

ANÍBAL QUIJANO E JOSÉ MARIA ARGUEDAS: UM ENCONTRO ENTRE SOCIOLOGIA E LITERATURA

Layla Jorge Teixeira Cesar*

Cite este artigo: CESAR, Layla Jorge Teixeira. Aníbal Quijano e José Maria Arguedas: um encontro entre sociologia e literatura. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v.9, n.1, p.49 – 61, agosto. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto. 2011.

Resumo: A proposta teórica que nos oferece Aníbal Quijano é fundamental para o estudo das relações coloniais que se desenvolvem na América Latina. A compreensão do significado de seus conceitos, contudo, pode ser mais profunda na medida em que se conheça o contexto de sua elaboração. Recorreremos aqui à produção literária de José Maria Arguedas, seu conterrâneo, a fim de preencher de conteúdo as categorias quijanianas, em especial no que se refere às noções de colonialidade do poder, eurocentrismo e raça. Dentro do acervo de Arguedas, foi selecionada, para os fins deste artigo, a obra *Os Rios Profundos* por acreditar-se que seu conteúdo autobiográfico confira maior verossimilhança à narrativa.

Palavras-chave: colonialidade do poder, eurocentrismo, raça, identidade

Señoray, rimakusk'ayki! (Deixa eu lhe falar, senhora) – insisti muitas vezes, pretendendo entrar em alguma casa. Mas as mulheres me olhavam atemorizadas e com desconfiança. Já não ouviam nem sequer a linguagem dos ayllus. Tinham-lhes feito perder a memória.

José Maria Arguedas. *Os Rios Profundos*, 1977.

1. Introdução

A primeira metade do século XX no Peru foi um momento de célebres realizações no campo das artes e das ciências sociais. Pode-se eleger, a título de referência, que o ponto alto desse desenvolvimento se tenha dado entre a década de 20, com a ascensão política da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA), sob liderança do icônico Jose Carlos Mariategui, e o ano de 1948, data do primeiro golpe militar para tomada do governo do Estado peruano. Neste intervalo de efervescência política floresceram no cenário intelectual do país os ideais que inspirariam figuras como Jose Maria Arguedas, brilhante etnólogo e literato, e Aníbal Quijano, sociólogo crítico do marxismo.

Nas obras de ambos os autores, o que se pode perceber como eixo central é a busca pela

afirmação de uma identidade nacional autóctone, inspiração que parece ser o fio condutor de toda a produção intelectual latino-americana de destaque realizada neste período da história. Simon Schwartzman indica a obsessão por este tema como traço fundante dos países colonizados quando diz que “o problema da identidade é característica central da vida intelectual na periferia” (SCHWARTZMAN, 1988: pg. 15).

Mais do que isso, o que une estas duas figuras é a relação necessária que se estabelece entre suas obras. As principais categorias de análise elaboradas por Aníbal Quijano como raça, eurocentrismo, e colonialidade do poder, sobre as quais se discorrerá amiúde neste artigo, tem longo alcance e é hoje inegável sua importância nas Ciências Sociais para pensar a trajetória da América Latina. Contudo, uma compreensão mais profunda destes termos só se pode realizar por um leitor que esteja familiarizado com o universo no qual foram gestados. Dito de outro modo, o significado mais intrínseco das categorias quijanianas só se revela aos olhos daqueles que conhecem parte importante do contexto que as inspirou: o Peru compreendido entre as décadas de 30 e 60.

Este ambiente é descrito com perfeição pela literatura de Jose Maria Arguedas. A sua arte aparece aqui, portanto, com a função de ilustrar o fenômeno apreendido pelo conceito. Numa demonstração de como as Ciências Sociais se podem utilizar da literatura, é Arguedas quem nos ajuda a compreender a proposta teórica de Quijano.

É importante ressaltar que não se trata aqui de uma discussão sobre a validade dos conceitos elaborados por Quijano, que permanecerá distinta de sua gênese. O que se defenderá aqui é tão somente a possibilidade de se apreender o significado de um conceito em maior profundidade, ou com maior acurácia, quando do conhecimento de seu contexto social de produção. Assim, o presente artigo tem por objetivo apresentar ao leitor qual a relevância da obra literária de Arguedas para uma melhor compreensão dos conceitos sociológicos de Quijano, selecionando passagens do texto arguediano onde se possam ver os contornos dos fenômenos sociais apontados por Quijano.

Numa primeira etapa, realizar-se-á a apresentação biográfica de ambos os autores, e em seguida a análise pormenorizada de seus textos.

2. Do real vivido para o real literário: uma breve referência à vida e obra de Arguedas

Jose Maria Arguedas (Andahuaylas, 1911 – Lima, 1969) foi um personagem ativo no movimento de releitura da estética indigenista nas artes peruanas. Ingresso no curso de literatura da Universidade Nacional Maior de San Marcos, em Lima, Arguedas toma contato com o trabalho do professor Jose Carlos Mariategui, com quem descobre sua vocação para a etnologia e refina sua paixão pela causa indígena. Mais do que sua carreira acadêmica, contudo, é a trajetória pessoal de Arguedas que parece explicar sua dedicação à defesa dos povos tradicionais no Peru.

Sua formação é híbrida: filho de genitores brancos, o escritor pertencia à elite cuzquenha. O

pai, advogado itinerante, não pode se envolver de maneira muito íntima com a criação dos filhos. É assim que, por ocasião do falecimento de sua mãe, Arguedas foi deixado, quando contava apenas seis anos de idade, aos cuidados da madrastra, que o obriga a ser criado entre os serventes da casa. Entre 1921 e 1923 passa refugiado em uma fazenda da família e vive, durante este período, uma total imersão no universo indígena.

Já domina com perfeição o idioma quíchua quando, em 1925, vai para um internato realizar seus estudos secundários. Um solitário no colégio, como ele mesmo registra, Arguedas estará para o resto de sua vida falando a partir de um entre-lugar, testemunha e partícipe do choque de duas culturas.

Ao longo de sua vida profissional, tem destaque entre suas atividades a de chefe da seção de folclore e belas artes do Ministério da Educação do Peru (1947 - 1953), chefe do Instituto de Estudos Etnológicos do Museu da Cultura Peruana (1953 - 1957) e diretor, durante dez anos, da publicação da revista *Folclore Americano* (1953 - 1963). É também diretor da Casa da Cultura do Peru (1963 - 1964), do Museu Nacional da História (1964 - 1966), e catedrático do Departamento de Etnologia da Universidade de San Marcos (1964 - 1969), até sua morte. Angustiado pela injustiça para com o mundo índio, o escritor suicida-se com um tiro no coração.

Sua ampla produção intelectual compreende, entre outros, ensaios e artigos sobre o idioma quíchua, a mitologia pré-hispânica, a educação popular e o folclore. É lembrado, contudo, por suas obras de ficção, onde é capaz de realizar, como nenhum outro intelectual de sua época, descrições minuciosas sobre a realidade do indígena no Peru. Nas suas próprias palavras, falava de um Peru profundo, experimentado “desde adentro”.

Não significa que a literatura de Arguedas seja completamente descritiva e imparcial. Muito pelo contrário, o autor toma declaradamente o partido das comunidades indígenas na defesa de seus direitos por uma reforma socioeconômica que minimize sua exclusão. Nem por isso se pode dizer que seus retratos do mundo andino sejam menos reais. Sua narrativa está centrada na representação do cotidiano indígena: a vida, os azares e sofrimentos dos índios nas fazendas e aldeias do Peru. A problemática central que o acompanharia desde seus primeiros relatos é a violência do formato social pautado no binarismo que se impõe aos indígenas na cisão entre senhores e índios, dominantes e dominados, na oposição de espaços entre a serra (andina) e a costa (colonizada).

Não vai, por outro lado, resvalar para um relativismo que antagonize indígenas e não-indígenas, ou brancos e não-brancos, o que culminaria num fundamentalismo que não condiz com a sua proposta. Arguedas revela na sua prosa uma sociedade que está em constante movimento, na transformação das relações de interdependências, onde os indígenas não ocupam uma posição de servilismo. É a herança do pensamento de José Carlos Mariátegui, que lhe confere uma visão crítica sobre o caráter demasiado estruturalista do marxismo estrito. Arguedas se oporia a qualquer leitura

do social que retirasse dos sujeitos seu caráter potencial de agência criativa.

Para os fins deste artigo, foi selecionada a obra *Os Rios Profundos* (1956), por sua dimensão autobiográfica. Nesta obra, Arguedas nos conta quase que a sua própria história através de Ernesto, personagem filho de genitores brancos, órfão de mãe, pai advogado itinerante, criado entre os índios e estudante de um internato em Abancay. Ernesto domina o idioma quíchua e é um defensor da causa indígena, posto que ele próprio se sintia parte desse universo. Nessa trama de referências à sua própria trajetória, o mundo indígena assume conotações cada vez mais míticas, erguendo-se como um antídoto contra a brutalidade que tem as relações humanas entre os brancos.

Esse forte conteúdo de vivência, de experiência empírica do texto de Arguedas, o eleva à condição de material etnográfico que nos permite compreender com maior intimidade alguns aspectos da realidade indígena no Peru e como esta foi afetada pelas relações coloniais de poder.

Aníbal Quijano, particularmente, tinha grande apreço pela obra arguediana. O homenageia batizando um dos seus conceitos, quando aponta que:

[...] a identidade, a modernidade, a democracia, a unidade e o desenvolvimento sejam como fantasmas que nos habitam entrelaçados entre si inextricavelmente e parecem ter-se tornado permanentes. (...) Poder-se-ia dizer, por isso, que agora são virtualmente inerentes à materialidade e ao imaginário de nossa existência histórica. Nesse sentido, formam o específico nó da América Latina, e acrescenta: porque nenhum Górdio pôde cortá-lo ainda e porque é provável que nenhum latino-americano ilustre o tenha vivido e morrido (...) com mais intensidade que o peruano José Maria Arguedas, creio que é só pertinente chamá-lo nó arguediano (QUIJANO, 2005)

Algumas dissidências, no entanto, marcaram a relação entre os autores, não no que se refere à obra *Os Rios Profundos*, mas especificamente sobre a caracterização que receberam as personagens arguedianas em *Todos os Sangues*. Na mesa redonda organizada pelo Instituto de Estudos Peruanos em Lima, a 21 de junho de 1965, quando se colocou *Todos os sangues* em pauta, Quijano teria sido seu maior crítico. Arguedas registra em carta em agosto do mesmo ano:

Quijano desgostava justamente dos dois capítulos (II e III) pelas mesmas razões que me faziam duvidar de sua qualidade: não refletiam fielmente a realidade de Chimbote. Felizmente a novela, para ser tal, tem que ser o reflexo do que sou eu, e através do meu, se é possível, o reflexo de Chimbote: desse inapreensível fervedouro humano, e através desse fervedouro, minha própria fervura, que é fenomenal, do Peru atual e do descomunamente – não diria martirizado mas sim estimulado – homem atual. As criaturas que consegui criar em minhas novelas anteriores imitam de maneira tenaz as que conheci no Peru e com as quais me identifiquei, e por isso mesmo as modifiquei, caricaturei ou idealizei até o infinito [1] (ARGUEDAS, 1998)

Mais do que uma interpretação, as narrativas de Arguedas são de fato uma janela no autor, que permite ver, para dentro, a sensibilidade de um sujeito formado por universos de interesses e emoções distintos, e, para fora, a perspectiva de um Peru entrelaçado pela colonialidade.

3. Para uma sociologia da descolonialidade: a proposta teórica de Aníbal Quijano

Aníbal Quijano (Peru – 1930) bebeu, como Arguedas, da fonte mariateguiana. Graduou-se e doutorou-se em Letras na Universidade Maior de San Marcos em Lima, Peru, e sua produção sempre esteve voltada para a emancipação identitária da América Latina. Ainda hoje tem grande influência nesta área de estudos e, por sua inovação teórica, entre os conceitos que se destacam em sua obra, o mais central é a colonialidade do poder.

A colonialidade do poder é definida pelo autor como o revés da modernidade, o fator determinante do processo de eurocentramento do poder capitalista mundial. Em outras palavras, o reconhecimento da Europa por si própria enquanto identidade só se teria dado quando do contato com a América, apelidada de Novo Mundo, que satisfizesse o papel de “outro” necessário como contraponto para o estabelecimento das fronteiras desse “eu” ropeu. Esse formato mundial, eurocentrado, e colonial/moderno que verificamos hoje é um padrão de poder que foi configurado nos primeiros séculos de dominação e determinação das relações de poder sobre a América.

O capitalismo, define Quijano, também só se consolida como estrutura mundial de poder a partir deste contato, que possibilita a formação de um padrão de dominação/exploração/conflito, articulado em torno do eixo capital-trabalho mercantilizado.

Não significa que Quijano perceba a dominação do capitalismo sobre a América como total. Ainda que seja o eixo central que a estrutura, afirma, não é o único padrão estrutural. A América seria uma totalidade heterogênea, na qual coexistiriam vários e diversos padrões e suas respectivas lógicas históricas. Essa coexistência, não se deve deixar enganar, não se trata de uma justaposição estática, mas sim de uma dinâmica de interdependências e interpenetrações.

A própria lógica do capitalismo não objetiva a homogeneidade absoluta. Antes se constrói exatamente desintegrando os padrões existentes de poder, absorvendo e redefinindo o espaço onde se instale. Vai adaptar ou fagocitar aqueles fragmentos estruturais que sejam úteis ou necessários e destruir os demais, se impondo, até hoje exitosamente, sobre todos os possíveis padrões alternativos. Seu caráter é de articulação dos múltiplos espaços-tempos ou contextos histórica e estruturalmente desiguais numa configuração que se faz presente em nível mundial.

A tais relações desiguais de poder que farão sempre predominar o europeu sobre o indígena Quijano chamará “eurocentrismo”, definido como um processo de bloqueio da capacidade de auto-produção e auto-expressão cultural, que pressiona para a imitação e a reprodução. “Nas produções do conhecimento, impele para uma perspectiva reducionista, na qual são separados faculdades e modos de experiência e de conhecimento, na realidade exercidos conjuntamente, e faz ver, isolados entre si, elementos da realidade que não existem separadamente” (QUIJANO, 1992). O eurocentrismo impede o reconhecimento legítimo da diversidade, porque só a admite como justificativa da desigualdade.

O eurocentrismo em Quijano pode ser percebido como a imposição de um espelho que distorce as imagens que reflete, obrigando os colonizados a se verem através dos olhos do dominador. Um paradigma sobre as formas de produção de conhecimento, perspectiva que se fundamenta tanto nas necessidades capitalistas de desmistificação do pensamento sobre o universo quanto nas necessidades do branco de legitimar e perpetuar sua dominação/exploração como superioridade “natural” de raça.

A raça é por sua vez a categoria social primeira e inaugural da modernidade, o maior e mais fundamental dentre os instrumentos de dominação da colonialidade, produzida para dar sentido às novas relações de poder entre os chamados índios e ibéricos. A naturalização desta diferenciação está associada à atribuição de capacidades de produção cultural e intelectual e ocorre entre os colonizados nos termos das relações de escravidão, servidão, reciprocidade, pequena produção mercantil e salário. Sobre a base da idéia de “raça” se produziram, reconfiguraram e difundiram as novas identidades sociais que se conformam como eixo de distribuição mundial das formas de dominação, exploração e conflito sobre o trabalho.

Não é, no entanto, uma simples cartela de matizes que determina verticalmente do branco ao índio a distribuição de poder. A noção de raça está associada a uma condição subjetiva de dominação. O pongo e o mestiço e o cholo, por exemplo, podem ter a mesma fisionomia. O que distingue suas identidades é antes um aparato exterior, que será classificado de acordo com a posição que ocupe na trama das relações de poder.

Da mesma forma como estão em permanente elaboração identidades sociais também se produzem e difundem novas identidades geoculturais segundo as quais se distribui o controle do poder político e cultural do planeta. Para Quijano a difusão do modelo de formação dos Estados-nação foi essencial para que se difundisse o capitalismo.

O Estado-nação moderno é, fundamentalmente, produto da distribuição democrática do controle de recursos de produção e de generalização e gestão das instituições de autoridade, entre os habitantes de um determinado espaço de dominação nas condições do capitalismo. Na ordem capitalista há uma associação crucial entre o Estado-nação moderno e o desenvolvimento.

Como se trate de uma relação de dominação, exploração e conflito, há obviamente desigualdades sobre o controle de recursos de produção das instituições e mecanismos de autoridade, em especial a violência, entre os habitantes de um espaço de dominação. Apesar de ser limitada, porém, a prática real da democracia é uma condição essencial de todo estado-nação moderno consolidado. A cidadania precisa existir como modo cotidiano de relação social para funcionar como modo de relação política.

Para Quijano também a efetiva democratização das relações culturais depende da transformação das ordens sociais e culturais para que todos os indivíduos sejam não só espectadores passivos ou mesmo usuários, mas sim produtores autônomos de cultura, colocando

permanentemente em questão os conteúdos concretos que determinam estruturalmente suas consciências, rompendo com paradigmas opressores, transformando as insurgências em discurso e ação.

4. A ilustração arguediana da obra de Aníbal Quijano: uma leitura sobre *Os Rios Profundos*

O livro *Os Rios Profundos*, de Arguedas, poderia ser lido em sua integridade a partir da teoria quijaniana. Segundo Saúl Yurkievich, “Arguedas demorou mais de dez anos para terminar **Os Rios Profundos**. (...) A sua obra completa não é abundante mas toda ela se integra numa só órbita e constitui um avanço contínuo para a expressão cada vez mais essencial e mais artística da sua própria infância como acesso à alma do seu povo”. Também Quijano tem, no centro de sua produção, a preocupação em comunicar a formação identitária do Peru, evidentemente não a partir de uma estética literária, mas antes científica.

O objetivo desta seção é apontar as principais passagens do texto de Arguedas que podem servir para preencher de conteúdo e significado os conceitos e significantes elaborados por Quijano.

Quando Quijano fala sobre o estabelecimento da identidade, por exemplo, observa que foi somente a partir da violenta destruição das sociedades e culturas aborígenes pelos colonizadores europeus é que se pode impor a dominação e erguer a sociedade colonial sobre os escombros da população sobrevivente (QUIJANO, 1980). Há aí uma componente de poder onde a balança sempre pesa para o lado europeu, uma força dominante e restritiva que impede o livre movimento indígena.

A primeira ilustração arguediana dessa perspectiva teórica pode ser percebida já nas primeiras páginas do romance *Os Rios Profundos*. Na descrição inicial sobre a paisagem onde se dará a história, a formação identitária recebe tratamento muito sensível. Além da caracterização do protagonista, que carrega tanto elementos do universo branco como do incaico, o movimento indígena dentro das estruturas coloniais, processo nem sempre harmonioso, é metaforizado na descrição do espaço físico da cidade, de sua estrutura arquitetônica: “– Esta praça é espanhola? – Não. A praça não. Os arcos, os templos. A praça não. Foi feita por *Pachakutek*’, o Inca renovador do mundo.”.

A heterogeneidade dos elementos formadores das identidades é mais uma vez magistralmente ilustrada por Arguedas quando, entremeadas com os novos muros caídos de cal, se vêem por toda parte os pedaços de uma Cuzco inca, nos muros e praças e outros escombros arquitetônicos. A sociedade peruana se formou como um sistema de dominação social, pelo poder de sobreposição dos portadores da cultura ocidental espanhola sobre os portadores da cultura incaica. É a apropriação física das conquistas dos colonizados que se evidencia na fala da personagem:

A ponte do Pachachaca foi construída pelos espanhóis. [...] Os contrafortes que canalizam as águas

estão presos nas pedras, e obrigam o rio a avançar agitando-se, dobrando-se em correntes forçadas. [...] Eu não sabia o que mais amava, se a ponte ou o rio. Mas ambos desanuviavam minha alma, inundavam-na de fortaleza e de sonhos heróicos. (ARGUEDAS, 1977: pg. 17)

Essa interpenetração cultural dos elementos incaicos e espanhóis fica evidente também na maneira como Arguedas descreve o ritual religioso em uma Igreja Católica em Cuzco, onde a figura do Cristo é absorvida e modelada, ou, no sentido inverso, foi a presença indígena absorvida e descartado tudo aquilo que nela não tivesse utilidade na manutenção da dominação, como na passagem onde “índias com mantas coloridas na cabeça choravam”, e quando “o Crucificado aparecia na porta da catedral todos os índios de Cuzco lançavam um alarido que fazia estremecer a cidade”, pois “o rosto do Crucificado era quase preto, desfigurado, como o do pongo”.

O que se faz notar nessa passagem é que o Cristo pode ter as feições do pongo, de modo que os indígenas, a quem se quer catequizar, sejam induzidos a relacionar o status da divindade dominante com um comportamento de subserviência como o do pongo, mas a Igreja Católica jamais trataria do estímulo ao culto de uma divindade inca sob um rosto europeu. Aqui encontramos margem para uma interpretação da noção de corporalidade quijianiana, na relação expressa entre o “espírito” e o corpo. O ser/existir europeu habita a carcaça do pongo, a imagem física e necessária para a perpetuação da identificação do dominado em relação ao dominador.

Uma interpretação sobre o fenômeno do eurocentrismo, como definido por Quijano, pode ser compreendida quando Arguedas insere em sua narrativa a presença de um grande latifundiário já em idade avançada. O “Velho” será um peruano nativo da região que, em função de seu elevado capital econômico, carrega símbolos eurocêtricos que conotem o seu prestígio, como uma bengala com castão de ouro e um chapéu de abas curtas. Os modos europeus, no entanto, apresentam nele o traço de um regime já esclerosado, simbolizado pelo paletó de corte considerado elegante, mas já puído e cerzido na gola. O subdesenvolvimento da América Latina que tem na Europa um ideal ou meta, mas cuja inferioridade técnica impede a mimetização plena.

A caracterização do Velho segue na referência à racionalidade utilitarista que conduz suas ações, somada a um forte desprezo pelos índios:

Grita dos cumes com voz de condenado, advertindo a seus índios que está em toda parte. Armazena as frutas dos pomares e deixa-as apodrecer; acha que têm muito pouco valor para trazê-las para vender em Cuzco ou levá-las a Abancay, e que são muito caras para deixá-las aos colonos [2] (Idem., pg. 1)

A descrição do ambiente também revela traços da noção de eurocentrismo. É uma irreconhecível Cuzco, muito diferente daquela “da época de seu pai”, diante da qual o protagonista Ernesto exhibe surpresa pela iluminação elétrica, estação ferroviária e largas avenidas, questionando ainda a presença de grades de madeira ou ferro que defendem os jardins e casas modernas, sinais da busca pela contemplação dos ideais de desenvolvimento.

Mesmo os ideais estéticos revelam as preferências eurocênticas do protagonista: “Apresentei-me com a maior cortesia. Meu pai era um modelo de modas cavalheirescas. Se eu tivesse seus olhos azuis, suas mãos brancas e sua bela barba loura...!” (Idem., pg. 102)

Ou ainda a presença de “Valle”, um jovem interno do colégio jesuíta que se destaca por seu ateísmo embasado em leituras de Schopenhauer e por não ser capaz de se comunicar em quíchua, o idioma dos indígenas, resultado de, diferentemente dos outros internos, ter vivido a infância apartado dessa população estigmatizada e inferiorizada por sua descendência.

Valle era o único estudante que não falava quíchua; entendia bem, mas não falava. Não simulava ignorância; nas poucas vezes que o ouvi tentar a pronúncia de algumas palavras fracassou realmente; não lhe ensinaram aquilo em criança.

– Não tenho o hábito de falar índio – dizia – As palavras me soam no ouvido, mas minha língua se recusa a fabricar esses sons. Por sorte não precisarei dos índios; penso morar em Lima ou no exterior. (Idem., pg. 78)

A categoria de eurocentrismo se faz notar, mais uma vez, não pela estrutura da dominação em si, mas pelos ícones que elege de modo a legitimar-se. O catolicismo tem na obra de Arguedas papel muito central, dialogando permanentemente com a religiosidade incaica.

Num lindo recurso estilístico da narrativa, os cantos incaicos e as orações católicas se misturam no ar diversas vezes, e não se pode falar sequer num antagonismo entre as duas religiosidades, mas antes num compartilhamento de ambas pelos sujeitos, convivência simbólica que não é sinônimo de fusão.

No Velho mesmo observa-se um fanatismo religioso que não permite ao leitor identificar tratar-se mais de uma crença legítima ou de um esforço para manter as aparências e boas relações com os representantes locais da Igreja.

Essa dualidade de intenções entre a fé e a prática dissimulada se percebe de maneira mais forte nas passagens que se referem às reuniões entre os grandes latifundiários e os padres diretores do internato e nos sermões que os rapazes estudantes são obrigados a atender. Tanto na escola como entre os indígenas não fica clara qual seja a posição dos sujeitos, que ora parecem crer nos ideais pregados pela Igreja, ora parecem estar praticando uma forma de subversão política. Se seriam católicos na frente dos padres e incaicos entre si, ou incaicos socialmente e católicos na intimidade é exatamente a dúvida que Arguedas parece querer plantar. Como se misturam as influências sobre os indivíduos de modo que não haja mais uma sólida identidade “original”.

Quando do conflito gerado entre fazendeiros e indígenas na disputa pelo sal, eixo da trama de Arguedas, o clero intervém de modo a culpabilizar pesadamente os indígenas que se dividem entre o choro pela culpa católica e a festa nas chicherias [3]. Ernesto, o protagonista, se coloca passionalmente ao lado dos “ladrões”, e então o padre o chicoteia “como faria a um índio”.

O que fica implícito nessa comparação e em tantas outras que Arguedas colore no curso de *Os Rios Profundos* é o que em Quijano encontraremos como a idéia de “raça” enquanto explicação de fundamentação biológica para justificar a diferenciação da população humana entre inferiores e superiores.

O texto de Arguedas é muito rico em exemplos que ilustrem a dominação legitimada pela noção de raça. O primeiro deles se refere ao pongo.

O pongo é aqui classificado como um índio de fazenda que serve gratuitamente, em rodízio, na casa do dono, com fortes traços de subserviência. Não se atreve a falar e não se considera pertencente a Cuzco: sua pátria é a fazenda. “Inclina-se como um verme que pede para ser amassado” e como:

A porta do salão ficara aberta, pude ver o pongo, vestido de farrapos, de costas para as grades do corredor. À distância se podia perceber o esforço que fazia para simplesmente parecer vivo, o peso invisível que oprimia sua respiração. (Idem., pg 21)

Além deste vão aparecer ainda as indicações raciais do mestiço, menos subserviente que o pongo, de olhar insolente e de obrigações menos dispendiosas – é mais branco do que o pongo – filho de pai branco e mãe índia, o negro e o chipro, quíchua para “aquele que foi marcado pela bexiga”.

Um dos diálogos mais interessantes de *Os Rios Profundos*, todavia, se dá nesse contexto, quando Valle, em sua intelectualidade eurocêntrica, vai se referir ao que chama o “mito da raça”, estabelecendo uma igualdade de substância entre os sujeitos independentemente de sua condição fenotípica – o que não necessariamente significa uma dissolução do estigma, mas antes uma difusão do ideal racional-moderno de humanidade:

- As chicheras são piores que homens, mais que soldados – respondeu o Chipro.
- O mito da raça! As *cholas* morrem como os índios se as metralharem.
- O regimento é formado por cholos – Gritou Romero para se fazer ouvir.
- Novamente o mito da raça. Que se matem até o final dos séculos. Eu sou um espectador infausto.
- Infausto? O que é isso? Mas um cholo pode estragar a festa.
- Pode, claro, pode. Enquanto os filhos dos filhos de meus filhos brincam... montados em cima deles. (Idem., pg. 89)

A categoria de cholo é a que permite maior contraste entre as noções de Arguedas e Quijano, em função do tratamento que os autores deram ao tema. É definido por Arguedas como o filho de

mãe *branca* e pai índio. Em Quijano, porém, se vê que essa classificação do sujeito se dá mais pela sua carga cultural do que pelo caráter de sanguinidade. A palavra *cholo* vai expressar uma das características mais fundamentais da sociedade colonial peruana: o predomínio do critério étnico na diferenciação social entre os grupos, e sua condição de sociedade de castas.

Do ponto de vista racial, diz Quijano, todos os índios contemporâneos seriam na realidade cholos. Se colocarmos o ponto de referência para a definição do *cholo*, no entanto, na suposta perda de uma “cultura indígena”, o que se deve levar em consideração é o caráter dinâmico desta cultura. Na contemporaneidade, esta se refere ao resultado de uma integração progressiva, não necessariamente coerente, entre os elementos pré-hispânicos, provavelmente modificados, elementos hispânicos e ocidentais coloniais, também modificados, e elementos ocidentais posteriores, bem como outros que não se pode elencar por não pertencerem a nenhuma destas fontes, e que podem ser o resultado da sua mistura ou de experiências e elaborações novas.

O Estado-nação no Peru de Arguedas aparece como ordem mal formada e não consolidada, mas que opera já como parâmetro ou referencial de dominação.

Percebe-se a sua presença simbólica no diálogo entre as crianças:

Os sermões patrióticos do padre Diretor se realizavam na pratica; bandos de alunos “peruanos” e “chilenos” lutavam ali; atirávamo-nos figos com atiradeiras de borracha e depois nos lançávamos ao assalto, para brigar aos socos e aos empurrões. Os “peruanos” deviam ganhar sempre. (Idem., pg. 45)

No momento do texto sobre a revolta das *chicheras* pelo sal, Arguedas descortina o cenário de conflito entre o Estado, representado pelo exército; a Igreja, representada pelo padre, que age quase sempre como um agente do governo; os *a-sociais*, como os indígenas, cholos, mestiços e demais estigmatizados, que carecem de poder; e um estrato médio da população, que bem representado pela figura dos estudantes parece participar do movimento como espectador.

A denúncia da distribuição de poder segundo a identidade social dos sujeitos fica muito explícita na contra-argumentação das *chicheras* ao sermão do padre:

“E quem tem vendido o sal para as vacas das fazendas? As vacas são melhores que nós, Padre Linhares?” (Idem. pg. 92)

A crítica social de Arguedas sobre a naturalização dessas desigualdades vai além do eixo estritamente político, chegando a colocar os efeitos secundários ou reticulares que pode ter essa forma de dominação. Uma passagem marcante se refere à propagação de uma peste que, segundo as acusações das personagens, teria sido causada pela opressão dos brancos, responsabilizados pelas condições de miséria em que viviam os índios e que facilitavam assim o irrompimento deste tipo de doença.

Outra perspectiva quijaniana que fica evidente através do levante das *chicheras* é a

contestação da ordenação das relações de gênero em torno da colonialidade de poder. As mulheres são as líderes do movimento revoltoso, ao passo que os homens, mesmo seus maridos, têm presença opaca e não significativa. A ação política, assertividade relacionada com maior frequência ao gênero masculino, é, entre os *indígenas* e mestiços, sem que isso represente uma caracterização fálica, colocada nas mãos das mulheres.

A desconstrução dessas categorias encontra seu ponto alto na passagem da dissolução da identidade de Dona Felipa, líder das chicheras, enquanto corpo. Arguedas não permite que se tenha absoluta certeza sobre o destino da personagem, ficando a sua morte apenas sugerida. O xale de cor laranja vivo que marca a sua presença em todo o livro é então amarrado a uma cruz sobre o rio, como sinal de repressão ao movimento. É então que, já se imaginando que este seria o fim desta presença, entra em cena a boba, a louca, já por definição uma a-social, esvaziada de função ativa, que escala a cruz, agarra o xale e foge vestida com ele, reencarnando uma imagem de Dona Felipa. Isto porque, como em Quijano, a corporalidade é o nível decisivo das relações de poder, e assim libertar-se da noção de que o corpo implica a pessoa é sinônimo de libertar-se do uso da exploração desse corpo pela colonialidade.

As reivindicações que faz Arguedas, se vê, não se limitam a uma demanda por atenção para aqueles que considera problemas sociais no Peru de seu tempo. Faz mesmo uma apologia aos formatos sociais que devem ser contemplados para promoção de uma reforma.

Em *Os Rios Profundos* isto se demonstra com o caráter de massa que tem a revolta das chicheras que, reunidas, conseguem o apoio de parte da população, obtendo sucesso na invasão de uma grande fazenda e redistribuição de seu estoque de sal.

Dona Felipa, a líder das chicheras, caracterizada por sua capacidade de denúncia da desigualdade, é uma heroína; bem como Ernesto, o protagonista, por servir como ponte para o leitor. E, através destas personagens, o que se ouve é o próprio Arguedas.

5. Conclusão

A obra de Jose Maria Arguedas é de tal sensibilidade que nos permite visualizar com clareza o conteúdo simbólico dos conflitos de formação identitária vividos no Peru no começo do século XX. Conhecer, através da literatura, este universo é a oportunidade de estabelecer uma ponte com o real para a compreensão dos conceitos teóricos que formula o sociólogo Aníbal Quijano.

A relação entre as ciências sociais e a literatura, a segunda como apoio interpretativo da primeira, ainda tem muito a ser explorada. O texto de *Os Rios Profundos* não esgota a complexidade da realidade peruana deste período histórico ou tampouco ilustra os conceitos quijanianos em sua totalidade. A qualidade do texto está antes em situar o leitor, dar corpo à voz que reivindica uma autonomia latino-americana. 🌀

NOTAS

*Aluna graduada no curso de bacharelado em Sociologia da Universidade de Brasília em 12/2010. Este artigo foi produzido sob a orientação da professora Rita Laura Segato enquanto a aluna cursava a graduação. Atualmente é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Bolsista CNPQ. E-mail: laylajorge@gmail.com

[1] Trecho da carta livremente traduzido do original: “A Quijano le parecían malos los dos capítulos propiamente dichos (II y III) por las mismas razones que me hacían dudar a mí de su calidad: no reflejaban fielmente la realidad de Chimbote. Felizmente la novela, para ser tal, tiene que ser el reflejo de lo que soy yo y a través del mío, si es posible, el reflejo de Chimbote: de ese inaprensible hervidero humano y a través de ese hervidero, mi propio hervidero que es fenomenal, del Perú actual y del descomunadamente no diría que martirizado sino acicateado hombre actual. Las criaturas que alcancé a crear en mis novelas anteriores son la huella tenaz de las que conocí en el Perú y con las que me identifiqué y por lo mismo las modifiqué, caricaturicé o idealicé hasta el infinito”

[2] Índios que pertencem às fazendas (rodapé original do texto).

[3] Lugar onde se vende a *chicha*, bebida fermentada a partir do milho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGUEDAS, José Maria: **Os Rios Profundos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

_____: **Las Cartas de Arguedas**. Organización de John V. Murra e Mercedes López-Baralt. Peru: Universidade Pontificia de Peru, 1998.

QUIJANO, Aníbal: **El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina**. Panamá: Revista Tareas – CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos, Justo Aroseman, Nro. 119, 2005.

_____: **Dominacio y Cultura: Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú**. Lima: Mosca Azul Editores, 1980

_____: **Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru**. São Paulo: Revista de Estudos Avançados, vol. 6, nº16, 1992.

_____: **Colonialidade y Modernidade/Racionalidade**. Lima: Peru Indígena, vol 13, nº 29, 1991.

_____: **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. Lima: Libros yArtes. Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, n. 10, 2005.

_____: **El fantasma del Desarrollo en América Latina**. Caracas: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol 6, nº2, 2000.

_____: *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. in: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

SCHWARTZMAN, Simon. **Bases do autoritarismo brasileiro**. Rio de Janeiro, Campus, 1988.