

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL)

Identidades : recortes multi e interdisciplinares / Luiz Paulo da Moita Lopes e Liliana Cabral Bastos, organizadores. - Campinas, SP : Mercado de Letras, 2002.

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 85-7591-005-1

1. Ciências humanas 2. Ciências sociais 3. Identidade I. Lopes, Luiz Paulo da Moita. II. Bastos, Liliana Cabral.

02-5854 CDD-301

Índices para catálogo sistemático:

1. Identidade : Perspectivas interdisciplinares : Sociologia 301

capa : Vande Rotta Gomide

preparação dos originais : Lúcia Helena Lához Morelli

revisão : Ana Elisa de Arruda Penteado

ESTA OBRA CONTOU COM O APOIO DO CNPq
(CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO
CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO)

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:
© MERCADO DE LETRAS EDIÇÕES E LIVRARIA LTDA.

Rua Barbosa de Andrade, 111

Telefax: (19) 3241-7514

13073-410 - Campinas SP Brasil

www.mercado-de-letras.com.br

E-mail: livros@mercado-de-letras.com.br

2002

Proibida a reprodução desta obra
sem a autorização prévia do Editor.

Diferentes pessoas, diferentes lugares e atividades, diferentes objetos e instrumentos, diferentes palavras, diferentes roupas, esses todos trazem à tona - podemos até dizer "recrutam" - diferentes aspectos de nós mesmos. Em relação a e com diferentes pessoas, lugares, objetos, instrumentos, palavras e roupas, nos sentimos como, agimos como e parecemos diferentes pessoas. Somos diferentes si-mesmos situados. Ao imaginarmos os cenários acima, sentimos as mudanças de identidades operando em nossos corpos. (Gee, J. P. "Foreword: a discourse approach to language and literacy", in: Lankshear, C. - com Gee, J.P.; Knobel, M. e Seattle, C. - *Changing literacies*. Buckingham, Open University Press, 1997.)

Há uma reestruturação sutil do conhecimento no final do século XX. Novas divisões do trabalho intelectual, pesquisa colaborativa, ensino por grupo de professores, campos híbridos, estudos comparativos, empréstimos cada vez maiores entre as disciplinas, e uma variedade de perspectivas unificadas e holísticas têm criado pressões sobre as divisões tradicionais do conhecimento. Fala-se de "uma permeabilidade das fronteiras", da "opacidade e mistura dos genres", de uma volta pós-moderna às grandes teorias e cosmologia e mesmo de "uma profunda crise epistemológica". Ecoando Clifford Geertz, há na verdade algo acontecendo "em relação ao modo como pensamos sobre o modo como pensamos". Essas pressões têm muitas origens e servem muitos propósitos. Contudo, compartilham um ponto em comum. Em algum momento, todas foram chamadas de "interdisciplinar". (Klein, J. T. *Interdisciplinarity. History, theory & practice*. Detroit, Waayne State University press, 1990.)

IDENTIDADES MESTIÇAS: REFLEXÃO BASEADA NA OBRA DO ESCRITOR PERUANO JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Urpi Montoya Uriarte

Não há país mais diverso, mais múltiplo em variedade terrana e humana; todos os graus de calor e cor, de amor e ódio, de urdiduras e sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores... Imitar a partir daqui a alguém seria algo escandaloso. Arguedas, El zorro de arriba y el zorro de abajo, 1975.

Os discursos de identidade são discursos políticos na medida em que incluem ou excluem outros segmentos sociais e culturais. É sobre esse aspecto dos discursos de identidade que o presente artigo visa refletir. Mais especificamente, entender por que, no Peru, não pôde surgir um discurso em defesa da mestiçagem e o que isso implicou e implica politicamente.

Tomaremos como fio condutor algumas idéias de José María Arguedas, um dos escritores e antropólogos mais importantes do Peru do século XX.¹

1. Arguedas nasceu em 1911, em Andahuaylas, departamento de Apurímac, nos Andes do sul peruano. Em 1917, seu pai, um advogado errante, viúvo, casou-se novamente, passando a

Esse autor, escassamente conhecido no Brasil, escreveu, no período que vai de 1940 a 1969, diversos contos, poesias, romances e artigos etnológicos versando sobre a condição social e o universo cultural dos índios quéchuas, moradores majoritários dos Andes peruanos. Como poucos, soube plasmar em sua obra a imensa dificuldade da grande parte da população em assumir uma dupla matriz cultural num contexto de profunda discriminação étnica e racial, no qual duas culturas convivem sem conseguir se fundir.

Muito antes do aparecimento das formulações sobre multiculturalismo/interculturalismo/transculturalismo, Arguedas já falava da necessidade de pensar o convívio cultural peruano como complementaridade e não como fusão: considerava essa como a melhor e única saída, na medida em que a fusão era impossível e menos enriquecedora. Não que ele fosse a favor das teses sobre a degeneração do mestiço ou a favor de *apartheids*: a posição de Arguedas advinha de pesquisas etnológicas concretas que lhe mostraram que, ali onde impera uma situação de dualismo cultural, a mestiçagem cultural é ou impossível ou simples aculturação.

Complementaridade e não fusão

José María Arguedas nasceu e morou a infância e a adolescência na serra peruana, em diversas cidades e povoados andinos e, inclusive, numa comunidade de índios quéchuas, onde aprendeu os valores da ternura e da solidariedade. Essa aproximação, essa convivência e essa gratidão com os índios explicam o interesse fundamental que eles tiveram na ampla e complexa

viver em Puquio (Ayacucho). A cruel madrasta fez com que o jovem José María se refugiasse numa comunidade de índios, experiência que o marcou profundamente. Chegando a Lima, em 1931, aos 20 anos, e aí morou o resto da vida. Concluiu o curso de Literatura em 1937 e o de Antropologia em 1950, sendo feitas ambas as carreiras na Universidad Mayor de San Marcos. Publicou *Agua* (1935), *Yawar Fiesta* (1940), *Diamantes y pedermales* (1954), *Los ríos profundos* (1958), *El sexto* (1962), *Todas las sangres* (1964) e *Amor, mundo y todos los cuentos* (1967). Suicidou-se no dia 2 de dezembro de 1969, deixando inconcluso seu romance *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo* (publicado postumamente em 1971). Entre seus trabalhos antropológicos, encontramos a tese de doutorado sobre as comunidades no Peru e na Espanha e muitos artigos reunidos em diversas compilações. Para ter acesso aos diversos textos desse autor, consultar Arguedas (1983).

obra do escritor e etnólogo, que pode ser vista como uma intensa luta por pensar um caminho, uma via diferente e feliz para o desenvolvimento da diversidade cultural no Peru.

O Peru é apresentado por Arguedas como um país composto de duas partes opostas e em permanente conflito, como um universo formado por oposições, choques e contradições entre os mundos branco e índio, litorâneo e andino. Filho de advogado e racialmente branco, Arguedas pertencia ao universo branco; índio por convivência e admiração, sentia-se também parte desse outro mundo. Sentindo na pele a tragédia de pertencer a dois universos em conflito, deixou-nos uma obra em que essa tragédia é claramente narrada, assumida e voltada para a busca da maneira de superar tal dualismo, de aproximar e articular os dois mundos dos quais fazia parte, de tornar complementaridade o que era oposição.

A tragédia de Arguedas derivava da dificuldade em assumir uma dupla filiação. Essa agonia pode ser claramente percebida ao longo de suas diversas obras, desde *Agua* (1940) até *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969). O olhar do país foi-se transformando desde o primeiro conto até chegar ao romance póstumo: no começo, tratava-se de um olhar dualista que via o Peru como um país irreconciliavelmente dividido entre o mundo dos índios e o mundo dos brancos. Com essa visão dicotômica, a busca de identidade não podia ser sentida senão como um drama, pois o dualismo leva à unicidade como única saída, sem deixar lugar para a multiplicidade (Uriarte 1998b). Depois, com *El sexto* e, principalmente, com *Todas las sangres*, Arguedas foi abandonando o esquema binário, e os encontros e as solidariedades tornaram-se possíveis de ser concebidos: a heterogeneidade pôde tornar-se complementaridade. Vejamos com mais detalhes essa evolução. Nos primeiros contos, Arguedas confessa abertamente seu desejo de unicidade, de ser índio e ser aceito como um deles pelos próprios índios. No conto "Agua", o autor escreve: "Sentí que meu carinho pelos comunitarios entrava mais na minha vida; parecia-me que eu também era tinka, que tinha coração de comunitario, que havia morado sempre na puna, sobre as pampas de Ischu" (Arguedas 1993a, p. 16).

Já no conto "Warma Kuyay", a índia pela qual ele estava apaixonado, Justina, devolve-o brutalmente ao seu mundo, o mundo dos brancos, ao dizer: "Deixe-me, rapaz, vá para onde estão suas namoradas!". Essa rejeição do mundo de Justina foi terrível: "Eu fiquei fora do círculo, envergonhado, vencido para sempre" (*idem*, p. 31). Depois, ele assume abertamente sua condição de

não-índio ao dirigir a seguinte frase a Kutu: "Aqueles que têm fazenda são ruins, fazem chorar os índios como você" (*ibidem*, p. 34). Em *Los ríos profundos*, em virtude das constantes rejeições dos índios, Arguedas aceita a impossibilidade de ser considerado por eles como índio e assume uma condição de "forasteiro":

Os índios e as mulheres não falavam com os forasteiros... Eu lhes falei com as palavras e o tom de voz dos comuneiros, mas me desconhecaram. (...) Eu ia às chicherías ouvir cantar e procurar os índios das fazendas. Desejava falar com eles e não perdia a esperança. Mas nunca os encontrei. (Arguedas 1993b, pp. 48 e 54)

Nos contos incluídos no livro *Agua* e no romance *Los ríos profundos*, percebemos nele uma clara necessidade de encontrar-se, de definir-se, de achar um grupo ao qual pertencer coerentemente. Uma busca conflituosa que nasce do antagonismo existente entre o que o autor desejava ser (índio) e o que ele acabava sendo a partir do olhar dos outros (branco). Na impossibilidade de escolher um mundo, Arguedas optou pela busca e pela construção do encontro entre eles, encontro que resolveria o drama de ter que optar pelo único mundo que lhe restava: o branco.

Assim, narrativamente, Arguedas transformou a heterogeneidade em complementaridade. Raças e universos culturais supostamente enfrentados e antagonizados passaram a dialogar e se encontrar. Sua aposta foi a complementaridade das duas culturas que aparece na dupla de personagens que Arguedas construiu: sempre, um índio e um ocidental (Ernesto e Pantacha, Ernesto é Palacitos, Gabriel e Cámac, don Bruno Aragón e Rendón Wilka, o zambo Moncada e don Esteban, o "zorro de arriba e o zorro de abajo"). Cada um desses personagens dava o melhor de sua cultura ao outro e, nesse processo de dar e receber, eles se transformavam. Não obstante, cada um deles não deixava de ser índio ou branco respectivamente.

Essa aproximação entre diferentes, e não a mistura ou fusão, pressunha experimentar o mundo do outro, conhecê-lo. Implicava uma abertura que não alienasse e que, em vez disso, ensinasse a vida e o mundo dos outros, o que ao mesmo tempo fazia reavaliar o próprio mundo. Por isso, paralelamente à complementaridade das duplas, Arguedas narrou-nos viagens: uma experiência no litoral, para alguns, e uma na serra, para outros. Em outras ocasiões, a navegação pela alteridade era feita sem deslocamento físico, isto é, os diferentes podiam se encontrar também em espaços fechados (na prisão em *El sexto* e no colégio interno em *Los ríos profundos*).

Essa abertura à recepção era condição fundamental para o encontro cultural. Arguedas acreditou que as diferenças podiam se entender, podiam conviver sem se opor, podiam conformar uma unidade a partir da qual o drama da identidade e dos conflitos culturais desapareceria. Para isso, era preciso conhecer o Outro e, assim, poder tomar dele, livre e alegremente, os elementos considerados importantes e valiosos. Entretanto, o resultado não seria uma mistura, pois os elementos tomados deveriam ser ressemantizados no interior do núcleo cultural que os recepcionava.

A mestiçagem impossível

Podemos nos perguntar por que, em lugar da complementaridade, Arguedas não optou pela mestiçagem, isto é, não defendeu ou se declarou simplesmente mestiço. Nos seus romances, os mestiços formaram um grupo heterogêneo de indivíduos que, a depender da situação e dos interesses em jogo, encontravam-se próximos ou longínquos dos índios. Não eram nem um setor nem uma condição com uma cultura identificável. No Peru, a mestiçagem sanguínea não tinha, segundo Arguedas, uma cultura correlata. Pelo contrário, a mistura criava seres confusos e sem propostas concretas. Por isso, em nenhuma de suas obras declarou-se ou identificou-se com os mestiços, nem herói algum de seus romances o foi.

Em contraste com seus romances, o mestiço foi assunto fundamental de seus ensaios etnológicos. Neles, afirmou que havia "infinitude de graus de mestiçagem" e, dependendo do contexto polarizado ou não da situação, os mestiços eram ou "fusão harmônica" ou fuga. O encontro, o diálogo e o intercâmbio cultural livre são claramente diferenciados da mestiçagem puramente externa (vestimenta, danças ocidentais, uso de tetos de zinco ou padrões fabris na produção cerâmica etc.). A mudança exterior, símbolo da perda de pureza, foi vista com tristeza por Arguedas, na medida em que evidenciava simples mistura. Entretanto, quando a adoção de símbolos exteriores não comprometia ou não afetava o espírito ou a emoção, sua avaliação era positiva. Era o caso dos racialmente mestiços mas culturalmente índios:

Embora essa multidão de mestiços, que crescia rapidamente, vestisse casimira ou "diablo fuerte", as manifestações mais diretas de sua emoção e de seu espírito não se diferencia-

vam muito das do índio: tocavam "queña" e "charango", "pinkullo" e bandolim arpa e "bandurria", cantavam "wayno" e dançavam "kaswa". (Arguedas 1985, p.75)

A definição de mestiço é, então, em Arguedas, fundamentalmente uma condição externa (racial) que, dependendo do caso, comprometia ou não a raiz cultural. A possibilidade de usar os signos exteriores sem comprometer o núcleo interior que comanda os sentidos que passarão a ter esses símbolos externos dependia não do indivíduo mas do contexto no qual se inseria; dependia de se a cultura original encontrava-se numa situação de dualismo/oposição com outra. Em outras palavras, o conteúdo cultural do mestiço dependia do tipo de convívio multicultural instaurado no contexto em questão.

Nas pesquisas etnográficas que fez nos Andes centrais peruanos, Arguedas descobriu que a inexistência de dualidade de culturas permitia a flexibilidade para assimilar elementos de uns e outros, sem ter que optar por uma das duas culturas. Já nas pesquisas que fez nos Andes do sul, detectou uma situação de polarização cultural: "No sul, o mestiço não é produto da fusão, mas da fuga; adoece, por isso mesmo, dos trágicos caracteres psicológicos do indivíduo desajustado, em constante e insolúvel busca de padrões de conduta" (Arguedas 1981, p. 122).

Ali, onde, por razões históricas específicas (inexistência do latifundismo, poder da Igreja Católica e manutenção de instituições feudais), não se implantou a situação de polaridade cultural, a dupla participação cultural tornava-se possível.

Convívio e mestiçagem: uma perspectiva comparativa

Como propõe Kandé (1990, p. 17), "a mestiçagem é uma metáfora que fala de um conflito de poderes e de suas negociações". Trata-se, portanto, de uma categoria que se refere a um contexto pluricultural mas nada diz sobre a relação específica entre essas culturas e o conteúdo de seus produtos. Nesse sentido, é uma categoria que faz alusão a um problema sem entrar nele.² Em outro artigo, afirmei que

2. Mesmo do ponto de vista da genética, a mestiçagem não acontece: a identidade genética de um indivíduo não resulta da fusão da identidade genética do pai e da mãe (Amselle 1990).

(...) a identidade é processual, isto é, nunca acabada. Não é uma herança, mas uma elaboração sempre contemporânea (Clifford 1995). A identidade é processual porque é relacional e, portanto, negociada: ela se inventa "dentro de" e "contra" outros grupos ou pessoas. Conforme salienta Amselle (1990), não se entende o que é ser judeu sem entender a relação de forças que une e opõe judeus e não-judeus. Assim, as identidades se constroem na especificidade das formas de convívio entre vários grupos, culturas ou gerações. Nesse sentido, compreender as identidades supõe analisar a própria sociedade na qual se definem os grupos e se realizam suas trocas, pois é a especificidade das formas de convívio entre os grupos que estabelece e dá forma às identidades dos diversos grupos. (Uriarte 1999, p. 3)

Para entender o surgimento ou não de identidades mestiças é preciso, então, entender que tipo de convívio cultural aconteceu na sociedade em questão. No Peru, a convivência cultural tem consistido numa intensa navegação entre universos culturais realizada por sujeitos que mantêm suas "veias principais" sem por isso deixar de "confluir em certas regiões" nas quais as diferenças conciliam-se temporariamente (Uriarte 1997). Retomo assim as metáforas que Arguedas usou para se referir à convivência intercultural nos Andes: "A cultura nestes países em que correntezas estranhas se encontram e durante séculos não acabam fundindo suas direções, mas, pelo contrário, formam estreitas regiões de confluência, enquanto que, no fundo, as veias principais fluem sem ceder, incrivelmente" (*apud* Larco 1976, p. 405).

Fazendo uso de uma linguagem ricamente figurativa, Arguedas pensou a convivência das culturas no Peru como rios que navegam independentemente e que, em determinados lugares, se encontram e confluem temporariamente. A pergunta é: por que pôde se dar essa situação? A resposta está no tipo particular de integração instaurada por uma ordem social específica.³ No Peru, desde os tempos coloniais essa ordem consistiu em separar. A divisão da população em castas, a implantação da "República de Índios" e da "República de Espanhóis", o desinteresse do Estado do século XIX para integrar ou ocidentalizar

3. Sigo Raymond Williams (1992) quando enfatiza a necessidade de entender o tipo de integração que cada ordem social promove para compreendermos, assim, a especificidade da reprodução cultural que se dá no seu interior. Integração, aqui, não deve ser entendida como sinônimo de homogeneização ou uniformização.

a população indígena e a ausência de políticas de desenvolvimento nos Andes no século seguinte são alguns exemplos de um tipo de integração que, distinta de outras (genocídias, absorventes ou homogeneizadoras), tem alentado ou permitido as separações (e as diferenças) em lugar de querer eliminá-las.

Dessa forma, no Peru não há lugar, historicamente, para o mestiço, cultura mestiça ou identidade mestiça. Desde o Inca Garcilaso, erguido simbolicamente como o primeiro mestiço peruano, a mestiçagem é sentida como desgarrado, fratura, tensão, exclusão:

A identidade quebrada, ambivalente, a dissimulação e a desconfiância, a angústia, as oscilações sísmicas entre a arrogância e a humildade, a vergonha diante da mistura original sentida como hibridismo, a obsessão pelas origens e o evitamento do saber histórico são frequentes entre nós. Tais problemas fazem com que sintamos a mestiçagem como um desgarrado e que reconheçamos o desgarrado como próprio a nós. (Cornojo Polar 1994, p. 190)

No Peru, os mestiços são mal vistos por uns e outros e as soluções diante desse drama são individuais e mais fáceis de ser encontradas em artistas e intelectuais que, nas suas utopias ou na produção literária, conseguem resolver o problema: nelas, os mundos em conflito podem se encontrar. A perspectiva comparativa é muito útil neste caso. No Brasil, a identidade mestiça é frequentemente ressaltada por diversos tipos de brasileiros, sem dramas, apresentando-se, pelo contrário, como solução e não como problema. A explicação de Darcy Ribeiro em *O povo brasileiro* (1995) é que, no Brasil, o que houve foi uma integração assimiladora (e não separadora): assimilar e integrar foram esforços lúcidos e persistentes da Coroa portuguesa, esforços que permaneceram na República sob o imperativo da integração econômica chamada de integração nacional. Uma das consequências do imperativo da assimilação foi a negação de qualquer direito diferenciado, a supressão das identidades discrepantes, o elogio e o culto da mestiçagem e do mestiço (mulato) e a ideologia do integracionismo. Assim, segundo esse autor, o que acabou acontecendo no Brasil foi a transfiguração das matrizes étnicas dos diversos povos e, com ela, a aparição do brasileiro.

Por sua vez, o antropólogo Roberto Da Matta fala-nos, em diversos trabalhos (1980, 1981, 1985), da fábula das três raças no Brasil: esta é uma sociedade hierarquizada que vê as raças como complementares. Aqui, os extremos não se opõem. Por isso, o mulato é visto como "válvula de escape",

como mediação, como adiamento do conflito, do confronto. O mestiço brasileiro (combinação de traços africanos, indígenas e portugueses, de casa-grande e senzala, de mocambos e sobrados) pode, assim, cumprir diversas funções: uno os extremos, conjuga as heranças, afirma a "unidade da pátria" e a homogeneidade da população. Aqui, a pluralidade não foi nem promovida nem bem-vista: tentou-se e firmou-se a miscigenação.

A clara diferença entre a integração peruana e a brasileira reflete-se nas características e nos discursos das vanguardas artísticas e intelectuais da década de 1920. Enquanto no Brasil foi o modernismo que propôs a antropofagia cultural, no Peru, a vanguarda esteve no indigenismo (Uriarte 1998b).

Existem outras maneiras de integrar, sem assimilar ou separar. O genocídio é uma delas. Foi essa a via argentina, onde o extermínio foi tarefa do próprio exército. No caso dos Estados Unidos poderíamos falar de uma integração separadora baseada no credo e no discurso da igualdade e da competitividade, daí a discriminação violenta, a segregação explícita. Diferentemente, a integração separadora peruana se baseou na desigualdade: as hierarquias são tão internalizadas que não se precisa de segregação explícita, de discriminação violenta.

Os defensores da chamada criouldade propõem entender a especificidade cultural de alguns países partindo do fato histórico das grandes plantações, que eliminou o peso substancial das culturas ancestrais locais (Brasil e Antilhas) e propiciou o aparecimento de novos produtos, frutos de mesclas e fusões (como a língua crioula, nas Antilhas de colonização francesa). Estamos falando aqui de contextos nos quais houve, culturalmente falando, sínteses de diversos elementos. Assim, os crioulos se concebem da seguinte maneira: "Nem Europeus, nem Africanos, nem Asiáticos, nos proclamamos Crioulos" (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1990, p. 75). Conforme afirmamos anteriormente, esse tipo de identidade só é possível de aparecer onde não houve dicotomização cultural; nesses contextos, os sujeitos não precisam optar por uma ancestralidade e podem, segundo Bonniol (1999), reclamar não o direito à diferença ou à igualdade, mas à opacidade. Nas grandes plantações, processos sócio-históricos específicos fizeram com que se processasse uma interação brutal entre populações culturalmente diferentes, de modo que "essas populações tiveram que inventar um novo desenho cultural que possibilitasse a relativa co-habitação entre eles" (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1990, p. 92).

Esse novo desenho cultural é chamado também de "terceira cultura", termo utilizado por Featherstone (1994) para denominar as culturas que se desenvolvem quando matrizes culturais diferentes se encontram e têm que

resolver os problemas práticos da comunicação intercultural. Às vezes, as "terceiras culturas" acabamse tornando as únicas culturas de um povo, conseguindo eliminar suas fundadoras, como parece ser o caso das Antilhas. No Peru, todavia, a situação é outra porque a "terceira cultura" foi ao mesmo tempo "cultura comum", isto é, uma "estrutura gerativa implícita que permite a existência das diferenças, uma "unidade possibilitando as diferenças" (Featherstone 1995). A mestiçagem cultural não teve, assim, espaço para se tornar realidade maciça ou discurso solucionador.

Utopia e realidade

A discussão sobre a mestiçagem é politicamente relevante na medida em que fica subjacente nela - ora clara, ora difusamente - um projeto cultural em relação à diversidade. Dessa maneira, dependendo do contexto e da época, o discurso da mestiçagem pode ser politicamente apreciável ou não, conservador ou não. Num país como o Peru, afirmar a mestiçagem foi e é uma forma de se desfazer de uma grande porção da população peruana: a indígena. Dai por que a proposta de Arguedas permanece completamente vigente. Sem negar sua matriz indígena, ele declarava-se aberto aos diversos Outros, autodenominando-se "um indivíduo quéchua moderno que, graças à consciência que tinha do valor de sua cultura, conseguiu ampliá-la e enriquecê-la com o conhecimento, a assimilação da artecriada por outros povos que dispuseram de meios mais vastos para expressar-se" (1975, p. 271).

Tratava-se do indivíduo que podia viver todas as pátrias sem que uma negasse as outras nem as absorvesse. De fato, Arguedas via a si próprio como um "homem civilizado que não deixou de ser, na medula, um indígena do Peru", uma pessoa que mergulhou no universo indígena para depois ascender ao mundo supra-indígena. Ele não se definiu como mestiço porque tinha uma cultura bem definida: a índia. Mas a sua não era uma opção excludente. Era uma opção aberta às contribuições e aos conhecimentos de outras culturas. Em suma, era uma opção pela complementaridade:

Fui feliz com as minhas insuficiências porque senti o Peru em quéchua e em espanhol (...). Nossa pátria, na qual qualquer homem não preso ou embrutecido pelo egoísmo, pode viver, feliz, todas as pátrias. (...) Eu não sou um aculturado; sou um peruano que

orgulhosamente, como um demônio feliz, fala em cristão e em índio, em espanhol e em quéchua. (1975, pp. 271 e 282)

Arguedas foi, portanto, o "precursor de uma interculturalidade sustentada teoricamente e popularizada apenas dez ou quinze anos após sua morte" (Degregori 2000, p. 45). Ele se adiantou aos discursos do multiculturalismo por meio da defesa do direito à diferença, mas se afastou dele ao propor não só a tolerância e o respeito em relação ao Outro como também o enriquecimento a partir da interação entre diferentes. Nesse sentido, de acordo com Degregori, Arguedas estaria mais próximo dos defensores da interculturalidade ou transculturalidade:

A interculturalidade supõe que os diferentes grupos se constituem enquanto tais em sua interação mútua (...). A interculturalidade define menos um campo comparativo no qual se contrastam entidades fechadas já constituídas, mas um campo interativo onde essas entidades se constituem e acedem à consciência de si mesmas e de sua própria identidade. (*idem*, p. 60)

O que está em jogo não é só a tolerância do outro-diferente, mas a opção de auto-criação própria na interação com esse outro... Mais do que respeito multicultural, auto-criação transcultural. (Hopenhayn 1999, *apud* Degregori 2000, p. 61)

Mas essas utopias, para se tornarem realidade, precisam de igualdade de direitos e um mínimo de equidade econômica entre os diversos grupos em jogo (Uriarte 1998a). Com efeito, a defesa da diversidade não pode ir separada da busca da igualdade. Essa é a grande ausência nos postulados pós-modernos, os quais, em sua maioria, defendem as atuais propostas de multiculturalismo ou transculturalismo. As propostas ficam utópicas precisamente por seus níveis de abstração, generalização e simplicidade: falam de mistura, combinação, desordem, confusão, hibridismo, marronização, contágio cultural, coexistência, justaposição, reinterpretção, bifurcação, polifonia, pluralismo etc. (Canevacci 1996; Hall 1997), esquecendo o contexto político e social que faria possível que isso acontecesse.

Voltando a Arguedas, Degregori (2000, p. 46) salienta que suas propostas "eram intuições ou desejos de um homem atormentado, não um pensamento sistemático". Além disso, "suas intuições (ou angústias) não encontraram um

sujeito social organizado com quem dialogar e de quem se alientar. Não haviam surgido ainda os movimentos étnicos..." (*idem*, p. 46). Com êxito, a proposta de Arguedas consistiu numa realização individual, pessoal. Com ele, muitos outros mestiços resolveram sua mestiçagem individual e artisticamente:

Individualmente, os mestiços de cima, os mestiços privilegiados por saber ler e escrever, temos a possibilidade de escapar à aculturação e ao "arribismo" e de encontrar no trabalho intelectual e na literatura uma saída individual que une os dois mundos em conflito. A solução política que torne a saída individual em coletiva, que realize o sonho de um Peru para todas as pátrias, como queriam Garcilaso e Arguedas, continua sendo uma dívida que temos conosco, lamentavelmente sempre adiada para o futuro. (Morúa 1990, p. 61)

Os discursos de identidade não são a expressão de uma cultura, mas da maneira como duas ou mais culturas convivem. Assim, se não surgiu um discurso de defesa da mestiçagem ou não surge hoje em dia um discurso/movimento indígena é porque não há condições efetivas para tal.⁴ Resta a grave e complexa pergunta: o que fazer com nossas utopias – interculturalismo – quando os sujeitos que as realizariam não existem?

4. Não surgiu, no Peru, um movimento indígena forte, articulado, comparável ao equatoriano ou mexicano. A pergunta é: por quê? Rodrigo Montoya é um dos poucos intelectuais peruanos que tentam encontrar respostas para essa pergunta. Dentre as respostas, destacamos, em primeiro lugar, o fato de os Andes peruanos serem muito frios, altos e secos. Essas características fizeram com que os burgueses não tivessem o interesse de desenvolver o capitalismo. Esse é um fator muito importante se considerarmos que "as burguesias comerciais foram e são muito importantes na formação das identidades de grupos étnicos e de nações" (Montoya 1998, p. 156). Em segundo lugar, a maciça migração andina para o litoral peruano foi acompanhada de um intenso processo de desindianização e da interrupção do processo de clara separação entre campo e cidade. Outro fator assinalado por Montoya é a diversidade étnica existente no interior da população quechua, diversidade acompanhada de rivalidades históricas muito importantes. Por último, a distância que separa os povos quechuas entre si é muito grande nesse país, em contraste com países menores, como o Equador e a Bolívia, onde os movimentos indígenas são fortes e organizados.

Referências bibliográficas

- AMSELLE, J.-L. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et Ailleurs*. Paris, Payot, 1990.
- ARGUEDAS, J.M. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. 5ª ed. Buenos Aires, Losada, 1975.
- _____. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. 3ª ed. Selección y prólogo de Angel Rama. México, Siglo XXI Editores, 1981.
- _____. *Obras completas*. Lima, Editorial Horizonte, 1983, 5 vol.
- _____. *Indios, señores y mestizos*. Lima, Editorial Horizonte, 1985.
- _____. *Agua*. Lima, Editorial Horizonte, Biblioteca del Estudiante, 1993a [1935].
- _____. *Los ríos profundos*. Lima, Editorial Horizonte, Biblioteca del Estudiante, 1993b [1958].
- BERNABÉ, J.; CHAMOISEAU, P. e CONFIAIT, R. *Éloge de la Créolité*. France, Édition bilingue français/anglais. Trad. de M.B. Taleb-Khyar. Paris, Gallimard, 1990.
- BONNIOL, J.-L. "Le métissage entre social et biologique. L'exemple des Antilles de colonisation française". In: KANDÉ, S. (Sous la direction de), *Discours sur le métissage, identités métisses. Enquête d'Arlet*. Paris, L'Harmattan, 1999.
- CANEVACCI, M. *Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo, Studio Nobel/Instituto Italiano di Cultura/Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1996.
- CLIFFORD, J. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- CORNEJO POLAR, A. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Editorial Horizonte, 1994.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- _____. *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- _____. *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DEGREGORI, C.I. "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso". In: DEGREGORI, C.I. (org.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima, IEP/PUC del Perú/Universidad del Pacífico, 2000.

FEATHERSTONE, M. (org.). *Cultura global. Nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis, Vozes 1994.

_____. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel, 1995.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Thomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, DP&A, 1997.

HOPENHAYN, M. "La aldea global. Entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural". In: DEGREORI, C.I. e PORTOCARRERO, G. (orgs.). *Globalización y cultura*. Lima, IEP/PUC del Perú/Universidad del Pacífico, 1999.

KANDÉ, S. "Remarques liminaires". In: KANDÉ, S. (Sous la direction de). *Discours sur le métissage, identités métisses. Enquête d'Ariél*. Paris, L'Harmattan, 1990.

LARCO, J. (compilación y prólogo). *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana, Serie Valoración Múltiple, Casa de las Américas, 1976.

MONTOYA, R. "De la utopía al socialismo mágico (antropología, historia y política en el Perú)". Lima, 1990 (mimeo.).

_____. "Cultura y política: es posible un movimiento quechua en el Perú?". In: MONTOYA, R. *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1998.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

URIARTE, U.M. *A convivência multicultural. Conciliar, separar, opor*. Tese de Doutorado. Lima, Século XX; São Paulo, Universidade de São Paulo (USP), 1997.

_____. "Multiculturalismo e identidade: dilemas e perspectivas no caso peruano". *Perspectivas. Revista de Ciências Sociais* (20/21). São Paulo, Universidade Estadual Paulista (Unesp), 1998a, pp. 223-246.

_____. "Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930)". *Revista de Antropologia*, 41 (1). São Paulo, Universidade de São Paulo (USP), 1998b, pp. 151-175.

_____. "A via das máscaras. As identidades na cidade". Especiaria, UESC, Ilhéus, 2002, no prelo.

WILLIAMS, R. *Cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

CAPÍTULO 12

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL NAS PÁGINAS DAS CARTILHAS¹

Iole Fabiero Trindade

Construindo estratégias de análise da invenção da identidade nacional como discurso

Quem se propusesse a examinar o conteúdo cívico dos livros didáticos usados no Brasil no final do século XIX e início do século XX poderia, facilmente, cair na armadilha de procurá-lo apenas em livros de leitura, destinados a crianças já alfabetizadas. Tal procedimento levaria a uma omissão lamentável. A análise das cartilhas de alfabetização propicia importantes entendimentos nessa perspectiva. Dessa forma, interessei-me por examinar como discursos e representações circulantes com o advento da Primeira

1. Este estudo corresponde à versão modificada de capítulo da tese de doutorado *A invenção de uma nova ordem para as cartilhas: ser maternal, nacional e mestra: queres ler?*, de minha autoria, sob a orientação da professora doutora Rosa Hessel Silveira, apoiada pela Propeq e pelo CNPq (processos nº 520810/98-8, 200674-00.5 e 479123/01-2). O trabalho na íntegra está sendo publicado pela Editora da Universidade de São Francisco (Edusf), em 2002, como obra integrante da Coleção Estudos Cdash, Série Historiografia.