

# **Hispanismo e Indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária**

*Urpi Montoya Uriarte<sup>1</sup>*

“Desde dónde pensar la identidad mientras siga imperando una razón dualista, atrapada en una lógica de la diferencia que trabaja levantando barreras, que es lógica de la exclusión y la transparencia?”  
(Martin-Barbero, 1987:205)

**RESUMO:** O artigo apresenta duas vertentes do pensamento social peruano que, nas primeiras décadas deste século, debateram sobre os componentes culturais daquele país e seus papéis na conformação da futura nação peruana. O objetivo desta apresentação é discutir o esquema dual que o hispanismo e o indigenismo partilharam e mostrar como, até os dias de hoje, a oposição e o conflito continuam sendo considerados como as formas predominantes pelas quais as culturas se comunicam e convivem no Peru. A discussão do esquema dual refere-se tanto a sua desconsideração das múltiplas negociações e conciliações entre os universos culturais no Peru, quanto à necessidade de se pensar e considerar a diferença sem esquecer a igualdade.

**PALAVRAS-CHAVE:** pensamento dual, diversidade cultural, convivência intercultural



O “redescobrimento” da importância do componente indígena no Peru a partir de Gonzáles Prada foi o ponto de partida para que, entre 1900 e 1930, surgissem duas maneiras – contrárias e similares – de pensar os componentes culturais daquele país. Ambas as maneiras, hispanismo e indigenismo, marcaram profundamente o pensamento social peruano ao longo deste século. A base comum dessas interpretações e de suas propostas foi o dualismo. Tal dualismo, isto é, o esquema binário, a ênfase na distância e oposição dos componentes culturais e o conflito como única ou principal maneira de relacionamento entre eles conforma, desde então, a principal herança intelectual que sucessivas gerações – salvo exceções – pouco questionaram. Apresentando os autores e idéias hispanistas e indigenistas, este artigo propõe-se analisar os pressupostos do esquema interpretativo que esses partilham para entender sua vigência ao longo do século e assinalar os perigos e incongruências de suas propostas num país multicultural como o Peru.

## O “redescobrimento” do índio

Gonzáles Prada “redescobriu” o índio, durante séculos ignorado pela ausência de indivíduos, como Las Casas, Garcilaso ou Huamán Poma, que lembrassem às autoridades a existência dos índios como seres humanos com direitos e propostas. Comovido pela derrota peruana frente ao Chile (no final do século passado), Gonzáles Prada rompeu esse silêncio e levantou a questão do Peru ser um país com um imenso componente indígena. Com efeito, com este pensador “comienzan las grandes rupturas, el señalamiento de réprobos y culpables, el ajuste de cuentas” (Neira, 1996:357). Gonzáles Prada foi, como salientou Mariátegui, o primeiro instante lúcido da consciência do Peru (Mariátegui, 1969).

A derrota peruana na chamada “Guerra del Pacífico” (1879-1883) serviu para que Manuel Gonzáles Prada se perguntasse sobre o porquê da pátria não ter sido defendida. Respondeu-se: “Si del indio



hicimos un siervo, qué patria defenderá?”(Gonzáles Prada, 1977:23). Assim, a derrota foi explicada pela situação servil do índio, pela fragmentação, divisão e oposição das duas partes que compunham o Peru: índios (ou dominados) e brancos (ou dominantes). O dualismo, desde 1888, erigiu-se como ponto de partida para definir o Peru e seus problemas, e o índio tornou-se o “verdadeiro” peruano:

“No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes. La nación está formada por la muchedumbre de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera.”(*Id., ibid.*)

Escritor rebelde, anarquista, anticlerical e profundamente ferido pela derrota frente aos chilenos, Gonzáles Prada encarnou o espírito de protesto, acusação e desafio. Afrontou o passado colonial e qualificou o presente de bárbaro. Radical, clamou pela violência e insurreição dos oprimidos – índios – à violência dos opressores – brancos –

“que ante la violencia responda con la misma moneda”, “al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía”(Gonzáles Prada, 1975:132)

“los despojos sociales nacieron de la violencia, se fundan en la violencia más o menos solapada, y combatirlos violentamente es ejercer el derecho de contestar a la fuerza con la fuerza” (:87).

Denunciou os culpados da situação deplorável do índio: o centralismo que deixou fora da lei as 3/4 partes da população peruana (indígena) (:123); o gamonalismo (sistema de fortes traços feudais nos extensos latifúndios andinos) que a embruteceu; a sociedade toda que não merecia ser chamada civilizada por ter deixado essa população alcoolizada, prostrada, desamparada (:137). Contudo, foram os órgãos do sistema político “los mayores culpados, los más dignos de execración y desprecio” (:141). O Peru inteiro foi sentenciado por Gonzáles Prada como um organismo doente: “donde se aplica el dedo, brota pus” (:90).



## O discurso hispanista

A chamada *Generación del 900* encarregou-se de responder a Gonzáles Prada. Composta principalmente por jovens membros da oligarquia dominante nascidos após a guerra (na década de 80 do século passado), os membros dessa geração propuseram-se redesenhar as cores e os costumes do país para, no caminho traçado pelo progresso, chegar à imagem e semelhança dos países “avançados”. Nessa imagem, a imensa massa de índios que Gonzáles Prada jogou na cara da classe dominante, não existia e, portanto, admitiram que alguma coisa deveria ser feita com eles. As propostas desses intelectuais surgiram numa época de auge econômico (nos primeiros anos do século, em que florescia no Peru as exportações de algodão, açúcar, borracha e metais) que favorecia a fé no progresso e o otimismo em relação à viabilidade de tornar o Peru inteiro um país “civilizado”.

Frente à radicalidade de Gonzáles Prada, esses jovens apelaram à tolerância, ao individualismo e ao idealismo (por isso foram chamados também arielistas)<sup>2</sup>. Belaúnde considerou Gonzáles Prada um ressentido<sup>3</sup>. Garcia Calderón escreveu que “la parte negativa de su obra es mayor que la positiva” por ser anticlerical e radical, por invocar a revolução e não as reformas paulatinas (Garcia Calderon, 1981). Riva-Agüero declarou que os projetos políticos de Gonzáles Prada eram “desastrosos”, e o qualificou de intolerante.

Frente à afirmação de que os índios eram os verdadeiros peruanos e a base (única) da nacionalidade, esses autores responderam não negando aos índios o fato de formarem parte do Peru. No entanto, consideravam a herança hispânica muito mais importante do que a indígena, chegando inclusive a negar que a etapa pré-Incaica fosse parte da história do Peru (tratava-se só de tribos, pensavam). A população indígena não tinha outro papel no presente a não ser adaptar-se, modernizar-se e integrar-se a um projeto que devia ser dirigido por uma oligarquia ilustrada<sup>4</sup>.



O “problema indígena” era um entre outros fatores a serem tratados para reabilitar o país à sua totalidade. Os pensadores da *Generación del 900* acreditavam que o índio devia ser “incorporado” à vida nacional para formar, dessa maneira, um país moderno, uma vez que a modernidade era incompatível com os indígenas. Paradoxalmente, devia-se revalorizar sua história. Em outras palavras, índios no passado sim, no presente não.

A despeito do desprezo pelo índio do presente, esses jovens das camadas dominantes admitiram que ele precisava e era merecedor de outras políticas que não fossem as do esquecimento. Assim, Belaúnde, num folheto escrito em 1908, dizia que “la cuestión social del Perú es la cuestión indígena” (Planas, 1994:342); e Garcia Calderón admitia a urgência de civilizá-los, pois sua situação constituía uma vergonha para um país que queria ser considerado avançado e moderno. Contudo, o reconhecimento do “problema indígena” não significava deixar de considerá-los “degenerados”, “viciosos”, “decadentes”, “degradados”.

Os membros do 900 estavam preocupados com a formação da nação, a “integração” da população e o progresso geral do país numa época de profundas mudanças capitalistas. O Peru não podia continuar sendo dois países no interior de um território – pensavam. Os índios deviam ser “assimilados” e passar a sentir-se mestiços. A mestiçagem foi a maneira mediadora, reformista e menos problemática de afirmar o elemento hispânico sem rejeitar, na fórmula, o indígena (Riva-Agüero, 1962). Em debate aberto com os indigenistas, Víctor Andrés Belaúnde afirmou que o Peru não era predominantemente índio e sim branco-mestiço e que, como todo povo mestiço, os peruanos “gravitan espiritualmente hacia lo hispano” (Belaúnde, 1968:140). O Peru era para ele, assim, uma nação predominantemente hispânica. Belaúnde afirmou que a cultura “inferior” tinha participação na peruanidade (“síntesis viviente”), só que de maneira mínima e comandada pela civilização superior (“lo que tiene de bueno o de permanente es asimilado e iluminado por la cultura superior”) (:83). A “assimilação” tornou-se nessa geração num conceito-chave:



“Es evidente que el programa básico de la independencia estaba constituido por la asimilación de la clase aborígen comenzada en el virreynato por la obra educativa de las ordenes religiosas y de la Iglesia en general. Esta magna empresa es el destino histórico del Perú.” [:273]

Em contraste com Gonzáles Prada e os indigenistas, a atitude mediadora, na fórmula, caracterizou o pensamento desses intelectuais (Bondy, 1965). Riva-Agüero, assim, escreveu que:

“la nacionalidad peruana no estaría definitivamente constituida mientras en la conciencia política y las costumbres no se imponga la imprescindible solidaridad y confraternidad entre los blancos, mestizos e indios.” [Planas, 1994:35]

Devemos admitir que esse reconhecimento, embora inconsistente aos nossos olhos, implicava já uma mudança no pensamento positivista da época que considerava os índios como simples primitivos, e o termo “mistura” provocava arrepios (Portocarrero, 1996). No fundo, o que a *Generación del 900* propunha era implementar o modelo de integração homogeneizadora. Com efeito, o Peru era para esse grupo de pensadores,

“un país fundamentalmente occidental o, por lo menos, estaba destinado a serlo o debería serlo, se iría occidentalizando cada vez más, ya sea modernizándose a la francesa o afirmando la tradición española.” [Loayza, 1990:143]

Por isso foram chamados de hispanistas: porque desprezavam e negavam qualquer outra história que não fosse a espanhola e qualquer outro futuro que não fosse o ocidental. Em 1905, Riva-Agüero admitia sem pudor que a história dos índios,

“tiene mucho de exótica y extraña para nosotros [limeños]: no la sentimos con el afecto íntimo con que apreciamos la de la Colonia...” [Riva-Agüero, 1962:189]

Sendo limenhos que não tinham interesse algum em conhecer o resto do país e sendo membros da oligarquia afastada dos Andes, a imagem



que tinham dos índios não podia ser mais do que um conjunto de estereótipos e preconceitos:

“El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; si no les declara guerra franca es por cobardía... En la Sierra hay algo de diabólico y hechizado.” [Riva-Agüero, 1962: 190]

Riva-Agüero foi um dos poucos intelectuais dessa geração que, em 1912, fez o esforço de sair de Lima e viajar pelos Andes do sul peruano. Seu livro *Paisajes Peruanos* narra essa experiência que lhe permitiu reafirmar a imagem dual do país:

“la costa ha representado la innovación, la ligereza, la alegría y el placer; y la sierra, la conservación hasta el retraso, la seriedad hasta la tristeza, la disciplina hasta la servidumbre, y la resistencia hasta la más extrema lentitud.” [Riva-Agüero, 1956:117]

Apesar da “decadência”, “agonia”, “contrastes”, “abatimento”, “degradação”, “imundícia” e “ambiente melancólico” da serra peruana, chamou-a de “el verdadero Perú”, “cuna de la nacionalidad”. Na verdade, Riva-Agüero soube ver sua importância econômica:

“sin la mejora e incremento de la agricultura serrana, jamás habrá material ni moralmente patria vigorosa. Estriba en eso lo más del problema indígena, que es el esencial problema peruano” [:121]

Além do aspecto econômico, “descobriu” que os índios eram a grande maioria da população da serra peruana e que, por isso,

“la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse.” [:122]

Posteriormente, Riva-Agüero desmentiria essas afirmações, passando a defender veementemente o hispanismo, aquela

“generosa y calumniada tradición española, que es la nuestra, y de sus benéficas y desagradecidas Leyes de Indias.” [Lopez Soria, 1981:58]



Nessa fase “madura”, o hispanismo total é evidente:

“Nos enorgullecemos de nuestro perdurable españolismo... Tal ha sido y es nuestra fisionomía, nuestro evidente destino, al cual no podemos ni queremos renunciar.” [Riva-Agüero, 1962:34]

Francisco García Calderón foi outro dos intelectuais pertencentes à *Generación del 900*. Estava convencido da urgência de mudar o Peru, de modernizá-lo, obra que deveria ser feita pela oligarquia (“debemos llegar al gobierno democrático por la oligarquía”) que implantaria “orden, ciencia, estabilidad y una reforma lenta” (García Calderón, 1981:349). Criticou a maneira pela qual o país havia sido conduzido: por uma burguesia ausente e pelo militarismo que não souberam impulsionar o individualismo, difundir o castelhano, e converter o índio em soldado ou proletário. Nessa crítica podemos perceber claramente o espírito de mudança e o projeto homogeneizador dessa juventude que, em contraste com as anteriores, tinha uma missão em relação ao índio: civilizá-lo. Porém, a oligarquia tradicional não os escutou.

Para o olhar dualista, a diversidade é defeito a ser eliminado. O Peru de García Calderón era um país onde “todo son diversidades y oposiciones” que “obstaculiza la unidad nacional” (:7). A construção da nação, seguindo o caminho europeu, implicava homogeneização, unicidade.

Temos então que os índios eram, para os pensadores dessa geração, seres degenerados que os brancos-ocidentais-descendentes de hispânicos deviam assimilar, civilizar e integrar. As posições variam em relação a como e através de que elementos essa assimilação deveria ser feita: via a religião (Belaúnde), a economia (Riva-Agüero), ou os princípios do individualismo (García Calderón). O grau de hispanismo também diferiu entre eles, embora todos partilhassem uma base etnocêntrica muito grande. De qualquer maneira, esses três pensadores não negaram a existência dos indígenas e afirmaram a necessidade de redimi-los e modernizá-los. Em outras palavras, desindianizá-los.



Essa posição e visão do 900 marcou profundamente o pensamento peruano, seja para continuá-lo (Deustua, Vargas Llosa) ou para combatê-lo (indigenistas). Assim, em 1939, Deustua continuava vendo os índios como os culpados do atraso do país:

“El Perú se encuentra, desgraciadamente, colocado en esta situación y debe su desgracia a esa raza indígena que ha llegado en su disolución síquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente el ciclo de su evolución y que no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso.” [Deustua, 1937:68]

“Es doloroso reconocer este hecho”, acrescentava. Seu pragmatismo chegou a tal ponto que afirmou que o governo não devia malgastar recursos na educação dos índios porque tratava-se de uma raça sem nenhum futuro: “el indio no es, ni puede ser sino una máquina”.

Atualmente, Mario Vargas Llosa continua pensando que é impossível e indesejável se manter ou estimular o elemento indígena na sociedade moderna. Nesse sentido, o escritor peruano Mirko Lauer acertou quando escreve que:

“Desde el marqués de Aulestia [Riva-Agüero] el país no había tenido un intelectual tan a la derecha con tanta presencia y tanto prestigio... con Vargas Llosa en más de un sentido se cierra un ciclo abierto con la llegada de Leguía: el de la ausencia de una intelectualidad de derecha en la primera línea de debate de ideas.” [Lauer, 1989:111]

Como os pensadores da *Generación del 900*, Vargas Llosa pensa que os índios devem ser civilizados, que são primitivos e atrasados, incompatíveis com a modernidade:

“tal vez no haya otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio [‘renunciar a su cultura – a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos – y adoptar la de sus viejos amos’]; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas” [Vargas Llosa, 1992]



O famoso escritor continua vendo o Peru como um país em que duas culturas (uma ocidental e moderna e outra aborígene e primitiva) e dois grupos (um civilizado e outro bárbaro) vêem-se “condenados a viver juntos sin amarse ni saber los unos de los otros”. A comunicação entre esses dois universos culturais antagônicos somente será possível – acredita ele – quando os índios deixarem seu “estado tan primitivo”:

“Es trágico destruir lo que todavía vive, una posibilidad cultural, a pesar de ser arcaica; pero me temo que tendremos que elegir entre ambas cosas. No sé de ningún caso en el que haya sido posible elegir ambas cosas, excepto en aquellos países en que dos culturas diferentes han evolucionado más o menos simultáneamente. Pero cuando existen brechas económicas y sociales tan grandes, la modernización sólo es posible mediante el sacrificio de las culturas indígenas.” [Vargas Llosa, 1990]

A posição de Vargas Llosa não seria entendida cabalmente se não colocássemos o debate no qual ela se insere. Esse autor escreve contra aqueles que acreditam e defendem a “utopía arcaica” criada pelos indigenistas. Essa utopia, segundo ele, é a culpada da rejeição da sociedade industrial, da cultura urbana, da civilização baseada no dinheiro e no mercado. Em suma, da rejeição da modernidade (Vargas Llosa, 1996). Em 1996, Vargas Llosa lembra-nos de que a polêmica entre hispanistas e indigenistas não terminou.

## O discurso indigenista

O discurso indigenista entrou em cena com a chamada *Generación del Centenario* que buscou responder à interpretação e às propostas da *Generación del 900*.

No entanto, na literatura, o indigenismo surgiu na metade do século passado<sup>4</sup>, profundamente influenciado pelas posições das diversas frações da classe dominante que, pelas mudanças econômicas, precisaram de mão-de-obra livre. O indígena, na época, encontrava-se su-



jeito às relações feudais de trabalho no interior dos extensos latifúndios andinos (gamonalismo). Dependendo do projeto econômico e político de cada uma dessas frações, passou-se a denunciar a inexistente liberdade de sua força de trabalho, a necessidade de educá-los e intervir na exploração latifundiária-feudal que os monopolizava. Discurso político e literatura indigenista estavam profundamente imbricados<sup>5</sup>.

Já o discurso indigenista da década de 20 foi além da narrativa, aglomerando um grande conjunto de ensaístas (Valcárcel, Uriel García, Félix Cosío, Escalante, Mariátegui, etc.), pintores (José Sabogal), fotógrafos (Martín Chambi) e músicos (Alomía Robles). Mais do que propor um projeto político claro, os indigenistas buscaram legitimar a imagem do índio como principal e verdadeiro elemento nacional. O indigenismo foi, fundamentalmente, um estado de ânimo, uma vontade (mais discursiva que prática) de valorização e defesa da população indígena (Montoya, 1990).

Não há dúvidas de que esse estado de ânimo teve em Gonzáles Prada seu primeiro e grande precursor. Entre 1909 e 1916, minoritária e isoladamente, Dora Mayer, Pedro Zulen e Joaquín Capelo tentaram apoiar as reivindicações e denúncias indígenas através da *Asociación Pro-Indígena*. Já os indigenistas da *Generación del Centenario* foram mais numerosos, menos altruístas e mais radicais. A força do seu discurso emanou principalmente da própria mobilização social dos ferventes anos 20 que colocou indígenas, estudantes e operários num espaço político-social em que, até então, somente frações da classe dominante vinham tendo voz (Degregori, s.d.).

A repercussão da reivindicação da imagem e do homem indígenas chegou à sua plenitude nos anos 20, em Lima. Entretanto, pelo menos quinze anos antes, esse discurso já existia nas províncias do sul andino, principalmente em Cuzco e Puno (Tamayo Herrera, 1982).

Ao contrário do projeto hispanista, a proposta da grande parte dos indigenistas não consistia em redimir o índio civilizando-o e sim, pelo



contrário, buscar erguer sua raça e cultura à categoria de alternativa válida frente à ocidental e hispânica. O indigenismo peruano (pelo menos a maior parte dele), ao contrário do mexicano, não buscou converter os índios em mestiços para formar assim a nova nação homogênea<sup>6</sup>. De modo inverso, propôs manter o índio, suas instituições (comunidades indígenas) e suas tradições culturais, para reafirmar a “verdadeira nacionalidade” que excluía e deslegitimava a hispânica e ocidental. Enquanto os hispanistas criaram a idéia de peruanidade cristã-ocidental, os indigenistas propuseram a peruanidade indígena-andina, que reconhecia e valorizava tanto o índio histórico (aquele do império Inca) quanto o índio do presente.

Os indigenistas souberam escutar as revoltas e protestos indígenas da época relacionados às usurpações de terra e à exploração latifundiária<sup>7</sup> e, palidamente ainda, entenderam a importância de se estudar o mundo indígena. Foi com esses indigenistas que apareceram os primeiros trabalhos etnográficos (Castro Pozo, 1979) e as primeiras tentativas de articulação entre intelectuais e movimentos indígenas<sup>8</sup>.

A mudança na natureza e nas características desse discurso respondeu principalmente à alteração na origem geográfica e de classe de seus expoentes. Os indigenistas foram intelectuais provenientes dos setores médios urbanos e principalmente do interior andino do país, de sorte que foi com eles que a intelectualidade peruana deixou de ser exclusivamente da capital e dos setores dominantes, passando a ser em sua quase totalidade de classe média e de posições progressistas.

O referencial do discurso indigenista foram os índios, mas eles não foram nem seus produtores nem seus destinatários (Cornejo Polar, s.d.). O indigenismo foi um discurso urbano de brancos ou mestiços que, através do referencial indígena, buscou enfrentar Lima e inventar uma peruanidade (geográfica e regional) que os incluísse enquanto não-limênios. Compartilharam com o índio a mesma situação de provincianos e foi talvez este o único elemento comum entre intelectuais e indígenas (Lauer, 1989:44).



Perante o *limeñismo* colocaram o andinismo, e frente à essência ocidental do litoral colocaram a essência índia dos Andes. Um profundo *anti-limeñismo* e anti-hispanismo caracterizou a prosa e o tom de protesto dos indigenistas. Luis E. Valcárcel, um dos mais famosos indigenistas da *Escuela Cuzqueña*, qualificou Lima de “capital europeizada” e a civilização ocidental de decadente (Spengler já a havia declarado dessa maneira em 1918). Os Andes, dessa forma, passavam a ser “la inagotable fuente de vitalidad para la cultura del Perú”.

Movidos mais por um estado de ânimo do que por um compromisso acadêmico, esses indigenistas não produziram grandes avanços na pesquisa. Houve pouco esforço em preencher a categoria de índio peruano e a de cultura indígena de conteúdos mais palpáveis. A maioria dos indigenistas limitou-se a reproduzir, descrever fragmentos ou simplesmente inventar imagens idílicas ou puristas dos índios (Tord, 1978:207). Bastava-lhes falar do índio, reivindicar sua autenticidade, denunciar sua situação de explorado, expor sua resistência histórica e heróica.

A convicção da oposição entre as duas essências culturais peruanas foi a mesma entre hispanistas e indigenistas. Em *Tempestad en los Andes* (1928), Luis E. Valcárcel salientou que o passado e o presente do Peru estavam marcados por dois “mundos dissímeis” que não cessavam de enfrentar-se:

“He aquí nuestra historia nacional, el perenne conflicto entre los invasores y los invadidos, entre España y las Indias, la lucha de los Hombres Blancos y la Raza de Bronce; guerra sin tregua, todavía sin esperanzas de un pacto de paz. Cinco siglos de cotidiana batalla...” [Valcárcel, 1972:23]

A “guerra” acabaria quando se reconhecesse que o Peru era “un pueblo de indios”, que a “verdadera nacionalidad” era indígena e que a parte ocidental do país (Lima) era só uma simulação grosseira, inautêntica. Em Valcárcel encontramos o mesmo binarismo estereotipado – embora invertido – que caracterizou os pensadores do 900: os índios, a seu ver, eram “puros” e os brancos (ocidentais) impuros. Este autor viu os índios idilicamente, como homens virgens e, dessa forma,



clamou para “que no llegue hasta él el aliento corruptor de los civilizadores” (:37). Entre puros e impuros, bons e maus, essências e simulações, o meio termo não podia ser bem-vindo: “el mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”<sup>9</sup>.

A posição de Valcárcel foi uma entre muitas no interior do movimento indigenista. Na verdade, esse rótulo agrupou posições diversas que estavam longe de constituir um movimento homogêneo. O interesse comum pela temática indígena ou pelo “problema indígena” não supôs a uniformidade em seu tratamento ou enfoque. O indigenista Uriel García, por exemplo, não clamava pelo índio “puro” de Valcárcel e sim por aquele outro aberto à cultura dos brancos: o mestiço, a quem chamou de “nuevo indio” (Valderrama e Alfajeme, 19??). Esse “novo índio”, era em 1930, ainda um gérmen pois o “brusco encuentro” que a conquista e o período colonial tinham promovido não havia cessado. Redimir o índio era, para esse autor, transformá-lo:

“Redimirle será incrustarle sentimientos e ideas distintos y hasta opuestos a los suyos (por ejemplo, sacándole de su secular agrarismo) que lo tiene oprimido contra el suelo, como a una planta.” [Uriel García, 1973:119]

## **O dualismo cultural: uma revisão necessária**

Feito este sucinto resumo das idéias e propostas das duas vertentes do pensamento social peruano das primeiras décadas deste século, passaremos a assinalar os pressupostos comuns que indigenistas e hispanistas partilharam. A partir desses pressupostos, verificaremos a continuidade da análise dualista no Peru e a necessidade de repensarmos os mesmos problemas em outros termos.

O primeiro pressuposto da representação dualista do universo cultural peruano, presente em hispanistas e indigenistas, é que o Peru seria um país dividido em duas culturas – a indígena e a ocidental. O segundo é que esses dois universos culturais conformariam unidades homogê-



neas, uniformes e imutáveis, de modo que suas fronteiras seriam intocáveis e intransformáveis apesar de séculos de convívio. O terceiro pressuposto é que a oposição, a cisão, o enfrentamento, a violência e a dominação seriam as formas predominantes de comunicação entre esses dois universos. O quarto é que os indivíduos seriam culturalmente unívocos, isto é, ou ocidentais ou indígenas. O quinto pressuposto é que as origens geográficas e raciais definiriam essa especificidade cultural, de sorte que ser fisicamente branco ou índio, do litoral ou dos Andes, torna-se estigma ou essência da qual estaríamos impossibilitados de nos livrarmos. O sexto é que os sujeitos contemporâneos são considerados sujeitos monolíticos, isto é, incapazes de inovar-se, de mudar e pertencer a outras culturas diferentes e simultâneas. Finalmente, em sua versão mais conservadora, esse esquema considera que as diferenças entre essas duas culturas equivalem a distâncias temporais, de modo que no Peru de hoje haveria – segundo Vargas Llosa e muitos outros intelectuais peruanos – homens da idade da pedra e homens do século XXI. São essas supostas distâncias temporais que sustentaram os variados binarismos tipológicos que não conseguimos eliminar até hoje: avançados e atrasados, inferiores e superiores, civilizados e primitivos, bons e maus. Afirmando ou negando essas supostas temporalidades, as propostas em relação aos Outros dividem-se entre ignorá-los ou descobri-los, escondê-los ou revelá-los, denigri-los ou enaltecê-los, defendê-los ou atacá-los, conservá-los ou eliminá-los. Os Outros – no Peru esse Outro é quase sempre o índio dos Andes e poucas vezes o índio da Amazônia, os negros do litoral ou os descendentes de japoneses e chineses – acabam sendo ou germens de algo ou continuações arcaicas, ou problemas ou alternativas.

O campo cultural foi concebido, quer nos hispanistas, quer nos indigenistas, como um campo de batalha, como uma luta entre dois grupos opostos. Dessa luta deveria emergir, epicamente, um elemento vencedor. Os hispanistas apostaram na civilização ocidental e Valcárcel



no índio “incontaminado”. Ambas as apostas negaram uma parte do Peru, polarizaram as saídas e conflitos culturais ao colocar o problema como costa ou serra, Lima ou Cuzco, branco ou índio. Mais do que criar uma nova linha de interpretação, os indigenistas inverteram – e portanto mantiveram – o esquema dos hispanistas. Ou, para expressá-lo de forma diversa, votaram contra.

É preciso assinalar que entre uns e outros existiram posições intermediárias como as do próprio Uriel García, Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez e José Carlos Mariátegui, porém sem o sucesso necessário para abolir a contundente tendência romântica peruana para pensar e sentir a diversidade cultural do país. Luis Alberto Sánchez opôs-se ao indigenismo por considerá-lo um protesto regionalista, anti-limenho, sectarista e que não correspondia a uma visão integral do país. Criticou os indigenistas pelo fato de escreverem em nome dos índios sem sê-lo (Aquezolo, 1976). Perante às saídas propostas pelos indigenistas, sugeriu o “totalismo”, pois – dizia – estava preocupado em construir e não em dividir, fomentar a compreensão e cooperação e não o ódio. O pior antídoto para o centralismo – pensava – era o regionalismo<sup>10</sup>. Jorge Basadre interessou-se pela “nacionalidad peruana integral”. Defendeu a mestiçagem e a idéia que o termo peruano devia incluir a todos os peruanos, sem nenhum preconceito (*limeñismo*, *anti-limeñismo* ou indigenismo) (Basadre, 1931). Em 1947, continuava-se discutindo sobre os componentes que a peruanidade devia incluir e excluir:

“Lo peruano es un término ancho en el cual sociológicamente la nota más visible es la mestiza; pero al lado de ella caben muchas otras.”

[Basadre, 1947:273]

O pensamento social peruano herdou do hispanismo e do indigenismo um esquema interpretativo baseado na oposição, na negação, na busca de culpados e heróis, na divisão entre vencedores e vencidos, na procura de essências, entranhas e purezas. Ver as diferenças foi e é



ainda mais fácil do que ver as semelhanças, os encontros e as negociações. Equiparar diferença e oposição foi e é ainda a saída romântica para adaptar a realidade à medida dos sonhos: quer o sonho da modernidade/progresso, quer o sonho da pureza indígena/tradição<sup>11</sup>.

Ora, é preciso começar a admitir que ao lado dos conflitos existiam e existem igualmente os encontros, os olhares afins, os pactos e as conciliações entre culturas. Já é hora de dar a devida importância à categoria de negociação. A convivência fez possível o encontro e as invenções culturais com menos traumas e problemas do que podemos imaginar. Devemos repensar a dualidade que está na base da estética romântica que tanto nos fascina (Theodoro, 1992:152) e aceitar que não só o antagonismo faz a história correr, que não só a revolução muda seus rumos e que os extremos nem sempre se opõem.

O grande historiador peruano, Jorge Basadre, escreveu que o acontecimento fundamental da vida intelectual peruana deste século foi o crescimento da imagem do índio. Certamente, o redescobrimiento da importância do componente étnico num país como o Peru foi um passo louvável, necessário e importante. O problema é que esse redescobrimiento, nos marcos do esquema dual, tornou a diferença em instrumento de deslegitimação e exclusão, ora dos “brancos” (indigenismo) ora dos índios (hispanismo). A diferença assim concebida permanece no indianismo de muitos dos atuais movimentos étnicos, principalmente os da Bolívia e da Amazônia peruana, que continuam afirmando a dualidade e incompatibilidade entre as culturas indígenas e a ocidental, entre o índio e o branco, como única via para defender seus direitos e construir suas identidades (Montoya, 1996). Encontramos o mesmo uso da diferença no neo-hispanismo de Vargas Llosa que defende a ocidentalização dos índios como única porta de entrada à modernidade.

A afirmação da diferença continua autorizando, como em 1888, a concepção do Peru como um país dividido em duas culturas, dois gru-



pos opostos que não se reconhecem mutuamente, dois estágios de civilização diferentes. As duas citações que seguem (Vargas Llosa e Nonato Chuquimamani – um professor aymara de primeiro grau-) mostram bem a continuidade referida:

“Sólo existen los peruanos, abanico de razas, culturas, lenguas, niveles de vida, usos y costumbres, más distintos que parecidos entre sí, cuyo denominador común se reduce, en la mayoría de los casos, a vivir en un mismo territorio y sometidos a una misma autoridad... Hay peruanos que no han salido de la Edad de Piedra y otros que están ya en el siglo XXI.” [Vargas Llosa, 1996:210]

“Yo personalmente, soy quechua; vivo como quechua, pero no es grande mi corazón para este territorio que se llama Perú. Porque este Perú es propiedad de los grandes mandatarios, es el feudo de los que manejan el poder económico. Nosotros los indios no formamos parte, no participamos de este Perú, por esto nos encontramos olvidados y postergados como si no formáramos parte de este territorio... Por esto yo no sacaré la cara por este territorio llamado Perú, mi identidad no es ser peruano, sino mi identidad es quechua.” [Chuquimamani, 1988:39]

Para concluir, vemos que a partir de Gonzáles Prada, os peruanos tornaram-se cada vez mais cientes da existência do Outro. Contudo, tal consciência não implicou o desaparecimento das identidades unívocas, dos discursos excludentes e das propostas homogeneizadoras. Por que no Peru a noção de alteridade é sinônimo de oposição? Esta é uma pergunta que permanece em aberto e que precisará ser respondida para estarmos em condições de aceitar o desafio do século XXI, qual seja, o de pensarmos conjuntamente (“índios” e “brancos”) e juntamente (ao mesmo tempo e conciliatoriamente) a diferença e a igualdade.



## Notas

- 1 Antropóloga formada na Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima-Peru) e doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Este artigo inscreve-se na reflexão do primeiro capítulo da tese *A Convivência Multicultural: Conciliar, Separar, Opor. Lima – Século XX*.
- 2 Já maduros, passaram todos da tolerância ao dogmatismo, ceticismo e religiosidade extremas. (Salazar Sanchez, 1973).
- 3 Víctor Andrés Belaúnde (1987) afirmou que Gonzáles Prada era um “enorme pero trágico ejemplo de desviación y resentimiento”. É interessante verificar que Mario Vargas Llosa trata seus adversários intelectuais com os mesmos qualificativos.
- 4 Convencidos de que a classe dominante devia mudar, esses jovens criaram o *Partido Nacional Democrático*, em 1915. Como salienta Luis Loayza (1990:94), esse partido que pretendia modernizar a direita peruana teve vida curta, não tanto pela oposição que enfrentou mas pela indiferença da direita tradicional.
- 4 Ver os romances de Arestegui, 1848 e Matto de Turner, 1889.
- 5 Kristal (1991); e Deustua e Renique (1984).
- 6 No México, após a Revolução, foi a própria classe no poder que institucionalizou o discurso *indigenista* e o aplicou buscando eliminar o índio, convertendo-o em mexicano. O projeto político naquele país consistiu em formar a nação mexicana (homogênea e integrada), eliminando a comunidade indígena, como primeiro passo e concebendo a mestiçagem cultural como meta. Outra diferença entre os casos mexicano e peruano foi a continuidade desse discurso e dessa prática, no caso mexicano (pela continuidade do próprio regime), e a efêmera institucionalização no caso peruano, em três momentos. O primeiro, no *Oncenio de Leguía* (1920-1930), o segundo através do Instituto Indigenista Peruano (1947-1969) e o terceiro, no governo militar de Velasco Alvarado (1968-1975). Sobre o indigenismo mexicano, ver Comas (1964) e Palerm (1976).



- 7 A guerra com o Chile afetou diretamente os indígenas que viram suas terras expropriadas pelos latifundiários que tentavam, por sua vez, recompor-se das perdas sofridas pelas expropriações do Estado, Exército e montoneras. Os indígenas responderam através de rebeliões e lutas que os latifundiários (gamonales) reprimiram. Acudiram, então, à Capital para fazer valer o decreto ditado em 1919 segundo o qual reconheciam-se os direitos das comunidades indígenas. A *Asociación Pro-Indígena* (de 1909 a 1916) e instituições posteriores (*Asociación Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo* e *Patronato de la Raza Indígena*, criadas no governo de Leguía) apoiaram legalmente esses indígenas. Sobre os movimentos indígenas, ver Bonilla (1977); Manrique (1981); Montoya (1989).
- 8 “La tragedia de los intelectuales regionalistas a comienzos del siglo consistió en no poder articularse con las clases sociales básicas de la sociedad peruana de entonces.” (Deustua e Renique, 1984)
- 9 Em 1945, Valcárcel continuava rejeitando o elemento espanhol e europeu e não mais o mestiço, negro e branco.
- 10 Ver Salazar Sanchez (1973), colofón ao livro de Valcárcel *Tempestade en los Andes*.
- 11 Seguindo o enfoque de Janice Theodoro (1992:152), podemos afirmar que a pureza indígena é um dos muitos mitos inventados pelo olhar europeu: “O europeu ao fragmentar o acervo cultural indígena e com ele conviver, sem conhecê-lo, acabou por criar uma série de mitos sobre a cultura indígena, os quais procurou manter através de uma fantasia muito agrária e pouco moderna”.

## Bibliografia

AQUEZOLO, M. (compilador)

1976 La polémica del indigenismo, Lima, Mosca Azul Editores.



ARESTEGUI, N.

1969(1848) *El Padre Horán*, 2 volumes, Lima, Ed. Universo

BASADRE, J.

1931 *Perú, problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*, Lima, Librería Francesa Científica, Casa Editorial E. Rosay.

BELAÚNDE, V.A.

1987 *Obras completas*, tomo V, edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

BONDY, A.

1965 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*, 2 tomos, Lima, Francisco Moncloa Editores.

BONILLA, H.

1977 *Crisis, Campesinado y Problema Nacional*, tese doutoral apresentada na Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

CASTRO POZO, H.

1979 (1924) *Nuestra Comunidad Indígena*, Lima, Hildebrando Castro Pozo Editor, 2a.ed.

CHUQUIMAMANI VALER, N.R.

1988 (sem título) in MONTROYA, Rodrigo e LOPEZ, Luis Enrique (ed.), *Quiénes Somos? El Tema de la Identidad en el Altiplano*, Lima, Mosca Azul Editores, Universidad Nacional del Altiplano.

COMAS, J. (recompilador).

1964 "La antropología social aplicada en México", *Trayectoria y Antología*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

CORNEJO POLAR, A.

s.d. *La Novela Indigenista. Literatura y Sociedad en el Perú*, Lima, Lasontay.



DEGREGORI, C.I.

- s.d. "Indigenismo, clases sociales y problema nacional", in DEGREGORI, C. I., VALDERRAMA, M., ALFAJEME, A. e FRANCKE BALLVE, M., *Indigenismo, clases sociales y problema nacional. La discusión sobre el "problema indígena" en el Perú*, Lima, Ediciones CELATS.

DEUSTUA, A.

- 1937 *La cultura nacional*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

DEUSTUA, J. e RENIQUE, J.L.

- 1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú (1897-1931)*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

GARCÍA CALDERÓN, F.

- 1981(1907) *El Perú contemporáneo*, Lima, Banco Internacional del Perú, Interbanc.

GONZALES PRADA, M.

- 1975 "Nuestros indios", "La cuestión indígena (1905)" e "El problema indígena (1906)", in SALVATECCI, H.G.(org.), *Antología. Páginas Libertarias*, Lima, Peisa.
- 1977 "Discurso en el Politeama (1888)" e "Propaganda y ataque (1888)", in BONDY, A..S., *Ensayos Escogidos*, Lima, Editorial Universo, 5ªed.

KRISTAL, E.

- 1991 *Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y Desarrollo del Indigenismo en el Perú. 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- 1947 *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú*, Lima, Ediciones Huascarán. 2ªed.

LAUER, M.

- 1989 *El Sitio de la Literatura en el Perú. Escritores y Política en el Perú del Siglo XX*, Lima, Mosca Azul Editores.



LOAYZA, L.

1990 *Sobre el 900*, Lima, Hueso Húmero Ediciones.

LÓPEZ SORIA, J.I.

1981 "El pensamiento fascista", in *Antología*, Lima, Francisco Campodónico F. Editor/Mosca Azul Editores.

MANRIQUE, N.

1981 *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*, Lima, CIC, Tal Perú.

MARIÁTEGUI, J.C.

1969 *Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional*, Biblioteca Amauta, Colección Obras Completas, Vol.2, Lima.

MARTIN-BARBERO, J.

1987 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Mexico, Ediciones G. Gili.

MATTO DE TURNER, C.

1973(1889) *Aves sin nido*, Lima, Editora Peisa

MONTOYA, R.

1989 *Lucha por la tierra. Reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*, Lima, Mosca Azul Editores.

1990 *De la utopía andina al socialismo mágico. Antropología, historia y política en el Perú*, libro inédito.

1996 *Cultura y política: es posible un movimiento quechua en el Perú?*, documento inédito.

NEIRA, H.

1956(1918) *Paisajes Peruanos. Patronato del Libro Peruano*, Lima, Primer Festival. Lima.

1996 *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*, Lima, Fondo Editorial Sidea.



PALERM, A. (compilador).

1976 *Aguirre Beltrán: obra polémica*, México, Centro de Investigaciones Superiores e Instituto Mexicano de Antropología e Historia.

1968(1956) *México Peruanidad (Selección)*, Lima, Instituto Riva-Agüero.

PLANAS, P.

1994 *El 900. Balance y Recuperación. Aproximaciones al 900*, Lima, CITDEC.

1996 "La República Aristocrática" in PORTOCARRERO, R. e CASTRO, A. *Entre la República Aristocrática y la Patria Nueva*, Lima, SUR, Derrama Magisterial.

RIVA-AGÜERO, J.

1937 "Carácter de la Literatura del Perú Independiente" e "Por la Verdad, la Tradición y la Patria", in *Obras Completas de José de la Riva-Aguero*, tomo I, Carácter de la Literatura del Perú Independiente.

1945 *Ruta Cultural del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, Tierra Firme

1962 "Elogio al Inca Garcilaso" (1916), in *Obras Completas de José de la Riva-Agüero*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

SALAZAR SANCHEZ, L.A.

1973(1939) *Balance y Liquidación del 900. Colección de Autores Peruanos*, Lima, Editorial Universo S.A. 4a.ed. (original de 1939).

TAMAYO HERRERA, J.

1960 *Historia del Indigenismo Cuzqueño. Siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.

1982 *Historia Social e Indigenismo en el Altiplano*, Lima, Ediciones Treinta y Tres.

1988 "El Indigenismo Limeño: 'La Sierra' y 'Amauta', Similitudes y Diferencias (1926-1930)", in *Cuadernos de Historia*, Lima, Universidad de Lima, Facultad de Ciencias Humanas.

THEODORO, J.

1992 *América barroca. Temas e variações*, São Paulo, Editora Nova Fronteira, EDUSP.



TORD, L.E.

1978 *El indio en los ensayistas Peruanos. 1848-1948*, Lima, Editoriales Unidas S.A.

URIEL GARCÍA, J.

1973(1930) “El nuevo indio”, *Colección de Autores Peruanos*, Lima, Editorial Universo.

VALDERRAMA, M. e ALFAJEME, A.

s.d. “Viejas y nuevas fracciones dominantes frente al problema indígena (1900-1930)”, in VALDERRAMA, M. et.al., Lima, Ed. CELATS.

VARCÁRCEL, L.E.

1972(1928) “Tempestad en los Andes”, *Colección Autores Peruanos*, Lima, Editorial Universo.

VARGAS LLOSA, M.

1992 *El nacimiento del Perú*, *Hispania*, 75, 4.

1990 “V Centenario. Buscando culpables?”, *Harper's Magazine*, Diciembre 1990.

1996 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

ABSTRACT: This article is about the two peruvian interpretations that, in the earlier XXth century, discussed about the cultural components of that country and their rol in the conformation of the peruvian further nation. This presentation attempts to outline the dualism that hispanismo and indigenismo had in common and how this dualistic perspective remains important until now. I will suggest that opposition and conflict are not the only forms of cultural communication – as dualistic perspective think – and that is necessary to think iguality as well and at the same time that difference.

KEY WORDS: dualistic thought, cultural diversity, cultural relationships.

Aceito para publicação em dezembro de 1997.