

O LUGAR DA VOZ INDÍGENA NA LITERATURA PERUANA: UTOPIA OU IDEOLOGIA?

Dra. Sonia Inez G. Fernandez
Universidade Metodista de São Paulo

O debate contemporâneo sobre a Pós-modernidade obriga pensar a obra literária face ao mercado cultural, mas como pensar obras como *Los ríos profundos* (1958)¹, de escritores como o peruano José Maria Arguedas no contexto da América Latina, sem levar em conta, principalmente, a questão do indigenismo e, em paralelo, a questão da identidade? Sabemos que a partir dos anos 20 começaram a aparecer estudos de literatura hispano-americana dentro de uma perspectiva pluralista, ao avançarem de forma sem precedentes, no tratamento dos temas indigenismo e “criollismo”².

Mas o debate contemporâneo também obriga pensar a trajetória das sociedades modernas (da ênfase na produção à dimensão da reprodução) e questionar os limites e fronteiras dessa modernidade, em relação a sociedades díspares como pode ser a brasileira e a peruana, pois, se considerarmos a pós-modernidade “como uma situação que se move, mas não progride, pois não há social, nem representação, nem sujeito, nem sentido, nem história”³, podemos perfeitamente compreender a situação do índio na sociedade peruana.

Se considerarmos, então, como Baudrillard (1985)⁴ que “a pós-modernidade é um jogo com os vestígios do que foi destruído” e traçarmos um paralelo entre a Semana de Arte Moderna de 1922 e o que ela significou em termos do ingresso de algum Brasil na Modernidade e a

¹ Arguedas, José Maria (1998). *Los ríos profundos*. 2. ed., Madrid, Cátedra, 1998.

² Ver Schwartz, Jorge (1995). *Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. SP: Ed. da USP: Iluminuras:FAPESP.

³ Taschner, Gisela B. (1999). A pós-modernidade e a sociologia. *Revista da USP*. Jun/jul/ago, p.13.

⁴ apud Taschner, Gisela, ibidem, p. 11.

ruptura com o academicismo que se deu no Peru, em 1929, por artistas jovens preocupados tanto com a liberdade formal quanto em contestar artisticamente as questões nacionais do momento e pintar tipos humanos que correspondessem ao ‘homem andino’” (García Canclini, 2000, p. 79), vamos defrontar-nos com uma situação análoga em alguns aspectos, pois tanto os artistas de lá como os de cá queriam instaurar uma nova ordem, representar o nacional, situando-o no desenvolvimento estético moderno. Entretanto, se por aqui, o interesse era conhecer e definir o brasileiro (índio, branco e negro), tendo em conta a sua indiscutível mestiçagem; por lá, ainda era necessário valorizar o índio, tentar outorgar-lhe algum lugar.

De qualquer maneira, em face da necessidade de compreender as complexas relações entre o hegemônico e o subalterno, o incluído e o excluído, nós aqui as estávamos discutindo frente à dependência externa, enquanto lá a discussão se fazia dentro da própria sociedade peruana. Desta maneira, tanto os processos de racismo (Peru) quanto os de multiculturalismo (Brasil) constituíram-se em elementos da Pós-Modernidade, assim como o lugar da voz indígena deve ser buscado na relação dos diversos setores sociais com seus sistemas simbólicos que, no caso da literatura hispano-americana, registrou-se, em pelo menos, quatro momentos, na visão de Ángel Rama⁵

Ora, a modernidade latino-americana, apesar de ser “um eco tardio e deficiente dos países europeus, na medida em que persistiu como “culto dessa ideologia estética”, mas não como expressão da modernização sócio-econômica, é também o quarto momento de reivindicação da cultura indígena na literatura, que resultou da demanda de uma classe média

⁵ (ver *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1982, p.139.

branca ou mestiça (Rama, 1982, p. 130). Esse culto moderno “implica não tanto vincular-se a um repertório de objetos e mensagens exclusivamente modernos, quanto saber incorporar a arte e a literatura de vanguarda, assim como os avanços tecnológicos, matrizes tradicionais de privilégio social e distinção simbólica”⁶. É o que acontece no Peru das décadas 20 e 30 quando começa o processo de urbanização das cidades, especialmente Lima, cuja migração interna entronca-se com a mestiçagem racial e cultural e as matrizes tradicionais são absorvidas pelo mercado e pelos meios de comunicação.

Isto, porém, não explica tudo, é preciso fazer justiça aos esforços dos escritores e artistas para enfrentar os obstáculos impostos às comunidades indígenas por suas elites, inclusive, os de comunicação. Esses obstáculos resultaram desde a atrofia da burguesia à falta de mercado, pura e simplesmente, passando pelo provincianismo, pelos ranços coloniais, pelo indianismo e regionalismo ingênuos, que já haviam marcado os três momentos da presença indígena na literatura. Manuel González Prada e José Carlos Mariátegui são exemplos desses intelectuais que, áduos defensores da causa indígena no Peru, deslocaram para o conceito de cultura, o conceito de raça que, antes, dominava o pensamento sobre a questão indígena, para culminar com José Maria Arguedas que, em 1952, afirmaria: “Falamos em termos de cultura; não levamos em conta para nada o conceito de raça”. Cumpre lembrar a este propósito que Gilberto Freire, no Brasil e Fernando Ortiz, em Cuba, ambos contemporâneos de Mariátegui, também passam do conceito de raça para o de cultura, no que diz respeito à negritude (ver Schwartz, p.558).

Além disso, a distância entre o escritor e o público era um fato. Mário de Andrade faz um comentário bem a propósito dessa situação, que não é exclusiva do Brasil: “os modernistas

⁶García Canclini, N. (2000). *Culturas Híbridas*. SP, Ed. da USP, p.74.

são um grupo isolado e escudado em sua própria convicção... o único setor da nação que faz do problema artístico nacional um caso de preocupação quase exclusiva. Apesar disso, não representa nada da realidade brasileira. Está fora do nosso ritmo social, fora da nossa inconstância econômica, fora da preocupação brasileira. Se essa minoria está aclimatada dentro da realidade brasileira e vive em intimidade com o Brasil, a realidade brasileira, ao contrário, não se acostumou a viver em intimidade com ela.” (apud García Canclini, 2000, p. 80). E, ainda assim, as tentativas de inserção social se diluíram em variantes da cultura oficial como aconteceu com o muralismo mexicano e com o próprio indigenismo peruano.

Mas é, justamente, nas discrepâncias e contradições internas do modernismo que se expressa a heterogeneidade cultural; esta, por sua vez, é constituída pelas diferentes temporalidades históricas que convivem num mesmo presente (García Canclini, 2000, p.83). Nesse sentido, tem razão este sociólogo ao pensar os diversos modernismos americanos no contexto de uma “ordem dominante semi-oligárquica”, uma “economia capitalista semi-industrializada” que, promove, às vezes, “movimentos sociais semi-transformadores”, para o qual (contexto) eles (modernismos) são apenas tentativas de intervenção.

Essas intervenções: os manifestos dos Antropófagos e o do grupo Martin Fierro, ambos da década dos 20, por exemplo, mostram que as formas sincréticas geradas pelas matrizes espanhola e portuguesa com as matrizes indígenas e depois, africanas revelam um trajeto híbrido, quando não multicultural das sociedades latino-americanas. É essa cultura de mescla, pois, que aceita, ao mesmo tempo, a fragmentação e as combinações múltiplas entre tradição e modernidade, que vemos representada na narrativa de ficção. Contudo, cumpre analisar, aqui,

justamente, os elementos dessa tensão para que possamos alcançar o sentido dessas lógicas de pensamento em coexistência, tanto na literatura brasileira, quanto na peruana.

Como podemos observar na história do Peru, em particular, e na da América Latina em geral, as diversas sociedades indígenas não construíram um novo modelo exemplar e, para eles, tudo que não apresenta um modelo exemplar é desprovido de sentido. Talvez por aí consigamos compreender personagens como “el pongo”(índio de fazenda que *serve* de graça , na casa do seu *senhor*) e até mesmo o próprio “el viejo” (tío del personaje Ernesto, poderoso señor de Cuzco). Ambos são personagens arquetípicas, paradigmáticas, porque cada um deles representa, respectivamente, a utopia e a ideologia no conjunto da sociedade peruana.

Na repetição, pois, dos gestos arquetípicos, num e noutro caso, esteja a explicação da projeção de ambos num tempo mítico que, abolindo as diferenças, perpetua a desigualdade.

Mircea Eliade diz que “o homem das culturas arcaicas aceita mal a ‘história’ e se esforça por abolí-la periodicamente”⁷. Desse modo, me parece, que tanto um quanto outro agem de acordo com a mentalidade arcaica, pois repetem modelos: “el viejo” é o senhor feudal, para quem “el pongo” é o servo. Ademais, a situação de ambos é complementar, uma vez que a personagem-narrador os descreve assim: “... Descubrí entonces que su rostro (del *viejo*) era ceniciento, de piel dura, aparentemente descarnada de huesos”. Mientras que “su figura (del pongo) tenía apariencia frágil; era espigado, no alto... su nariz aguileña, sus ojos hundidos, los tendones resaltantes del cuello. La expresión del mestizo era, en cambio, casi insolente. Vestía de montar” (*LRP*, p. 141). Se um deles somente atua como indivíduo, pois “no podía ser este hombre más perverso ni tener más poder que mi cejijunto guardador que también me hacía

⁷ Eliade, Mircea. [1969]. *O mito do eterno retorno*. Lisboa, Edições 70, p. 51.

dormir en la cocina” (LRP, p. 162), o outro não sabe atuar como indivíduo, porque sua mentalidade só compreende o exemplar, o coletivo, pois “se podía percibir el esfuerzo que hacía por apenas parecer vivo, el invisible peso que oprimía su respiración”(LRP, p. 163). Não poderá sublevar-se sozinho dessa escravidão, conseqüentemente. Além disso, esse índio, já está separado de seu grupo, já não tem mais referências para atuar.

Nesse sentido e, guardadas as devidas diferenças contextuais, nos parece oportuno lembrar que os zapatistas do México (anos 90), pareciam, lançar-se na modernidade quando os seus “relatos” passaram a ser criados e compartilhados, pelas comunidades de Chiapas.⁸ O curioso e paradoxal desse gesto é a retomada da tradição asteca nessas produções coletivas.

Além disso, na recusa do ser histórico, em atribuir valor à memória, talvez repouse a explicação por tantos séculos de apatia por parte dos índios, especificamente, desses representados em *Los ríos profundos*. Em compensação, quando reagem, o fazem no sentido de uma resposta afetiva, emocional, sem distinguir a reação das causas que a provocaram.

Tratar-se-ia, justamente, da incapacidade para o pensamento dialético? Neste caso, os não índios apresentam uma racionalidade parecida, ou seja, o resultado de seus atos é também a expressão de um pensamento não dialético. Já que a história, recheada de incontáveis rebeliões, sempre circunstanciais, mostra que estes fatos não chegam a abalar a posição dos senhores terratenientes porque estes também acreditam e atuam em função da inércia desses acontecimentos pontuais. O comportamento dos indivíduos de ambos os lados, destituídos de

⁸ Ramírez García, Laura Beatriz. (2001). Reconhecimento do papel da afetividade na ação zapatista. In: *Imaginário*. n.7, SP, pp. 173-194.

senso da história e apegados ao que eles consideram a sua realidade, corresponde a um esforço desesperado para não perder o contato com o que ainda resta do seu ser, da sua personalidade; tanto no sentido da coletividade, no caso dos índios, quanto no sentido do individualismo, no caso dos terratenientes e dos seus próceres.

Outro fato que salta à vista é a constatação de uma espécie de normalidade do sofrimento, presente no comportamento dos índios. Até porque, passado “el motín”, quando as mulheres que já se retiravam para Patibamba, a repartir o sal que haviam conseguido resgatar dos patrões e motivo do motim, são insultadas pelas “señoras” e pelos “caballeros” que as assistiam passar triunfantes, elas reagem assim: “Entonces, una de las mestizas empezó a cantar una danza de carnaval; el grupo la coreó con la voz más alta. Así, la tropa se convirtió en una comparsa que cruzaba a carrera las calles. La voz Del coro apagó todos los insultos y dio un ritmo especial, casi de ataque, a los que marchábamos a Patibamba. Las mulas tomaron el ritmo de la danza y trotaron con más alegría. Enloquecidas de entusiasmo, las mujeres cantaban cada vez más alto y más vivo:” (*LRP*, p. 279 e 280). Devemos concluir que o fato (o roubo do sal) que gerou essa rebelião já está esquecido e quando nova tensão se criar, provavelmente em relação ao mesmo sal, tratar-se-á de nova rebelião, sem nenhum vínculo com a anterior. E, assim se repetirá, interminavelmente, a exploração dos índios, intercalada com algumas esporádicas revoltas, após as quais se acalmarão por mais algum tempo.

De certa forma, essa série de acontecimentos, tidos como irreversíveis, imprevisíveis e de valor autônomo pelo homem arcaico, explicam a perpetuação das injustiças sociais, devido ao

fato de estarem ligados à própria estrutura dessas sociedades, para as quais o sofrimento é aceito e, conseqüentemente suportável, até um nível de saturação que, vez ou outra explode para levar novamente à acomodação, seguida de nova irrupção dos ânimos (Eliade, [1969], p. 109). Acrescenta ainda Mircea Eliade que “o primitivo luta contra esse sofrimento com todos os meios mágico-religiosos ao seu alcance, mas aceita-o moralmente, porque ele não é absurdo” (p. 112). Pois, qualquer sofrimento pode ser suportado desde que recorde um drama místico, o que nos leva, numa outra perspectiva, ao maniqueísmo do pensamento do senhor feudal que acredita, igualmente, na normalidade da sua felicidade como contraponto da normalidade da infelicidade do outro. Em certo sentido, o aceite do índio em relação ao sofrimento justifica a injustiça praticada pelo senhor que estaria, em última instância, também em uma etapa não histórica da civilização. Ambos expressam formas de pensamento arcaico, porque vítimas de um círculo vicioso de submissão e poder não ousam inventar novas formas de estar no mundo.

A personagem *el viejo* “- Tu tio, el dueño de las cuatro haciendas, dijo” (el padre a Ernesto) é justamente a que revela essa aversão ao movimento e à espontaneidade. De aí, su actitud previsible en cuanto a los parientes en general: “su escandalosa alma“ y a cada uno de ellos, en particular: “locura por ofender al recién llegado” (o pai de Ernesto): “El viejo le alcanzó a mi padre un bastón negro; el mando de oro figuraba la cabeza y el cuello de un águila. Insistió para que lo recibiera y lo llevara. No me miraron (a Ernesto). Mi padre tomó el bastón y se apoyó en él; el Viejo eligió uno más grueso, con puño simple, como una vara de alcalde”(LRP, p. 163). E (al pongo): “El pongo pretendió acercarse a nosotros, el Viejo lo ahuyentó con un movimiento del bastón” (LRP, p. 163). Desta forma, tanto os índios quanto os senhores podem ser criticados pela impotência criadora que demonstram, pela incapacidade de correr riscos, o que os levaria a transformar o mundo em que vivem, atuando historicamente, como compete ao homem moderno.

Mas, para Mircea Eliade, “a liberdade de fazer história de que o homem ‘moderno’ se gaba é ilusória para quase toda a humanidade” (p. 170), como parece ser, até o momento, tanto para os índios, quanto para os *señores* do Peru. Se os primeiros escolheram refugiar-se numa existência sub-humana; a situação dos segundos não é tão diversa, posto que não podem distanciar-se de sua máscara, nem afastar-se do espelho que lhes garante o modelo a seguir. Em outros termos, o esforço desesperado para não perder o contacto com o exemplar.

Desse modo, ambos setores da sociedade peruana vivem a etapa do pensamento considerada arcaica, posto que são cara e coroa da mesma moeda, de tal forma que a alegria praticada pelos índios no seu cotidiano (*Los ríos profundos* está repleto de cantos e danças e demonstrações de alegria, como nesta passagem: “ El *canto* se extendió a todos los grupos de la calle y a las otras chicherías. Mi invitante y su grupo *bailaban con entusiasmo* creciente...”) tem o seu reverso na tristeza “del viejo” que “infundía respeto, a pesar de su anticuada y sucia apariencia. Las personas principales de Cuzco lo saludaban *seriamente*. Llevaba siempre un bastón con puño de oro; su sombrero de angosta ala, le daba un poco de *sombra* sobre la frente. Era *incómodo* acompañarlo, porque se *arrodillaba* frente a todas las iglesias y capillas y se quitaba el sombrero en forma llamativa cuando saludaba a los frailes.”(LRP, pp. 137-138).É, contudo, no contexto do cristianismo - a religião do homem moderno e do homem histórico, daquele que descobriu simultaneamente a liberdade e o tempo contínuo (Eliade, p. 174), em oposição ao tempo cíclico dos povos arcaicos que, decididamente, não se pode atribuir a “el viejo” o status de homem moderno, uma vez que não é um criador de história. Ao contrário, ele vive tão ligado aos arquétipos de repetição quanto os povos arcaicos, pois o que conta são os seus

gestos automatizados, não a Fé, ou o conceito judaico-cristão de Deus, que ele, de fato, não postula.

Posto dessa maneira, nem *el criollo* nem *el índio* são modernos, atitude que é fundamental na nova estética, porque marca a ruptura com a analogia pura e simples e traz a reflexão poética para o núcleo da obra. Trata-se da construção do discurso simultânea à comunicação da identidade híbrida da personagem como uma promessa de felicidade, uma vez que a prática da arte moderna se justifica, para muitos, pela sua capacidade de dar prazer, o que sem dúvida o texto de Arguedas proporciona ao leitor. A crítica da representação emerge, dessa maneira, para destituir a mimese e consagrar a originalidade da experiência, neste caso, com o toque da cultura inca.

Mas o problema crítico que persiste é o da, ainda difícil, vinculação dessa proposta estética com a ideologia dominante que, redundando no esforço permanente de ampliar os modos de percepção dos indivíduos, bem como numa experiência de defender constantemente a autonomia do eu, tanto *del viejo* quanto *del indio*.

Assim, não é sem inúmeras discussões que se fala de modernidade ou de modernização na América Latina ⁹. Para uns ela é apenas receptora passiva y tardia da modernidade, por isso absorveu a utopia da modernidade sem implantar a modernização da sociedade, como ocorreu na Europa e Estados Unidos. À América Latina tocou, então, por força do colonialismo que, exportou para cá, o arcaísmo da sociedade medieval, enquanto as metrópoles se modernizavam. Ficou assim com o paradoxo, senão com o retrocesso, já que na Europa, a modernidade se

⁹ Quijano, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Ed. El Conejo, p.9.

consolida como parte da experiência cotidiana e ao mesmo tempo como prática social e como ideologia legitimadora e na América, em contraposição se instala uma profunda e prolongada brecha entre a ideologia da modernidade e das práticas sociais freqüentemente dentro das mesmas instituições sociais ou políticas (Quijano, p. 15). Frente a esta situação é que se coloca o projeto de Arguedas que, como a própria sociedade, aprende a viver com uma consciência intelectual que não tem respaldo na experiência cotidiana.

O peso ideológico da modernidade na América Latina, contudo, é que mantém acesa a chama do debate e permite verificarmos, por exemplo, que nem os “criollos”, nem os colonizadores jamais foram modernos, como bem ilustram as personagens não incas de *Los ríos profundos*: o velho, o padre, os soldados. Arguedas, “huérfano y forastero entre dos culturas” na visão de Cornejo Polar percebeu a dupla marginalidade, na qual vivem índios e brancos atirados na mesma comunicação desumanizadora. Daí sua exaltação do vale do rio Mantaro, exemplo de mestiçagem cultural, de transculturação triunfante – uma exceção nas serras e costas peruanas.

Esse talvez seja o exemplo a ser seguido, frente ao desafio de lançar um novo olhar para as relações ambíguas dos intelectuais latino-americanos com a história, porque o momento primordial da modernidade, constituiu para os europeus uma promessa de liberdade, de associação entre razão e libertação (Quijano, p.51), que nunca compartilhamos. Esse novo olhar é o que Arguedas lança ao mostrar o confinamento em que se encontram ambas subjetividades: índio e branco, perseguido um, reprimido o outro e, acima de tudo, bloqueados em uma incomunicabilidade que nem mesmos os mestiços ajudam a vencer, como ocorre em Cuba e no Brasil.

Tais constatações nos levam à conclusão de Cornejo Polar, para quem, alguns intelectuais (Mário de Andrade e Arguedas, por exemplo) podiam pensar com a máxima modernidade, ao passo que a sociedade latino-americana se fez cada vez menos moderna e menos racional (Quijano, p. 52). É, nesta perspectiva, portanto, que Roberto Fernández Retamar alude à América como “vida verdadeira de um dilema falso”. Mas ainda que a evidência da incomunicação surgida do bilingüismo, gerasse a cisão entre oralidade (voz suprema do Inca) e escrita (Bíblia), desde a Conquista da América, houve momentos de “heterogeneidade”, de “totalidade contraditória” na literatura peruana, sempre plural. Assim, a defesa do espanhol em transculturação com o quéchua se deve, em parte ao reconhecimento da universalidade do espanhol, a qual inclui sem sombra de dúvidas a impregnação do quéchua, posto que a linguagem do “criollo” falado já não é mais nem quéchua, nem espanhol, ou seja, o espanhol não é mais tão puro quanto gostariam alguns. Embora, em *Los ríos profundos*, Arguedas opte por uma língua espanhola culta, mas sutilmente pigmentada de elementos andinos, ele também insere transcrições de canções em quéchua autêntico, acompanhada de traduções ao espanhol.

É, pois, nas necessidades humanas impostas pelo seu país que Arguedas encontra o lugar para o seu comportamento estético. A coincidência do seu pensamento com o pensamento de Lukács revela que o comportamento cotidiano do homem é o começo e o fim de toda ação humana e ambos lançam mão da imagem do rio de Heráclito. Assim: “o cotidiano é visto como um rio em seu permanente fluxo, dentro do qual tudo se movimenta, se transforma, se espalha e retorna ao seu leito; dele se depreendem, em formas superiores de recepção e reprodução da realidade, a ciência e a arte; diferenciam-se, constituem-se de acordo com suas finalidades específicas, alcançam sua forma pura, nessa especificidade que nasce das necessidades da vida

social, para logo, em consequência de seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar de novo na corrente da vida cotidiana”¹⁰. Talvez seja, justamente, nas *formas superiores de recepção e reprodução da realidade* que Arguedas encontre a função da arte, na medida em que a arte é uma manifestação do ser social e não uma construção *a priori*.

Desse modo, a linguagem é uma forma básica de objetivação da vida cotidiana, mas o compromisso do artista com a sociedade como um todo permite-lhe aperfeiçoar-se e alcançar uma visão depurada da realidade. Já o receptor, agente da fruição estética, vê toda sua atenção mobilizada em função do objeto estético que lhe permite também uma elevação das suas forças espirituais. Esse momento é precisamente aquele em que o homem supera a sua individualidade e é posto em contato com o gênero humano. Fenômeno que Lukács, como Aristóteles, denomina *catarse* e com o qual, parece contar, Arguedas para ampliar, mais que isto, educar o leitor, porque é nessa possibilidade de refletir sobre a vida cotidiana dos homens que a arte produz a tal “elevação” que a separa inicialmente do cotidiano para, no final, fazer a operação de retorno. É, portanto esse processo circular que colabora para o contínuo enriquecimento da humanidade que nos permite retornar à *alegria* de Spinoza, porquanto favorece uma maior perfeição do homem, à qual Arguedas desafortunadamente não conseguiu aderir.

Para entender, afinal, como num país de 5 milhões de habitantes dos quais 3 milhões são autóctones e vivem em estado de servidão, como na Antiguidade, ou mais otimistamente, como na Idade Média, é preciso levar em conta justamente que “o que dá direito ao índio de prevalecer na visão do peruano de hoje é, sobretudo, o contraste e o conflito entre seu predomínio

¹⁰ In: Lukács, G. (1974). *Estética VI*, Barcelona, Grijaldo, pp. 11-12.

demográfico e sua servidão – não apenas inferioridade social e econômica”¹¹. Neste sentido, é preciso caminhar na direção de um índio que, para inserir-se no sistema ocidental, fale por si, fato que até agora não ocorreu, mas que parece estar encontrando um espaço e uma forma nos relatos zapatistas. Pois, se observarmos a presença indígena ou a preocupação com a sua situação em quatro momentos: o da literatura missionária da Conquista, o da literatura crítica da burguesia mercantil, o do período romântico e o do período moderno (século XX) é que da defesa dos índios empreendida primeiro pelo padre Bartolomé de las Casas, passando pelo inca Garcilaso de la Vega, primeiro mestiço americano a registrar a cultura dos incas e por Guamán Poma de Ayala que escreveu e ilustrou a *Nueva Corónica* (1615) até a lúcida distinção estabelecida por José Carlos Mariátegui, entre literatura indigenista e literatura indígena, vamos verificar que muito pouco se modificou. Talvez aí a desesperança de Arguedas, ao final.

Mas, o direito do índio de permanecer na visão do peruano deve passar, ao que indica a experiência zapatista, por exemplo, pela conquista da liberdade através de um processo revolucionário. É o que propõe Frantz Fanon (1986), grande teórico do mundo colonial, ao analisar “os efeitos da inferiorização racial e cultural no plano individual (e) quando procura demonstrar como a economia, a política e toda a vida social de um povo colonizado está controlada através do recurso à violência policial ou militar” (apud Silvério, p. 52). Em *Los ríos profundos* abundam exemplos dessa verdade histórica, desde o capítulo VII, El motín até o capítulo final XI, nos quais “guardia”, “soldado”, “banda militar” são vocábulos recorrentes, não apenas como objetos em si, mas, principalmente, por seus significados simbólicos. Para Fanon, é a única saída para um indivíduo (Ernesto) ou povo colonizado (la cholas), porquanto se tratam de produtos de relações socioeconômicas e políticas conhecidas. Contudo, como engajar-se nele, se

¹¹ Mariátegui, José Carlos[1927]. Nativismo e indigenismo na literatura americana. In: Schwartz, p.563.

na visão de Arguedas “esta gente se subleva por una razón de orden mágico”¹², totalmente contrário à racionalização da modernidade capitalista?

Diante disso, a preocupação de Fanon com a descolonização da experiência e a desracialização da razão é tudo que nós precisamos para lançar a questão indígena num outro nível de discussão que é o do segundo multiculturalismo (multiculturalismo anti/pós-moderno), para o qual, é necessária a construção de um espaço público que expresse o reconhecimento da pluralidade étnica, racial e sexual, tratando a todos por igual, mas não igualmente, tendo em vista que o mito “multiculturalismo moderno” tem provado a inviabilidade da supressão plena das diversidades e das desigualdades.

Referências Bibliográficas:

Arguedas, José Maria (1998). *Los rios profundos 2. ed. Madrid, Cátedra*.

Cornejo Polar, A (1973). *Los universos narrativos de José Maria Arguedas*. Buenos Aires, Losada.

----- (2000). *O condor voa*. Org. Mario J. Valdés, BH: Ed. UFMG.

Eliade, Mircea. [1969]. *O mito de eterno retorno*. Lisboa, Edições 70.

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

García Canclini, N. (2000). *Culturas Híbridas*. 3.ed., SP: Ed. USP.

Lukács, G (1974). *Estética VI*. Barcelona, Grijaldo.

¹² Cornejo Polar, A (1973). *Los universos narrativos de José Maria Arguedas*. Buenos Aires, Losada, pp. 149-150.

Mariátegui, José Carlos [1927]. Nativismo e indigenismo na literatura americana. In: Schwartz, J. (1995).

Quijano, Aníbal. Lo público y lo privado. In: *Modernidad, identidad, utopia en América Latina*. Editorial El Conejo, pp. 9-57.

Ramírez García, Laura Beatriz (2001). Reconhecimento da afetividade na ação zapatista. In: *Imaginário*. N. 7, Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória do Inst. Psicologia da USP, SP.

Schwartz, J. (1995). *Vanguardas Latino-americanas*. SP:Iluminuras: EDUSP: FAPESP.

Silvério, Valter Roberto. (1999). O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora. In: *Revista USP*. N.1, SP: USP, CCS, pp. 44-55, jun/jul/ago.

Taschner, Gisela B (1999). A pós-modernidade e a sociologia. In: *Revista USP*. N.1, SP: USP, CCS, pp. 6-19, jun-jul/ago.