la compañía de un grande maestro, el Dr. Norman Long, que a la sazón era decano de la Universidad de Durham. Junto a él, incursionamos en el campo de la diversificación económica en algunas provincias del departamento de Huancavelica. Esta experiencia me permitió reparar en el modo de integración de los campesinos a las redes económicas nacionales, en el manejo que hacen de insumos tecnológicos industrializados, y de sus relaciones con las instituciones del estado.

El interés por el tema de mesianismo y mi honda experiencia en Ayacucho, sumados a mi terrible frustración ante el modo como eran gobernados los peruanos y a mis primeros pasos en una antropología pragmática, no me permitieron permanecer indiferente ante los acontecimientos que comenzaron a desarrollarse en el país a partir de 1980. El origen ayacuchano de Sendero Luminoso y ciertos signos de mesianismo fueron aspectos que me resultaron muy relevantes, al punto de otorgarles una primera aproximación sistemática en 1982. (...)

En enero del año siguiente ocurrió la muerte de ocho periodistas en la comunidad de Uchuraccay. Integré como asesor, la comisión investigadora presidida por Mario Vargas Llosa, Mario Castro Arenas y Abraham Guzmán Figueroa. Desempeñar esta tarea y ser informado diez meses más tarde, del asesinato en su propia comunidad, de siete amigos andamarquinos por obra de Sendero Luminoso, fueron decisivos para la gestación de estos ensayos y para intentar retribuir de algún modo las enseñanzas, la hospitalidad y cariño, que tantos pobladores andinos y amazónicos me habían brindado.

Estos hechos me hicieron comprender que muchos de los problemas de estos pobladores, se originaban por la ignorancia de nuestras clases dirigentes, que se negaban a reconocer la condición pluricultural de nuestra realidad. Pensé que quizá desde la administración pública podría ser de alguna utilidad.

Un nuevo gobernante fue elegido en 1985 y con é grandes esperanzas renacieron para las poblaciones campesinas y nativas y para la pacificación nacional. En medio de este panorama acepté ser Jefe del Instituto Indigenista Peruano. Una vez más se trató de una experiencia frustrante (...)

Hastiado de tanta demagogia apenas si duré un año en el cargo. Sin embargo no me arrepiento. Gracias a dicha experiencia, aunada a la que se derivó de mi participación en la comisión de Uchuraccay, pude proyectar mis argumentos y mis ideas a una dimensión más amplia. (...)

En el caso Uchuraccay realmente fue patético el ensañamiento de políticos, intelectuales, hombres de prensa contra los que quisimos esclarecer honestamente la muerte de ocho periodistas. Pero terriblemente cruel fue la arremetida contra aquellos indefensos iquichanos cuyo mayor delito fue desconocer las reglas del juego del sistema nacional y querer defenderse a su manera, de las agresiones de Sendero Luminoso. Nunca olvidaré que cuatro meses después de aquel nefasto incidente fueran diezmados por una columna senderista pese a que pidieron protección y armas al presidente Belaúnde. (...)

Hoy la proliferación de rondas campesinas ha demostrado que el espíritu que las mueve ya estaba en los iquichanos, que cometieron aquel trágico error. (...)

La irresponsabilidad de las clases dirigentes ha sido pues el principal aliado que ha tenido la subversión, y la crisis en general. Pero como abrirles los ojos? Cómo poder mostrarles que la heterogeneidad del Perú no es un problema siempre?

Compartí con Mario Vargas Llosa la triste experiencia de Uchuraccay y comprobé su sensibilidad hacia las poblaciones indígenas. Po eso cuando decidió incursionar por la política, vi que se abría una nueva oportunidad para nuestro país y para las poblaciones que secularmente habían sido marginadas. Debería aceptar este nuevo reto, aliarme a él o volver a mi quehacer académico?

Una invitación a la Universidad de Chicago y las posibilidades de extender mi actividad

académica a otros centros de estudios americanos, me hicieron dudar de mi retorno a la política. Sin embargo, mis deseos de servir al país y contribuir a su pacificación pudieron más que las ofertas internacionales que me propusieron. Por lo demás, cómo podría volver a mi anhelado trabajo de campo en el Perú si la violencia seguía creciendo en espiral?

Mi paso por “Libertad” y por la campaña electoral de 1990 si bien políticamente concluyó en una nueva frustración, cumplió las veces de un extenso trabajo de campo pero en una nueva dimensión de nuestra realidad que había comenzado a explorar a partir de Uchuraccay. La política no tenía necesariamente que estar reñida con lo académico e incluso podía resultar enriquecedor el conocimiento de nuestro país.

La campaña electoral del 90 me confirmó definitivamente que las clases dirigentes de nuestro país por más altruistas, democráticas e innovadoras que puedan ser, no se identifican con aquellos representantes del Perú profundo, que nosotros referimos con el término indígena. (...)

A las finales este segmento social de nuestro país nos dio la espalda, como se la está dando al Ingeniero Fujimori. El viejo estilo centralista y homogeneizante nbo sabe adaptarse a la compleja heterogeneidad de nuestros compatriotas. Dar cuenta de este estilo, explicar sus orígenes, comprender sus consecuencias a partir de las premisas socio-culturales de los grupos afectados y de las transformaciones del país, son aspectos centrales que trato de desarrollar en distintos ensayos que incluyo en este libro.(...)

Por lo demás, de las distintas ciencias sociales, la antropología, por su orientación ‘holística’ o totalizante, es una de las mejor preparadas para entender la crisis estructural en sus múltiples manifestaciones tanto en el plano de la economía, como en el de la política, la religión, la moral, etc..

Paralelamente, esta disciplina tiene la virtud de estar mejor equipada teórica y metodológicamente que las otras, para contrastar la tradición y la modernidad y para entender las consecuencias del avasallador impacto de la segunda sobre la primera (...).’.

ANEXO 5

“Discurso de Rodrigo Montoya al recibir la medalla y el diploma de Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.”¹

“Una tarde de enero de 1960, en Puquio, mi tierra, conversé con mi padre sobre mis posibles estudios universitarios. Había terminado la secundaria tres semanas antes. Le dije que me gustaría estudiar pedagogía y que lo más conveniente sería que me fuera al Cusco, ciudad que el costo de vida era más barato que en Lima.

Me miró fijamente y me preguntó: “Quieres ir al Cusco por el costo de vida o porque no te sientes preparado para postular a San Marcos?”

Le respondí que preferiría ir a San Marcos por supuesto, pero hacerlo suponía un costo muy alto que la economía familiar podría no soportar. Sentí que a él le habría gustado que también yo fuera a San Marcos, siguiendo los pasos de mi hermano Luis y de él mismo. Mi padre estudió aquí dos años de letras y dos de derecho, pero quedó a mitad del camino.

Su última palabra fue “Si te sientes preparado para aprobar el examen de ingreso, es a San Marcos a donde tienes que ir. Haremos un esfuerzo para asegurarte dos años y el resto correrá por tu cuenta”.

Dos días después llegué a Lima, la capital del reino, que yo no conocía. En abril de ese mismo año, inicié mis estudios en esta misma casona y desde entonces tengo por San Marcos un inmenso amor.

Imperaba en el Perú de 1960 el viejo orden de los terratenientes y sus aliados, al borde ya del naufragio que las tomas de tierras anunciaban. Eran los primeros años de un régimen político precariamente democrático. Como el país, San Marcos tenía un orden, era una universidad relativamente pequeña a la que se podía ingresar luego de aprobar un examen escrito y otro oral.

No existía aún la facultad de Ciencias Sociales. El APRA era la fuerza política más importante y la izquierda estaba representada por núcleos del PC, pequeños grupos

¹Publicado in Revista de Antropología, UNMSM, Septiembre de 1994.

trotskistas y algunos disidentes.

Desde Cuba llegaba el encanto de su revolución y empezaba a nacer la esperanza de vivir en el Perú una victoria parecida.

El encuentro con la antropología.

Los dos primeros años los pasé leyendo en la biblioteca del entonces *Seminario de letras* y asistiendo a clases. Al final del primeiro tomé la decisión de no estudiar pedagogía. Me inclinaba por la literatura y tuve también un impreciso deseo de ser abogado, que duró solo unas pocas semanas.

En agosto de 1962, un encuentro casual fue decisivo: reconocí a José María Arguedas en la Plaza San Martín y me atreví a saludarlo. Tenía dos recuerdos precisos de él en su visita a Puquio en 1955: lo vi bailando lleno de alegría en la fiesta del agua y unos días más tarde en mi casa acompañado por Celia Bustamante, su primera esposa, Josafat Roel Pineda y François Boricaud. Mis padres y José María fueron amigos desde cuando eran adolescentes. Cantaron juntos muchas veces. Yo había leído todo lo escrito por José María hasta entonces y su novela *Los Ríos Profundos* me había conmovido. En ese momento él era ya un escritor famoso y a mis ojos de humilde estudiante provinciano me parecía inalcanzable. Había visto sus fotos recientes en los periodicos y seguro de que era él, osé saludarlo. “De dónde eres hijito?” Me preguntó. De Puquio, le respondí. Me abrazó con fuerzas y me dijo : “Cómo te apellidas?” Montoya. “Ah, entonces eres hijo de Juan Luis o de Luis Serafín. Me invitó a almorzar a su casa, hablamos en quéchua, le conté las últimas novedades de Puquio, cantamos dos de sus wuaynos preferidos. A las tres de la tarde lo acompañé hasta el local sanmarquino de la calle Padre Gerónimo, donde dictaba el curso de introducción de antropología. Me quedé deslumbrado porque en una hora habló de los quéchuas de Puquio, de sus semejanzas y diferencias con los Tanala y los Tikopia estudiados por Ralph Linton y Raymond Firth, y de la antropología como una nueva disciplina que sirve para entender mejor el mundo en que vivimos. Entusiasmado, asistí a sus clases como un alumno libre. Poco antes del examen final fui a visitarlo para contarle que acababa de tomar la decisión de estudiar antropología. Me

dijo sonriendo: “Era lo que yo esperaba”.

Otro encuentro con la antropología se produjo a mediados de 1962. Estaba matriculado en el primer año de la especialidad, pero al mismo tiempo trabajaba como correntista en el banco Wiese y no podía asistir a clases en las mañanas. José Matos Mar, jefe del Departamento de Etnología y de Arqueología, me dijo firme y friamente: “De dos cosas, una: estudia antropología o trabaja en el banco. Escoja Ud.. Un mes después renuncié al banco. Sería difícil olvidar lo que el jefe de personal del banco me dijo al despedirme: “No entiendo cómo pude ud. renunciar a una carrera en el banco para estudiar antropología”. Una semana después, el 28 de julio, partí a Pacaraos- en el valle de Chancay- en mi primer trabajo de campo con un precioso grupo de doce compañeros, bajo la dirección del profesor Matos Mar.

“La investigación, el trabajo de campo: elogio de la mochila”

En los años sesenta la formación de antropólogos giró principalmente alrededor del trabajo de campo. Luego de un excelente trabajo en Lurín-Pachacamac y las barriadas de Lima, el Departamento de Antropología inició el largo estudio multidisciplinario del valle de Chancay. Lo recorrimos íntegramente y por la cuenca del río subimos hasta la cordillera.

Entre 1962 e 1965 pasamos semanas y meses enteros estudiando las haciendas costeñas y las comunidades andinas, descubrimos parte del Perú viviente, cargado de esencias. Desde entonces, la tarea de investigar la realidad, de plantear preguntas y de encontrar elementos para responderlas ha sido fundamental para mí. Gracias a la gestión de nuestros profesores José María Arguedas y Jorge C. Muelle, tres estudiantes - Alejandro Ortiz, Jorge Trigoso y yo- tuvimos la oportunidad de ir un par de meses a Vicos, en Ancash, donde Allan Holmberg y Mario Vásquez dirigían el proyecto de antropología aplicada propuesto por la Universidad de Cornell y el Instituto Indigenista Peruano. Fue el descubrimiento de la conexión directa entre la antropología y la política, y la ocasión para los tres amigos de aprender a investigar, de escribir nuestros primeros artículos. Allí, Ortiz escuchó la primera versión del mito de Adaneva, presentado y analizado en su tesis

doctoral. En el verano de 1962, la ola de tomas de tierras que había empezado en los andes del sur, se extendió a los del centro y llegó también a la sierra norte. En Ancash, los peones y siervos de la hacienda Guapra, reclamaron el derecho a la tierra con la esperanza de recibir un trato especial como el que benefició a sus vecinos de Vicos. La respuesta que encontraron fue la represión y la muerte. El modelo de Vicos era irreplicable a pesar de haber sido planteado como un proyecto generalizable para el conjunto del país porque habría sido imposible expropiar cada una de las haciendas del Perú pagando precios sobrevaluados como en Vicos. El reconocimiento por la generosidad de Mario Vásquez era plenamente compatible con nuestro espíritu crítico para no aceptar el llamado “milagro de Vicos” y menos aún, su aparente condición de ejemplo a seguir.

En la línea de imaginar una antropología aplicada distinta, José Matos Mar propuso en 1964, la expropiación sin pago a la hacienda Yanamarca, de la Beneficiencia de Jauja, como punto de partida para un proyecto de San Marcos. El gobierno del arquitecto Belaúnde archivó dicha propuesta y el capítulo de la antropología aplicada quedó cerrado para nosotros. El encanto de la investigación y el trabajo de campo, creó en los estudiantes de aquella época una mística permanente. Es justo hacer aquí el elogio de la mochila como el símbolo de una firme voluntad por conocer la inmensa riqueza humana y natural del país. Después de Chancay, recorrí los valles de Huaura y Sayán, Ica, Pisco - en 1963 - tuve el privilegio de conocer el valle del Mantaro con dos guías muy especiales : José María Arguedas y José Sabogal Wiese.

Siguieron Inego, Huancavelica, el Cuzco, Puno. Hoy, treinta años después, el ritual de tomar la mochila, la libreta de campo, la grabadora y la cámara fotográfica para descubrir un nuevo lugar del Perú, es un pequeño fragmento que instantánea y frágilmente se confunde con lo que suele llamarse felicidad.

Francia: Antropología y marxismo.

Luego de sustentar la tesis de bachillerato, partí en septiembre de 1965 a París, con una beca del gobierno francés. La meta era muy simple: conocer las corrientes antropológicas

segundas en Europa para enriquecer mi formación teórica y mi experiencia de investigación. Fue indispensable aprender bien la lengua, leer, observar la realidad europea y desprender las semejanzas y diferencias con el Perú.

Corría sobre París el aire fresco de la renovación intelectual del marxismo, de una lectura libre de los textos clásicos y de las primeras batallas de una ruptura con el dogmatismo staliniano. Desafortunadamente los partidos seguían aferrándose a los dogmas del pasado. La profunda distancia que separaba a la antropología del marxismo luego de la muerte de Marx y Engels, se redujo notablemente. El libro de Claude Meillassoux, *La Antropología económica de los Guro de la costa de marfil*, publicado en 1964, fue el punto de partida para una revisión crítica decisiva. La profunda separación que Lévi-Strauss creía que existía entre las relaciones de parentesco y las relaciones de producción fue un argumento decisivo para negar la utilidad del marxismo en el estudio de las sociedades llamadas primitivas. Meillassoux sostuvo que las relaciones de parentesco son al mismo tiempo relaciones de producción y que, en consecuencia, el marxismo puede servir también para explicar esas sociedades. De ese modo pudo dibujarse en el horizonte la posibilidad de una corriente antropológica influida por el marxismo.

El aire que respirábamos los estudiantes de doctorado en la universidad francesa estaba fuertemente impregnado por la corriente marxista de Altusser y Godelier. En las primeras semanas de clases descubrí que el estudiante que no conocía el marxismo estaba fuera de estos tiempos. Paralelamente, la victoria de la revolución argelina había producido una mutación profunda en la política francesa que fue aún más intensa cuando desde América Latina crecía la figura de Che Guevara y su promesa de una revolución al alcance de nuestras manos. El desafío de los guerrilleros de Viet Nam, frente al poderío norteamericano, luego de haber derrotado a los franceses en 1954, en la célebre batalla de Dien Bien Phu, fue igualmente decisiva en la formación de la conciencia política de esos tiempos.

En la Escuela de Altos Estudios de la Sorbonne florecía la corriente de la historia social francesa de Braudel, Bloch, Labrousse y Vilar. Vilar y Althusser se odiaban cordialmente. Tuve la fortuna de seguir los cursos de ambos en la Rue de Varenne y en La Normal Superior de la Rue (?) y de tomar de sus dos corrientes marxistas lo que me

parecía su mayor aporte. De los historiadores aprendí que su consigna metodológica “*una afirmación, un documento*” es un arma extraordinaria para la investigación. De Louis Althusser tomé la necesidad del rigor conceptual para no caer en el empirismo, y la libertad para aproximarme a los textos al margen de los dogmas. Lo que a muchos les parecía incompatible, fue para mí el doble rostro de una misma moneda.

Hubo también en la Escuela de Altos Estudios otro profesor importante en mi formación. Paul Henry Chombart de Lauwe que fue el director de mi tesis doctoral en Sociología. En el laboratorio de Monrouge enseñó con el ejemplo a ser libre, a reconocer el derecho que los otros tienen de ser diferentes. En los primeros años de mi primer estadía en París preferí leer e estudiar, y prometí presentar una tesis después de haber investigado en el Perú. Mi formación teórica fue paralela a mi militancia en Vanguardia Revolucionaria, una organización fundada en Lima, en 1965 que me cautivó con la promesa mariateguiana de no calcar ni copiar y con la afirmación de su independencia respecto a todo centro de dirección internacional de la izquierda. Es pertinente añadir que en esos años de solidaridad con los movimientos políticos en América Latina, del llamado “tercer mundo” en general fue esencial. La gran rebelión francesa del histórico mayo de 1968 fue un momento decisivo para los peruanos y latinoamericanos que vivimos la gran ilusión de una inminente victoria.

La investigación y sus primeros frutos.

En agosto de 1966, ingresé formalmente a la docencia de San Marcos. Antes, en la primera mitad de 1965 dicté un curso de introducción a la antropología, *ad-honorem* como meritorio, siguiendo una antigua tradición. Una pequeña pregunta de investigación para un artículo breve se convirtió en un tema de dos años de trabajo cuyo resultado dio lugar a un intenso debate en la izquierda peruana. En ese momento la izquierda había reemplazado al Apra en muchas universidades del país pero estaba profundamente dividida. Se discutía sobre el carácter feudal o capitalista del país, sin que ninguna de las dos posiciones fuera sustentada por la investigación rigurosa de la realidad. En ambos casos, unas cuantas citas de los textos de José Carlos Mariátegui sirvieron para justificar

“una revolución democrática por etapas” o una “revolución simplemente socialista”. Busqué los censos para tratar de cuantificar por primera vez las relaciones de producción en el país. A partir de allí fue inevitable ubicar los diversos modos de producción y establecer la predominancia del capitalismo y subordinación de las relaciones no-capitalistas de los Andes, la Amazonia y la costa. Mi tesis doctoral de Antropología en San Marcos, publicada en 1971, negaba el carácter feudal del país sostenido por el conjunto de organizaciones maoístas y pro-soviéticas de entonces. A los jefes de Sendero Luminoso les había gustado colgarme de la higuera de la universidad de Huamanga cuando ese mismo año defendí mis ideas respondiendo a los violentos ataques de los discípulos de Abimael Guzmán. Carlos Iván Degregori, Carlos Tapia y Tito Gálvez fueron testigos de esa aventura.

Aquel libro era solo una fotografía de los diversos modos de producción que coexistían en el Perú. El proceso histórico de surgimiento y formación del capitalismo en el Perú y de su articulación económica, política y cultural con el universo indígena de los Andes fue el punto de agenda siguiente para mi investigación que ocupó la década de los setenta. En esos años cambió el rostro del Perú, pues la transferencia de diez millones de hectáreas de tierra acabó con la clase de latifundistas serranos, echó del campo a la gran burguesía agraria, hizo desaparecer a los siervos, a los yanaconas, y creó las Cooperativas Agrarias de Producción, y las Sociedades Agrícolas de Interés Social. Fue posible entonces seguir el proceso de reestructuración del país con mirada atenta para descubrir lo nuevo y no conformarse solo con las permanencias del pasado. De algún modo, cada investigador es un testigo de su tiempo que debe responder al desafío de detectar lo nuevo porque es muy fácil consolarse con mirar solo lo que queda.

Una indispensable reflexión sobre la antropología.

La Antropología tiene ahora 48 años en San Marcos.

Comenzó asumiendo la nomenclatura francesa - se llamó inicialmente Instituto de Etnología y Arqueología - y la teoría de la antropología cultural norteamericana. En su naciminetto, el trabajo etno-historico del maestro Luis Eduardo Valcárcel fue sin duda

decisivo. Se afirmó con los trabajos de José Matos Mar, José María Arguedas y Stéfano Varese, y se enriqueció con la contribución etnohistorica de John Murra. Mi generación trató de avanzar con el aporte estructuralista de Alejandro Ortiz y el inicio de una posible corriente influida por el marxismo a través de mis trabajos. Unos años antes, Aníbal Quijano en Sociología y Luis Guillermo Lumbreras en Arqueología, habían dado los primeros pasos para introducir el marxismo en la formación universitaria.

Podría ser oportuno señalar aquí que el materialismo histórico no se confunde con ninguna de las disciplinas sociales del mundo académico por una razón muy sencilla: éstas sirven para conocer el mundo, mientras que aquel surgió como una arma teórica con la pretensión de transformarlo. No pueden confundirse los espacios aunque tengan segmentos comunes. Fue muy difícil que las fuerzas políticas y los antropólogos sin interés por participar activamente en la política entendieran esta diferencia. Era muy sencillo confundir la antropología con el marxismo y era más cómodo tratar de hacer política sin investigación alguna de la realidad, apelando a una interesada confrontación entre lo académico y lo político. La oposición irreductible entre las nociones de clase y de etnia ilustra ese grave malentendido. Para el marxismo escolástico la sociedad quedó reducida a las clases sociales y para las vertientes conservadoras de la antropología, las etnias no tenían nada que ver con las clases.

En la investigación de campo opté por la necesaria complementariedad de ambas nociones, y en la formación universitaria creí compatibles el rigor académico y el deseo de cambiar el mundo. La cuestión central es muy sencilla: en la investigación científica los dogmas no cuentan, solo las preguntas bien planteadas y el peso de las evidencias que resultan de la realidad para responderlas. La realidad es siempre más compleja que las teorías con las que se pretende conocerla.

Intelectuales y política: un difícil camino común.

En 1978 renuncié a mi militancia política después de 13 años. Durante un buen tiempo creí que la investigación de la realidad era importante para la izquierda, pero lamentablemente, llegué a la conclusión que no fue así. El proceso de división y

multiplicación de sus organizaciones obedece a gravísimas razones de la lucha por el poder, a ambiciones personales de una buena parte de los dirigentes. El régimen colonial del clientelismo político se reproducía bajo ropajes diferentes, contradiciendo el discurso lleno de grandes palabras como democracia y socialismo. No había espacio suficiente para un pensamiento crítico, y para el ejercicio de la libertad en la vida cotidiana. El espíritu crítico - condición esencial para la investigación y el trabajo académico y científico no tenía espacio en una organización de jefes y clientes. Dentro del esquema totalitario de las dos líneas: supuestamente verdadera y revolucionaria una, y falsa y contrarrevolucionaria la otra, no existía el derecho de dudar. Tampoco se tenía el derecho de cometer un error.

No existe aún organización política alguna capaz de asegurar el pleno ejercicio de la libertad de sus miembros. Este es uno de los grandes desafíos para el futuro. Los intelectuales dudamos, tratamos de acercarnos a la verdad, nos interesan más las preguntas que las respuestas. Los políticos de derecha o de izquierdas son pragmáticos, se interesan más por las respuestas firmes, evaden las preguntas difíciles para no tener más problemas. Prefieren la seguridad. En la cultura política vigente no conviene dudar ni hacer pública alguna debilidad, por más pequeña que sea.

La cultura, la identidad y el derecho a la diferencia.

Dos son las características más importantes de los fenómenos sociales: son totales e históricos. No hay hechos económicos puros o culturales puros. La separación entre economía, cultura y política es sólo un recurso metodológico de abstraer para conocer mejor. Los fenómenos son procesos en cambio constante, que aparecen, se modifican y desaparecen. Una de las grandes limitaciones de las disciplinas sociales es precisamente no tener todos los recursos para dar cuenta de esa totalidad. Conformarse con la especialización que da cuenta de los fragmentos y olvida el conjunto es el consuelo que queda. Es muy difícil, sino imposible, que un libro de alguna disciplina social abarque el conjunto de la vida como ocurre con las grandes novelas. Las dificultades reales no son suficientes para abandonar la pretensión de acercarse a la globalidad de los fenómenos

sociales, por el contrario, constituyen un desafío que debemos asumir.

A lo largo de mis trabajos trato de responder a la pregunta general *“cual es el proceso de articulación entre el capitalismo y el complejo universo indígena del país?”* La economía fue y solo puede ser un punto de partida, una puerta de entrada, no una mal llamada infraestructura que aparentemente lo contendría todo y, peor aún, lo explicaría todo. Los componentes sociales están interrelacionados y tienen, al mismo tiempo, grados diversos de autonomía que es esencial tomar en consideración. La base económica capitalista del Peru fue y sigue siendo en parte compatible con las ideas feudales tanto en la política como en la cultura, precisamente porque la economía no aparece pura y porque depende para existir de un contexto cultural y político. Esta es la razón por la cual es posible estudiar la economía y al mismo tiempo la poesía que se canta.

La deuda con la Amazonia.

La llamada clase política del Peru sigue confundiendo, aún en 1994, el Peru con Lima y la costa. Durante todo el siglo XX pequeños núcleos de intelectuales y indígenas y no indígenas han sostenido un combate desigual y diverso para que los andes sean reconocidos como parte del Peru y para que sus hombres y mujeres sean tratados como personas. El indigenismo académico y universitario y no universitario de los primeros treinta años tuvo extraordinaria acogida en José Carlos Mariátegui que fue uno de los primeros intelectuales y políticos en asumir el Peru como un país múltiple y diverso. La masacre de 8 periodistas en Uchuraccay en 1983, sirvió entre otras cosas, para reabrir el debate planteado en el siglo XVI sobre la aparente barbarie de los llamados indios y sobre la supuesta necesidad de civilizarlos. Por otro lado, la presencia andina en Lima - superficialmente vista como parte de una conquista de la capital del reino- es un argumento suficiente para que muchos sectores limeños empiecen a aceptar el carácter andino del Peru.

El surgimiento del Congreso Amuesha, la primera organización indígena de la amazonia peruan, hace 25 años, ha abierto el camino para la reivindicación de la selva como un componente esencial del Peru. No tiene sentido reducir el Peru a la costa, a Lima, a los

Andes, a la Amazonia, por separado. El Perú no debe ser visto como una simple suma de fragmentos sino como la unidad de todo el conjunto. En consecuencia, tenemos el deber de aproximarnos a todas sus partes y el desafío de proponer una visión global. En mis dos últimos libros publicados, *Por una educación bilingüe en el Perú* (1990), y *Al borde del naufragio* (1992)- me atrevo a hablar de la amazonia a partir de una investigación de campo entre los Quichuas de Alto Napo, de mis múltiples visitas a diversos grupos étnicos, de mis lecturas de los textos que los especialistas antropólogos y no antropólogos escriben sobre ella, y del diálogo con dirigentes indígenas y antropólogos amigos que trabajan con ellos. La experiencia recogida y mi paso por las selvas de Nicaragua, Bolivia y Ecuador me han permitido sugerir que hay en la amazonia una reivindicación política fundamental que he denominado “*Por una ciudadanía étnica*”, que consiste en reclamar el derecho que los pueblos indígenas de la amazonia tienen a su diferencia, de ser peruanos sin dejar de ser aguarunas, huambisas, quichuas, o asháninkas.

El respeto de la lengua y culturas indígenas, y de su dignidad son novedades políticas que encierran una potencialidad muy grande para enriquecer la noción de democracia y sacarla de la prisión que la revolución francesa le impuso a través del ideal de igualdad, solo parcialmente compatible con el derecho a la diferencia.

El periodismo como instrumento de diálogo con algunos fragmentos del Perú.

El mundo de la investigación en las disciplinas sociales es aún pequeño en el país. Los textos académicos y académico-políticos circulan de modo cada vez más restringido debido a la crisis económica y a la lamentable política que los gobiernos tienen sobre los libros y el saber. Tiene también la televisión su cuota de responsabilidad, nada desdeñable, en la visible caída de los hábitos de lectura. Es pertinente preguntarse “*qué difusión tienen las nuevas ideas que brotan de las disciplinas sociales?*” y “*cual es la distancia que las separa de la imagen que del Perú ofrecen los textos escolares?*”.

No conviene seguir prisioneros de un público pequeño de iniciados. Tenemos el deber de buscar otros cauces de comunicación y de difusión. El periodismo es un recurso útil pero también limitado.

Desde fines de 1982 hasta hoy, colaboro regularmente en la página de opinión de *La Republica* y escribo eventualmente para otra prensa dentro y fuera del país. El periodismo exige textos cortos, en los que sólo es posible desarrollar una o dos ideas. La prensa es una tribuna para ejercer una militancia intelectual de defensa de algunos valores fundamentales, para acompañar y apoyar a quienes no son aún oídos o son insuficientemente oídos. En mis primeros pasos en el periodismo me sentí éticamente obligado a responder al general Noel, entonces jefe político y militar en Ayacucho, cuando declaró en la televisión que quienes habían asesinado a los periodistas eran los llamados “*indios salvajes*”. Un estudiante de antropología, a mitad de carrera, sabe que los quéchuas no entierran desnudos a sus muertos, ni por parejas y menos a sólo veinte centímetros del suelo. El simple conocimiento de la cultura quéchua era un argumento sólido para rebatir a dicho general, y para suponer que otros fueron los asesinos. Corresponde a los antropólogos en primera línea denunciar el uso de categorías como “*bárbaro*” y “*salvaje*” para referirse a peruanos y peruanas indígenas que merecen el mayor de los respetos. Nos corresponde también acompañar y apoyar los procesos de organización autónoma de los pueblos indígenas para afirmar su condición de sujeto de sus propios destinos. El periodismo es valiosísimo para cumplir esas tareas. No están reunidas todas las condiciones para servirse también de la radio y la televisión. Queda aún un largo trecho por recorrer.

San Marcos: crisis y posibilidad.

El tiempo que me tocó ser profesor de San Marcos coincide con el periodo de la crisis que afecta la universidad nacional. Los gobiernos la han castigado y la castigan por no haber encontrado en ella el apoyo que esperaban, pero es cierto también - y es un deber reconocerlo- que la izquierda perdió la oportunidad de proponer y realizar un proyecto alternativo. Desafortunadamente, se limitó a aprovechar las circunstancias para nombrar como profesores a sus militantes y allegados que no tenían el entrenamiento académico mínimo. A pesar de la falta de recursos y del apoyo para la investigación, fue posible que muchos profesores tuviéramos el tiempo y la irrestricta libertad para investigar los temas

que nos parecían importantes. Resulta extraño y paradójico que ha habido y hay en San Marcos libertad para hacer mucho y para no hacer nada. Investigar supone tener la convicción y la necesidad de hacerlo, buscar el tiempo adecuado renunciando a la ilusión de luchar por el poder dentro de la universidad, a la tentación de ocupar cargos burocráticos para los cuales no tenemos la debida calificación, y también a la idea de que se requiere de grandes medios económicos e institucionales para hacerlo.

He sido y soy un profesor con vocación para la enseñanza y creo haber ofrecido a los estudiantes sin reserva alguna todo lo que sé. Soy el primero a lamentar que la gravísima crisis económica del país y el maltrato a la universidad nacional sea la causa para que muchos profesores nos veamos forzados a alejarnos de la universidad. En última instancia, el problema es ético porque no es posible asumir plenamente la responsabilidad de ser profesor en condiciones adversas y hostiles. Podría ser preferible dejar de enseñar que seguir haciéndolo a medias o simplemente mal.

No pierdo la esperanza que esta grave crisis pasará y que vendrán tiempos mejores.

Agenda pendiente y gratitud.

Antes de terminar esta especie de memoria anticipada sería pertinente decir que con mi libro *De la utopía andina al socialismo mágico* - escrito entre 1989 y 1991, y que tarda aún en aparecer - cierro un ciclo de trabajo y reflexión en el terreno de la antropología política y de la historia.

La agenda de trabajo para los antropólogos y otros colegas de las disciplinas sociales interesados en que el Perú del futuro no sea el mismo injusto y doliente Perú de hoy está llena de preguntas: *“Cómo se reestructura el país después de quince años de violencia política? Cuales son las posibilidades y los límites del proceso de depuración capitalista y de mayor empobrecimiento que vive el Perú? Cual es el futuro de las culturas indígenas en esta era de televisión y los satélites? Qué hacer para abandonar la metáfora del mestizaje como única explicación del cambio cultural? Qué significan la libertad y la democracia para hombres y mujeres que no son parte de la clase política? De qué modo se descubre la libertad y se dan los primeros pasos para ejercerla en los*

andes, en la amazonía, en los valles de la costa, en los arenales de Lima?

Nos hace falta estudiar la afectividad como fuente de salud y placer y no solo de enfermedad. Nos hace falta preguntarnos por los placeres y la felicidad de hombres y mujeres de nuestro país a pesar de tanta pobreza y tanto dolor. “*Cómo mantener viva la llama de la esperanza de un socialismo libertario y mágico?*”.

No tiene sentido conformarnos con el pragmatismo pregonado por la embriaguez liberal y su consecuente receta del acomodo individual. No debemos renunciar al sueño de una sociedad ideal, a la utopía de una sociedad plural y diversa en la que nadie imponga un modelo pretendidamente universal.

En un nuevo ciclo de trabajo y de alegría vuelvo a una pasión de mis primeros años en San Marcos: escribir para recrear y reinventar la realidad. Entonces quería escribir e tenía poco que decir. Me dejé atrapar por el encanto de la antropología para descubrir y conocer el país. Con el andar de los años creo tener ya algo que decir. Me toca ahora lidiar con otro lenguaje. Al borde de concluir mi primera novela, disfruto de la libertad de escribir sin que mi imaginación e intuición se delegan por permanecer fiel a la consigna “*una afirmación, un documento*” que aprendí de Pierre Vilar. No habrían disciplinas sociales sin imaginación y sin intuiciones, es cierto, pero en la literatura éstas galopan sin riendas, sin lealtad a receta alguna. No me alejo de la pasión por descubrir y conocer el Perú. Sigo en el mismo rumbo de encontrar sus esencias, de sentir sus hervores, sus latidos, sus pasiones y sus olores.

Finalmente, quiero expresarle Sr. Rector que recibo la medalla y el diploma de Profesor Emérito con doble alegría: porque creo haber dado a San Marcos lo mejor de mí en reciprocidad por lo mucho que San Marcos me dio para ser profesor aquí y también profesor visitante en el extranjero; y porque esta honrosísima distinción me permite volver a dirigir un seminario para seguir disfrutando del placer de enseñar y de investigar con los estudiantes y los egresados de antropología y de ciencias sociales.

(obs. Em contato recente o Professor Montoya informou-me que já está envolvido com uma pesquisa sobre as mudanças sociais e culturais da *Villa El Salvador*, como era seu objetivo).

GLOSSÁRIO

Amauta: poeta, sábio incaico.

Auca pacha runa: a casta dos guerreiros.

Ayllus: famílias, linhagens, grupos de parentesco.

Capac apo: nobres poderosos.

Capo: nobres mais antigos.

Cholo: mestiço, em termos pejorativos.

Curaca: líder indígena.

Gamonal: descendente dos espanhóis, dono de terras.

Hanan: categoria de pensamento indígena que significa “alto”.

Hurin: categoria de pensamento indígena que significa “baixo”.

Huacas: as divindades incaicas, pré-hispânicas.

Misti: mestiço ligados aos poderosos gamonais.

Pachacamac: a divindade que governa a terra.

Pachacuti : acontecimento cósmico, um caos, previsto dentro da cosmologia pré-colombiana.

Pacarimoc Runa: os habitantes mais antigos, descendentes de nobres.

Purun runa: os habitantes mais antigos, de estrato popular.

Quipu: cordões de várias cores e com nós em distintas sequências que , amarrados numa vara de madeira, pendiam como um macramê e marcavam os fatos importantes no tempo e no espaço.

Qocha: lagoa (sagrada)

Quipucamayoc: eram os mestres decifradores do quipus.

Runa: habitantes, população.

Runa camac: governante dos homens.

Tahuantinsuyo: nome do império dos Incas.

Taqui Onkoy: uma espécie de festa/ritual, “a doença do baile”, messiânica, ou seja, seria a manifestação das divindades incaicas, as huacas, nos próprios indígenas.

Wari Wiracocha runa: a primeira geração de habitantes descendentes dos deuses

Wiraqocha: nome do principal dos **Wari**, os primeiros habitantes que fazem parte do mito de origem de uma das versões que foram recolhidas pelos cronistas.



Da direita para a esquerda: Gonzalo Portocarrero, Rafael Tapia, Javier Mariátegui (o filho mais velho de José Carlos Mariátegui, psicanalista), Humberto Rodríguez Pastor, Juan Gargurevitch.



Da direita para a esquerda: Salomon Lipp, Padre Gustavo Gutiérrez, Miguel Ángel Humán, (?)



Da esquerda para a direita: Javier Mariátegui, Rafael Tapia, Carlos Iván Degregori, Humberto Rodríguez Pastor, Gonzalo Portocarrero e Romeo Grompone.



Héctor Béjar.



Prof. Dr. Rodrigo Montoya



César Germaná



Sandro Mariátegui por ocasião do Seminário Internacional "Cem anos do nascimento de José Carlos Mariátegui", Lima - Junho, 1994.



César Miró Quesada, contemporâneo de José Carlos Mariátegui. Seminário Internacional - Lima - Junho, 1994.



Jorge del Prado, contemporâneo de José Carlos Mariátegui. Seminário Internacional - Lima - 1994.



José Guillermo Nugent - Seminário Internacional - Lima, 1994.



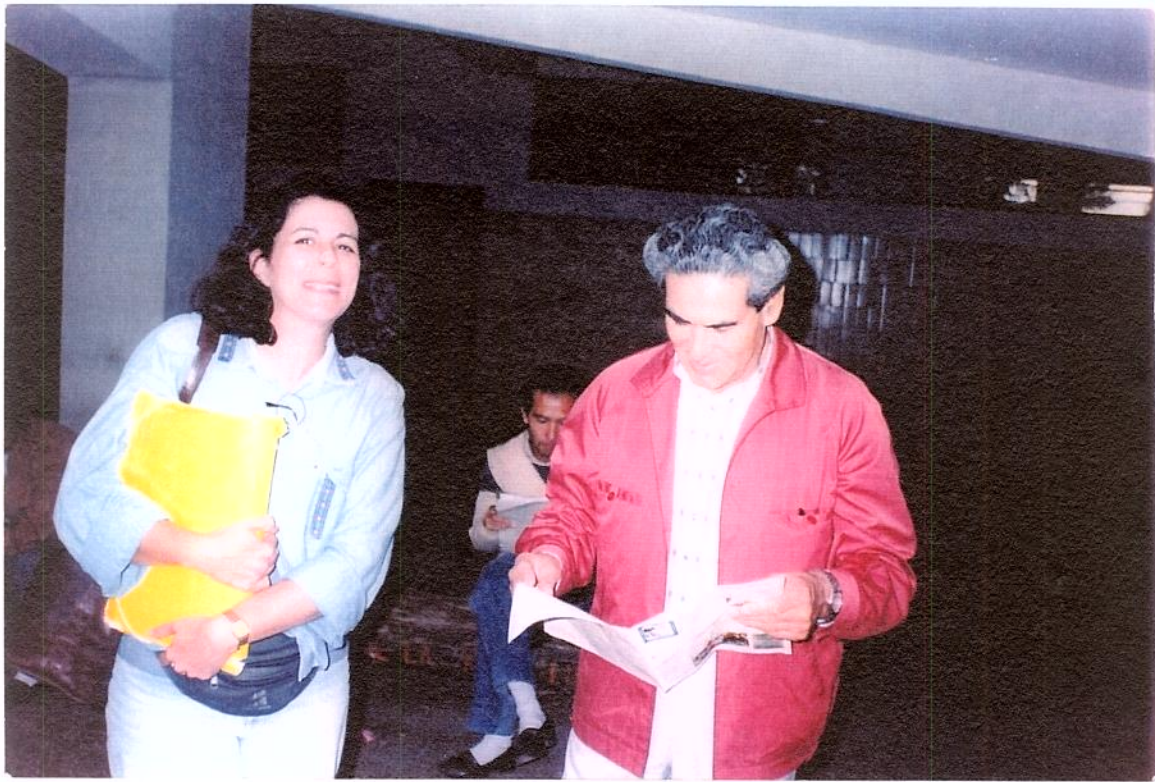
Padre Manuel Marzal - PUC/Peru



Da esquerda para a direita: Tomás Escajadillo, (?), Antonio Cornejo Rolan e o poeta Alejandro Romualdo.

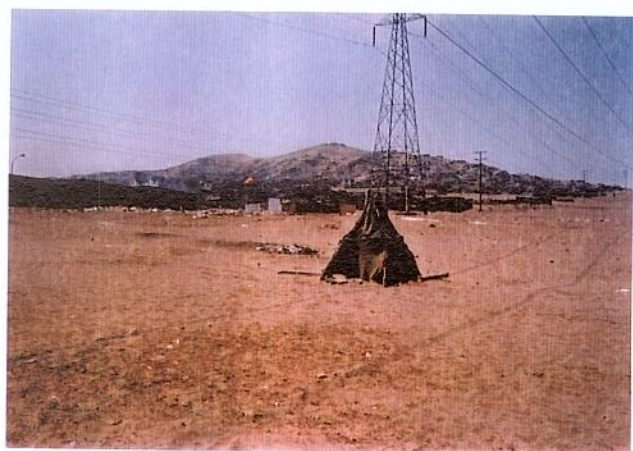


Com Juan Ossio e Roberto da Matta

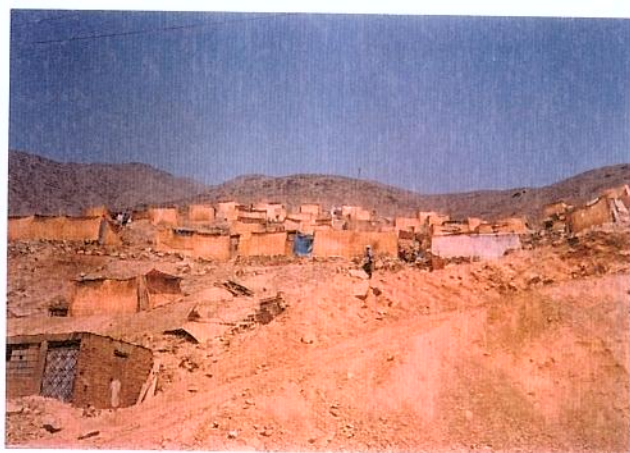


Prof. Dr. Anibal Quijano

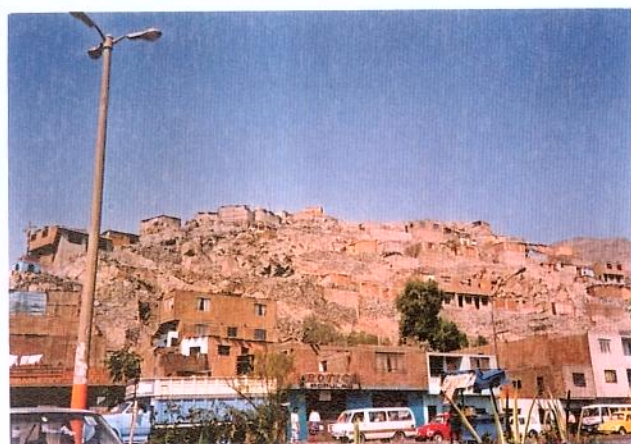




Um sanitário público num assentamento
na periferia de Lima



Assentamento bem recente
Periferia de Lima



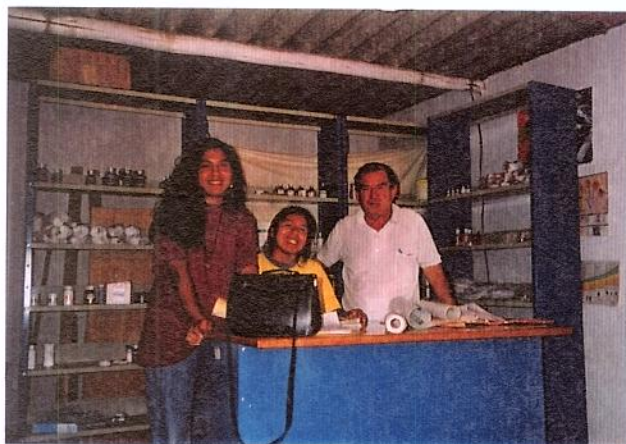
Um bairro de Lima



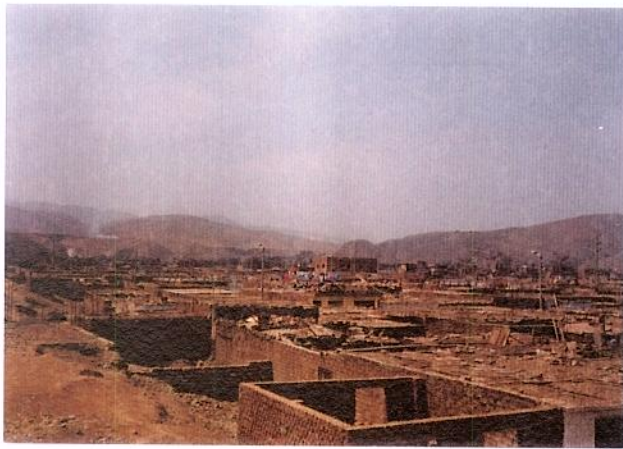
Uma “botica popular” - Pueblo Joven de Jicamarca



Um “coche cholo” - Periferia de Lima



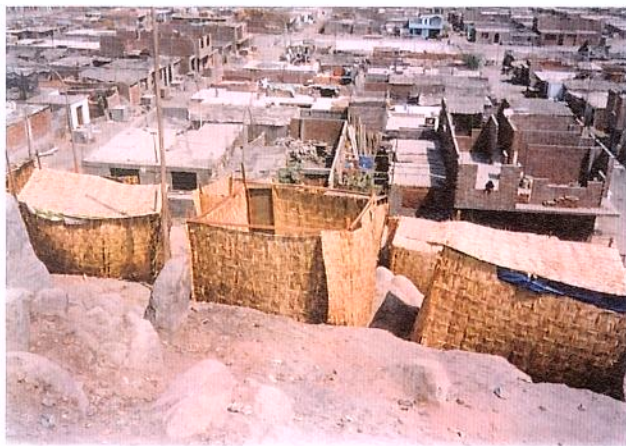
Andréa e Lucho numa das “boticas populares”



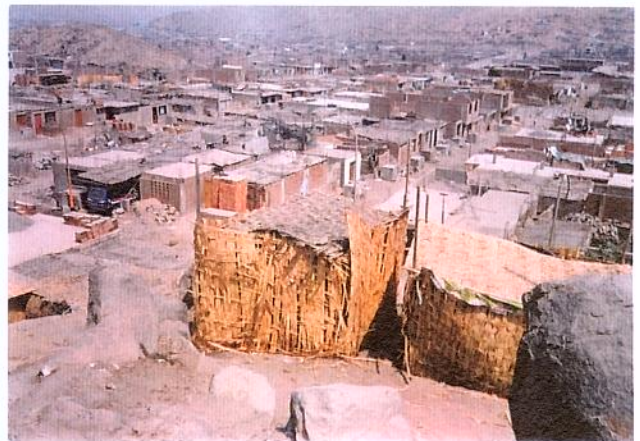
As casas “sin techo”, periferia de Lima



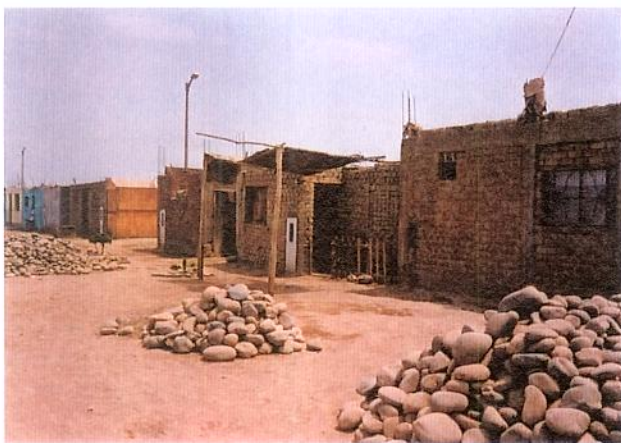
Um “comedor” popular periferia de Lima



Habitações de palha Periferia de Lima



Periferia de Lima/ Proximidade dos rios Chillón e Rímac



Pedras de contenção das inundações



Sacsahuamán
Entre dois mundos...



Sempre há quem se divirta!



Sacsahuamán - Cuzco



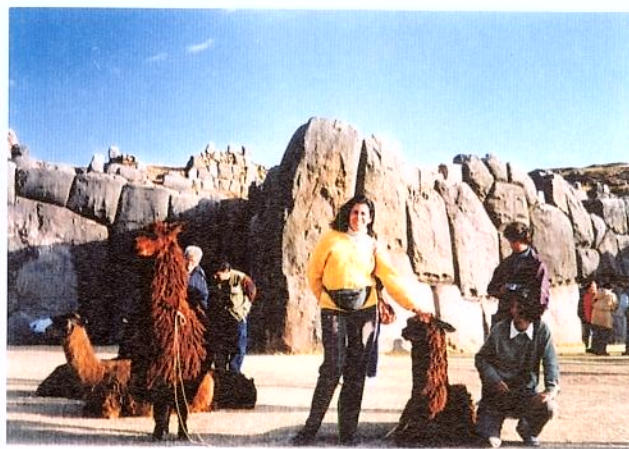
Disputando espaço na viagem de
segunda classe, de Cuzco a Puno



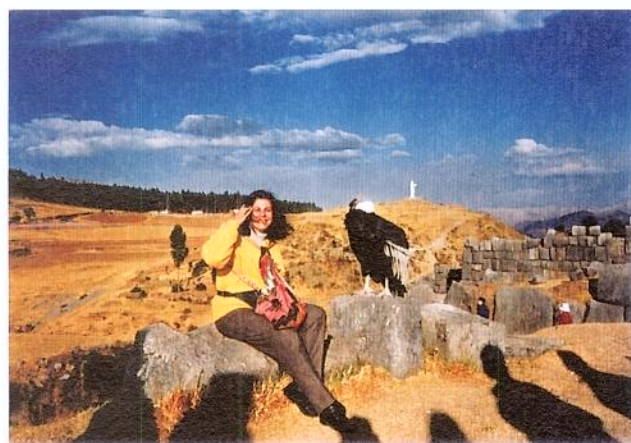
Machu Picchu



Machu Picchu, julho de 1994



Fortaleza de Sacsahuaman - Cuzco



Y el Condor no vuela...



Informes y Reservas: Teléfono 470577 / 450149. *Noche

**Ahora
sus oídos
y su paladar
bailarán
de alegría**

Este Viernes y Sábado venga y
escuche al maestro Pepe Pellón en
el piano con la maravillosa voz
brasileira de Selma.

Disfrute de la exquisita Comida
Internacional de la Rosa Náutica y de un
duo que hará de su visita una
experiencia doblemente placentera.

De 9 pm. a 1 am.*



La mejor cocina sobre el mar

RUC 110057



Os donos de La Rosa Náutica



Maestro Pepe Pellón



bar "Média Naranja", em Miraflores Lima



Pecky Saravía transcrevendo gravações.
Quarto de Selma



Minha segunda casa em Lima, 28 de julio, Miraflores



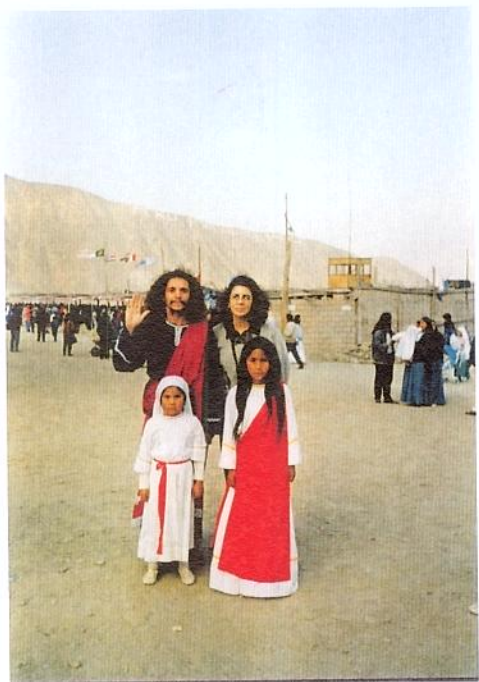
Festa de aniversário de Armando Saravía



Os brasileiros no "Media Naranja"



Da direita para a esquerda: Nilda, Pecky, Barbie(a filha mais velha do casal) e uma amiga



Universal - Periferia de Lima
iniciado brasileiro



Comemoração entre os israelitas
do Novo Pacto



Distribuição ritual da alimentação



Da esquerda para a direita: Prof. Juan Ossio, o profeta Ezequiel Atacusi e outros convidados por ocasião da celebração de que participamos



