



Revista Caracol

ISSN: 2178-1702

revista.caracol@usp.br

Universidade de São Paulo

Brasil

Martins de Andrade, Ligia Karina
Ideología e Mito em José María Arguedas
Revista Caracol, núm. 9, enero-junio, 2015, pp. 262-291
Universidade de São Paulo

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=583766506008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Ideologia e Mito em José María Arguedas

Ligia Karina Martins de Andrade

Contato:
lkmandrade@yahoo.com.br

Mestre e Doutora em Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-americana pela USP. Professora de Língua Espanhola Adicional na UNILA (desde 2013). Foi professora de Língua Espanhola na UFAM (Manaus, 2004-2013).

PALABRAS CLAVE: Ideología; Mito; Literatura Peruana; Crítica Latino-americana; Estudios Pós-coloniais.

RESUMEN: Este artigo pretende observar a relação entre ideologia e mito na obra do escritor peruano José María Arguedas à luz da obra de José Carlos Mariátegui. A incorporação do mito no discurso literário é um projeto político-artístico presente tanto na crítica quanto na obra dos escritores, como analisado por Ángel Rama e Antonio Cândido, o que instituiu certa epistemologia dominante no discurso crítico latino-americano. Pretende-se explorar, a partir da perspectiva de uma Crítica da Subalternidade e dos Estudos Pós-coloniais, esta relação entre o mito, o subdesenvolvimento e a ideologia na literatura, procurando observar se esta mesma relação opera na base de uma possível “cilaça epistemológica” da produção crítica e cultural latino-americanas com implicações nas narrativas produzidas e no projeto hermenêutico do Continente.

KEYWORDS: Ideology; Myth; Peruvian Literature; Latin-American Critique; Postcolonial Studies.

ABSTRACT: This article aims to observe the relationship between ideology and myth in the work of the Peruvian writer José María Arguedas, considering José Carlos Mariátegui's work. The incorporation of myth in the literary discourse is a political-artistic project found both in the criticism and in the work of these writers, as analyzed by Ángel Rama and Antonio Cândido, which established a certain dominant epistemology in Latin-American critic discourse. The purpose here is to explore, from a perspective of Critique of Postcolonial and Subaltern Studies, this relationship between myth, underdevelopment and ideology in literature, aiming to observe whether this same relation operates on the base of a possible “epistemology trap” of Latin-American critical and cultural production, with implications in the narratives produced and in the hermeneutic project of the Continent.

INTRODUÇÃO

A relação entre mito e ideologia foi explorada por vários trabalhos críticos anteriores – Rama [2008], Rowe, [1979]. Neste artigo, procurar-se-á realizar uma revisão e investigar de que forma a obra literária de José María Arguedas retoma esta relação a partir de uma leitura da Crítica da Subalternidade e dos Estudos Pós-coloniais, com o intuito de observar como a ideologia opera no sentido de opacificar a impossibilidade da sobrevivência do mito incorporado ao discurso literário na narrativa latino-americana. Ver-se-á como tal relação, ainda que no cerne de uma ideologia progressista e contra-hegemônica, cai nas mesmas amarras do discurso secular e desencantado, sendo que a literatura se revela como “outra máquina de transculturação sempre já sob a hegemonia do Ocidente – a modernização” (Moreiras, 2000, 242). Tal fato se corrobora no discurso crítico latino-americano que, ao tentar reparar as desigualdades e os desajustes sociais observados na esfera socioeconômica e no acesso aos bens culturais, tropeça em nova matriz ideológica, e perpetua certas práticas culturais e simbólicas coloniais.

A IDEOLOGIA DA POBREZA E DO SUBALTERNO NA CRÍTICA LATINO-AMERICANA

Nesta seção, observar-se-á como o novo projeto artístico-literário e crítico contra-hegemônico cai numa cilada ideológica ao lançar a transculturação no patamar de mais uma entre as formas de insubordinação que acabam domesticadas. Isto ocorre ainda que o projeto transculturador tenha surgido

na contracorrente ideológica, posto que tal perspectiva crítica não absorve “certa excrescência” de significação que a síntese de harmonia dos contrários procura “enxugar”, haja vista que a transculturação¹ promoveria a simbiose positiva dos elementos da cultura do colonizador que se relacionam com os do colonizado, numa síntese conciliadora e exitosa. Este aspecto evidencia-se na perspectiva da crítica latino-americana sob o viés da defesa de uma ideologia da pobreza, do subdesenvolvimento (Rama, 2008, Cândido, 1995) e do subalterno (Spivak, 2008, Vich, 2006).

O ponto de partida de tal tendência no Continente é a obra do uruguai Ángel Rama, que, em *Tranculturación narrativa en América Latina* [1982], toma a obra de José María Arguedas (1911-1969) como centro de sua reflexão. O Peru constitui, portanto, um dos *locus* centrais para o desenvolvimento de sua tese da transculturação, haja vista que áí se deflagra o embate

¹ Ángel Rama aplica o conceito de transculturação na literatura e artes, cunhado pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz, para trabalhar alguns aspectos da antropologia latino-americana, distingindo o termo aculturação de transculturação e substituindo o conceito ideologicamente marcado de aculturação, segundo palavras de Ortiz: “[...] ‘Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigado de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*.’” (apud Rama 1982, 33). Ainda sob a definição de transculturação, Rama analisa a possibilidade de convívio e assimilação mútua de elementos regionais estilizados e de alcance universal, definindo-a nos seguintes termos: “exame revitalizado das tradições locais, que se esclerosaram, a fim de encontrar formulações que permitam a absorção de influências externas. As influências externas seriam então diluídas em estruturas artísticas maiores, que ainda conseguem traduzir a problemática e os sabores peculiares que continuaram a preservar”. (apud Moreiras 2000, 223)

entre a necessidade de superação das velhas formas (indigenismo, narrativa social, novela de la tierra...) e o processo de “descongelamento” das comunidades andinas (expressão de Rama, 2008, 265) diante da modernização e seus imperativos. A noção de ideologia é central na análise do crítico e, para tanto, ele segue a obra *Los ríos profundos*, com o objetivo de propor a hipótese de que “las formas se generan en el cauce de una ideología” e busca “desembocar en el núcleo donde la ideología del autor opera en modo particularizado, dentro de la ideología del movimiento a que pueda haber pertenecido o de la época en que vivió” (Rama, 2008, 265) e, logo, ele aponta que, tanto a escolha do assunto (“tema”) pode dificultar “la captación de las estructuras” quanto o discurso programático do escritor pode “entorpecer el punto focal en que se instala su ideología”, a qual pode permanecer “obscura” para o próprio autor (Rama, 2008, 266).

No projeto transculturador, certos traços, tais como: a inventividade, a representatividade e a originalidade foram o carro chefe das produções artísticas e intelectuais, deflagradas no século XIX com os movimentos de Independência e a criação dos Estados-nação e, posteriormente, com o impacto da inserção na Modernidade capitalista e industrial. Rama aponta, nas artes literárias, a realização de tal projeto a partir de três eixos centrais: 1. a língua; 2. a estruturação literária; 3. e, finalmente, a cosmovisão como uma “nova visão do mito”.

No estudo de Rowe, *Mito e ideología en las obras de José María Arguedas* [1979], no qual a obra arguediana é dissecada sob o signo marxista, numa análise da superestrutura e da infraestrutura com relação ao mito, Rowe

menciona a tese de Rama sobre a defesa do mito como uma forma de “superação” da narrativa, sobretudo associado ao marxismo, uma vez que introduz o elemento encantado, o qual age como fonte de estopim revolucionário, pois se apresenta relacionado aos excluídos e às formas de resistência da cultura local e tradicional (o que Rama denomina de “iluminaciones”). O crítico uruguai relaciona ainda o mito às camadas profundas da ideologia, e é justamente neste terceiro ponto, a cosmovisão, que se verá que reside a problemática desta síntese harmônica e conciliadora, uma vez que, os materiais que poderiam fornecer matéria ao relato, nutrem a modernização e sua máquina de “hegemonia do Ocidente” (Moreiras, 2000, 242) e suas astúcias, calcada no *lógos* secular e desencantado.

A noção de ideologia desenvolvida por Rama se atém àquilo que Zizek designa como a ideologia “em-si”, ou seja, a noção imanente de ideologia como “doutrina, crenças, conceitos” etc., que trata de convencer de sua “veracidade” sob o olhar atento de algum “interesse particular do poder” (1996, 15) e observa como a forma está a serviço de certo conteúdo para exercer o discurso de domínio. Entretanto, Zizek aponta que, a partir da era da informação, é preciso estar atento a um terceiro contingente de fenômenos ideológicos, pois não se trata apenas da noção de ideologia como “doutrina explícita”, nem da ideologia em sua “existência material” de instituições, práticas e rituais que lhe dão corpo, mas sim o que ele define como “a rede elusiva de pressupostos e atitudes implícitos, quase-espontâneos, que formam um momento irredutível da reprodução de práticas ‘não ideológicas’ (econômicas, legais, políticas, sexuais etc.). Nesta direção, Zizek refere-se ao

fetichismo da mercadoria como a “coerção extra-ideológica” (do mercado) (1996, 21), o que é um gesto ideológico por excelência e está dialeticamente interligado aos meios de comunicação atuais (de massa). No caso de Rama, o foco nestas duas primeiras noções de ideologia apontadas deixaram que lhe escapasse certos aspectos da crítica da ideologia e da subalternidade na descentralização do sentido que, na atualidade, estão mais evidentes e servem de guia de leitura neste estudo.

É apenas a partir da Crítica da Subalternidade e dos Estudos Pós-coloniais que se analisa o enunciado transculturador ou a batalha das línguas na “transcodificação da cultura e do popular em práticas legitimadas” (Spivak, 1998, 8) que entram em choque com a melancolia do sujeito diante do significar. Tal estado melancólico advém do fato de que se sabe que se lança o original numa operação desigual frente aos imperativos do sistema dominante, como constata Gayatri Spivak (1998, 2005). E também pode-se observar o colapso que acomete a estruturação literária ao se apropriar de discursos que revelam a fragilidade de seu avesso constitutivo, pois o processo de “desideologização discursiva” não está isento das ciladas epistemológicas e da opacidade da linguagem, e, na verdade, revela o discurso em sua face mais vulnerável diante da inexatidão dos sentidos propostos. Isto é possível a partir da crítica da ideologia e da indagação de como esta “força insidiosa” – as “ideias falsas” (Marx, apud Spivak, 1998, 7) – podem conter em seu próprio interior os elementos de insubordinação ou refutação da ideologia dominante.

No caso do enunciado transculturador, nota-se a falácia da possibilidade

da conciliação harmônica de opositos neste movimento de pender para um dos polos, opressor ou oprimido, na tentativa de equacionar a perduridade. Isto se dá porque a ideologia nem sempre é a da classe dominante, mas em geral se confunde com esta, contendo em seu cerne os próprios elementos de insubordinação e de resistência (Pêcheux, 1996), e a língua constitui a “forma material da ideologia”, a qual pelo simbólico interpela o indivíduo em sujeito por meio da “forma-sujeito histórica” e produz sentidos (Orlandi, 2012, 105-106). O caráter fantasmagórico, pois, não reside na verdade ou falsidade –“mascaramento” do conteúdo da ideologia –, mas em “o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação” (Zizek, 1996, 13-14) e o espaço ideológico é aquele em que este conteúdo serve como base da relação de dominação social (poder, exploração...) de maneira “não transparente” (Zizek, 1996, 14), mas altamente eficaz.

Daí que a possibilidade de a transculturação configurar a síntese conciliadora na busca de um projeto que respondesse à originalidade, à inventividade e à representatividade, numa superação local, não se redime no encontro com as teorias periféricas dos centros hegemônicos, tais como: a teoria marxista de Mariátegui ou o resgate das culturas populares e orais renovadas por meio da estruturação literária. É o que já antevê Rama sobre certo maniqueísmo em Mariátegui, alertando em relação aos enganos em que incorreriam os discursos críticos e a crítica cultural produzidos na periferia ao repudiar os polos centralistas de poder. Isto, sob certo viés ideológico, viria a camuflar um discurso crítico que seria absorvido pelo gosto revolucionário, sob nova teia

ideológica. É nesta direção que Mariátegui aponta que o dilema entre centro e periferia, ou centralismo e regionalismo no caso peruano, foram eixos sob os quais se posicionaram novos polos de força, perdidos naquilo que seria o “conteúdo ideológico” original, verdadeiro, para o caso latino-americano, e não podendo contemplar aquilo que Zizek define como as “posturas subjetivas envolvidas no processo de enunciação” (1996, 13-14). É neste sentido que a crítica de Rama não se isenta da falácia de validar outra vertente ideológica, isto é, a transculturação como a possibilidade de afirmação e positividade frente à centralidade discursiva dos eixos de poder e saber “transnacionais”.

Os esquemas e as forças ideológicas imperantes na luta entre o regionalismo e a literatura social indigenista mostram, segundo Rama, “la desatención de Mariátegui por la cultura regional en su manifestación horizontal”, devido ao terceiro eixo de “força ideológica” que opera na narrativa latino-americana (de Icaza à literatura social indigenista) e refletem esta visão de Mariátegui que confere à cultura regional uma visão “não horizontal”, apesar de seguir as tendências de um ângulo social e classista, de acordo com Rama: “más que cultural, por lo cual pretendió superar el viejo dilema “centralismo/regionalismo” que se resolvía en una descentralización administrativa que en vez de reducir, aumentaba el poder del gamonalismo², mediante una reevaluación social que soldaba el indigenismo con un nuevo regionalismo.” apud Rama (2008, 24). Ao não contemplar a “verticalidade”

² “Gamonalismo”: Dominação sob a forma de poder centralizador exercido por um líder.

do panorama cultural e, portanto, afirmar outro eixo ideológico, o peruaniano não escapa de nova dicotomia, a partir de “[...] propuestas no oficiales, heterodoxas u opositoras, que registraban también una apreciable dosis de internacionalismo.” (Rama, 2008, 24)

Em “Literatura e Subdesenvolvimento” (1995), Cândido sustenta uma “atitude de afirmação cultural em meios pouco desenvolvidos”: “[...] de manera que la producción intelectual, en particular, la literaria, se convierte (dentro de una perspectiva ‘ilustrada’ que viene de lejos) en una contribución para construir la nación, otorgándole un sello de grandeza.” (1995, 357), o que constituiu o “período de maior projeção das literaturas nacionais”, apesar da crítica à fonte estrangeira da qual se nutriam os escritores³ (1995, 360). E, de acordo com Rama, vanguarda e regionalismo entram em uma equação “inovadora”: “es el rasgo más original y fecundo de nuestras literaturas en el período actual” (Rama apud Cândido, 1995, 364). Isto aponta a ideologia centrada mais em seu conteúdo⁴ do que na ideia de “uma postura subjetiva que se instala no processo de enunciação”, como se viu.

³ Ao revisitá-la obra de Antônio Cândido (1995), em “Literatura e Subdesenvolvimento”, vê-se que, no caso brasileiro e latino-americano, o crítico relaciona o atraso à dependência cultural como um “fato natural” que, no entanto, “se complica com aspectos positivos e negativos” (1995, 375), haja vista que os intelectuais visavam o público europeu e não a minoria de leitores locais, “condenando” muitas vezes sua produção à criação de obras menores e à “exercícios de mera alienação cultural que nem sequer a qualidade da realização conseguia justificar” (1995, 375).

⁴ Rama trata de comarcas, no lugar de literaturas nacionais devido à falta de um “sistema literário” com totalidade e coerência. A “comarca” seria “un segmento del subcontinente en el que se da la homogeneidad de los ‘elementos étnicos, de la naturaleza, de las formas espontáneas de sociabilidad, de las tradiciones de la cultura popular, que convergen en formas parecidas de creación literaria’” apud Cândido (1995, 362).

A crítica Carmen Bay, ao avaliar o conceito de neoindigenismo, afirma que, em Arguedas, “a perda do mito é a perda da identidade”, e relaciona tal afirmação à obra *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, na qual os imperativos do capitalismo destroem “los valores morales de los indios” e que o povo de Chimbote é símbolo do “proceso de transculturización” (1992, 76). Defende ainda que a narrativa latino-americana soube “romper los moldes de la narrativa mundial” ao integrar os elementos europeus e superá-los e “entusiasmaram a los lectores despojándose de ideologismos” (1992, 76). Apesar de acertada a ideia de que o capitalismo acelera o processo de transculturação na cidade de Chimbote, esta tendência não libera a narrativa dos “ideologismos”, como se verifica na tendência anticapitalista, que igualmente se inseriu no processo de homogeneização ou “horizontalidade da cultura regional” (1992, 75-76) do mercado cultural . Esta é uma das chaves de interpretação da escritura arguediana e ainda fonte de suas angústias e contradições.

A possibilidade da conciliação de contrários, pela via da transculturação, portanto, desembocou justamente em outro polo da ideologia que concebe em seu núcleo a mesma resistência e anula a ação revolucionária, absorvendo-a e, na melhor das intenções, “enxugando o suor” dos oprimidos com condolênciа. Arguedas, entretanto, tampouco adere cabalmente a estas teorias, pois, apesar de incentivar certa ação revolucionária em seus textos – Rama (2008) cita o comentário do peruano de que a interpretação da rebelião das chicheras passou desapercebida pela crítica – e se centra no conflito com a língua, contido em sua autodefinição como um “demônio

“feliz” (Arguedas, 1996, 257) que faz cantar a cultura quechua. Rama, no capítulo VI, “La novela-ópera de los pobres”, observa que Arguedas toma os materiais “en su escueta corporeidad”, numa atitude de “aceptación muda de una materia no prestigiada pero fuerte”, e ao final faz “de una ópera de pobres una joya espléndida” (2008, 305), na verdade numa articulação entre marxismo e oralidade andina como exemplo desta ideologia da pobreza redimida, que se analisa mais detidamente na próxima seção na influência do pensamento de Mariátegui sobre Arguedas.

ENTRE AMAUTAS: ARGUEDAS E MARIÁTEGUI

No caso da obra arguediana, esta relação entre ideologia e mito advém, sobretudo, do pensamento de Mariátegui (1894-1930).

O marxismo mariateguiano constitui-se em contínuo processo e movimento⁵, e não fechado numa linha teórica. Trata-se daquilo que ele cunhou como sua “condição agônica”⁶, ou seja, algo que está em permanente transe e combate. Segundo ele, a tarefa americana seria a necessidade de transfor-

⁵ Tais limitações teóricas apontadas pela crítica, sobretudo com relação à concepção de materialismo histórico do autor, segundo a qual não há correspondência deste com o materialismo filosófico, acaba consistindo numa redução da dimensão filosófica do materialismo histórico de Marx (“O materialismo histórico não é, precisamente, o materialismo metafísico ou filosófico.”, apud Escorsim, 2006, 124), em outras palavras, a negação de Mariátegui do materialismo filosófico é justamente o que Lenín considera como a filosofia do marxismo (idem, idem). Entretanto, é essa mesma leitura pessoal da teoria marxista que permite a Mariátegui esboçar sua própria concepção a partir de aparentes contradições ao incorporar: Sorel, a teoria dos mitos, Bergson, o pragmatismo etc., inovando as possibilidades do materialismo histórico no contexto americano. Conferir Escorsim (2006).

mação, sob a via da ação revolucionária. No cenário peruano, ao colocar o problema indígena associado à questão da terra como um problema de classe, ele define o socialismo de forma original como criação heroica, fé e, portanto, portador de uma concepção mítica: "... cada palavra, cada ação marxista possui um acento de fé, de vontade, de convicção heroica e criadora cujo impulso seria absurdo procurar num medíocre e passivo sentimento determinista." (apud Escorsim, 2006, 134). Desta forma, para ele, a obra de Marx não se reduz a uma concepção teórica fundada sobre a economia, e acrescenta que: "a política é filosofia e religião" (apud Escorsim, 2006, 115). Esta perspectiva se afasta de uma posição ortodoxa, pois, de acordo com Marx (1971), a religião seria um aspecto incompatível com a modernidade.

Parece que Mariátegui toma da noção de fetichismo da mercadoria o ponto "de agonia" ou "fantasmagoria" necessários para sua concepção. Entretanto, segundo Zizek, a ideologia em Marx não se relaciona diretamente ao fetichismo da mercadoria, o que talvez aproxime muito mais a noção mariateguiana de reincidência de valores arcaicos e feudais perpetuados no presente ou na fantasmagoria do fetichismo⁷ do que da noção de ideologia como "conceito e aparelho institucional" althusseriano (Althusser, 1983),

⁶ Em entrevista publicada em 23 de julho de 1926, ele comenta a agonia em Unamuno: "A palavra agonia, na linguagem ardente e viva de Unamuno, recupera a sua significação original. Agonia não é prelúdio da morte, não é conclusão da vida. Agonia –como Unamuno escreve na introdução de seu livro– significa luta. Agoniza aquele que vive lutando –lutando contra a vida mesma, lutando contra a morte". (Escorsim, 2006, 113-114).

⁷ Segundo Marx, "Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem e sim pelo transmitido pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas opõe como um pesadelo o cérebro

fato que talvez abriu novas possibilidades na leitura arguediana. Esta primeira fase do crítico peruano, e suas características de anticapitalismo romântico⁸, passam pela relação entre experiência religiosa e estetização. Esta estetização da vida, pois o artista almeja “construir sua vida pessoal como uma obra de arte” (Escorsim, op.cit., 57)⁹, aproxima-se da atitude de Arguedas de um projeto pessoal, além de social. Segundo ainda a historiadora Escorsim, a ideia de mito fora tomada de Sorel como “uma força mobilizadora irrefutável da ação social”, que entra em sua teoria a partir da análise histórica, pois a utopia passar pelo crivo da racionalidade e da intelectividade e ser refutada, mas não o mito: “[...] tendências mais fortes de um povo, de um partido, de uma classe, [...], e que dão um aspecto de plena realidade a esperanças de ação próxima sobre as quais se funda a vontade da verdade (Sorel apud Escorsim, 2006, 106).

Neste sentido, é religião toda filosofia, toda concepção do mundo na medida em que se tornou fé, ou seja, que é estímulo à ação, à atividade ético-política para a criação de uma nova história:

dos vivos. É justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, e criar algo que jamais existiu, precisamente nestes períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestados os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar a nova cena da história do mundo nesse disfarce tradicional e nessa linguagem emprestada.” (1971, 15)

⁸ Conferir Escorsim (2006) e Löwy (2005).

⁹ Com os anos, este ethos decadentista vai abrindo passo para uma postura crítica política, sob influência de Manuel González Prada. Este, González Prada, nasceu em 1848, ocupou o cargo de diretor da Biblioteca Nacional do Peru. Participou da guerra contra o Chile, trazendo da Europa os ideais anarquistas que influenciaram os jovens de seu país.

O que mais nítida e claramente diferencia nesta época a burguesia e o proletariado é o mito. A burguesia já não tem nenhum mito. Tornou-se incrédula, cética, niilista. Está muito envelhecido o mito liberal renascentista. O proletariado possui um mito: a revolução social –e move-se na sua direção com uma fé veemente e ativa. [...] A força dos revolucionários não reside em sua ciência; reside em sua fé, em sua paixão, em sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. (Mariátegui apud Escorsim, 2006, 107)

A partir desses elementos, fica evidente que é na leitura da Revista *Amauta*, que Arguedas encontra “una luz indispensable” e “material bueno para la literatura”: “Es *Amauta*, la posibilidad teórica de que en el mundo puedan, alguna vez, por obra del hombre mismo, desaparecer todas las injusticias sociales, lo que hace posible que escribamos y lo que nos da un instrumento teórico [...]. (Arguedas apud Escobar, 1984, 43-44). Este entusiasmo juvenil, passados 30 anos, revela o impacto causado em Arguedas ao assumir a premissa de que é o “homem mesmo” que deve operar a mudança social pela via da luta de classes¹⁰. Isto se explicita no discurso proferido na ocasião do recebimento do prêmio de literatura, e inserido, a posteriori, como epílogo da obra póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*:

[...] Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de bellezas más que deslumbrante, exigente. Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud. (1996, 257-258)

A proposta de revolução social atrelada à revolução cultural convoca à ação e o papel do mito é central (“É a força do Mito”, (Mariátegui apud

¹⁰ Mariátegui abre a noção de marxismo à recepção de influências pós-marxistas, entre elas o pragmatismo estadunidense e, especialmente, a psicanálise. A concepção de seu marxismo como um sistema aberto e em construção é altamente polêmica e em nada heterodoxa: “A teoria dos mitos revolucionário, que aplica ao movimento socialista a experiência dos movimentos religiosos, estabelece as bases de uma filosofia da revolução, profundamente impregnada de realismo psicológico e sociológico, ao mesmo tempo em que se antecipa às conclusões do relativismo contemporâneo.” (apud Escorsim, op. cit, 109).

(Escorsim, 2006, 107)). No entanto, a agonia é uma condição que percorre a trajetória individual, na luta entre o que vive e o que está em transe (Unamuno se debatia entre o vasco e o espanhol, talvez por isto Mariátegui o cite), e se aproxima da fantasmagoria e da melancolia do sujeito que não se desprende do passado. Sobre a mencionada “canalização da energia juvenil” que encontra na teoria mariateguiana a possibilidade de coexistência da fé, da energia e do mito com o socialismo, numa formulação original e polêmica, embora a concepção mágica esteja em primeiro plano, visto que o escritor desvia a atenção com seu enunciado restritivo e vacilante (“¿Hasta donde entendí el socialismo?...”) quanto à compreensão cabal do socialismo para, em seguida, afirmar que este “não matara” nele o elemento mágico (Arguedas, 1996, 257-258). Então, o que Ángel Rama considera um “exercício do pensar mítico” em lugar do uso dos “mitos literários” (2008, 55), torna-se a fonte de (im)possibilidade criativa mais veemente na obra arguediana. Este aspecto acaba por dar um curto-circuito nas macro-narrativas legitimadoras do essencialismo identitário ou na tentativa de reabilitação da tese do sujeito, a dicotomia senhor e escravo, ou ainda opera um choque na noção de luta de classes marxista que mantêm a organicidade do sistema, segundo a crítica pós-colonialista de Spivak, como se analisa no próximo ponto.

SUJEITO PÓS-COLONIAL E CRÍTICA DA IDEOLOGIA E DO PODER: “...COMO UN DEMONIO FELIZ”

Então, ao se examinar a crítica do sujeito e a crítica da ideologia com relação a Arguedas, tem-se que, de acordo com as críticas pós-marxista e

pós-estruturalista, o paradoxo de certas sociedades pós-coloniais estaria na convivência de traços arcaicos entre os valores considerados modernos, o que incorreria na ideia falaciosa de incorporação à modernidade, quando, em verdade, se estaria diante de periferias do capitalismo com “sintomas fragmentários de modernização”. Bhabha cita o exemplo da Índia: “[...] é a geração perpétua de um passado-presente que é o tempo perturbador, incerto da intervenção colonial e da verdade ambivalente de sua enunciação” (1998, 188). Para o crítico, o lugar em que se produz o sentido cultural seria um “entre-lugar”, que se situa além de um passado/presente ou na mera problemática da identidade a partir da alteridade, residindo no interstício do próprio ato de significação (Bhabha, 1998, 188). Entretanto, esse passado não se refere somente à memória coletiva de tradições históricas contidas num “baú” cultural, pois a problemática da transculturação vai além ao se inscrever em “toda enunciação do sujeito colonial e aí imprime as marcas da diferenciação cultural

A enunciação problemática da diferença cultural torna-se no discurso do relativismo, o problema perspectivo da distância espacial e temporal. A ameaça da “perda” de sentido na interpretação transcultural, que é tanto um problema da estrutura do significante como uma questão de códigos culturais (a experiência de outras culturas), torna-se então um projeto hermenêutico para a restauração da “essência” cultural ou da autenticidade. (Bhabha, 1998, 181)

Este projeto hermenêutico de busca da “restauração da “essência cultural” ou da “autenticidade” é a chave da angústia de Arguedas, a qual não pode enxugar este excesso de sentido ou suprir a falta (referentes ao campo do simbólico e da inapreensibilidade do sentido, sempre deslocado). A tensa relação surge ainda entre a experiência do intelectual e produtor cultural, porta-voz frente à cultura local, e ao conhecimento “construído e transmitido” pela prática de uma disciplina” de caráter universal e racional (Mignolo, 1987, 157). Entretanto, o descompasso entre as formas de poder social, ou o “estado constitutivo da esfera simbólica de qualquer formação social” (Moreiras, 2010, 14) e a história do capital em países com modernidades “alternativas” ou “múltiplas” (Taylor, Apud Moreiras, 2010, 14) obrigam a considerar que, apesar de a tendência a domesticar a heterogeneidade significativa e diferencial em nome de certa homogeneização, não se deixam de revelar as tensões entre uma “modernidade alternativa” e a resistência às leis do mercado e do capital. Esta noção de “modernidade múltipla” de Taylor, devido aos privilégios das elites e o desequilíbrio social, associada a algumas ideias marxistas, tornam-se o mecanismo de desvendamento do status da ideologia.

Um deles é a dupla noção de representação a partir da obra de Marx, *O 18 Brumário* (1971), que evoca o caráter teatralizado e fantasmagórico vigentes no sistema capitalista. Marx reconhece que o sujeito não se revela indiviso e coerente, mas sim está mais próximo do sujeito fáustico, dividido e fragmentado, atormentado pelas gerações passadas que retornam sob a forma de rituais e insígnias; e segundo Marx a formação de classe é “impes-

soal”, no sentido de que é “sistematizada e heterogênea”, numa crítica ao sujeito hegeliano e ao idealismo, “porque marca o lugar vazio do sujeito nesse processo sem sujeito representado pela história e pela economia política” (apud Spivak, 1998, 7). Isto pode marcar a esfera em que tanto a ideologia dominante como a ideologia do dominado foram absorvidas pela mesma ideologia “paternalista”, de “heróis” e de “agentes de poder” (Spivak, 1998, 7), numa legitimação das macronarrativas pós-Revolução Industrial que influenciaram igualmente a produção artística e cultural latino-americana.

Gayatri Spivak aponta o fato de as narrativas nacionais e essencialistas não questionarem a tradição do Ocidente, apesar de sua origem provir “dos defensores mais ferrenhos da heterogeneidade e da voz do Outro” (1998, 1-2), o que tornou “inoperante” a crítica processada. Nesta direção, a crítica de Foucault e Deleuze e Guattari cai por terra, segundo ela, ao não introduzir a questão da ideologia, e de seus mecanismos de controle do poder, como condicionantes do estabelecimento dos posicionamentos dos sujeitos e diante da “legitimidade de fazer escutar o Outro” a partir de certo lugar de enunciação sempre ocupado pelo mesmo sujeito totalizador. Neste sentido, o “subalterno não narrado” na análise de Vich (2006, 463) sobre a personagem Rendón Wilka de *Todas las sangres* é vítima desta voz calada pós-colonial que nunca se fará escutar, apesar de boa-intenção dos intelectuais de resgatá-la. Os discursos críticos, portanto, incidem numa *episteme* viciada em “fazer falar o Outro desde um lugar vazio” e veem o sujeito de “modo monolítico e essencialista”, desconsiderando sua “contradição constitutiva”. (Spivak, 1988, 3) Ao mencionar a

opacidade dos discursos produzidos na tentativa de ocultar as relações de poder, Spivak afirma:

[...] la relación entre el capitalismo global (la explotación en economía) y las alianzas del Estado-nación (la dominación en esferas de la geo-política) alcanza tal nivel macrológico que no puede servir de parámetro para la textura micrológica del poder. Para acercarse un poco más es preciso moverse hacia teorías de la ideología, es decir, hacia teorías de las formaciones del sujeto que a nivel micrológico manejen los intereses que se condensan en las áreas macrológicas, aunque a menudo sea erráticamente. Estas teorías deben dar cuenta de ‘cómo la puesta en escena del mundo en tanto representación –es decir: la escena de la escritura (su *Darsstellung*)– disimula la elección de una necesidad de “héroes”, de apoderados paternales y de agentes de poder (su *Vertretung*). (1998, 6)

A crítica recai sobre a produção de uma narrativa que se reduz à coerência e à “representação” e desconsidera o entramado sujeito, desejo e interesse, e em seu lugar oferece uma “crítica persistente” à separação e ao conhecimento do discurso do Outro. Sabe-se, contudo, que apenas se pode tangenciar o que Althusser, em *Aparelhos Ideológicos de Estado* [1983], designa como a crítica do sujeito sobre a ideologia quando este sujeito “já não estiver lá de

antemão” na ideologia. Em outras palavras, esta perspectiva do essencialismo identitário ou do “movimento restitutório” para com a subalternidade (Spivak, 1998, 9), traça uma revisão do passado e revela o modo como a crítica da ideologia pode vislumbrar as ciladas epistemológicas da produção cultural e crítica vigentes (Trouillot, 1995), uma vez que as classes e os grupos se filiam ou resistem a certa esfera ideológica (Pêcheux, 1996, 143).

Nesta direção, a imagem de Arguedas do “demônio feliz” (1996, 257) instaura o paradoxo e parece oscilar entre encontrar a solução e duvidar desta solução, o que não invalida a presença de elementos transculturados em sua narrativa, mas, de modo simultâneo, tampouco ocultam os elementos desajustados que ficam ali à espreita de novos significados e leituras. Então, a crítica de Rama sobre a narrativa-ópera dos pobres sofre um colapso ao se deparar com este sujeito de desejo que não deixa de questionar a via do mito como redenção, em meio ao cenário de escombros e de lixo produzidos pela modernidade na periferia de Chimbote. A mencionada auto-definição de um “demonio feliz, que habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (Arguedas, 1996, 257), evoca o quadro de Paul Klee, *Angelus Novus*, analisado por Benjamin. Nele, o anjo anuncia a catástrofe entre os escombros da história. Benjamin avalia o olhar assustado e melancólico do anjo que se volta para o passado, à espreita de um futuro incerto, em meio à tempestade que ele anuncia, revelando a iminência do desastre (Tese IX, cf. Löwy, 2005, 87). É no flagra deste instante presente, neste momento de “iluminação profana”, que se poderia captar as brechas entre uma historiografia oficial e o horror frente ao caos que se instala. Rama considera

“iluminaciones” (2008, 259-260) algumas soluções estéticas de poder revolucionário do mito e da militância na obra arguediana. Entretanto, a melancolia aponta o fato de se constatar a irreparável separação entre o sujeito e o objeto – que se sabe para sempre perdido e se dirige à negatividade no afeto melancólico e na constatação da ausência de energia para a ação, o que se oporia à saída para a atividade do intelectual como “arma de combate” e politização pelo “ato de participação” e, às vezes, militância na periferia do sistema (Candido, 1995, 387-388). Na busca da singularidade identitária, a obra arguediana empreende o mesmo movimento de um de seus personagens, em *El zorro*, ao revirar “a lata de lixo da história” para encontrar “os restos dos tempos idos” (Arguedas, 1971, 96).

Não se trata de uma busca nostálgica de raízes primitivas indígenas ou africanas, como na narrativa social ou (neo)indigenista anterior, mas sim de uma revelação de certa *episteme* do Outro que foi negada pelo discurso hegemônico pós-colonialista. É neste sentido que o mito, apesar do desejo da crítica de operá-lo como a base da macronarrativa de identificação e diferenciação, não se sustenta como foco da “vontade” de alguns com vistas à mudança e à ruptura com o estado de coisas. É o que igualmente ocorre, como aponta Echevarría (2000), com a incorporação do discurso antropológico na literatura, que coloca em xeque a legitimidade e autoridade da antropologia e daquilo que se considera como literário, que, ao final das contas, se mostra como mais uma categoria “da linguagem”, em sua forma mais “vulnerável e reveladora”, e não fora desta ou independente: “La narrativa invalida la postura del metadiscurso, al mostrar que siempre forma par-

te de lo mítico” (Echevarría, 2000, 213). A impostura desta nova forma de conceber o sujeito pós-colonial e as crises identitárias suscitadas diante das transformações em curso, além da crise dos discursos de saber e poder do Ocidente, levam Arguedas ao processo vertiginoso e sem saída da busca pela palavra e pelo sentido mítico. A obra póstuma aponta a “impossibilidade de dizer” (este excesso de linguagem, tendência que se radicaliza e leva o autor a enveredar por uma experiência estética que promove a “erosão da utopia”, o “fim dos mitos” e suas possibilidades¹¹ (Blanchot, 1990).

A legitimidade da construção deste sujeito na alteridade, portanto, não se resolve numa síntese dialética exitosa ou, sem maiores consequências, como se nota na enunciação transcultural que prometia no “descongelamento das culturas nativas” (Rama, 2008, 259) se associar às técnicas modernistas e reparar o sujeito num novo essencialismo identitário marcado pelo subdesenvolvimento e pela pobreza e a esperança de salvação. Portanto, se se amplia tal questão, os eixos centrais transculturadores, que levariam à síntese de contrários, esbarram neste excesso que não pode ser enxugado, neste sentido vazado e bloqueado, que aponta uma crise na conciliação dos arranjos que constituem as macronarrativas oficiais e hegemônicas e na enunciação transculturadora e sua episteme. Isto se reforça na produção crítica de um

¹¹ Isso se constrói pela figura mítica das “raposas”, ou seja, seres antropomórficos e míticos, que dançam entre a narrativa e os diários, pois o “eu autobiográfico” (Arguedas) anuncia que esses seres, extraídos do livro *Dioses y hombres de Huarochirí*, seriam os únicos capazes de seguir o fio do relato e, portanto, cumprir a função de contar que o narrador já não pode realizar, contudo essa ilusão é dissipada pelo “eu autobiográfico” ao término da obra.

discurso centrado na periferia e no subalterno como forma de “restituição” diante da “melancolia do intelectual” (Moreiras, 2000, 149) e diante da exclusão social, o que propicia a criação de uma literatura dos pobres ou revolucionária que acaba incorporada às amarras da ideologia das elites.

Então, este discurso que atingiu força para “circular no currículo” e na “*performance* dos indivíduos” na sociedade pós-colonial (Spivak, 1998, 12-13), concebe uma crítica ao “sujeito híbrido na diáspora”, e ainda ao “sujeito de desejo”, responsável, político e ético – ou na escavação das teorias da ideologia que se aproximem em nível micrológico das teorias de formação deste sujeito. É justamente no apagamento do componente ideológico tecido por meio dos discursos, no caso de Foucault do micropoder na conjugação do poder de dominação, ou na “desideologização dos discursos” (Matos, 2010, 108), que se viram os movimentos de sentido deste percurso. Neste caso, o reconhecimento não passa pelas identidades e diferenças no âmbito da historiografia oficial ou da macronarrativa legitimadora, mas sim na busca de micronarrativas e de seus pontos de excedente e saturação de algo que seria certo trânsito entre o estado de coisas projetado no tempo (passado e futuro).

Neste sentido, a relação entre mito e política percorre uma série de discursos artísticos e críticos latino-americanos, e se rege pela tensão entre aquilo que se reconhece como a dúvida para com o Outro, e cuja voz ausente e condenada à exclusão pelos acontecimentos históricos e os rearranjos do mercado internacional, lançam-no à condição de herdeiro de um legado “entre as ruínas da modernidade” (Benjamin, 2006, 263). Ainda o “para-

digma crítico alternativo da subalternidade impõe-se porque a crítica não pode trazer “a redenção em meio à catástrofe”, como anota Benjamin na tese IX (Löwy, 2005, 87) mas guarda, em sua própria impossibilidade de síntese dialética, a semente autodestrutiva e implosiva que pode abrir a brecha nos “escombros” da modernidade.

Na obra arguediana, a relação entre mito e ideologia sofre este afogamento – ou sufocar – do sentido ao revelar um avesso ideológico, intervalo que não pode ser preenchido por uma ideologia do subalterno sem implicações de sentido. É sob este viés que a leitura do subdesenvolvimento e da pobreza caiu na mesma cilada representacional da macronarrativa oficial, enveredando parte do discurso crítico latino-americano como forma de minimizar o desequilíbrio das sociedades marginalizadas e empobrecidas, numa espécie de redenção frente aos imperativos do capital e da economia dominante dos Estados-nação (Rama, Cândido). É, no entanto, a partir desta mesma crítica do sujeito subalterno que se abre uma nova possibilidade na impossibilidade, não para instaurar nova positividade, mas para negar a síntese dialética dos contrários a partir da tradição. A obra arguediana segue viva na possibilidade de, entre as ruínas e os escombros da modernidade, fornecer uma conjunção deste sujeito contraditório, refutando a perspectiva da ideologia dominante, ou da desideologização dos discursos que podem esconder formas ainda mais perversas de dominação cultural, ainda que sutis. A luta arguediana na e pela palavra e o vagar entre os sentidos opera uma enunciação transcultural que leva ao curto-circuito da máquina de domínio capitalista e ocidental, revelando a fragilidade do mito incorporado ao discurso

literário e da ideologia no âmbito de um projeto hermenêutico latino-americano que caíram igualmente nas ciladas epistemológicas da modernidade e seus discursos constitutivos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arguedas, José María. Prólogo de M. V. Llosa. *Los ríos profundos*. Venezuela: Ayacucho, 2 ed., 1986.
- _____. *Todas las sangres*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- _____. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Prol. Ángel Rama. México: Siglo Veintiuno Editores, 4 ed., 1987.
- _____. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. Crítica. Eve-Marie Fell. Madrid: ALLCA XX, 2.ed, 1996.
- Bay, Carmen A. “Revisión del concepto de neoindigenismo a través de tres narradores contemporáneos: José María Arguedas, Roa Bastos y José Donoso” In: *Revista ANTHROPOS*. Madrid: Editorial del Hombre, jan., n.128, 1992, pp.74-76.
- Althusser, L. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- Benjamin, Walter. Passagens. Willi Bolle et al. (org.). Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, pp.1057-1110.
- Berman, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Bhabha, H. *O Local da Cultura*. trad. Eliana de L. L. Reis. Belo Ho-

- rizonte: Editora da UFMG, 1998.
- Candido, Antonio. "Literatura y subdesarrollo" in: *Ensayos y comentarios*. Campinas, México: Editora da Unicamp, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp.365-393.
- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- Echevarría, R. G. Trad. Virgínia A. Muñoz. "La novela como mito y archivo: ruinas y reliquias de Tlön" in: *Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: FCE, 2000.
- Escobar, A. *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1984.
- Escorsim, Leila. *Mariátegui: Vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- Löwy, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incendio. Um leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. Wanda N.C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- Mariátegui, J.C. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. Introd. Jacobo goren-der. Trad. Luis C. De C. Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- Matos, Olgária C.F. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- Mignolo, Walter. "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)" In: *Dispositio*. Michigan: University of Michigan, 1986, Vol. XI, nos. 28-29, pp.137-160.

- Moreiras, Alberto. *A exaustão da diferença. A Política dos Estudos Culturais Latino-americanos*. Trad. Eliana Lourenço Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- Orlandi, Eni P. *Discurso e texto. Formulação e circulação dos sentidos*. 4^aed. São Paulo: Pontes, 2012.
- Pêcheux, Michel. *Semântica e Sentido: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.
- _____. “O mecanismo do (des)conhecimento ideológico” In: *Slavoj Zizek. Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- Rama, Ángel. *Transculturación Narrativa en América Latina*. 2.ed. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.
- Rowe, W. *Mito e ideología en las obras de José María Arguedas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1979.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “¿Puede hablar el sujeto subalterno? In: *Revista Orbis Tertius*. Trad. José Almícola, 1998, III, 6, 1-44.
- _____. “Tradução como cultura” In: *Revista Ilha do desterro*. Trad. Eliana Ávila e Liane Schneider. Florianópolis: UFSC, 2005, n.48, jan./jun., p.41-64. <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/viewFile/9833/9064>>. Acesso em 16 de abril de 2015.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston, Mass: Beacon Press, 1995.
- Vich, Victor. “El subalterno “no narrado”: un apunte sobre la obra de José María Arguedas” In: *Hispanismo 2004: literatura hispano-ame-*

- ricana. Florianópolis: UFSC, 2006, vol. 3, 463-482.
Zizek, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.