

A construção cultural e política da etnicidade no Peru: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas e Rodrigo Montoya.¹

Selma Baptista

Universidade Federal do Paraná, Brasil.

selmabap@terra.com.br

Introdução

A avaliação crítica de trajetórias intelectuais, dentro da proposta delineada neste conjunto de artigos, vem de encontro com uma “etnografia do pensamento antropológico”, decorrente da tentativa de vencer a rapidez do tempo que consome, inapelavelmente, a memória social e cultural.²

Esta crítica parte em busca das representações intelectuais, das formas através das quais a questão da identidade nacional se reproduz ao longo de um determinado tempo, bem como procura refletir sobre o papel da Antropologia desenvolvida nestes contextos e nestes processos. 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.³ 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 abordagem comparativa da antropologia dos/nos países latino-americanos.

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?”.

Por sua vez, a complexidade das possíveis respostas está ligada ao aprofundamento do conhecimento das realidades chamadas *periféricas*, levado a cabo por pesquisadores “nativos”, contraposta ao conhecimento produzido sobre contextos anteriormente colonizados e pesquisados por intelectuais metropolitanos.

Sem dúvida, esta nova situação levou ao descobrimento e valorização das tradições intelectuais nacionais e ao seu sistema de referências que, cada vez mais, parecem constituir um amplo reservatório de possibilidades interpretativas. Neste sentido, não parece difícil compreender esta relação como uma luta de paradigmas e tradições 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 o caso, por exemplo, 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.

Portanto, a proposta de uma *crítica cultural* de cunho antropológico aparentemente está se constituindo como uma ponte que se distancia do simples interesse

1. José Carlos Mariátegui nasceu em Moquegua, um porto fluvial ao sul do Peru, em 14 de julho de 1894 (a autora Maria Wesse, que escreveu a biografia que faz parte das obras completas, dá como data de nascimento 1895, mas seus filhos comemoraram seu centenário em 1994) e morreu em Lima, no dia 17 de abril de 1930. José María Arguedas nasceu em Andahuaylas no dia 18 de janeiro de 1911. Morreu em Lima, no dia 2 de dezembro de 1969. Rodrigo Montoya nasceu em Puquio, nos anos quarenta, e vive em Lima.
2. Neste sentido, ver os artigos de Mirta Alejandra Antonelli, Walter Mignolo, Ramón Pajuelo, Juan Poblete, entre outros.
3. Cf. R. Cardoso de Oliveira (1988) “Por uma etnografia das antropologias periféricas”. In: *Sobre o pensamento antropológico*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro (1995); “Notas sobre uma estilística da antropologia”. In: *Estilos de antropologia*, Ed. Unicamp, Campinas; Ruben, Guillermo R. (1992) “A teoria da identidade na antropologia: em 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.

pela descrição de “outros” culturais, indo em direção à consideração das experiências etnográficas como experimentos que, quando tomadas coletivamente, sugerem a possibilidade de relacionar inúmeras críticas dispersas num certo contexto com outras, em contextos diferentes, de forma comparativa, diluindo de certa maneira a oposição *centro/periferia* (Clifford, 1986).

A idéia de um socialismo *avant la lettre* no Peru faz parte das tradições intelectuais e políticas do país, dentro de um conjunto de mediações culturais, *lato sensu*, direcionadas para a construção da nacionalidade. Compreender estas representações acerca desta concepção de “nacionalidade” significa 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, pela industrialização e pelos movimentos migratórios inter e intra-regionais. Captar as formas destas representações implica em perceber como os intelectuais peruanos entenderam e entendem a problemática da *eticidade* e atentar para algumas das questões que fazem com que existam muitas “portas” para o que se coloca como o grande tema: compreender, interpretar a *modernidade periférica peruana*.

Percorrendo este caminho percebemos que a questão da etnicidade estava presente desde os primórdios desta história, compondo o que se poderia pensar como uma marca duradoura deste *ethos* cultural: o impacto da Conquista, a colonização da sociedade andina e 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. Marcou o espaço do *socialismo peruano* no mundo marxista dos anos 20, passando pelos consensos e dissensos das gerações de 45 e 60, permanecendo como marco nas análises das mudanças provocadas pelo velasquismo a partir dos anos 70.

A década dos 80 tem suas peculiaridades muito em função dos transtornos causados pela violência nos Andes e nas cidades, pela nova face urbana, resultado dos quase quarenta anos de migrações internas e pela “informalidade” econômica, principalmente nos centros urbanos mais populosos. É também o período em que se acentuam os debates partidários.⁴ Esta densa trajetória acabou configurando um “pensamento original”, certamente compartilhado, em grande medida, por outras nações andinas, estreitamente ligado às concepções de dependência, desigualdade e heterogeneidade que as

várias gerações de intelectuais tiveram, mais explícitas, pelo menos a partir dos anos 20 (Franco, 1985).

Neste sentido, esta geração inicial 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, políticos, sociais e culturais. Sem dúvida, sob a influência de um pensamento metropolitano marcado pelo marxismo, mas não apenas pelo marxismo, e esta é uma característica que merece considerações.

As primeiras décadas do século assistiram ao aparecimento de uma vanguarda urbana, limenha, estimulada pelos primeiros sinais de uma incipiente classe operária, que também foi influenciada por uma intelectualidade regional, especialmente cusquenha, muito ligada às correntes indigenistas. Mas a influência revolucionária européia também se fez sentir, tanto em relação aos anarquistas, que voltaram a lutar pela organização dos trabalhadores, quanto aos ideais socialistas, pedra-de-toque na luta antiimperialista. Muito se poderia dizer sobre a revolução urbana pela qual Lima vai passar nesta época e que acabou por transformá-la, efetivamente, no *locus* desta *proximidade imaginativa da revolução* de que fala Perry Anderson (1984).

No entanto, é imprescindível dirigir o olhar para a serra, pela importância que ela exerceu nas posições assumidas por Mariátegui, em função do seu potencial utópico. Pela primeira vez na história intelectual do país alguém foi capaz de propor e buscar a totalidade da Nação, como característica fundamental desta modernidade “periférica”.

Escrevendo sobre os ensaístas peruanos do período de 1848/1948, Luis Enrique Tord esclarece a importância destes 100 anos na construção do que poderíamos chamar de uma *tradição*: duração em que se desenvolveu o pensamento de Manuel González-Prada, as primeiras colocações indigenistas dentro da Universidade de San Marcos, e o ímpeto indigenista em Lima, Cuzco e Puno, fazendo aparecer inúmeras revistas, livros, posicionamentos políticos (Tord, 1978). E justamente por ter-se constituído numa *tradição* nunca deixou de apresentar-se como um campo cheio de ambigüidades e de conflitos, fundamentalmente pelo fato de ter sido, ao mesmo tempo, campo do literário e do político (ver: Kristal, 1991). Foram, portanto, inúmeras as características que levaram à aproximação entre *socialismo* e

4. O 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) nasceu em 1965, compõe-se de vários núcleos radicais saídos do PC-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 Revolucionário) vão convergir na UDP (Unidad Democrática Popular). Em 1980, a UDP une-se com o PC-Unidad e o Patria Roja, bem como com outros grupos menores formando a IU (Izquierda Unida), que vai atravessar os anos 80, chegando aos 90, num confronto bilateral, tanto contra o Sendero Luminoso, que se dizia herdeiro das idéias de Mariátegui e Arguedas, como contra a direita, encarnada no movimento Libertad de Vargas Llosa e Fujimori.

indigenismo, na medida em que, sendo a massa camponesa ao mesmo tempo indígena, esta vai, aos poucos, surgindo como o embrião do socialismo peruano. Também não será por acaso que as questões antropológicas/políticas terão, em momentos muito especiais, um tratamento literário de grande repercussão.⁵

Escrevendo na mesma época que Mariátegui, Hildebrando Castro Pozo, também socialista convicto, não se restringiu a trabalhos de cunho científico e político: na sua novela *Renuevo de Peruanidad*, título certamente estranho para uma novela, insere um *Prólogo*, por ele mesmo chamado de *prólogo polémico*, em que faz questão de discutir temas sociais, raciais e culturais.⁶ A produção literária de Mariátegui ficou sempre em segundo plano, seja porque ele mesmo a considerou de menor valor, ligada à sua auto-denominada *edad de piedra*, seja porque seus editores levaram sua classificação muito a sério, a verdade é que poucos críticos debruçaram-se sobre ela. O que se releva mais são suas posições de “crítica literária”. No entanto, numa entrevista dada em 1926, à pergunta “¿Cómo cambiaron sus rumbos y aspiraciones literarias y se definieron en la forma que hoy se han definido?”, ele respondeu:

Soy poco autobiográfico. En el fondo no estoy muy seguro de haber cambiado [...] Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política no hay de qué 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 y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi vida 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 (Ramos, 1926).

Esta “fé”, que o próprio Mariátegui coloca como religiosa e política, jaz no fundo deste manancial revolucionário que tantos frutos inspiradores tem dado no Peru e, por que não dizer, na América Latina como um todo. Ao voltar da sua experiência/exílio na Europa, Mariátegui entregou-se definitivamente ao estudo da realidade peruana, usando o marxismo como método de análise, intensificando também seu trabalho com líderes sindicalistas. Acentua-se sua ação escrita, dentro do *ensaios político*, quando voltou a escrever para a revista *Mundial*, *Varietades*, *Mercúrio Peruano* e também para publicações estrangeiras. Em setembro de 1926 apareceu sua tão sonhada revista *Amauta*, em cuja “apresentação” estão suas famosas

palavras, declarando ser um homem de filiação e fé, e que por esta razão a revista rechaçaria tudo o que fosse contrário à sua ideologia, ou que não tivesse ideologia alguma. Ali também revelou sua adesão a um estilo muito específico de *indigenismo*, forjado naquele contexto:

[...] 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 Perú dentro del panorama del mundo [...] ⁷

O mesmo contexto que deu ao seu socialismo uma feição particular: ainda que acreditasse na ruptura revolucionária, e que o espaço ideal para a revolução fosse mesmo as cidades, por volta de 1929, seguia resolutamente em direção ao seu confronto final com a *III Internacional*. Enfatizando o potencial revolucionário do mito e sua capacidade de arrastar as massas à ação, e ao mesmo tempo realizando uma trajetória de volta em direção ao *Perú profundo*, vai dizer:

[...] lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de indigenismo y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes Indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase primeramente con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista (Mariátegui, 1988:217).

Procurando compreender sua Nação, e ao mesmo tempo fazer do socialismo uma ligadura entre tradição e modernidade, foi compondo um contraponto de muitas e variadas oposições: em primeiro lugar, no diálogo que estabeleceu entre uma certa idéia de *vanguardia* (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 esta 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 encontrou um lugar na geografia do marxismo ocidental, ainda que não tivesse uma “genealogia perfeita”, pois ao lado de Marx e Engels

5. Esta outra face da mesma tradição é altamente estimulante. Devemos considerar, neste caso, a passagem do próprio Mariátegui pela literatura, e a presença marcante de Valcárcel, que antes de tornar-se um “antropólogo”, escreveu literatura indigenista. Na sua esteira vão estar outros, como, por exemplo, Castro Pozo, Arguedas e Rodrigo Montoya.
6. Ver Hildebrando Castro Pozo (s/data). Edição do autor: “como trabajo mercancia, esta obra pertenece al autor, quien se reserva todos los derechos de reproducción, total o parcialmente. El precio es inalterable: 50 centavos en Lima, 60 en provincias”.
7. A palavra “amauta” pode ser traduzida como líder intelectual. Em quéchua significa homem sábio, mestre (cf. Glossário, escrito por Martin Lienhard, para o dossiê sobre Arguedas, publicado por Eve-Marie Fell, citado na bibliografia.)

figuravam Benedetto Croce, Piero Gobetti, Henri Barbusse e Sorel.⁸

No final de 1915, um ataque a uma fazenda em Puno, liderada por *Rumi Maqui*, um sargento que resolvera apoiar os camponeses e dirigir um levante indígena, traz novamente à tona energias utópicas adormecidas. Embora facilmente sufocada, esta efêmera rebelião anunciava, por sua vez, uma alternativa: o renascimento de uma utopia. Escreveu Mariátegui:

[...] 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 (1917).

Para Mariátegui os indígenas, que ele chamava de *camponeses*, poderiam assumir as idéias socialistas e conjugá-las às suas aspirações messiânicas justamente porque estas haviam sido capazes de manter e preservar esse antigo coletivismo andino. Assim, paradoxalmente, no atraso da sociedade peruana ele via o caminho para a modernidade que era, justamente e ao mesmo tempo, a justificativa para a proposta socialista no Peru.⁹ Apesar da desmistificação que posteriormente se fez 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 (ou camponesa).

O encontro com o *andino* levou-o também a relevar a importância da história de um país no qual a dura carga de frustrações se torna, ao mesmo tempo, sustento para a esperança.¹⁰

José María Arguedas chegou a Lima para estudar Humanidades na Universidade de San Marcos em 1931, um ano após a morte de Mariátegui. Em termos intelectuais, dois antecessores são importantes para compreender a trajetória de Arguedas: por um lado, Mariátegui, e por outro, Luis Valcárcel.

Valcárcel também chegou a Lima em 1930, convidado por Sánchez Cerro para dirigir o Museu Bolivariano (Valcárcel, 1981). Fatos diversos fizeram com que, por volta de 1945, sua idéia de um Museu Nacional, elaborada em 1931, viesse a concretizar-se. Esta idéia procurava responder à necessidade emergente e crescente de produzir uma

visão de conjunto do processo histórico peruano. Mas 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.

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. Este mesmo espírito acompanhou-o na condução do curso de *Historia del Perú-Incas*, que ele formulou para a Faculdade de Letras da Universidad de San Marcos, no início de 1931. A história deste período, dos embates políticos e das pesquisas, revelam-nos como e porque o país estava realmente sendo *re-descoberto* pela etnologia como o 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 recebia um novo olhar 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 nova preocupação com a mudança social/cultural representou a perspectiva que o indigenismo peruano assumiu, quase vinte anos depois da novela/testemunho ideológico *Tempestad en los Andes* do próprio Valcárcel, quando então ele próprio afirmava o *ressurgimento* da raça 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 [...] en lo alto de las cumbres andinas brillará otra vez el sol magnífico de las extintas edades [...] (op.cit.,s/data).

-
8. A avaliação do que veio a chamar-se “marxismo ocidental” é bastante ampla, não cabendo nos propósitos deste artigo. Nesta genealogia, relida por autores importantes como Perry Anderson, seus nomes nem constam. No entanto, numa genealogia do marxismo latino-americano, como a que faz Raul Fernet-Betancourt, entre outros, ali estão estes pensadores que exerceram grande influência na formação político-filosófica de Mariátegui. Além dos franceses Henri Barbusse e Romain Rolland, destaca-se Georges Sorel (1847-1922), e, entre os italianos, Benedetto Croce (1866-1952) e Piero Gobetti (1897-1926), este, por exemplo, citado pelo próprio Mariátegui como “uma das cabeças com as quais me sinto em máxima sintonia” (*apud*: Raul Fernet-Betancourt, pg.157).
9. Interessante observar que, nesta relação específica entre socialismo e etnicidade, esta categoria de “camponeses” na realidade dissimula a noção de “eticidade”. É, sem dúvida, uma formulação datada, marcada pelas questões da época.
10. 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.

Portanto, para balizar o aparecimento de um novo *indigenismo* peruano poderíamos tomar como marcos dois livros de Valcárcel: *Tempestad en los Andes* (1927) e *Ruta Cultural del Perú* (1945), fruto de 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 indios, quedó vivo el sentido esencial: la conservación de los valores culturales autóctonos. (op.cit: 325)

Era, enfim, o momento de cruzar a fronteira em direção à *modernidade*, sem perder os vínculos com a *tradição*. 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, começou a dedicar-se mais ao presente.

Assim, seguindo o próprio percurso de Valcárcel percebemos como o indigenismo foi se tornando uma escola de pensamento: em primeiro lugar, pelo seu caráter “científico” devido às novas disciplinas que foram sendo introduzidas nos cursos de Etnologia, e em segundo lugar, pelo seu caráter “prático”, já que a avaliação etnológica passou a ser condição prévia para qualquer formulação de projetos voltados às populações indígenas. É preciso lembrar que esta perspectiva 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 Valcárcel foi o primeiro diretor.¹¹ Começou a crescer, então, o interesse pela população indígena, especialmente no que se refere 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 folclore na parte de Dirección de Educación Artística que, com a ajuda de milhares de professores espalhados por todo o país, passou a recompilar materiais folclóricos.

Escrevendo no período do pós-guerra, sua percepção da economia peruana é positiva, na medida em que estaria sendo acelerada a destruição do feudalismo:

[...] el nombre y la fama del Perú, alcanzarán nuevos y definitivos resplandores, afianzándose las penosamente adquiridas características de su vida internacional [...] son rasgos propios de la personalidad del Perú en sus relaciones externas: un profundo sentido de conviven-

cia armónica y una exquisita sensibilidad para percibir lo justo[...] (Valcárcel,1965:24).

Enfim, ainda que mantenha sua antiga posição ideológica, esta aparece agora bem mais matizada, pelo menos, por duas outras fortes influências: o socialismo e a etnologia como formas de compreensão e transformação da realidade.

José María Arguedas foi aluno de Valcárcel em 1931, antes do período em que, por razões políticas, aconteceu o fechamento da Universidade de San Marcos. Depois, quando ela foi reaberta, em 1935, Arguedas precisou deixar os estudos para trabalhar. Nesta fase está envolvido com a literatura: em 1935 publicou sua coletânea de contos *Agua*, bem como *Los Escoleros* e *Warma Kuyay*. Participando da militância anti-fascista acabou sendo preso. Desta experiência resultou seu romance *El Sexto* (nome da prisão onde esteve) e, logo em seguida, apareceu *Canto Kechwa*. Em 1938 começou a escrever *Yawar Fiesta*.

Voltando aos seus estudos, trabalhou durante alguns anos como professor secundarista, retornando à cena intelectual limenha em 1953 como 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*. Em 1956 produz seu primeiro trabalho de peso em Etnologia, conseguindo seu título de bacharel no ano seguinte. Em 1959 chega à sua tese doutoral na Espanha e, de volta ao Perú, passou a lecionar na Universidade de San Marcos.

Nos anos sessenta a situação política agravou-se em todo o continente e no Peru a repressão militar produz inúmeras vítimas. Arguedas continua a produzir literatura, de cunho indigenista e libertário, ao mesmo tempo em que aprofunda seus conhecimentos antropológicos, lecionando e criando discípulos. Em função de um convênio/projeto para pesquisar a literatura oral peruana ele passou a lecionar na Universidad Agraria La Molina. Afastado da militância política desde que havia saído da prisão, não se envolve com nenhum partido político. Seu esforço concentra-se na ansiosa percepção, compreensão e interpretação do seu país, tanto na literatura quanto na Etnologia.¹²

Desta época até 1969, ano em que cometeu o suicídio, passou por períodos bem produtivos e outros em que sucumbia diante de sua doença psíquica, uma profunda depressão que o acompanhava já havia muitos anos. Seu último trabalho, uma novela inacabada, pode ser pensada como um paradigma da relação intelectual e emocional, consubstanciado numa escritura em que tanto a literatura quanto a antropologia são invocadas de forma profunda e inexoravelmente entranhadas (Arguedas,1990).

Some-se a tudo isso as tensões do contexto social, político e intelectual decorrentes das pressões do debate so-

11. Os dois projetos mais conhecidos desta época são: *Vicos* e *Puno Tambopata*. Estas atividades levaram à criação do *Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen*, de 1959.

12. Sua novela *Los Rios Profundos* apareceu em 1964.

bre o engajamento político dos intelectuais latino-americanos e teremos, quem sabe, a possibilidade de compreender as seguintes palavras de Arguedas:

Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico (1969).

A compreensão do que seria este *mágico* para Arguedas é, certamente, desafiante. Entre inúmeros comentaristas da sua obra, gostaria de destacar duas posições antagônicas que consubstanciam uma polêmica bastante relevante e, duradoura: por um lado, Vargas Llosa, acusando Arguedas de ser o contrutor de uma *utopia arcaica* na medida em que teria mitificado uma suposta dualidade cultural do país que, no fundo, era apenas sua, espécie de personagem obcecado em viver uma fronteira ultrapassada, e, portanto, construtor de sua própria mitologia.

De certa maneira, o que Vargas Llosa apresenta é a figura de um homem paralisado, desgarrado entre dois mundos que seus dois *zorros* representam:

[...] el de un hombre aferrado a cierta antigüedad, a un mundo campesino, impregnado de ritos, cantos y costumbres tradicionales [...] mundo arcaico que él conoció de niño, que estudió como folklorista y etnólogo y que, como escritor, idealizó y reinventó. 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 presintió siempre que ambas adhesiones eran incompatibles (Vargas Llosa, 1980).

Em 1976, no famoso prólogo à coletânea de artigos escritos por Arguedas entre 1940 e 1969, *Señores e Indios*, Angel Rama, ao contrário, 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 *índole mestiza*, prolongamento daquela cosmovisão original (Rama, 1976).

Assim, se no primeiro livro de contos, *Agua* (1935), e na primeira novela, *Yawar Fiesta* (1941), ele permanecia de costas para as normas da referida modernidade, nos trabalhos subseqüentes Arguedas partiu em busca de um registro mais adequado à percepção da nação enquanto totalidade, como sugere Rama (1982), embora nas obras subseqüentes continuasse com a concentração anterior, onde se reiteravam os mesmos temas.¹³ Desta maneira, se de alguma forma o *mágico* em Arguedas sugere a Vargas Llosa uma certa irracionalidade, um descompasso com

seu tempo, uma relação negativa entre mito e utopia, para Ángel Rama, aquele universo arguediano fixo, prototípico, repetitivo, sugere um jogo de permanência e leves variações, um verdadeiro modelo simbólico no qual a criação artística está situada no centro da *transculturación*.¹⁴

Nele, este pensamento *interminável*, no sentido estruturalista, se configura numa convicção apaixonada de que o país só teria salvação e saída 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 de Mariátegui e das leituras socialistas. Portanto, diferentemente de Vargas Llosa, Rama percebe a superação da mencionada *utopia arcaica* através de um modelo que englobaria referentes linguísticos, literários, sociológicos/antropológicos e míticos.

Desta maneira, Arguedas estaria dotando o sistema regional de novas potencialidades, ligadas à função que a novela vai adquirindo no contexto latino-americano, ou seja, como instrumento privilegiado tanto em relação ao processo de transculturación quanto à emergência de um narrador oriundo de uma pequena burguesia ansiosa por lutar pelos valores autóctones, mediadora dos dois mundos. Neste sentido, é possível imaginar este *mágico* arguediano como decorrência e, por outro lado, como função mediadora deste caráter de *fronteira*, nos vários sentidos sugeridos até agora: o artístico, o cultural e o político.

O antropólogo e novelista Rodrigo Montoya Rojas decidiu estudar Antropologia depois de um encontro com José Maria Arguedas, que era amigo do seu pai. Serrano de Puquio, chegou em Lima nos anos sessenta, para frequentar a Universidade de San Marcos. Seguiu uma carreira acadêmica de muito êxito sendo atualmente professor emérito da referida universidade. Em 1994, já afastado da militância política desde 1978, trouxe aos círculos intelectuais um trabalho de síntese da questão étnica e política de ressonâncias muito diretas com a obra de Arguedas e de Mariátegui.

Além da intenção explícita de fazer um balanço ideológico das tendências políticas do país, contando a história de uma exclusão fundante da sociedade peruana, apresenta sua proposta de um *socialismo mágico*: um projeto de transformação, agora realmente ligado ao entendimento da diversidade étnica e cultural, postulando-o como a única saída para uma sociedade democrática (Montoya, 1994). Desta maneira, a idéia de uma *utopia andina*, formulada originalmente por Manuel Burga e Alberto Flores Galindo, reaparece vários anos depois como *utopia da diversidade*.¹⁵

Que mudanças teriam ocasionado esta passagem, e o que ela significa em termos sociais e intelectuais? O fio

13. *Diamantes y Pedernales* (1954), *Los Ríos Profundos* (1958), *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), *Todas las Sangres* (1964), *Amor Mundo* (1967) e, finalmente, a obra póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971).

14. Para uma apreciação crítica da obra de Angel Rama sugerimos a leitura do texto de Juan Poblete “trayectoria crítica de Ángel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos”, incluída nesta coletânea.

15. Vale 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.

condutor parece apontar para a questão da violência enquanto componente estrutural da história peruana, fruto da exclusão da população indígena e mestiça. Mas também diz respeito a uma avaliação da intelectualidade peruana, colocada em termos de uma perspectiva crítica dos projetos, tanto da direita quanto da esquerda, objetivando sua superação em direção a uma democracia plena, a uma cidadania para todos.

Trabalhando com a *questão étnica* ele aponta a profunda relação entre *messianismo/milenarismo* e a *política*, que no Peru não seria uma atividade profana e sim profundamente condicionada pelo *fator religioso*.¹⁶ Na realidade, esta 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. Sua ambição política e intelectual assenta-se numa questão muito clara:

a lo largo de mis trabajos trato de responder a la pregunta general ¿cuál es el proceso de articulación entre el capitalismo y el complejo universo indígena del país?

Neste sentido, sua posição é explícita:

[...] pensar el socialismo en el Perú 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 Perú 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.

Ao mesmo tempo, Montoya vê na *utopia andina* uma resposta totalizadora ao *localismo*, enquanto resquício do Império Incaico, projetando a idéia de um *homem andino* enquanto uma totalidade de traços comuns, expressando uma história imaginada ou desejada e 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 ou imaginária, desta *pluralidade/diversidade*, enquanto ao mesmo tempo precisa postular uma *andinidade* que dê unidade às suas proposições. Enfim, o localismo pode ser compreendido como fonte identitária e, ao mesmo tempo, como aquilo que precisa ser superado.

Na realidade, a idéia de uma *diversidade/pluralidade étnica* está naturalmente ligada à uma concepção espacial específica: grupos diversos, 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*, atrelada a uma 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 ancorála. Neste caso, interpretar a história peruana apresenta-se como a própria caracterização desta *utopia da diversidade* a qual, por razões óbvias, encontra em Arguedas sua mais autêntica expressão.

Contar a história desta exclusão, como afirma Montoya, implica também em construí-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 legitimação: sua escritura, misto de revolução e assombro, de êxtase e desilusão, é também uma escritura de fronteiras, um território potencialmente aberto a (re)interpretações.

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.

Segundo Montoya, nas palavras do 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 modernidade. E é neste sentido que caminha sua concepção de um *socialismo mágico*, no qual existe um encontro impostergável entre a política e os inúmeros movimentos sociais, entre o respeito pela diferença e a luta pela autodeterminação.

Referências bibliográficas

- Anderson, Perry (1984) “Modernidade e Revolução”. In: *Novos Estudos*. Cebrap, no. 14.
- _____ (1989) *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Arguedas, José María (1969) “No soy un aculturado”. Discurso ao receber o prêmio Inca Garcilaso de la Vega, Lima.
- _____ (1990) *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición Crítica. (Eve-Marie Fell), Espanha: Unesco e Ministério de Cultura da Espanha e da França, Coleção Archivos, no. 14.
- Castro Pozo, Hildebrando (1979) *Nuestra Comunidad Indígena*. Lima: Edição do autor.
- Clifford, James e George Marcus (1986) *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press. Estas idéias estão também em George Marcus e M. Fischer. (1986) *Anthropology as a cultural critique*. Chicago: University of Chicago Press.

16. Note-se aí a relação com o pensamento de Mariátegui e de Arguedas.

- Flores Galindo, Alberto (1988) *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1995) *O Marxismo na América Latina*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora UNISINOS.
- Franco, Carlos (1985) “Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los 80”. In: *Revista Socialismo y Participación*, No. 29, Lima.
- Jameson, Fredric (1985) *Marxismo e Forma. Teorias dialéticas da Literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec.
- Kristal, Efraín (1991) *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del Indigenismo en el Perú (1848-1930)*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Loureiro, Isabel Maria y Ricardo Musse (orgs.) (s/data) *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Editora Unesp.
- Marcus, George y Michael Fischer (1986) *Anthropology as a Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mariátegui, José Carlos (1917). In: *Jornal El Tiempo*, Lima, año II, no. 288, 25/04/1917.
- _____ (1988) *Ideología y Política*. Obras Completas. Lima: Editorial Minerva.
- _____ (1988) “Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico” (1927). In: *Ideología y Política*, Obras Completas, pp. 217.
- _____ (1992) *7 ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Editorial Minerva.
- Marzal, Manuel (1992) “Del paternalismo colonial al moderno indigenismo en el Perú”. In: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI, VI. 2, Encuentros Interétnicos.
- Rama, Angel (1976) “José Maria Arguedas Transculturador”. In: *Señores e Índios*, Buenos Aires: Arca Editorial
- _____ (s/data) *Renuevo de Peruanidad*. Edição do autor.
- _____ (1982) *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- _____ (1982) “La gesta del mestizo”. In: *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Ramos, Angela (1926) “Una encuesta a J.C. Mariátegui”, *Mundial*, VII 319. In: *La novela y la vida*, in *Obras Completas* (1992). Lima: Empresa Editorial Amauta, Livraria Editorial Minerva.
- Rojas Montoya, Rodrigo (1994) *De la utopía andina al socialismo mágico. (Antropología, Historia y Política en el Perú)*. Cópia cedida pelo autor.
- Tord, Luis Enrique (1978) *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Lima: Editoriales Unidas.
- Valcárcel, Luis E. (1965) *Ruta Cultural del Perú*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo.
- _____ (1981) *Memórias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- _____ (s/data) *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros.
- Vargas Llosa, M. (1980) “Literatura y suicidio: el caso Arguedas”. In: *Revista Iberoamericana*, no. 110 e 111, enero-junio.
- _____ (1986) “Arguedas: la utopía arcaica”. In: *AGRO, Revista del Banco Agrario del Perú*, ano III, no. 5, fevereiro.