UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

PAULO RODRIGO PEREIRA DA SILVA

INDIGENISMO INTEGRACIONISTA NA LITERATURA LATINO-AMERICANA: Um Estudo Comparativo entre *Raza de Bronce* de Alcides Árguedas e *El Resplandor* de Mauricio Magdaleno

Recife
2025

PAULO RODRIGO PEREIRA DA SILVA

INDIGENISMO INTEGRACIONISTA NA LITERATURA LATINO-AMERICANA: Um Estudo Comparativo entre *Raza de Bronce* de Alcides Árguedas e *El Resplandor* de Mauricio Magdaleno

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de doutor em Letras.

Área de concentração: Estudos Literários

Orientador (a): Dr. Juan Pablo Martin Rodrigues

Recife

2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Silva, Paulo Rodrigo Pereira da.
Indigenismo Integracionista na literatura Latino-Americana: um estudo comparativo entre Raza de Bronce de Alcides Árguedas e El Resplandor de Mauricio Magdaleno / Paulo Rodrigo Pereira da Silva. - Recife, 2025.
323 f.: il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2025.
Orientação: Juan Pablo Martín Rodrigues.
Inclui referências e apêndice.

1. América Latina; 2. Literatura Comparada; 3. Subalternidade; 4. Indigenismo Integracionista; 5. Raza de Bronce e El Resplandor. I. Martín Rodrigues, Juan Pablo. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

PAULO RODRIGO PEREIRA DA SILVA

INDIGENISMO INTEGRACIONISTA NA LITERATURA LATINO-AMERICANA: Um Estudo Comparativo entre *Raza de Bronce* de Alcides Árguedas e *El Resplandor* de Mauricio Magdaleno

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Letras.

Aprovada em: 12/03/2025

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Juan Pablo Martin Rodrigues (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

_____

Prof. Dra. Imara Benfica Mineiro (Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

_____

Prof. Dr. Kleyton Ricardo Wanderley Pereira (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

_____

Prof[a]. Dr[a]. Débora Cota (Examinadora Externa)
Universidade Federal da Integração Latino-Americana

_____

Prof[a]. Dr[a]. Patrícia Pinheiro de Melo (Examinadora Externa)

Universidade Federal de Pernambuco

Ao meu filho, minha esposa e minha mãe.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradeço a Deus que me concedeu o dom da vida e esteve sempre ao meu lado em todos os momentos da minha vida. À minha esposa Catiana e meu filho Théo aos quais não conseguiria pensar minha vida sem a existência deles.

À minha família, em especial minha mãe Gedalva e ao meu pai Paulo (*in memorian*) que sempre me apoiaram, acreditando no meu potencial.

Ao prof. Dr. Juan Pablo Martín Rodrígues, mentor intelectual e amigo: obrigado pelas orientações, pela paciência, pelo zelo, pelo profissionalismo, pelas leituras compartilhadas e as muitas horas de apoio em dias bons e ruins.

Aos professores que compuseram as bancas de avaliação, em especial a Dra. Imara Benfica (professora e mentora da UFPE) e Dra. Débora Cota (UNILA). Obrigado pelas relevantes contribuições na realização desta pesquisa. Aos demais professores da minha querida UFPE: mais que uma universidade, minha outra casa. Destaco e agradeço aos professores Roland Walter e Lourival Holanda, em nome de todos os demais.

Aos meus colegas de curso: obrigado pelas conversas e pelos textos compartilhados.

RESUMO

A presente tese tem como objetivo analisar o que foi nomeado Indigenismo Integracionista ou Segunda Fase do Indigenismo Literário, apresentando as principais características desse movimento enquanto uma das vanguardas da América Latina. A abordagem teórica integra a Literatura Comparada (Coutinho, 2023; 2016; 2013; 2003; Carvalhal e Coutinho, 1994), os Estudos Culturais Pós-Coloniais no contexto das Teorias da Subalternidade (Spivak, 2010a; 2010b) e a Imagologia a partir da Antropologia do Imaginário. Para esta análise, são utilizadas as obras *Raza de Bronce* do boliviano Alcides Árguedas (2001; 2006) e *El Resplandor* do mexicano Maurício Magdaleno (1937; 1950). A abordagem literária em questão está historicamente e esteticamente centrada no período das primeiras décadas do século XX, aprofundando as questões sociais e históricas relacionadas à colonialidade, segregação e violência imposta pelos grupos oligárquicos *criollos* aos indígenas, tanto nos Andes quanto no México. Nesse sentido, os estudos voltam-se para a tríade de mitos fundadores na literatura ao envolverem o indígena, o colonizador e as terras latino-americanas, explorando nesses as representações de subalternidade (Grosfoguel, 2008). Essas representações são analisadas por meio da ferramenta epistemológica denominada "avatar de informante nativo" (Spivak, 2010b), que funciona como uma plataforma simbólica utilizada para perpetuar a segregação do povo andino *aymará* e dos *otomí* mexicanos pelas classes *criollas* oligárquicas, interpretadas como hegemônicas (Machado & Pageaux, 2001). Assim, a literatura indigenista atua como uma narrativa dos traumas e da violência imposta a esses povos (Seligmann-Silva, 2008; Kohut, 2015). Vale ressaltar que a abordagem adotada nesta pesquisa insere a literatura indigenista dessa fase em um *lócus* enunciativo híbrido (Ribeiro, 2012; Collins, 1997; Walter, 2015; Coutinho, 2016), configurado por uma voz emprestada de um indivíduo não indígena que busca falar em nome daqueles cujas vozes foram silenciadas (Spivak, 2010a).

Palavras-chave: América Latina. Literatura Comparada. Subalternidade. Indigenismo Integracionista. *Raza de Bronce* e *El Resplandor*.

ABSTRACT

This present research aims to analysis the named Integrationist Indigenism or Second Phase of Literary Indigenism in this research by presenting the main characteristics of this movement, as a vanguard of Latin America from the perspective of Comparative Literature (Coutinho, 2023; 2016; 2013; 2003 ; Carvalhal; Coutinho, 1994) in debate with Post-Colonial Cultural Studies in the context of Theories of Subalternity (Spivak, 2010a; 2010b) and Imagology present in the Anthropology of the Imaginary of the region. To this analysis will be used as theoretical referential the fictions *Raza de Bronce* by the Bolivian Alcides Árguedas (2001; 2006) and *El Resplandor* by the Mexican Maurício Magdaleno (1937; 1950). This literary approach is historically and aesthetically centered on the period that encompasses the first decades of the 20th century and delves into social and historical issues linked to coloniality, segregation and violence imposed by oligarchic groups named as *criollos* on the indigenous people both in the Andes and in Mexico. Thus, aspects focused on the study of triple local founding myths, namely the indigenous, the colonizer and the Latin American lands, are used in the representation of subalternity (Grosfogel, 2008) based on the epistemological tool “native informant avatar” (Spivak , 2010b) and used as a symbolic platform which made it possible to understand from an aesthetic perspective the segregation of the Andean *Aymarás* and Mexican *Otomí* by the oligarchic *criolle* class seen as hegemonic (Machado & Pageaux, 2001) by acting as a form of narrative of traumas and violence imposed on these people (Seligmann-Silva, 2008; Kohut, 2015). It is worth highlighting that the approach adopted in this research subscribes to the indigenous literature of this phase from a hybrid enunciative locus (Ribeiro, 2012; Collins, 1997; Walter, 2015; Coutinho, 2016) formulated by a voice borrowed from a non- indigenous individual that seeks to speak on behalf of those who have had their voices silenced (Spivak, 2010a).

Keywords: Latin America. Comparative Literature. Subalternity. Integracionist Indigenism. *Raza de Bronce* and *El Resplandor*

RESUMEN

Esta tesis objetiva analizar lo que se he denominado de Indigenismo Integracionista o Segunda Fase del Indigenismo Literario, presentando las principales características de este movimiento como una de las vanguardias literarias de América Latina en un enfoque teórico que fusiona la Literatura Comparada (Coutinho, 2023; 2016; 2013; 2003; Carvalhal; Coutinho, 1994) en debate con los Estudios Culturales Postcoloniales en el contexto de las Teorías de la Subalternidad (Spivak, 2010a; 2010b), la Imagología y la Antropología de lo Imaginario. Para tanto, serán utilizadas como las novelas *Raza de Bronce* del boliviano Alcides Árguedas (2001; 2006) y *El Resplandor* del mexicano Maurício Magdaleno (1937; 1950). El mencionado enfoque literario se centra histórica y estéticamente en el período que abarca las primeras décadas del siglo XX y profundiza en cuestiones sociales e históricas vinculadas a la colonialidad, la segregación y la violencia impuesta por grupos oligárquicos considerados *criollos* sobre los pueblos indígenas tanto en los Andes como en México. Así, aspectos orientados en los estudios de la triada de los mitos de fundación de la literatura que centra lo indígena, el colonizador y las tierras latinoamericanas que se ha apoyado en la representación de la subalternidad (Grosfogel, 2008) a partir de la herramienta epistemológica denominada de “avatar informante nativo” (Spivak, 2010b) utilizado como plataforma simbólica para la segregación de los *aymarás* andinos y los *otomí* mexicanos por parte de las clases oligárquicas *criollas* vistas como hegemónicas (Machado & Pageaux, 2001). Así, la literatura indigenista actúa como una narrativa de los traumas y la violencia impuesta a estos pueblos (Seligmann-Silva, 2008; Kohut, 2015). Vale resaltar que el enfoque adoptado en esta investigación se suscribe a la literatura indigenista de esta fase desde un *lócus* enunciativo híbrido (Ribeiro, 2012; Collins, 1997; Walter, 2015; Coutinho, 2016) formulado por una voz prestada al indígena. La fase integracionista del movimiento es una búsqueda de hablar en nombre de aquellos a quienes se les ha silenciado (Spivak, 2010a).

Palabras clave: América Latina. Literatura comparada. Subalternidad. Indigenismo Integracionista. *Raza de Bronce* y *El Resplandor*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 –	Diagrama dos condutores de estruturas sociais que influenciaram a independência estética e a política da/na Literatura Latino-Americana	100
Quadro 1 –	Movimentos históricos externos a América Latina que precederam e influenciaram a temática de literatura indigenista	265
Quadro 2 –	Movimentos históricos “internos” a América Latina e influenciaram a temática de literatura indigenista citados nas ficções	268
Quadro 3 –	O indigenismo como literatura de temática proletária	272
Quadro 4 –	Da representação da subalternidade na Literatura Indigenista	274
Quadro 5 –	Território, territorialidade e o determinismo na Literatura Indigenista	278
Quadro 6 –	Síntese do Indigenismo Integracionista	295

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Quadro-Resumo de Fases do Indigenismo na Literatura Latino-Americana 171

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

LC	Literatura Comparada
LCLA	Literatura Comparada Latino-Americana
LT	Livre Tradução
LCE	Literatura em Campo Expandido

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO**	**15**
2	**BASES TEÓRICO-HISTÓRICAS DO INDIGENISMO LATINO-AMERICANO: ESTUDOS CULTURAIS, SUBALTERNIDADE E LITERATURA COMPARADA**	**33**
2.1	**Da Definição de *Criollo* no Contexto do Indigenismo Latino-Americano**	33
2.2	**Dos Textos Precursores do Indigenismo**	36
2.3	**A Colonialidade no Projeto Nacional da América Latina do Século XIX**	44
2.4	**Mariátegui e as Bases do Indigenismo Latino-Americano**	62
2.5	**O Indigenismo no México Pós-Revolucionário**	76
2.6	**Estudos Culturais e Indigenismo: Uma Literatura em Campo Expandido**	79
2.7	**Indigenismo na Teologia e Filosofia Coloniais**	85
2.8	**Indigenismo e Antropologia**	86
2.9	**Bases teóricas da Literatura Comparada Pós-colonial da América Latina**	89
3	**DA IRRUPÇÃO DO INDIGENISMO NA LITERATURA: MEMÓRIA, TESTEMUNHO, VIOLÊNCIA E IMAGOLOGIA**	**119**
3.1	**A Literatura Indigenista como *Lócus* Enunciativo Híbrido**	119
3.2	**Do Informante Nativo na Literatura Indigenista**	136
3.3	**Imagologia e Modelação: Uma Análise Contrastiva no Indianismo-Indigenismo por Intermédio dos Mitos Fundadores**	148
3.4	**Situando Historicamente o Tema do Trabalho: Fases do Indigenismo**	169
3.5	**A Literatura Indigenista como Memória, Testemunho e Relato de Violência e Imposição de Poder**	172
4	**INDIGENISMO NA PERSPECTIVA DA LITERATURA COMPARADA**	185
4.1	**Literatura Comparada Latino-Americana e Indigenismo: Um Aporte pelos Estudos Culturais Pós-Coloniais nos Estudos Literários**	185
4.2	**A Literatura Indigenista como Cartografia do Imaginário Transnacional**	193
4.3	**O Indigenismo seria uma Vanguarda Literária?**	196
4.4	**Existe um Indigenismo Latino-Americano?**	207

5	**RAZA DE BRONCE E EL RESPLANDOR: FICÇÕES INDIGENISTAS PARADIGMÁTICAS**	**218**
5.1	***Raza de Bronce*: A Primeira Ficção do Indigenismo Integracionista Latino-Americana**	218
5.2	***El Resplandor*: Ficção Indigenista Pós-Revolução Mexicana**	227
5.3	**A Literatura Indigenista na Latino-Americana: Aspectos Comparatistas**	239
5.4	**O Indigenismo na Perspectiva da Dissidência: Comparatismo pela Diferença**	259
5.5	**Quadros Sínteses Comparativos**	263
5.6	**Por uma Crítica do Indigenismo Literário**	282
6	**CONSIDERAÇÕES FINAIS**	**291**
	REFERÊNCIAS	**305**
	APÊNDICE A: Objetos Publicados a partir da Tese	**323**

1 INTRODUÇÃO

O projeto deste trabalho surgiu a partir de uma questão durante a graduação, um período em que realizei minhas primeiras leituras sobre a temática do Indianismo Romântico. Tive a honra de contar com uma das docentes do quadro de professores do curso de Letras da Universidade de Pernambuco (UPE), a professora Dra. Graça Graúna, um nome de grande importância na teoria e crítica literária direcionada à literatura de expressão indígena no Brasil. Suas aulas e conversas tiveram um grande impacto na minha compreensão do contexto de segregação e subalternização dos povos indígenas, um processo iniciado com a colonização e que persiste até os dias atuais.

Esses conhecimentos foram aprofundados durante minha segunda graduação em Letras-Espanhol pela Universidade Federal de Pernambuco, quando, nas aulas do Professor Dr. Juan Pablo Martín Rodrigues, tive a oportunidade de ler ficções de grande impacto social, tais como *Pedro Páramo*, do mexicano Juan Rulfo. Rulfo, um dos grandes nomes do Realismo Mágico na América Latina, dedicou sua escrita à reflexão acerca dos problemas sociais originados do processo de colonização como também da vida no interior do México com suas tradições, crenças e desafios.

Durante a disciplina de textos fundadores latino-americanos, na qual participei como ouvinte em 2020, também ministrada pelo professor Dr. Juan Pablo, tive contato com a obra *Raza de Bronce*, do boliviano Alcides Arguedas, que se tornou uma grande fonte de inspiração para a construção da abordagem teórica apresentada nesta tese.

No entanto, algumas dúvidas surgiam sempre que eu ouvia o termo estudado nesta pesquisa desde o início dos meus estudos: O que é o indigenismo? Como o indigenismo foi proposto pelas diferentes abordagens literárias? Indigenismo e Indianismo fazem parte da mesma abordagem? Em uma leitura comparativa das obras *Iracema* (Alencar, 2003) e *Raza de Bronce* (Arguedas, 2001) foi possível observar uma discrepância estética e teórica em obras que aparentemente tratavam do mesmo tema – o indígena na América Latina – com abordagens tão diferentes.

Como sugestão de leitura no âmbito dos intelectuais americanos, foi indicada a obra *Fundamental Fictions: The National Romances of Latin America*, da crítica literária e professora universitária norte-americana Doris Sommer (2004). Em sua obra, a autora se dedica à análise do romance nacional latino-americano,

abordando, entre outros temas, a representação do indígena na literatura. Sommer (2004) realiza um estudo aprofundado sobre como os romances nacionais latino-americanos utilizam o personagem indígena para construir narrativas de identidade e nacionalidade.

No capítulo intitulado *O Guaraní e Iracema: La doble cara del indigenismo en Brasil*, um dos ensaios mais conhecidos de Sommer, a autora examina as representações do indígena em duas obras essenciais do Romantismo brasileiro*: O Guarani* e *Iracema* ambas de José de Alencar. Sommer (2004) destaca nessas ficções as questões relacionadas à exaltação do indígena como símbolo da nacionalidade brasileira, observando como Alencar o apresenta de maneira ambígua e contraditória.

Por um lado, o indígena é retratado como uma entidade pura e nobre, intimamente associada à natureza e à terra. Por outro lado, o indígena é frequentemente apresentado como um ser selvagem que precisa ser civilizado e integrado à sociedade. Nesse contexto, a autora, tanto na obra original em inglês quanto em sua tradução para o espanhol, utiliza o termo “Indigenismo” como sinônimo de “Indianismo” romântico, o que também gera ambiguidade ao entrecruzar termos que são epistêmica e esteticamente distintos.

A leitura da obra de Sommer (2004) despertou a percepção de uma lacuna que não tornava evidente a diferença entre “Indianismo” e “Indigenismo”, ao estabelecer aproximações ou distanciamentos entre movimentos literários tão distintos. Não apenas Sommer (2004), mas também diversos outros autores não deixam claro o conceito de “Indigenismo”, ao tratá-lo como sinônimo de Indianismo, ou não fazem uma distinção adequada dos diversos contextos e fases em que o indigenismo pode se consolidar.

Considerando que, no Brasil, o indigenismo foi tardio em relação aos demais países latino-americanos como afirma Eurídice Figueiredo (2010), corroborando junto à abordagem desta pesquisa, Alencar entre outros nomes, pertenceu a um movimento anterior, tanto cronológica quanto historicamente. Esse pensamento de Figueiredo (2010) está em acordo com os dados levantados e defendidos nesta tese, ao analisar o “Indianismo” enquanto um movimento pertencente ao Romantismo, já em declínio quando surgiu a Literatura Indigenista.

Optou-se, neste trabalho, por dar ênfase à literatura hispano-americana, uma vez que, para Carvalho (2018, p. 174), “o romance indigenista é uma conquista da

ficção hispano-americana e, infelizmente, teve pouco diálogo com os escritores brasileiros". Esse posicionamento apresenta as obras ficcionais brasileiras de temática indígena como tendo suas bases no *Indianismo*, movimento típico da literatura brasileira e latino-americana do século XIX, cuja temática contexto e representação estética se opõem ao tema tratado nessa tese. No corpus desta pesquisa, utilizar-se-á a obra de José de Alencar (1829-1877), *Iracema* (Alencar, 2003), como referência indianista de ficção fundacional do século XIX (Sommer, 2004), contrapondo-a as obras *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1937; 1950), ambas indigenistas.

Sob este prisma, João Carlos de Carvalho (2018, p. 171) afirma que os termos *Indianismo* e *Indigenismo* apresentam "conotações próximas nos estudos da literatura de expressão latino-americana, principalmente entre os hispânicos, nas primeiras décadas do século XX" (Idem, Ibidem). Contudo, o mesmo autor afirma que o *Indigenismo* "é um conceito mais contemporâneo, ligado a políticas de proteção ao índio, e o *Indianismo*, por outro lado", ficou muito preso à tendência literária de idealização da vida indígena no século XIX.

Ainda, para Carvalho (2018, p. 185), "o indigenismo levou inevitavelmente à ideia de pós-indianismo". Este último é um movimento reivindicado por estudiosos voltados para a realidade autóctone dos povos indígenas e que acredita que a literatura indígena deva ser produzida por indivíduos de seu próprio *lócus*, com o objetivo principal de revitalizar seu idioma e sua cultura, como ocorre na atualidade.

Sob este prisma, o *Indianismo* trouxe para a literatura latino-americana a busca por uma identidade nacional fixada em matrizes europeias, que "desafiava nossos escritores a um malabarismo de articulação e adaptação dos modelos-fonte" (Carvalho, 2018, p. 172). Este movimento deu ao ficcionista romântico um lugar de destaque, mantendo a identidade nacional na periferia ordinária característica do processo de colonização, representada nas obras indianistas.

Vale observar que não há uma definição satisfatória na atualidade do que seria o chamado "indigenismo literário" nem nos estudos da literatura brasileira nem nas teorias provenientes de diversos textos ensaísticos em torno da temática, feitas por diferentes autores latino-americanos. Nesse caminho, entende-se como relevante essa tese ao oferecer algumas contribuições na consolidação de uma teoria que sirva, ao menos, de norte para o entendimento termor já que o impacto desse movimento para a literatura do século XX foi de importante destaque.

Considerando que os estudos sobre o Indigenismo Literário Latino-Americano são importantes não apenas na Universidade Federal de Pernambuco, mas também para o quadro temático que compõe o curso de Letras e as artes literárias na América Latina, as pesquisas realizadas nesta tese podem servir de subsídio estético-teórico ou para o desenvolvimento do tema em trabalhos futuros tanto na caracterização da literatura indigenista além de refletir sobre a ideia de transnacionalidade proposta para o conceito de América Latina.

Vale ressaltar que o conceito de América Latina é vasto e tem sido tema de importantes debates. Nomes como Rogério Farret e César Augusto Costa Pinto (2015) analisam a América Latina como uma categoria que transcende a simples identidade geográfica e que destacam a formação histórica de uma região marcada por processos coloniais que unificaram, mas também diversificaram suas estruturas sociais, culturais e econômicas. Segundo esses autores, a América Latina deve ser compreendida dentro de um contexto mais amplo que inclui a modernidade ocidental. Estes buscam definir a própria identidade latino-americana em meio às relações europeias e norte-americanas.

Ainda Mauricio Tenorio-Trillo (2017) questiona o próprio conceito de América Latina qo argumentar que este foi criado dentro de uma lógica eurocêntrica e que sua utilização pode reforçar visões homogêneas sobre a região. Para o autor, a América Latina não possui uma entidade fixa, mas uma construção discursiva que variou ao longo do tempo de acordo com interesses políticos e ideológicos. Tenorio-Trillo (2017) ainda tece uma abordagem crítica que considera a mesorregião enquanto pluralidade de histórias nacionais e a interação com outros contextos globais, sugerindo que o termo pode ser tanto um instrumento de unidade quanto uma forma de reducionismo cultural.

Leslie Bethell (1984), por sua vez, discute a América Latina com um olhar específico para o Brasil, questionando sua relação ambígua com o restante da região. A autoria ressalta que o Brasil, por sua história colonial junto a Portugal e por diferenças linguísticas, culturais e sociais, posicionou-se de forma distinta em relação aos países hispânicos, mantendo vínculos mais próximos com a Europa e os Estados Unidos. Bethell (1984) argumenta que, apesar das diferenças, o Brasil compartilha aspectos históricos fundamentais com seus vizinhos latino-americanos, especialmente no que diz respeito à formação das elites, das estruturas sociais desiguais e das dinâmicas políticas instáveis.

Estes pensadores juntamente a nomes como Aníbal Quijano (2000), José Carlos Mariátegui (2008), Eurídice Figueiredo (2010; 2013) entre outros evidenciaram as tensões entre pertencimento e distanciamento em relação ao restante da América Latina. Em debate junto às ficções abordadas nessa pesquisa, os referidos autores contribuíram para o entendimento da América Latina enquanto integração ao refletirem sobre o caráter transnacional constituída enquanto cartografia epistemológica que excedem as fronteiras nacionais.

Assim*, os* autores citados ajudaram a explicar a dissonância entre a literatura brasileira e hispano-americana, além da própria ausência de um indigenismo no Brasil, tal como se constituiu na América hispânica. Esses textos trazem luz o contraste sobre a distância da produção historiográfica e literária entre Brasil em relação aos demais países latino-americanos nas primeiras décadas do século XX.

Voltando-se a temática abordada nessa pesquisa, torna-se importante considerar a existência de algumas lacunas em torno do termo *Indigenismo*, dentre as quais se destacam: (1) os aspectos teóricos e estéticos que no passado e na atualidade, gravitam em torno do termo *indigenismo*; (2) a demarcação histórica do referido movimento enquanto divisão e organização em torno de uma cronologia; e (3) a importância do referido movimento para o quadro social da América Latina no século XX, mesmo que a gênese do movimento remonte ao final do século XIX.

Para preencher essas lacunas, esta tese foi proposta com o objetivo principal de construir uma teoria que se aproxime melhor da abordagem de diferentes escritores em torno da Literatura Indigenista, a partir da imagem literária do indígena enquanto representação ou *performance* híbrida, constituída em torno de uma voz não-indígena. Ao afirmar a existência dessas e outras lacunas teóricas em torno da temática, propõe-se uma abordagem estruturada em fases, destacando nesta pesquisa o que será nomeado de Indigenismo Integracionista Literário – também apresentado sob a alcunha de Segunda Fase do Indigenismo – possibilitando um melhor entendimento acerca da temática.

O termo "integracionista" é usado pelo escritor mexicano Antonio Carlos Amador Gil (2015) para indicar a proposta do indigenismo nas décadas do século XX que visava a integração dos indígenas e outras minorias àquilo que o autor chama de “comunidade nacional”, incluindo os direitos sociais e políticos e o acesso democrático ao mercado de trabalho, até então privilégio das classes sociais mais favorecidas. Assim, optou-se por nomear o referido termo como Segunda Fase ou

Indigenismo Integracionista, para diferenciá-lo de outros movimentos em torno da temática, como é o caso do Neoindigenismo, do Protoindigenismo, da Indianidade, entre outros termos analisados nas páginas dessa pesquisa.

Depreende-se a partir das ideias de Gil (2015) que o Indigenismo Integracionista emergiu como uma política e um movimento no século XX, visando a incorporação das comunidades indígenas à sociedade nacional. Essa estratégia tinha como objetivo fomentar a incorporação cultural, social e econômica dos indígenas ao modelo social com ênfase na inserção ao mercado de trabalho, ainda que desconsiderasse as necessidades dos povos ameríndios. Para esta abordagem, analisa-se que a proposta principal era que os diferentes povos indígenas deveriam adentrar ao mercado de trabalho nas mesmas condições que os trabalhadores não-indígenas, ter acesso a educação e saúde e ter seus direitos sociais e políticos incorporados nas condições dos demais cidadãos.

Para esse fim, propõe-se, como objetivo geral desta pesquisa, analisar os elementos que caracterizam a Literatura Indigenista Integracionista, observando os aspectos teóricos intrinsecamente relacionados à representação do indígena na América Latina, a partir do escopo teórico que entrecruza os Estudos Culturais e a Literatura Comparada como ferramentas teórico-epistemológicas utilizadas para detalhar a natureza desse movimento.

Para fins de exemplificação, serão utilizadas as ficções *Raza de Bronce* (2001; 2006) do escritor boliviano Alcides Árguedas e *El Resplandor* (1937; 1950) de Maurício Magdaleno, do México. Estes romances servirão como referência para entender o Indigenismo enquanto abordagem estética nascida na América Latina, sendo a fase Integracionista um dos movimentos que se constitui como vanguarda na literatura latino-americana a partir de uma Cartografia Literária Transnacional.

Para atender a essa demanda, essa tese ainda objetiva, entre outras abordagens, descrever os aspectos históricos, sociais e culturais que influenciaram a estética da Literatura Indigenista na América Latina, tendo como referência as principais elementos que caracterizam o referido movimento, a partir de pensadores, imprimindo ênfase aos intelectuais locais.

Para tanto, um conjunto de ferramentas epistemológicas será utilizado para corroborar junto à ideia central da pesquisa. Entre elas, destaca-se o conceito de "avatar de informante nativo", conforme nomeado por Spivak (2010b) e que está intrinsecamente relacionado às Teorias da Subalternidade. Em seus estudos, Spivak

(2010a; 2010b) aponta que o Indigenismo funciona como uma corrente estética na qual o literário e o social se entrecruzam, configurando-se como uma ferramenta estética mediada por um agente social focado na denúncia, especialmente no contexto dos estudos pós-coloniais.

Neste percurso, essa Segunda Fase do referido movimento apropria-se da ideia de um "*lócus* enunciativo híbrido" caracterizado por uma voz não indígena emprestada, tutelar que está inserida em um contexto social e histórico específico. Assim, a questão do local de fala do escritor indigenista é compreendida a partir de um lócus enunciativo híbrido, em que um não indígena assume a voz para falar em nome de povos que, devido a contingências sociais e históricas, não podiam fazê-lo por si mesmos. Esse aspecto é ressaltado por autores como García Canclini (1992) e Ángel Rama (1982), entre outros.

Ainda cabe destacar que essa temática permanece pouco explorada em áreas como Antropologia, Estudos do Imaginário, Estudos Culturais e nas leituras contemporâneas circunscritas à teoria literária. Sob esse prisma, o conceito de "lócus enunciativo híbrido" refere-se à interseção de vozes que participam da construção discursiva sobre um grupo historicamente subalternizado, como os povos indígenas. Nesse contexto, a voz indígena muitas vezes não se apresenta de forma autônoma, mas sim mediada por uma voz não indígena, que se coloca como intermediária, advogando em favor do indígena, mas ao mesmo tempo tutelando sua fala. Esse fenômeno evidencia uma dimensão persistente do colonialismo, que não apenas impôs dominação territorial e cultural, mas também estabeleceu formas de representação em que o indígena raramente é sujeito de sua própria narrativa.

Ao entrecruzar diferentes teorias, foi possível entender a literatura indigenista enquanto narrativa de memória e trauma, como afirma Seligmann-Silva (2008), permitindo uma leitura aprofundada acerca do papel da ficção enquanto testemunho. Nesse sentido, esta abordagem assume-se como Literatura em Campo Expandido, conforme analisa Débora Cota (2019), ao possibilitar uma leitura não apenas artística desses romances, mas também social, política, cultural e histórica.

Ainda, busca-se expandir o entendimento do Indigenismo enquanto corrente estética pertencente às Vanguardas latino-americanas, especificando os aspectos teórico-literários que configuram esse movimento. Para tanto, adota-se como base teórica a Literatura Comparada, analisando a possibilidade (ou não) de conceber a Literatura Indigenista como uma vanguarda literária que abarca toda uma cartografia

do imaginário, perpassando desde a região andina até o México, na faixa norte-continental.

No tocante ao estado da arte, a fortuna teórico-estética que circunscreve o indigenismo é vasta. Entretanto, entre os autores citados, incluindo pensadores e escritores dos séculos XIX, XX e até mesmo do século XXI, não se apresenta uma definição clara do termo em estudo, nem uma classificação consensual do movimento no contexto das ficções latino-americanas, assim como das características que compõem a referida corrente.

Vale observar, no entanto, que se destacam pensadores como Gayatri Spivak, com os livros *Pode o subalterno falar?* (2010a) e *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente* (2010b); José Carlos Mariátegui, com os textos crítico-filosóficos *Por un socialismo indoamericano* (2005) e *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2008); Aníbal Quijano (2000), com *Colonialidad del poder y clasificación social*; Ana Matías Réndon, com a obra *La discursividad indígena: caminos de la palabra escrita* (2019); e Dolores Rangel (2014), com o artigo *La visión del indígena en El resplandor de Mauricio Magdaleno: discurso nacionalista y fracaso revolucionario*, entre outros. Esses referidos foram fundamentais para a compreensão dos aspectos da colonialidade no contexto latino-americano presentes na estética do movimento.

Ainda destacam-se pensadores como Márcio Seligmann-Silva (2008), com o ensaio *Narrar o trauma* (2008), Ana Pizarro (2003), com *Áreas culturales en la modernidad tardía*, Flávio Kothe (1981) no estudo intitulado *Literatura e sistemas intersemióticos*, os aspectos imagológicos em Gilbert Durand (2002), com *As estruturas antropológicas do imaginário*, e Fernando Ainsa no ensaio *De la edad del oro a El Dorado* (1992). Estes serviram como pensadores de relevante contribuição para compreender a gênese e a temática do movimento.

Além disso, escritores como René Wellek, Van Tieghem e Victor Zhirmunsky, presentes no ensaio *Literatura Comparada: Textos fundadores* de Tânia Franco Carvalhal e Eduardo Coutinho (2004), assim como outros textos do próprio Eduardo Coutinho (2003, 2013, 2016), Helena Carvalhão Buescu (2020) com o ensaio *A mais-valia epistemológica da categoria literatura-mundo comparada nos estudos literários e pós-coloniais* e Eurídice Figueiredo (2010), com o texto *Representações da etnicidade: perspectivas interamericanas da literatura e cultura* foram fundamentais para entender a América Latina enquanto integração além de

contribuírem para a compreensão dos aspectos vanguardistas no que se refere à literatura indigenista.

Para compreender o Indigenismo Integracionista como uma abordagem estética transnacional da América Latina, esta pesquisa utilizará como referência duas obras fundamentais: *Raza de Bronze* (Árguedas, 2001; 2006) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1950). Para Carvalho (2018, p. 183), essas ficções influenciaram “tanto a literatura de expressão hispânica” como a própria artística em toda a América ao longo do século XX, em especial nas primeiras décadas. Além disso, os referidos romances apresentam relevância estética considerável, ressignificando a literatura de expressão indígena na região citada em sua época.

Alcides Árguedas (1874-1946), autor de *Raza de Bronze*, foi um escritor boliviano interessado nas questões de identidade nacional, miscigenação e Indigenismo. Além de sua atividade literária, atuou como advogado, político e diplomata. Como escritor, destacou-se por sua análise social das relações entre as classes oligárquicas bolivianas e os povos indígenas, evidenciando os conflitos culturais, o complexo processo de miscigenação e as disparidades entre o mundo indígena e o *criollo*/mestiço.

Árguedas graduou-se em Direito e Ciência Política e foi também a editor-adjunto do jornal católico espanhol *El Debate* em 1915, veículo de imprensa mais importante em seu tempo na Espanha. Foi também deputado e representou seu país na criação da Liga das Nações (1918) e em 1922 foi também cônsul geral da Bolívia em Paris. Nesta função, adotou uma postura crítica em relação a administrações políticas de seu país.

Como escritor, tornou-se um dos mais conhecidos literatos da Bolívia. Publicou obras como *Pisagua* (1903), *Wuata-Wuara* (1904), *Vida Criolla* (1912) e “*Raza de Bronce*” (1919), além do ensaio *Pueblo enfermo* (1909). Sua escritura voltou-se para a análise social, com textos em que descrevia frequentemente as relações entre as classes oligárquicas bolivianas e os povos indígenas.

A obra boliviana *Raza de Bronce* foi publicada inicialmente com o nome de *Wuata-Wuara* em 1904. Nesta obra o autor reconhece que foi a obra que mais o preocupou e a que o fez trabalhar mais. Sua escritura se passa no período entre 1904 e 1919, momento ao qual o autor realizou diversas revisões sobre o texto.

Cornejo Polar (1987) ao analisar as duas ficções em uma análise comparativa, observa que o núcleo de *Wuata-Wuara* reaparece em *Raza de Bronce*

e só então alcançaria a plenitude do seu desenvolvimento. Esta última, por sua vez, dependeria, como é óbvio, da primeira, entendida como "esboço" ou versão preliminar. (Cornejo Polar, 1987, p. 544-45, destaques da autoria, LT). Lorente Antonio Medina (1981) ainda observa que em *Wuata-Wuara*, Alcides Árguedas aproveitou parte dos nomes dos personagens, contudo, realizou algumas modificações fazendo com que as ações do enredo recaiam sobre a referida personagem na primeira obra, colocando este fator seja um entre tantos outros em *Raza de Bronce*.

Ainda para Cornejo Polar (1987), enquanto *Wuata-Wuara* se insere no ciclo dos romances de costumes[1] (*costumbrista*), característico da Primeira Fase do Indigenismo, *Raza de Bronce* projeta-se em direção a uma cartografia literária transnacional. Isso equivale a afirmar que a primeira obra apresenta uma localização histórica epigonal, enquanto a segunda, ao contrário, marca a abertura de um processo de funciona como a abertura ou um processo de brotamento sinalizando o início de uma nova forma de indigenismo.

As duas partes as quais a obra é dividida – *El Valle* e *El Yermo* – são caracterizadas, respectivamente, por cenas que representam a luta do homem contra a natureza e a luta do homem contra o próprio homem em um ambiente natural cruel e avassalador. Essas temáticas permitem um debate profundo entre leitor, autor e o contexto histórico de produção, remetendo aos aspectos de colonialidade sob a perspectiva dos *criollos* e à subalternidade sob a perspectiva indígena.

O romance *Raza de Bronce* seria o produto de décadas de intenso trabalho por parte de Alcides Árguedas com específicos detalhes de ideias, de composição e de estilo que comprovam uma cuidadosa elaboração conceitual e literária que excede a figura do romance indianista e que tem a capacidade constituir-se como a primeira ficção do nomeado Indigenismo Integracionista ou Segunda Fase do movimento.

A segunda obra a ser analisada nesta pesquisa é a do mexicano Mauricio Magdaleno (1906-1986), *El Resplandor*. Maurício Magdaleno foi um escritor e

[1] Para Enrique Anderson Imbert (1965) o costumbrismo é um movimento literário e artístico voltado para a análise e representação dos hábitos, tradições e estilos de vida de uma comunidade. Surgiu no século XIX como um meio de registrar e, frequentemente, criticar os costumes e atitudes do período, empregando uma abordagem realista e descritiva. No cenário latino-americano, o costumbrismo desempenhou um papel crucial, atuando como um instrumento para investigar e estabelecer as identidades nacionais que surgiram após os processos de independência.

jornalista mexicano e ocupou diversos cargos administrativos e políticos. Sua participação político-administrativa o fez ocupar os cargos de presidente do Conselho Fiscal do Imposto de Renda, chefe do Departamento de Bibliotecas e Arquivos Econômicos do Ministério da Fazenda. Ainda foi chefe do Departamento de Belas Artes e Bibliotecas do Ministério da Educação Pública, do Congresso da União, diretor-geral de Ação Social da Secretaria do Distrito Federal, senador da República e subsecretário de Educação.

Como escritor, Magdaleno produziu *El Resplandor* (1937) tido por teóricos e críticos da área como um dos melhores romances sobre a revolução mexicana além de *Campo Celis* (1935), *Concha Bretón* (1936), *Sonata* (1941), *Tierra Grande* (1945) e *El Verão Ardente* (1947). O referido autor também teve sua participação no mundo cinematográfico como roteirista em filmes como *Maria Candelaría* (México, 1944), dirigido por Emilio "Índio" Fernandez que se destaca com seu discurso indigenista a exemplo do referido roteirista.

Neste filme, a figura do indígena foi tomada como a imagem que representava um México puro, digno, real que, mesmo com as limitações económicas, políticas ainda é capaz de ser mostrado ao mundo com altivez e orgulho. No elenco destaca-se como casal protagonista as personagens Maria Candelaria e Lorenzo Rafael, interpretados pelos famosos astros Dolores del Rio e Pedro Armendáriz, sendo estes rostos de considerável destaque nas telas da sétima arte mexicana[2].

O enredo da obra de Magdaleno *El Resplandor* (1937; 1950) centra-se na personagem Saturnino Herrera, conhecido como *El Coyotito*, um órfão mestiço vítima da Revolução Mexicana e adotado pela cidade de San Andrés de Cal.

Saturnino foi enviado à capital mexicana para receber formação acadêmica, com o propósito de construir uma carreira política. O objetivo dessa formação era que ele retornasse à sua cidade natal para resolver questões de pobreza e exploração enfrentadas pelo seu povo, os *otomí*. Contudo, em vez de se tornar o salvador esperado de seu povo, Saturnino Herrera transforma-se no tipo de político que gradualmente reproduz os padrões de dominação impostos pelas classes oligárquicas.

El Resplandor explora os problemas indígenas no México pós-revolucionário, apresentando-os sob a perspectiva dos indígenas e em oposição ao mundo dos

[2] Informações retiradas da Revista de Cinema *Contratempo* disponíveis no site: http://www.contracampo.com.br/71/mariacandelaria.htm

brancos, como aponta Dolores Rangel (2014). A obra insere a literatura indigenista no contexto dos movimentos revolucionários mexicanos de 1910, expandindo esse movimento para diferentes países, contextos sociais e estéticos da América Latina. Rangel (2014, p. 47) ainda analisa o movimento a partir da natureza histórica e cultural da época, marcada pelo racismo, pela corrupção e pela disputa por terras.

A obra frequentemente retoma aspectos da Revolução Mexicana, destacando figuras importantes entre os líderes que inicialmente se organizaram em torno das classes rurais. Essas classes eram geralmente compostas por grupos populares, como indígenas e mestiços, além de pequenos rancheiros, trabalhadores desempregados e outras minorias populares. Ressalta-se ainda que a obra analisa o período pós-revolucionário caracterizado pelo indigenismo institucionalizado de caráter integracionista.

Quanto à metodologia adotada, essa pesquisa é qualitativa, bibliográfica e analítica, estando inicialmente dividida em diferentes capítulos que envolvem análises das bases teórico-estéticas da literatura indigenista latino-americana. Essas análises abordam aspectos que entrecruzam as teorias relacionadas à colonialidade do poder, violência, trauma e *testimónio*[3] (Beverley; Achúgar, 2002), com base em autores como Spivak (2010a; 2010b), Mariátegui (2005; 2008) e Quijano (2000).

Como aporte metodológico, serão utilizados nesta tese elementos provenientes da Literatura Comparada, estabelecendo diálogos com obras de outros movimentos da literatura latino-americana, como o Indianismo alencariano em *Iracema* (2003) além de obras como *Siete Ensayos de la Realidad Peruana* (Mariátegui, 2008) que refletem sobre o indigenismo sob ótica histórica e cultural. A noção de subalternidade será central para a análise da representação do indígena como sujeito marginalizado, enquanto os Estudos Culturais fornecerão a base teórica para investigar as construções identitária e as relações de poder.

A metodologia adotada é interdisciplinar, combinando diferentes perspectivas

[3] Na Teoria da Literatura, *testimónio* é um gênero ou forma de narrativa que procura expressar experiências de marginalização, opressão ou violência, geralmente provenientes de grupos marginalizados. Este princípio é frequentemente debatido no âmbito da literatura latino-americana e da criação de textos em situações de desigualdade, exploração e trauma coletivo. O *testimónio* é notável por suas propriedades híbridas, combinando elementos literários, históricos e políticos. Na América Latina, o *testimónio* ganhou destaque em contextos de repressão política, conflitos agrários e genocídios culturais. Obras como *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), escrita por relatando as experiências de uma mulher indígena guatemalteca durante a guerra civil, tornaram-se paradigmáticas.
Fonte: MENCHÚ, Rigoberta. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**. Compilado e editado por Elizabeth Burgos. Ciudad del México: Siglo XXI Editores, 1983

teóricas e metodológicas, a fim de oferecer uma compreensão mais abrangente e complexa do fenômeno literário em questão. Com ênfase em traçar um perfil teórico e estético do que é chamado de Indigenismo Integracionista ou Segunda Fase da Literatura Indigenista latino-americana, este trabalho está dividido em quatro capítulos descritos a seguir.

A análise será conduzida por meio de uma teia de relações que apresentam o indigenismo como um campo de estudo multidisciplinar, estabelecendo a literatura enquanto campo expandido. Esse estudo se alicerça nas obras supracitadas para apresentar os elementos estéticos e teóricos em diálogo com outros campos do conhecimento com o objetivo de compreender o contexto social, cultural, histórico e político e a estética desse movimento.

Desta forma, o primeiro capítulo, intitulado "Bases Teórico-Históricas do Indigenismo Latino-Americano: Estudos Culturais, Subalternidade e Literatura Comparada" busca analisar como as raízes do indigenismo latino-americano se entrelaçam com a própria história do continente, a partir de temas como o positivismo e o Indianismo romântico. Esses temas se constituem no que é chamado neste trabalho de textos precursores do Indigenismo, que remontam à imposição da colonialidade como um sistema hegemônico, centrado na exploração dos povos indígenas. José Carlos Mariátegui (2005; 2008) e Eurídice Figueiredo (2010; 2013) são alguns dos nomes que emergem entre os pensadores do Indigenismo.

Como bases teórico-metodológicas, os Estudos Culturais contribuíram positivamente para a compreensão da diversidade cultural indígena e para a desconstrução de estereótipos. Ao expandir os debates entre Literatura, Teologia e Filosofia coloniais de um lado e na Antropologia do outro, se fazem presentes reflexões sobre a relação entre Igreja, Estado e sociedade.

À luz dos aspectos da colonialidade, essas abordagens consolidaram-se como ferramentas fundamentais para o estudo das sociedades indígenas, fornecendo *insights* sobre suas culturas, línguas e modos de vida, com foco no contexto das primeiras décadas do século XX a partir de autores como o próprio Mariátegui (2005; 2008), João Carlos Carvalho (2018), Márcio Seligmann-Silva (2008), Gayatri Spivak (2010a; 2010b), entre outros. Essas questões são analisadas à luz das obras indigenistas *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006) e *El Resplandor* (1937; 1950).

O capítulo subsequente, intitulado "Da Irrupção do Indigenismo na Literatura:

Memória, Testemunho, Violência, Poder e Configuração Estético-Mítica", analisa a literatura indigenista enquanto *lócus* enunciativo híbrido, no qual se entrelaçam vozes indígenas e não-indígenas, com o objetivo de apresentar as ficções citadas enquanto relato memória e testemunho, adotando a perspectiva teórica da Literatura de *Testimonio* (Beverley; Achúgar, 2002; Abad Faciolince, 2008) bem como a luta dos povos originários da América Latina. A figura do avatar informante nativo assume um papel crucial nesse processo, fornecendo subsídios para a construção de narrativas que desafiam a visão hegemônica da história e da cultura indígena.

Através de uma análise contrastiva entre o indianismo e o indigenismo (considerando o Indigenismo como um movimento antagônico ao Indianismo romântico), é possível identificar diferentes abordagens na construção da imagologia e modelagem de personagens indígenas, revelando a evolução do tema nas diferentes fases do indigenismo. Nesse caminho, realiza-se uma análise da literatura indigenista enquanto instrumento de manutenção da memória, do testemunho e que se consolida na denúncia da violência e da imposição de poder.

Através da palavra escrita, os pensadores indigenistas reivindicam o lugar social dos indígenas, reafirmando o papel destes enquanto resistência e afirmação de identidade. Nessa, circunscrevem-se aportes teóricos advindos de Viviana Gelada (2006), Hall (2003), Djamila Ribeiro (2017), Walter Mignolo (2020), Glória Anzaldúa (1987), Roland Walter (2015), Spivak (2010a; 2010b), Flávio Kothe (1981), entre outros. Estes pensadores foram utilizados nesta pesquisa para estabelecer um debate com as ficções indigenistas da Bolívia e do México, a fim de propor um repertório que auxilie na construção de uma teoria acerca do tema.

O capítulo seguinte, intitulado “Indigenismo na Perspectiva da Literatura Comparada”, estabelece um debate entre as obras citadas, adotando uma abordagem fundamentada no aporte teórico da Literatura Comparada (doravante LC). Esse debate, ao envolver intelectuais tanto brasileiros quanto latino-americanos e europeus, oferece ferramentas valiosas para o estudo do indigenismo enquanto movimento literário. A partir da LC, essa leitura permitirá um vislumbre da Literatura Indigenista como um movimento transnacional, contemplando a América Latina como um espaço de integração em torno do tema. Nesta seção, Eduardo Coutinho se destaca ao propor as bases teórico-conceituais para essa abordagem (trans)regional, pós-colonial e literária.

Com um recorte teórico específico, a Literatura Comparada Latino-Americana

se consolida como um campo de pesquisa fértil para a análise do Indigenismo. Os Estudos Culturais Pós-Coloniais contribuem para a compreensão das relações de poder e da construção de identidades na literatura indigenista. Além disso, propõe-se a Literatura Indigenista como um movimento transnacional, por meio de uma cartografia do imaginário comunal, abrangendo as diversas mesorregiões. Esse fator colabora para entender não apenas o Indigenismo, mas também como outras abordagens estéticas possibilitam a compreensão da América Latina como um espaço centrado na integração e na interlocução.

Este capítulo também questiona o Indigenismo enquanto Vanguarda Literária de origem latino-americana, ao apresentar o movimento a partir de uma abordagem estética que estabelece debate entre as artes, a historiografia, a sociologia, entre outros elementos culturais. A análise profunda das diferentes realidades indígenas do continente observa os encontros que circunscrevem a temática em países como Bolívia, México e Peru. Para enfatizar o Indigenismo enquanto vanguarda e movimento transnacional, servirão como referência teórica neste capítulo nomes como Viviana Gelada (2006), García Canclini (1987), Ana Pizarro (2003), Sandra Nitrini (2010), Helena Carvalhão Buescu (2017), Eduardo Coutinho (2003, 2016, 2023), entre outros.

O capítulo final, intitulado "*Raza de Bronce* e *El Resplandor*: Ficções Indigenistas Paradigmáticas" aborda diretamente as obras *Raza de Bronce* e *El Resplandor*, utilizadas como exemplificação e consideradas ficções indigenistas que servirão como paradigma para este movimento. *Raza de Bronce* marca o início da segunda fase do Indigenismo, enquanto *El Resplandor* surge no contexto pós-Revolução Mexicana. Através de uma análise comparativa, podem-se identificar as convergências e dessemelhanças entre as obras, explorando temáticas como a representação do indígena, a crítica ao colonialismo e a busca por uma identidade cultural centrada na ideia de *lócus* enunciativo e na perspectiva do avatar do informante nativo.

A perspectiva da dissidência, por sua vez, oferece um olhar crítico sobre o indigenismo literário, questionando seus limites e apontando para novas possibilidades de expressão. Alguns quadros comparativos são propostos como síntese das principais características do referido movimento, facilitando a compreensão da temática em análise nas referidas ficções. Por fim, é proposta uma leitura crítica do Indigenismo literário, que convida a uma reflexão acerca dos limites

e desafios desse movimento, sempre com o objetivo de superar estereótipos e promover uma abordagem mais abrangente e complexa da Literatura Indigenista Latino-Americana em sua Segunda Fase (Integracionista).

Neste capítulo, será dada ênfase às próprias ficções indigenistas *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1937; 1950), e serão trazidos ao cerne do debate alguns pensadores, como Claude Raffestin (1993), Milton Santos (1998) e Zúñiga Navarro (1998), retomando-as enquanto exemplificação teórico-estética das diferentes ferramentas epistemológicas citadas no corpus desta pesquisa.

Como síntese, a conclusão desta pesquisa aprofunda ainda mais a análise da temática, focando o período em que escritores não-indígenas buscaram representar a experiência obtida pelo contato com os povos indígenas sob a lente da subalternidade, descrevendo como a hibridez moldou as representações literárias do indígena e revelando as formas de opressão sofridas por esses povos desde a colonização. No entanto, é destacado que essa perspectiva nem sempre coincide com a visão dos próprios indígenas, já que estes podem não se identificar com a imagem de vítimas.

Esta pesquisa classifica a literatura indigenista como uma "Vanguarda Estético-Política" que utiliza a arte como meio de engajamento social e denúncia das injustiças sofridas pelos povos indígenas. A análise da retórica e dos tropos utilizados nas obras indigenistas revela um forte componente de engajamento social e uma busca por construir uma identidade híbrida, que combina elementos da cultura indígena e da cultura dominante. A pesquisa também destaca a importância da intertextualidade e a literatura indigenista enquanto tradução de uma realidade social que permitem estabelecer diálogos entre diferentes culturas e perspectivas.

Ao final, esta tese ressalta a importância de reconhecer a existência de uma nova fase do indigenismo na contemporaneidade, marcada pela produção de escritores indígenas que abordam temas como a cosmovisão indígena, a luta por direitos e a construção de identidades.

Assim, as ficções utilizadas nesta tese – *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001, 2006) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1937; 1950) – se consolidam como fundamentais para a compreensão do Indigenismo como movimento literário e social, servindo como ponto de partida para reflexões sobre a identidade indígena, a luta por direitos e a construção de uma América Latina mais justa e plural.

Vale observar ainda que o primeiro capítulo serve como base teórica para entender o indigenismo no contexto latino-americano. Nesta parte inicial, serão destacados nomes como Gayatri Spivak, Eduardo Coutinho e José Carlos Mariátegui. Gayatri Chakravorty Spivak é uma proeminente intelectual indiana, conhecida como crítica literária e teórica pós-colonial. O seu trabalho tem sido crucial para o entendimento das relações de poder entre o Ocidente e o Oriente, particularmente no cenário pós-colonial, com ênfase nas temáticas de subalternidade e nos aspectos de silenciamento de minorias sociais.

Ainda Eduardo Fernando Coutinho, frequentemente citado nesta tese, se consolida no campo da Literatura Comparada no Brasil, tendo feito contribuições relevantes para o progresso e a solidificação desta disciplina no cenário latino-americano. Suas pesquisas realizam análises críticas e detalhadas das relações entre teoria e prática no contexto local, sempre com uma visão atenta à realidade histórico-cultural da América Latina.

Outro nome sempre destacado durante boa parte dos capítulos deste trabalho é o do peruano José Carlos Mariátegui. Sob uma perspectiva historiográfica, Figueiredo (2010, p. 129) afirma que o ensaísta peruano Mariátegui (1894-1930) é o pai e o maior representante do indigenismo, sendo ele a afirmar que o indigenismo fala em nome dos indígenas. José Carlos Mariátegui foi jornalista, intelectual e um dos principais ativistas políticos revolucionários do Peru. Pouco admirado em sua época, consolidou-se posteriormente como um dos principais pensadores da chamada "Geração de 1928", um grupo de intelectuais que buscava renovar o pensamento político e cultural na América Latina.

Mariátegui foi o responsável por promover as mais originais reflexões sobre as especificidades da luta revolucionária e sobre a tradução e interpretação das teorias de Karl Marx na América Latina. Foi esse pensador o primeiro latino-americano a usar o termo “colonialidade” e um dos pensadores de referência da abordagem nomeada de *lócus* híbrido no Indigenismo.

Mesmo com sua morte prematura em 1930, aos 36 anos, os esforços de Mariátegui podem ser vistos como uma das atividades mais importantes no que se refere ao entendimento da realidade social e simbólica latino-americana, em contraposição ao nacionalismo exacerbado peruano e às abordagens eurocêntricas cujo universalismo abstrato encorajou a ideia de que os países periféricos seriam um entrave à transição modernizadora e ao desenvolvimento. Mariátegui (2008) ainda

apresenta uma crítica aos modelos sociais e literários, como o Indianismo romântico, por entender que o apego ao passado colonizador e o desprezo e silenciamento dos povos indígenas no presente são problemáticos.

Destaca-se também nesta pesquisa o nome da intelectual mexicana Dolores Rangel. Em seus escritos, Rangel analisa a narrativa mexicana e mesmo a latino-americana, o que nos permite compreender tanto o contexto histórico quanto a literatura do período pós-colonial até a contemporaneidade, em seu país e na própria América Latina. Esses pensadores servirão como referencial teórico para subsidiar a construção de uma teoria e estética do Indigenismo Integracionista, ou a Segunda Fase do Indigenismo latino-americano.

2. BASES TEÓRICO-HISTÓRICAS DO INDIGENISMO LATINO-AMERICANO: ESTUDOS CULTURAIS, SUBALTERNIDADE E LITERATURA COMPARADA

2.1. Da Definição de *Criollo* no Contexto do Indigenismo Latino-Americano

É importante ressaltar que o termo *criollo* tem uma longa história e representa a diversidade étnica e cultural da América Latina. Inicialmente, provocou identidades complexas e teve um papel importante na criação das nações latino-americanas. No período colonial da América Latina, verificou-se um processo de divisão da população em classes raciais e sociais distintos. Logo, destaca-se que:

> Junto com outras três principais etnias (índios, brancos e negros) existiam outras, fruto da miscigenação étnica. Os mais importantes foram os mulatos (brancos e negros) e os mestiços (brancos e índios). O mestiço era uma categoria tipicamente social, não racial. Teoricamente, os mestiços eram filhos de mãe indígena e pai branco. Porém, nos séculos XVI e XII, os filhos mestiços nascidos em casamento - que eram muito poucos -, reconhecidos pelos pais como filhos legítimos ou educados como espanhóis, eram considerados europeus. Em caminho contrário, as crianças mestiças criadas como indígenas eram tratadas como índios. No final do século XVII e no século XVIII, a categoria de mestiço difundiu-se por toda parte e, excedendo a classificação dos filhos de indígenas e espanhóis, serviu para diferenciar aqueles indígenas que abandonaram suas comunidades rurais de origem e se estabeleceram nas cidades, imitando o modo de vida dos brancos[4] (Malamud, 2005, p. 144, LT).

Do referido período até o século XVII, os *criollos*, embora nascidos na América, eram uma espécie de casta/grupo oligárquico que descendia dos brancos europeus, principalmente dos espanhóis peninsulares. Até o início do século XVIII eram considerados inferiores aos europeus peninsulares, porém os *criollos* brancos faziam parte da elite colonial.

Para Carlos Malamud (2005), nos territórios controlados pelos espanhóis encontravam-se sociedades complexas compostas por europeus e indígenas, assim como escravos negros e *mestizos* (cruzamento de brancos e indígenas) e mulatos

[4] Junto a los tres principales grupos étnicos {indios, blancos y negros) había otros, producto del entrecruzamiento étnico. Los más importantes eran los mulatos (blancos y negras) y mestizos (blancos e indias). El mestizo era una categoría típicamente social, que no racial. Teóricamente, los mestizos eran los hijos de madre india y padre blanco. Si embargo, en los siglos XVI y XII los niños mestizos nascidos en el seno de un matrimonio —que eran muy pocos--, reconocidos por sus padres como hijos legítimos o educados como es pañoles eran tenidos por europeos. Por el contrario, los niños mestizos criados como indios eran tratados corno indios. A fines del VVII y en el XVIII la categoría de mestizo se extendió por doquier, y más que para hablar de los hijos de indias y españoles se utilizó para desiguar a aquellos indios que abandonaban sus comunidades rurales de origen y se establecían en las ciudades, imitando las pautas de vida blancas (Malamud, 2005, p. 144).

(cruzamento entre negros e brancos). Embora o papel dominante tenha sido desempenhado por espanhóis, europeus e *crioullos,* a condição do homem branco não se traduziu automaticamente em uma situação de predominância na sociedade colonial. Malamud (2005) observa que indivíduos negros advindos da Europa no período colonial possuíam mais direitos políticos que os brancos nascidos em solo local, ou seja, dos nascidos na América, os “americanos”. Esta terminação foi inicialmente utilizada como sinônimo de *criollo*, com a finalidade de indicar o indivíduo branco, de pais europeus, que nasceu na América.

Na região andina encontravam-se algumas das comunidades indígenas na condição de nômade, estrangeiros em suas próprias terras de nascimento, conforme analisa Malamud (2005). Eles foram excluídos de suas comunidades e se estabeleceram em outras regiões do mesmo país, de forma a manter os laços com seu grupo de origem. No México não houve nada semelhante, já que os indígenas que estavam em situação semelhante foram assimilados por uma nova sociedade, sendo este um dos fatores que influenciou o surgimento do próprio termo indigenismo.

A saída ou expulsão dos ameríndios de suas comunidades, aliada ao declínio demográfico, resultou na diminuição do número de indivíduos dependentes dos senhores indígenas, ação causadora da perda do poder de senhorio. Neste processo de reorganização social, algumas áreas andinas tiveram influência limitada da sociedade espanhola, o que aumentou a interferência dos indivíduos nascidos na América e que ascenderam política e socialmente.

Não apenas pela condição fenotípica, mas principalmente por questões de direitos políticos, os *criollos* acabariam por assumir o controle das (ex)colônias e posteriormente lideraram os Estados-Nações independentes, assumindo uma posição oligárquica. Enquanto classe dominante, os *criollos*, descontentes com as limitações estabelecidas pela metrópole enquanto poderio colonial foram os principais líderes dos movimentos de independência, conforme análise de Maria Lígia Coelho Prado (2003). No entanto, ao conquistarem o poder, mantiveram muitas das estruturas coloniais e deram prioridade aos seus interesses pessoais.

Os *criollos* tiveram um papel fundamental na história do continente no período colonial, ainda que o acesso aos cargos públicos fosse limitado. Todavia, o poder social e político se acentuaram ainda mais após as independências dos diferentes Estados-Nações latino-americanos. Essas elites, inicialmente formadas por

descendentes de espanhóis nascidos nas Américas, fortaleceram sua influência política e econômica em várias áreas, tocando inclusive as trajetórias sociais e políticas das nações.

Vale ressaltar que o papel desempenhado pelos *criollos* na América deve considerar as variações de tratamento entre as eras das famílias Habsburgo e Bourbon. Durante a administração dos Habsburgo, estes dispunham de uma área relativamente ampla para ascender socialmente e exercer influência nas estruturas políticas coloniais. Contudo e posteriormente a ascensão dos Bourbon ao poder, ocorreu um esforço para centralizar a administração e a política, diminuindo as chances dos criollos e intensificando a presença de peninsulares em posições de liderança. Este procedimento fomentou a insatisfação *criolla*, que posteriormente nutriria os movimentos de independência na América Latina.

O debate em torno da temática foi influenciado do Conde de Buffon, o pensador George-Louis Leclerc (1974) que defendiam que o Novo Mundo ou América era um ambiente desfavorável para o crescimento humano e animal, o que justificou a supremacia europeia. Essas concepções intensificaram o preconceito contra os criollos, vistos como inferiores aos espanhóis que nasceram na Europa.

Ainda sobre a temática *criolla* Maria Ligia Prado (2007) analisa essas discrepâncias em um contexto mais abrangente de construção das identidades nacionais, evidenciando como os criollos atuaram como mediadores entre as elites coloniais e as comunidades nativas e mestiças, tendo um papel fundamental nos processos de emancipação da América Latina.

Dada essa trajetória, o termo *criollo* (em espanhol) é utilizado nesta tese para indicar “as elites latino-americanas” (Prado, 2003, p. 17) compostas por indivíduos que detinham os direitos políticos, nascidos na América Hispânica e que herdaram os direitos sociais e o controle político antes pertencente aos colonizadores. Pensadores como Roiz (2012, p. 110) apresentam o termo *criollo* para indicar os “nativos de uma região que se formam por meio de cruzamentos étnicos entre diferentes grupos do local, com estrangeiros” e eram lidos como mestiços entre brancos e indígenas.

Ressalta-se que nem todo *criollo* era mestiço, ao contrário, a grande maioria dos *criollos* apresentava traços biotípicos do colonizador, com algumas exceções. É importante fazer uma distinção entre os termos *criollo* (espanhol) e crioulo (português), visto que no Brasil o termo *criollo* assume uma outra terminologia,

utilizada para indicar os descendentes de africanos subsaarianos, e integra em seu sentido tanto negros quanto mestiços. O termo crioulo no Brasil também é, em muitos casos, pejorativo e racista.

Nesta tese, o termo *criollo* é também indicado como sinônimo das classes dominantes, possuidoras de grandes porções de terra (nomeados na América Hispânica de *terratenientes*), títulos políticos e oligárquicos e que se opunham aos demais grupos tidos como minorias sociais, como é o caso dos indígenas, escravos, gaúchos e outros. Além de grandes propriedades rurais, o grupo controlava as atividades comerciais e ocupavam cargos importantes na administração política, como os parlamentos e os governos diretos (poder executivo).

2.2. Dos Textos Precursores do Indigenismo

A literatura americana apresenta, desde a sua gênese, formas distintas de representação do indígena que remontam diferentes períodos históricos, os quais abarcam desde as origens pré-coloniais até o contexto da contemporaneidade. No período pré-colombiano e ainda na atualidade, os indígenas possuíam uma forma própria de produzir sua estética, fundamentada em suas vivências, seus mitos, suas cosmovisões e cosmogonias. Cultura, história e literatura eram repassadas oralmente através dos mitos religiosos, sendo esta uma forma de representação indígena produzida dentro e através de suas próprias manifestações e seu *lócus* enunciativo.

No tocante à escritura acerca dos povos indígenas, o processo de colonização trouxe novas formas de escritura em prismas distintos, abordando também outras formas. Neste caminho, o que Figueiredo (2010) descreve como processo de *tupinambização* centrado “nos traços étnicos e culturais dos Tupinambás se estendem aos demais indígenas da América” (Figueiredo, 2010, p. 106), em especial à região Andina, onde construíam uma imagem dos indígenas como canibais, sem cultura, religião e noção de sociedade quando comparados à Europa.

Nos séculos posteriores à colonização, esse indivíduo indígena chegou à Europa por intermédio de uma imagem social e cultural que o colocava como canibal (Figueiredo, 2010). Para a autora, dois tipos distintos de indígenas foram concebidos sendo o primeiro os: “os *tupis*, os bons índios que comiam apenas os seus inimigos por vingança e os *tapuias* ou os índios maus e que praticavam o endocanibalismo,

ou seja, comiam a seus parentes enquanto pranteavam” como classifica Figueiredo (2010, p. 108).

Essa imagem apresentada ao mundo delineava os povos nativos americanos como seres inferiores, selvagens e incivilizados, em contraste aos europeus, supostamente superiores em termos de cultura e moralidade. Nomes como Hans Staden (1557) e John Smith (1624) foram responsáveis por disseminar, na Europa, uma visão que apregoava a cultura e os costumes indígenas como exóticos e fascinantes, escondendo a exploração desses povos e justificando a necessidade de imposição de uma cosmovisão divergente daquela que já se fazia presente.

Para Prado (2007) essa imagem reflete uma estratégia ideológica do colonialismo europeu justificar a conquista, a dominação e a exploração dos territórios indígenas. A ideia de “selvagem” era uma construção oposta à cultura europeia, vista como civilizada em detrimentos a dos povos nativos cuja vida foi classificada pelos povos europeus como primitiva e atrasada.

Nos séculos posteriores, em especial no século XIX, na América Latina, a figura do indígena passa a ser representada a partir de uma visão mítico-histórica, caracterizando-o como ser aculturado e aculturável, que se coloca como subserviente aos colonizadores e que remonta historicamente ao período da chegada dos colonizadores ao continente americano, como é o caso dos movimentos literários nomeados como Indianismo e Neoindianismo (Figueiredo, 2010). Estes foram muito influenciados filosófica e esteticamente pela percepção cosmopolita e capitalista advinda da cultura hegemônica europeia.

Ainda no século XIX, a partir do processo de independência dos diferentes Estados-Nações e com o desenvolvimento econômico e social, diferentes movimentos políticos buscavam nos moldes europeus a base para as suas estruturas sociais. Este fator possibilitou ondas migratórias de grande influência na formação das nações nas Américas, fato derivado de um prisma estritamente nacionalizador centrado nos povos ditos *criollo*s.

Ainda no contexto de independências das diferentes colônias espanholas e portuguesa, a literatura pós-colonial começa a consolidar-se nos diferentes textos fundadores intrinsecamente relacionados à gênese e à continuidade das identidades étnicas e nacionais, com obras que se localizam historicamente na transição entre a literatura colonial até sua eclosão no surgimento das literaturas nacionais na América Latina do século XIX, que se perpetuaram no século XX. Ressalta-se que

neste trabalho o termo “textos fundadores” na literatura latino-americana destina-se às obras que, de acordo com estudiosos e críticos, desempenharam um papel significativo no estabelecimento da identidade literária da região.

O objetivo desses textos era o de expressar de forma genuína a realidade e a cultura latino-americana, rompendo com os modelos literários europeus predominantes da época. Temas pertinentes à América Latina são frequentemente discutidos nos textos fundadores, incluindo questões como a colonização, a exploração, a identidade cultural, a desigualdade social e a luta pela justiça social. Esses textos inspiraram e inspiram ainda hoje gerações de escritores, pois tiveram um impacto duradouro na literatura latino-americana, e cujas ideias perpetuam ainda na abordagem crítica.

Os pensadores da política e da literatura deste período valorizavam o surgimento de governos centrados nos ideais republicanos, mas que mantinham os direitos concentrados nas mãos de grupos oligarquias, ao mesmo tempo em que excluíam da vida social e política os escravos e descendentes destes, os indígenas e outros grupos tidos como minorias.

Influenciada pelo positivismo, movimento este entendido como “o conjunto indivisível, a organização mental, a importância da atividade intelectual como responsável pela avaliação da história progressiva do espírito humano, o conhecimento como intervenção social além da ausência de oposição entre a ciência e a religião” (Santos, 2015 p. 380), a América Latina apostava no desenvolvimento científico, econômico e social que buscava nos líderes *criollo*s a base dos projetos nacionais, excluindo deste processo os demais grupos citados neste escrito.

Na perspectiva de Sommer (2004), o positivismo na América Latina se configura como uma tradição eclética que combina uma reverência pelo positivo ou científico, refletido na utilização de dados empíricos através da associação entre as ciências sociais e as ciências naturais, especialmente a Biologia, o que favoreceu “a identificação dos males sociais, o diagnóstico correto e os remédios que foram prescritos” (Sommer, 2004 p. 94) de acordo com interesses próprios em cada nação. Na região, o positivismo é proposto como sinônimo de modernidade a partir dos moldes ocidentais que buscava a exaltação da civilização e a negação das origens autóctones. Para Santos (2015), o positivismo cumpria um duplo papel na América Latina, que buscava:

> [...] organizar ideologicamente as nascentes democracias nacionais e prover aos latino-americanos um sistema de ideias e costumes que superasse as formas sociais e psicológicas consideradas antigas, ideias e modos de vida novos que estimulassem o progresso material e os hábitos industriosos de seus habitantes. Somente assim haveria uma organização do caos que a Colônia vivia após a Independência (Santos 2015, p. 284-285).

Dessa forma, o positivismo na América Latina concretizou-se como uma corrente que se opunha à Teologia, à Metafísica e à Filosofia mediante o pensamento crítico, e se instaura em nome da ciência difundida na "crença e no progresso material baseado no desenvolvimento científico e o utilitarismo eram vistos como sistemas adequados para a vida industrial" (Santos, 2015, p. 386). Na formação das nações latino-americanas buscava-se uma estruturação que dava ênfase ao positivismo como expressão marcante do cientificismo com uma forte tendência cosmopolita centrada nos interesses capitalistas típicos do modelo europeu, fonte de inspiração dos pensadores americanos, em especial no século XIX.

Por isso, temas como ciência, raça e civilização deveriam fazer parte dos valores nacionais, influenciados pelo *modus vivendi* europeu que estavam centrados nas teorias evolucionistas, cientificistas e na interpretação local do darwinismo na referida mesorregião. Contudo, vale observar que estes modelos europeus tidos como evoluídos "eram modelos utilizados de diferentes maneiras pelos intelectuais, o que forneceu uma diversidade sobre a forma de encarar a 'evolução cultural'" (Santos, 2015, p. 389), que tendia a colocar em evidência as classes dominantes e deixa no plano da segregação, indígenas, gaúchos e outros.

Para Carlos Frederico Marés Souza Filho (2003), nos países da mesorregião citada, o positivismo esteve diretamente ligado à ideia de progresso e modernização. Nessa ótica, muitos governos viam os ameríndios como obstáculos ao desenvolvimento nacional e, por isso, as políticas que supostamente garantiam direitos indígenas eram, na realidade, instrumentos para sua integração forçada à sociedade nacional. Marés (2003) critica essa perspectiva imposta um modelo de sociedade eurocêntrico como sendo o único caminho viável sem considerar a autonomia dos povos indígenas.

Diante da interpretação do positivismo na América Latina e Caribe, considera-se a literatura como um objeto capaz de atuar com registro histórico que revela o processo de segregação a que os grupos governantes pós-coloniais *criollo*s

submeteram as diferentes minorias sociais. Sob este prisma, durante todo o século XIX diversas obras abordaram as questões dos indígenas na perspectiva da segregação em contraste à emancipação dos povos na América refletida nas formas de governo nas colônias que se constituíam como Estado-Nação.

Dentre os pensadores de maior influência na cultura e literatura da mesorregião, é possível destacar nomes como Simon Bolívar (1783-1830), Domingos Faustino Sarmiento (1811-1888) e o General Abreu e Lima (1794-1869), além de outros cujo as obras prenunciavam a segregação dos povos indígenas como forma de apregoar o desaparecimento, seja ele por meios naturais, seja pelo uso da força extrema desses indivíduos e outras minorias.

Simon Bolívar (1999) propunha que o controle do governo das colônias deveria ser dos *criollos*, fator que se perpetuou nas independências dos diferentes Estados, não havendo, no entanto, a direta e documentada inclusão dos povos indígenas e dos negros nas representações políticas. Para Sarmiento (1874, p. 26), as diferentes etnias indígenas americanas "viviam na ociosidade e se mostravam incapazes, ainda que por meio da compulsão, de dedicar-se a um trabalho duro e seguro".

Nesta perspectiva, Perrone-Moisés (1995, p. 248) analisa que quando os intelectuais da América Latina começaram a refletir eles mesmos sobre sua identidade, "as metáforas criadas foram autodepreciativas ou pelo menos conflituosas" e apresentam os latino-americanos como inferiores e dependentes cultural e economicamente de outras nações europeias. Sarmiento (1874) utilizou do termo *barbárie* para descrever o que ele chamaria de atraso das nações locais em contraposição à Europa. Em oposição, o pensador argentino utiliza o termo *civilización* para indicar as sociedades urbanas cosmopolitas.

Sob uma abordagem política, Bolívar (1999), ao questionar as formas de governo dos países americanos que se encontravam na condição de colônia espanhola, defendia que os direitos políticos deveriam ser deixados com os grupos *criollos* a que ele mesmo fazia parte. Dessa forma, ele analisa o quadro político latino-americano e afirma que:

> [...] nós, que mal conservamos vestígios do que já existiu, e que, por outro lado, não somos nem índios nem europeus, mas uma espécie intermediária entre os longínquos latifundiários do país e os usurpadores espanhóis; em suma, sendo nós americanos de nascimento; e os nossos direitos são os da Europa, devemos contestá-los com os do país e devemos manter-nos contra a opinião

> dos invasores; assim, nos encontramos no caso mais extraordinário e complicado (Bolívar, 1999, p. 10).

Contudo, para Bolívar (1999) ficariam de fora dos governos dos novos estados americanos as lideranças indígenas, uma vez que ao *criollo* com direitos europeus deveria ser dado o controle das, até então, colônias. Nesse viés, Almeida (in Azevedo; Raminelli, 2011, p 115) afirma que "o discurso nacionalista *criollo* enaltecia o passado inca enquanto despreza o índio do presente". Para combater as formas de governo dos povos indígenas, Bolívar, em 1825, edita um decreto que extinguia o cacicado e consequentemente a nobreza inca. Para Méndez Gastelumendi (1996), a rebelião de *Tupac Amaru* no Peru foi sucedida por uma gradual extinção e deslegitimização da nobreza indígena além de endurecer a postura *criolla* em relação ao autóctone.

Bolívar esteve relacionado diretamente às várias proibições dadas aos povos indígenas no Peru, incluindo todo e qualquer tipo de manifestação que pudesse reviver as tradições incas. Assim, Méndez Gastelumendi (1996) afirma que a reprodução das simbologias e tradições incas foi assumida pelos *criollo*s de forma estilizada para neutralizar qualquer conteúdo político que pudesse ser exposto pelos nativos. Ainda para Méndez Gastelumendi (1996), a revolta *tupacamarista* tida como um movimento nacionalista foi considerado *criollo*-mestiça, retirando qualquer referência ao caráter indígena do conflito.

Ainda para Méndez Gastelumendi (1996), no caso da rebelião de *Tupac Amaru II* que ocorreu no século XVIII como origem de uma crescente deslegitimação dos povos indígenas, Condorcanc auto titulado Tupac Amaru II, mesmo sedo um mestiço criado e tendo o nome do pai e que provavelmente tratado como branco, ao se identificar com a causa indígena foi execrado e isso reforça a ideia de uma segregação muito mais ideológica e social que propriamente racial.

Para Jairo Gutiérrez Ramos (2007), outra questão importante em torno da passagem da colônia para a República na América Hispânica foi bem pior para os indígenas que a situação anterior. Historicamente ocorreram várias rebeliões indígenas no pós- independência em toda a América Hispânica, principalmente na Colômbia, a exemplo dos povos que habitavam a região de Pasto no mesmo país. Para Ramos (2007), estes reivindicavam voltar ao regime colonial, uma vez que não podiam preservar suas coletividades e terras, sendo assim de chamados de "índios

realistas” como também ocorreu no Brasil.

Ainda no tocante ao positivismo latino-americano, Santos (2015, p. 392) declara que Rodó (1872-1917) seria um dos grandes representantes deste movimento. Rodó (1957 apud. Santos, 2015) salienta que após o processo de independência hispano-americano, a América Latina transformou-se em sociedades divididas e esquartejadas onde se instaurou o sentimento de perda de lugar no mundo após o processo de independência, e a ideia de integração passou a ser a condição que mais definia o continente. Nesse contexto, Pérez (1981) analisa que as primeiras nações se consolidam como “Estado em torno de uma região, de um movimento de independência e em torno de um líder” (Pérez, 1981, p. 3), e se solidificam como uma categoria histórica.

Vale ainda observar que na consolidação dos diferentes projetos nacionais da América Latina, alguns grupos sociais estariam excluídos deste processo: os gaúchos, negros e indígenas. Para Sommer (2004), sob o mote da evolução cultural na América a partir da popularização das teorias de Spencer (1820-1903), foi-se proposta uma espécie de organização que concebia a história humana em um esquema progressivo de estágios que, associada com crescimento significativo da modernização e europeização, “os ideólogos mais radicais defendiam uma política que combinava a imigração branca com a retirada de índios ou negros” (Sommer, 2004, p. 94). Ainda sobre a esta temática, no Brasil, a partir de uma interpretação local do darwinismo, Abreu e Lima (1855) afirmava que os indígenas, por sua natureza genética e mesmo social, estariam fadados ao desaparecimento. Para Abreu e Lima (1855, p. 252):

> [...] parece-nos que o predomínio da raça caucásia ficou plenamente demonstrado; assim como que as raças embrutecidas tendem a desaparecer pela força expansiva da civilização moderna, não por meio da conquista nem da efusão de sangue, mas porque a natureza as expele da superfície da terra, onde não há mais lugar para elas. Para encher o vazio, que elas devem deixar, a mesma natureza faz esforços incompreensíveis reproduzindo a raça mais enérgica, e tornando-a por assim dizer cosmopolita.

Abreu e Lima (1835) analisa que o ideal de perfeição da população era a dos Estados Unidos da América, e afirmava que, do povo estadunidense, “5/6 são perfeitamente homogêneos, sem mescla de classes distintas” (Abreu e Lima, 1835, p. 56). Para o referido autor, o Brasil estava relativamente atrasado se comparado aos Estados Unidos. Ele considerava que as raças indígenas tenderiam a

desaparecer dada a configuração do projeto nacional brasileiro, sendo substituídas naturalmente[5] por grupos caucasianos advindos dos processos migratórios, características da natureza cosmopolita influenciada pelas ideias do positivismo latino-americano.

Nesse contexto, os aspectos biológicos, sociais e a própria natureza política do indígena o colocaria na "condição de classe inerte, e de nenhum peso político" (Abreu e Lima 1835, p. 56), e por isso estaria fadado ao desaparecimento. Para Abreu e Lima (Idem) esse seria um processo natural característico das nações colonizadas, e cita como exemplo entre outros diversos o povo anglo-saxônico, que se desenvolveu de "maneira espantosa na América, (e) segue o mesmo progresso na Grã-Bretanha" (Abreu e Lima, 1855, p. 252, acréscimos nossos), cujos grupos migratórios aumentaram grandemente a população estadunidense.

No tocante à temática indígena, o século XX foi marcado na política e na literatura por diferentes movimentos que buscavam a quebra com a visão dos séculos anteriores, em especial no século XIX, por intermédio da independência das colônias espanhola e portuguesa. Esses movimentos concebiam o indígena na condição de subalterno e fadado ao desaparecimento, quer pela força a partir dos conflitos ou pelas vias da evolução genética. É na construção de um pensamento dissemelhante ao positivismo do século XIX que alguns dos movimentos sociais e artísticos surgiram no século XX.

O indigenismo é um destes movimentos apresentado como uma vanguarda ou corrente artística e cultural, que se opunha à velha corrente colonialista e mesmo pós-colonialista do século XIX, que representava o indígena como reflexo dos interesses das classes *criollas* dominantes.

Dessa forma, "o indigenismo, tem sua inspiração no protesto de milhões de homens" (Mariategui, 2008, p. 317) e apresenta um caráter testemunhal e de denúncia da opressão e segregação dos povos indígenas ocorridas nos séculos anteriores. Nesse contexto, o indigenismo influenciou e tem influenciado as diferentes correntes históricas e artísticas que promoveram a reapropriação da temática indígena na Literatura, na história e cultura latino-americana ao longo do século XX.

Em oposição aos *tupis* e *tapuias* e a partir da concepção de *negritude,* Aimé

[5] Para o referido autor, as questões genéticas e a falta de "avanço social" seriam responsáveis pela extinção natural de minorias a exemplo dos indígenas.

Césaire (2012), apresenta a ideia de “canibalismo tenaz” constituído como aparato epistemológico centrado na articulação da revolta constante contra o autoritarismo da civilização ocidental e a dominação colonial e com elas a subalternização dos grupos não-oligárquicos. Essas atitudes “canibais” apresentadas por Césaire (2012) são descritas como uma representação de contraposição à branquitude e da interpretação do positivismo e do darwinismo que permeou os debates nacionalistas do século XIX.

Para Césaire (2017), como a Europa ignorou os problemas fundamentais da humanidade no período da colonização, é simplesmente indefensável (Césaire, 2017). Césaire (2017) critica direta ou indiretamente os defensores do colonialismo desde o início de seu discurso. Césaire inclusive analisa a figura do “canibal” em um período que antecedente à abordagem de Retamár (1971) a partir de *Calibán*.

O pensador martinicano acredita que a colonização causou danos não apenas aos povos que foram destruídos, mas também aos colonizadores ao se apresentarem sobre o prisma da bárbarie, ao contrário do que pensa Sarmiento e outros intelectuais latino-americanos. Neste caminho, agora são os europeus que apresentam como inescrupulosos em seus “instintos em prol da cobiça, da violência, do ódio racial e do relativismo moral” (Césaire, 2017, p. 19). A colonização, na visão de Césaire, seria uma espécie de “cabeça de ponte da barbárie em uma civilização, da qual pode chegar a qualquer momento a pura e simples negação da civilização” (Césaire, 2017, p. 26), revertendo a posição de barbárie sarmientista.

Em debate ao posicionamento de Césaire (2012; 2017) o indigenismo literário latino-americano apresenta em seus textos uma visão “bárbara” do colonizador e dos grupos hegemônicos posteriores ao revelar por vias estéticas a violência e opressão impostas aos indígenas da mesorregião, pois as burguesias das metrópoles passam a usar da força bruta e se tornam um receptáculo da mais bárbara violência após sentirem-se ameaçados pelos movimentos anticoloniais e pelo proletariado conforme analisa Césaire (2017). Ao denunciar a subalternidade das classes oprimidas e apresentar a barbaridade pelo viés reverso, a literatura indigenista já previa a inevitável decadência desse pensamento segregacionista.

2.3. A Colonialidade no Projeto Nacional da América Latina do Século XIX

No tocante à literatura de representação indígena nos séculos XIX e XX, diferentes abordagens estéticas foram desenvolvidas por escritores não-indígenas a

exemplo do indianismo e do neoindianismo. Vale ressaltar que para Figueiredo (2010), no período compreendido entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, não houve literatura indigenista no Brasil. O que existiu, segundo a referida autora, foi a "literatura caricata" no Modernismo oswaldandreano, na qual Figueredo (Idem) analisa que a abordagem de Oswald de Andrade não seria indigenista, mas uma forma própria de produção sobre o indígena divergente do indigenismo, do neo/protoindigenismo, do realismo indígena, entre outros.

Destacam-se como movimentos mais marcantes desta escritura o indianismo do século XIX e o indigenismo, que perpassa o final do século XIX e o século XX como movimentos antagônicos. Torna-se, no entanto, importante ressaltar que há uma relação intrínseca entre o movimento indianista e o indigenismo no tocante à natureza estético-ficcional consolidada como uma construção híbrida, pois em ambos os movimentos há sempre uma relação estabelecida entre o indígena e o não- indígena.

Contudo, enquanto o indianismo está constituído com um forte apelo "colonialista[6], reflexo do sentimento de "casta feudal", se entretinha com a idealização nostálgica do passado" (Mariategui, 2008, p. 317), o indigenismo se levanta como um movimento vanguardista de oposição quando comparado às ficções indianistas como *Iracema* (Alencar, 2003). O termo "casta feudal" usado nesta pesquisa está relacionado ao processo de Revolução Industrial que, ao surgir na Europa, não foi seguido de imediato nas terras americanas.

A América Latina iniciou seu processo de industrialização bem mais tarde e de forma bastante desigual entre os diferentes países da região, de modo que não eliminou de forma imediata as estruturas que caracterizaram o Feudalismo da Europa e que foi seguido pelas colônias na América. Nas nações latino-americanas, a industrialização coexistiu com a agricultura tradicional, gerando uma dualidade

[6] Utiliza-se neste trabalho o termo *colonialismo* no contexto latino-americano do século XIX na perspectiva da constituição geopolítica da maioria dos estados-nações que se colocavam em situação de colônia hispano-lusitana. Torna-se importante ressaltar a ideia de colonialidade e colonialismo. Grosfoguel (2008 p. 126-127, destaques da autoria) utiliza o termo colonialismo para me referir a "situações coloniais" impostas pela presença de uma administração colonial, como é o caso do período do colonialismo clássico; a colonialidade orbita pelas diferentes "situações coloniais" da atualidade, em que as administrações coloniais foram praticamente erradicadas do sistema-mundo capitalista. Por "situações coloniais" entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e económica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais.

econômica que possibilitou a um grupo pequeno receber grandes porções de terra, cedidas a esses *terratenientes*, os quais mantinham enormes latifúndios nas mãos de poucos, e a concentração de renda era mantida por essas oligarquias sociais.

Marcos Kaplan (1976) define esse fenômeno como “Teoria do Dualismo Estrutural” ao analisar que na América Latina existe duas sociedades diferentes, e independentes com dinâmica própria, em que há um conflito entre o novo e o velho que se expressam como campo e cidade. Tal teoria tem implicações políticas importantes porque procura justificar a posição dos países não industrializados dentro da nova ordem mundial do trabalho.

É a imposição do Capitalismo sobre o feudalismo, representada respectivamente pela cidade e pelo campo. Nesse sistema, a cidade representa o moderno, o progresso e a civilização. O campo representa o atraso, a barbárie e o tradicional. A culpa do atraso das sociedades latino-americanas, asiáticas e africanas seria então resultante da incapacidade de superar o atraso ideológico e material do mundo rural. Portanto, o papel da cidade é superar o atraso da vida ‘feudal’ do campo, seguindo o modelo de desenvolvimento dos países europeus por imitação seguindo todas as suas etapas, sequências e características.

Em todo o mundo essas duas sociedades coexistem. No entanto, as particularidades latino-americanas foram chamadas de “desvios”. Toda sociedade tem suas particularidades e não pode ser uma repetição dos modelos estrangeiros, isso seria a expressão de um desenvolvimento falso e superficial, como de fato tem sido. Subestimou-se o papel dos grupos sociais e das forças políticas internas que orientaram os rumos da América Latina em direção à dependência externa.

Para Kaplan (1976) nos Estados Latino-Americanos, campo e cidade são dependentes do capital estrangeiro e são, por isso, fundamentais, no esquema do desenvolvimento para fora. Portanto, *a Teoria do Dualismo Estrutural* visou encobrir as reais razões da dependência, e vem corroborar as ideias difundidas pelos economistas ingleses do final do século XIX de que a situação do subcontinente é decorrente da sua incapacidade para se desenvolver no contexto de um sistema que foi dado, por eles, como definitivo em termos de organização humana, nos níveis sociais, políticos e econômicos.

Sob uma abordagem comparativista, Iracema (Alencar, 2003) pode ser compreendida como uma ficção de fundação que reflete, ao modelo positivista transposto à Literatura, os diferentes projetos de estado-nação na América Latina,

os quais consolidam o mestiço *criollo* como substituto das classes hegemônicas coloniais, ao mesmo tempo em que apresenta os indígenas e outras minorias como indivíduos subalternos e segregados socialmente.

Ainda no século XIX, influenciados pelo positivismo e a consolidação dos governos oligárquicos *criollo*s, surge no romantismo uma corrente literária nomeada como Indianismo que se configurava, na visão de alguns críticos da literatura, como "um programa de autêntica literatura nacional [...] e que tem a figura do *índio* como 'o bom-selvagem' que contrasta com a ganância e a falsidade da civilização europeia" (Luft, 1987, p. 165). Ainda para Luft (1987, p. 165), "o indianismo romântico substituiu em nossa literatura o medievalismo romântico europeu", que visava apresentar o indígena como símbolo da pátria.

Contudo, o indianismo "buscava atender o gosto do mercado consumidor" (Boechat, 2003, p. 45) de forma subserviente aos movimentos oligárquicos *criollo*s, grandes latifundiários e senhor de escravos. Algumas das obras indianistas eram análogas ao surgimento da nação brasileira de origem mestiça, "com a prevalência do aspecto branco [...] centrado mais na lógica da influência e da imitação [...] que não conseguiu atingir a identidade própria" como afirma Boechat (2003, p. 45).

No processo de independência e na configuração dos Estados-Nações no processo de consolidação das nações independentes em seus diferentes projetos, buscava-se estabelecer o *criollo* como aqueles de direito ao governo. Estes grupos, geralmente de ascendência branca, nascidos nas terras coloniais que mantinham seus direitos políticos herdados dos colonizadores europeus, constituíram-se enquanto uma classe oligárquica mantida a partir da exploração da mão-de-obra das classes sociais subalternizadas, excluindo-as do controle político.

Os diferentes projetos nacionais latino-americanos do século XIX apresentavam algo em comum no tocante aos indígenas e outros grupos sociais em situação fronteiriça: na medida em que alçavam aos grupos *criollo*s a condição hegemônica, posicionavam as minorias em situação de subalternidade. Este projeto ficou refletido nas ficções fundamentais e nos textos fundadores americanos.

Nesse contexto, Spivak (2010b, p. 121) analisa a prefiguração na literatura do século XIX e observa que, em comparação às ficções do século posterior, os escritores do século XX "se comprometem em modificar a situação, a reconfigurar os textos anteriores com intimidade crítica". É neste mote que se pode estabelecer um paralelo entre o indianismo romântico novecentista e o indigenismo do século XX

enquanto movimento pós-colonial de re/desconstrução da literatura e da cultura, e o porquê de não dizer das sociedades latino-americanas, com obras constituídas:

> Para desenvolver um pouco mais a ideia de que minha posição não é necessariamente acusatório, vou me referir a um trecho de Calibán, de Roberto Fernández Retamar, embora, no que me diz respeito, como espero que fique claro no final deste livro, não acredito que o pós-colonial deva tomar Caliban como um modelo inescapável. José Enrique Rodó havia argumentado em 1900 que o modelo para o intelectual latino-americano, em relação à Europa, poderia ser o Ariel de Shakespeare "Em 1971, Retamar, negando a possibilidade de uma "cultura latino-americana" identificável como tal, reformulou o modelo segundo a figura de Caliban (Spivak, 2010b, p. 121).

Retamar (1971, p. 19) analisa que a América Latina, a partir da dicotomia Europa-América, apresenta composta por alguns intelectuais burgueses *europeos con visible nostalgia colonialista; y por otra, a la plana mayor de los escritores y artistas latinoamericanos que rechazan las formas abiertas o veladas de coloniaje cultural y político*. Ao considerar *Calibán* como reflexo da cultura latino-americana e personagem disforme e desarmônico da obra de Shakespeare, *The Storm* (A Tempestade), Retamar (1971) critica o processo de colonização em que "*al hombre concreto, presentarlo como un animal, robarle la tierra, esclavizarlo para vivir de su trabajo y, llegado el caso, exterminarlo: esto último, siempre que se contara con quien realizara en su lugar las duras faenas*" (Retamar, 1971, p. 26).

Na visão de Retamar (1971), *Calibán*, ou a própria América, seria a representação negativa do povo, mas desta vez sua conspiração contra Próspero, personificação da Europa em Ariel (Rodó, 1991), funciona. *Calibán* chega ao poder, porém a corrupção e a inépcia certamente tentarão impedi-lo de permanecer lá. Na visão de Retamar (1971, p.28) *es sorprendente el primer destino del mito de Caliban en nuestras propias tierras americanas*, cuja exclusão e segregação excedem as barreiras nacionais e assume uma cartografia transnacional que coloca os Estados sujeitos aos mesmo destino.

Sob esse prisma, o Indigenismo toma corpo a partir do dilema existente apenas na classe intelectual. Isso cresce em direção ao século XX quando a elite dirigente *crioula*, composta tanto por liberais quanto conservadores, se vê forçada a dividir o poder político com outras classes sociais a partir da década de 20, principalmente no período entre as grandes guerras mundiais quando as classes médias, a burguesia e o operariado latino-americanos emergem como forças que reivindicam um espaço político, até então ocupado apenas pelas elites oligárquicas

(rurais e urbanas). O fator determinante para este fenômeno foio antigo esquema comercial de troca de produtos primários por industrializados com a Europa é quebrado por causa das guerras. Assim, abriu-se espaço para o surgimento de uma tímida industrialização, que por sua vez vai possibilitar uma segunda modernização urbana e a emergência de novas classes reivindicando direitos.

A partir da citação acima, entende-se que é na essência do indigenismo que a ficção *Raza de Bronze* (Árguedas, 2001) está enquadrada. René Prieto (2006) afirma que a referida obra apresenta o indígena na literatura "pela primeira vez desde a sua recriação romântica" (Prieto, 2006, p. 168), subvertendo as imagens literárias coloniais a partir de uma abordagem pós-colonial.

Para Prieto (2006, p. 168), Árguedas "traz o primeiro romance sul-americano que politiza o público leitor que coloca a raça indígena como uma comunidade e não como indivíduos isolados" em que os personagens servem de mote para trazer temas de impactos sociais ao cerne do debate, diferentes de muitos de escritores contemporâneos "que eram relutantes em adentrar pelos males sociais" (Prieto, 2006, p. 168) comuns às diferentes nações andinas, sul-americanas, caribenhas.

Ainda para Prieto (2006, p. 160), "a história da América colonial e republicana é também [...] a história do indígena" representada no indianismo. Contudo, na Literatura deste período a figura do indígena é apresentada como um indivíduo idealizado e mesmo encarcerado em padrões e estereótipos sociais. Tal visão, em especial no Romantismo, se deve, em muitos casos, "aos elementos que tipificaram um indianismo a partir das crônicas de conquistas e da literatura do primeiro período da chegada dos conquistadores europeus ao continente" (Prieto, p. 160), que colocam o colonizador na figura de benfeitor, como ocorreu nas crônicas de viagens. Como exemplo, destaca-se a obra *The General History of Virginia* (Smith, 1624), a qual relata as viagens do Capitão da Marinha Britânica John, que estabelece uma relação de interdiscursividade/intertextualidade com *Iracema* (Alencar, 2003).

Para o indianismo romântico, em especial no Romantismo brasileiro de Alencar, a obra se desdobra aos interesses do colonizador. Sob esta ótica, Bosi (1992) afirma que há em *Iracema* (1865) um complexo sacrificial do indígena "tomado no sentido da imolação voluntária do índio ao branco, que tendeu com sérias implicações ideológicas, à abstração da violência do processo de colonização e legitimação da posse do continente pelo europeu". *Iracema* (Alencar, 2003) pode ser lida como ficção de fundamental que reflete, de forma clara, o pensamento

hegemônico e a segregação indígena no século XIX.

Em *Iracema* (Alencar, 2003), o projeto nacional refletido na literatura latino-americana do século XIX, bem como no próprio indianismo, demonstra a imagem dos nativos americanos por meio de uma alegoria da violência epistêmica das classes hegemônicas, refletida na concepção segregacionista dos grupos *criollo*s, na qual o indígena é uma metáfora do sacrifício ou de morte, um prenúncio do desaparecimento voluntário destes e de outros grupos sociais tidos como minorias. Nesse caminho, a obra alencariana corrobora com a "construção de um sujeito colonial que se instiga pela glorificação da missão social do colonizador" (Spivak, 2010a, p. 133), pois a narrativa coloca a protagonista a partir da imagem sacrificial, que abandona seu lar e suas crenças em nome dos interesses estrangeiros.

Em caminho semelhante Edward Said (2005) analisa a importância de romances como os de Alencar. A partir do romance inglês *Robinson Crusoe* (1719) do escritor inglês Daniel Defoe (1660-1731), Said (2005) considera a referida ficção de importância central para o império, ou melhor, para cultura imperial e identidade nacional europeia. No romance, Crusoé é um indivíduo inglês de classe média que, ao naufragar, chega a uma ilha deserta, e com o tempo faz de toda a ilha seu domínio e a transforma para seu uso.

Para Said (2005) o romance está diretamente relacionado a sua existência, à atividade de dominar um ambiente inóspito, nativos potencialmente perigosos e sentimentos de abandono e desespero, o que consolida uma sutil estrutura dominante de sentimentos, atitudes e referências.

Para alguns teóricos e críticos da Literatura luso-brasileira dos séculos XIX e XX, a exemplo de Luft (1987, p. 6), José de Alencar é o principal nome que, em sua época, "apontava para um programa de autêntica literatura nacional fundada no indianismo e que tem a figura do indígena como 'o bom-selvagem' que contrasta com a ganância e a falsidade da civilização europeia". Ainda para o autor, "o indianismo romântico substituiu em nossa literatura o medievalismo romântico europeu" (Luft, 1987, p. 165) ao apresentar o indígena como símbolo da pátria.

Assim, as obras indianistas apresentam o indígena como herói nacional cuja existência está fadada a uma participação social subalternizada, passiva e subserviente aos grupos sociais não-indígenas, além de fazerem uso de mitos e mitemas que remontam os mitos edênicos (Camilo, 2001) e as crônicas de conquista, a exemplo dos relatos de Smith (1624) sobre Pocahontas..

Contudo, acerca de *Iracema* (2001), Boechat (2003, p. 34) afirma que o indianismo alencariana “busca a atender ao gosto do mercado consumidor” focado em um determinado grupo branco de descendência europeia, dono de terras e senhor de escravos. A obra é análoga ao surgimento da nação brasileira, de origem híbrida, “com a prevalência do aspecto branco [...] centrado mais na lógica da influência e da imitação [...] que não conseguiu atingir a identidade própria” (Boechat, 2003, p. 45) uma vez que o foco é a literária continua continuidade da Europa etnocêntrica.

Teóricos brasileiros e não-brasileiros têm tratado dos aspectos de aproximação de *Iracema* com outras obras, a exemplo de Treece (1984) e Camilo (2001), e afirmam que há uma relação de intertexto entre a *Bíblia*, livro canônico cristão, e *Iracema* (Camilo, 200 p. 07), na medida que Alencar havia se apropriado de todo um complexo de mitos bíblicos, abrangentes desde a queda edênica ao nascimento de um novo redentor, o que denota sérias implicações político-ideológicas. Wasserman (1983), ao abordar o intertexto entre o livro bíblico *Gênesis* e *Iracema*, afirma que:

> Alencar cuidou engenhosamente de reconstruir a narrativa bíblica da *queda*, *traição*, *sacrifício* e *nascimento do redentor*, realizando todos esses eventos de uma só vez, logo no início da história de nossa colonização. [...] O filho de Iracema e Martim é também não só o primeiro cidadão da província cearense, mas, sobretudo representante de todo o povo brasileiro, alienado de sua identidade mestiça e divorciado de suas raízes indígenas Wasserman (1983, p. 134, destaques da autoria).

Entende-se que em *Iracema* (2001) Alencar utiliza de inúmeras referências intrinsecamente relacionadas aos interesses das classes dominantes de ascensão portuguesa, a exemplo dos *criollo*s e da crônica de viagem *The General History of Virginia* (Smith, 1624). Esta, relata durante as viagens do autor em Jamestown, nos Estados Unidos da América, e o encontro dele com uma índia por nome *Pocahontas*, ao qual afirma ser esta a “filha do grande Rei da Virgínia que salvou minha vida” (Smith, 1624, p. 3). *Wahunsenacawh* era chefe da tribo *Powhatan* e pai de *Pocahontas* e, a pedido da filha “quando tinha entre 12 e 13 anos de idade” (Smith, 1624, p. 121), salvou Smith momentos antes de sua execução.

A obra ainda relata que *Pocahontas*, anos mais tarde após o casamento com outro capitão britânico, por nome John Rolfe, abandonaria seu povo, sua cultura e religião, partindo para a Inglaterra para ser “batizada como cristã” (Smith, 1624, p. 117), assumindo então o nome Rebecca (na Bíblia, esta personagem era a mulher

de Isaque, e juntos eram os pais de Jacó, de quem Benoni e outros filhos foram gerados). De *Pocahontas* seria gerado seu filho Thomas Rolfe. Ela morreu com seu filho ainda pequeno, quando ela e seu marido voltavam novamente à Virgínia.

Observa-se a partir dos relatos de Smith (1624) um conjunto de semelhanças entre as personagens Iracema e *Pocahontas*, das quais destacam-se (1) o fato de ambas serem filhas de líderes em suas tribos e ambas (2) terem salvado a vida dos colonizadores; as duas também (3) abandonam sua terra, sua cultura e religião para seguirem seus companheiros, além de (4) morrerem rapidamente, no auge da idade, deixando seus (5) filhos órfãos. Há ainda a semelhança (6) entre a amizade de Martim e Poti – indígena potiguara – e na obra de Cooper (*O Último dos Moicanos*, 2001) a amizade entre Duncan Heyward e o moicano Magua.

Intencionalmente, Alencar (2003) apresenta em sua obra um olhar não histórico, uma vez que "o tempo não apareceria como processo, mas seria fixado em quadros" (Boechat, 2003, p. 114), consolidando-se em cenas da natureza. Os elementos constitutivos das cenas naturais descritas na obra não fazem parte da contemporaneidade de Alencar, mas deslocam todo o quadro a uma cartografia literária que retoma o período colonial, quando cronotopo[7] se localiza no século XVII, um contexto de disputa territorial entre nativos e colonizadores.

No entanto, os indígenas contemporâneos a Alencar eram deixados à margem da literatura e da sociedade, em condições de silenciamento e cujo enredo buscava a manutenção dos interesses das classes dominantes compostas por grupos hegemônicos a serviço da corte branca, portuguesa, burguesa e excludente.

Mesmo após a independência das nações na América Latina, há uma resistência no mundo de um certo espírito imperial. Como afirma Said (2005), existe uma insistência visível não só na cultura, mas também nos campos científicos, como é o caso da Geografia Colonial, Geologia, Antropologia, e História Comparada, as quais dispõem de arquivos acerca da fatídica continuidade do império, componente central da identidade cultural.

Devido a isso, tornou-se quase um cliché a dominação colonial, visto que

[7]O termo cronotopo utilizado neste trabalho equivale ao *cronotopo artístico-literário* que pode ser definido como a "conexão intrínseca das relações temporais e espaciais e equivalem à construção de mundo que está na base de todo texto narrativo, compreendendo uma combinação coerente de indicadores espaciais e temporais". Em Iracema (Alencar, 2003), é apresentado ao leitor um cronotopo referente ao período colonial brasileiro pós-chegada dos portugueses, muito diferente do indígena do período realista ou modernista. BEMONG, N; BORGHART, P. et al. (orgs.). **Bakhtin e o cronotopo: reflexões, aplicações, perspectivas.** São Paulo: Parábola Editorial, 2015, p. 16-32.

obras como Iracema (Alencar 2001) e tantas outras escritas na segunda metade do século XIX continuariam na sobreposição de raças de forma que os povos não-europeus permanecessem como estavam, na situação de inferioridade e subdesenvolvimento. Para Said (2005), obras como estas tinham por missão a continuidade do "império" na perspectiva eurocêntrica.

Ficções de temática indígena como as de Alencar (2001) estão intrinsecamente relacionadas à tradição romanesca europeia que tendem, na visão de Spivak (2010b, p. 136), "a promover alguma forma de benefício para *criollo* branco e não do nativo". Com isto, as ficções latino-americanas indianistas, na tentativa de construir um retrato do indígena como significante na história das (pós)colônias, "nos lembra que a própria definição hegemônica de literatura está presa na história do imperialismo" (Spivak, 2010b, p.137).

Esse imperialismo equivale à expressão de poder dos grupos hegemônicos sobre grupos subalternos, e partem do capitalismo sob a bandeira da colonização e nas formas de dominação e expressão do poder. *Iracema* (Alencar, 2003) reflete esse imperialismo impregnado na representação *criolla* nas produções literárias.

Nas ideias das formações dos estados-nações independentes na América Latina e nas regiões caribenhas, representadas em ficções tanto do indianismo romântico como do próprio indigenismo, se percebem as diferentes formas de exploração dos povos indígenas e de outros grupos sociais, como os escravizados e seus descendentes, além das mulheres e outros, à luz capitalismo e sua forma expressão na América Latina.

As habilidades e a força que um grupo utiliza para se impor aos outros, a exemplo dos grupos *criollo*s, que herdaram os aspectos relacionados à colonialidade e controle do poder políticos e econômico, partem das experiências de poder imposto pelo padrão colonial que segregava alguns grupos tidos como minoritários em detrimento das conquistas e manutenção de privilégios das classes hegemônicas como afirma Quijano (2000).

No entanto, "o consenso não pode produzir, nem reproduzir de forma duradoura, a ordem estrutural de uma sociedade, ou seja, as relações entre os componentes de cada uma das áreas de existência social" (Quijano, 2000, p. 349) sem que a autoridade seja adquirida pela capacidade de imposição da força e da coerção através dos aparelhos de controle do estado.

Neste caminho, o século XIX construiu formas de governo baseadas na

reprodução dessas relações de poder manutenção das regalias sociais e mesmo no combate às mudanças sociais que os utilizando todos os mecanismos que fazem parte do aparelho ideológico do Estado, com o intuito de manter o controle social nas mãos daqueles que herdaram o poder político no período pós-colonial.

É neste no contexto de exploração imposto pelas classes hegemônicas no período compreendido entre os séculos XVI e XIX que faz surgir no século XX uma nova visão social e artística que reescreve a representação indígena na América Latina em uma abordagem contrastiva em relação aos diferentes projetos nacionais tanto em âmbito político quanto no contexto literário como assim o faz o próprio indianismo neste processo.

Nesta perspectiva, o indigenismo surge focado em uma (re)inscrição literária que busque uma descontinuidade da colonialidade imperialista, oculta em uma forma de pensar que se expressa como "uma ideologia estrangeira instituída como a única Verdade e um conjunto de ciências humanas ocupadas em instituir o 'nativo' como outro que consolida o eu" (Spivak, 2010b, p. 137, destaques da autoria) agora não como elemento social neutro, mas como temática estética de combate às regalias sociais de um grupo específico.

Assim, para combater as correntes sociais e artísticas que permearam a literatura latino-americana que tem por referência o positivismo, o crioulismo[8] e outros movimentos que segregavam os povos autóctones, o indigenismo surge como uma corrente literária de forte impacto no cenário cultural da América Latina no contexto das literaturas hispano-americanas.

Depreende-se que os diferentes Estados-Nações consolidados através dos diferentes processos de independência no século XIX e em seus variados modelos de governo tinham por premissa a formação de um estado unificado (Segato, 2013) e moderno. Este modelo tido como "modernizador" (Segato, 2013, p. 78) busca, em seus interesses, estabelecer um padrão de poder baseado na colonialidade como meio de desarticular os tecidos comunitários através da instituição de uma ordem moderna nos moldes republicanos, que pouco contribuiu para uma real construção histórica e social baseada na autonomia dos povos em suas diferentes

[8] Utiliza-se o termo *criollismo* neste trabalho para indicar o movimento nacionalista que buscava no *criollo* as bases sociais para política e sociedade dos países que adquiriram sua independência da Espanha e mesmo Portugal. Para Mariátegui (2008), "el criollismo no ha podido prosperar en nuestra literatura, como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el *criollo* no representa todavía la nacionalidad". *Criollo* e *Criollismo* neste trabalho, assume relação direta com as classes hegemônicas que mantiveram o controle social e político pós-colonial.

configurações sociais.

Ao contrário, como afirma Segato (2013), ocorreu um processo de estruturação das relações sociais referenciadas em questões como branqueamento da população, além da aceitação passiva da cultura do colonizador como modelo social a ser seguido. O branqueamento racial alavanca-se como um fenômeno social e histórico que propôs um conjunto de políticas e ações destinadas a "embranquecer" a população, ao incentivar a imigração de europeus e inibir a miscigenação com povos indígenas e descendentes africanos.

No processo de branqueamento surgem dois tipos de mestiço: “o *mestiço autóctone* e o *criollo*” (Martí, 2005). Enquanto o mestiço autóctone buscava manter suas origens culturais moldados nas heranças culturais, históricas e sociais no indígena, o *criollo* mantinha a cultura e os aspectos fenotípicos e culturais dos povos conquistadores, sendo por isso, branqueados. Estes, influenciados pelo positivismo, bem como na interpretação do darwinismo na América, além de outros movimentos culturais de cunho eurocêntrico, segregavam os povos indígenas, os mestiços não-*criollo*s, os escravos e ou os seus descendentes.

A partir do escopo teórico apresentado, verifica-se uma relação explícita entre o Indianismo romântico e o positivismo com forte influência do darwinismo no tocante às relações de sangue que separam *criollos* e mestiços na América Latina, e que consolida os grupos *criollos* na hegemonia política e social do projeto nacional das nações-estado. Partindo desta premissa, Segato (2013, p. 79), ao abordar a mestiçagem, afirma que na América Latina há uma construção ideológica dos mestiços na perspectiva do branqueamento, “que sequestra a ‘brancura’ e a cooperação deste no processo de diluição sucessiva do rastro do negro e do índio no mundo *criollo* branqueado do continente”.

É um processo de transição iniciada a partir da colonização: os colonizadores são caracterizados a partir de brancura como afirma Segato (2013), ou seja, a cor da pele de ascendência europeia que invadiram as terras e criaram as colônias. No século XIX, com os movimentos de independência das colônias, as formas de governança são substituídas pelos grupos mestiços (*criollos*) que se mantiveram histórica, política e culturalmente na condição de classe social privilegiada pelas “benesses” da colonização.

Influenciados pelo positivismo, pela interpretação do darwinismo no contexto do branqueamento e da colonialidade, nomes como Sarmiento (1811-1888)

contribuíram em demasia para a consolidação de um pensamento que entendia ser natural o processo de segregação dos povos indígenas. Em sua obra *Facundo: Civilización i Barbari* (1874),o autor argentino descreve as lutas políticas na região rioplatense na tentativa de impor uma visão tida como “cientifica”, a qual responsabilizava os povos indígenas e mestiços como “culpados” pelo atraso econômico e social latino-americano. Na consolidação do projeto nacional argentino, a procura pelo desenvolvimento econômico, social e cultural a partir de uma visão eurocêntrica, novas formas de conceber a vida em sociedade foram propostas modificando permanentemente a relação entre o indivíduo e a sociedade.

Dessa forma, o liberalismo clássico, que teria por premissa a autonomia do indivíduo, cedeu lugar “a outras teorias para as quais o indivíduo é parte integral do organismo social, condicionado pelo tempo e pelo local e está sempre mudando na medida em que muda a própria sociedade muda” (Hale, 2009, p. 331). Tais mudanças são frutos do desenvolvimento da economia que na América esteve agregada ao contexto modernizador característico do quadro econômico e social internacional, em especial na Europa, dada a ascensão do liberalismo econômico.

Na tentativa de estabelecer a integração das províncias que permeavam o entorno do Rio da Plata, surge um grupo de intelectuais conhecidos como a *Nueva Generación* ou a *Generacíon de 37*, com nomes como Juan Bautista Alberdi e do próprio Domingo Faustino Sarmiento. Eles concebiam o território que compunha as Províncias *del Plata* como uma região constituída em um “território sem integração, cada qual se assemelhando mais a um feudo, e estava intimamente associada à noção de que a sociedade existente no país não era civilizada” (Moreira, 2010, p. 74), e eles mesmos os chamavam de bárbaros.

Com foco na necessidade de consolidação e unificação dos territórios das regiões que se voltavam mais ao sul do país e que eram de domínio indígena, houve o interesse geopolítico de integrar ao projeto nacional argentino o modelo cosmopolita da capital nacional, o que fez surgir então a campanha de conquista da região com a finalidade de incorporar a Patagônia à jurisdição do Estado de forma a solucionar o que Sarmiento (1874) entende como um problema indígena. Nessa perspectiva, Devoto (1999, p 67) afirma:

> [...] que a imigração em massa de europeus era desejada não apenas por Sarmiento e Alberdi, mas por todos da Geração de 37 que acreditavam que apenas a independência política e uma ordem jurídica moderna não tinham sido suficientes para promover a civilização nas províncias do Rio da Prata; seria necessário a importação de imigrantes provenientes de locais como

> a Europa norte-atlântica (por oposição à Europa Meridional tida como atrasada) para tornar a Argentina um local civilizado.

Para Santos (2018, p. 5) “Sarmiento acreditava que o extermínio dos indígenas araucanos ao sul seria um processo natural, fosse a partir de conquistas militares, fosse a partir do próprio contato com os brancos”, de modo que viesse a ocorrer no período conhecido como a campanha de Conquista do Deserto[9] (1881). Esta tomada acabaria por respingar na Literatura, com ficções que (re)afirmavam a condição subalterna das classes tidas como minorias sociais. Partindo da temática da segregação, Perrone-Moisés (1995, p. 251) analisa que, mediante a constituição e afirmação das culturas e literaturas locais, “as relações idílicas com a França começaram a azedar, e numerosas vozes se levantaram contra essa já então chamada dependência”. Já em meados do séc. XIX, diversas polêmicas ocorriam e eram travadas entre aqueles que defendiam uma literatura nacional mais autêntica e os intelectuais partidários de uma literatura aberta às influências europeias, na qual os bárbaros (indígenas) se opunham aos civilizados (elite branca argentina).

Para Guillermo Mariaca (2007, p. 27), Sarmiento estava ligado ao uso político da palavra através da literatura, e buscava a imposição da civilização ante a barbárie representada por grupos sociais marginalizados, a exemplo dos indígenas, negros e os gaúchos argentinos. Para Sarmiento (1874), a literatura tem uma função estatal que se realiza a partir da reformulação das relações sociais tecidas no texto, vislumbrada na buscar pela homogeneização do conhecimento específico das áreas marginalizadas a fim de reduzir sua diversidade ao discurso do poder central.

Ainda para Guillermo Mariaca (2007), Sarmiento (1874) afirmava que a literatura opera dentro das fronteiras dos Estados Nacionais, especialmente para a América Latina, não apenas pela capacidade de modernizar culturalmente uma nação particular, “mas que este trabalho fazia parte de um projeto americanista de homogeneização cultural” (Guillermo Mariaca, 2007, p. 29), que buscava na Europa as bases para a cultura americana. Mais uma vez, eram excluídas desse projeto homogeneizador de Sarmiento algumas das minorias proveniente das áreas marginalizadas.

É no contexto de homogeneização da cultura que Sarmiento se destaca. Para

[9] Para Santos (2018, p. 5), a necessidade de consolidação e unificação territorial, sobretudo as regiões mais ao sul do país dominada por indígenas e não incorporadas à nação, surgirá a campanha da “Conquista do Deserto”: a incorporação da Patagônia à jurisdição do Estado e a solução do problema indígena.

ele, o projeto nacional argentino se consolida a partir da “busca pelo conhecimento científico que marcaria a busca por um evolucionismo característico argentino distinto do restante da América Latina” (Santos, 2018, p. 08), que combateria a diversidade social e a mestiçagem, pois aos diferentes grupos sociais, a exemplo dos gaúchos, negros e indígenas, era atribuída a responsabilidade pela desestabilização interna da Argentina. Em suas obras, Sarmiento desenvolveu um pensamento em defesa da necessidade de unificação étnica branca argentina, e afirmava que “o ambiente hostil e bárbaro de províncias distantes de Buenos Aires deveria ser neutralizado em prol da civilização moderna” (Santos, 2018, p. 6).

As áreas marginalizadas onde os indígenas, bem como outros grupos mestiços, conviviam seriam, para Sarmiento (1874), a causa da debilidade histórica da América Latina uma vez que “a presença de *raças puras* estava associada, em seu pensamento, com a estabilidade democrática e com a ausência de governos despóticos tendo como comparação o mundo civilizado” (Santos, 2018, p. 6, destaques da autoria). Assim, o projeto nacional de Sarmiento (1874) buscava a reprodução do *modus vivendi* europeu pelas vias étnicas brancas argentinas que, para ele, era uma raça intelectualmente superior tanto nos comportamentos quanto nos hábitos quando comparados aos indígenas, gaúchos entre outros.

Nesse contexto, compreende-se que para Sarmiento, por intermédio do crescimento social, político e econômico, além do processo de unificação territorial da Argentina, alguns grupos sociais estariam fadados ao desaparecimento. Sob uma perspectiva crítica, Santos (2018) afirma que nas ideias de Sarmiento:

> Buscava-se assim construir um modelo social civilizatório, cuja origem se imaginava independente e com peculiaridade na sociedade branca argentina, mas que possuía origem nas sociedades europeias e norte-americanas daquele momento.
> O racismo, de certa forma, tornou-se institucionalizado nesse momento com insultos públicos à povos indígenas e negros nos escritos de Sarmiento. Dentre suas várias obras, destacamos em especial *Conflictos de Razas* (1883), no auge do movimento de 1880 (Santos, 2018, p. 5).

Para Castro (2014, p. 9), a ideia de raça disseminava-se no continente latino-americano no discurso político, no pensamento social, nas pesquisas médicas e científicas, na literatura, no jornalismo e em diversas outras manifestações intelectuais, as quais “se serviram indiscriminadamente dele, a ponto de pretenderem com o seu uso, defender ideias radicalmente oposta”, fator este observável nas diversas obras de Sarmiento (1874), a exemplo de *Facundo:*

Civilización i Barbarie. A ficção consolidava a oposição entre os termos civilização (indígenas, negros, mestiços) e barbárie (raça branca argentina), e influenciou o pensamento latino-americano na segunda metade do século XIX.

Em *Facundo*, Sarmiento (1874, p. 116, LT) escreve em tom crítico e de forma altamente preconceituosa acerca dos indígenas:

> [...] no dia em que cruzaram a serra houve uma cena patética. Foi preciso depor as armas e não havia como fazer os indígenas entenderem que havia países onde não era permitido andar com lança na mão[10].

Percebe-se que para Sarmiento as populações selvagens eram atrasadas socialmente, avessas à democracia, ao progresso econômico, à educação, e às liberdades civis, sendo, portanto, bárbaras e responsáveis pelo atraso da nação argentina. Ao longo de *Facundo: Civilización i Barbarie* (1874) é perceptível que qualquer ato de descriminação e guerra contra os indígenas e outras minorias era justificado. Sarmiento critica de forma radical o então presidente compatriota Juan Manuel de Rosas ao estabelecer diálogo com os povos indígenas, preservando suas possessões agrárias.

Sobre este tema, em nota de rodapé de *Facundo: Civilización i Barbarie*, Sarmiento escreve que:

> Rosas proíbe os governos fronteiriços de empreender qualquer expedição contra os indígenas, permitindo-lhes invadir periodicamente o país e devastar mais de duzentas léguas de fronteira. Foi o que Rosas não fez e como deveria ter feito na tão badalada expedição ao Sul, cujos resultados foram efêmeros, deixando persistir o mal, que posteriormente se agravou mais do que antes (Sarmiento, 1874, p. 131, LT)[11].

Observa-se que Sarmiento critica duramente a posição do então presidente argentino Juan Manuel de Rosas pelos acordos feitos com os povos indígenas. Para Sarmiento (1874) os povos indígenas são um mal social que deveriam ter seus direitos cerceados em função do desenvolvimento social e econômico da Argentina. Este sacrifício é justificado se a ação corroborar com a construção de um modelo social civilizatório oligárquico que se volta à sociedade branca, cuja as bases

[10] [...] el día que pasaron la cordillera hubo una escena patética. Era preciso deponer las armas i no había forma de hacer concebir a los indios que había países donde no era permitido andar con la lanza en la mano.

[11] Rosas prohibe a los gobiernos de la frontera, emprender espedición alguna contra los indios, dejando que invadan periódicamente el país i asolen mas de doscientas leguas de frontera. Esto es lo que Rosas no hizo como debió hacerlo en la tan decantada espedición al Sur, cuyos resultados fueron efímeros, dejando subsistente el mal, que ha tomado despues mayor agravación que ántes (Sarmiento, 1874, p. 131).

históricas e culturais eram as sociedades europeias e norte-americanas, de modo a defender a supremacia anglo-saxônica, dona de uma suposta organização social mais avançada.

Ainda para Sarmiento, o grande problema do continente americano era “a existência dessas populações selvagens” (Santos, 2018, p. 8) que se opunham à democracia, ao progresso econômico, às liberdades civis e à própria educação, vistas como traços características das sociedades civilizadas.

Os povos indígenas da região fronteiriça rio-platense ainda no século XIX eram vistos pelos intelectuais da época, a exemplo de Sarmiento, como grupos nômades ou seminômades, de organização econômica depredatória, tidos como pouco civilizados, selvagens por natureza e que não conhecem as formas de organização política. Neste contexto, Santos (2018, p. 8) afirma que os escritos de Sarmiento eram marcados por insultos públicos, e que o “racismo, de certa forma, tornou-se institucionalizado nesse momento com insultos públicos aos povos indígenas e negros nos escritos”, e mesmo a própria mestiçagem era concebida como um elemento que enfraquecia a sociedade argentina.

Sarmiento (1875, p. 114) concentra um tom crítico que não está isento de preconceito/racismo ao conceituar ao indígena argentino a partir do termo “barbárie”, descrevendo-o como sendo o “selvagem inculto dos Pampas”. O programa de Sarmiento para a Argentina é modernizador, porém simultaneamente traça um projeto de branqueamento para a sociedade. Modernizador a partir do modelo econômico e capitalista dos Estados Unidos da América, abrigado em um ideário republicano e laicizante que “[...] gerou uma nova forma de concepção das relações sociais na Argentina. Seus estudos sobre individualismo, dentro de um contexto darwinista e positivista, seriam o embrião de uma formação nacionalista” (Santos 2018 p. 9). Branqueado por ser um processo que ocorrerá a partir da tentativa de trazer imigrantes brancos europeus à Argentina, pois para Sarmiento (1874, p. 15) “a nação francesa tem sido o crisol em que se elaborou e mesclou-se” a modernidade.

Não só na Argentina, mas em toda a América Latina e Caribe, o território e o povo fundem-se e apresentam-se como "um fenômeno geralmente aceito que, entre os séculos XVII e XVIII, o nativo deixou de sentir-se espanhol (poder-se-ia acrescentar também português) e passou a considerar-se americano” (Correa, 1966, tomo VII, p. 373, acréscimo nosso).

Ainda sob o prisma da hegemonia europeia enquanto compositora da

identidade nacional, José Enrique Rodó (1957, p. 553) afirmava que “a república que sonhava José Martí (1853-1895) estaria erigida na ideia de liberdade, prosperidade e paz, porém também era inteligência, cultura e idealismo”. Estes sentimentos seriam a base política e social americana, mantendo uma posição favorável à manutenção da continuidade do espírito da tradição, que corrobora para a construção de um processo de descaracterização das ideias e culturas que tinham como referência os chamados povos originários.

Said (2005) analisa a estrutura do conhecimento social sobre si mesmo e sobre o outro, localizado no centro da identidade nacional, e observa que o jargão da identidade nacional se baseia na inferioridade dos outros, sejam eles considerados não apenas como inferiores, mas também como concorrentes. Na contramão dos movimentos nacionalistas ditos imperiais, nomes como Aimé Césaire (2012) analisam que, no século XX, algumas obras cuja a intenção objetiva a introdução de uma voz nativa no texto científico ou acadêmico, com o intuito de refutar ou anular a perspectiva nacionalista dominante, propagadora de ideias ou pretensões de superioridade e hegemonia.

No contexto da América Latina, no âmbito da consolidação dos projetos nacionais, os escritores Rodó e Retamar são exemplos do pensamento colonial e pós-colonial na literatura. Em *Ariel* (2000), Rodó propõe como modelo social os elementos advindos da cultura colonial europeia. Retamar, em direção oposta, propõe *Calibán* (2004) como símbolo de libertação dos povos e caribenhos latino-americanos enquanto colônias espanholas.

Retamar (2004) negava a possibilidade de uma "cultura latino-americana" que pudesse ser identificada a partir da figura de *Ariel* (Rodó, 2000), e reformulou o modelo segundo a figura de *Calibán*, nome do personagem do drama *The Storm* (A Tempestade), de William Shakespeare, escrito como anagrama da palavra canibal (caliban/canibal). Na obra do autor inglês, *Caliban* é representado como um escravo selvagem e deformado; e é neste contexto que a segregação indígena é constituída no século XIX.

Para Retamar (2004), *Calibán* está inscrito na Literatura latino-americana e caribenha como um forte símbolo de religação entre passado e presente, e está apresentado como uma imagem que não pode ser rejeitada, pois seria também o espirito do que Beatriz Colombi (2021) chama de “latino-americanismo”. *Calibán*, em sentido aposto a *Ariel*, seria uma força revolucionária que caracterizaria a própria

América Latina.

Retamar (1971, p. 28) afirma que "*es sorprendente el primer destino del mito de Caliban en nuestras propias tierras americanas",* cuja exclusão e segregação excedem as barreiras nacionais e assume uma cartografia transnacional que coloca os Estados que as compõem sujeitos aos mesmo destino. Para o autor (Idem, p. 31), a imagem de Próspero enquanto Europa é definida como o conjunto de *"disposiciones neuróticas inconcientes que diseñan a la vez la figura del paternalismo colonial y el retrato del racista cuya hija ha sido objeto de una tentativa de violación*[12]". Destaca-se que para Retamar (1971) a filha violada da Europa é a própria América.

Logo, o Indigenismo surge no Século XX como corrente vanguardista oposta ao pensamento de exploração e descriminação imposto pelos diferentes projetos de estado-nação aos povos originários. Carvalhal (2006, p. 63), em convergência, ao analisar criticamente a relação entre passado e presente na literatura, afirma que "a diferença entre o presente e o passado é que o presente consciente corresponde a um entendimento do passado de uma maneira e numa escala que a consciência que esse passado tem de si mesmo não pode mostrar". É nesse viés, focado no presente, que o Indigenismo é proposto.

2.4. Mariátegui e as Bases do Indigenismo Latino-Americano

José Carlos Mariátegui La Chira (1894-1930) foi um escritor, jornalista, sociólogo e ativista político peruano, considerado o teórico principal do indigenismo. Para Pericás, (2010) José Carlos Mariátegui foi o pai do marxismo latino-americano. Ainda para Pericás (Idem), o livro de Mariátegui, *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, publicado em 1928, é apontado como o mais influente, original e inovador estudo do processo histórico de uma nação realizado por um intelectual na América do Sul. Essa obra a principal referência do autor para descrever o pensamento indigenista de Mariátegui.

Létourneau (1997) afirma que o indigenismo de Mariátegui tem suas bases no movimento conhecido como *Mujiquismo*, que pode ser brevemente definido como as revoltas camponesas bolcheviques russas retratadas de maneira enfática na literatura revolucionária. Assim, o pensamento indigenista proposto por Mariátegui

[12] [...] disposições neuróticas inconscientes que desenham tanto a figura do paternalismo colonial quanto o retrato do racista cuja filha foi objeto de uma tentativa de estupro.

(2008) foi concebido como uma corrente que dialoga com as tensões sociais presentes nas questões políticas, econômicas e sociológicas, que até então começavam a ter seus primeiros ensaios na literatura andina.

Mariátegui (2008) salienta que o *Mujiquismo* cumpriu uma missão histórica, a qual foi de encontro ao feudalismo russo, que buscava a socialização da terra operada pela revolução bolchevique, ao passo que reconhece o destaque do romance e da poesia *mujiquistas* na consolidação do indigenismo. Do *Mujiquismo*, o indigenismo literário acabaria por herdar forte influência estética no tocante à descrição do ambiente narrativo marcado pela apresentação da natureza como algo mortal que acabaria por infligir ao trabalhador rural *mujique* um conjunto de sofrimentos provocados pelas questões climáticas, como neve, chuva, entre outros fenômenos, os quais acabam por provocar a escassez de alimentos, a pobreza e a penúria, além de denunciar a subalternidade do grupo rural na Rússia.

Mariátegui (2008, p. 204, colchetes nossos) comenta que a corrente indigenista caracteriza a "nova literatura peruana, [e] não deve a sua presente propagação nem seu possível exagero às eventuais causas ou contingentes que comumente determinam uma moda literária", visto que era um movimento de significação profunda dada a interação com uma corrente ideológica e social tradutora de estados de espírito e de consciência peruana novos.

O indigenismo levanta-se na América Latina no século XX como uma proposta divergente dos movimentos *criollo*s que consolidavam os projetos nacionais iniciados em meados do século XIX, os quais segregavam alguns dos grupos estruturais das sociedades que adquiriram independência da Espanha e Portugal, a exemplo dos indígenas, negros e mesmo os grupos mestiços (não-*criollo*s).

Dessa maneira, Mesquita e Adoue (2012, p. 14), a partir das teorias de Mariátegui, afirmam que "concluídas as guerras pela independência e as guerras civis que as sucederam, consolidaram-se alianças entre os setores proprietários *criollo*s e o mercado mundial", que desamparavam o cidadão de seus direitos fundamentais, expulsando as próprias comunidades indígenas peruanas de suas terras ancestrais sobre o pretexto de desenvolvimento social e econômico das nações pós-independentes da América Latina. Logo, estes povos ficavam entregues a um conjunto de problemas de ordem social e econômica, submetendo-os à níveis críticos de pobreza, exploração e degradação. Nesse sentido, obra de Árguedas

(2006) comenta a questão do desamparo social no fragmento:

> Assim, através da força de sangue e lágrimas, em três anos de luta ignóbil, foram dissolvidas cerca de uma centena de comunidades indígenas, que foram distribuídas entre uma centena de novos proprietários, não sendo poucos os que conseguiram monopolizar mais de vinte quilômetros seguidos de terras de subsistência. Dessa forma, mais de trezentos mil indígenas foram desapropriados de suas terras, e muitos emigraram para nunca mais voltar, e outros, vencidos pela miséria, fustigados pela saudade indomável de sua herança, resignaram-se a consentir no jugo mestiço e tornaram-se colonos para se tornarem, como seriam doravante, escravos de escravos... (Árguedas, 2006, p. 96-97, LT)[13]

É sob esse mote que Mariátegui (2008), ao analisar a sociologia como campo de saber voltada às questões de interesse da população peruana, afirma que o "problema indígena, tão presente na política, na economia e na sociologia, não pode estar ausente da literatura e da arte" (Mariátegui 2008, p. 204). Assim, o indigenismo surge no século XX como um dos movimentos de forte apelo social ao lado do próprio "crioulismo e da negritude" (Mesquita; Adoue 2012, p. 15), e se destaca na América Latina como uma proposta oposta à visão e aos movimentos vanguardistas do século XIX, como o negrismo, o indianismo e a literatura gauchesca, ainda que tanto as correntes do século XIX quanto as do século XX abordassem o mesmo tema em convergência à visão dos intelectuais da época sobre o mesmo referente, ou seja, o indígena, o mestiço e o negro.

No século XIX, a produção científica e literária das nações independentes da América Latina voltava-se ao *criollo* e às formas de governo que tinham por base os modelos coloniais europeus, porém reavaliados às estruturas sociais americanas e as formas de capitalismo e da imposição de poder. Estas acabavam por segregar grupos tidos como minoritários - os indígenas, negros, gaúchos, mestiços não-*criollo*s - em detrimento da manutenção de privilégios das classes hegemônicas que governavam os estados independentes.

Mesmo os movimentos literários novecentistas que tinham como referência a representação do indígena eram apresentados em diferentes ficções, em razão do destino fadado aos interesses dos colonizadores e, consequentemente, dos grupos

[13] Así, a fuerza de sangre y lágrimas, fueron disueltas, en tres años de lucha innoble, cosa de cien comunidades indígenas, que se repartieron entre un centenar de propietarios nuevos, habiendo no pocos que llegaron a acaparar más de veinte kilómetros seguidos de tierras de pan llevar. De este modo, más de trescientos mil indígenas resultaron desposeídos de sus tierras, y muchos emigraron para nunca más volver, y otros, vencidos por la miseria, acosados por la nostalgia indomable de la heredad, resignáronse a consentir el yugo mestizo y se hicieron colonos para llegar a ser, como en adelante serían, esclavos de esclavos… (Árguedas, 2006, p. 96-97).

*criollo*s, a exemplo do movimento romântico indianista. Para o Romantismo, a representação literária era centrada nos mitos originários de regiões provinciais que tendiam a colocar a figura do colonizador/*criollo* como o provedor e protetor das terras coloniais, e os indígenas, representados na figura do *tupi* (Figueiredo, 2010), seriam os bons selvagens que aceitariam as benesses de seus senhores na posição de colonizados.

Em oposição à representação do indígena voluntariamente subalternizad,o como aqueles representados nas ficções fundadoras do indianismo, Mariátegui (2005) propõe o indigenismo com uma forte relação aos movimentos socialistas que permeavam os debates culturais na América Latina. Para o pensador peruano:

> Por minha conta, o que afirmo é que, em relação à convergência ou articulação de **"**indigenismo" e socialismo, ninguém que considere o conteúdo e a essência das coisas pode surpreender-se. O socialismo ordena e define as reivindicações das massas, da classe trabalhadora. E, no Peru, as massas –a classe trabalhadora – são indígenas na proporção de quatro quintos. Nosso socialismo, pois, não seria peruano –sequer seria socialismo- se não se solidarizasse, primeiramente, com as reivindicações indígenas. Nessa atitude, não se esconde nenhum oportunismo. Não se descobre nenhum artifício, se se pensa por dois minutos no que é socialismo. Esta atitude não é postiça, fingida ou astuta. É apenas socialista (Mariátegui, 2005, p. 110).

Vale ressaltar que na mesorregião latino-americana outros intelectuais contemporâneos a Mariátegui abordavam o indigenismo, contudo a partir de uma outra visão sobre os povos autóctones. Nomes como Haya de la Torre se opunham abertamente ao pensamento indigenista-socialista de Mariátegui: "o marxismo não poderia servir de instrumento para a compreensão da realidade latino-americana por ser uma teoria importada" (Adoue; Mesquita, 2012, p. 16), advinda da Europa. Mariátegui propõe um movimento social, cultural e artístico envolto de um forte apelo social(ista) nos debates acerca das lutas e sofrimentos dos povos indígenas peruanos, elemento marcante do movimento indigenista.

Há uma estreita relação entre o pensamento de Mariátegui e o socialismo marxista, visto que a abordagem revolucionária que parte das lutas socialistas no contexto da exploração dos povos indígenas se personificou em uma tentativa de compreender a configuração particular do proletariado no Peru, marcado pela forte presença da força de trabalho camponês e indígena, fator comum e de influência do Mujiquismo russo. Mariátegui promove uma reflexão a partir do marxismo, que tem como base as lutas pelas causas indígenas e o pensamento indigenista, com vistas

ao combate e à denúncia da exploração dos povos indígenas. Neste contexto, Mariátegui (2005) afirma que:

> O problema indígena se identifica com o problema da terra. A ignorância, o atraso e a miséria dos indígenas não são, repetimos, senão a consequência de sua servidão. O latifúndio feudal mantém a exploração e a dominação absolutas das massas indígenas pela classe proprietária. A luta dos índios contra os "gamonais" baseou-se invariavelmente na defesa de suas terras contra a absorção e o despojo. Existe, portanto, uma instintiva e profunda reivindicação indígena: a reivindicação pela terra. Dar um caráter organizado, sistemático, definitivo, a esta reivindicação, é a tarefa que temos o dever de realizar ativamente. (Mariátegui, 2005, p. 22, destaques da autoria).

Essa abordagem de socialista de Mariátegui comunga com o pensamento de Löwi (2008, p. 128) ao afirmar que o marxismo, enquanto pensamento e ação, tem grandes potencialidades na América Latina uma vez que está centrado "na busca de superação da herança negativa do passado caracterizada pela exploração dos indígenas pelos grandes latifundiários peruanos". O indigenismo de Mariátegui possui a capacidade de integrar-se ao programa marxista e às experiências dos movimentos socialistas presentes no continente americano.

Marátegui (2008) critica tanto os colonizadores europeus como os grupos *criollo*s, no tocante a organização da economia peruana dado o contexto do capitalismo local e a necessidade de diminuição da exploração do indígena. Uma vez que a expropriação de suas terras ocorria através das diferentes reformas agrárias, estas acabaram por ceder terras indígenas aos grupos oligárquicos que dominaram os diferentes Estados-Nações, obrigando aos indígenas aymarás, *otomí*, entre outros, a condições de subalternidade e miséria. Para Mariátegui (2008):

> O pioneiro – espanhol - também carecia de aptidão para criar núcleos de trabalho. Ao invés de usar o indígena, ele parecia buscar o seu extermínio. E os colonizadores não sabiam que eram suficientes em si para criar uma economia sólida e orgânica. A organização colonial estava faltando na base. Faltava uma base demográfica. Os espanhóis e os *criollo*s eram muito poucos para explorar em grande escala, as riquezas do território. E quanto ao trabalho das fazendas do litoral, recorriam (os espanhóis e *criollo*s) à importação de escravos negros, os elementos e características de uma sociedade feudal e construíram uma sociedade escravista eram misturados (Mariátegui, 2008, p.6).

A estrutura econômica das colônias manteve uma espécie de continuidade nos novos estados independentes, tidos como republicanos nos diferentes projetos de estado-nação. Porém, se desenvolveu a existência de uma forma embrionária de oligarquia que, por suas necessidades e interesses econômicos, e influenciados pelo humor revolucionário da burguesia europeia, geriu o "ritmo que o fenômeno

capitalista teve na elaboração da independência que trouxe uma função menos aparente e ostensiva, mas certamente muito mais decisiva e profunda do que o eco da filosofia e da literatura dos enciclopedistas" (Mariátegui, 2008, p. 7) que marcou a Europa.

Contudo, no Peru, dada a sua posição geográfica voltada para o pacífico, o comércio marítimo com os chineses tornou-se mais próximo. Esse fenômeno, junto às trocas culturais com a China (Exposito, 1999, p. 61), "incentivou o pensamento dos escritores ocidentais durante os séculos XIX e XX, em especial na temática revolucionária". No contexto do encontro Peru-China, Mariátegui (1927, p. 161) reflete sobre as relações de exploração que a Europa, em seu pensamento imperialista, impôs à China, "cujas raízes da agitação anti-imperialista são inteiramente chinesas. Esta não é a primeira vez que o povo chinês luta por sua independência". Os métodos do imperialismo capitalista empurram a China contra o colonialismo imperialista europeu.

Para Exposito (1999, p. 66), Mariátegui conecta-se ao orientalismo através da China e das relações com a Europa, "mas, ao mesmo tempo, ele revela a chave para entender sua ideia de modernização. O mundo é 'ocidentalizado', todavia, esta ocidentalização não significará europeização ou americanização do mundo". Com isto, apesar das muitas distâncias, para Mariátegui, o mundo que se moderniza pode fazê-lo sem se ocidentalizar.

Assim, Mariátegui "parte do relativismo histórico, do universalismo e da superioridade da civilização ocidental que criou o capitalismo e o marxismo" (Exposito, 1999, p. 66) sem, no entanto, justificar o imperialismo do ocidente, ainda que reconheça sua instrumentalidade na expansão da democracia pelos movimentos revolucionários. Entende-se que é neste viés revolucionário e socialista, de bases marxistas, que se instaura o pensamento indigenista de Mariátegui.

O pensamento revolucionário de Mariátegui (2008) é despertado pelo contexto social peruano sob o pano de fundo das crises agrárias. Logo, a população peruana se encontrava dividida em dois grandes grupos: de um lado, a burguesia urbana insipiente, e do outro lado, um grupo em situação extra-social formado em sua maioria por indígenas, além dos negros, descendentes de escravizados.

Aos grupos burgueses eram entregues grandes porções de terras, e aos demais foi reservada a marginalidade. Os grupos burgueses eram classificados por Echevarría (1873) em três partes: a primeira era constituída pelos chamados

togados, o clero os grandes latifundiários; a segunda classe era composta por aqueles que haviam enriquecido pelo monopólio e que fizeram fortuna; a terceira abrangia trabalhadores livres e pobres. Esta última recebeu variados nomes em diferentes regiões, como é o caso dos "*gauchos* e *compadritos* que habitavam as regiões do *Río de la Plata*, *cholos* no Peru, quebrados no Chile e *leperos* no México" (Mariátegui, 2008, p. 40).

Mariátegui (2008) descreve esses grupos em sua composição e apresenta as características dessas classes, que compunham o primeiro grupo aos quais os togados que constituíam como aquela que gozava sem produzir, e tinha o poder e jurisdição do fidalgo, aristocratas em sua maioria espanhóis e poucos americanos. A classe intermediária exercitava a indústria e o comércio, sendo considerada por Mariátegui (2008) como a classe média do período, que ocupava os conselhos municipais. A terceira era caracterizada por produtores de trabalhos manuais, e era formada por artesãos e trabalhadores manuais de todo gênero.

O segundo grupo seria, portanto, a parte da população peruana segregada socialmente e era formado pelos indígenas e africanos e/ou descendentes, que "eram escravos e tinham uma existência extra-social" (Mariátegui, 2008, p. 40). As várias revoltas e movimentos sociais no Peru, Bolívia, entre outros países, advinham, na visão de Mariátegui (2008), das disputas entre as nobrezas aristocráticas que controlavam os grandes latifúndios e a burguesia comerciante. Essas pautas de reivindicações não interessavam aos indígenas peruanos uma vez que a presença destes não se fazia direta e ativamente. Na obra do Mexicano Maurício Magdaleno é possível observar como os próprios indígenas eram apresentados na literatura em debate aos postulados de Mariátegui (2008):

> Quão melhor seria para o Estado e para a nossa querida pátria, se os indígenas que povoam uma parte sombria das nossas terras fossem iluminados com as luzes do conhecimento e aprendessem a trabalhar a terra!". Por sua vez, os latifundiários da região encolheram os ombros, dizendo: _ Vão acabar, como as tarântulas. Se tiverem fome, deixe-os trabalhar (Magdaleno, 1937, p. 26, LT)[14].

O fragmento acima remonta a fala da personagem Bonifacio, comerciário local na ficção *El Resplandor* (Magdaleno, 1937). No excerto, o personagem

[14] Cuánto mejor sería, para el Estado y para nuestra querida patria, que los indios que pueblan en lúgubre porcentaje nuestro suelo se ilustrasen con las luces del saber y aprendiesen a trabajar las tierras!» Por su parte, los hacendados de la región se encogieron de hombros, sentenciando: _ Se acabarán solos, como las tarántulas. Si tienen hambre, que trabajen (Magdaleno, 1937, p. 26).

expressa a condição subalterna indígena ao apresentá-los como indoutos, que precisavam trabalhar para sobreviver. Ressalta-se que esta foi uma das pautas de Mariátegui (2008): pensar a condição do trabalho indígena no Peru, estendendo para a América Latina, após as diferentes reformas agrárias e trabalhistas que, ao invés de tentarem resolver as questões das desapropriações destes povos de suas terras, acentuou ainda mais a precarização das formas de trabalho, moradia e subsistência.

Sob a pauta da reforma trabalhista, “a política de desprendimento da propriedade agrária, imposta pelas fundações políticas da República, não atacou as grandes propriedades” (Mariátegui, 2008, p. 40). Assim, os postulados liberais, embora tivessem promovido uma compensação pela redistribuição das terras aos indígenas, acabaram agravando até certo ponto a condição de vida daqueles, sem trazer alguma melhora considerável.

Mariátegui, em *Siete Ensayos* (2008), destaca alguns dos movimentos ligados às revoluções de independência, a exemplo do caudilhismo militar, que se estendeu por várias regiões da América Latina. O caudilhismo não esboçava uma política liberal de propriedade agrária aplicável ao contexto indígena uma vez que as lideranças militares falharam em criar uma nova classe de líderes, pois nesta situação, o “poder foi exercido grupos que, por um lado, gozavam do prestígio marcial de seus louros de guerra e, por outro lado, eles foram capazes de permanecer no governo pela força de armas” (Mariátegui, 2008, p. 41).

Os governos caudilhistas apoiavam-se no liberalismo inconsistente e na retórica metropolitana conservadora e colonialista dos proprietários de terras, que se inspiravam nos representantes tidos como letrados e de retórica da aristocracia latifundiária, cujos interesses centravam-se no conflito entre liberais e conservadores no processo de redistribuição da propriedade agrária. Desse modo, foram excluídos os grupos sociais subalternos (indígenas e descendentes de escravos), visto que as lideranças destes grupos não participavam das formas aristocráticas de governo.

Para Mariátegui (2008) em nenhum lugar a divisão da propriedade agrária, ou melhor, a redistribuição de terra, foi uma atividade política constituída por leis especiais de desapropriação, pois não possibilitou transferência desses valores para a classe trabalhadora. Esta organização unilateral latifundiária dificultou a manutenção dos direitos e do sustento dos indígenas no Peru, porque a defesa da comunidade indígena proposta pelas reformas agrárias “não se apoiava em

princípios abstratos de justiça ou considerações tradicionalistas sentimentais, mas razões ordem econômica e social concreta e prática" (Mariátegui, 2008, p. 47).

Com isso, os governos militares-caudilhistas no Peru acabam substituindo gradualmente a propriedade comunal, que era fundamentada na subsistência coletiva, por uma economia progressiva, na qual a agricultura se baseava na propriedade privada, que Mariátegui (2008, p. 54) chama de "colonialismo da agricultura" contemporânea ao contexto social país. Esse colonialismo da agricultura pode ser tido como um processo de substituição em que "uma economia feudal gradualmente se torna uma economia burguesa. Mas sem deixar de ser, no quadro do mundo, uma economia colonial" (Bethell, 1991, p. 57). Com isso, a economia peruana se desenvolveu pela industrialização da agricultura, sob um regime e técnicas capitalistas coloniais que teria como seu principal fatoro interesse do capital britânico e norte-americano na produção de açúcar e algodão.

Mariátegui (2008) critica duramente a classe dos grandes latifundiários que, para ele, compunha uma categoria de aristocratas ou rentistas, uma espécie de consumidor improdutivo que arrendava terras aos produtores rurais e retornavam um percentual de terras a grandes ou médios inquilinos. Eles, por sua vez, exploravam a mão-de-obra e o trabalho braçal indígena, mantendo estes em condição de miséria. Ressalta-se que população peruana naquele momento era composta por cerca de 70% de indígenas, uma maioria populacional segregada entre outras minorias em situação semelhante.

Na visão de Figueiredo (2010), Mariátegui assumia um posição marxista não-ortodoxo por reivindicar o socialismo como solução para as questões agrárias e políticas para o povo peruano, ao passo que recusava a visão linear da história embutida no marxismo. Mariátegui teria percebido que a ascensão das massas indígenas ao poder "não levaria forçosamente à ditadura do proletariado indígena nem muito menos a um Estado indígena sem classes, mas a constituição de um Estado indígena de burguês" (Figueiredo, 2010, p. 79).

Para Mariátegui (2008), muitas das revoluções ocorridos no século XX acabaram se apresentando como um movimento sindical que não corresponderia às verdadeiras reivindicações dos povos indígenas na região andina ou mesmo na América Latina. Ainda assim, Mignolo (2007) ao traçar um panorama da colonialidade intrínseca aos projetos nacionais latino-americanos, destaca Mariátegui como um dos nomes de importância no que tange ao processo de

consolidação do “pensamento de fronteira ou epistemologia de fronteira” como observa Mignolo (2007, p. 296).

Esse tipo de pensamento é uma das consequências e saída para evitar tanto o fundamentalismo ocidental quanto o não-ocidental que abarca não apenas as questões indígenas, dos remanescentes, como também outros movimentos ao redor do mundo, vislumbrados no norte africano, na Índia na África subsaariana, no leste europeu, entre outros constituídos ao longo do séc. XX e mesmo do XXI.

Entende-se que as crises agrícolas, as ações exploratórias dos latifundiários peruanos e as diferentes revoluções ocorridas final do século XIX e início do século XX, além dos diferentes movimentos vanguardistas, tiveram grande influência na consolidação do indigenismo na cultura de alguns países da América Latina. Para Mariátegui (2008, p. 83) “a geração arbitrariamente chamada de *futurista* deve ter sido, cronologicamente, a geração que iniciou a renovação dos métodos e do espírito da Universidade” cujos ideais revolucionárias tiveram início em 1919.

É importante frisar que Mariátegui possui um espírito altamente crítico às vanguardas europeias, em especial o futurismo. Estes movimentos sociais/estudantis iniciados em 23 de maio (1922) teriam revelado o alcance social e ideológico da aproximação das vanguardas estudantis às classes trabalhadoras peruanas, o que desempenhou um papel importante no desenvolvimento da história do Peru e que enfatizou “a relevância das preocupações estudantis junto às exigências coletivas ou sociais” (Mariátegui, 2008, p. 86).

O indigenismo literário buscava uma dupla oposição ao contexto social e estético na América Latina: de um lado, se opunha à herança colonial do regime econômico “feudal” fundamentado na subalternidade e exploração que culminou na expropriação das terras indígenas por parte dos caudilhos, que se tornaram donos de grandes latifúndios e impunham uma espécie de regime econômico baseado na exploração das classes segregadas; do outro, o referido movimento abriu oposição aos movimentos artísticos que tinham suas raízes no passado a exemplo do Indianismo romântico do século XIX, ou mesmo nas vanguardas advindas da Europa, como é o caso do futurismo europeu que tinha influenciado fortemente as os movimentos artísticos na América.

A literatura latino-americana do século XIX era marcada pela forte herança “feudal” europeia. Mariátegui, quanto a esta temática, se opunha a esta literatura “colonialista como evocação nostálgica do Vice-Reino e do seu esplendor - nada

mais do que o medíocre produto de um espírito gerado e alimentado por aquele regime” (Mariátegui, 2008, p. 31) refletido no feudalismo. Mariátegui não negava propriamente a herança espanhola, mas sim sua herança “feudal” que segregava as populações indígenas, negros, gauchos e grupos tidos como minoritários, cuja ideologia estava refletida no pensamento e na literatura e nos intelectuais nos diferentes projetos nacionalistas na América Latina.

No plano estético, como já referido anteriormente, o pensamento de Mariátegui se estende em oposição ao passado de movimentos artísticos coloniais que exploravam a imagem dos povos indígenas nas diferentes ficções fundadoras da América Latina. Nesse prisma, é “justamente essa interação entre passado e presente que permitirá esclarecer a diferença entre os dois” (Carvalhal, 2006, p. 62), destacados nesta tese no dueto Indianismo (passado) e Indigenismo (presente de Mariátegui).

Para Mariátegui, o presente deve ser o universo literário, e a exegese literária contém “todas as minhas paixões e ideias políticas, embora, dado o descrédito e degeneração desta palavra na linguagem comum, devo acrescentar que política em mim é filosofia e religião" (Mariátegui, 2008, p. 143). A literatura deveria ser, portanto, a integração entre a moral, a política e a religião e esta deve ser a abordagem estética do indigenismo. Dessa forma, Mariátegui (Idem) expressa a construção da literatura em seu caráter contemporânea, de parcialidade revolucionária e/ou socialista e vanguardista que deva ser construída sobre as bases historiográficas e de reivindicações políticas.

Mariátegui (2008) ainda afirma que os diversos movimentos, tendências, cenários e até as próprias gerações estéticas, estiveram presentes nos processos de construção da literatura peruana, e que os diversos escritores puderam trabalhar fora de cada grupo, de cada escola, de cada movimento. Assim, o pensamento mariateguiano salienta que a literatura não pode salvá-lo do esquecimento se não for em si uma mensagem para a posteridade.

No entanto, na literatura apenas o escritor que for precursor, antecipador e instigador estará apto à sobrevivência. “Por isso, as individualidades me interessam, sobretudo, por sua influência. As individualidades, em meu estudo, não têm seus valores mais essenciais em si mesmas, mas em seu papel de signos” (Mariátegui, 2008, p. 178). É nesta visão que o próprio Mariátegui se coloca, dada a sua capacidade de transitar em diferentes movimentos artísticos que consolidaram a sua

visão de escritor e pensador latino-americano.

Ao partir das concepções de Mariátegui (2008), entende-se que o indigenismo está configurado como corrente vanguardista/movimento latino-americana com bases no presente, excluindo toda forma de utopia romântica a exemplo do indianismo alencariano que apresenta uma representação do indígena como alguém voluntariamente vassalo dos interesses das classes dominantes, ao mesmo tempo em que se antagoniza ao futurismo e o construtivismo russo.

Para Mariátegui (2005; 2008) esses movimentos artísticos se deleitam com a representação de máquinas, arranha-céus, aviões, centrais elétricas, entre outras representações capitalistas de desenvolvimento tecnológico, e correspondem a uma época em que o proletariado urbano criou um regime cujos “usufrutuários são até agora camponeses, tendo criado um modelo artístico que tem trabalhado para ocidentalizar a Rússia levando-a a um grau máximo do industrialismo e eletrificação” (Mariátegui, 2008, p. 205) responsável pela manutenção de sociedades presas ao capitalismo.

É no contexto de contemporaneidade que o indigenismo, na visão de Mariátegui, se destaca como vanguarda literária latino-americana, pois diferente dos movimentos românticos indianistas ou do futurismo os textos estariam ligados, de alguma forma, às exasperações episódicas ou exageros anedóticos. Assim, nem um nem outro forma “contém o segredo ou conduz a seiva do fato histórico. Toda afirmação precisa atingir seus limites extremos. Deixar de especular sobre a anedota é expor-se a ficar de fora da história” (Mariátegui, 2008, p. 205). Essas correntes, por outro lado, encontram um estímulo na assimilação da literatura latino-americana de elementos do cosmopolitismo e se revelam incapazes de fazer uma representação ou uma tradução do contexto social e histórico dos povos indígenas na referida mesorregião.

Ao mesmo tempo, as ficções de fundação que se consolidaram na América Latina não lograram prosperidade na literatura como corrente de espírito nacionalista, sobretudo porque os *criollo*s, muito presente nas representações literárias do século XIX, ainda não representaram a realidade local uma vez que “há muito que se constata quase uniformemente, que somos uma nacionalidade em formação” (Mariátegui, 2008, p. 208), marcada pela subsistência da dualidade raça e espírito. Na visão de Mariátegui (2008), o Peru ainda não atingiu um grau elementar de fusão dos elementos raciais que coexistem em nosso solo e constituem as

populações, pensamento passível de extensão a toda América Latina.

A corrente vanguardista indigenista na literatura peruana está fundamentalmente voltada ao sentido da reivindicação do autóctone como oposição à representação do indígena puramente sentimental que ocuparia o crioulismo. Na visão de Mariátegui (2008), seria um erro apreciar o indigenismo com mesma equivalência ao crioulismo uma vez que a corrente indigenista não o substitui nem o sub-rogou.

Se o indígena ocupa o primeiro plano na literatura e na arte peruana, certamente não será por seu interesse literário ou artístico, mas por conta das novas forças e do impulso vital da nação para reivindicá-lo. O fenômeno é mais instintivo e biológico do que intelectual e teórico. Assim, para Mariátegui (2008, p. 208, destaque da autoria) “a corrente indigenista genuína é uma busca no subconsciente indígena e não é apenas um tipo ou o motivo e muito menos uma vertente ‘pitoresco’”.

O desenvolvimento de representação literária do indígena não ameaça nem paralisa outros elementos vitais da literatura peruana, pois não busca o monopólio da cena literária e também não exclui ou impede outros impulsos ou outras manifestações artísticas. O indigenismo demonstra a tendência mais característica de “*uma época* devido à sua afinidade e coerência com a orientação espiritual das novas gerações, condicionada, por sua vez, pelas necessidades imperativas de nosso desenvolvimento econômico e social” (Mariátegui, 2008, p. 209, destaques nossos).

Há, portanto, uma relação direta entre o indigenismo e o socialismo na visão de Mariátegui. Bethell (1991, p, 58) afirma que Mariátegui buscava “valorizar os religiosos, místicos, metafísica do socialismo e como o homem pode agir movido por mitos, sejam religiosos ou revolucionários”. Esses mitos eram os intelectuais e artistas de sua época, responsáveis por “liderar as massas para as revoluções e que o povo deveria que lutar para conquista da beleza, da arte, do pensamento, bem como para a conquista de pão” (Bethell, 1991, p. 58). Bethell (Idem) ainda afirma que Mariátegui se coloca como um intelectual anti-positivista, sendo chamado de humanista radical, além de socialista e nacionalista indígena.

Em sua análise acerca da literatura, Mariátegui (2008) afirma ainda que o indigenismo não é produzida puramente por indígenas, mas é um processo de idealização e estilização. Este movimento também não pode nos dar sua própria

alma. Ainda é uma literatura de mestiços e é, por isso, chamada por Mariátegui (2008) de uma “literatura indígena e não-indígena ao mesmo tempo”, pois um não-indígena escreve denunciando a subalternização dos povos indígenas em seu país.

Tal pensamento acerca da literatura indígena e não-indígena comunga com a ideia de *lócus* enunciativo híbrido analisado nesta tese. No contexto de segregação mantida na literatura, e mesmo na cultura latino-americana do século XIX e que se estendeu ao século XX, “uma literatura indígena, se for necessário, chegará no tempo devido quando os próprios índios conseguirem produzi-lo” (Mariátegui, 2008, p. 209).

Dessa forma, na América Latina as representações do indígena na literatura de uma forma geral recaem em alguns movimentos estéticos opostos, como é o caso da *literatura indianista* e *neoindianista* (Figueiredo, 2010) em que a estrutura narrativa, no que tange às relações de tempo e espaço, apresenta uma abordagem sobre um cronotopo que faz referência ao passado, estabelecendo profundas relações com a colonização em seus diferentes agentes. Em oposição, a *literatura indigenista* (Mariátegui, 2008) e *neoindigenista* (Figueiredo, 2010), bem como o *realismo indígena* (Figueiredo, 2010), apresentam as questões do cronotopo ligado ao presente (leia-se o presente, como as primeiras décadas do século XX destacadas nesta pesquisa) com um alto teor crítico e de denúncia. Ainda vê-se também a *literatura modernista paródica* de Oswald de Andrade e Mário de Andrade (Figueiredo, 2010) e a própria *literatura indígena* produzida pelo indígena em sua autoctonia. Na contemporaneidade este produção é chamada de *indianidade*[15].

2.5. O Indigenismo no México Pós-Revolucionário

No México, duas correntes indigenistas destacaram-se, uma assimilacionista e outra integracionista, atuantes em abordagens opostas. No âmbito do assimilacionismo, Gil (2015, p. 351, acréscimo nosso) afirma que o governo mexicano buscava a “incorporação proposta pelas políticas oficiais valorizadoras da mestiçagem, (que) manteve o caráter elitista implementado desde a independência”,

[15] O termo *indianidade* (Rodrígues; Silva, 2024) é utilizado para indicar o modo de ser indígena, sua cosmovisão, sua cultura, sua forma existir e sua relação com a terra e a memória. Estes elementos estão entrecruzados na cultura e nas formas de enxergar o mundo destes povos, expressos por diferentes escritoras e escritores indígenas e tangíveis aos leitores a partir das diferentes produções ensaísticas e poéticas. Entre outros temas, a *indianidade* é o elemento cultural, social e estético que permite tanto aos teóricos como leitores da poesia indígena compreender a diferença entre o território e a territorialidade e como os indígenas se relacionam com essas temáticas.

cujo foco era a ampliação da cidadania, porém propunha também o abandono da identidade indígena e a adoção dos valores culturais ocidentais europeus que valorizavam a mestiçagem *criolla*.

Todavia, a ideia de mestiçagem permeava a cultura e a política mexicana operacionalizada pela política indigenista, que "interpretava este processo de mudança cultural como resultado da mistura de duas culturas, uma superior, a branca, e uma inferior, a indígena, que tinha criado uma terceira, a mestiça" (Gil, 2015, p. 351) possibilitadora, na visão de Sánchez (1999, p. 29), da unificação mexicana pelo viés cultural, linguística e econômica da sociedade.

É importante ressaltar que no México, no período citado, o racismo aos indígenas era profundamente marcado e as políticas indigenistas "estavam a serviço dos interesses políticos e econômicos do Estado que, na maioria das vezes, pouco respeitava a cultura, os interesses e os anseios das próprias comunidades" (Gil, 2015, p. 353). O discurso indigenista assimilacionista era regido por uma visão da superioridade do modelo ocidental sob a premissa de que "devem ser respeitados os aspectos positivos da cultura da comunidade que definem sua personalidade característica" (Caso, 1989, p. 154), fator que corrobora com o processo de construção de uma sociedade mexicana mais homogênea.

Outro problema dos indígenas no México, assim como uma das grandes questões dos indígenas na América Latina, voltava-se às terras. Gil (2015) menciona que muitas comunidades indígenas foram expulsas de suas terras nas regiões mais férteis, levando-as a se deslocaram para partes inóspitas, nos desertos ou nas montanhas, lugares que não eram propícios para a agricultura. Mesmo com a criação do Código Agrário em 1917, documento que possibilitava o direito à propriedade coletiva, os interesses indígenas não foram preservados, pois segundo a visão de Caso (1989, p. 181) "os indígenas estavam concentrados em lugares onde não existiam grandes latifúndios" e que estas terras dificultavam agricultura dada às condições climáticas e de relevo que não eram propícios.

A própria sociedade mexicana via o indígena e sua cultura como arcaicos em relação ao progresso social de base cosmopolita pregado no país. Pensadores como Alfonso Caso (1989, p. 183, LT), arqueólogo mexicano, observam o indígena como atrasado social, econômica e culturalmente, e questiona:

> Por que os povos indígenas não acompanharam o ritmo do progresso? Por que não seguiu as mesmas diretrizes do avanço progressista do México? Por que os indígenas permaneceram isolados? […] Porque os benefícios de

> uma cultura que abrangia todo o país não chegavam até ele; porque não chegaram as estradas, nem os jornais, nem as clínicas, nem os médicos; porque o espanhol nem chegou e eles continuaram falando nas suas línguas indígenas[16].

Para Caso (1989), dois problemas estariam atravancando o desenvolvimento mexicano: o idioma e a metrópole mestiça. Para o autor, era importante levar a língua espanhola às comunidades indígenas (Caso, 1989, p. 184): “as comunidades poderiam seguir falando suas línguas indígenas, mas deveriam também a passar a falar espanhol”. Este era o idioma base da nacionalidade mexicana.

O outro problema que impossibilitava o desenvolvimento mexicano era a consolidação da metrópole mestiça, que de maneira geral era tida como uma comunidade atrasada do ponto de vista cultural, e vivia da exploração das comunidades indígenas (Caso, 1989, p. 186). Ainda na visão de Caso (1989) era necessário promover uma “aculturação” social, a qual seria mediada pela educação popularizou nas décadas posteriores a Revolução Mexicana. No período pós-revolucionário, “era preciso transformar a educação da comunidade indígena para que houvesse a assimilação da cultura geral do México e sua consequente transformação” (Gil, 2015, p. 356-357). Estes movimentos fizeram surgir as Escolas Rurais em 1922, que não eram propriamente indígenas, mas prestavam serviço para a comunidade campesina como um todo, obtendo, entretanto, resultados limitados.

Em 1930, com a criação do Departamento de Assuntos Indígenas, desenvolve-se a ideia de que o problema indígena deveria ter um tratamento especial e uma agência governamental específica. Nesse período, houve uma mudança significativa em relação à forma com que a população via os indígenas, de modo a procurar formas de consolidar políticas específicas, afirmando que todos eram mexicanos, e a constituição do país “definia que todos os indígenas eram cidadãos mexicanos com os mesmos direitos e as mesmas obrigações e, portanto, por que chamá-los de indígenas? Por que não tratá-los como mexicanos?” (Gil, 2015, p. 359).

Contudo, na visão de Caso (1989, p. 200) os indígenas não eram

[16] ¿Por qué el indígena no siguió el ritmo del progreso? ¿Por qué no siguió los mismos lineamientos del avance progresivo do México? ¿Por qué el indígena se quedó aislado? […] Porque no llegaron hasta él los beneficios de una cultura que iba abarcando a todo el país; porque no llegaron a él los caminos, ni llegaron a él los periódicos, ni llegaron las clínicas, ni los médicos; porque no llegó siquiera el español y siguieron hablando en sus lenguas indígenas.

considerados mexicanos, pois continuavam sendo indígenas. A proteção da constituição era “somente um jogo de retórica e, na prática, estavam profundamente desprotegidos, sofrendo todo tipo de exploração e, portanto, não tinham os mesmos direitos dos mexicanos em geral”, pois, mesmo com a criação de distintos órgãos de atenção e proteção indígena que faziam parte do aparelhamento do Estado, os povos continuavam segregados e subalternizados.

Sob esse prisma, é perceptível que a política indigenista instituída no México buscava uma oposição aos resquícios coloniais de exclusão e dominação em uma perspectiva que poderíamos aproximar do pensamento liberal. No entanto, este modelo indigenista funcionou apenas como um recurso retórico de valorização da cultura indígena através das instituições que compunham o aparelhamento estatal, que buscava a instrumentalização dos mecanismos de aculturação, não atendendo às reais necessidades indígenas.

Para Gil (2015), estes grupos eram compostos de um lado por indígenas e mestiços liderados por *Zapata* e de outro , o chamado M*ovimento de Libertação Nacional* cujo comando ficou nas mãos de uma classe intermediária reformista cuja meta era evitar a revolução popular, liderada principalmente por *Carranza* e *Obregón*. Este Estado mexicano revolucionário foi duramente criticado posteriormente, com destaque especial a ficção de Magdaleno (1937; 1950) analisada nessa tese.

Os ideais do indigenismo mexicano das décadas de 1930 tidos como integracionistas buscavam inserir os indígenas no que Gil (2015) chama de a grande comunidade nacional, ressaltando que a Constituição mexicana de 1917 já previa o direito à autodeterminação destes povos, o qual era reclamado pelos zapatistas no final do século XIX. Essa forma de pensamento indigenista proporcionou uma visão pessimista tanto da Revolução Mexicana, quanto dos mecanismos sociais de controle estatal, que buscam a melhoria da qualidade de vida dos indígenas no México. O pessimismo é um dos temas explorados com maior ênfase na obra de Maurício Magdaleno, chamada *El Resplandor*.

Nesse caminho, a política do indigenismo integracionista teve um impacto significativo na interação entre Estados-nação e comunidades indígenas, particularmente na América Latina, durante grande parte do século XX. A principal meta era incorporar os indígenas na sociedade dominante, frequentemente negligenciando suas identidades culturais, estilos de vida e direitos coletivos. Esta perspectiva parte do princípio de que o avanço e a modernização envolvem a

incorporação dos indígenas, percebidos como bárbaros, atrasados ou primitivos, em uma sociedade vista como mais desenvolvida.

No tocante ao integracionismo na Literatura, Rangel (2014) observar que o escritor Mauricio Magdaleno (1906-1986) foi um autor constantemente citado na história da literatura mexicana no que tange ao romance da revolução ou o romance indígena, no âmbito do indigenismo. Ainda para Rangel (2014, p. 48) *El Resplandor* (1950) aborda o conflito situado entre a revolução e a pós-revolução, focando não exatamente o conflito em si, mas nas repercussões sofridas pelos os indígenas *otomí* do Vale do Mezquital, no estado mexicano de Hidalgo. Em Magdaleno (1937), a estes indígenas, houve uma quebra dos acordos feitos com o governo de melhoria da qualidade de vida destes, sendo uma ficção de conteúdo extremamente pessimista, no que tange ao resultado desta revolução.

Brushwood (1987, p. 371) afirma que *El Resplandor,* escrita em 1937, “é o melhor romance mexicano dos anos trinta que valoriza precisamente a individualização de certos personagens, o uso de passagens com uma corrente de consciência e sensibilidade histórica”. Explorando à temática da Revolução Mexicana de 1910, Magdaleno (1937) consegue integrar à temática indigenista à revolução, em uma abordagem política, sociológica, antropológica, histórica e estético-literária.

Para Rangel (2014, p. 51) a problemática indígena do México na década de 1930 foi percebido por Magdaleno como o resultado “de uma situação que deriva de uma condição política que, por sua vez, encapsula outras pré-condições igualmente problematizadas, como as relações de submissão, exploração e racismo”. Essas temáticas estão configuradas também como uma das características principais da crítica e da teoria das ficções indigenistas na América Latina.

2.6. Estudos Culturais e Indigenismo: Uma Literatura em Campo Expandido

Os Estudos Culturais servem como base teórica para o indigenismo literário como forma crítica de representação dos povos indígenas no que tange à imposição de discursos eurocêntricos. Ao questionar estereótipos e desconstruir imagens romantizadas ou negativas presentes nos movimentos anteriores, os Estudos Culturais forneceram ferramentas para analisar como a literatura reproduz ou resiste às estruturas de poder colonial. Neste prisma, o uso dos Estudos Culturais como aporte junto ao indigenismo tende a ampliar o olhar sobre os indígenas,

reconhecendo-os não apenas como objetos de representação, mas como sujeitos ativos, detentores de vozes e narrativas próprias.

No contexto da integração entre cultura e o Indigenismo, esta pesquisa não fará um levantamento da gênese do movimento conhecido como Estudos Culturais a partir de nomes como I. A. Richards, um dos expoentes da Escola Britânica de Birmingham, ou mesmo Stwart Hall como uma espécie de pai deste movimento. Deter-se-á, na verdade, aos elementos teóricos provenientes dos Estudos Culturais em relação aos Estudos Literários, de forma a entender os saberes que circunscrevem a estética literária indigenista no âmbito da subalternidade. Para Ana Carolina Escosteguy (2010), ainda que a origem dos Estudos Culturais seja uma invenção britânica, “não estão mais confinados à Inglaterra nem aos Estados Unidos, espraiando-se para a Austrália, Canadá, África, América, entre outros territórios” (Escosteguy, 2010, p. 136), o que inclui a própria América Latina.

Vale ressaltar que essa abordagem não está constituída em uma análise metodológica ou um campo isolado, mas faz parte de um campo de estudos em que diversas disciplinas se intersecionam dentre os aspectos da cultura, tendo por referência a ideia de convergência que “propicia entender fenômenos e relações que não são acessíveis através das disciplinas existentes” (Turner, 1990, p. 11). Por se trator fo campo da cultura, Escosteguy (2010, p. 143) afirma que:

> Com a extensão do significado de cultura - de textos e representações para práticas vividas -, considera-se em foco toda produção de sentido. O ponto de partida é a atenção sobre as estruturas sociais (de poder) e o contexto histórico enquanto fatores essenciais para a compreensão da ação dos meios massivos, assim como o deslocamento do sentido de cultura da sua tradição elitista para as práticas cotidianas.

Tal entendimento de cultura excede as fronteiras econômicas ao focar os agentes de reprodução social no que tange à complexa natureza da construção da hegemonia, que segue uma direção política da sociedade pressuposta pelas complexas interações e pelos empréstimos entre as culturas populares e a cultura hegemônica como analisa Escosteguy (2010). Esse movimento coaduna com a tomada dada a forma a incluir diferentes atividades e significados das pessoas comuns, dos diferentes grupos sociais coletivos que foram excluídos da participação cultural em razão da definição elitista dominante.

Assim, em Escosteguy (2010) é possível observar que os Estudos Culturais valorizam a identidade e a interculturalidade, conceitos essenciais para o

indigenismo literário. Ao verificar o contexto social aos quais as culturas indígenas estiveram imersas no contexto colonial e pós-colonial, a literatura indigenista promove a valorização de suas cosmologias, línguas e saberes, estimulando o diálogo entre culturas. A crítica ao colonialismo, central nos Estudos Culturais, relaciona-se com o indigenismo ao expor os impactos da colonização, como a perda de territórios e o apagamento cultural, e ao propor novas formas de resistência cultural.

Jonathan Culler (1999) afirma que há uma relação intrínseca entre a teoria e os Estudos Culturais, a qual constitui uma prática relativa à teoria literária. Nesta relação, Culler (1999, p. 52) afirma que os “Estudos Culturais surgiram com a aplicação das técnicas da análise literária a outros materiais culturais” ao estudar o objeto literário como prática cultural específica, cujos discursos estéticos devem ser verificados junto a outros discursos, a outros campos do saber.

Para Baptista (2009), se há algum método nos Estudos Culturais, este consistiria na contestação dos limites socialmente construídos no que tange às questões de classe, gênero, raça, entre outras nas relações e realidades humanas. Não obstante, a crítica se estende como marca registrada, pois dela nasceu e dela se alimenta os Estudos Culturais, que atua no domínio científico de forma complexa, integrada a outros campos do saber humano, de forma “contextual, multidimensional e contingente dos estudos da cultura” (Baptista, 2009, p. 452) e das relações sociais, que agrega também certo compromisso político. Neste prisma, Barker (2008, p. 27) afirma que:

> [...] os Estudos Culturais constituem um corpo de teoria construída por investigadores que olham a produção de conhecimento teórico como uma prática política. Aqui, o conhecimento não é nunca neutral ou um mero fenómeno objetivo, mas é questão de posicionamento, quer dizer, do lugar a partir do qual cada um fala, para quem fala e com que objetivos fala.

Para Bennet (1992), em sua gênese os Estudos Culturais apresentam-se menos como uma disciplina e mais como um “campo gravitacional” para intelectuais de diferentes origens, que envolvem qualquer debate social a partir da cultura em contextos diversos. Nesta perspectiva, os Estudos Culturais, em debate com a teoria literária, proporcionam a leitura de novos contextos no que diz respeito a algumas obras, e faz questionar saberes, valores, crenças e teorias petrificadas possibilitando o repensar do cânone como forma hegemônica euroteleológica imposta, e se aporta mais pelo lado político que propriamente analítico, estando desta forma

intersecionada nesta pesquisa, aos estudos literários.

O debate entre o Indigenismo e os Estudos Culturais proporciona a ampliação artística para além da ficção e se assume como a “Literatura em Campo Expandido” (doravante LCE), termo cunhado a partir de nomes como Rosalind Krauss, Josefina Ludmer e Florencia Garramuño. Para Garamuño (2014) a ideia de um campo expansivo carrega consigo um com suas conotações de explosões internas e de constante reformulação e ampliação que talvez seja apropriada para refletir sobre a “mutação daquilo que define o literário na literatura contemporânea, que em sua instabilidade e ebulição atenta até contra a própria noção de campo como espaço estático e fechado” (Garramuño, 2014, p. 21). Para Cota (2019, p. 3), a LCE coloca em xeque as:

> [...] categorias fundamentais sobre as quais está baseada a autonomia do campo literário, quais sejam, o também binômio realidade e ficção. E, por fim, propõe-se um alargamento do campo, mostrando o quanto ele agora se mistura a outros campos, desfazendo o binarismo realidade e ficção no qual se apoiava para se definir.

O conceito de inespecificidade é gestado a partir de vários exemplos de produções literárias desde que contém em si um diálogo direto com outras artes, até as que propõem um desgarramento de elementos fundamentais para uma concepção autonomista do texto. Nesse prisma, a Literatura em Campo Expandido ultrapassa os limites tradicionais da literatura rompendo as barreiras entre a arte e a realidade ao criar novas conexões tanto com outras formas de expressão artística quanto com o mundo exterior. Nesta tese, utiliza-se a LCE como ferramenta interdisciplinar de diálogo mais próximo entre a realidade abordando os temas sociais, políticos e culturais de forma mais direta, ainda que, até certo ponto, experimental. Garamuño ainda analisa que:

> A indistinção entre realidade e ficção lança a especificidade da literatura para uma zona em que as elucubrações sobre ela valem mais pelo que dizem com respeito a questões existenciais ou conflitos sociais que habitam esse outro espaço com o qual se elabora essa contiguidade, do que por aquilo que elas podem dizer a respeito do texto, do texto enquanto tal, em sua especificidade (Garramuño, 2014, p. 22).

A LCE representa a complexidade do mundo contemporâneo e questiona as narrativas tradicionais ao estabelecer conexões com outras áreas do conhecimento, como a Filosofia, a História, a Sociologia, a Geografia, os Estudos Culturais, entre

outros. Esse processo, na visão do autor deste trabalho, é assumidamente transdisciplinar que auxilia a compreensão da obra literária ao passo que amplia as possibilidades de interpretação.

Logo, o Indigenismo em Campo Expandido busca analisar algumas das patologias sociais características do antagonismo de classes dentro do processo de anomia, que tende a promover a ausência de leis ou de regras naturais típicos dos movimentos (neo)coloniais em que grupos hegemônicos tendem a explorar e subjugar as classes subalternas. Grosfoguel (2008) define os saberes subalternos como sendo aqueles que se situam na zona interseccional composta pelo tradicional e o moderno, e que devem ser entendidos como "formas de conhecimento híbridas e transculturais, não apenas no sentido tradicional de sincretismo ou *mestizaje*, mas no sentido das *armas milagrosas* de Aimé Césaire ou daquilo a que chamei *cumplicidade subversiva* contra o sistema" (Grosfoguel, 2008, p. 136, grifos da autoria). O Indigenismo, quando em debate junto a outros campos do saber, permite uma leitura da sociedade.

Justifica-se aqui o uso a intersecção entre os Estudos Culturais e os Estudos Literários para entender e traçar uma episteme característica do Indigenismo neste contexto, pois, como sugere Bordini (2006), o método de trabalho dos Estudos Culturais partiu da análise literária para a cultural com a finalidade de entender aspectos da sociedade no que concerne às ideologias, ao *modus vivendi*, às formas de padrões impostas, ou ainda uma suposição que:

> [...] atenta a toda espécie de elementos de linguagem, ênfases, repetições, omissões, imagens, ambiguidades, personagens, incidentes, enredo e tema. Isso é feito não pelo elemento em si, mas tendo em vista sua funcionalidade ao mesmo tempo estética, psicológica e cultural. Essa é determinada como decorrente do intercâmbio de necessidades provenientes da estrutura formal, de necessidades psicológicas oriundas do tipo de indivíduo que escreveu a obra e de necessidades culturais de um certo tipo de sociedade, num certo período (Bordini, 2006, p. 14).

É nessa relação que o Indigenismo se constitui como uma forma de escritura literária cuja episteme se desloca aos saberes subalternos enquanto mecanismo de denúncia da fronteira entre exploradores e explorados. Assim, os saberes subalternos estão situados como formas de resistência que estão reinvestidas de significado e transformam as formas dominantes de conhecimento do ponto de vista da racionalidade não-eurocêntrica das subjetividades subalternas, pensadas a partir de uma epistemologia de fronteira. Na visão de Walter Mignolo (2000), esses

saberes se constituem como uma crítica à modernidade, que tem por base as experiências geopolíticas e memórias da colonialidade.

Ainda para Mignolo (2000), esses conhecimentos se apresentam como um novo espaço que merece uma maior exploração, de forma a redimensionar a crítica da modernidade/colonialidade ao passo que estão configurados como um espaço ao qual se pode conceber novas utopias. Para Escosteguy (2010, p. 170), os Estudos Culturais foram concebidos como um empreendimento interdisciplinar que foi "formado na crítica literária [...] que consiste em três partes: uma aproximação entre história e filosofia; outra aproximadamente sociológica; a terceira – a mais importante – é a crítico-literária", integrando o social e o literário de forma a possibilitar o refletir sobre a sociedade em dado contexto histórico.

Na visão de Mignolo (2015, p.3), ao refletir sobre a integração entre o social e estético-artístico, o "efeito ético da literatura reside na capacidade de provocar ideações de (outras) identidades e (outros) mundos" que abrem as fronteiras do pensamento racional para seus horizontes emocionais, constituindo encruzilhadas imaginativas onde é possível avaliar a realidade.

A realidade, não só apenas na América Latina, mas em todo o âmbito das relações humanas, é marcada pela resistência do conflito nos diferentes espaços de participação social. É neste espaço que os grupos sociais constituem-se como multiétnicos em que, na visão de Walter (2015), suas formas de expressão e vivência ganham uma maior força sociopolítica, teórico-literária quando integrados aos estudos pós-coloniais que se entrecruzam à teoria, crítica e comparativismo literário, ultrapassando as fronteiras artísticas e atuando em campo expandido junto ao social, histórico e cultural ao promover um diálogo mais amplo com a realidade e com outras áreas do conhecimento.

Débora Cota (2019) entende que a LCA representa uma expansão dos limites tradicionais da literatura. Essa abordagem oferece novas formas de leitura e interpretação das ficções, mesmo as não-contemporâneas, além de permitir uma renovação da teoria, da crítica, entre outras modulações teóricas em torno da literatura. Neste caminho, os Estudos Culturais enfatizam que a representação cultural é um espaço de disputa por poder, o que fortalece o indigenismo literário como uma prática de resistência e expressão identitária. Assim, partimos do pressuposto de que a literatura indigenista integracionista tem raízes fortes nas questões ideológicas e escritura gravita em torno de questões sociológicas.

Ao problematizar a maneira como os povos indígenas foram retratados pela literatura dominante, o indigenismo busca outras alternativas oferecendo uma base teórica que contribui para a construção de narrativas que desafiaram os discursos colonizadores. Dadas as influências diretas e indiretas de fenômenos como o marxismo, o Mujiquismo entre outros, utilizou-se das ferramentas epistemológicas contemporâneas advindas dos Estudos Culturais em especial na fase do indigenismo estudado nesta tese dados os processos.

2.7. Indigenismo na Teologia e Filosofia Coloniais

No tocante aos aspectos teológicos e em oposição à própria Igreja Católica, Mariátegui (2008) afirma o caráter transcendental do Marxismo e do Socialismo. No prólogo da edição de 2008 dos *Siete Ensayos*, Aníbal Quijano comenta que:

> Assim, parece que Mariátegui afunda em um misticismo irracionalista; contra a razão e a ciência, ele opõe mito e fé. Contra a ideia marxista segundo a qual é a luta de classes que move a história, recorre à ideia do super-homem nietzschiano. E ainda, mais adiante, afirma que Há algum tempo, o caráter religioso, místico e metafísico do socialismo foi confirmado (Mariátegui, 2008, p. 66).

Para Mariátegui (2008), na religião deveria haver a exclusão de toda forma de dogmatismo, uma crítica feita à Igreja Católica na América Latina, que para o autor era um dos aparelhos da colonização. Assim, a religião não deveria ser resumida a apenas um rito de uma única igreja; de maneira que o posicionamento social deveria ocorrer através do livre pensamento de caráter laico e racionalista. Ao citar a China como exemplo, Mariátegui (2008, p. 136, LT) afirma que o “Estado e a Igreja se identificavam absolutamente” e que a política e a religião reconheciam os mesmos princípios e a mesma autoridade.

Assim, uma posição altruísta seria o ideal para o cidadão quando posta aos interesses do Estado. Neste prisma, o grande exemplo na América para Mariátegui (2008, p. 137) era o quéchua, colocado como um exemplo de entrecruzamento ideal entre Estado e religião, pois para ele *la Iglesia tenía el carácter de una institución social y política. La Iglesia era el Estado mismo* e o culto estava diretamente subordinada aos interesses sociais e políticos do Império, e não de uma instituição religiosa.

Ainda para Mariátegui (2008), os aspectos fundamentais da religião dos antigos peruanos são mais do que os mistérios ou símbolos de uma metafísica e

mitologia muito embrionária. Os elementos naturais, o animismo, a magia, os totens e os tabus se configuravam como fonte divina acessível a todos. Para Mariátegui (2008), esta cosmovisão é uma investigação que deveria nos levar a certas conclusões sobre a evolução moral e religiosa dos povos indígenas, além de influenciar a forma de pensar as questões teológicas do próprio Catolicismo no Peru.

2.8. Indigenismo e Antropologia

Indianismo e Indigenismo estão compreendidos dentro de uma mesma esfera discursiva, ideologicamente marcada e de amplas proporções ao estabelecerem em uma agenda estabelecida em torno do indígena que se remete ao colonialismo enquanto prática política nos Estados nacionais latino-americana. Ambos os movimentos assumem a visão de alguém que não faz diretamente parte do mundo indígena, mas buscam pensar a realidade indígena em um determinado contexto social. Se de um lado o Indianismo remonta aos ao processo de colonização, o Indigenismo causaria uma ruptura com o modelo colonial e atuaria como instituição social que intenta defender os direitos dos povos indígenas estabelecendo-se como ponte de diálogo entre esses povos, as instituições sociais e os governos.

Torna-se importante ressaltar que o Indigenismo enquanto movimento social e estético assume duas posturas: o Indigenismo Institucional e o Indigenismo Literário, ressaltando que ambos desenvolvem-se paralelamente e não são antagônicas e dividem entre si a ideia de *lócus* enunciativo híbrido. Assim, no tocante a abordagem institucional, o Indigenismo é entendido como uma “estratégia de desenvolvimento por parte dos Estados para organizar a relação como os povos indígenas nas sociedades pluriétnicas ou multinacionais” (Quintanilla, 1990, p. 19, LT). É em meio a esse contexto que a abordagem institucional assumiu uma visão do indígena de caráter assimilacionista ou integracionista, em que uma instituição atua como elemento moderador entre os governos e as diferentes etnias.

Como instituições indigenistas destacam-se, por exemplo, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Instituto Indigenista Interamericano que se originou em 1940 no México, assim como instituições religiosas cuja função se estende ao amparo social e que se colocam peremptoriamente como indigenistas, a exemplo da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), entre outras tantas diversas.

Para Quitanilla (1990, p. 19, LT), no contexto da moderação e ponte social essas instituições adotam como temas, as questões da educação, da língua, da

cultura, do desenvolvimento das comunidades a partir de uma mirada muitas vezes capitalista e neoliberal, que se circunscrevem de um lado sobre nos debates sobre os direitos humanos, a cultura de paz, a política entre variados temas, e de outro nas formas de integrar a força de trabalho indígena ao mercado de trabalho.

Inicialmente, a abordagem indigenista direcionava-se ao processo de aculturação pelo viés ou da assimilação ou integração assumindo uma abordagem posterior direcionada ao que Darcy Ribeiro (1979) chama de “transfiguração étnica”, uma abordagem antropológica concebida de forma a atender a toda uma gama de fenômenos subscritos em torno dos povos indígenas de conjunção Interétnica. Dessa forma, o Indigenismo institucional, na perspectiva da transfiguração étnica, deve ser compreendido como um processo ao qual:

> (...) as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente (Ribeiro 1979: 13).

Na visão de Ribeiro (1979), o problema indígena, dentro e fora da literatura, não pode ser compreendido fora do quadro social, pois envolvem fenômenos de ordem “ecológicos, bióticos, econômicos, sociais, culturais e psicológicos” (Ribeiro 1979, p. 13) que caracterizam as relações conflitantes estabelecidas entre os povos indígenas e os grupos sociais ditos hegemônicos.

A partir dos estudos de Darcy Ribeiro, Cardoso de Oliveira desenvolveu a noção de “fricção interétnica” que parte da “situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (Cardoso de Oliveira 1981, p. 26, destaques da autoria) para descrever a situação de interdependência entre estes diferentes grupos sociais.

Tanto Ribeiro (1979) quanto Cardoso de Oliveira (1981) teorizaram aspectos sociais que se remetiam ao passado histórico e social característico do contexto latino-americano voltado aos aspectos da colonialidade (Mariátegui, 2008; Quijano, 2000) para pensar teórico-antropologicamente a imagem do indígena, entre outros grupos tidos como minorias sociais subalternizadas a partir das conjunturas interétnicas, econômicas, sociais e políticas com ênfase no Capitalismo, que “se reveste de particular importância porque é nele (o Capitalismo) que têm lugar os fenômenos mais determinantes do sistema interétnico” (Cardoso de Oliveira 1978, p.

27, acréscimos nossos) enquanto configuração social, cultura e estética centradas na exploração e na exclusão.

Ao abordar uma postura antropológica acerca do indigenismo relacionado aos aspectos coloniais, Oliveira Filho (1988, p. 57) observa o surgimento de “modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais”, cujas instituições indigenistas atuariam como fonte de debate entre estes diferentes atores sociais centrados que se colocavam como porta-vozes dos interesses indígenas, ainda que “a possibilidade de relações igualitárias e simétricas entre índios e brancos parece constituir somente como uma possibilidade teórica, uma vez que empiricamente não se pode dizer que ele se manifeste” (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 58). Sob esse prisma, muitas das instituições indigenistas utilizaram das demandas étnicas para atender objetivos políticos próprios.

Para fins de exemplificação, José Pimenta e Maria José Smiljanic (2012) afirma que foram incorporados ao contexto brasileiro, passível de observação em outros países da América e mesmo da Oceania, um programa indigenista autoritário “que perpetua o modelo tutelar de Indigenismo atrelado a interesses empresariais, característico da política indigenista governamental” *(*Pimenta; Smiljanic, 2012, p. 43). Ele se consolidou através de simulacros de autonomia ao representar uma retórica de liberdade, igualdade e revitalização da cultural como parte de uma encenação propagandística.

Nesse caminho Marés (2003) analisa que o positivismo na América Latina consolidou um modelo tutelar para os indígenas, no qual o Estado assumia a função de "entidade protetora" desses povos sem reconhecê-los como sujeitos autônomos de direitos. Isso se manifestou, por exemplo, em legislações que criavam reservas indígenas ou políticas de assimilação, tratando os indígenas como "cidadãos em processo de evolução" em vez de respeitar suas próprias formas de organização e suas cosmogonias.

Sem um aprofundamento das questões institucionais, mantendo-se no limiar da superficialidade nesta pesquisa, o indigenismo atende também a interesses sociais e políticos, limitados muitas vezes ao debate em torno das classes sem necessariamente atender, em muitos casos, a realidade indígena. Contudo, situado em um cronotopo remetida ao final do século XIX e meados do século XX, o referido movimento seria uma das portas de acesso ao mundo indígena em que uma instituição ou pessoa, buscaria dialogar em nome do indígena.

2.9. Bases teóricas da Literatura Comparada Pós-colonial da América Latina

Optou-se por utilizar da Literatura Comparada nesta tese como abordagem teórico-metodológica, um aporte indispensável para esta pesquisa, uma vez que ela permite observar diálogos relevantes entre as ficções *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006) e *El Resplandor* (1937; 1950), ampliando as possibilidades interpretativas de ambas. Vale ressaltar que, no entanto, a análise literária não se limita a comparação entre duas obras, podendo abranger diversos tipos de textos, de gêneros, diferentes épocas históricas e até diversas epistemes.

Esta abordagem possibilita a detecção de confluências, diálogos intertextuais e variações temáticas, culturas e contextos variados. Ademais, a Literatura Comparada tem a capacidade de examinar conexões entre a literatura e outros campos do saber, expandindo a área de pesquisa e aprimorando a compreensão dos textos.

Ao confrontar as representações acerca do indigenismo literário presentes nos textos provenientes de contextos históricos e culturais distintos, é possível identificar tanto as singularidades e convergências, quanto as divergências, enriquecendo a compreensão sobre as dinâmicas sociais e estéticas que moldaram as obras e caracterizam o movimento.

Além disso, a comparação possibilita uma análise mais profunda dos elementos formais e temáticos que conectam esses textos, contribuindo para a construção de um quadro mais abrangente sobre as formas de representação indígena nas literaturas de diferentes países. Essa abordagem permite não apenas uma compreensão mais ampla das tensões entre os discursos coloniais e os indígenas, mas também uma reflexão crítica sobre o papel da literatura na construção e desconstrução dessas narrativas. Assim, a literatura comparada oferece uma ferramenta essencial para o aprofundamento da análise das práticas literárias em torno do indigenismo, o que promove um estudo mais complexo e interconectado com as questões que atravessam o tema. É válido salientar questões importantes em torno da LC que estão direta ou indiretamente relacionadas ao indigenismo.

Apresentadas as contribuições de Coutinho para o comparatismo literário, segue a justificativa da LC para a delimitação do indigenismo enquanto estética vanguardista de berço latino-americano. Tal abordagem, nos estudos literários, ofertou a chance de se tecer questionamentos quanto ao cânone literário ao

observar duas perspectivas. A primeira delas está direcionada a uma pseudo-democracia das Letras, centrada na História Geral da Literatura ou em uma visão universal da poética, desenvolvendo um instrumental (Carvalho, 1996) proveniente, em sua maioria, do contexto euro-norte-americano. Este vislumbre possibilitou, conscientemente ou não, o entendimento dos parâmetros instituídos a partir de reflexões desenvolvidas sobre o cânone literário europeu. Para Carvalho (1996), o termo "europeu" deve ser entendido como do cânone constituído basicamente por obras literárias das potências econômicas do oeste do continente.

A segunda perspectiva esteve centrada na ideia de que a literatura deveria ser abordada por um viés apolítico. Para Coutinho (1996), a prática comparatista neste viés buscava analisar a impossibilidade da condição imanente do texto literário desligada da sociedade e da cultura. Dado esse fator como impossível, tal perspectiva acabou por camuflar uma atitude prepotente de reafirmação da supremacia de um sistema sobre os demais. Coutinho (1996) acerca desta postura universalizante, afirma que:

> O questionamento dessa postura universalizante e a desmitificação da proposta de apolitização, que se tornaram uma tônica na Literatura Comparada a partir dos anos 70, atuaram de modo diferente nos centros hegemônicos e nos focos de estudos comparatistas que poderíamos chamar de periféricos, mas em ambos estes contextos verificou-se um fenômeno similar: a aproximação cada vez maior do comparatismo a questões de identidade nacional e cultural (Coutinho, 1996, p. 69).

Coutinho (1996) entende que na literatura que compõe o eixo Europa Ocidental/América do Norte, as preocupações estéticas e políticas entrelaçaram-se e deslocaram-se para grupos minoritários, ora de caráter étnico, ora sexual, entre outras abordagens, "cujas vozes começaram a erguer-se cada vez com mais vigor, buscando foros de debate para formas alternativas de expressão, e nas outras partes do mundo clamava-se um desvio de olhar" (Coutinho, 1996, p. 69). Esse debate enquadrou nas lentes literárias as questões sociais surgidas a partir do próprio *lócus* enunciativo nativo do pesquisador.

Vale ressaltar que a Literatura Comparada não deve ser entendida como um método específico, como afirma Coutinho (2013), mas dispõe de um ou vários métodos de abordagem sobre a literatura, o(s) qual(is) destaca(m) o fenômeno literário em conjunto com outras disciplinas e campos do saber humano, ressaltando que essa organização não é uma inovação ou um objeto contemporâneo: "este tipo de estudo, existente já desde a Antiguidade, ainda de forma não sistematizada, vem

cada vez mais se ampliando em nossos dias" (Coutinho, 2013, p. 19).

Ressalta-se ainda que a abordagem ocasionada pela LC foi e é significativa não só no que concerne ao nível temático como também ao formal, além da existência de observações acerca do indigenismo literário e de outras abordagens em torno da Literatura em Campo Expandido (Cota, 2019). Transpassando esse cenário ao mote das pesquisas em literatura, Everton Vasconcelos Pinheiro (et. al. 2018. p. 91) analisa que os "estudos literários são responsáveis por investigar e orientar interpretações quanto à representatividade da literatura".

Tais estudos transcorrem por intermédio do entrelaçamento entre a teoria, a história, a análise e a crítica literária. No mesmo caminho, Pinto (2009, p. 15) afirma ser relevante a "busca por entendimento racional do fenômeno literário", o qual concebe esse processo como um possibilitador de novas compreensões acerca do texto literário, para além de sua própria imanência.

Para Sandra Nitrini (2010), um dos primeiros pensadores da Literatura Comparada foi Philarète Chasles, que surgiu no contexto de debates acerca da cultura e das identidades nacionais no período de formação das nações. Inicialmente com foco nos estudos de uma determinada obra e os seus momentos antecedentes, a história e a política eram os elementos que configuravam o objeto como "síntese histórico-estética" (Nitrini, 2010, p. 22). Duas tendências destacavam-se nos primeiros anos da Literatura Comparada, a Escola Francesa e a Escola Americana.

Ainda para Nitrini (2010), e a partir de nomes como Paul Van Tieghem, a Escola Francesa propunha métodos rigorosamente históricos, uma vez que optava pelo estudo objetivo das relações entre duas literaturas, desconsiderando outras artes e outros ramos do saber. O próprio René Etiemble realiza críticas ao modelo de comparação literária, que opta pelo historicismo e pelo estudo de obras separadas no tempo e no espaço. Para o grupo de comparatistas franceses, o seu objeto de estudo se circunscreveria às relações entre duas determinadas literaturas em um delimitado período histórico.

Em oposição e a partir de nomes como os do austríaco René Wellek, a Escola Americana "tendia mais por estudos paralelísticos" (Nitrini, 2010, p. 29) que questionariam o comparatismo francês ao inserir o contexto da análise de uma determinada esfera a outros conhecimentos. Ainda para Nitrini (2010):

> Wellek critica ainda o fato da literatura comparada ter demarcado

> artificialmente seu objeto, acumulando uma enorme massa de paralelismos, similaridades e identidades que não contribuem em nada para uma teoria literária mais geral. [...] Sem desconsiderar a obra literária nas suas relações exteriores, ele defende e sublinha a concepção da obra de arte com uma totalidade diversificada, com uma estrutura de signos que implicam e exigem significados e valores (Nitrini, 2010, p. 34-35).

Depreende-se nesse contexto que a ideia de LC desenvolvida por Wellek é definida por uma perspectiva internacionalista em que a consciência de unidade criadora e a experiência literária excedem as fronteiras geopolíticas, linguísticas, estéticas e políticas. Para o período em que esta abordagem foi proposta, ou seja, meados dos anos 50 do século passado, o modelo americano inclina-se a atender mais as questões da literatura indigenista que a Escola Francesa.

René Etiemble (Nitrini, 2010; Carvalhal; Coutinho, 1994) foi um dos pesquisadores mais proeminentes da segunda metade do século XX na LC, e propôs os estudos de causa e efeito na literatura, no qual as “relações de fato que numa determinada época explicam a ação de um determinado escritor, de uma determinada corrente, de uma outra cultura” como afirma Nitrini (2010, p. 40).

Na abordagem de Etiemble, as causas externas à obra fazem com que a LC se direcione a uma tomada de posição frente às novas posições ideológicas mundiais (em países China, EUA, Rússia, Terceiro Mundo, entre outros). Ao assumir uma posição antimperialista, como adverte Sandra Nitrini (2010), Etiemble abrirá espaço na sua época para o estudo das “pequenas literaturas” baseado em uma concepção de comparatismo versada em trocas internacionais, as quais foram arrancadas do anonimato e/ ou isolamento.

Em consonância com a abordagem internacional do comparatismo, o escritor do leste europeu Victor Zhirmunsky propôs um modelo comparatista que viria a ser “determinante para a investigação do modelo marxista” (Nitrini, 2010, p. 46). Neste, as hipóteses levantadas no processo de comparação entre literaturas avançam por questões tipológicas mediadas socialmente. No entanto, nem sempre há um contato forçoso que justifique considerar origens comuns entre elas.

Para Zhirmunsky (Nitrini, 2010), através de uma relação de correntes de convergências ocorrem os contatos inter-literários, que têm como prática uma abordagem comparatista histórico-literária baseada nas similaridades. Ao integrar os estudos da LC a uma abordagem histórica, é possível entender que algumas das tendências relacionadas à evolução literária ajudam a compreender a existência de

algumas das leis comuns e gerais do desenvolvimento literário e suas pré-condições sociais. Ainda é vislumbrada a “compreensão mais profunda das peculiaridades históricas e nacionais de cada literatura individual” (Zhirmunsky, 1994, p. 200). Para Nitrini (2010), na abordagem de Zhirmunsky a ausência da distinção fundamental entre cultura e arte regeria a evolução da literatura como imagens tipificadas da realidade, refletidas na consciência social.

Na visão de Zhirmunsky (1994, p. 205), a “sucessão regular de tendências literárias e estilos artísticos seguem na mesma sequência em países diferentes e são causados por tendências paralelas na evolução social”. No entanto, as semelhanças e tendências são avaliadas por aspectos sociais e culturais locais e/ou nacionais, responsáveis também por originar as peculiaridades de cada literatura em seu contexto restrito. Nitrini (2010, p. 51) afirma que o princípio básico da investigação histórica em pesquisa literária “não destrói a particularidade do objeto estudado [...] são pontos de semelhança e de diferença entre objetos comparados que abrem caminho para a explanação histórica”.

No que concerne às similaridades, Zhirmunsky (1994; Nitrini, 2010) assinala que a presença de tendências na evolução das literaturas nacionais, que em circunstâncias históricas semelhantes acarretam a recepção do efeito, provoca o aparecimento de fenômenos e configurações próximas tanto pelo critério individual do autor como pela pertencia de certos escritores a um determinado período histórico ou corrente estética.

Vale salientar que apesar da distância geográfica os “traços distintos diametralmente opostos fazem com que obras criadas num mesmo período manifestam sempre certas semelhanças” (Nitrini, 2010, p. 53). Este fenômeno coopera para o entendimento de determinados fenômenos literários sob uma perspectiva transnacional, como é o caso do indigenismo na literatura e de outros movimentos que surgiram na América Latina nas primeiras décadas do século XX. Alguns dos diferentes movimentos estéticos começam a interagir transnacionalmente ao abordar, tanto pela aceitação ou pela refutação, algumas das imagens e mitos literários de outros períodos históricos.

Dessa forma, surgem novos estilos e/ou movimentos marcados por convergências de “ideias, imagens, motivos e enredos, na representação do homem e da natureza, de conflitos psicológicos e lutas sociais” (Zhirmunsky, 1994, p. 205). Eles foram marcados por elementos sociais, lutas e revoluções locais (Revolução

Mexicana, movimentos de independência) e internacionais (Revolução Russa, Revolução Francesa) que serviram de mote literário.

Para Zhirmunsky (1994; Nitrini, 2010), as condições históricas repercutem sobre os fenómenos literários. Assim, algumas questões ligadas às evoluções literárias produzidas pela evolução social colocaram “em evidência o aparecimento, em diferentes literaturas nacionais, de correntes, géneros e obras individuais análogas, independentemente uma das outras, sem o menor contato literário”. Estas correntes abordavam uma temática semelhante, ocasionando o surgimento de vanguardas históricas e políticas.

Para Nitrini (2010, p. 51), ao analisar a investigação histórica proposta por Zhirmunsky, as abordagens foram consolidadas por uma justaposição elementar dos pontos de semelhança e diferença entre outros objetos comparados. Eles abriram o caminho de uma explanação histórica. Ainda para Zhirmunsky (1994; Nitrini, 2010), a presença de elementos comuns em distintos escritores bem como traços diametralmente opostos em um mesmo período, possibilitam o surgimento de obras com certas semelhanças.

Ressalta-se ainda que o estudo em Literatura Comparada assume variadas posturas ao envolver produtos literários e culturais geralmente “oriundos de contextos diferentes que têm sido os mais diversos, estendendo-se desde a simples influência de um sobre o outro, até a transformação total de um deles em contato com o outro” (Coutinho, 2016, p. 182). Sob este prisma, os Estudos Culturais assumem relevantes contribuições à Literatura Comparada ao considerar o contexto social, cultural e histórico através das construções imagéticas. Coutinho (2016) analisa as questões da imagética para a literatura comparada ao observar que:

> Se a imagem é representação de uma realidade cultural outra através da qual o indivíduo, ou o grupo que a elabora (partilha ou propaga), revela e traduz o espaço ideológico em que se situa, o estudo dessas imagens, presentes no imaginário literário e cultural de um povo, pode prestar importante contribuição para o desvelamento das relações entre os dois termos envolvidos no processo (o criador da imagem e o outro) e pode levar a mudanças de atitude no âmbito dessa relação (Coutinho, 2016, p. 182).

Muitos dos escritores do século XIX promoveram uma escritura literária que abordava imagens literárias centradas na consolidação de um modelo que acomoda em si parte do pensamento colonial presente nos textos fundadores da América Latina. Com o advento do Modernismo e da ascensão de diferentes vanguardas na mesorregião citada, a literatura do final do século XIX e meados do XX, através da

imagologia[17], ajudou a entender o contexto social a que o texto faz referência, além auxiliar no desvelamento do aparato ideológico imbricado ao estético “presente na construção de imagens do outro que os estudiosos da desconstrução vêm empenhando-se em realizar nas diversas esferas do conhecimento” (Coutinho, 2016, p. 183).

Ao pensar a teoria literária como um conjunto de reflexões abertas ao diálogo, é possível entendê-la não apenas como um conjunto de técnicas, mas como uma atividade de questionamento. Sob essa premissa, Culler (1999, p. 13) analisa os aspectos teóricos nos estudos literários como aqueles que “oferecem explicações que outros podem usar sobre sentido, natureza e cultura, o funcionamento da psique, as relações entre experiência pública e privada”. A teoria, em especial a literária, ultrapassa a fronteira da experiência individual, abarcando questões históricas mais amplas a partir de aportes que integram desde os Estudos Culturais, a Literatura Comparada entre outras.

Assim, a Teoria da Literatura em suas infinitas possibilidades permite entender como um dado fenômeno posto em análise ultrapassa as contingências territoriais e históricas, impulsando implicações mais amplas que observam como determinados discursos são construídos. Em síntese, Culler (1999) questiona:

> - a concepção de que o sentido de uma fala ou texto é o que o falante tinha em mente;
> - a ideia de que a escrita é uma expressão cuja verdade reside em outra parte, numa experiência;
> - o estado de coisas que ela expressa;
> - a noção de que a realidade é o que está "presente" num momento dado (Culler, 1999, p. 14).

O referido autor entende que a teoria caminha por um terreno áspero, questionador da própria noção de senso comum a qual demonstra que aquilo que aceitamos sem discussão como “senso comum” “é, de fato, uma construção histórica, uma teoria específica que passou a nos parecer tão natural que nem ao menos a vemos como uma teoria” (Culler, 1999, p. 14). Na contemporaneidade, a

[17] Para Coutinho (2016, p. 183), o estudo das imagens do outro num determinado texto, numa literatura ou mesmo numa cultura – a imagologia – é um dos métodos mais antigos e tradicionais da Literatura Comparada, e que sofreu um grande embate na época de predomínio da chamada “Escola Americana”, em função da ênfase excessiva que seus adeptos devotaram aos aspectos intrínsecos do texto. No entanto, com o advento dos Estudos Culturais e a importância que voltou a ser dada, ainda que por outra perspectiva, ao contexto histórico-social, a imagologia tornou a ocupar lugar de relevo, trazendo à baila questões como a das trocas culturais, com todos os seus conflitos e soluções temporárias, e contribuindo para situar a reflexão literária num âmbito mais geral que diz respeito à cultura de uma ou de várias sociedades.

Teoria Literária assume-se como desconstrutivista.

A partir da década de 1960, nomes como Derrida, Foucault, Spivak, Culler, Zhirmunsky, Mariátegui entre outros, expandem a ideia da teoria, e a propõem como uma ação que excede as fronteiras da literatura e debate com outras formas de conhecimento humano. Esses pensadores reescreveram as categorias às quais o texto literário esteve alicerçado ao destacarem o caráter interdisciplinar, analítico, reflexivo e crítico do senso comum.

No tocante à teoria como atividade interdisciplinar, esta está constituída em um discurso com efeitos que excedem os limites de uma disciplina original (Culler, 1999), adentrando na Literatura em Campo Expandido ao estabelecer uma relação dialógica com outros campos do conhecimento, a exemplo da História, da Geografia, da Filosofia. A teoria é analítica em sua capacidade especulativa ao tentar entender o que está envolvido nas diferentes atividades em torno da produção literária, como é o caso da cultura, da sociedade e dos movimentos e estes atrelados.

Sua abordagem crítica é feita ao senso comum, diretamente contra aos “conceitos considerados como naturais” (Culler, 1999, p. 23), os quais excedem as fronteiras do socialmente aceito (Mariátegui, 2008). Por último, Culler (1999, p. 23) observa que a teoria é reflexiva sobre seu campo, para os seus objetos de estudo e sobre si mesma.

Há, nesta perspectiva, uma intrínseca relação entre a Teoria da Literatura e outros campos atrelados a ela, como é o caso dos Estudos Culturais, da Crítica e da Literatura Comparada, que permitem a “obras literárias e não-literárias ser estudadas juntas e de modos semelhantes” (Culler, 1999, p. 26) de forma a contestar modelos cristalizados.

Comunga-se neste trabalho com as ideias de Culler (1999, p. 47) na medida em que o autor insere a literatura como instituição e prática social complexa, concretizada como “ruído da cultura e da sua informação” tangível aos sentidos humanos. Neste contexto, a literatura indigenista absorve em suas práticas uma abordagem transnacional passível de realizar análises dos recursos e práticas sociais atreladas ao texto literário, não desconsiderando sua dimensão estética, mas agregando-a a outros campos.

Ao se entrecruzar Estudos Culturais e Literatura Comparada em debate com teorias distintas, como a Subalternidade, é possível entender como uma determinada obra literária – indigenista, por exemplo – estabelece relação com a

realidade social (elocuções constativas) e a realidade literária (elocuções performativas). Esse diálogo permite entender como uma ficção atua enquanto um ato político e também literário, o que depende de:

> [...] uma combinação complexa, paradoxal, da performativa e da constativa, em que, para SCI' bem-sucedido, o ato deve convencer, referindo-se a estados de coisas cm que o sucesso consiste em criar a condição à qual se refere. As obras literárias afirmam falar-nos sobre o mundo, mas, se são bem-sucedidas o são através da criação dos personagens e acontecimentos que relatam (Culler, 1999, p. 98).

Através de uma espécie de cooperação política, como afirma Culler (1999), a realidade (elocuções constativas) permite representar as coisas como eles são. Isto quer dizer que a realidade que circunscreve o texto literário é exposta através de operações retóricas de ação performativa que organizam o mundo no lugar de apenas representá-lo. No caso do indigenismo, o texto literário atua como um modelo ou uma norma que se liga a uma história de exclusão, a qual ocorre através da repetição de um modelo de opressão como afirma Culler (1999). Essas repetições se dão por intermédio de uma fórmula “que se vincula a normas que sustentam uma história de opressão, que dá força especial e malignidade a insultos de outra maneira banais” (Culler, 1999, p. 104) ao carregarem uma forte marca de opressão.

Assim ficam resvaladas as “relações de poder e dominação presentes identificando dessa maneira a construção do sujeito e o trauma na representação estética e social” (Nascimento et. al. 2018. p. 188) que o indigenismo integracionista tende a revelar. A estas questões históricas, outras indagações se interseccionam, tais quais cultura, sociedade e os elementos agregados a elas, bem como pós-colonialidade e decolonialidade, subalternidade, feminismo, e outros, de forma a estabelecer o que Nitrini (2010, p. 62) nomeia como “comparatismo pós-europeu”.

Alguns dos intelectuais elencados foram responsáveis por imprimir uma abordagem comparatista localmente situada no contexto da própria América Latina, ainda que em diálogo com autores das mais variadas regiões globais que forneceram condições para um pensar epistemológico passível de identificação de uma Literatura Comparada Latino-Americana.

Na visão de Nitrini (2010), as questões relativas à identidade cultural ocuparam a mente de escritores, intelectuais, críticos e historiadores durante todo o século XX, com destaque ao período de 1960 e 1970. Estas décadas foram

marcadas “pela reflexão explícita sobre modelos de literatura comparada e da historiografia literária até então utilizados e pela tomada de consciência da necessidade de busca de instrumentos” (Nitrini, 2010, p. 63) no contexto das literaturas latino-americanas, com fortes críticas à dependência europeia, ao mesmo tempo em que se manifestava o sentimento anti-imperialista.

Ainda que tenha por referência os modelos europeus a exemplo de Zhirmunsky (1994), cuja afinidade é compreensível uma vez que seus estudos se situam a partir da região leste da Europa, a chamada Literatura Comparada Latino-Americana (doravante LCLA) centrou-se inicialmente em estudos críticos que propunham a necessidade de descolonização para uma análise e interpretação da literatura na América Latina a partir de um olhar local, desprendendo-se de uma visão euroteleológica.

Ana Pizarro, Antônio Cândido e Ángel Rama foram alguns dos que propuseram análises da literatura local responsáveis por dar fim ao longo complexo de inferioridade mediante o enfrentamento com os problemas no plano político, pela tomada de consciência do imperialismo e uma visão crítica do realismo no plano literário. Cândido e Rama, bem como vários outros contemporâneos a estes, são responsáveis por entender a literatura e a LCLA através da afirmação de que a base do projeto de integração latino-americana “fundamenta-se numa identidade comum que é informada pela herança românica, pelo modo de apropriação das culturas estrangeiras, românicas ou não, e pela estratificação cultural decorrente do mestiçamento” (Nitrini, 2010, p. 70).

A essa realidade cultural impõe-se um novo aparato crítico, que gradualmente substituiu os métodos comparatistas europeus que apontavam o “velho continente” como centro e as demais nações como periferias cultural-literárias.

Teóricos como Ángel Rama (1974, p. 37) buscaram “uma interpretação própria e original [...] onde convivem uma multiplicidade de países, diversas línguas românicas e indígenas, áreas linguísticas e literárias suficientemente diferenciadas” além de fortes tendências nacionalistas e influências de culturas estrangeiras, mas não apenas europeias, que acabaram por forjar uma relação sincrética. Rama (1974) optou por um discurso único, global e coerente que permitisse unificar obras literárias de toda a América Latina sem, no entanto, necessitar das lentes europeias para a análise mais profunda.

O debate estabelecido pela LCLA junto ao indigenismo permite perceber os

elementos comuns e as características gerais deste movimento enquanto corrente vanguardista artístico-histórica na América Latina, ao mesmo tempo em que oferta a chance de observar os fenômenos sociais, ideológicos e históricos característicos desse movimento em seu caráter local.

Zhirmunsky (1994) defende que cada influência literária envolve a transformação social do modelo adotado, ou seja, sua reinterpretação e sua adaptação são adequadas “às condições literárias e sociais que determinaram sua influência, às novas relações de tempo e espaço, à tradição literária nacional em geral e à individualidade ideológica, psicológica e artística” (Zhirmunsky 2004, p. 208), fatores responsáveis por (re)interpretar um determinado movimento (o indigenismo, por exemplo) ao contexto local.

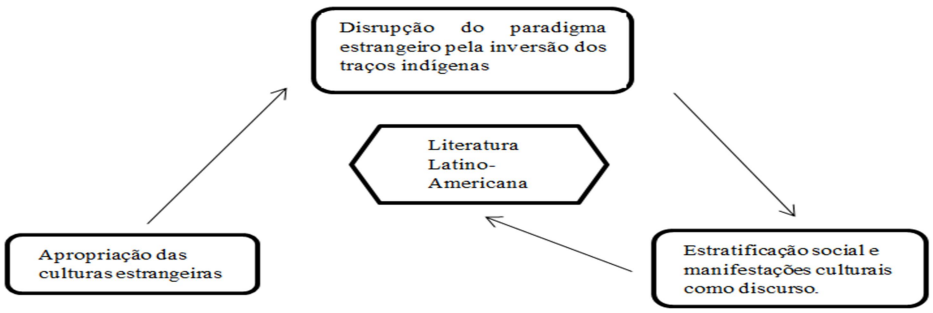
Tanto Zhirmunsky (1994) quanto Rama (1974) deslocam-se para a construção de um pensamento que, em seu contexto, supunha uma abordagem historiográfica caracterizante dos períodos históricos e políticos conectados à sucessão de movimentos literários que partiam dos modelos europeus reavaliados em torno a uma interpretação do contexto local. Assim, a correlação cultural possibilitada pelo contexto social e político, permeada pela história e uma cartografia estética, reivindicou um projeto mesorregional comum que abriria espaço para uma expressão, originalidade e abordagem próprias.

Sobre o prisma transnacional, torna-se coerente a afirmação de uma Literatura Comparada Latino-Americana que buscou “detectar o que tem aparecido na prática dos estudos literário e culturais como sendo expressões de marcas identitárias que dão conta de uma especificidade das vozes subalternas” (Figueiredo, 2010, p. 21) dos grupos minoritários que participaram da fundação das nações na mesorregião supracitada. Portanto, o termo “*latino-americano* inclui culturas e literaturas que não pertencem à tradição românica, mas devem ser consideradas constitutivas da identidade da cultura latino-americana” (Nitrini, 2010, p. 79, grifos da autoria).

Dada essa integração, analisada por Figueiredo (2013), foi possível entender a literatura latino-americana, ou ao menos alguns de seus movimentos estéticos mais comuns, como uma Cartografia do Imaginário Transnacional composta por diferentes literaturas nacionais, cujas estéticas excedem às fronteiras de sua própria nação. Essa ideia de transnacionalidade contribui para uma melhor compreensão da complexidade e da dinâmica das identidades latino-americanas por intermédio de

diferentes identidades que se entrelaçam e se transformam. Rama (1974) ainda chama atenção para os aspetos da construção da identidade latino-americana, que se resumem a três processos básicos que fundamentaram uma independência estético-cultural:

Gráfico 1: Diagrama dos condutores de estruturas sociais que influenciaram a independência estética e a política da/na Literatura Latino-Americana



Fonte: autoria própria a partir de Ángel Rama (1974), Flávio Kothe (1981) e Sandra Nitrini (2010).

Rama (1974) discorre sobre as ideias em que a Europa é apresentada em diferentes obras na América Latina como uma entidade social responsável por forjar o que chama de “romanidade”, entendido como um modelo ou um paradigma a ser seguido como sugeriu Rodó em sua obra *Ariel* (1991). Como citado anteriormente, Rodó propõe em sua obra que a Europa seria o modelo ideal para a América Latina.

Ele se propôs transportar esse modelo miscigenado a uma gama de correntes autóctones. Neste contexto, inicialmente, como sugere o diagrama anterior, ocorreu a apropriação das culturas estrangeiras, românicas, anglo-saxônicas, entre outras através da dependência cultural iniciada no período colonial. Posteriormente, a partir dos movimentos de independência na política acabaram por influenciar a cultural, a economia e a estética e os paradigmas estrangeiros sofrem a processo de subversão, postos agora sob uma visão inversa e tem como proposta estética a modelação negativa.

De forma mais aprofundada, Henrique Ureña (1980) analisa a Literatura da América Latina como um espaço de construção e afirmação de identidade ao propor uma análise diacrônica da literatura hispano-americana a partir de textos que refletem os processos históricos e sociais, como a colonização, a independência e as lutas por identidade cultural. Em oposição a Rodó, Ureña (1980) problematizou a

dependência das categorias críticas importadas da Europa, propondo uma leitura que respeitasse os contextos locais e as vozes autóctones responsáveis por forjar a cultura e a literatura da mesorregião.

Depreende-se assim o papel de Ureña (1980) para o entendimento da literatura indigenista como um movimento literário centrado na representação da realidade nas literaturas hispano-americanas. Ureña (1980) destacou a importância do autóctone no que se refere a expressão da identidade cultural e resistência frente às narrativas eurocêntricas, propondo uma reflexão crítica sobre como os povos indígenas são representados na literatura latino-americana. O autor observa que:

> As relações dos espanhóis e portugueses com os indígenas eram, em si, humanas, mas também anárquicas; ainda mais complexas que as relações com os escravos negros. Assim, os costumes das classes populares careciam de organização, exceto nos locais onde as tribos indígenas isoladas ou (os chamados) “povos esquecidos” preservavam seus antigos hábitos de vida (Ureña, 1980, p. 81, acréscimos nossos e destaque da autoria, LT)[18].

Ele analisou o papel da literatura em dar voz aos excluídos, revelando as injustiças sociais, o colonialismo e o apagamento das culturas originárias. Para Ureña, a literatura não deveria limitar-se a uma representação idealizada do indígena, mas necessita se posicionar como um instrumento de denúncia e conscientização sobre as condições históricas e contemporâneas dos povos indígenas. Com o processo de colonização e dos movimentos posteriores, surge um *“nuevo indígena", que vivían dentro de un medio único, crisol de dos culturas* (Ureña, 1980, p. 99, destaques da autoria), ainda que as condições sociais os colocavam como subalternos.

Ainda para Urenã (1980, p. 101), as elites eram encarregadas das riquezas sociais *que descansaba en ellos sobre la numerosa y sufrida población indígena*, classe explorada e subalternizada, ainda que seus números excedessem a dos colonizadores. É possível entender o papel de Ureña (1980) para a construção do pensamento e da estética da literatura indigenista ao pensar que a literatura não se limitaria a uma representação idealizada do indígena, mas se posiciona como um instrumento de denúncia e conscientização sobre as condições históricas e sociais destes povos indígenas.

[18] Las relaciones de los españoles y portugueses con los indios eran, de por sí, humanas, pero anárquicas; tanto más sus relaciones con los esclavos negros. De ahí que las costumbres de las clases inferiores careciesen de organización, salvo en los lugares donde tribus indígenas aisladas o "pueblos olvidados" conservaron sus antiguos hábitos de vida (Ureña, 1980, p. 81).

No mesmo caminho de Ureña, e a partir das condições sociais e dos substratos socioeconômicos, Nitrini, (2010, p. 77) afirma que se estabeleceu uma “correlação entre a estratificação social e as manifestações culturais” com ênfase, neste trabalho, à literatura como representação da realidade indígena. Integrado ao literário com um perfil unificador, a produção literária local foi munida dos discursos sociológico, econômico, antropológico, historiográfico, sobre os quais diversos escritores ensaístas e ficcionais se debruçaram em torno do continente latino-americano.

Esses três traços circunscreveram e foram responsáveis pela construção de um Projeto de Literatura Latino-Americana, que utilizou das estruturas literárias ocidentais no funcionamento nos âmbitos locais/mesorregionais, alcançando sua independência através das múltiplas relações de insubordinação e insubmissão.

Para Nitrini (2010), nos primeiros decênios do século XX, os países caribenhos, andinos e mesmo o México propuseram uma literatura de orientação revolucionária e social. Essas diferentes literaturas levam “a constatação de que os movimentos literários surgidos em circunstâncias históricas diferentes desempenham papel de modelos mais ou menos obrigatórios” (Nitrini, 2010, p. 79), movimento chamado neste trabalho de “indigenismo literário”, concebido como vanguarda política.

Ainda no tocante à estética literária, Adalberto Dessau (1978, p. 28) afirma que a “originalidade da literatura latino-americana, bem como sua integração ativa na literatura universal como seus meios próprios, baseia-se na mobilização da consciência da unidade da criação artística e da comunicação linguística”, surgida pela síntese da tradição local e pelas fecundações possíveis que ocorreram pelo contato com a literatura universal. Para fins de exemplificação, destacam-se o papel do Realismo e suas ramificações, que se estenderam ao longo da segunda metade do século XIX e das primeiras décadas do século XX.

Dessau (1978), mediante nomes como Pedro Henriquez Ureña e o próprio Mariátegui, propõe como princípios metodológicos para a LCLA os seguintes:

- O conhecimento profundo das tradições sociais, históricas, espirituais e culturais dos povos latino-americanos permite descobrir as posições a partir de onde se opera a adaptação seletiva dos elementos provenientes da literatura universal e que se manifestam por meio de uma superfície frequentemente oscilantes de influências;
- O estudo da literatura latino-americana deve partir do conhecimento da história e da literatura universais da época estudada, sobretudo

> onde se concentra em autores representativos da literatura latino-americana [...];
> - A proposição de métodos comparativos para o estudo *interno* da literatura latino-americana (Dessau, 1978, p. 29).

Esses princípios contribuíram para a construção do que os referidos autores descrevem como sendo a identidade latino-americana consolidada nos próprios textos de forma geral, e de suas relações no caso específico da literatura. Cada literatura nacional é composta em um sistema próprio que estabelece um nível transnacional de interação o qual, sem perder a identidade própria (nacional), se articula em nível continental através de caminhos próprios pela convergência ou da contradição em relação aos modelos herdados da colonização.

Quanto ao diálogo entre estabelecido entre a literatura universal e a latino-americana, bem como entre correntes e movimentos sociais e políticos, estabeleceu-se a questão da intertextualidade/interdiscursividade (Carvalhal; Coutinho, 1994) no discurso artístico-literário. Estes pontos comunais ocasionaram um estreitamento entre a literatura local/nacional frente às diferentes literaturas internacionais, ao assumir o caráter transnacional em que “a arte adquire um caráter pessoal como a expressão da individualidade em pensamento, sentimento e forma artística, dentro dos limites históricos da ideologia social e da tradição literária” (Zhirmunsky, 2004, p. 211). Nesse transnacionalidade, diferentes objetos literários dialogam entre si, possibilitando a construção de uma teoria própria para as literaturas ditas nacionais, as quais tinham por referência uma determinada ficção ou grupos de ficções consolidados em torno de uma determinada abordagem.

A partir de Rama (1974) e Nitrini (2010), entende-se que modelos foram propostos para conceber modelos literários em nível continental com a proposição de que as abordagens tidas como paradigmáticas e vislumbrados no modelo apresentado na literatura indigenista, muitas vezes elaboram versões simétricas e/ou inversas das próprias tradições que se subscrevem em situações inclusive beligerantes.

O encontro com outras literaturas observáveis nos aspectos intertextuais (Carvalhal, 2006) podem ocorrer pela semelhança a partir de apropriações/afinidades temáticas passíveis de serem encontradas em obras de países diferentes. O contato literário também pode se dar pelo contraste tangível à ciência literária, por intermédio dos estudos comparados ao estabelecerem uma

“busca de afinidades como o estudo daqueles contrastes que, comparativamente, servem de forma esclarecedora para caracterizar uma literatura ou um autor” (Carvalhal, 2006, p. 78), considerando tanto dentro das fronteiras de sua nação, quanto pertencente a um quadro teórico-estético maior: o cânone latino-americano.

Essa última abordagem permite entender os elementos conflitantes entre sistemas literários e movimentos decoloniais, a exemplo do binário indianismo-indigenismo na literatura latino-americana, ou de outros binômios presentes- colonizador/colonizado, *criollos*/indígenas, positivismo/marxismo- como os exemplos tratados nesta tese. Na perspectiva de Carvalhal (2006), a investigação no âmbito comparatista, ao ocorrer em torno a um mesmo problema, como é o caso da segregação indígena em diferentes contextos literários (indianismo-indigenismo), é uma abordagem que permite ampliar os horizontes do conhecimento pela análise de contrastes, de forma a favorecer o entendimento da questão da subalternização indígena no contexto latino-americano.

Sob esse prisma, a geocultura latino-americana proposta por Coutinho (2016, p. 182) é caracterizada através da “intersecção necessária entre a reflexão, a cultura e o solo do continente”, objetos que auxiliam na construção de um pensamento dirigido ao estreitamento da relação entre o cultural, o social e o estético, definidos pela presença do conflito gerado pelos contatos entre culturas. Estes “sempre foram marcados pela prevalência dos elementos da cultura mais poderosa sobre a menos poderosa, mas os efeitos desses contatos têm oscilado desde a aceitação passiva ou o mimetismo exacerbado, até a refutação total” (Coutinho, 2016, p. 182) como força geratriz de novos movimentos.

No âmbito comparatista contemporâneo a literatura pós-colonial, expressada através de movimentos como o Indigenismo, é identificada “pelo seu cunho de resistência à colonização e de denúncia da ideologia colonizadora, com suas formas de objetificação do sujeito” (Coutinho, 2003, p. 92) as quais construíram imagens estereotipadas limitadas à reprodução da cultura etnocêntrica, e que se deslocam para o colonizador e/ou o *criollo* tipificado como membro das classes hegemônicas, cujo modo de vida é tido enquanto modelo responsável pela imposição cultural em torno a uma suposição de superioridade.

A análise dos aspectos geoculturais no contexto latino-americano possibilitou a construção de uma reflexão arraigada em um espaço distinto do eurocêntrico e centrado na busca da constituição de um discurso próprio como forma de reação a

uma epistemologia hegemônica monopolizada em uma abordagem dita universal que tem a Europa como centro. Esse processo de desconstrução levou o intelectual desta região do globo a “posicionar-se criticamente a partir das especificidades de seu próprio processo de formação e de receber a contribuição forânea situando-se nessa perspectiva” (Coutinho, 2013, p. 74).

Assim, foi constituída ao longo do século XX a apropriação tanto de formas estéticas quanto de formulações teóricas europeias que se mesclaram com formas e reflexões locais ao gerar expressões artísticas que conteriam elementos de ambas as culturas como afirma Coutinho (2013).

Em debate com as teorias identificadas como transculturais em nomes como Fernando Ortiz e Ángel Rama, surge no contexto comparatista na América Latina a ideia de “culturas híbridas”. Em nomes como García Canclini (1992), a ideia de hibridez consiste em uma complexa rede cultural “propiciada pela manutenção dos conflitos e das diferenças sob o impacto transnacional” (Coutinho, 2013, p. 78) e que debatem com teorias acerca da hibridez em nomes como Abril Trigo (1997) e Homi Bhabha (1998) que regem as condutas, as crenças e as solicitações efetuadas pelas classes subalternas.

Assim, o método comparatista latino-americano pressupõe as questões identitárias da cultura da mesorregião como um todo, bem como as várias manifestações que ocorrem no interior de cada país, fator que possibilita estabelecer uma relação dialógico-interdiscursiva entre as literaturas de cada país, as manifestações da América Latina como cartografia literária e as literaturas ditas universais, comungando com a preposição da uma leitura através do mundo (Pizarro, 2003).

Para Ana Pizarro (2003), o comparatismo latino-americano desenvolve-se em torno de três linhas de atuação: o estudo da relação entre América-Latina e a Europa; o estudo da relação entre as literaturas nacionais no interior da América Latina; e o estudo da caracterização da heterogeneidade das literaturas nacionais do continente. Na visão de Pizarro (2003), a terceira linha comparatista é responsável pela criação de uma percepção global que permitira uma aproximação mais contundente da complexidade da história e estética da América Latina.

Uma nova conduta foi assumida pelo comparativismo no contexto das zonas culturais na América Latina consolidada através dos “centros culturais”. Nestes, a história e o espaço geográfico estão integrados e geram uma espécie de cartografia

cultural centrado na dinâmica das relações sociais, no jogo político e ideológico, na apropriação e difusão de ideias e de movimentos filosófico-estéticos. Esses centros culturais têm como traços específicos a ideia de inter-relação, pela “mistura e pela confluência de identidades em constante tensão” (Coutinho, 2013, p. 97) com a capacidade de transformar uma região intercontinental como polo magnético cultural apresentando perspectivas que se aproximam social, histórica e esteticamente, avigoradas em movimentos como o Indigenismo, a negritude caribenha, entre outros.

Tal inter-relação permite compreender a extensão do Indigenismo como corrente sócio-histórico-literária na América Latina ao integrar aspetos estético-teóricos presentes tanto nos países andinos (Peru, Bolívia) como no México, e que coadunam com a percepção das aproximações temáticas gerais/universais e dos aspectos locais/nacionais de um mesmo movimento.

Através da interação entre diferentes autores e de diferentes obras, um determinado movimento literário mantém seu caráter transnacional a partir de elementos nacionalistas, “das distinções e das barreiras nacionais, das literaturas nacionais altamente diferenciadas, (que) desenvolveu-se a tendência a uma nova forma de troca literária internacional” (Zhirmunsky 2004, p. 211), fazendo surgir uma literatura continental e/ou mundial através das literaturas locais e nacionais, citando como exemplo o próprio Indigenismo, objeto ao qual esta pesquisa está debruçada.

Eurídice Figueiredo (2010, p. 21), ao propor o comparativismo interamericano, afirma que esta proposta buscou detectar o que tem aparecido na prática dos “estudos literários e culturais como sendo expressões de marcas identitárias que dão conta de uma especificidade das vozes subalternas, das minorias que participam (ou estão excluídas) da fundação da nação e da cultura”. Em debate junto aos Estudos Culturais, a abordagem literária do Indigenismo, no meio de diversos outros movimentos que surgiram ou se modificaram em especial no século XX, possibilitou o processo de “desconstrução das estruturas petrificadas [...] que hierarquizava o conhecimento e privilegiava certas culturas” (Coutinho, 2013, p. 128) paralelas às representações do indígena do século anterior (século XIX) que coloca em evidência a imagem do colonizador.

É nesse contexto que a Literatura Comparada ofertou um entendimento maior quanto a determinados contextos na cultura e sociedade na América Latina, centrados em uma história de dominação e segregação. A LC buscou “abarcar todo

tipo de contexto onde se verifica uma relação de dominação e subjugo do outro" como afirma Coutinho (2013, p. 129). Essa abordagem permitiu verificar a aproximação entre Literatura e a História no processo de representação da realidade, ao estabelecer relações mútuas.

Tanto o Indigenismo quanto outras formas literárias do século XX partem de uma abordagem marxista da cultura com forte alusão à figura do subalterno. Partindo de uma representação híbrida deste sujeito subalterno, o Indigenismo deve ser compreendido como "um movimento de mestiços letrados" (Figueiredo, 2010, p. 24) que buscou falar em nome dos indígenas até que uma os verdadeiros indígenas pudessem ter voz própria como afirma Figueiredo (2010). Ainda que marcada pela heterogeneidade, a América Latina tem em sua idiossincrasia a representatividade da força indígena em proporcionalidade numérica que se tornou muito forte no cenário político e cultural.

As relações culturais e históricas que marcam as primeiras décadas do século XX e os aspectos econômicos latino-americanos mantinham as mesmas condições coloniais, cujas relações de trabalho eram as mesmas que a Europa matinha desde a colonização, baseadas nas relações (semi)feudais entre líderes *criollo*s oligárquicos e/ou republicanos e as castas subalternas, cuja continuidade manteve-se mesmo com a independência das colônias e o surgimento dos Estados-Nação latino-americanos.

Essa forma de organização social da vida metropolitana dividia a população em diferentes grupos, evidenciando um modelo positivista cosmopolita de referência à burguesia urbana e às classes subalternas segregadas. Para fins de exemplificação, Mariátegui (2008) e Echeverría (1965) descrevem esse modelo a partir do Peru, e analisam a burguesia urbana em sua composição, apresentando três grupos principais: os "togados" (1) que eram compostos por grandes fazendeiros, aristocratas e fidalgos; a "classe média" (2) que eram aqueles que exercitavam a indústria, o comércio e os conselhos municipais e os grupos "produtores" (3) que eram formados por artesãos e castas de trabalhadores não-indígenas. Os indígenas e os descendentes de escravos (4) encontravam-se na situação de segregados e fadados a uma existência extra-social. Logo, esse modelo, em especial no que se refere aos grupos sociais menos favorecidos, constitui-se como uma das temáticas exploradas pela literatura indigenista.

Mesmo com as diferentes revoluções dentro e fora do continente americano,

elas não foram favoráveis às classes subalternas, pois as pautas de reivindicações não interessavam aos indígenas uma vez que a presença destes era indireta ou excluída (reformas agrárias, entre outras), visto que os ideais destas revoluções mantinham os privilégios das classes burguesa e aristocrática que sustentavam o modelo da ideologia liberal.

Para Mariátegui (2008, p. 196) a “revolução não poderia dispensar princípios que considerassem as reivindicações agrárias existentes, com base na necessidade prática e na justiça teórica de libertar e do domínio da terra dos laços feudais”. Contudo, torna-se importante observar a relevância dessas revoluções para os grupos sociais com menor visibilidade social, uma vez que para o próprio Mariátegui (2008), essas revoluções possibilitaram a criação de um conjunto de medidas que significam a emancipação do indígena da sua condição de servo.

Partindo do pressuposto de que a grande parte dos elementos estético-teóricos caracterizadores o Indigenismo apresenta um estreitamento tanto nos países andinos quanto no México, utiliza-se nesta pesquisa uma abordagem comparatista a partir da chamada Literatura Comparada Latino-Americana como referencial metodológico, composto por abordagens teóricas como a Literatura Mundo, a Intertextualidade, a Tipológico Genético-Conceitual, ressaltando a existência de outras perspectivas passíveis de utilização como aparato teórico-epistemológico.

A Literatura Mundo, a Intertextualidade e a perspectiva Tipológico Genético-Conceitual são abordagens de grande valia para a Literatura Comparada, em especial quando integradas. Ainda que proposta por diferentes autores, a intersecção destas abordagens ampliam os horizontes teóricos e metodológicos da disciplina ao trazerem contribuições específicas que fortalecem as análises comparativas entre textos, culturas e tradições literárias.

Essas formas de organização oferecem ferramentas teóricas e analíticas que ampliam as possibilidades de leitura e interpretação comparativa, enriquecendo metodologicamente a Literatura Comparada. Além disso, contribuem para a descentralização do cânone, problematizando hierarquias e canonizações, e fomentam o diálogo interdisciplinar ao integrar elementos de áreas como filosofia, história, linguística e Estudos Culturais e adentram no entendimento do campo expandido na literatura.

Juntas, essas perspectivas ajudam a moldar uma visão mais ampla, plural e

crítica da literatura como um fenômeno humano, social e histórico que nos foi de grande importância no entendimento da literatura indigenista no contexto latino-americano e mesmo mundial. Assim, a intertextualidade permite entender o indigenismo em suas relações entre textos de diferentes nações em torno da temática, de modo a observar o diálogo constante que diferentes ficções estabelecem entre si.

Dessa forma, é possível reconhecer os diálogos literários por meio de ecos, citações, paródias, alusões e transformações entre obras, além de observar os estímulos à criação de redes de significação as quais enriquecem as camadas de significados ao desafiar a noção de originalidade, questionando a autoria como algo único e absoluto mediante o entendimento do indigenismo literário como um campo estético interconectado.

Ao analisar a Literatura Mundo como um conceito literário ultrapassa fronteiras nacionais e culturais, lida como um sistema dinâmico e global que favorece a compreensão tanto do movimento indigenista como da própria literatura indigenista enquanto vanguarda de caráter transnacional, que abandona os limites tradicionais de análises nacionais e regionais, e garante o estudo de fluxos, diálogos e trocas culturais entre literaturas.

Além disso, reconhece a heterogeneidade ao valorizar a diversidade de vozes literárias, incluindo literaturas periféricas e marginalizadas, e problematiza as relações de poder que questiona e critica o eurocentrismo e as desigualdades entre centros e margens no campo literário. Também investiga-se a circulação de textos, demonstrando como obras são traduzidas, apropriadas ou reinterpretadas em diferentes contextos culturais.

Ao estabelecer um diálogo entre a literatura indigenista e a perspectiva nomeada de “Tipológico Genético-Conceitual” foi possível analisar os textos a partir de suas convergências estruturais e genealogias conceituais, identificando padrões comunais marcados por traços comuns em diferentes épocas e lugares, o que permite a compreensão de arquétipos e temas recorrentes. Com um enfoque histórico e diacrônico, examinou-se como formas, ideias ou gêneros literários evoluem ao longo do tempo e atravessam fronteiras culturais.

Ainda estabeleceram-se conexões conceituais ao mapear como conceitos literários, filosóficos ou estéticos migram e se transformam entre culturas, contribuindo para um entendimento mais profundo das tradições literárias e como

elas ofertam um entendimento do indigenismo enquanto movimento literário transnacional de berço latino-americano.

A Literatura Comparada surge, na visão de Coutinho (2013), em contraposição aos estudos das literaturas nacionais ou produzidas em um mesmo idioma, trazendo como marca fundamental a noção de transversalidade, seja nas fronteiras entre nações ou idiomas, seja entre limites ou áreas de conhecimento. Desde a sua origem, a LC atuou como um conceito relacional entre produções literárias distintas que englobaria inclusive diferentes culturas. O comparativismo estaria centrado “no estudo dos contatos, trocas, intercâmbios e embates” (Coutinho, 2013, p. 69), ou de forma resumida, um estudo voltado ao diálogo entre culturas.

Para Coutinho (2003), dentro do grande eixo dos estudos comparatistas que era formado pelos intelectuais da Europa Ocidental de um lado e da América do Norte do outro, ainda que estes dois tipos de discurso apresentem variações, eles “encerram, no íntimo, um forte denominador comum- o teor hegemônico de sua construção - e foi sobre este dado fundamental que se baseou grande parte da crítica empreendida a partir de então ao comparatismo tradicional” (Coutinho, 2003, p. 68). Com a guinada, no campo da Literatura Comparada, dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais, ocorreu o deslocamento do foco de atuação da disciplina para pólos até então tidos como marginais nesta seara, como a China e a Índia (Ásia) a África e a América Latina, base dos estudos nesta pesquisa.

Eduardo Coutinho insere-se nesse debate como nome de destaque para a Literatura Comparada universal, bem como apresenta consideráveis contribuições para a Literatura Comparada na América Latina. Seus estudos ajudaram a entender as relações entre diferentes literaturas, culturas e contextos históricos e serviram de referência na busca da compreensão de como as interações entre literaturas moldam os textos e os significados literários. Coutinho destaca-se por trazer uma abordagem que não apenas conecta diferentes tradições literárias, mas também dialoga com outras áreas do saber, como a história, a sociologia e a linguística.

Eduardo Coutinho (2003, 2013) analisa que as literaturas não existem de forma isolada, porém em constante diálogo, o que destaca a importância de investigar influências, adaptações, traduções e recriações literárias entre culturas. Coutinho (2016) enfatiza o papel do contexto histórico e cultural de produção e recepção das obras como algo essencial para a análise comparativa, cuja

abordagem enriquece a compreensão das relações literárias tanto em âmbito global quanto regional. Além disso, o autor (Coutinho, 2003; 2013; 2016) adota uma perspectiva que integra elementos de diversas áreas do conhecimento para ampliar a análise literária, especialmente no contexto da América Latina, onde as fronteiras culturais e artísticas são fluidas.

Em sua génese, a Literatura Comparada (doravante LC) contou com dois grandes movimentos. O primeiro esteve foi chamado de Escola Francesa. Para Eduardo Coutinho (2006; 2013) e Sandra Nitrini (2010), os pensadores franceses apresentaram suas teorias como forma de reconhecimento e buscaram uma espécie de pretensão de universalidade que se confundiu com o cosmopolitismo e os aportes teóricos dos estudos comparatistas, presentes já desde suas primeiras manifestações. O segundo movimento, conhecido como Escola Americana, constituiu-se através do discurso apolítico. As teorias desta segunda escola dominou a área da Literatura Comparada até meados do século XX.

Mesmo em continentes diferentes, as escolas possuíam um denominador comum em suas abordagens. O teor hegemônico de sua construção, apresentado em duas óticas: (1) a supervalorização do sistema europeu e a identificação deste sistema com o universal, e (2) a concepção de literatura que deveria ser abordada por um viés apolítico, cujas ideias eram camuflar uma atitude prepotente de reafirmação da supremacia de um sistema sobre os demais, como afirma Continho (1996).

A partir da década de 1970, a preocupação da Literatura Comparada voltou-se ao “debate para formas alternativas de expressão, e nas outras partes do mundo clamava-se um desvio de olhar, com o qual se pudesse enfocar as questões literárias ali surgidas a partir do próprio *lócus* onde se situava o pesquisador” (Coutinho, 1996, p. 69). Assim, surgiu um novo olhar para as chamadas “margens”, trazendo ao cerne do debate regiões como a África, a Ásia, o Leste europeu, e/ou a América Latina, entre outros.

Esta nova abordagem repensava inclusive a construção do cânone, as temáticas locais, regionais e (trans)nacionais de fora das fronteiras euroteleológicas e ainda a inclusão de temáticas que integraram uma visão interna das questões que envolveram a América pré-colombiana ou as relações coloniais/decoloniais no binómio “conquistador-europeu x conquistado-ameríndio”, entre outras tantas temáticas tangíveis pelas teorias advindas de Estudos Culturais Pós-Coloniais.

No contexto nacional, Coutinho (1994; 1996; 2003;) foi um dos pensadores locais que possibilitou a reflexão acerca da Literatura Comparada a partir de outras categorias não europeias, como é o caso das Literaturas Chicana, Afro-Americana ou Feminina, que “passaram a integrar a ordem do dia dos estudos comparatistas e blocos, como Literatura Oriental, Africana ou Latino-Americana, instituídos pelos centros hegemônicos” (Coutinho, 1996, p. 69), os quais foram lidos como constructos frágeis e adquiriram uma feição nova, oscilante em conformidade com o olhar que o enformasse. Em debates com outras formas de pensamento, essa abordagem ajudou a (re)pensar a Literatura Comparada no contexto latino-americano.

No início do século XXI, Coutinho (2003) já havia pensado na participação dos chamados Estudos Culturais Pós-Coloniais no contexto acadêmico e temas como a *Weltanschauung* trariam aos estudos literários o caráter de resistência à colonização e a colonialidade do poder (Quijano, 2000). Esta abordagem teria como ápice a denúncia da ideologia colonizadora e suas formas de objetificação do sujeito além de trazer a Imagologia a “ocupar lugar de relevo nos estudos” (Coutinho, 2013, p. 70) ao se estabelecer novamente ao debate junto a Teoria da Literatura, a Literatura Comparada, a Historiografia Literária retomando imagens, mitos e mitemas que auxiliam na desconstrução colonial promovendo transformações fundamentais. Essa forma de entender a relação imagológica entre os segmentos dicotômicos colonizador-*criollo* e colonizador-explorado foram importantes para entender a configuração da literatura indigenista nesta pesquisa.

Em suas diversas pesquisas, Eduardo Coutinho propôs consideráveis contribuições para a Literatura Comparada, a Literatura Comparada Latino-americana e os aspectos do Regionalismo Transnacional, abordado por diferentes produções literárias na América Latina. Entre os poucos autores teóricos e ensaístas que trabalham com a representação dos indígenas na literatura, Coutinho se destaca consideravelmente.

Em sua obra *Literatura Comparada: Reflexões*, Coutinho (2013) investe no entendimento da produção ensaística como um dos elementos integradores do continente, que levou intelectuais a buscarem constituir um discurso próprio voltado ao desenvolvimento de “um pensar culturalmente arraigado em outro espaço distinto do eurocêntrico, que sempre serviu de base à *intelligentsia* latino-americana” (Coutinho, 2013, p. 73). Essas reflexões possibilitaram uma forma de repensar o

cânone literário ao incorporar obras que até então se encontravam à margem. Assim, o cânone “perde seu sentido unívoco e autoritário, tornando-se uma estrutura aberta” (Coutinho, 2013, p. 93) sujeita à contestação e reformulações.

Coutinho (2022; 2013; 2003) foi um dos intelectuais que possibilitou o entendimento da América Latina como um entrecruzamento de coordenadas espaciais e temporais cujas fronteiras se estreitam em torno de tensões, convenções, barreiras e *otredades* e onde os discursos convergem na busca de uma identidade através da “conjunção de fatores econômicos, políticos e culturais que atuaram na transformação de cada região em uma área magnética ou polo de atração” (Coutinho, 2013, p. 95). Essa aproximação teórico-estética foi responsável de conceber a América Latina a partir da ideia de Cartografia do Imaginário como espaço transnacional que permite aproximar as diferentes fronteiras nacionais em torno de temas comuns.

No tocante à representação do indígena na literatura, perspectivas distintas foram assumidas por diferentes escritores, a começar pelas cartas dos primeiros exploradores e viajantes que aportaram no Novo Mundo e os relatos de cronistas e colonizadores, a exemplo da carta de Pero Vaz de Caminha, cuja escritura se debruçava “por vezes minuciosos documentos de historiadores e colonizadores sobre a vida e os costumes do indígena” (Coutinho, 2022, p. 83), além de nomes como Nuno Marques Pereira. Com as obras de Basílio da Gama, Frei José de Santa Rita Durão e Cláudio Manuel da Costa, “inicia-se o período em que o indígena se torna matéria de primeira plana na literatura brasileira” (Coutinho, 2022, p. 84), abordada de forma mais artística e menos historiográfica.

Ainda para Coutinho (2022) houve também uma abordagem de caráter mais eminentemente literário e forte no sentido nacionalista, expressa por uma visão tendente ao legendário e mítico, que alcançou sua maior expressão no período romântico e entrou para a historiografia brasileira como “Indianismo”. Surgida com Chateaubriand, por influência das ideias de Rousseau, e movida pelo desejo de evasão de uma sociedade que corrompe e massacra o homem, a literatura de idealização do indígena encontra em solo brasileiro o contexto ideal para o seu florescimento, em especial obras como *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, escritas por José Alencar em referência ao contexto pré-colombiano/cabralino e com prevalência do período de chegada dos europeus à América.

A preocupação com o elemento indígena sempre esteve marcada, como

vimos até então, com tintas claramente políticas. Por isso, surge a necessidade, entre intelectuais na América, de uma leitura de matéria voltada para “a antropologia e para a política de defesa e proteção do ameríndio, que foi designada de indigenismo” (Coutinho, 2022, p. 85). Para Coutinho (2022), vários intelectuais na América Latina observam que o Indigenismo foi uma corrente literária que não existiu no Brasil, pois no período em que ela surgiu, juntamente com diferentes movimentos artísticos na América Latina, os escritores brasileiros voltaram-se a outra abordagem sobre estes povos, como é o caso dos movimentos:

> (...) parnasiano e realista-naturalista, que se seguiram ao Romantismo, registram considerável decréscimo no que concerne ao interesse pelo indígena, mas ainda assim muitos de seus representantes produziram obras sobre o tema. É o caso, no campo da poesia, de Olavo Bilac, com a *elegia Morte de tapir*, e do próprio Machado de Assis, com suas poesias Americanas (1875). É o caso, na seara da prosa, de autores como Franklin Távora, com o seu *Os índios do Jaguaribe* (1862) e de Inglês de Sousa, com *O missionário* (1891), para não falar em outros de menor projeção. Entretanto, nesse período, a visão sobre o assunto não traz mais a mitificação que tanto caracterizou o Indianismo romântico, e o indígena, não mais consagrado como símbolo de brasilidade, aparece frequentemente mesclado com o sertanejo, ou outro tipo regional, a quem vai cedendo gradativamente o lugar (Coutinho, 2022, p. 86).

Para Coutinho (2022) no período acima citado, surge na América de língua espanhola, em especial nos países andinos e no México, um movimento de forte expressão social denominado de Indigenismo e “apresentou algumas obras de peso, e por influência de correntes do pensamento então em voga, voltadas para uma preocupação com a identidade nacional” (Coutinho, 2022, p. 87). Ao mesmo tempo, o referido movimento aborda como temática a exploração do indígena tão fortemente presente nesses países e se consagra como uma literatura de protesto, marcada por um incisivo tom de denúncia dos maus tratos e injustiças sociais sofridos por essa camada da população, cuja maioria possuía como sustento uma vida voltada ao contexto rural, dominado pelo sistema latifundiário.

Coutinho (2013; 2022) foi um dos escritores latino-americanos a perceber o Indigenismo como o movimento que se surgiu junto a outros de cunho regionalista e “que se desenvolveram então no continente, inclusive no Brasil (cite-se, como exemplo, o romance regionalista dos anos de 1930), todos marcados por alto teor de crítica da situação econômica, social e política dos contextos representados” (Coutinho, 2022. p. 87). Ao lado de nomes como Mariátegui (2008) e Cornejo Polar (1987), Coutinho (2022) entende o referido movimento literário sobre o prisma de

representação-híbrida dos indígenas ao analisar que:

> (...) os personagens que integravam o universo narrativo dessas obras eram os indígenas, mas seus autores eram mestiços ou brancos, educados à maneira europeia, que pouco ou nada conheciam sobre a cultura e o modus vivendi daqueles. O resultado era uma narrativa que, embora buscasse recuperar o seu passado extremamente rico e tentasse contribuir para uma mudança das condições de vida do indígena, fazia-o por uma perspectiva externa, em que o referente era o mundo indígena, mas o emissor e o receptor – até mesmo o código e o canal empregados, o romance e a língua espanhola – não são indígenas. O narrador dessas obras apresenta uma voz única das questões tratadas e impõe um único significado ao universo da representação, e os protagonistas, ao invés de falar, são sempre "traduzidos" (Coutinho, 2022, p. 87, destaques da autoria).

A ideia de um terceiro indivíduo atuar como ponte entre o indígena e o leitor, utilizando a imagética ameríndia a partir de uma abordagem estético-teórica que se subscreve na figura do avatar de informante nativo. Esta se consagra como uma leitura possível pela ótica do Indigenismo. Essa abordagem permitiu entender muitas das angustias, sofrimentos e anseios destes povos tangíveis pela literatura em textos ensaísticos e jornalísticos da época em que nomes como Árguedas, Magdaleno, Icaza e entre outros que alçaram a voz em defesa, ainda que neste período, de que os próprios indígenas não falassem por si sós. Esses autores atuaram como tradutores de todo um movimento que, ao mesmo tempo em que ocorriam na Bolívia, Peru ou no México, era observável em diferentes países da América Latina.

A forma de enxergar a imagem do indígena levou a uma terceira concepção de indigenismo (neo/protoindigenismo) mediante uma mudança de postura da parte de uma nova geração de autores indigenistas, que, "imbuídos de um maior conhecimento da cultura indígena, seja por meio da antropologia, seja pela própria vivência, buscaram mergulhar em sua cultura e tentaram representá-la por uma perspectiva interna" (Coutinho, 2022, p. 87).

Ainda que mais próxima da cultura e do *modus vivendis* indígena, em nomes como José María Arguedas, estas formas de Indigenismo conseguiram uma síntese entre a cosmogonia quíchua e grande conhecimento das crenças, tradições e costumes, integrando a um conjunto de estudos de ordem etnológica e folclorista debruçada na cultura incaica no mesmo caminho em que Darcy Ribeiro. Com seu romance *Mayra* (1976) Darcy Ribeiro, nas palavras de Coutinho (2022), mescla suas experiências como antropólogo junto aos indígenas com alta dose de ficcionalização e integra o conhecimento antropológico e etnográfico que se erige e se destaca

como instância literária.

Em suas diversas pesquisas, Coutinho tem apresentado todo um conjunto de teorias que ajudaram no entendimento das bases da Literatura Comparada em geral, além de possibilitar o repensar das teorias no contexto latino-americano com vistas a favorecer uma compreensão de parte dos movimentos sociais, culturais e estéticos locais, regionais e nacionais, e como estes estão integrados transnacionalmente ao excederem as fronteiras dos Estados-Nações e possibilitarem uma interlocução e uma integração do que é possível ser chamado de Literatura Comparada Latino-Americana, tangível pela ótica do descentramento da concepção eurocêntrica e na diluição da ideia de fronteiras nacionais. Para Coutinho (1996):

> Este descentramento ocorrido no âmbito dos estudos comparatistas, agora muito mais voltados para questões contextualizadas, ampliou em muito o cunho internacional e interdisciplinar da Literatura Comparada, que passou a abranger uma rede complexa de relações culturais. A obra ou a série literária não podiam mais ser abordadas por uma óptica exclusivamente estética; como produtos culturais. Era preciso que se levassem em conta suas relações com as demais áreas do saber. Além disso, elementos que até então funcionaram como referenciais seguros nos estudos comparatistas, como os conceitos de nação e língua, foram postos por terra, e a dicotomia tradicionalmente estabelecida entre Literaturas Nacionais e Comparada foi seriamente abalada (Coutinho, 1996, p.69).

Percebe-se que para o referido autor o elemento político do comparatismo deve ser assumido conscientemente e até enfatizado, e que urge a necessidade imperativa de revisão do cânone literário bem como a abertura deste. O (re)pensar sobre o cânone tem servido de reflexão acadêmica ao se colocar contra o eurocentrismo e estabelecer o debate acalorado em especial nas décadas de 1980 e 1990. Coutinho (1996) afirma que para muito dos teóricos da LC, o cânone até então era tido como uma tentativa de explicar um sistema de valores estabelecido por grupos pertencentes, muitas vezes, às classes hegemônicas que justificaram decisões individuais através de um discurso globalizante.

Em caminho reverso, essa nova abordagem sobre o cânone abriu o espaço para a “desierarquização dos elementos envolvidos no processo da comparação, e sua tarefa maior passa a residir precisamente nessa construção em aberto, nessa viagem de descoberta sem marcos definidos” (Coutinho, 1996, p. 71). O autor analisa que a Literatura Comparada na América Latina parece ter assumido com firmeza a necessidade de enfocar a produção literária a partir de uma perspectiva

própria e calcada na realidade do continente proposta pelo diálogo verdadeiro no plano internacional. Assim, questões como a do Cânone e da História Literária adquirem uma nova feição e os modelos teóricos e críticos que se relativizam cederam lugar a uma reflexão mais eficaz e mais democrática.

Para Joseane Maia Santos Silva (2017), Coutinho apresenta três diretrizes para os estudos comparados, todos com relação direta à América Latina; a saber: as relações entre literatura latino-americana e as da Europa Ocidental (já verificada no comparatismo tradicional); a relação entre as literaturas nacionais no interior da América Latina; e a caracterização da heterogeneidade das literaturas nacionais do continente latino-americano.

Coutinho (2003, p.26) observa que é “na captação das especificidades das diversas Literaturas Latino-Americanas e no olhar lançado sobre a tradição literária do continente, que o comparatismo adquire sentido”. Silva (2017) afirma ainda que Coutinho redefiniu o objeto da literatura comparada, isto é, pode-se ultrapassar o estudo mecânico de fontes e influências para uma abordagem do fenômeno literário relevando o diálogo de culturas.

Por lidar com as temáticas que gravitam em torno da Literatura latino-americana, o indigenismo não passou imune ao olhar de Coutinho. Para ele, o movimento indigenista hispano-americano não teve equivalente na literatura brasileira da época, pelo menos como se caracterizou naquele contexto, “mas não deixou de transparecer em áreas como a Antropologia e a Sociologia, nas quais se desenvolveram diversos estudos sobre a situação do indígena, e na política de preservação do ameríndio e sua cultura” (Coutinho, 2022, p. 88). No período em que o indígena era abordado na literatura brasileira por Mário de Andrade e Oswald de Andrade, o Indigenismo se erigia na América Latina nas chamadas Primeira e Segunda Fase, período compreendido entre o final do Século XIX e as primeiras décadas do século XX.

Eduardo Coutinho (2022) ainda analisou a temática indígena, explorando as complexidades e nuances das representações dos povos originários não só Brasil, como também na América Latina. Sua abordagem observa esse cenário por uma perspectiva crítica tanto do indianismo quanto do indigenismo, evidenciando pontos de convergência e divergência em relação a essas correntes. Coutinho compartilha com o indianismo e o indigenismo o interesse em retratar a cultura indígena considerando as limitações de ambos os movimentos, com uma crítica acentuada à

visão colonial do Indianismo. Além disso, Coutinho (2022) observa que o indigenismo questiona as imagens simplistas e romantizadas dos indígenas, buscando uma representação mais autêntica e complexa.

Ainda quanto à leitura crítica de Coutinho (2013, 2022), a abordagem por ele apresentada rompe com a visão idealizada do passado e propõe um olhar mais realista, alinhando-se a movimentos críticos que destacam a diversidade e a resistência cultural dos povos indígenas. Além disso, Coutinho (Idem) mantém uma postura crítica em relação às políticas indigenistas estatais, questionando a eficácia e as intenções por trás dessas ações governamentais. Suas obras promovem uma reflexão sobre as contradições das políticas públicas e levantam debates sobre a autonomia e o protagonismo indígena.

Os estudos de Coutinho são utilizados no campo acadêmico como fundamentais dentro do campo da Literatura Comparada, tanto no contexto latino-americano quanto mundial, servindo como referência neste trabalho para o entendimento dos aspectos da integração social e literária entre diferentes nações latino-americanas, projetando-se como um dos pilares universais dos estudos comparatistas.

3. DA IRRUPÇÃO DO INDIGENISMO NA LITERATURA: MEMÓRIA, TESTEMUNHO, VIOLÊNCIA E IMAGOLOGIA

3.1. A Literatura Indigenista como *Lócus* Enunciativo Híbrido

No tocante ao indigenismo e à natureza do discurso que caracteriza os movimentos subscritos em torno da temática, há um conjunto de tensões identitárias. Estas estão configuradas quanto à etnicidade dominante de natureza teleológica eurocêntrica/hegemônica que inflige aos grupos tidos como minorias uma situação de subserviência/subalternidade.

Em debate sobre uma temática de mesma natureza, Hall (2003, p. 12) afirma que a "política identitária essencialista aponta para algo pelo qual vale lutar, mas não resulta simplesmente em libertação da dominação", estendendo-se, em muitos casos, na denúncia em si. Assim, dentro desse complexo contexto, as lutas organizadas sobre as políticas culturais são travadas em muitas frentes e, no contexto pós-colonial, partem das metrópoles e se estendem a todos os níveis da cultura, inclusive na vida cotidiana, na cultura popular e na cultura de massa.

Na visão de Viviana Gelado (2006) os setores subalternos puserem em prática as operações instrumentalizadas, possibilitadoras do repensar artístico que até o início do século XX voltava-se exclusivamente à cultura burguesa hegemônica. A partir dos movimentos vanguardistas trazidos ou surgidos no período histórico-estético, compreendido entre o final do século XIX e início do XX, houve um repensar em torno dos elementos que compunham a chamada a Cultura Popular como forma de denúncia "do resultado desigual da apropriação dos bens econômicos por parte dos setores subalternos" (Gelado, 2006, p. 69), resgatados para o cerne do debate sobre aspectos relacionados a colonialidade. Dessa forma, surgiram eixos de tensão advindos do tratamento estético do popular representado, muitas vezes, no que Gelado (2006) chama de caráter performático da polêmica a partir do texto literário, que se desloca para a denúncia e crítica.

Para García Canclini (1987), o domínio dos estudos antropológicos sobre a cultura popular "englobará nela as manifestações de diversos setores sociais cujo denominador comum é a subalternidade", envolvendo, neste contexto, o indígena, o operário, o urbano, aspectos de gênero e os demais elementos que se relacionam à colonialidade do poder em debate junto aos fenômenos culturais e sociais pós/neocoloniais.

Associado aos Estudos Culturais no contexto pós-colonial, o pensamento

indigenista se deu em torno de um discurso teórico e de uma produção estética alicerçada no paradigma teórico que entrecruzava o social e o simbólico. Para Hall (2003, p. 14), “a teoria é uma tentativa de solucionar problemas políticos e estratégicos que por sua vez, leva a um novo ponto de partida em um processo sempre inacabado de construção e descoberta; não é um sistema que precisa ser acabado”. Ao mesmo tempo, há uma prática em torno do intelectual indigenista posicionada pela luta que busca, através da denúncia, gerar mudanças sociais, ou ao menos desenvolver um debate instituído socialmente.

O indigenismo no contexto dos estudos pós-coloniais é um agente social que possibilita o diálogo entre cosmovisões diferentes, uma “forma de reconhecimento das fronteiras culturais e políticas mais complexas que existem no vértice de esferas políticas frequentemente opostas” (Bhabha, 1998 p. 242). Mesmo assim, Bhabha (1998, p. 242) afirma que “os discursos críticos pós-coloniais exigem formas de pensamento dialético que não recusem ou neguem a *outredad* (alteridade) que constitui o domínio simbólico das identificações psíquicas e sociais” sendo a literatura um dos caminhos do diálogo.

Logo, entende-se o indigenismo literário como uma abordagem discursiva que debate, junto às concepções de Ribeiro (2017, p. 32), no que concerne a um discurso constituído “como um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle”. Neste contexto, torna-se importante estabelecer uma abordagem teórica que diferencia o *lócus* de enunciação e da representatividade. Na visão de Ribeiro (2012, p. 48), o local de fala ou *lócus* enunciativo[19] faz referência à localização social de um determinado grupo de indivíduos, em que o espaço de participação que o constitui seria um lugar onde os diferentes grupos sociais se fazem presentes.

Dada a ideia de hibridez, assume-se em uma complexa rede teórica em diferentes abordagens acerca da literatura e da cultura, e se estabelecem debates com outros fenômenos epistêmicos, a exemplo de termos como a *transculturación* (Ortiz, 1983), a *heterogeneidad* (Cornejo Polar, 2005), o *entre-lugar* de Silvano Santiago (2010), entre outros. Esses vocábulos são usados para descrever e explicar as intersecções entre o tradicional e o moderno, o hegemônico e o

[19] *Lócus* enunciativo e local de fala são usados no contexto da contingência: *lócus* enquanto pensamento fronteiriço como afirma Mignolo (2000) e “local de fala” como a localização epistêmica de quem fala, ou seja, se quem “fala” assume-se como subalterno, hegemônico ou híbrido como apresentado neste trabalho.

subalterno, o nacional e o cosmopolita. Em suma, “o desmantelamento progressivo e vertiginoso das divisões em que se basearam as tramas disciplinares das humanidades e das ciências sociais”, como exemplifica Mônica Barnabé (2021, p. 155) ao abordar a complexidades teórico-artísticas da hibridez.

A modernidade trouxe uma abertura às culturas híbridas na América Latina e foi um marco de extrema relevância para o Modernismo local, bem como diversos movimentos vanguardistas de natureza transcultural:

> […] que não fazem parte do patrimônio exclusivo dos setores hegemônicos (como foram os cruzamentos interculturais produzidos pelas vanguardas dos anos vinte e as neovanguardas dos anos sessenta), mas que também são evidentes nas formas de reconversão econômica e cultural dos migrantes camponeses e dos movimentos sociais que tiveram que readaptar seus saberes e práticas cotidianas devido a pressão do mercado de bens simbólicos[20] (Barnabé, 2021, p. 158, LT).

Pensar o híbrido através da cultura e da literatura é promover o questionamento de uma série de perguntas muitas vezes com respostas parciais, abertas e provisórias, que podem mudar ao decorrer de novas abordagens e novos contextos, e podem inclusive sofrerem mudanças com o surgimento e/ou reformulação de novos aparatos teóricos.

Em diálogo junto às concepções de Ribeiro (2012), Barnabé (Colombi, 2021), Bhabha (1998) e outros teóricos, considera-se que o indigenismo integra “um espaço de fala híbrido”, constituído pela visão de alguém que não é natural do *lócus* indígena e está configurado como um indivíduo que busca falar em nome daquele grupo que, devido ao contexto social e cultural subalterno, se encontra(va)m em situação de silenciamento dada a forte influência da colonialidade e dos movimentos internos e externos a América Latina.

Esse espaço híbrido diverge, portanto, do que Mignolo (2020) chama de “*lócus* fraturado da enunciação”, que é “definido como o pensamento liminar e uma reação à diferença colonial” (Mignolo, 2020, p.11), objeto ligado ao próprio subalterno. Assim Mignolo analisa que:

> A diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica. Assim, o pensamento

[20] […] que no son patrimonio exclusivo de los sectores hegemónicos (como lo fueron los cruces interculturales producidos por las vanguardias de los veinte y las neo-vanguardias de los sesenta) sino que también son evidentes en las formas de reconversión económica y cultural de los migrantes campesinos y los movimientos sociales que readaptan sus saberes y prácticas cotidianas presionados por el mercado de bienes simbólicos (Colombi, 2021, p. 158).

> liminar é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica (Mignolo, 2020, p. 11).

Vale ressaltar que a perspectiva do autor (Migonolo, 2020) oferece novos horizontes críticos em face das limitações em torno das críticas internas para com as ideologias hegemônicas (tais como marxismo, desconstrucionismo pós-moderno, ou análise de sistemas mundiais), o que acabou por irromper nos estudos literários. Ressalta-se, no entanto, que o "lócus fraturado", centrado no próprio subalterno – neste caso, o próprio indígena – difere do *lócus* enunciativo híbrido que se desloca para um terceiro agente que utiliza a literatura como uma voz em nome dos indígenas.

Diversas são as formas de construção desse *lócus* fraturado, fator que pode abarcar até mesmo situações como a mestiçagem no contexto abordado por Glória Anzaldúa (1987), por exemplo. Aqui, a hibridização ocorre pelo fenômeno da mestiçagem constituída, neste caso, por cidadãos mexicanos que vivem em regiões fronteiriças dos Estados Unidos da América, vistos não só como forasteiros, mas também designados como *inhabitants of the borderlands transgressors, aliens-whether*. Diferentes grupos sociais tidos a partir da ideia de minoria estavam em situação subalterna com afirma Anzladúa (1987):

> Ainda que sejam eles chicanos, índios ou negros, não estão entre os invasores, os estuprados, os mutilados, os estrangulados, os "gaseados". Os únicos habitantes "legítimos" são aqueles que estão no poder, os brancos e aqueles que se dignificam com os brancos. Nesse local reside agitação e a morte não é estranha[21] (Anzaldúa, 1987, p. 4, destaques da autoria, LT).

O livro de Anzaldúa (1987), escrito parte em inglês com incursões em espanhol, demonstra outra forma de conceber essa "fratura discursiva" ao lidar com questões étnicas: alguém que utiliza da escrita ensaística acadêmica para estabelecer a denúncia. Contudo, salienta-se que esse espaço fraturado, é composto de indivíduos em situação de subalternidade, mas que vive longe de seu local de origem, (por isso, fraturado), alguém além das fronteiras de sua terra natal que vive na *borderland*.

---

[21] Whether they're Chicanos, Indians or Blacks. Do not enter, trespassers win be raped, maimed, strangled, "gassed" shot. the only "legitimate" inhabitants are those in power, the whites and those who dign themselves with whites. Tension grips the inhabitants of the borderlands like a virus. Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger[21] (Anzaldúa, 1987, p. 4, destaques da autoria).

O termo *borderland* entrou na historiografia dos Estados Unidos com a publicação de *The Spanish Borderlands*, em 1921, por Herbert Eugênio Bolton, que propôs “uma leitura da história americana que se referia à história colonial, mas complicou a versão hegemônica” (Szurmuk; Irwin, 2021, LT) por tratar da colonização britânica e, mais tarde, da independência estadunidense.

O processo de expansão territorial incorporou a colonização e posterior anexação de zonas culturais fronteiriças compostas pelo encontro entre elementos anglos e hispano-americanos. Sobre esta temática, Monica Szurmuk e Robert Mckee Irwin (2021) descrevem a *borderland* como um espaço cultural definido pela sua proximidade com a fronteira. Na perspectiva dos Estudos Culturais, existem três possíveis traduções do termo: *borderland*, traduzido como fronteira; *border* (linha divisória) e *frontier* (território ainda não conquistado).

Aos habitantes das *borderlands* competem ao *lócus* fraturado de Mignolo (2020), ligados aos chamados chicanos (população latina residente nos EUA) e analisado por Anzaldúa (1987) como espaço geográfico, emocional e simbólico; em outro viés, o *lócus* híbrido compete ao escritor indigenista por sua natureza não-indígena. É esse espaço de enunciação que possibilita aos pensadores e escritores do indigenismo a chance de trazer à tona os sofrimentos dos grupos que se encontram em situação de emudecimento. Assim forma, os escritores indigenistas utilizam dos aparatos de participação social das classes hegemônicas – a escrita social e a produção estético-ficcional literária – para poder falar em nomes dos subalternizados.

No tocante às teorias Pós-Coloniais as quais o Indigenismo está localizado nos espaços sociais aos quais os saberes subalternos estão localizados, estes são caracterizados por relações conflitantes uma vez que a localização social de distintos grupos está constituída pelo binômio subalterno-*criollo*, marcada pelas “relações hierárquicas de poder que cria grupos” (Collins, 1997, p. 8). Essa hierarquização de poder estabelece “relações sociais que permitem ou não que esses grupos sociais acessem lugares de cidadania” (Ribeiro, 2012, p. 35), de maneira que são favoráveis à segregação social ao favorecerem a desigualdade concretizada como categorias identitárias, estabelecidas, na visão de Ribeiro (2012), como categorias descritivas de identidades sociais aplicadas a determinados grupos de indivíduos.

O *lócus* enunciativo sob esta abordagem epistemológica, não pode ser

aplicada à identificação de um determinado indivíduo isoladamente. Este *lócus* está concretizado nas experiências historicamente compartilhadas e baseadas na coletividade que “têm um grau de continuidade ao longo do tempo de tal modo que as realidades de grupo transcendem as experiências individuais” (Collins, 1997, p. 9). Para Ribeiro (2012), as experiências compartilhadas dentro de um determinado grupo refletem ainda a importância da teoria ao ajudar a entender os mecanismos das relações hierárquicas que entrecruzam diferentes formas de opressão ao interseccionar raça, gênero, classe, sexualidade entre outros que constituem os diferentes espaços de fala. É no complexo da dinâmica humana que Bhabha (2003), ao explorar o fenômeno da colonização sob a abordagem dos estudos culturais no âmbito pós-colonial, questiona a representação das classes dominantes como aquelas que impõem o silenciamento aos subalternos.

Os grupos classificáveis como agentes hegemônicos ou elites são caracterizados geralmente na imagem masculina e heroica, cabendo a eles os direitos e aos subordinados/subalternos, os deveres. Sob esse prisma, a linguagem imposta à temática dos direitos e deveres, tão central ao mito moderno de um povo, deve ser questionada com base no estatuto legal e cultural anômalo e discriminatório atribuído às populações migrantes, em especial aos grupos em situação de refúgio e/ou diáspora, imagens que têm marcado a colonialidade na América Latina.

Esse binômio, subordinados-elite, é explorado nos diferentes textos ensaísticos e literários na América desde o período colonial, mantem-se vivo, que por textos que apregoam a continuidade colonial ou por textos que se colocam de frente. Torna-se importante refletir, na perspectiva da imagologia, como essas imagens podem perpetuar-se na contemporaneidade.

É a partir deste *lócus*, no âmbito da teoria pós-colonial, que se questiona a epistemologia dominante e se evidencia, na visão de Ribeiro (2012), os saberes produzidos por grupos subalternizados em territórios coloniais. Spivak (2010a) critica os pensadores europeus que abordam os temas do silenciamento de alguns grupos sociais, pois alguns deles não rompem totalmente com o discurso hegemônico uma vez que ainda têm a Europa como centro de análise das crises sociais.

O Indigenismo, enquanto estética do silenciamento, evidencia o lugar do silenciado, em especial no contexto social e cultural do início do final do Século XIX e início do século XX na América Latina, ao estar localizado no âmbito da

representação em um contexto onde “o não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável” (Ribeiro, 2012, p. 44), uma vez que o *lócus* das classes hegemônicas mantém as classes subalternas silenciadas. Assim, o paradigma da “representação” faz-se importante em especial na questão do Indigenismo e dos demais grupos sociais emudecidos capitáveis inclusive pelo viés estético da literatura.

Diante das condições de silenciamento dos povos indígenas nos diferentes países latino-americanos, teóricos como Mariátegui (Peru) e autores da literatura a exemplo de Alcides Árguedas (Bolívia), Maurício Magdaleno (México), utilizaram dos mecanismos de representação do local de fala das classes privilegiadas para romper com “ a lógica de que apenas os subalternos falem de suas localizações” (Ribeiro, 2012, p. 47). Para oferecer voz ao sujeito subalterno, seria necessário, na visão de pensadores como Mariátegui (2008), que alguém externo a esse *lócus* utilizasse mecanismos dos grupos hegemônicos para falar em nome dos que foram segregados no âmbito da colonialidade.

O termo colonialidade utilizado neste trabalho deve ser compreendido como “uma lógica, metafísica, uma ontologia e uma matriz de poder que pode continuar existindo após a independência formal” (Maldonato-Torres, 2016, p. 10), uma forma de manter os privilégios das classes hegemônicas segregando minorias que, na América Latina, eram marcadas pela presença de grupos indígenas, negros, gaúchos, entre outros.

Destarte, o Indigenismo estabelece uma relação intrínseca com o fenômeno da colonialidade. Esta “é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial / étnica da população mundial como a pedra angular do dito padrão de poder” (Quijano, 2000, p. 342), cuja operação está situada em diferentes planos, áreas e nas dimensões, materiais e subjetivas da existência social.

Em *Raza de Bronce*, Árguedas (2001), ao utilizar da *performance* da personagem Suárez no diálogo estabelecido com a personagem Pablo Pantoja, apresenta ao leitor as condições sociais de exploração dos povos indígenas, traçando um paralelo iniciado no processo de colonização com incursões também nos aspectos da colonialidade apresentados acima. O diálogo, extenso na obra, revela um pouco desta visão:

— Puxa! —disse Suárez, voltando-se para seu anfitrião. — Você sabia que

> seus ultrapassados nos dão exemplo nisso? Pelo menos eles agem de forma mais lógica. Nós, antes de vermos os frutos de um governo, já recompensamos o governante batizando ruas e praças com seu nome, para apagá-lo no dia seguinte e substituí-lo pelo novo cacique. Estes selvagens vêem primeiro as ações e depois punem ou recompensam, e assim mostram-se mais prudentes e justos[22] (Árguedas, 2001, p. 111, LT).

> —Isso é naturalmente correto, legítimo! — Suárez o interrompeu com igual vivacidade — Porque o homem branco, durante mais de quatrocentos anos, não fez outra coisa senão explorar o indígena, explorando-o, roubando-o, esgotando-lhe o sangue e o suor a seu serviço. E se o indígena o odeia, desconfia dele e faz tudo o que é humanamente possível para lhe causar mal é porque com o leite, por herança, ele sabe por sua vez que o homem branco é seu inimigo natural e o trata como um inimigo. Isso, você concordará, é justo e muito humano. — Será como você diz e quero concordar com você; Mas agora o nosso problema boliviano é outro problema, o maior de todos. Agora o indígena sabe, como você diz, que não consegue tirar nada do alvo e se choca contra ele infalivelmente. Sorrio de todos aqueles que acreditam encontrar o segredo da transformação do indígena na escola e através do professor. No dia em que dermos aos professores e mentores das escolas indígenas aos seus herdeiros poderão escolherem outra nacionalidade tornarem-se chineses ou suecos, porque então a vida não lhes será possível neste momento. O indígena nos sufoca com sua maioria. Dos dois milhões e meio de habitantes da Bolívia, pelo menos dois milhões são indígenas, e ai do dia em que esses dois milhões saibam ler, ler códigos e escrever jornais! Nesse dia invocarão os vossos princípios de justiça e de igualdade e em seu nome acabarão com a propriedade rural e serão os senhores[23]... (Árguedas, 2001, p. 129-130, LT).

No diálogo, o personagem Suárez atua como uma voz tradutora do sofrimento dos povos indígenas ao traçar críticas diretas ao seu anfitrião Pablo Pantoja no tocante à maneira como os indígenas foram tratados no passado e no presente. É perceptível que Árguedas (2001) denuncia os aspectos da colonialidade ao utilizar

---

[22] —¡Caramba! —dijo Suárez volviéndose a su anfitrión—. ¿Sabes que en esto nos dan ejemplo tus rústicos? Por lo menos, obran con más lógica. Nosotros, antes de ver los frutos de un gobierno, ya premiamos al gobernante bautizando calles y plazas con su nombre, para borrarlo al día siguiente y sustituirlo con el nuevo cacique. Estos salvajes primero ven obrar y después castigan o premian, y así se muestran prudentes y justos (Árguedas, 2001, p. 111).

[23] —¡Eso es natural correcto, legítimo! —le interrumpió con igual viveza Suárez—, Porque el blanco, desde hace más de cuatrocientos años, no ha hecho otra cosa que vivir del indio, explotándolo robándole, agotando en su servicio su sangre y su sudor. Y si el indio le odia, siente desconfianza hacia él y hace todo lo humanamente posible para causarle males, es que con la leche, por herencia, sabe a su vez que el blanco es su enemigo natural y como a enemigo le trata. Esto, convendrás, es justo y muy humano. —Será como dices y quiero darte la razón; pero ahora ya es otro el problema este nuestro problema boliviano, el más grande de todos. Ahora el indio sabe, como tú dices, que del blanco no puede conseguir nada y se estrella contra él indefectiblemente. Yo me río de todos aquellos que creen hallar el secreto de la transformación del indio en la escuela y por medio del maestro. El día en que al indio le pongamos maestros de escuela y mentores ya pueden tus herederos estar eligiendo otra nacionalidad y hacerse chinos o suecos, porque entonces la vida no les será posible en estas alturas. El indio nos ahoga con su mayoría. De dos millones y medio de habitantes que cuenta Bolivia dos millones por lo menos son indios, y ¡ay del día que esos dos millones sepan leer, hojear códigos y redactar periódicos! Ese día invocarán esos tus principios de justicia e igualdad y en su nombre acabarán con la propiedad rústica y serán los amos[23]... (Árguedas, 2001, p. 129-130).

do contexto indígena, neste caso da etnia *aymará*, para demonstrar como atua o informante, que traduz os aspectos da subalternidade.

Personagens como Joaquín Rodríguez na obra de Magdaleno (1937) também assumem a posição indigenista (hibridizada), participando de forma semelhante a porta-voz daqueles. Rodríguez é professor e foi enviado pelo governo mexicano para alfabetizar os indígenas. No fragmento a seguir é possível observar essa abordagem:

> Joaquín Rodríguez, transformado em esqueleto puro e da cor da terra, chamou os meninos e os apresentou ao *jacalón* da escola. Ele não conseguiu ficar de pé e engasgou ao falar. De vez em quando, um vento calmo trazia, afastando o fedor vil da ralé, uma fragrância de água e trevo. Também a voz do professor rural é calma e firme. — Quero que vocês digam em seus lares que não culpo ninguém pela minha doença.
> Vocês acreditam que sou seu inimigo e, se Deus quiser, ficarão convencidos de que só quero o seu bem. Não lhe trago promessas, porque sou um homem honesto. Quero que sejam pessoas úteis para que não sofram como sofreram os seus pais. A hora da justiça está próxima e vocês devem se preparar para que sejam donos do seu trabalho e outros não venham explorá-los para prosperar. Quem não quiser ficar comigo pode ir embora. Eu vos dou permissão.
> Ele disse isso sofrendo com o resultado da dura prova e olhou para as trinta e cinco crianças, fingindo serenidade, mas ardendo de consternação. Meia dúzia olhou para ele, por sua vez, e escapou, aos poucos, e um galope irrompeu na porta. Os demais ficaram olhando uns para os outros em silêncio. Rodríguez respirou feliz e ganhou um acesso sentimental.
> —Já consegui que nos dessem os instrumentos musicais. Tocaremos todas as tardes, depois da escola. E vão nos dar dois hectares do rio Prieto só para nós, e vão nos mandar alguns animais de Pachuca. Tudo o que eu conseguir, será para vocês. Vocês vão administrá-lo e farão com que ele renda o máximo desempenho possível[24] (Magdaleno, 1937, p. 279, LT).

Rodríguez participa da narrativa a partir de um *lócus* enunciativo híbrido ao combinar elementos das identidades indígenas, e entrecruza diferentes posições

[24] Joaquín Rodríguez, convertido en un puro esqueleto y del color de la tierra, ha hecho llamar a los muchachos y los introduce en el jacalón de la escuela. No puede tenerse en pie y jadea, al hablar. De cuando en cuando, un viento tranquilo trae, removiendo el vil hedor de las chusmas, una fragancia de agua y de trébol. También la voz del maestro rural es tranquila y firme. —Quiero que vayan a decir a sus casas que no culpo a nadie de mi mal.
Ustedes creen que yo soy su enemigo y, Dios mediante, ya se convencerán de que sólo quiero su bien. No les traigo promesas, porque soy un hombre honrado. Quiero que sean gentes de provecho para que no sufran como han sufrido sus padres. La hora de la justicia está próxima y ustedes deben de prepararse a fin de que sean dueños de su trabajo y no vengan otros listos a medrar. Quienes no quieran estar conmigo, pueden irse. Yo les doy permiso.
Lo dijo sufriendo del resultado de la dura prueba, y miró a los treinta y cinco chamacos, fingiendo serenidad, pero quemándose de desazón. Una media docena le miró, a su vez, y escapó, poco a poco, y en la puerta se provocó un galope. El resto se quedó, mirándose unos a otros, en silencio. Respiró Rodríguez, dichoso, y le ganó un acceso sentimental.
—Ya conseguí que nos obsequien los instrumentos para la música. Tocaremos todas las tardes, después de la escuela. Y se nos van a dar dos hectáreas del río Prieto, nada más para nosotros, y de Pachuca nos van a mandar unos animalitos. Todo lo que obtenga será para ustedes. Ustedes lo administrarán y verán que rinda lo más que sea posible[24] (Magdaleno, 1937, p. 279).

sociais e discursos em favor dos interesses destes povos. É um espaço discursivo complexo e dinâmico, onde as vozes individuais se entrecruzam com vozes coletivas, em torno de interesses coletivos, fazendo o leitor questionar a ideia de uma identidade fixa, homogênea e estereotipada, tanto do indígena quanto do não indígena.

No contexto pós-colonial, o papel do Indigenismo seria uma forma de tradução das experiências da marginalidade social a qual os indígenas, em diferentes países, estiveram (e estão) sujeito dadas as configurações dos diferentes projetos nacionais das nações latino-americanas como instituições "modernas" de autoridade. Dessa forma, o indigenismo literário atua âmbito da tradução. Utiliza-se o termo tradução como processo que parte do texto literário para a compreensão e interpretação de uma determinada ficção literária.

Ainda é relevante observar que nem todo processo de tradução deve ser pensado sob o prisma colonial, pós-colonial, político-ideológico, entre outros. Não é apenas uma atividade linguística de transferência vocabular de um texto de um idioma para o outro: ela assume uma complexa rede e em diferentes vertentes dentre as quais destacam-se três. Aqui, fez-se um recorte que melhor dialogasse com os elementos teóricos utilizados nesta tese.

Inicialmente a tradução é entendida como “um produto essencial de transculturação, assimilação, adaptação que parte dos modelos europeus para tentar dar, através destes, reviravoltas locais que apresentarão elementos *criollos* críticos” (Ellis, 1991, p, 366). Ela se volta à interpretação dada sobre um texto acerca da realidade (Era, 2001), e a partir da relação com os estudos da cultura vista em nomes como Spivak (2005, p. 46), por exemplo, o termo é assumido como um processo “reconhecidamente político dentro da violência geral da culturação”, sendo esta a própria tradução.

Fica evidente a tradução como uma construção de caráter ideológico, que tem por referência a cultura hegemônica centrada nas condições da “violência generalizada da culturação como tradução incessante e pendular, de translado” (Spivak, 2005, p. 46), com forte teor político. Nesse modelo de tradução ocorre a “perda das culturas aborígines como ficções não-derivadas que são condição e efeito da história do sujeito, meramente porque esse é o crime fundador do mundo em que vivemos” (Spivak, 2005, p. 50).

Esse posicionamento, ainda que híbrido, tem por referência o agente cultural

que dá ênfase, nos termos de Spivak (2010a), ao elemento social hegemônico euro-teleológico excludente do sujeito subalterno na mobilidade cultural. Entende-se que a perspectiva de tradução adotada por Spivak (2005) tende a uma certa radicalização hermética, que pouco dialoga com a natureza híbrida do discurso indigenista.

Vale salientar que a abordagem teórica que está circunscrita em torno das concepções de Spivak (2005) demonstra a tradução a partir da apropriação cultural que coloca as classes hegemônicas no centro teórico e despreza as instituições/grupos sociais subalternizados. Tal modelo de tradução se afasta consideravelmente da ideia de *lócus* enunciativo híbrido acerca da literatura indigenista apresentado neste trabalho.

Em um outro viés, a tradução ainda assume uma segunda abordagem, compreendida como “uma espécie de resistência à imposição de correntes externas, transformando-se em algo heterogêneo, mas autêntico, ao mesmo tempo, indefinível unidimensionalmente” (Grullón, 2010, p. 193). Por possuir uma natureza híbrida, ela não permite uma visão unívoca apenas dos elementos culturais originários (indígena, por exemplo) ou eurocêntricos (da cultura colonial/imperialista). Para Spivak (2005, p. 60), é “assim que a subalternidade pode se traduzir esmeradamente para dentro de uma hegemonia que possa utilizar e exceder toda assistência e resistência que nós podemos organizar de cima”.

Baseando-se nesta segunda perspectiva, sem desprezar o pensamento de Spivak (2005, 2010a), Era (2001) e Ellis (1991), propõe-se nesta tese uma terceira abordagem de tradução que entrecruza elementos culturais de natureza antagônicas que estão relacionados ao contexto latino-americano. Neste modelo, a tradução é convertida em um objeto cultural hibridizado, tangível por intermédio do Indigenismo ao atuar como uma ferramenta de resistência, e a literatura indigenista seria a força motriz de denúncia de subalternização. Ao entrecruzar Indigenismo e Tradução, as ficções estão constituídas como uma metáfora de uma realidade de diferentes países concebida como uma prática social e política, na qual não apenas os significados são apresentados ao leitor, mas também identidades e valores em que as relações de poder são negociadas.

Ainda para Grúllon (2010), o termo tradução em literatura é utilizado para indicar a interpretação de um texto. Assim, em um determinado texto literário, é perceptível a presença de elementos de uma outra cultural presente em um texto.

No contexto da América Latina, a tradução parte dos elementos locais da cultura e anseia separar-se de um original, movendo-se para criar um produto final, fruto da síntese indígena-europeu no processo de transculturação que ocorre na América. Portanto, a tradução no contexto do indigenismo é uma ferramenta de luta que, na literatura, surge como resultado do desejo de ruptura com as correntes dominantes.

Essa abordagem de tradução será, assim, uma ferramenta de análise cultural viabilizadora do encontro de diferentes entidades no âmbito de hibridização como processo decolonial de transculturação. Walter (2015, p. 613) afirma que o processo de transculturação designa “a tradução dinâmica das confluências culturais que atravessa e constitui a encruzilhada da formação identitária entre lugares e epistemes diferentes” ao atuar como ferramenta que permite acesso à lógica cultural, informa sobre as diferentes estruturas e demonstra como ocorrem os cruzamentos entre elementos distintos. Ainda para Walter (2015), a transculturação é um diálogo desconfortável entre síntese e simbiose presentes nas palavras e atua como:

> [...] práticas hegemônicas e contra-hegemônicas, entre gestos, atos e estratégias de coerção, expropriação e (re)apropriação, que discrimina entre diversas categorias: a assimilação intencional e imposta, o autodesprezo internalizado e diversas formas de resistência. (Walter, 2015, p. 617).

A centralidade da transculturação, proposta Ortiz (1983), nos estudos culturais e pós-coloniais envolve práticas de coerção**,** expropriação e resistência, culminando em diferentes formas de assimilação e (re)apropriação cultural. Do ponto de vista teórico, a transculturação foi amplamente discutida por Fernando Ortiz (1983), que a definiu como um processo mais abrangente do que simples aculturação, pois não se limita à imposição cultural, mas envolve perdas, adaptações e criações.

Para ele (Ortiz, 1983) a transculturação resulta na formação de novas identidades híbridas, nascidas do encontro e do conflito entre culturas dominantes e subalternas. Nesse sentido, a simbiose se manifesta quando elementos culturais coexistem e se fundem, de modo que a síntese representa uma tentativa de reconciliar as tensões entre esses elementos.

Já Angel Rama (1982) aprofunda o conceito ao aplicá-lo ao contexto latino-americano, enfatizando como a literatura e a cultura expressam a tensão entre resistência e hegemonia. As práticas transculturais podem, então, revelar estratégias

como a reapropriação, quando os sujeitos subalternos transformam elementos impostos em ferramentas de resistência. A assimilação imposta pode levar ao autodesprezo internalizado, conforme abordado por Maldonato-Torres (2016), mas também abre caminho para formas de resistência cultural como a preservação e reinvenção de tradições.

No entanto, a transculturação atua como um fenômeno que pode ser contraditório e ambíguo ao refletir os embates entre culturas em disputa. Isso evidencia a maneira como os sujeitos e grupos resistem, negociam ou reinterpretam os elementos culturais, oscilando entre a coerção e a autonomia, entre o apagamento e a recriação identitária, como observa Kothe (1981). Esse diálogo desconfortável não apenas expõe a violência simbólica presente nos processos de dominação, mas também ressalta as múltiplas formas de resistência e agência cultural que surgem desse encontro.

No caminho da tradução, o ensaísta, poeta, crítico e antropólogo peruano José Maria Árguedas (1911-1969) se destaca. A partir de uma escritura também indigenista, o referido pensador peruano, em seu romance *Todas las Sangre* (1964) atua como um tradutor cultural, ao desvendar níveis mais profundos de significado da própria América Latina. Para José Antonio Mazzotti (2021), a obra de Árguedas vai além da simples apresentação da materialidade linguística, mas focaliza na tentativa de levar o leitor a um entendimento mais completo ao inseri-lo em um contexto vasto e repleto de referências culturais da mesorregião.

Ainda para Mazzotti (2021), observa que temas como a opressão, a pobreza e a luta pela identidade cultural estão no cerne da produção do autor peruano, evidenciando as desigualdades e os desafios enfrentados pelos povos originários em um contexto de marginalização e exploração. Ao dar voz a essas narrativas, o autor resgata e traduz as memórias, os costumes e as cosmovisões do continente, muitas vezes silenciadas. Desta forma, José Maria Árguedas promove um diálogo entre a cultura indígena e a sociedade dominante. Vale ressaltar que, na visão de Mazzotti (2021), o diálogo apresentado pelo pensador peruano entre constituições culturais antagônicas não é pacífico e apresenta as contradições que envolvem desde a colonização até a contemporaneidade.

A partir do pensamento de José Maria Árguedas, Mazzotti (2021) analisa que a escritura indigenista se afasta dos gêneros convencionais ao questionar as noções tradicionais de originalidade e autoria. Contudo, essa transgressão não surge

simplesmente do desejo de vanguarda ou da rejeição às tradições literárias, mas sim pela compreensão de que a produção cultural é uma contribuição social.

Ainda José Maria Árguedas foi um dos pensadores latino-americanos a pensar o indigenismo enquanto coletividade. Ao analisar o indigenismo pela visão de José Maria Árguedas, Mazzotti (2021, p. 11, LT, destaques da autoria) que a literatura indigenista "não é uma obra individual autônoma, mas uma '*hechura'* - um trabalho coletivo". A escritura indigenista seria formada pelas vozes de centenas e milhares de indivíduos que, no contexto ocidental, permanecem invisíveis. Entendo que escritor indigenista é, tanto no caso das ficções estudadas nessa tese como o pensamento de José Maria Árguedas, alguém que conviveu com os indígenas, a "*hechura* literária" (Mazzotti, 2021, p. 11) é produzida coletivamente e constituída a partir da contribuição de muitas vozes.

Neste processo, o referido movimento desempenha o papel de um intermediário entre diversos universos possibilitando ao leitor não só entender o sentido literal dos termos, mas também as sutilezas simbólicas, históricas e sociais que os rodeiam. Esta perspectiva expande a experiência de leitura, convertendo-a em uma imersão no intrincado universo cultural ao qual a linguagem está integrada.

Para Mazzotti (2021, p. 11, LT), "os estudos pertinentes ao imaginário político e filosófico de Árguedas, que permeará o restante de seu corpus literário, com um forte destaque para sua defesa do socialismo e do comunitarismo indígena" (Mazzotti, 2021, p. 16)[25]. Trazendo ao mote da tradução, o indigenismo atua como uma combinação entre o pensamento político e a cultura, trazendo personagens e histórias que questionam a opressão social e econômica imposta aos povos indígenas.

Simultaneamente, a ideia de tradução proposta pelo escritor peruano José Maria Árguedas, analisa e resgata a perspectiva indígena, mostrando-a não como algo ultrapassado, mas como um modelo alternativo de sociedade, fundamentado na coletividade e na solidariedade. Vale ressaltar que tanto o escritura de José Maria Árquedas, Alcides Árguedas e Maurício Magdaleno, situam o movimento em um ambiente híbrido entre o indigenismo e um projeto político que tem como objetivo modificar a realidade social da América Latina. Ao combinar essas duas

[25] […] los estudios pertinentes al imaginario político y filosófico de Arguedas que permeará el resto de su corpus literario, con un fuerte acento en su apuesta por el socialismo y por el comunitarismo indígena (Mazzotti, 2021, p. 16).

perspectivas, surge uma literatura fortemente engajada que não só denuncia as injustiças, mas também sugere novas rotas para a libertação dos povos indígenas enquanto trabalhadores rurais.

O escritor indigenista é um agente (ou tradutor) que caminha nos dois lados, desvelando, contudo, a perspectiva do subalterno e da resistência. É nesta resistência e em consonância ao *lócus* enunciativo híbrido no qual o indigenismo se coloca como ferramenta de tradução do contexto cultural, em dado momento e local (cronotopo), que se denunciam os processos de exploração e sofrimento dos povos indígenas. A tradução, nesse viés, é uma ferramenta que permite:

- a compreensão dos processos de segregação dos povos indígenas que parte do contexto (trans)nacional de subalternização desses povos em diferentes países;
- associar os aspectos históricos relevantes à interpretação de uma determinada ficção indigenista como obra que denuncia a exploração e os sofrimentos impostos aos povos indígenas ao leitor e a sociedade da época;
- perceber a constituição de um determinado estado-nação sob o prisma social, cultural, econômica, entre outros em um dado momento histórico e em um dado lugar integrando esses momentos históricos a um determinado contexto importante à compreensão/interpretação da ficção;
- permite ainda entender os elementos que compõem a hibridização em sua composição binária através da síntese dos elementos eurocêntrico (colonial/imperial) e o elemento autóctone.

A transculturação, interpretada pela ferramenta da tradução cultural, é uma força crítica que permite traçar as maneiras de transmissão entre culturas, regiões e nações, particularmente entre aquelas caracterizadas por relações de poder desiguais nas diferentes formas e práticas de coerção e dominação, proposições impostas pelas classes hegemônicas em seus diferentes agentes (Estado em seus diferentes aparelhos ideológicos, a religião, entre outros).

O Indigenismo será, dentro das limitações e das contingências históricas, uma das formas de promoção da decolonialidade uma vez que busca, a partir da denúncia da subalternidade, apresentar registros da memória coletiva na forma de uma narrativa literária que evoca a violência e a imposição de poder que segrega os povos indígenas na América Latina.

Logo, o romance indigenista será uma forma performática de escritura que

ocorre na forte fusão entre a literatura e a hibridez na linguagem. Essa escritura desafia os limites do texto escrito e permite novas formas de expressão artística que transformam a leitura em uma experiência que “permite absorver elementos dessas linguagens e congregá-los ou contrapô-los numa manifestação singular” (Pedrón, 2013, p. 158). Uma vez que o escritor indigenista atua como um híbrido, já que ele não pertence ao *lócus* enunciativo indígena, sua voz é performatizada como alguém que sofreu o dano da colonialidade, não apenas como alguém que observa a cena. Ao assumir essa postura, tal forma de romance está presente:

> [...] no borrar das fronteiras dos gêneros literários, na ausência de narrativa linear, na forte presença do corpo na escrita, no tratamento de temas que tangenciam seu lugar de enunciação de artista, mulher, latino–americana, e no diálogo efetivo e simbólico com o contexto ditatorial chileno. Considerando a performance um espaço de alteridade na arte, o performático, como “lugar de subjetivação”, ressalta seu caráter político. “O performático pode ser considerado como uma forma privilegiada da política no que tem de cálculo e ação estratégica dedicada àtransformação da realidade”. A arte se efetiva na realidade histórico–social e, ao mesmo tempo, constrói essa realidade à medida que a transforma por meio da ação que propõe. A performance é, assim, portadora de um forte caráter político pela sua capacidade de criar formas de intervenção social e simbólica (Pedron, 2013, p. 158-159).

Os escritores indigenistas atuam como agentes e *performance* instituídos como arte “vivencial”. Assim, o sujeito-escritor vivencia a arte enquanto experiência na qual está encontra inserido, mesmo que não participante da ação principal, neste caso, da segregação dos povos indígenas, uma vez que suas atitudes adquirem, nesse espaço–tempo, uma abordagem de alguém que fala e sofre por aqueles indivíduos segregados.

O estado da ficção, na visão de Pedrón (2013), aqui estabelecida junto ao debate da literatura indigenista, confere à *performance* o lugar de exercício da liberdade, em uma atmosfera do presente. O escritor indigenista enquanto *performer é* aquele que pode agir e construir coletivamente a realidade do momento ao qual se colocou como espectador.

Para fins de exemplificação, os fragmentos a seguir demonstram a questão da hibridez:

> Ouviram-no falar e propor e o viram partir desanimado. E, no entanto, ele sabia que a necessidade crescia como nunca nos casebres e que vivia por milagre, roendo as espigas que restavam e devorando insetos. Trazer gente de outro lugar, de Sitio ou de Lagunilla, não resolveria o problema porque sempre teria diante de si a ameaça dos nativos, famintos e, por isso mesmo, estavam dispostos a cometer todas as atrocidades mais cedo ou mais tarde. (Magdaleno, 1937, p. 268, LT).

> — Parco, bom, prestativo, comedido, generoso, etcétera, etc.,… não é assim? — interrompeu-o Pantoja, rindo com ironia. E acrescentou logo em seguida: — Não. Você está repetindo como disco de fonógrafo, todas as besteiras daqueles que se dizem defensores dos indígenas, sem conhecê-los o suficiente, de longe, por pura sentimentalidade, por esnobismo, ou pelo que você quiser, enfim. E você não conhece o indígena por duas razões principais. A primeira, porque mal fala seu idioma; a segunda, porque nunca foi proprietário. E todos os generosos defensores da raça se parecem com você. Todos falam de cor, e esses doutores mestiços que com razão te incomodam até discutem com brilho, porque têm à mão um recurso que sempre produz efeitos maravilhosos: levantar a voz em defesa dos oprimidos, invocar as eternas teorias de igualdade, justiça e outras bobagens do mesmo tipo. Mas fale com os patrões e proprietários, com aqueles que têm contato íntimo com os indígenas, e não haverá um só, um único… entende? Um único, digo que não jure que não há raça mais difícil, mais fechada à compreensão e à simpatia, mais perversa, mais dissimulada, mais impossível que esta grande raça dos incas do Tahuantinsuyo. Os indígenas são hipócritas, dissimulados, ladrões por instinto, mentirosos, cruéis e vingativos. (Magdaleno, 2006, p. 221, LT).

> — Também eu quero ceder nisso – respondeu Suárez com calma. Mas o que ainda não consigo entender é por que os proprietários não tentam fazer algo para melhorar a sorte do indígena, para transformá-lo em aliado e não em servo. Eu conheço o estado social da Rússia, que provoca tantos lamentos no mundo devido ao estado de abjeção e servidão em que vive o mujique; mas te asseguro que sua condição é mil vezes mais feliz e vantajosa do que a do pobre indígena do deserto. A miséria do indígena não tem igual no mundo, porque é uma miséria de miserável, enquanto a do russo é apenas uma miséria de homem, às vezes suscetível de mudança. A do indígena nunca muda. Servo nasce e servo morre… (Magdaleno, 2006, p. 223, op. Cit, LT)[26].

[26] Le oyeron hablar y proponer y les miró marcharse, descorazonado. Y, sin embargo, él sabía que la necesidad aumentaba como nunca en los jacales y que se vivía de milagro, royendo las mazorcas que quedaban y devorando sabandijas. Traer gente de otro lado, de Sitio o de Lagunilla, no era solucionar el problema, porque siempre tendría enfrente el amago de los nativos, hambrientos y por lo mismo dispuestos a cometer todas las atrocidades un día u otro. (Magdaleno, 1937, p. 268).

—…Parco, bueno, servicial, comedido, generoso, etcétera, etc.,… ¿no es así? –le interrumpió Pantoja, riendo con sorna: Y añadió en seguida–: No; estás repitiendo, como disco de fonógrafo, todas las majaderías de quienes se dan por defensores del indio, sin conocerle bastante, de lejos, por pura sentimentalidad, por snobismo, por lo que quieras en fi n. Y tú no conoces al indio, por dos razones principales. La primera, porque apenas hablas su idioma; la segunda, porque nunca has sido propietario. Y todos los generosos defensores de la raza se te parecen. Todos hablan de memoria, y esos doctores cholos que con razón te escaman, hasta discuten con brillo, porque tienen a mano un recurso que siempre produce maravillosos efectos; elevar la voz en defensa de los oprimidos, invocar las eternas teorías de igualdad, justicia y otras zarandajas de la misma hechura. Pero habla con los patrones y propietarios, con aquellos que andan en íntimo contacto con los indios, y no habrá uno, uno solo… ¿entiendes? uno solo, te digo, que no te jure que no hay raza más difícil, más cerrada a la comprensión y a la simpatía, más perversa, más solapada, más imposible que esta gran raza de los incas del Tahuantinsuyo. Los indios son hipócritas, solapados, ladrones por instinto, mentirosos, crueles y vengativos (Magdaleno, 2006, p. 221).

— También yo quiero ceder en esto – repuso Suárez con calma. Pero lo que no me explico todavía es por qué los propietarios no intentan algo por mejorar la suerte del indio, para hacer de él un aliado y no un siervo. Yo conozco el estado social de Rusia, que tantos lamentos provoca en el mundo por el estado de abyección y servidumbre en que vive el mujik; pero te aseguro que su condición es mil veces más feliz y ventajosa que la del pobre indio del yermo. La miseria del indio no tiene igual en el mundo, porque es miseria de miserable, en tanto que la del ruso es sólo miseria de hombre, susceptible a veces de cambiar. La del indio no cambia nunca. Siervo nace y de siervo muere… (Magdaleno, 2006, p. 223, op. cit).

Na obra boliviana, a habilidade do romancista de criar um diálogo entre múltiplas visões viabiliza explorar diferentes perspectivas, enriquecendo a narrativa com uma polifonia de ideias e linguagens. Ao utilizar da temática mujiquista, a personagem Suarez defende os povos indígenas em uma tentativa de integração desta minoria ao mercado de trabalho. Contudo, essa visão, apesar de buscar uma harmonia, não é plenamente democrática. Vale observar que Árguedas demonstra também o ponto de vista da classe *criolla* por intermédio da personagem Pablo Pantoja.

Pantoja coloca em discussão quem realmente compreende o indígena: seria o fazendeiro, que convive com ele diariamente e domina seu idioma, ou o intelectual, distante de sua realidade e sem conhecimento de sua língua? Sem uma resposta direta, a ficção deixa essa incógnita aberta, como é possível observar no fragmento 1. No fragmento 2, o autor busca a denúncia e a reflexão sobre a realidade subalterna indígena.

Na obra do mexicano Magdaleno, observa-se como os indígenas são apresentados enquanto subalternos, retratados de forma desumanizada e reducionista. Eles aparecem como vítimas da fome extrema e da miséria. Contudo, dadas as condições de miséria, eles também são vistos pela sociedade da época como uma ameaça potencial, prontos para cometer atrocidades. O fragmento explicitado analisa os estereótipos impostos pela sociedade, que os associam à violência e à irracionalidade, sem considerar suas perspectivas, histórias ou resistências. Ao denunciar o sofrimento e a subalternidade dos indígenas mexicanos, o autor tece críticas às sociedades dominantes.

Em ambos os excertos, a autoria se coloca como uma voz a favor do indígena – que assume a ideia de *lócus* híbrido – ao criticar a constituição social e política da época. Esse *lócus* estabelece uma relação direta com os demais elementos que compõem a ficção ao fazer uso de um personagem ou narrador que, por estar inserido em uma cultura específica, atua como mediador/ tradutor entre o universo cultural retratado e o leitor que, à época, é geralmente externo à realidade criada.

As ficções indigenistas buscam representar grupos marginalizados, a exemplo dos povos originários ou comunidades culturalmente distintas, e utilizam das personagens como imagens literárias centradas na coletividade em uma narrativa que evidencia uma abordagem etnográfica e coletividade. É nesse viés que as personagens da ficção indigenista se colocam como “informantes nativos”, termo tratado no tópico adiante.

3.2. Do Informante Nativo na Literatura Indigenista

A partir de uma abordagem geral sobre as teorias circundantes da

subalternidade, atreladas a nomes como Baucom (2000) e Spivak (2010a; 2010b), é relevante analisar o Indigenismo como representação do sujeito na literatura por meio dos aspectos teóricos relacionados ao termo *informante nativo*. Este advém da Etnografia e é utilizado para indicar o sujeito híbrido emergente, um mestiço situado entre o metropolitano e o autóctone, e que se configura na auto-representação cultural. Spivak (2010b), com base em nomes da filosofia como Kant, Hegel e Marx, alega que o *informante nativo* é caracterizado como um ser subalterno, desprovido de vontade e/ou autonomia, que confere "normatividade à narrativa dos modos de produção" (Spivak, 2010b, p. 18). Ao interpretar a ideia de informante nativo, Baucom (2000) o define através da análise no excerto a seguir:

> Falar do informante nativo, Spivak indica, não é falar de um sujeito, mas de uma posição subjetiva, ou, mais precisamente, uma posicionalidade [*positionality*] dentro de uma gama de discursos, um momento repetido dentro desses discursos, um "efeito" estranho [*uncanny*] de seus protocolos argumentativos. É, assim, falar de um recalque [*foreclosure*;] e de uma revelação [*disclosure*] do informante nativo no interior do arquivo filosófico, literário, histórico e cultural que constitui nosso momento mundial; falar de uma história assombrada pelos vestígios do desaparecimento [*vanishing*] do informante nativo, falar de uma história de pontos de fuga [*vanishing* points] ("o presente em desaparecimento" do subtítulo de Spivak [ou seja: *Towards a history of the vanishing present*] poderia assim ser compreendido menos como um presente tremeluzente desaparecendo constantemente diante de nossos olhos, do que como um longo presente – talvez fosse possível chamá-lo de "modernidade" – que repetidamente tentou constituir-se ou solidificar-se por meio daquilo que lhe é abjeto ou que faz desaparecer). (Baucom, 2000, p. 421, destaques da autoria).

Na visão de Spivak (2010b), o informante seria uma espécie de materialização do subalterno, ainda que sobre o paradoxo da irrepresentabilidade: aparece como aquele que deve ser buscado sem que possa ser realmente atingido, uma vez que ele está excluído do campo da representação, ao mesmo tempo em que configura a possibilidade da (sua) representação. Sob essa concepção, Durão (2009, p. 296) afirma que o *informante nativo* foi proposto como uma forma de "crítica geral à modernidade e a denúncia abrangente de que aquilo que exclui é o que permite a sua constituição".

Durão (2009) ainda adverte que a ideia de informante nativo não apresenta uma definição clara. Segundo Culler (1999), ela depende da referência ao mundo uma vez que não é uma propriedade das obras literárias, como também não é uma função conferida pela interpretação. Neste trabalho, o termo "nativo" não deve ser associado apenas ao indivíduo indígena, mas a toda e qualquer representação social de um alguém "natural" de um determinado *lócus*, ou nativo de um espaço

epistêmico ao qual o subalterno está mantido em situação de silenciado.

Ainda sobre a ideia de informante nativo, Durão (2009) o desloca para a lente da interpretação. Assim, em uma determinada obra debatida e/ou analisada, quer seja literária ou não, o *informante nativo* deve ser encarado com ênfase na posição enunciativa advinda de uma atitude politizante de confronto à cultura vigente em uma determinada época. O informante atua como um instrumento de desconstrução passível de identificação pela própria evasão do tópico, que no caso do indigenismo está colocado pela negação da condição subalterna do indígena que se torna tangível como objeto epistêmico através das lentes (ontológicas) que determinam a leitura.

Spivak (2010b), no tocante as teorias pós-coloniais feministas, diz que há dois tipos de *informantes nativos*: um informante nativo "evidente", geralmente retratado sob o ponto de vista masculino de alguém que é explorado pelos agentes do imperialismo, sendo evidentes no texto a classe a qual este sujeito pertence. Quanto aos agentes do imperialismo, Spivak (2010a; 2010b) os identifica como aqueles que assumem a "prerrogativa do colonizador de imposição e de dominação cultural, religiosa, política, social" (Nascimento, 2018, p. 100).

Spivak (2010b, p. 18) ainda apresenta a figura do *informante nativo* "excluído" que na atualidade é representado como sendo a "mulher pobre do Sul", expressão direcionada aos países que a referida autora chama de Terceiro Mundo, a exemplo das nações da América Latina. O termo excluído aqui assume a prerrogativa da pluralidade: um grupo de pessoas que não fazem parte dos círculos hegemônicos de uma comunidade.

É nesse contexto que o Indianismo e o Indigenismo dialogam ao trazerem para o debate diferentes formas de conceber a literatura pós-colonial: de um lado, o indianismo se constitui na "admiração cega, que levou as suas elites (pós-colonais) à importação indiscriminada de modelos, que eram impostos e adaptados ao local sem que se levassem em conta sequer as diferenças entre o seu contexto de origem e o de recepção" (Coutinho, 2016, p. 184, acréscimos nossos). Neste caminho, o Indianismo alencariano, como afirma Coutinho (2016, p. 184), tinha por primazia a "supervalorização romântica de um autoctonismo no fundo altamente contraditório ou a defesa inabalável de uma ideologia da mestiçagem que neutralizava diferenças fundamentais", que segregavam os indígenas para manter as relações de hegemonia das classes coloniais/*criollas* fundamentada no etnocentrismo.

Em oposição, como reiteradamente é apresentado neste trabalho, o indigenismo está construído a partir das “ideologias subjacentes, cujas formulações complexas obscurecem as circunstâncias sob as quais um pensamento localizado pode integrar outros contextos, alcançando novas relevâncias” (Coutinho, 2016, p. 185). Esse cenário tem por alicerce um pensamento culturalmente arraigado em outro espaço, distinto do etno-eurocêntrico, que se destacou especialmente na América Latina até o século XIX.

Quando transpostos os conceitos pós-coloniais para a estética indigenista, Spivak (2010b) utiliza o termo “avatar do informante nativo” na perspectiva metafórica de representação social, observando a capacidade que os objetos literários teriam de possibilitar a dúvida e a validez dos moldes “eurocêntricos para explicar e compreender o funcionamento das culturas latino-americanas e ao mesmo tempo de propor alternativas geradas pela análise das práticas sociais e culturais em que se localizam os saberes que foram marginalizados” (Coutinho, 2016, p. 186-87). Este avatar de *informante nativo* atua tanto pelas epistemologias hegemônicas quanto pelas estéticas europeizadas, as quais propunham uma arte encantatória constituída pela visão positiva e sempre benéfica da imagem mítica do colonizador e seus sucessores, os grupos *criollos*, como um modelo a ser admirado.

Como exemplo desses tipos de *informante nativo*, *Raza de Bronce* (Arguedas, 2001) apresenta como *informante nativo* evidente a exploração dos indígenas aymarás bolivianos, privados de suas terras, seus direitos políticos e explorados pelos latifundiários. Na mesma obra, a personagem *Wuata-Wuara* pode ser elencada no escopo da *informante nativa* excluída, uma vez que na ficção ela sofreu um dano maior além da exploração de seu povo, sujeitando-se à exploração sexual, e por fim, sua morte. *Wuata-Wuara* (1904) é assumida como um vislumbre da abordagem de Segato (2013) no tocante às tensões derivadas do que ela chama de “dupla inserção” das mulheres na luta pelos povos indígenas e na luta de frente interna por melhores condições de existência para o seu gênero: o combate à dupla colonização. De forma semelhante, Magdaleno (1950) traz a personagem Saturnino Herrera, órfão mestiço que perdeu seus pais na Revolução mexicana e que foi adotado e educado na capital do país para tornar-se um político de carreira com o intuito de ajudar seus compatriotas indígenas.

No caso de *Wuata-Wuara* no Indigenismo, como ocorreu em Iracema no Indianismo, há um duplo processo de colonialidade: a colonialidade do poder e a

colonialidade do ser, retomando Rita Segato (2013) e Maria Lugones (2008). Essa dupla colonialidade está presente na “colonialidade do poder” voltada à dominação política, econômica e cultural das potências coloniais sobre os povos colonizados, estabelecendo hierarquias raciais e sociais em locais como a América e a África. A outra forma, “colonialidade do ser”, incide sobre a internalização por parte dos colonizados, das categorias e valores impostos pelos colonizadores, resultando na desvalorização das identidades e culturas originárias manifestas em situações como o sexismo, o eurocentrismo e outras formas de segregação.

Como *informante nativo* evidente, se fazem presentes o povo *otomi* mexicano, com diversas personagens que podem ser lidas como *informantes nativos* excluídos. Saturnino Herrera, no entanto, assume uma outra condição: a ideia do *criollo* que adentra à classe oligárquica e acaba por relegar sua condição indígena ao segregar, inclusive, os seus iguais, o que retoma à imagem pós-colonial, como é o caso do mestiço que ascende à condição de classe hegemônica e segrega as classes tidas como minorias como os indígenas.

Ao citar o filósofo Hegel, Spivak (2010b) apresenta a ideia de escrita aberta fundamentada na desconstrução da figura do colonizador em sua tirania. Esta ideia de escrita aberta oferecida pela desconstrução pode ser compreendida como “aquela estrutura que garante a possibilidade de, mesmo na ausência de um emissor, também constitui uma crítica de tal gesto, mas não em nome de quem a viveu” (Spivak, 2010b, p.48). É o que acontece com o indigenismo quando integrado as teorias de Spivak (2010b) e Mariátegui (2005). Neste, o sujeito escritor se coloca como aquele que fala em nome dos indígenas (*lócus* híbrido) ressaltando que é um indivíduo não-indígena que utiliza dos mecanismos de expressão do colonizador – o texto escrito – para denunciar a exploração e a subalternidade dos povos indígenas.

Neste contexto, o informante nativo busca desconstruir a concepção colonialista de quem fala apresentando uma voz dissidente dentro do texto promovendo uma oposição entre o agente do imperialismo (colonizador) e o subalterno (colonizado). É o informante nativo o sujeito epistêmico que, no texto, proporciona ao leitor a informação necessária para a compreensão do texto e propiciará a integração deste sujeito cognoscente.

Para Spivak (2010b), o informante nativo seria o agente humano que realiza a descrição de um determinado fenômeno social real em um dado momento histórico a partir de um determinado local. Ainda para Spivak (2010b, p. 65), é o agente

humano “que em seu presente e no tempo (seu aqui e agora), neste caso não pode mais confiar nele aqui e agora como terreno concreto da verdade”, e se constitui apenas como traços que refletem a realidade em um dado momento histórico e em um determinado local.

É esse agente humano, o informante nativo, responsável por exortar o leitor-sujeito-cognoscente uma vez que este é o destinatário emergente do autor e a ficção com o intuito de promover a denúncia de subalternidade a que um determinado grupo está sujeito e o autor busca apropria-se deste agente humano a partir da figura do informante nativo que causa uma espécie de distanciamento entre classes sociais opostas. Ainda para Spivak (2010b, p. 69, grifos nossos) “esse distanciamento e esse *repúdio* (o que a autoria chama de *foreclosure*) agora estão sendo reinterpretados como diferentes fundamentalismos” uma espécie de retorno ao reprimido.

A reinterpretação dos movimentos fundamentalistas, dos agentes do imperialismo das classes dominantes a exemplo do colonizador europeu e mesmo do *criollo* em seus diferentes projetos nacionais latino-americanos, vai exigir que o informante nativo na pessoa humana do subalterno “tome a palavra como autêntico membro de uma minoria étnica plenamente representativa de sua tradição” (Spivak, 2010b, p. 69). É este agente humano subalterno que configura o indígena descrito no Indigenismo em suas diferentes vertentes como avatar literário.

As concepções acerca das lutas de classes não foram deixadas de lado por Spivak (2010b, p. 79). Ao abordar as teorias de subalternidade sobre o informante nativo, o contexto cultural das sociedades permite “conceber o sistema dominante não como uma tradição local globalizada, mas como uma tradição universal”. Desta forma, traçando um paralelo com as teorias de subalternidade entende-se que as concepções marxistas no trato com o informante nativo abririam:

> [...] a possibilidade de incluir em nossa caixa de ferramentas analíticas todas as coordenadas de dominação, bem como exploração, ao invés de considerar a dominação como um subtexto puro do que é econômica como a instância lógica mais abstrata. (E agora que, na fase atual do "capitalismo que se tornou imperialismo" - a globalização do capital comercial e financeiro - a perspectiva do informante nativo está situada em subordinação global [...], parece mais apropriado calcular a grande história da história através das correntes mutantes do imperialismo global) (Spivak, 2010b p. 97).

O imperialismo global abordado na figura dos grupos tidos como hegemônicos, se faz presente na América Latina a partir do colonizador europeu e,

consequentemente, dos grupos herdeiros deste legado como é o caso dos *criollo*s em suas diversificadas vertentes (caudilhismo, entre outros) aos quais o modelo social em seus diferentes projetos nacionais explora(ra)m as terras indígenas como elemento comercial e financeiro.

Sobre esta ideia, Spivak (2010b) afirma que as correntes capitalistas globais não se concentram de forma decisiva em como oferecer uma explicação adequada da transformação da terra em capital que estipula uma identidade entre imposto estadual e aluguel da terra. As obras indigenistas tendem a representar o efeito do capitalismo na supracitada mesorregião ao deixar exposto de forma clara a posição dos grupos oligárquicos como classe dominante e os indígenas como a classe nativa subalterna.

Com isto, estudiosos do contexto latino-americano ou de contextos não-imperialistas "frequentemente se deparam com o problema de que palavras (sinais) e, portanto, conceitos que não têm um campo de jogo em seus locais de origem e acabam sendo aplicados para significar ausências" (Spivak, 2010b, p. 97). Essas ausências estas marcadas pelos principais envolvidos a exemplo das diferentes minorias como os indígenas, os negros e mesmo as mulheres no contexto asio-americano, entre outros que se encontravam em situação subordinadas dentro do processo laboral, ao contexto de exploração, de religioso, entre outros.

Quijano (2000), ao abordar a ideia do sujeito coletivo, apresenta o conceito de "subjetificação" e descreve esta ideia como "um grupo de pessoas, e da constituição deste grupo como sujeito coletivo sob certas condições e por um certo tempo" (Quijano, 2000, p. 370) ou seja, em um dado recorte histórico. Contudo, no contexto da subjetificação, Quijano (2000) afirma que uma população afetada em um momento e uma forma de processo de classificação social, não possui características de um grupo real, mas apresentam traços sociais constituídos como "parte e resultado de uma história de conflitos, de um padrão de memória associada a essa história e que é percebida como uma identidade" (Quijano, 2000, p. 370) ao entrelaçarem experiências heterogêneas e descontínuas em uma articulação subjetiva coletiva.

Esta subjetificação, quando integrada à ideia de informante nativo no âmbito do indigenismo literário, pode ser compreendida como um elemento constituído dentro das relações sociais no âmbito da representação coletiva. Quijano (2000) exemplifica estas questões a partir de lutas coletivas de trabalhadores ao citar:

> As lutas coletivas de setores dos trabalhadores, que conseguem se organizar em sindicatos, em partidos políticos; ou aqueles de identidades nomeadas 'Nacional' e/ou 'étnico'; comunidades ainda maiores que são agrupados como identidades religiosas e que perduram por longo prazo, são exemplos históricos de tais processos de subjetivação de populações grandes e heterogêneas, que são mesmo descontínuas no tempo e espaço, e, mais notavelmente, as identidades que têm se constituíram nos últimos 500 anos, justamente em torno das raças (Quijano, 2000, p. 371, destaques da autoria).

Partindo da subjetificação de Quijano (2000), entende-se que o indigenismo está enquadrado dentro da ideia de representação coletiva. No entanto ainda, nem todos os processos de subjetivação social ou da constituição dos sujeitos coletivos tem a capacidade de serem reconhecidos como processos de classificação social. Em alguns casos, "é estritamente um problema de formação de um processo de identidade que não ela questiona essas instâncias de poder social" (Quijano, 2000, p. 271). No entendimento da subjetificação como processo de constituição de sujeitos coletivos, busca-se neste trabalho a integração das concepções de Quijano (2000), Mariátegui (2005; 2008) e Spivak (2010a, 2010b) que identifica e localiza o indigenismo em torno da exploração/dominação como construção do processo de classificação social tangível à compreensão a partir da literatura.

Explanada a concepção do informante nativo sob um ponto de vista histórico, social e filosófico, adentremos na constituição deste em sua representação na literatura. Para Spivak (2010b, p. 120) "não se devia ignorar o papel da literatura na produção da representação cultural" uma vez que é por ela que é possível observar as projeções sociais que a arte oferece sob um ponto de vista mimético. Para fins de exemplificação, Magdaleno (1950, p. 18) descreve em sua obra diversas passagens em que os indígenas são apresentados na condição de subalternidade como na passagem a seguir:

> Nem a pedra, nem o órgão nodoso e nem o mesquite se queixam. Por que haveriam de se queixar? O *otomí* apenas sabe que sua morte será menos sentida do que a da mula ou do boi que sustentam a família. Os olhos alcançam as distâncias, e as bocas permanecem caladas. O padre os abandonara. Deus os abandonara como dizia dom Melquíades… Já se acostumariam, também, a viver sem eles!
> […] — Condenados…, sós…, fome…, morte…, sós…, fome…, morte…, sós…, condenados[27]… (Magdaleno, 1950, p. 18, LT).

[27] Ni la piedra, ni el nudoso órgano, ni el mezquite se quejan. ¿Por qué habían de quejarse? El otomí sólo sabe que su muerte será menos sentida que la de la mula o el buey que dan el sustento a la familia. Los ojos columbran las distancias y las bocas callan. El cura los abandonaba. Dios los abandonaba, como decía don Melquiades… ¡Ya se acostumbrarían, también, a pasársela sin ellos!
[…] — Condenados…, solos…, hambre…, muerte…, solos…, hambre…, muerte…, solos…, condenados… (Magdaleno, 1950, p. 18).

A mímese é abordada como algo que excede a simples imitação do real como é sugerida pelo Estruturalismo Genético. Nesta teoria, a mimese está centrada nas relações homólogas entre “a estrutura da obra e a estrutura do grupo social ou uma abordagem crítica biografizante que buscava correspondências entre a vida do autor e o seu texto” (Kothe, 1981, p. 95). A mímese no indigenismo assume a ideia de imitação pela captação da realidade, ou seja, é concebida pela imitação não da própria realidade, “mas, do que se entendia ser a realidade” (Kothe, 1981, p. 132). Esta chega à consciência humana pelas relações de interdiscurso/intertexto respaldadas pelo contexto histórico.

No âmbito da mímese, o indigenismo está presente como “modelação negativa” (este conceito será aprofundado no capítulo posterior). Para o referido autor, há a captação do “sistema da obra com o sistema global da arte” (Kothe, 1981, p. 133), em que o escritor indigenista escreve sobre algo fora do modelo proposto, fazendo-se presente pela própria ausência. Neste modelo de negação procura preservar não as semelhanças com aquilo que se nega: “Evita-se qualquer ataque mais direto, mas a negação não deixa de ser a força motriz do trabalho” (Kothe, 1981, p. 133), possibilitando ao autor utilizar do informante nativo para dizer o que precisa.

Esse modelo negativo está expresso no que Kothe (1981) chama de “não-identificação” em que uma determinada ficção é proposta como modelo aversivo/subversivo em relação a outro texto ou modelo que o antecede, como é o caso das ficções românticas indianistas. Quando comparadas as ficções indianistas-indigenistas, é o informante nativo que possibilita a percepção – antagônica por natureza – dos distintos *ethos* e *lócus* enunciativos.

Sob uma abordagem comparativa, é este informante nativo no contexto teórico-literário que possibilita a compreensão estilizada entre obras de movimentos distintos: o indigenismo utiliza a representação do indígena do indianismo, contudo, negando o modelo e introduzindo uma diferenciação que “procura criar uma obra que seja de nível artisticamente mais elevado e que não viva apenas como negação de algo anterior”, preservando uma identidade própria. É esse modelo negativo atua diretamente na compreensão/tradução de uma determinada ficção em um processo

de interação com a obra no ato de sua recepção (Iser, 1991), sendo o leitor o sujeito capaz de captar e operar esse modelo negativo.

O agente humano utilizado nas diferentes personagens provenientes da literatura recebe o nome de *avatar de informante nativo* (Spivak, 2010b). Este agente centra-se na representação do sujeito-agente humano nas ficções literárias como uma entidade nativa que, de alguma forma, reflete o pensamento dos agentes sociais representados, com ênfase ao subalterno indígena. Neste caminho, a arte literária não está fundamentada unicamente no "emocional ou no imaginário para ter sentido em si mesma, já que a condição de texto autônomo, na perspectiva estético-literária, depende de sua expressão total e não apenas de um aspecto ou outro" (Rotker, 1992, p.110-11). Em Árguedas (2001), a presença de violência e da imposição da força em relação aos indígenas *aymarás*, busca demonstrar a relação de subalternidade imposta pelas classes oligárquicas:

> Pegavam os adolescentes de ambos os sexos para fuzilá-los na presença dos pais, amarrados como feras, com laços e grilhões, presos a pilares de barro ou madeira; os soldados de infantaria saciaram-se com carícias forçadas em donzelas e chegavam a sentir repulsa pela pegajosa umidade do sangue morno. Os cavaleiros amarraram os principais indígenas à cauda de seus cavalos e, com o trote firme de suas montarias, pisoteavam como outrora os guerrilheiros da independência faziam, mas agora de forma ignóbil, a grave calma da estepe, tingindo-a de sangue, e todos se mostraram cinicamente cruéis e heroicos[28]... (Árguedas, 2001, p. 57, LT).

Para Spivak (2010b) é o avatar de informante nativo que fornece uma descrição temática suficiente para confrontar o duplo vínculo etnocêntrico e contra-etnocêntrico. Assim, há a possibilidade da concepção do informante nativo como um objeto para recuperação de informações captáveis no texto. Desta forma, este elemento de representação social (o informante nativo) se configura como um sujeito híbrido fruto do encontro de duas culturas: o colonizado/subalterno e o agente do imperialismo figurado no colonizador.

Torna-se importante observar o papel do informante nativo no que se refere a relação junto ao leitor ao atuar em via de mão-dupla: este objeto teórico faz parte de um processo interativo ao participar como ponto entre o leitor e o autor de forma a

[28] Se cogía a los adolescentes de ambos sexos para fusilarlos en presencia de los padres, trincados como fieras, con lazos y grillos a pilares de barro o madera; los soldados infantes se hartaron con forzadas caricias de doncellas y llegaron a sentir asco por la pegajosa humedad de la sangre tibia, los de a caballo ataron a los principales indios a la cola de sus brutos, y con el trote duro de sus corceles hollaron, como otrora los guerrilleros de la independencia, pero innoblemente ahora, la grave calma de la estepa, tiñéndola de sangre, y todos se mostraron cínicamente crueles y heroicos... (Árguedas, 2001, p. 57).

possibilitar a compreensão da figura do avatar do informante nativo enquanto representação social híbrida para não cair na tentação de assumir uma posição discursiva unilateral que se desloque para o colonizador e/ou os grupos *criollo*s localizados na hegemonia ou da figura do próprio indígena.

Ao apropriar-nos da figura do informante nativo como avatar de representação literária, deve-se abordá-lo como alguém que se coloca como testemunha que atua/atuou em um dado tempo e em um dado lugar no âmbito histórico (cronotopo dentro de uma cartografia especificamente da América Latina representada pelo viés estético), sem necessariamente correr o risco de ser movido por nostalgias de origens perdidas ou de apagamento dos indígenas e de outras classes ditas subalternas através da valorização do passado colonizador enquanto figura representante das classes dominantes.

Deste modo, as ficções operam paralelamente à narrativização e as personagens indígenas devem ser entendidas como elementos representacionais de aspectos de ordem social a ser analisado no contexto a que uma obra ficcional faz referência; cada um dos lados que compõem essa hibridez que constitui o avatar de informante nativo deve ser minado pelo leitor em nome do reconhecimento dos aspectos em análise a partir da ficção.

Caso uma abordagem plural não ocorra, há uma grande possibilidade de uma leitura monodirecional ser desenvolvida fazendo surgir no espectro da compreensão e tradução literária uma sutil “forma de uma caricatura” (Spivak, 2010b, p. 130) a serviço do imperialismo e não o contrário. Esse tipo de compreensão (caricaturada) pode ser utilizada para justificar o projeto nacional dos grupos *criollo*s latino-americana a exemplo do que ocorreu nas ficções indianistas. Para Spivak (2010b) este tipo de leitura produz uma fórmula que ratifica a ação excludente: tornar humano o bárbaro, para que possa ser tratado como um fim em si mesmo, com o objeto de admitir a existência do homem rude que torne justificável a ação dos agentes imperialistas.

Caso uma leitura monodirecional e imperialista (Spivak 2010a) ocorra, a tradução buscará uma desconstrução violenta das oposições, que caracteriza a hibridez do avatar do informante nativo fazendo surgir uma compreensão limitada da realidade. Nesta ótica, as leituras monodirecionais do texto literário sob a perspectiva da tradição euroteleológica são concebidas como aquelas em que o leitor assume a posição do “*inquisidor dominante*, termo usado pela autora para

indicar a busca que o leitor faz na busca de evidências objetivas para identificar um sujeito *objetificado*" (Spivak, 2010b p. 156, grifos nossos) em uma narrativa politizada por um testemunho excetuadamente nacionalizado.

Ao partir da constituição híbrida do avatar do informante nativo, a leitura levará o leitor a entender a representação literária que destacar uma visão que relata o processo de marginalização dos povos indígenas na América Latina. É este avatar o responsável por levar o leitor a entender o processo de exploração ao indígena latino-americano no contexto da subalternidade. No indigenismo, o tipo de colonialismo a que o avatar do informante nativo está sujeito é denominado por Spivak (2010b, p. 174) de "colonização interna", e indica as pautas de exploração e dominação de grupos desprovidos de direitos em um país metropolitano, como a que ocorreu com os povos aymarás bolivianos representados em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) e os povos *otomí* no México presentes em *El Resplandor* (Magdaleno, 1950).

Ao considerar o indigenismo em torno de uma abordagem narrativa, na qual o político e o estético se entrecruzam, compete ao leitor um entendimento do avatar do informante nativo como uma personagem híbrida, formulada pela síntese entre o colonizador e o colonizado em um espaço e tempo (cronotopo) constituídos de um valor codificado pelo "colonialismo e para todas as demandas de anticolonialismo metropolitano que o nativo contribui com a sua voz, há um espaço onde algumas coisas são silenciosas" (Spivak, 2010b, p. 174).

Ainda o avatar do informante nativo não deve ser concebido apenas uma vítima da sociedade, mas também um agente, ou uma espécie de "guardião marginal(izado) que não vai relatar o sofrimento, e a exploração" (Spivak, 2010b, p. 174, acréscimos nossos em LT) dos povos indígenas, mas alguém que participou do evento. Dessa forma, a subalternidade será captada pelo leitor no ato/processo de leitura-tradução literária.

Em debate com a Literatura Comparada, Kothe (1981) disserta que o avatar de informante nativo atua como um auxiliar teórico-epistemológico que possibilita estabelecer uma ponte entre diferentes obras do mesmo movimento ou de movimentos e escolas literárias diferentes na análise de fenômenos intraliterários, no encontro temático-social e fenômenos interliterários que envolvem as questões da significação histórica.

Nessa abordagem reside a possibilidade da utilização do avatar como auxílio

aos aspectos teórico-comparatista da literatura mediante o levantamento das características de um determinado movimento. No caso do indigenismo, isso emerge em seu caráter transnacional, bem como nos aspectos crítico-temáticos que se consolidam em determinado contexto sócio-histórico. Vale ressaltar que neste contexto, o termo “nativo” não de ser entendido apenas como o indivíduo indígena, mas uma representação coletiva de alguém natural (nativo de) de um determinado “lugar” social, cultural, histórico ou epistemológico.

Logo, o avatar assume relevantes contribuições para os estudos imagológicos uma vez que este elemento está configurado em um conjunto de mitos/mitemas literários reveladores dos aspectos da colonialidade, e serve como modelo para análise dos aspectos de subalternidade.

3.3. Imagologia e Modelação: Uma Análise Contrastiva no Indianismo-Indigenismo por Intermédio dos Mitos Fundadores

O avatar do *informante nativo* é apresentado como um elemento teórico-estético que tende a representar o coletivo (grupo social), estabelecendo uma estreita relação aos elementos da imagologia, conforme analisam Machado e Pageaux, (2001). O termo imagologia pode ser definido como uma valiosa parte constitutiva da abordagem comparatista geral, e está focado não no descobrimento de novos perfis ou caracteres nacionais, mas almeja alcançar e analisar, em primeiro plano, “as configurações das imagens de países presentes na literatura, o modo como elas se estruturam, assim como estudar seu desenvolvimento e sua repercussão” (Carvalhal, 2004, p. 9).

Mais do que a própria configuração de um estudo sobre as imagens em uma determinada obra literária, Carvalhal (2004) afirma que a imagologia também visa contribuir para o esclarecimento do papel de uma imagem ou conjunto de imagens literárias e seu desempenho no encontro de culturas e, a partir destas imagens, chegar ao modo como funciona o pensamento e às suas estruturas.

Para Eduardo Coutinho (2013), a imagologia é um dos métodos mais antigos utilizados pela Literatura Comparada. Na América Latina, a partir do advento dos Estudos Culturais que deu considerável importância ao contexto histórico e social, a imagologia ocupa lugar de relevo ao analisar a relação que se estabelece entre cultura e arte, literatura, história e a sociedade.

No âmbito da Literatura Comparada, “a Imagologia, melhor que outras

disciplinas, pode mostrar de que maneira surgem determinadas opiniões, não raro nascidas no vasto território da literatura" (Sousa, 2004, p.70). A Imagologia permite, na visão de Carvalhal (2004), a destruição dos estereótipos e dos imagotipos impostos por uma cosmovisão hegemônica, ao mesmo tempo em que ajuda a dar conta da influência, do poder e da manipulação de correntes ideológicas e políticas, a exemplo das correntes, cosmovisões e pensamentos revelados pela literatura indigenista.

Neste trabalho, a imagologia, enquanto abordagem teórica, adentra na investigação das imagens literárias veiculadas em obras literárias em diferentes países e contextos. Quando estabelecido um debate junto à da Literatura Comparada, a imagologia centra-se no binômio indianismo-indigenismo e tem por referência o contexto cultural, histórico, político e social que traz ao debate teórico-cultural, e consequentemente literário, meios de observação das trocas culturais:

> [...] com todos os seus conflitos e soluções temporárias, e contribuindo para situar a reflexão literária num âmbito mais geral que diz respeito à cultura de uma ou de várias sociedades. Se a imagem é representação de uma realidade cultural outra através da qual o indivíduo, ou o grupo que a elabora (partilha ou propaga), revela e traduz o espaço ideológico em que se situa, o estudo dessas imagens, presentes no imaginário literário e cultural de um povo, pode prestar importante contribuição para o desvelamento das relações entre os dois termos envolvidos no processo (o criador da imagem e o outro) e pode levar a mudanças de atitude no âmbito dessa relação (Machado; Pageaux, 2001, p. 51).

Esse processo imagológico, quando atrelado aos estudos das literaturas pós-coloniais a qual o indigenismo se faz presente, permite compreender o *locus* enunciativo da autoria ao revelar a existência antagônica entre o colonizador e o colonizado nas relações etnocêntricas através da presença de uma cosmovisão que pode ser alocada sob três imagens: das "estamentos hegemônicos" (colonizador, *criollo*s), dos "povos subalternizados" (indígenas, negros...) e do "sujeito híbrido".

Este sujeito é composto por elementos dos grupos hegemônicos (alguém não-indígena) que assumem o *lócus* de enunciação do sujeito subalterno (sendo por isso indigenista), agregando estas imagens às causas sociais. Na visão de Celeste Ribeiro de Souza (2005), essas imagens, quando agregadas aos estudos literários, fazem parte da tessitura do texto e da construção dos seus sentidos, fator que auxilia na instituição do debate social.

No contexto do indigenismo e no âmbito da geocultura latino-americano (Coutinho, 2013), o processo imagológico permite não a exclusão da perspectiva

etnocêntrica europeia, mas “a apropriação tanto de formas estéticas quanto de formulações teóricas europeias que, ao serem transplantadas para o novo contexto” (Coutinho, 2016, p. 185), se mesclam às formas locais e/ou (trans)nacionais geradoras de uma concepção híbrida, fruto de elementos de ambas as culturas. Esta uma das marcas da cultura latino-americana, como é o caso como da hibridização, da transculturação, da *migrância*, da mestiçagem, e da *fronteria*, entre outros elementos teóricos que caracterizam a literatura pós-colonial na América.

A literatura indigenista inclui em sua produção um conjunto de imagens e mitemas advindos dos processos de colonização centrados no dístico da cultura europeia/não-europeia, subscrito em razões raciais ou étnicas como bem sugere Edward Said (2005). A literatura indigenista, nesta ótica, ajuda a entender que todas as culturas são híbridas e sua constituição não são homogêneas já que incluem uma parte significativa de “invenção e fantasia – ou mitos, como a Imagologia analisa - que participam da formação e renovação das diversas imagens que uma cultura tem de si mesma” (Said, 2005, p. 50) tangível pelo viés da Literatura. Nesta pesquisa, a abordagem comparativa entre o Indianismo e o Indigenismo permite observar esta hibridez, tanto a partir do *lócus* de enunciação quanto pela confluência destes elementos míticos em sua constituição literária.

Ainda no prisma da Imagologia e diretamente relacionada ao indigenismo literário, a migrância (Trigo, 1997, p. 164) se faz presente. Este termo não é bem uma síntese ou fusão de identidades estáveis, “mas um prolongamento de culturas em conflito” que constitui uma identidade dual em que o migrante fala de dois lugares de fala (hegemônico-fronteiriço). O indigenismo em relação à *migrância* está pautado em “processos nos quais agentes sociais antagônicos negociam novas formações político-culturais inerentemente instáveis, relacionais” (Coutinho, 2016, p. 188-89) que refletem uma imagem que mantém seu caráter híbrido.

Torna-se relevante analisar os elementos característicos do indigenismo enquanto abordagem estética, observando as questões relacionadas à construção do imaginário. O termo imaginário nesta tese é proposto em acordo à concepção de Gilbert Durand (2002) e deve ser compreendido como conjunto das imagens ou relações de imagens que constituem o capital pensado do *homo sapiens*.

Para Cunha (2015), o imaginário, apreensível pelo viés literário, permite a captura do que se delineia tanto de forma aberta quanto cifrada, nos pensamentos e sentimentos humanos. O imaginário permite a captação dos elementos e agentes

sociais envolvidos nesse processo: o criador da imagem e o “outro” representado neste caso, pelo lugar ocupado pelo indígena na América Latina.

Pela captação de determinadas imagens é possível observar a “representação de uma realidade cultural outra a qual o indivíduo ou grupo que a elabora (partilha ou propaga), revela e traduz um espaço ideológico em que se situa” (Coutinho, 2013, p. 71), descrevendo os agentes sociais que se fazem presentes no texto literário e como estes estão relacionados entre si. Aqui três agentes são destacados no indigenismo: o indígena, personagem e avatar de informante nativo, o colonizador presente na figuração das oligarquias sociais crioulas e o indigenista, entidade terceira que realiza a denúncia ora por intermédio da narração, ora pela personificação deste informante na ficção, que atua como resistência à colonização.

A reação à postura colonial é posta, na visão de Eduardo Coutinho (2013), como o marco inicial da Literatura Pós-Colonial pelo cunho de resistência a colonização e de denúncia da ideologia colonizadora. É nesse contexto que a união entre a LC e os estudos da Literatura Pós-Colonial se desloca cada vez mais pelos estudos imagológicos, que exploram o *lócus* da enunciação como fazem nomes como Homi Bhabha, Spivak, Aníbal Quijano entre tantos outros. Eles abordam enfaticamente o processo de contextualização do lugar de fala, que no caso do indigenismo se desloca as situações continentais que abordam as questões indígenas a partir do que Coutinho (2013, p. 73) chama de “geocultura latino-americana”.

Tal termo está voltado à busca pela compreensão das especificidades culturais da América Latina, considerando a profunda relação entre os povos da região e o seu ambiente natural. É uma forma de olhar para a cultura que leva em conta não apenas as expressões artísticas, literárias e musicais, mas também as formas de organização social, as cosmovisões e as relações com a terra. Essa geocultura possibilita entender a América Latina a partir de conceitos como integração e como cartografia própria, que ultrapassa as fronteiras nacionais.

Sob o viés comparatista é relevante observar que a literatura latino-americana dos séculos XIX e XX apresenta abordagens semelhantes no que tange à construção do imaginário subscritos no indígena e nos elementos míticos literários que o cercam, como é o caso do espaço literário no âmbito da cartografia do imaginário, que remonta uma geografia utópica, como é o caso do *Paraíso Terreal* (Holanda, 2010), ou mesmo do *El Dorado,* ou de *la Ciudad de los Césares* (Ainsa,

1992), bem como relembra a figura do colonizador, ora o herói das cruzadas, ora a figura do cruel ditador.

A representação do indígena na literatura da América latina assume-o como um indivíduo subalternizado que ou aceita a sua condição de colonizado e reproduz o modelo colonial de assimilação ou, em oposição, busca o alçamento de sua voz através da denúncia de subalternização que se constrói por um conjunto de atitudes vanguardistas concretizadas pela escritura literária que rechaça o modelo colonial.

Há duas formas de representação da agregação desses mitos na literatura da supracitada mesorregião presente no binômio indianismo-indigenismo, sendo delas uma centrada na construção do imaginário de representação indígena, como é caso do indianismo cuja integração triangular "indígena-colonizador-cartografia literária[29]" utiliza destes elementos, direcionando-se à "modelação por captação", em que os objetos míticos de caráter etnocêntrico são expostos e transcritos no objeto estético de forma a supervalorizar os aspectos coloniais.

No processo inverso, o Indigenismo aborda a questão indígena a partir do processo modelagem-negativa ou antimodelação (Kothe, 1981), que busca a quebra de um modelo anterior – o indianismo neste caso – no qual o elemento mítico é absorvido não mais por aceitação/ captação, mas pela subversão, ou seja, a presença do mito ocorre pela abordagem do "sistema da obra com o sistema global da arte" (Kothe, 1981, p. 133), em que o escritor indigenista acabe escrevendo algo fora do modelo, fazendo-se presente pela própria ausência. Esse modelo de negação procura preservar não as semelhanças com aquilo que se nega: "Evita-se qualquer ataque mais direto, mas a negação não deixa de ser a força motriz do trabalho" (Kothe, 1981, p. 133).

No âmbito do indigenismo, Lapoujade (2000) afirma que a construção da imagem no âmbito da imagética se configura a partir dos produtos, dos efeitos e dos sintomas de uma atividade humana peculiar, muito complexa, constituída pelas funções, operações ou ações múltiplas e plurais indicadas pelo verbo imaginar. No contexto pós-colonial da produção literária, a América produziu muito de suas obras apresentando ao menos um dos elementos do que é nomeado neste trabalho de "tríade do imaginário" da literatura de expressão indígena na América Latina.

[29] No tocante à "cartografia literária", Eduardo F. Coutinho (2013, p. 94) a define a partir dos chamados "centros culturais" compreendidos como pontos de articulação entre a geografia e a história, entre o espaço e o tempo; daí a sua importância como parâmetro ou paradigma na cartografia cultural da América Latina.

Esses mitos fundadores estão configurados em uma cartografia do imaginário constituída de três elementos/mitemas[30]: o do indígena, do colonizador e o do território americano na literatura latino-americana. Assim, a construção do imaginário nas referidas obras está focada em três perspectivas: a imagem indígena que remonta ao processo de colonização, o mito da América como *Paraíso Terrenal* em nomes como Ainsa (1992) e Holanda (2010) e a imagem/mito que surge a partir do colonizador.

Sob o ponto de vista teórico, Gilbert Durand (Durand, 2002; Dourado-Pinheiro, 2015), ao estabelecer a Antropologia do Imaginário, a concebe como uma teoria epistemológica sistematizadora das motivações simbólicas expressas em imagens cuja perspectiva está debruçada na investigação de uma retórica que dá primazia ao espaço figurativo, que ocorre por meio da descrição das atividades de conjunção e disjunção (Kothe, 1981) como função essencial de eufemização dos males do mundo através da literatura. Esta abordagem acerca da tríade do imaginário busca promover a integração entre literatura e sociedade pelo viés dos Estudos Culturais.

Segundo Dourado-Pinheiro (2015, p. 1352-1353), na Antropologia Social proposta por Durand, as imagens "são estudadas de acordo com o sentido e a interação que se estabelece entre o indivíduo (aquele que imagina) e o meio cósmico e social no qual ele está inserido", sendo capaz de envolver neste processo elementos culturais, sociais, históricos e estéticos ao qual este indivíduo está inserido.

A literatura indigenista tem apresentado um conjunto de imagens acerca dos povos indígenas passíveis de serem lidas a partir de ferramentas teóricas contemporâneas que identificam os aspectos da colonialidade, da subalternidade e da segregação dos povos indígenas que entrecruza o avatar de informante nativo à ideia de *lócus* enunciativo marcado por um olhar híbrido do escritor. Este olhar dialoga com os estudos imagológicos na literatura da América Latina a partir de uma visão antropológica que permite entender a interação entre História, Geografia, Filosofia, arte e sociedade, característicos da abordagem da literatura em campo expandido (2019).

No contexto da antropologia do imaginário proposto por Durand (2002)

[30] Utiliza-se nesta pesquisa o termo *mitema* voltado aos estudos da mitologia, principalmente na vertente estruturalista da Antropologia. Assim para esta pesquisa, um mitema é a partícula fundamental que se remete ou constitui um mito. É como se fosse o tijolo mínimo que constrói a narrativa do mito.

integrado ao processo de modelação de captação de imagens, mitos/mitemas, a literatura possui a capacidade de revelar um engajamento por parte de um determinado autor na construção de uma constelação de imagens de duas formas: da conjunção entre um mito ou imagem de movimentos sociais e estéticos que o antecedem, ou pelo processo inverso em que as imagens são captadas pelo processo de não-aceitação como referencialidade, tomando-o pelo caminho da paródia, da negação ou mesmo do silenciamento para promover a disjunção que caracterizou uma determinada abordagem estética que o precedeu.

Neste prisma, a literatura, tanto no Século XIX, quanto, e com maior ênfase no século XX, desenvolveu uma construção mitológica a partir da apropriação de mitos e mitemas que surgem a partir das imagens da "tríade do imaginário latino-americano" construídos na figura do indígena, do colonizador e das terras que compõem a América conforme citado anteriormente. O termo *mitema* proposto por Mielietinski (1987, p. 350-351) é utilizado aqui para indicar "a menor unidade semântica num discurso que se distingue pela redundância".

Neste caminho, o uso dos mitos como mitemas acarretaram "a superação dos limites histórico-sociais e espaços temporais [...] que possibilitaram a estruturação da narrativa" (Mielietinski 1987, p. 351-352) e agregaram recursos da simbólica da mitologia. Ainda para Mielietinski (1987), na América do Sul, as tradições mitológicas locais atravessaram outras tradições mitológicas como a europeia e africana, fator este que possibilitou, dentro do processo de transculturação, que uma cultura fosse complementada pela outra.

Assim, muitas das construções imagológicas foram constituídas a partir destes mitos e estabeleceram relações análogas ao contexto de colonização/colonizado, em especial nas literaturas das Américas. No âmbito da analogia, Durand (2002, p. 29) apresenta o termo *analogon* e afirma que na analogia "a imagem constituída não é nunca um signo arbitrariamente escolhido, é sempre intrinsecamente motivado, o que significa que é sempre símbolo".

Ouso da simbólica advinda da mitologia e da analogia permite ao pesquisador assumir "uma postura crítica frente ao mito [...] e como ele compõe certo imaginário" (Posthaus, 2007 p. 17) que, no contexto do ensaio, se desdobra em torno da representação literária do indígena nos movimentos indianismo e indigenismo latino-americanos. Nestes movimentos, as ficções se configuram como uma "alegoria" inserida em determinado contexto histórico, social e cultural como descreve Sommer

(2004).

A construção do imaginário possibilita, na visão de Posthaus (2007), assumir que existe uma linha de força guiando, inconscientemente ou não, a feitura poética e que “um conjunto de imagens gravita em torno de um centro emanador de sentido, uma figura central que elabora coerentemente um campo perceptível e produtor de sentido” (Posthaus, 2007, p. 19). No tocante à representação do indígena, tanto na literatura indianista do século XIX quanto indigenista do século XX, o imaginário coletivo será a figura central que produz sentido através imagem/mito do indígena.

Assim, o processo de figuração produzido “dentro do conjunto do imaginário da época em que se insere o artista” (Posthaus, 2007, p. 19) vai possibilitar diferentes abordagens sobre um mesmo objeto ou elemento imagético como é o caso do indígena, considerando o contexto em que o artista está inserido e que, quando agregado ao mito na construção do imaginário, as ficções tendem a se apresentam ao leitor como metáforas.

Essas metáforas presentes em uma determinada ficção possibilitam a formulação de um esboço de conceitos que “entretecidos geram a compreensão da figura que emerge como força soberana na feitura estética” (Posthaus, 2007, p. 21) e aponta para múltiplos significados. Essa feitura ficcional gera uma maior riqueza de interpretação que vai depender das escolhas imagéticas do artista na sua participação afirmativa (modelação por captação) ou combativa (antimodelação) em detrimento ao contexto social e histórico em que obra foi proposta.

Na visão de Posthaus (2007) é importante compreender a simbológia de um autor, pois ao estar manifestada em uma figura central, uma leitura de recorrências imagéticas ocorrerá, estabelecida pela montagem dos conjuntos das metáforas dentro de uma determinada obra. Nesta ótica, obras como *Iracema* (Alencar, 2003) no indianismo e *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1950) constroem um dinâmico esquema de imagens a partir de mitos e mitemas que entrecruzam a Europa e a América e que, para Levi-Strauss (1996), estabelecem relações com os esquemas originários e com o conjunto de estruturas que fazem parte da bagagem imagética, tanto da cultura como do corpo totalizante que o homem simbólico carrega nas memórias individuais e coletivas.

Nas obras supracitadas, ocorre um processo de gravitação em torno de uma personagem – Iracema e sua obra homônima e *Wuata-Wuara* em *Raza de Bronce* – em que um conjunto de imagens consolida e revela as questões sociais e históricas

que “ligam sua criação a um tipo de pensamento, de condução ideológica que ele (o autor) e seu grupo propõem como substituição ao *status quo* (ou ao imaginário principal) vigente na época precedente” (Posthaus, 2007, p. 27).

No caso de *Iracema* (Alencar, 2003), a referência precedente se desloca para o colonizador e desemboca no “*criollo*” e em sua origem mítica; em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1950), o precedente será no rechaço ao indianismo a partir do “sentimento de exasperação, inconformidade às promessas que o positivismo e o desenvolvimento técnico tinham incluído (Posthaus, 2007, p. 28). Em torno da figura do indígena como mito, há um conjunto de imagens que gravitam o seu entorno, as quais se destacam as terras coloniais/americanas que se constituíram em torno do imaginário coletivo como paraíso utópico, e a figura do colonizador apresentado como o grande explorador e senhor branco, cristão e não-indígena.

No período inicial da colonização na América, disseminou-se a figura do indígena no imaginário europeu como um ser que, por sua natureza tida como bárbara, deveria ser agraciado com a bondade dos povos colonizadores, que lhes prestaram as benesses da civilização, a fé na divindade paterna que possibilitasse o entendimento de seus pecados e a conversão destes. Para além dos interesses religiosos, buscou-se também a construção de uma economia sólida, símbolo dos grandes centros urbanos e motivo de orgulho das nações ditas mais evoluídas.

Nesta perspectiva, Figueiredo (2010, p. 106) afirma que nomes como Américo Vespúcio e Staden concebem uma visão dos indígenas como sendo “povos que não tem lei, nem fé e vivem segundo a natureza”, devendo então, ter seus pecados redimidos pela força da fé e civilizados pelas mãos das nações colonizadoras. Sob este prisma, nomes como Juan Gines de Sepúlveda no século XVI já defendia a necessidade de conversão e civilização dos indígenas, condicionada em sua visão como os reinos dos bárbaros e tiranos.

Sepúlveda defende que as terras e o reinado desses grupos étnicos fossem tomados e dadas a estes povos as “melhores e mais humanas leis submetendo-os a coroa” (Rodrígues, 2006, p. 26). Sepúlveda e Vespúcio serviriam de referência aos processos de expropriação das terras comunais indígenas justificando, posteriormente o controle das terras aos grupos oligárquicos *criollos* nas pós-coloniais latino-americanos.

No tocante aos Estudos Culturais em debate aos Estudos Literários em uma

abordagem (pós)colonial, a ideia de “americano” é por definição heterogênea e multidisciplinar. Com isto, é relevante ressaltar que, neste complexo engendramento imagético houve o “entrelaçamento das disciplinas privilegiadas durante a época da primeira colonização do Novo Mundo e que não deixou de influenciar de forma mais ou menos evidente na construção de discursos que legitimam a dominação/libertação americana” (Rodrigues, 2020, p. 60), fator este que utilizado como mote para justificar o próprio processo de colonização.

Destarte, no tocante à representação literária, “América e o americano e se revelam na representação, senão no estereótipo, do que se entende atualmente por identidade latino-americana” (Ainsa, 1992, p. 47). Para Figueiredo (2010), durante boa parte do período colonial, a imagem dos indígenas foi apresentada à Europa como canibais *tupis* e *tapuias* apresentados anteriormente.

Ao adentrar no século XIX, com o surgimento dos Estados-Nações latino-americanos, e no século XX, com as diferentes revoluções locais, transnacionais, a literatura constituiu parte de seu imaginário em torno de diferentes representações sobre o indígena. As nações latino-americanas, agora híbridas compostas pelo indígena americano, pelo europeu e pelo africano, apresentam uma abordagem estética que, de um lado constrói uma imagética arraigada nos aspectos coloniais como é caso do indianismo. Nessa constelação de imagens, duas formas surgem: a assimilação das cosmogonias indígenas aos moldes de *Ariel* (Rodó, 1991) de um lado e do outro, uma representação do indígena como subalterno e segregado como que tem suas referências no modelo de Retamar (2004) proposto em *Caliban*.

No tocante ao indianismo, “*origem e liberdade, mitologia e símbolo* de raízes culturais projetam no tempo passado o marco da moderna utopia da origem, propondo com as imagens do índio, uma essência mítica para a história emergencial” (Padilha, 2020, p.2, destaques da autoria), que constrói um imaginário através da ótica sentimental romântica centrado no passado colonial. Nesta forma de representação do mundo e dos povos indígenas, os elementos míticos coloniais são captados e *Iracema* (Alencar, 2003) é uma das formas de retomada do modelo colonial ao construir a imagem tupi, aculturada, passiva e colonizada que permeou o Romantismo brasileiro durante o século XIX.

Em oposição à construção desse imaginário, surge uma representação estética que busca a quebra deste modelo e que tem por referência os aspectos da colonialidade fortemente marcada. Nessa forma de representação do imaginário em

literatura ocorre a exclusão de todo apelo sentimental típico do indianismo romântico ao centrar-se na denúncia das atrocidades que os conquistadores impuseram aos povos indígenas durante o processo de colonização. Obras como *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1937) tendem a apresentar uma espécie de desabono ou rechaço dos elementos imagéticos ou do mito captado no indianismo a partir do processo de modelação negativa.

Outra imagem construída a ser analisada nesta obra é a questão da terra no âmbito da cartografia, que está enquadrada nas chamadas “utopias do imaginário” como cita Fernando Ainsa (1992). Nesta Cartografia do Imaginário, tanto espaço conquistado quanto o conquistador sofrem um reajuste a partir do contexto intercultural estabelecido. Na visão de Ainsa (1992, p. 40), nem Europa nem a América poderiam ser os mesmos depois da conquista e “nem a realidade indígena poderia ser idêntica à que era antes da conquista, por mais que a tenham reivindicado em séculos sucessivos os nostálgicos transeuntes do *Paraíso Perdido*”.

Em Ainsa (1992), a América entra no imaginário coletivo internacional como um paraíso ou Novo Éden, chamado de *Paraíso Terrenal* ou variações míticas que atingem não só o europeu como também o indígena. Para o indígena, os conquistadores espanhóis eram vistos não como eles realmente eram, mas o que “esperavam ver neles de acordo com suas próprias crenças e profecias: a encarnação dos deuses brancos e barbudos, *Quetzalcóatl* (para os astecas) e *Viracocha* (para os Incas), que um dia devem retornar a este mundo” (Ainsa, 1992, 41), marcando uma nova era para a humanidade.

Para Colombo (Holanda, 2010), com a chegada dos conquistadores, as terras americanas pareciam a renovação do mundo ao “regenerar-se, vestido de verde imutável, banhado numa perene primavera, alheio à veracidade e aos rigores das estações, como se estivesse verdadeiramente restituído à glória dos dias da Criação”. Para Ainsa (1992), o cenário se torna omnipresente ao congregar mitos já consolidados no imaginário europeu a exemplo de mitos como o *El Dorado*, a *Amazonas*, *Atlântida*, a *Fonte da Juventude* trazendo uma releitura mítica e, portanto, reinterpretado na perspectiva do Novo Mundo.

Esse modelo de espaço geográfico mítico é retomado no Indianismo, servindo de rechaço no Indigenismo. No âmbito estético essa ideia de paraíso é destacada a partir dos aspectos relacionáveis ao ambiente narrativo com destaques ao papel da Natureza que se consolida ao mesmo tempo como bela, mas, extremamente mortal

(através de fenômenos como as secas, as enchentes, o frio extremo e neve, a geografia variada, entre outros) também corresponsável pelo sofrimento dos indígenas como é possível observar nos fragmentos a seguir:

> Cinquenta ou cem casebres em uma planície calva e esbranquiçada de salitre e cal, paredes de adobe rendendo-se ao tempo e à miséria e com telhados de madeira que dobravam como sinos que, ao menor vento, ameaçavam desabar. E o restante era toscas cavernas de pedra como cercas com paredes naturais de cactos e coberturas de chapas de metal recolhidas do lixão, com uma entrada minúscula para animais rastejantes e um chão nu e poroso de cal e salitre. Durante o dia, lagartixas, toupeiras e cobras rastejavam pelos muros das moradias, e à noite, o gavião improvisava ali seu ninho. Nos tugúrios imundos, amontoavam-se homens, mulheres, crianças e animais. (Magdaleno, 1950, p. 46, LT).

> Tão intensa era a visão da paisagem, que os viajantes, apesar de sua absoluta insensibilidade diante dos espetáculos da natureza, se sentiam, mais que cativados, sobrecarregados pela cena que se desenrolava diante de seus olhos atônitos e pelo silêncio que naquele concerto de água e vento parecia sufocar com seu peso a voz grave dos elementos, única soberana daquelas alturas. Era um silêncio doloroso, imenso e infinito. Pesava sobre o ambiente com aflição. O próprio trinar de *melros* e pardais, o grito estridente das perdizes, o bramido e o mugido de touros e lhamas, dispersos nos profundos sulcos da encosta, contribuíam para tornar mais sensível a insignificância da vida animal diante daquela enorme massa branca que cobria o céu e que desafiava tempestades e que parecia erguer muralhas no horizonte infinito abafando suas vozes sonoras[31]. (Árguedas, 2001, p. 35, LT).

Na visão dos conquistadores, a América era uma terra em que o real e o maravilhoso se entrecruzavam, visão sempre descrita em diferentes textos de viagens a exemplo das crônicas, relatos de viagem, cantos e entre outros textos que apresentam as terras recém-conquistadas como próximas aos mitos edênicos bíblicos, com relatos em que natureza era exageradamente exuberante, as árvores sempre verdejantes, com a presença de os animais exóticos, coloridos e

[31] Cincuenta o cien jacales en una planicie calva y alba de salitre y cal, paredes de adobe rindiéndose al tiempo y a la miseria y techos tejamanil que doblaban como campanas al menor viento, amenazando derrumbe. Y el resto covachas de piedra, como cercas, de paredes naturales de cactos y de techumbres de hojalatas recogidas del muladar, y una entrada enana de alimañas y un suelo desnudo y poroso de cal y salitre. Por el día reptaban por los muros de las viviendas las lagartijas, los topos y las culebras, y por las noches, el gavilán improvisaba allí su nido. En los tugurios infectos hacinábanse hombres, mujeres, chicos y bestias. (Magdaleno, 1950, p. 46).

Tan fuerte era la visión del paisaje, que los viajeros, no obstante su absoluta insensibilidad ante los espectáculos de la Naturaleza, sintiéronse, más que cautivados, sobrecogidos por el cuadro que se desplegó ante sus ojos atónitos y por el silencio que, en ese concierto del agua y del viento, parecía sofocar con su peso la voz grave de los elementos, única soberana de esas alturas. Era un silencio penoso, enorme, infinito. Pesaba sobre el ambiente con dolor. El mismo trinar de mirlos y gorriones, el ajeo estridente de las perdices, el bramar y el mugir de toros y llamas, dispersos en los hondos pliegues de la ladera, contribuían para hacer más sensible la insignificancia de la vida animal frente a aquella enorme mole blanca que cubría el cielo, desafiaba tempestades y parecía amurallar el horizonte infinito, ahogando sus voces sonoras (Árguedas, 2001, p. 35).

extraordinários, além do clima sempre agradável.

Em *Iracema* (Alencar, 2003), o espaço literário revela algumas figurações que traduzem aspectos sociais e culturais que remontam essa ideia de *Paraíso Terrenal*; no Indigenismo, este modelo é captado pela disjunção ou antimodelação. Enquanto no Indianismo o ambiente (cartografia literária) é sempre paradisíaco, nas obras indigenistas, o espaço literário é apresentado como algo extremamente mortal que produz sofrimento ao povo, em especial, aqueles que dependiam da agricultura.

Um outro elemento retomado nas obras indianistas e indigenistas é o colonizador. Para Ainsa (1992) a relação do conquistador com o indígena é semelhante à relação entre europeus e *mouros*. Na América a conquista dos indígenas começa quando acaba as pelejas com os mulçumanos na Europa na guerra entre espanhóis *e mulçumanos*.

Este fator outorgou aos conquistadores a necessidade de conversão dos ameríndios ao papa dando poderes aos portugueses e espanhóis como senhores do novo mundo que revela a conquista como uma ação revelada na “ambição e de uma crueldade que parece não ter limites. O sinal de ouro está envolvido na violência para destacar ainda mais suas contradições” (Ainsa, 1992, p. 119). Sob o ponto de vista literário, esse elemento imagético - o colonizador – foi apresentado como conquistador e expropriador de terras como “direito divino” próprio e conferido aos herdeiros posteriores.

Nas obras destacadas nesta tese, a imagem do colonizador se desdobra em duas: no romance indianista *Iracema* (Alencar, 2003), ocorre o retorno ao mito greco-romano do “herói-fundador” de uma nação expresso na personagem Martim, que protege os indígenas *tupis* ao estabelecer alianças. Na antimodelação, o romance boliviano *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) remonta essa imagem do colonizador não como herói, mas como imagem mítica que remonta a classe social abastada, oligárquica e hegemônica, que comanda política e a sociedade composta por grupos tidos como minoria revelada na exploração, segregação e subalternização e que os rege pela imposição da força e uso da violência, a exemplo do personagem Pablo Pantoja na ficção de Árguedas (2001) como é possível observar no fragmento a seguir:

> Dom Pablo Pantoja, ou P. P., era um jovem de cerca de trinta anos de idade, alto, moreno e de constituição robusta. De seus pais, herdara um profundo desprezo pelos indígenas a quem olhava com a natural indiferença com que se observavam as pedras de um caminho, as quedas d’água de um riacho ou o voo de um pássaro. Talvez até mais, pois os sofrimentos de

> um animal poderiam, quem sabe, despertar alguma compaixão em sua alma; nunca os de um indígena. O indígena, para ele, era menos que uma coisa e só servia para arar os campos, semear, colher, transportar as colheitas no lombo de suas bestas até a cidade, vendê-las e entregar-lhe o dinheiro[32]… (Árguedas, 2006, p. 180, LT).

Pantoja é apresentado na obra de Árguedas como o indivíduo que herdou terras e direitos políticos *criollos* que mantinha o indígena na condição subserviente, explorando o indígena além de apresentar um completo desprezo pela classe como é possível observar em diferentes partes da obra boliviana.

Iracema (2003) seria uma ficção passível de ser tomada como alegoria de forte teor positivista, o que revelaria muito da cosmovisão cosmopolita, segregacionista que supervaloriza o *criollo*, as classes hegemônicas e os aspectos de colonialidade do poder que recairia na crença em que determinados grupos sociais a exemplo dos povos indígenas, dos mestiços gaúchos, entre outros, estariam fadados ao desaparecimento quer pelo uso da força político-militar, quer pelas condições genéticas conforme escreve Domingo Faustino Sarmiento em sua obra *Facundo* (1874). Na ficção alencariana, o colonizador, o indígena e a e o espaço literário se enquadram na perspectiva hegemônico-europeia e se constitui no modelo proposto na literatura colonial cuja imagologia esteve presente na América Latina até meados do século XX.

No caminho inverso à ficção indianista e partindo das concepções de Kothe (1981) no âmbito da modelação negativa, à obra *Raza de Bronce* (2001) aborda as imagens e os mitos sobre o indígena, na figura da protagonista *Wuata-Wuara*; do colonizador cuja figura é destacada a partir da subalternização e exploração dos povos indígenas cuja relação entre estes entes está marcada pela tensão e violência e a questão das terras americanas na disjunção para com a figura da América como paraíso.

É na construção de uma estética que relega a visão etnocêntrica, positivista e segregacionista que o Indigenismo busca, na disjunção para com as imagens e mitos captados no indianismo, assumir a recusa de uma perspectiva que privilegia

[32] Don Pablo Pantoja, o P. P., era un mozo como de treinta años de edad, alto, moreno, y de recia contextura. De sus padres había heredado un profundo menosprecio por los indios, a quienes miraba con la natural indiferencia con que se miran las piedras de un camino, los saltos de agua de un torrente o el vuelo de una ave. Quizás más, porque acaso los sufrimientos de una bestia pudieran despertar eco de compasión en su alma; nunca los de un indio. El indio, para él, era menos que una cosa, y sólo servía para arar los campos, sembrar, recoger, transportar las cosechas en lomos de sus bestias a la ciudad, venderlas y entregarle el dinero… (Árguedas, 2006, p. 180).

as figuras centradas na colonização e o colonizador como o salvador das nações. É nesta perspectiva disjuntiva de recusa dos elementos simbólicos da colonização que a modelação por negação ou antimodelação é analisada neste texto. Esse modelo negativo está expresso no que Kothe (1981) chama de não-identificação. Sobre esta teoria, uma determinada ficção é proposta como modelo aversivo/subversivo em relação a outro texto ou modelo que o antecede, como as ficções românticas indianistas. Quando comparadas as ficções indianistas-indigenistas, é o informante nativo que possibilita a percepção – antagônica por natureza – dos distintos *ethos* e *locus* enunciativos.

Essa abordagem comparativa retoma a ideia de avatar informante nativo entendido como teórico-literária, e possibilita a compreensão estilizada entre obras de movimentos distintos: o indigenismo utiliza da representação do indígena do indianismo, contudo, negando o modelo e introduzindo o contraste em que o autor "procura criar uma obra que seja de nível artisticamente mais elevado" (Kothe, 1981, p. 134) disjunto de algo anterior preservando a sua identidade própria.

Esse modelo negativo atua diretamente na compreensão/tradução de uma determinada ficção em um processo de interação com uma outra obra ou abordagem estética no ato de sua recepção, sendo o leitor o sujeito capaz de captar e operar esse modelo negativo. Sob a perspectiva da imagologia centrada em uma visão paradisíaca da América no indigenismo, a antimodelação ocorre não pela captação da beleza local em sua ação passiva para com os seres vivos, mas em sua força destrutiva e na capacidade de promover a morte através dos fenômenos como chuvas, secas, neve e frio extremo, ou de outros fenômenos naturais como são possíveis de observar nos exemplos de Alcides Árguedas em *Raza de Bronce* (2001):

> A noite caía rapidamente e logo seria difícil organizar a marcha do rebanho. Ao pensar nisso, a jovem pastora deixou suas ovelhas sob o olhar atento de *Leke*, o pequeno e lanudo cão, e dirigiu-se às rochas que, em degraus, coroavam o cume do morro, cujas encostas banham-se, de um lado na água transparente do lago e do outro estendem-se em suave declive até a planície, limitada ao longe por colinas achatadas e pequenos outeiros, sendo atravessada no meio pelo curso sinuoso de um rio. (Árguedas, 2001, p. 4, LT).

> Nisso, ouvia gritos: pediam socorro, e eram gritos de angustioso pavor; senti a terra tremer como se todas as montanhas desmoronassem... Corri, corri desesperado em direção à encosta, e comigo corriam muitos outros. Atrás de nós, ouvíamos uivos de cães aflitos, gritos de pessoas semelhantes a esses mesmos uivos, que de repente cessavam, como se uma mão lhes tapasse a boca, e outros mil ruídos terríveis que expressavam pavor, ou

> melhor, puro terror... Ao amanhecer, quase nada restava do povoado: o deslizamento de lama o havia arrastado e o encoberto. As hortas estavam soterradas e apenas as copas das árvores emergiam sobre o lodo. Aqui e ali, via-se algum cadáver rígido[33]... (Árguedas, 2001, p. 17, LT).

A *mazamorra* é um fenômeno meteorológico que ocorre nas regiões andinas e é caracterizada por fortes chuvas que causam enchentes e, consequentemente, destruição e morte. É na *mazamorra* que a ideia da América como utopia cai por terra. Em diversas correntes vanguardistas latino-americanos a exemplo do indigenismo, faz-se uso do espaço na narrativa explorando a natureza, não como um paraíso, mas como uma força indomável e mortal que sujeita o indivíduo ao seu poder incontrolável.

Raza de Bronce (2001) é uma ficção foi escrita em duas partes: a primeira– *El Valle* – destaca as questões da natureza em seu poder destrutivo. Nesta parte da obra as personagens *Agiali* (marido de *Wuata-Wuara*), *Quilco, Manuno* e *Cachapa* viajam para comprar sementes e vender os produtos agrícolas produzidos durante as colheitas que pertenciam aos grupos latifundiários que arrendavam as terras de Pablo Pantoja, dono terras e pertencente à classe mais alta. Passam vários dias viajando pelas regiões inóspitas o que causou a morte de Manuno pelo fenômeno climático-metodológico conhecido como *mazamorra* no fragmento acima:

> Agiali parecia preocupado, e ela (*Wuata-Wuara*) acreditava conhecer a causa de sua angústia. Dias antes, como punição por uma falta, havia recebido ordem do administrador para ir com outros quatro companheiros igualmente castigados, comprar grãos no vale. E ela sabia que essas excursões eram sempre perigosas, não tanto para os homens, mas para os animais[34]... (Árguedas, 2001, p. 6, LT, acréscimos nossos).

---

[33] La noche se echaba encima y pronto se haría difícil ordenar la marcha del rebaño. Al pensar en esto, dejó la zagala sus ovejas bajo e lojo vigilante de Leke, el lanudo y pequeño can, y se dirigió a las rocas que en gradiente coronaban la cima del cerro, cuyos flancos se bañan por un lado enla transparente linfa del lago, y del otro, se tienden con suave declive hacia la llanura, limitada a lo lejos por colinas chatas y altozanos y surcada en medio por la quiebra de un río. (Árguedas, 2001, p. 4).

"En esto oí gritos: demandaban socorro, y eran gritos de angustioso espanto, y sentí temblar la tierra cual si todos los montes se viniesen abajo... Corrí, corrí desesperado, camino de la rinconada, y conmigo corrían muchos, y detrás de nosotros oíamos aullidos de perros en pena, gritos de gentes como esos mismos aullidos y que de pronto cesaban cual si una mano les tápasela boca y otros mil ruidos terribles que expresaban el espanto, el terror más bien... "Al amanecer no quedaba casi nada Del pueblo: la mazamorra se lo había llevado y cubierto. Las huertas estaban enterradas y solo surgían sobre el lodo las copas de los árboles. Aquí y allá se veia algún cadáver rígido... (Árguedas, 2001, p. 17).

[34] Agiali parecía preocupado y ella creía conocer la causa de su congoja. Días antes, como castigo a una falta, había recibido orden del administrador para ir, con otros cuatro compañeros castigados como él a comprar granos al valle, y ella sabía que esas excursiones eran siempre peligrosas, no tanto para los hombres como para las bestias... (Árguedas, 2001, p. 6).

Em *El Resplandor* (Magdaleno, 1950) a seca é o fenômeno da natureza que se destaca, pois interfere nas colheitas e produz a fome. Magdaleno (1950) descreve a ação violenta da natureza, não pelo excesso de chuvas, mas por sua escassez, como é possível observar no fragmento a seguir:

> Um rebelde, tempos depois, um rebelde que assaltava as caravanas que iam para *Ixmiquilpan*, e que, por certo, nunca fez mal ao *otomí*, costumava dizer-lhes: — A Pedra florescerá quando o indígena deixar de sofrer. E quando deixará de sofrer o nativo? — dizia o chefe rebelde, cuja cabeça tinha preço! Os indígenas guardavam a frase e a repetiam para seus filhos: — Florescerá quando Deus Nosso Senhor tiver piedade de nós… Já haviam passado muitos anos e a única mudança visível era o aumento da fome, a terra cada vez mais ingrata e a erupção da cal por todos os lados, cegando e engolindo os poucos terrenos abertos que produziam milho e feijão. A cada ano, mais necessidade e mais desespero e já se amontoavam aos montes[35]. (Magdaleno, 1950, p. 41, LT).

A natureza é apresentada nas ficções indigenistas não apenas como um paraíso, mas como um espaço em que a força devastadora, a geografia acidentada e os fenômenos meteorológicos são mortais aos habitantes, sem respeitar as condições sociais e culturais. Brancos, mestiços, indígenas, negros, animais, cidades, estão imersas em frequentes ondas de acontecimentos gerados pelos diferentes fenômenos naturais causando destruição e morte.

A figura do indígena nas ficções indigenistas como imagem mítica no âmbito simbólico analisada pela imagologia é apresentada sempre como indivíduo cujo sofrimento é responsável pela degradação do corpo causada pelas condições sociais em que este se encontrava. Ao invés de heróis, fortes e belos, a estética indigenista concebe os indígenas representados como subalternizados, que vivem em condições humilhantes, sôfrega, cujo corpo e mente está e situação degradada em uma abordagem que os apresenta em condições análogas à escravidão como é possível observar nos fragmentos a seguir:

> Lançou-se sobre o índio e descarregou o chicote em sua cabeça, nas costas e onde caía, cego de ira enquanto o homem forte, escondendo o rosto entre as mãos, corria pelo pátio, bramindo como um touro…

---

[35] Un alzado, tiempo después, un alzado que asaltaba las conductas que iban a Ixmiquilpan, y que por cierto nunca hizo mal al otomí, solía decirles: —La Piedra florecerá cuando el indio deje de sufrir. ¡Y cuándo dejará de sufrir el nativo jefe rebelde cuya cabeza estaba a precio! Los indios recogieron la frase y la repitieron a sus hijos: —Florecerá cuando Dios Nuestro Señor se apiade de nosotros… Ya habían corrido chorro de años y la única mutación ostensible lo eran el aumento del hambre, la tierra más y más ingrata y la erupción de la cal por todos lados, cegando y tragándose los pocos descampados que daban maíz y frijol. A cada año más necesidad y más desesperación, y ya se amontonaban cientos (Magdaleno, 1950, p. 41).

> — A terra também é tua, ladrão? —vociferava Pantoja, mordendo os lábios.
> O indígena prostrou-se aos seus pés, dolorido e humilhado:
> — Perdão, tata; vou te obedecer…
> — Muito bem, tata, vou embora; mas não me maltrate, pois sou velho — suplicava *Cheka*, chorando, mais de raiva e desespero do que de dor, mas fingindo sua missão[36]. (Árguedas, 2001, p. 134, LT).
> Centenas de anos, gerações e mais gerações, e, por fim, o surgimento de outro rebelde que assaltava as fazendas e que nunca deu o que sentir ao *otomí* e uma voz que dizia: — Vim trazer comida para vocês, indígenas miseráveis. E depois, nada. Outra vez o deserto e a incursão vandálica das patrulhas, a fome e a morte na disputa pelas férteis e abandonadas planícies de "La Brisa". Durante o dia, a poeira que sufoca e o ermo brilhava como espelho ao sol do incêndio, e à noite, eram as lendas e os céus estrelados e prodigiosos, os céus repletos de estrelas, uma compensação de beleza exorbitante sobre a inanição da terra[37]. (Magdaleno, 1950, p. 41, LT).

O indigenismo enquanto corrente literária busca uma estética direcionada à representação do indígena como sujeito subalterno na literatura hispano-americana de denúncia de "uma estrutura de reprodução das estruturas de poder, mantendo o subalterno silenciado" (Spivak, 2010, p. 12) que se afasta da passividade indianista.

Vale ressaltar que, no entanto, essa é a visão do escritor indigenista, por ser híbrida e marcada apenas pelas impressões do autor, pode não ser condizente com a visão dos indígenas acerca deles mesmos. O processo de modelação em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1950) capta a imagem indígena por negação à visão romântica.

O indígena é apresentado a partir da figuração na perspectiva da subalternização, exploração e sofrimento, que coloca a imagem do colonizador presente na família Pantoja na referida obra indigenista boliviana, como senhor de terras expropriadas dos povos indígenas em abordagem análoga ação do colonizador enquanto conquistador como revela o exemplo a seguir:

---

[36] Lanzóse sobre el indio y le descargó el látigo en la cabeza, en las espaldas, donde caía, ciego de ira, en tanto que el hombrote, ocultando el rostro entre las manos, corría por el patio, bramando como un toro…
—¿Es que la tierra es también tuya, ladrón? —vociferaba Pantoja, mordiéndose los labios.
El indio se prosternó a sus pies, dolorido y humillado:
— ¡Perdón, tata; te voy a obedecer…
— Bueno, tata, me voy a ir; pero no me maltrates, pues soy viejo—suplicaba Cheka, llorando, más que de dolor de rabia, de despecho, pero fingiendo su misión. (Árguedas, 2001, p. 134).

[37] Cientos de años generaciones y más generaciones, y, al cabo, el brote de otro alzado que asaltaba las haciendas y que nunca dio qué sentir al otomí y una voz que decía: —Vengo a traerles de comer, indios amolados. Y luego, nada. Otra vez el yermo y la incursión vandálica de los retenes, el hambre y la muerte en la disputa de las vegas feraces y abandonadas de «La Brisa». Por el día, la tolvanera que ahoga y el erial refulgiendo como espejo al sol de incendio, y por la noche, las consejas y los cielos constelados y prodigiosos, los cielos empedrados de luceros, compensación de belleza exorbitante sobre la inedia del suelo. (Magdaleno, 1950, p. 41).

> —Porque aqui, de pais para filhos viveram os seus. Quando meu pai veio se estabelecer em *Kohahuyo* e disso já faz muito tempo os *Kentuwara* estavam na terra que agora ocupa a viúva e que então não pertencia a ninguém, a não ser ao nosso *ayllu* que a dava para ser cultivada. Depois vieram os da tua raça, tiraram-nos à força o que era nosso. Do que antes eram *ayllus* e comunidades fizeram-se fazendas, e embora a maioria, fugindo da crueldade e tirania dos brancos tenha ido se estabelecer em outros lugares, os *Kentuwara*, que tinham amor ao seu pedaço de terra, preferiram viver servindo e ficaram, assim como ficou meu pai, e ficaram os *Apaña*, os *Arukipa*, os *Mallawa*, os *Tokorcunki* e tantos outros. Eu sou muito velho, já perdi até os dentes por causa da idade, mas me resta a memória, e posso te dizer que até três vezes vi os *Kentuwara* reconstruírem sua casa[38]... (Arguedas, 2001, p. 136, LT).

Em *El Resplandor* (Magdaleno, 1950), o indígena era apresentado em condições feudais de subserviência aos donos das terras, locais que pertenceram a eles em períodos anteriores. Na perspectiva da expropriação e para exemplificação, Magdaleno (1950, p. 26, LT) tece uma análise a partir do fragmento a seguir:

> Era lógico que o *otomí* fosse dizimado pelas águas de "La Brisa". Quando não há um dono, a desordem e a anarquia se espalham, e os povos acabam destruindo uns aos outros. Também havia perto dois canais de águas negras e imundas do esgoto da Cidade do México, que vinham de *Mexe*, e ninguém brigava por elas. Se fossem as únicas, e não existisse *La Brisa*, também por elas correria sangue e seriam disputadas a facadas! Desde a morte de dom Gonzalo no auge da revolução, a fazenda estava abandonada e mal-cuidada, caindo aos pedaços. Dona Matildinha era a única que restava da opulenta família Fuentes e preferiu se refugiar na cidade, vivendo da renda de duas casas. E a disputa entre San Andrés e San Felipe, interrompida pelo comando dos donos há muitos anos, teve que ser retomada de forma ainda mais cruel[39].

No fragmento acima se verificam duas situações: o uso dos indígenas como “material bélico” na Revolução Mexicana e a condição de subalterna dos indígenas

---

[38] — Porque aquí, de padres a hijos, han vivido los suyos. Cuando mi padre vino a establecerse en Kohahuyo, y de esto ya corre tiempo, estaban los Kentuwara en el terreno que ahora ocupa la viuda, y que entonces no pertenecía a nadie sino a nuestro ayllu, que se lo daba para que lo cultivase. Vinieron después los de tu raza, nos quitaron por la fuerza lo que era nuestro. De lo que antes eran ayllus y comunidades se hicieron haciendas, y aunque los más, huyendo de la crueldad y tiranía de los blancos, se fueron a establecer a otros lares, los Kentuwara, que se tenían ley a su terrón, prefirieron vivir sirviendo y se quedaron, como se quedó mi padre y se quedaron los Apaña, los Arukipa, los Mallawa, los Tokorcunki y tantos otros. Yo soy muy viejo, he perdido hasta los dientes por la edad, pero me queda la memoria y puedo decirte que hasta tres veces los he visto reedificar su casa a los Kentuwara... (Arguedas, 2001, p. 136).

[39] Era lógico que el otomí se diezmase por las aguas de «La Brisa». Cuando no hay un amo cunden el desorden y la anarquía y los pueblos se acaban entre sí. También había, cerca, dos canales de inmundas aguas negras del desagüe de México, que venían del Mexe, y nadie se mataba por ellas. ¡Que si fueran las únicas, no existiendo «La Brisa», también por ellas correría la sangre y serían disputadas a cuchilladas! Desde la muerte de don Gonzalo, en plena revolución, la finca estaba abandonada y desmantelada, cayéndose a pedazos. Doña Matildita era la única que quedaba de la opulenta familia Fuentes y había preferido refugiarse en la ciudad, viviendo del producto de dos casas. Y la pugna de San Andrés y San Felipe, interrumpida por el mandato de los amos desde hacía muchos años, hubo de ser reanudada en forma más cruenta aún.

otomí mexicanos. Em toda a obra, memórias da revolução são transcritas de forma a revelar a participação das diferentes etnias no conflito armado, sem, no entanto, ter adquirido alguém benefício real que atenuasse sua condição de miséria, exploração e sofrimento.

Diferente do indianismo em que a personagem *Iracema* é filha das lideranças indígenas locais, *Wuata-Wuara* não possui parentesco com as lideranças. Na história da América Latina, revoltas como as de *Tupac Amaru*, xamãs, pajés, caciques e demais lideranças foram expropriadas como líderes sob a prerrogativa de novas revoltas sociais e políticas, condição exposta apresentada nas obras indigenistas citadas. Ainda ressalta-se que diversos povos indígenas na América Latina, mediante várias reformas agrárias, perderam seus territórios estando na condição de seminômades. Povos como os *aymarás* bolivianos mantém sua etnia apenas por seus traços fenotípicos, excluindo destes a relação características dos indígenas com suas terras.

Por último, outra imagem recorrente na produção literária indianista-indigenista é a figura do colonizador que retoma questões dos “heróis das novelas de cavalaria” (Ainsa, 1992, p. 45). No indianismo, a personagem Martim é apresentado a partir de uma abordagem imagológica que remontam à relação de amizade e proteção mútua entre indígenas e não-indígenas e que traz para estes elementos de sua cultura a exemplo da religião. Em *Raza de Bronce* (2001) a figura de Pablo Pantoja ao revés, remonta uma relação sem mutualismo e de não-amizade para com os indígenas.

O processo de captação da imagem do colonizador nas ficções indigenistas se desloca para a figura do senhor de escravos, promovendo a antimodelação na retomada das imagens/mito benéficas do colonizador como modelo literário como revelam os exemplos a seguir:

> — Vocês sabem o que são? Pois uns pilantras que não temem a Deus e só pensam em pecar e se divertir descontroladamente, sem nunca se lembrar do bom padre, que é como um pai para vocês... Vocês merecem que os matem! (Arguedas, 2001, p. 97).
>
> De seus pais, ele herdou um profundo desprezo pelos indígenas aos quais olhava com a natural indiferença com que se olham as pedras de um caminho, as quedas d'água de um riacho ou o voo de um pássaro. (Arguedas, 2001, p. 106, op. cit).
>
> Os indígenas são hipócritas, astutos, ladrões por instinto, mentirosos, cruéis e vingativos. Por fora, parecem humildes porque choram, se arrastam e beijam a mão que os fere; mas ai de você se os encontrar indefeso e fraco! Eles te devoram vivo. E saiba disso de uma vez. Não há pior inimigo do

> branco, nem mais cruel, nem mais precavido que o indígena[40]. (Arguedas, 2001, p. 129, LT).
>
> No entanto, e apesar da submissão dos indígenas, os velhos ódios nunca cicatrizaram e nas festividades costumavam manchar de matanças bárbaras a alegria dos patrões, que, por sinal, não hesitavam em castigar as malfeitorias de forma cruel, pendurando de mezquites cinco ou seis dos mais revoltosos. Eles se acalmavam. O Indígena sabe esperar, calado em uma indiferente indiferença, e quando surge a oportunidade, estende o braço e enfia a faca[41]. (Magdaleno, 1950, p. 27, LT).

Nos fragmentos de *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) percebe-se a relação de menosprezo por parte da personagem Pablo Pantoja pelos indígenas excluindo qualquer forma de amizade entre indígenas e *criollo*s. Há, de forma recorrente na obra de Árguedas, a referência de uma constante inimizade entre indígenas e *criollo*s – grupo estamental que remonta a imagem do colonizador. Mesmo as relações religiosas provenientes das mãos do catolicismo (fragmento 1 da obra boliviana) são tidas como conflitantes sempre colocando o indígena na condição de subalterno.

Assim a modelação por negação está expressa nas relações conflitantes presentes expressas pelas classes governantes a exemplo de Pablo Pantoja que é descrito por Árguedas como o algoz e o ditador que utiliza inclusive da violência física e psicológica como forma de controle social e para a manutenção da posição aristocrática. Em *El Resplandor* (Magdaleno, 1950), os indígenas eram forçados ao uso bélico inclusive mesmo contra outros de igual condição social, por interesse dos senhores de terra. Em todos os casos, a figura dos *terratenientes* era sempre a do coronel, dono de terras e explorador da mão-de-obra das classes menos favorecidas: povos *aymará* e *otomi*.

---

[40] ¿Saben ustedes lo que son? Pues unos pillos que no temen a Dios y sólo piensan en pecar y holgar a su gusto, sin acordarse jamás del buen cura, que es como un padre…¡Si mereces que te maten! (Arguedas, 2001, p. 97).
De sus padres había heredado un profundo menosprecio por los indios, a quienes miraba con la natural indiferencia con que se miran las piedras de un camino los saltos de agua de un torrente o y vuelo de un ave (Arguedas, 2001, p. 106).
Los indios son hipócritas, solapados, ladrones por instinto, mentirosos, crueles y vengativos. En apariencia son humildes porque lloran, se arrastran y besan la mano que les hiere; ¡Pero ay de ti si te encuentran indefenso y débil! Te comen vivo. Y sábelo ya de una vez. No hay peor enemigo del blanco, ni más cruel, ni más prevenido que el indio (Arguedas, 2001, p. 129).

[41] Sin embargo, y pese a la sumisión de las indiadas, nunca cicatrizaron los viejos odios, y en las festividades solían entintar de bárbaras matanzas la alegría de los patrones, que, por cierto, no se tentaban el corazón para castigar las fechorías cruelmente, colgando de los mezquites a cinco o seis de los más revoltosos. Se aplacaban. El indio sabe esperar, calado de una terrosa indiferencia, y cuando se presenta la oportunidad alarga el brazo y hunde el cuchillo. (Magdaleno, 1950, p. 27).

3.4. Situando Historicamente o Tema do Trabalho: Fases do Indigenismo

Dada a representação do indígena na literatura indigenista por meio de uma abordagem imagológica inter-relacionada aos Estudos Culturais e à Literatura Comparada, torna-se relevante situar o referido movimento ao vanguardismo pertencente à Segunda Fase de quatro momentos principais: (1) o Indigenismo Assimilacionista do século XIX ou Primeira Fase do Indigenismo; (2) o Indigenismo Integracionista das primeiras décadas do século XX (sendo este o foco deste trabalho); o (3) Metaindigenismo com compreensão ainda mais profunda e complexa das culturas indígenas, e o (4) Neoindigenismo, que surge a partir da década de 1960. Cada uma destas fases, por mais que apresentem uma abordagem estética própria, possuem algumas convergências em relação aos movimentos e correntes literárias que os antecederam.

Do Indigenismo Assimilacionista, chamado neste trabalho de “Primeira Fase”, centraliza-se a obra *Aves sin Nido* (1889), da escritora peruana Clorinda Matto de Turner (1852-1909). A obra é considerada a primeira ficção Indigenista do Movimento Vanguardista da América Latina por parte dos pesquisadores, teóricos e críticos da literatura latino-americana. Na visão de Cunha (2018), *Aves sin Nido* (1889) expressa como proposta literária a exposição dos vícios e as virtudes de um povo em um enredo que se desdobra como uma fotografia.

Nessa ficção, há todo um conjunto de reivindicações que buscavam uma participação com mais igualdade social entre indígenas e *criollos*; um enredo focado na denúncia da exploração sofrida pelas mulheres indígenas na serra peruana (lugar onde a escritora nasceu e residiu por muitos anos). Para alguns críticos contemporâneos tanto à escritora peruana quanto na atualidade, a obra é percebida “de forma mais matizada” (Cunha, 2018, p. 263). A obra peruana tem destaque em sua época por ser uma ficção de forte pioneirismo feminista, fator que culminou no exílio da autora em 1895.

A fortuna crítica de Matto de Turner é bastante extensa. Segundo nomes como Cornejo Polar (2005), Ferreira (2005), Sales (2006), Salvador (2006), *Aves sin Nido* (1889) apresenta elementos do Realismo, do Romance de Costumes ou *costumbrismo*[42], do Romantismo, do Indianismo e do Indigenismo, entre outros

[42] Para Dawn Ades (1989) o *costumbrismo* é caracterizado como uma corrente artística e literária do século XIX que tinha como objetivo retratar os hábitos e tradições da sociedade especialmente na América Latina e na Espanha. O *costumbrismo* costumava destacar cenas do cotidiano, os

movimentos estéticos e escolas. Para Salvador (2006), a obra apresenta traços tanto indigenistas quanto indianistas.

Sob uma abordagem indigenista, o texto literário assume é tido como uma “crítica a ação despótica da Igreja nas terras altas (que) foi discutida tão abertamente. Argumentadamente, Matto de Turner critica o celibato sacerdotal como uma fonte de comportamento violento” (Salvador, 2006, p.46). O Indigenismo Integracionista da Literatura latino-americana herdaria da obra de Matto de Turner a crítica à própria igreja católica, além de elementos comunais que integrariam muito do Realismo em seus diversos desdobramentos na estética do movimento.

Enquanto realista, Matto de Turner oferece ao leitor um texto rico em destaques a temas como paisagem, natureza e costumes. Ainda enquanto obra romântica, a autoria concede à narrativa “ênfase às situações, o folclore, em estruturas narrativas e nos personagens que oscilam entre o bem e o mal”. (Salvador, 2006, p.50). No tocante ao Indianismo, a abordagem da autora corrobora em muito com o universo indianista, aproximando-se muito da abordagem de Alencar (2001).

Como ficções da Segunda Fase, chamada aqui de “Indigenismo Integracionista”, apontam-se as obras *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001), a primeira ficção de fundação indigenista das vanguardas latino-americanas (Schwartz, 2005), uma vez que há fortes relações entre as temáticas presentes na obra, e *Siete Ensayos* além de *El Resplandor* (Magdaleno, 1950), uma abordagem teórica do Indigenismo apresentada por Maráteguí (2008) em sua obra, produzida como uma das ficções de forte peso dessa fase da literatura indigenista.

A Terceira Fase, nomeada de Metaindigenismo, desenvolveu-se paralelamente ao Neoindigenismo. Ela integra uma perspectiva contemporânea e crítica sobre a identidade indígena e suas representações, combatendo aspectos caricaturados e estereotipados, com textos que exploram a própria cosmogonia indígena em nomes como Gamaliel Churata.

---

personagens típicos e os elementos da cultura local, atuando simultaneamente como um instrumento de preservação e formação da identidade nacional. Ainda segundo Ades (1989), esse movimento desempenhou um papel fundamental na criação de imagens visuais e narrativas sobre o que era considerado "típico" em cada região, impactando tanto a arte quanto a literatura da época.

Fonte: ADES, Dawn. **Art in Latin America: the Modern Era, 1820-1980**. New Haven: Yale University Press, 1989.

O Neoindigenismo é definido como uma corrente que coincide com o movimento conhecido como “Boom” latino-americano e teve iniciou em meados dos anos de 1950. Para Cardoso (2017), esse movimento envolve aspectos do realismo mágico, do real maravilhoso, além de ser urbanista andino e cosmopolita; constrói-se a partir de uma perspectiva poética e pessoal sobre os Andes.

Para uma melhor exemplificação e síntese deste movimento, a tabela abaixo resume melhor a periodização:

Tabela 1: Quadro-Resumo de Fases do Indigenismo na Literatura Latino-Americana

Fase	Periodização	Contexto Histórico	Contexto Estético	Obras de maior relevância
1ª Fase: Indigenismo Assimilacionista do século XIX	Entre 1887 (Início do Modernismo Latino-Americano) e 1910 (início da Revolução Mexicana).	Primeira Guerra Mundial; Início da Revolução Mexicana	Influência do Romantismo através dos romances de costume, do Indianismo além do Realismo.	*Aves sin nido* (Matto de Turner, Clorinda Matto de Ano de Publicação: 1889).
2ª Fase: Indigenismo Integracionista	Entre 1917 e 1940	Fim da Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa, o Mujiquismo Russo, a Revolução Mexicana (pós-revolução).	Influência da Literatura Mujiquista Russa, dos Romances Socialistas. Vanguardas Latino-americanas	*Raza de Bronce* (Árguedas, Alcides. 1919); *El Resplandor* (Magdaleno, Maurício. 1939)
3ª Fase Metaindigenismo	Década de 1950	Desenvolveu-se paralelamente ao Neoindigenismo	Integrando perspectivas contemporâneas e críticas sobre a identidade indígena e suas representações	*El pes de oro* (Churata, Gamaliel. 1957)
4ª Fase: Neoindigenismo	1942 aos anos 1976	Movimentos Indigenistas (México, 1942). Na Literatura, houve influência do Realismo Mágico, o Real *Maravilloso* e o movimento das “indianidades”.	Fim da Segunda Guerra Mundial (1945). Diferentes Ditaduras na América Latina (Brasil-1964; Peru-1968, entre outras).	*Todas la Sangre* (Árguedas, José Maria. 1964). *Maíra* (Ribeiro, Darcy. 1976).

Fonte: autoria própria a partir de Figueiredo (2010); Schwartz (1995).

Em cada país, as crises e conflitos internos, além das questões sociais e politicas, são responsáveis pela configuração do indigenismo em nível local/nacional.

Contudo, vale observar que, conforme sugere a tabela acima, questões de caráter transnacional que são responsáveis por estender os conflitos e as necessidades que circunscrevem as diferentes representações da imagem indígena no contexto da América Latina, neste processo híbrido: um não-indígena escreve sobre ou por estes povos.

3.5. A Literatura Indigenista como Memória, Testemunho e Relato de Violência e Imposição de Poder

Ressalta-se ainda a "natureza experimental" desta abordagem no que concerne à catalogação da literatura indigenista em quatro períodos de forma a possibilitar o entendimento do referido movimento em um processo dinâmico que serviu como porta de abertura ao indígena no que tange ao *lócus* enunciativo, ou seja, "é este indivíduo que agora fala por si" se que adentra no que se chama na atualidade de "indianidade" (Rodrigues; Silva, 2024). Esse movimento é caracterizado pela própria produção indígena a partir de sua cosmogonia. Desta forma, ao trabalhar com a literatura indigenista a partir da ideia da memória, violência, testemunho e poder, faz-se necessária uma abordagem que dialoga com a chamada Teoria da Subalternidade, no âmbito dos Estudos Culturais Pós-Coloniais.

Nos estudos de temática acerca do testemunho e da memória, utiliza-se o termo em castelhano *testimonio* para indicar "não simplesmente a memorização do passado, mas a construção futura de uma nação mais heterogênea, democrática e igualitária" (Beverley; Achúgar, 2002, p. 16).

Nas artes, Beverley e Achúgar (2002) afirmam que o *testimonio* está localizado na intersecção das formas culturais burguesas como é o caso da literatura e do livro, engendradas e relacionadas com práticas do colonialismo e o imperialismo. "São essas práticas culturais subalternas que amiúde constituem seu "conteúdo" narrativo-descritivo" (Beverley; Achúgar, 2002, p. 20). Esse tipo de literatura pode ser proposta por alguém que participou dos fatores condicionantes (aspectos históricos, geográficos) ou um indivíduo que teve contato com alguém que narrou o fato através da memória. Assim:

> [...] a autoridade do testemunho deriva do fato de que o narrador é alguém que tem presenciado ou experimentado na própria pessoa – ou indiretamente através da experiência de amigos, familiares, vizinhos, etc – os acontecimentos que narra. O que dá forma e sentido a esses acontecimentos - isto é, o que os torna história – é a relação entre a sequência temporal dos acontecimentos e a sequência da vida do narrador

> ou narradores ficou plasmada na estrutura verbal do texto testemunhal (Beverley; Achúgar, 2002, p. 10).

Contudo, o testemunho não se restringe à dor individual, mas está ligado a uma memória coletiva. Nessa literatura, o romance é convertido em uma dor coletiva que fazer referência à minorias ou mesmo a um relato do padecimento de uma nação inteira, especialmente daqueles em situações violentas. O seu relato visa, entre outros aspectos, recuperar as histórias das vítimas de violência, particularmente aquelas que não são contempladas nas narrativas oficiais ou que foram obscurecidas pela narrativa predominante.

Para Héctor Abad Faciolince (2008), essa característica de recuperar e preservar a memória é típica da literatura de *testimonio*, que se esforça para dar voz aos que foram silenciados e dar visibilidade àqueles cujas narrativas poderiam ser apagadas ou distorcidas. Em *El Olvido Que Seremos* (Abad Faciolince, 2008), o escritor se posiciona contra o esquecimento e apagamento das vítimas da violência política, enquanto luta para manter viva a lembrança de seu pai e de tantos outros. O título do livro já indica a questão do esquecimento, uma crítica ao fato de que as vítimas de regimes violentos frequentemente são negligenciadas, sem o devido reconhecimento.

No debate junto à literatura indigenista no que tange ao chamado *lócus* enunciativo híbrido, o testemunho não é apenas como uma narrativa contada por um não-indígena mas está configurada como “parte importante de um esforço de libertação e superação da historiografia contada a partir da classe hegemônica” (Randall, 2002, p. 33-57) através de uma ficção constituída através das vivências com os povos indígenas *aymará* (boliviano) e *otomí* (mexicano) nas obras de Árguedas e Magdaleno, respectivamente. Baseando-se nas concepções de Sidney de Moraes Sanches (2017), o debate estabelecido pelo texto literário junto aos aspectos minemônicos tem a capacidade de elevar o *testimonio* à condição de despertador de consciências e de incitador de uma práxis transformadora da realidade.

Vale observar que, para Sanches (2017), o processo de narração representa mais esteticamente a realidade do que a descreve uma vez que seu discurso mescla o real e o imaginário na medida em que a ficção aponta para o efeito testemunhal. Assim, a “verdade narrativa está mais para o papel do Narrador na literatura para

onde o testemunho migrou, do que para a ciência histórica e antropológica, no papel do informante" (Sanches, 2017, p. 3). Sanches (2017) ainda analisa que a verdade do *testimonio* contida no texto é um modo de ver a realidade. Essa percepção deve ser colocada ao lado de outras verdades igualmente válidas que corroboram para o conhecimento da realidade.

No debate entre os estudos da subalternidade, a memória e a violência, alguns dos termos mais comuns das teorias de subalternidade foram propostos por Spivak em seu livro mais conhecido, *Pode o subalterno falar?* (2010a). Na obra há uma forte marca crítica ao capitalismo e às formas de exploração imposta pelas nações mais ricas às mais pobres, ao impor um modelo econômico junto à cultura centrado na exploração da força de trabalho sobre o pretexto da globalização. Spivak (2010a) apropria-se do termo subalterno, associado ao termo gramsciano (proletariado), para indicar aquele que a voz não pode ser ouvida.

Em contexto artístico-estético, há nos textos fundadores latino-americanos uma forte relação estabelecida entre literatura e a responsabilidade social e política, concebidas através das condições e contextos locais que, de certa forma, têm inspirado as ficções a exemplo das diferentes "revoluções, ditaduras, guerrilheiros e suas respectivas ideologias" (Kohut, 2013, p. 24) com destaques a alguns movimentos revolucionários que inspiraram a América Latina, a exemplo da Revolução Francesa, da Revolução Russa, além dos movimentos nacionais, como é o caso da Revolução Mexicana, a Revolução Cubana, as diferentes guerrilhas e ditaduras subsequentes. Estes movimentos revolucionários serviram de inspiração aos diferentes textos fundamentais latino-americanos consolidados por uma intrínseca relação entre a memória, as relações de poder e a violência.

Destarte, o poder é a base fundamental do qualquer governo, contudo, na América Latina, a questão do poder "levou a uma percepção negativa relacionada a ditaduras e abuso de qualquer tipo. Em uma ditadura, o poder é monopolizado no governo e, no caso paradigmático, ele até tem um rosto: o do ditador" (Kohut, 2013, p. 27). Na América Latina, o ditador assume, muitas vezes, a alcunha de republicano, presidente e mesmo libertador. Há ainda outras formas de expressão de poder que excede a fronteira política ou político-partidária como é o caso da religião, da guerrilha e das revoluções que se estendem a partir do paradigma da dominação de um grupo a outros.

Essas formas de dominação que no século XIX e no início do século XX

mantinham um caráter aristocrático muitas vezes disfarçado de movimentos populares que concebiam privilégios para as classes hegemônicas em detrimento ao bem-comum, imputando aos grupos sociais em situação periférica uma subsistência subalterna, ainda que boa parte destes tidos como minorias façam soma de uma parte considerável, ou mesmo da maioria populacional como é o caso de países como o Peru, a Bolívia e o México.

As relações de poder na América Latina estiveram sempre relacionadas ao problema de violência. Nas nações latino-americanas e caribenhas, a relação estabelecida entre violência e poder está vinculada aos mecanismos de imposição político-ideológica e/ou de manutenção de formas sociais de controle que garantissem a existência de formas de poder político. Sob esse paradigma, a violência está constituída em diferentes categorias dentre as quais é possível destacar diferentes formas como classifica Carrión (et. al. 2011) ao destacar as questões sociais, econômicas, políticas e a institucionais.

Assim, a "violência política e institucional envolve atos violentos motivados pelo poder político, por exemplo, guerra civil, guerrilha ou conflito paramilitar, assassinatos por motivos políticos" (Carrión et. al. 2011, p. 89). A violência econômica é mais evidente na América Latina ao se estabelecer pelas relações entre capital e o processo de colonialidade do poder.

Walter (2015), ao analisar o processo de colonização e as relações com o capitalismo na referido mesorregião a partir de nomes como Quijano (2000), apresenta a existência da expressão do poder como elemento relacionado às práticas e formas de controle de diversos âmbitos da existência social em um processo que abrange:

> a) o conflito de epistemes culturais e estruturas de poder dentro de um processo histórico; b) a experiência (e noção) da diferença cultural como condição de subalternidade que oscila entre alienação e potencialização; c) a categorização hierárquica das regiões e populações mundiais pela hegemonia ocidental; d) o papel da mídia, ideologia, sistema educacional e do Estado no estabelecimento desta hierarquia dentro de cada nação e entre nações; e) a (re)invenção/(re)apropriação de lugares e espaços no mapeamento (trans)nacional; f) os fluxos erráticos de capital e de seres humanos entre os mercados 'livres' que compõem o sistema capitalista nas diversas fases de sua globalização (Walter, 2015, p. 608).

Essa relação de poder está evidenciada nas formas de violência impostas aos habitantes do território (latino)americano que se estendem desde o período colonial até as formas pós/neocoloniais expressas pelo uso da força e tende a ser oposta as

liberdades individuais e coletivas. É neste paradigma que se encontra a chamada "violência estrutural" expressa por uma determinada situação política em um sentido mais amplo. No período e mesmo (pós/neo)colonial, a violência estrutural foi um dos mecanismos responsáveis pela negação de direitos básicos aos indígenas, negros, gauchos, entre outros grupos tidos como periféricos no momento em que mantinha os privilégios de outras entidades hegemônicas (aristocracia política, igreja e outros elementos que compunha o aparelho ideológico estatal).

Muitas vezes, a violência está instaurada em formas indiretas identificáveis sob o modelo da coerção, como forma de disciplinamento social que pressupõe o consenso do próprio cidadão. Em *Raza de Bronce* (2001), Árguedas utilizando de argumentos históricos faz uso do aparato literário para narrar a situação de exploração e violência do povo *aymará* na Bolívia:

> Foram os próprios membros da fatal família os responsáveis por colocar em execução o decreto presidencial autorizado pelo submisso Congresso. O irmão da amante, casado com a filha legítima do presidente Melgarejo, estreou as insígnias de seu generalato indo a balear montes de indígenas armados com bastões e estilingues.
> Então, fortunas foram improvisadas e coisas inauditas foram vistas.
> O incêndio, o roubo, o estupro, a violação, o assassinato, dominaram sem controle nos campos de *Taraco, Guaycho, Ancoraimes* e *Tiquina*, à beira do lago azul e das lendas douradas. E o frio mês de junho de 1869 foi testemunha da fúria bestial que, às vezes, o homem dedica aos outros que considera inferiores em casta e linhagem[43] (Árguedas, 2001, p. 57, LT).

Para Kohut (2015, p. 34), a "ausência de uma distinção clara entre violência e coerção na teoria política é tanto mais deplorável porque é de vital importância, tanto para a realidade política latino-americana quanto para sua literatura". Diversas formas de violências foram impostas a pessoas e grupos em formas de coerção e uso da força sobre a prerrogativa da democracia e da manutenção dos direitos coletivos de grupos seletos. Essas diversas formas de violência se fazem presentes nas diferentes representações literárias da América Latina, como um espelho que reflete as sociedades da época e expressam-se como um soslaio da memória coletiva e da violência praticada.

---

[43] Fueron los propios miembros de la fatal familia los encargados de poner en ejecución el decreto presidencial autorizado por el servil Congreso. El hermano de la manceba, casado con la hija legítima del presidente Melgarejo, estrenó las insignias de su generalato yendo a balear montoneras de indios armados de palos y de hondas.
Entonces se improvisaron fortunas y se vieron cosas inauditas.
El incendio, el robo, el estupro, la violación, el asesinato, campearon sin control en los campos de Taraco, Guaycho, Ancoraimes y Tiquina, a la vera del lago azul y de leyendas doradas. Y el frío mes de junio de 1869 fue testigo del furor bestial que a veces gasta el hombre para con otros que considera inferiores en casta y estirpe (Árguedas, 2001, p. 57).

A literatura indigenista está destacada em seu engajamento com a política através de obras comprometidas com o presente e com o passado de épocas passadas. Para Assmann (1999, p. 64), a memória está relacionada com a identidade pessoal e com a história de uma nação. Para Kohut (2015 p. 39), a literatura constitui, portanto, apenas uma parte da história coletiva que "guarda a memória de certos acontecimentos, de certos personagens do passado". Em geral, esses são fatos fundamentais das nações e, na mesma linha, faz-se lembrar das vitórias e os vitoriosos.

Com isto, a literatura é uma importante ferramenta de preservação da memória coletiva sendo uma irmã da historiografia como afirma Le Goff (1991, p. 227), ao dizer que a historiografia é a "forma cientifica da memória", ao passo que a literatura, para este autor seria, empiricamente falando, a abordagem estética da memória. Entre diversas passagens da obra do mexicano Maurício Magdaleno (1937; 1950), a autoria revela aspectos da história e da memória ou *testimonio.* O fragmento a seguir, apresenta um dos exemplos:

> Os *otomí* eram uns homenzinhos baixinhos e doces que acolheram o espanhol quase em tom de aprovação, vendo nele a salvação da duríssima vara do *azteca* vizinho. A violência veio depois, quando foi necessário despojar os indígenas de suas terras e marcar os lombos de homens e crianças com o ferro do proprietário, como se marca a garupa dos animais[44]... (Magdaleno, 1950, p. 293, LT).

O fragmento acima faz referência direta à colonização espanhola e a relação de posse e imposição de governo por intermédio da força e da violência, permitindo com que a ficção indigenista atue na perspectiva do *testimonio*. Na literatura indigenista, há uma relação intrínseca estabelecida entre os elementos poder, violência e memória em um espaço de escrita que busca narrar o trauma ao qual determinados povos indígenas estiveram submetidos ao longo do período colonial entre os séculos XVI e XVIII e, posteriormente ao período pós-colonial nos séculos XIX e XX.

Torna-se importante observar que, no âmbito do trauma, as narrativas ocorrem não por aqueles que presenciaram ou participaram das agressões, mas por

[44] Los otomí eran unos hombrecitos chaparros y dulces que acogieron al español casi en son de beneplácito, mirando en él la salvación de la durísima férula del azteca vecino. La violencia vino después, cuando hubo que despojar a las indiadas de sus tierras y marcar los lomos de hombres y niños con el fierro del propietario, como se marcan las grupas de las bestias... (Magdaleno, 1950, p. 293).

escritores que utilizam da literatura como ferramenta social e estética para denunciar as agressões sofridas pelos povos ditos minoritários. No fragmento de Magdaleno (1937), pode-se observar a forma com que a autoria descreve aspectos presentes na memória dos povos indígenas mexicanos:

> Correu pela propriedade a galope, monologando, perguntando-se e respondendo a si mesmo, e os índios que o viam passar se faziam o sinal da cruz, jurando que ele falava com o diabo. Ardia em seu coração a sensação de sua feroz autoridade, e ao lembrar das matanças nas quais tingiu de sangue as terras infelizes que estiveram sob seu domínio, ria e garantia que repetiria as façanhas assim que os *tlacuaches* lhe dessem motivo[45] (Magdaleno, 1937, p. 199, LT).

O excerto acima descreve parte da violência infringida aos indígenas mexicanos como escreve Magdaleno. A literatura se instaura na perspectiva do testemunho ao se configurar no local híbrido de enunciação na medida em que busca falar em nome dos indígenas para denunciar as questões dos abusos, da violência, do uso do poder político e da força para subalternizar a estes indígenas bem como outras minorias. No próximo fragmento de Árguedas (2006), História e memória boliviana interagem:

> O imenso latifúndio que, se tivesse continuado a existir, teria feito de dom Manuel um dos mais poderosos fazendeiros de que se tem memória, foi parcialmente reparado pela Assembleia de 1871, formada após a queda de Melgarejo, que em sua lei de 21 de julho anulou tudo o que havia sido feito pelos Congressos de 68 e 69 em matéria de terras. Mas, ainda assim, ele foi suficientemente habilidoso para ficar com uma parte de sua espoliação, apresentando títulos de aparência legal, que aparentemente justificava seu domínio sobre as valiosas terras da comunidade de *Kohahuyo*, desfeita pela rivalidade entre os próprios possuidores, sendo uma das maiores e mais ricas na região ribeirinha[46] (Árguedas, 2006, p. 98, LT).

O autor, ao entrecruzar a história da Bolívia em diálogo com aspectos da memória coletiva, uma vez que o autor conviveu com os indígenas *aymarás*, apresenta sua visão da realidade indígena. Este espaço de fala – híbrido e

[45] Corrió la propiedad al galope, monologando, preguntándose y respondiéndose, y los indios que le veían pasar se persignaban, jurando que hablaba con el diablo. Le ardía en el corazón la sensación de su fiera autoridad, y al recuerdo de las matanzas en que entintó de sangre los agros infortunados que estuvieron bajo su férula, reía y aseguraba repetir las hazañas tan pronto como los tlacuaches le diesen motivo (Magdaleno, 1937, p. 199).

[46] Tamaño latifundio, que de subsistir habría hecho de don Manuel uno de los más poderosos hacendados de que se tenga memoria, fue reparado en parte por la Asamblea de 1871, formada a la caída de Melgarejo, que en su ley de 21 de julio anuló todo lo realizado por los Congresos del 68 y 69 en materia de tierras; pero, así y todo, fue lo bastante hábil para quedarse con una parte de su expoliación, mostrando títulos de apariencia legal, que parecían justificar su dominio sobre las valiosas tierras de la comunidad de Kohahuyo, deshecha por la rivalidad entre los mismos poseedores, y una de las más grandes y ricas en la región ribereña (Árguedas, 2006, p. 98).

representativo – em que o indígena se encontra subalternizado, traz à tona elementos da memória coletiva através da teoria e da ficção literária.

Nas palavras de Walter (2015) e sobre a ideia do *testimonio* (Beverley; Achúgar, 2002; Abad Faciolince, 2008) o poder da literatura reside, entre outros, no entrelaçamento de arte e do testemunho em uma ação mediada pela palavra como representação da memória, que recupera um mundo de referências, tornando o imaginário capaz de idear e compreender a episteme cultural. Assim, a literatura indigenista participa na representação de um mundo de referência que "recria o etos e a cosmovisão cultural e revela o que a historiografia oficial via ideologia distorce e/ou esconde" (Walter, 2015, p. 607).

No contexto do final do século XIX, a historiografia oficial propunha um indígena segregado e emudecido. A literatura destaca-se "com seus tropos, alegorias e seu discurso teórico delimita o espaço social como terreno no qual os seres humanos atuam" (Walter, 2015, p. 607) e o indigenismo se faz presente como forma de debate centrado na desarticulação dos privilégios das classes dominantes, ao mesmo tempo em que buscar desenvolver uma crítica que a rearticula a sociedade ao estabelecer um debate ético-estético.

Dessa forma, a literatura tem a capacidade de agir como testemunho. Ao abordar essa temática no âmbito das narrativas de trauma dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas da Segunda Guerra Mundial, Seligmann-Silva (2008, p. 66, grifos da autoria) debate a caracterização do testemunho como uma "atividade elementar, no sentido de que dela depende a sobrevida daquele que volta do *Lager* (campo de concentração) ou de outra situação radical de violência que implica esta necessidade", ou seja, que desencadeia esta carência absoluta de narrar. Na América Latina apresenta situação semelhante no contexto indígena, pois os europeus no período colonial ocuparam a América de forma:

> [...] justificada no conceito de *terra nullius* (literalmente, "terra de ninguém", isto é, ausência de população ou territórios habitados por 13 14 Os Povos Indígenas na América Latina • Síntese "bárbaros") se somou a criação de instituições destinadas a explorar e aproveitar o trabalho dos indígenas. Anos depois, a desapropriação indígena se aprofundou com os processos independentistas. A consolidação dos novos Estados nacionais aumentou esta desapropriação mediante a adoção de marcos jurídicos que privilegiaram as formas privadas de propriedade e estabeleceram a primazia do direito individual sobre o coletivo. No fim do século XIX, a doutrina de *terra nullius* era justificada pelas necessidades da geopolítica e a expansão das fronteiras agrícolas e pecuárias, com campanhas militares que continuaram dizimando a população dos povos indígenas (ONU, 2015, p. 14).

Milhares de indígenas foram mortos tanto pela fome, por doenças e pelo uso da força e da violência. A primeira das três partes da obra *El Resplandor* (Magdaleno, 1937) é constituída através da narração de parte da violência, da memória e do trauma sofrido pelos povos indígenas na América, em especial no México no século XIX, período antecedente à revolução Mexicana de 1910. O ato da narração de um trauma coletivo torna-se uma das possibilidades características registradas pelo indigenismo, pois as ficções indigenistas possuem a capacidade de apresentar ao leitor um conjunto de fatos que se tornam tangíveis pela imaginação.

O escritor indigenista parte de uma abordagem introjetiva que o faz incorporar valores de outros grupos, outras pessoas e, através da imaginação compartilhada com leitor como coautor, possibilita que é usada como arma que “deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma. O trauma encontra na imaginação um meio para sua narração” (Seligmann-Silva, 2008, p. 70) que traduz ao leitor uma construção metafórica passível de ser identificada como testemunho e narração do trauma.

Trazendo a temática da narrativa de memória coletiva para o contexto da América Latina, Ana Pizarro (2003) afirma que a área mesoamericana e Andina se destaca na história da cultura que tende a demonstrar o caráter fundamental para o continente em um espaço geográfico com história e perfil próprios que se estende, desde o norte do México, até ao longo da Cordilheira dos Andes passando pela região central americana. Essas regiões supracitadas conceberam importantes contribuições através de uma “existência histórica e a memória presente de culturas indígenas cuja densidade e complexidade (também demográfica), para além de suas diferenças étnicas - leia-se cultura asteca, maia, chibcha ou inca” (Pizarro, 2003, p. 178).

Pizarro (2003) ainda destaca neste contexto, o papel dos povos indígenas de “imprimir um caráter específico para o desenvolvimento subsequente de dinâmicas transculturais”. Pizarro (Idem) utiliza o termo “povos-testemunho” como uma forma resultante da dinâmica das narrativas de memória coletiva. Para Pizarro (2003) os povos-testemunhos seriam povos cuja:

> [...] cultura, no entanto, é resultado de séculos de misturas e diálogos com povos autóctones e povos estrangeiros. Além disso, esses povos estão dialogando entre si, o que faz com que se desenhem novas formas no rosto mutante da cultura latino-americana (Pizarro, 2003, p. 28).

Diferentes revoluções na América Latina acabaram por expropriar os povos indígenas de suas terras, impondo-os à condição de nômade o que possibilitou que etnias advindas dos *aymarás* bolivianos entrassem em contatos tanto com a cultura do colonizador como do *criollo* e de outros povos em igual situação, fazendo surgir assim novas formas de ser e estar no mundo, novas relações culturais que dividem, contudo, história e sofrimentos comunais como é o caso do uso da violência e da força.

O texto literário oferta uma aproximação entre o campo testemunhal e a imaginação, no que Seligmann-Silva (2008, p. 71) chama de híbrido, que oscila entre a literatura traumática e a literatura imaginativa que permite, na visão de Derrida (1998), repensar tanto a literatura, como o testemunho e o registro da escrita autodenominada, séria e representacionista. Com isso, “ocorre uma revisão da noção de literatura justam ente porque do ponto de vista do testemunho ela passa a ser vista como indissociável da vida, a saber, como tendo um compromisso com o real” (Seligmann-Silva, 2008, p. 71), ao mesmo tempo, sem perder a sua essência estética.

Ao interpretar Aristóteles, Seligmann-Silva (2008, p. 74) afirma ser a memória “um conjunto de imagens mentais das impressões sensuais, com um adicional temporal, tratando-se de um conjunto de imagens de coisas do passado”. Por lidar com passado, a prosa indigenista seria uma literatura testemunhal que, ao narrar a violência e o trauma de outrem, atua como prática de leitura do *testimonio* (Beverley; Achúgar, 2002; Abad Faciolince, 2008) de uma cultura. Pois, na visão de Benjamin (1974, p. 696, tradução de Seligmann-Silva) “nunca existiu um documento da cultura que não fosse ao mesmo tempo um documento da barbárie” que, na América Latina, esteve e está centrada na resistência aos diferentes movimentos que buscam a hegemonia de grupos em detrimento a outros – indígenas, negros, mulheres.

A relação entre a literatura e a memória atua como porta de denúncia. Na obra boliviana *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) há fragmentos que podem ser usados para exemplificar a relação entre memória, violência e a literatura. A seguir, a personagem Pantoja obriga seus subordinados a submeterem os indígenas *aymarás* à violência física sob o pretexto de tentativa de seu assassinato:

> Vocês veem isso, malandros? Estou doente e a culpa é vossa. Fugindo de suas mãos criminosas, peguei um resfriado e desde então...
> Não, isso merecia um castigo exemplar...
> Ele sinalizou para o sargento. Este já previamente instruído quase embriagado com o vinho do proprietário chamou dois soldados, e juntos

> arrastaram pelos pés um dos que Pantoja apontou como principal mandante, despiu-o completamente e deitou-o na relva carbonizada do pátio, cada um segurando-o pelo braço, enquanto o sargento montava no pescoço do peão, mantendo a cabeça imóvel sob o peso do corpo.
> Então um dos cabos desamarrou da cintura o chicote, com a ponta presa por uma clava de lata, e começou a chicotear, assobiando a corda com prazer e até entusiasmo. Cada golpe marcava um sulco azul com uma cabeça vermelha na pele bronzeada, e logo o sangue jorrou, salpicando os rostos e as roupas dos soldados que seguravam o paciente, que se contorcia, uivando de dor e implorando a misericórdia de seu mestre.
> Pantoja, como ajudante do policial, caminhava pelo pátio, fumando cigarros, e os dois de vez em quando acariciavam os cabos dos revólveres expostos, como que para avisar aos indígenas que ao menor sinal de protesto eles fariam uso de suas armas.
> Após dez minutos o cabo apresentou sinais de cansaço e foi substituído por outro. Depois veio um terceiro, e assim, por sua vez, marinaram a carne do infeliz, embriagada de vinho, sangue e prazer, sem que ninguém se lembrasse que o sangue derramado corria puro, sem mistura, em suas veias...
> Enquanto isso, o filho do patrão e alguns de seus amigos caçavam no lago. Ouvia-se o barulho incansável de suas armas, que chegava ao pátio, onde os indígenas estavam, pálidos, desconcertados, assistiam à feroz tarefa, sem dizer uma palavra ou fazer um gesto; A sua imobilidade era ainda mais rígida e só podiam ser vistos piscando apressadamente[47]... (Árguedas, 2001, p. 75, LT).

Mesmo na condição de homens livres, quer por falta de opção, pobreza ameaças, os indígenas são representados no fragmento acima em situação análoga à escravidão, sujeitos ao sofrimento pela violência física, justificável como forma de punição e, ao mesmo tempo, uma ação de coerção para combater novas ameaças futuras. A denúncia da subalternização através da violência e uso da força é um dos

[47] ¿Lo ven, pícaros? Estoy enfermo, y ustedes tienen la culpa. Huyendo de sus manos criminales cogí frío, y desde entonces...
No, eso merecía un castigo ejemplar...
Hizo una señal al sargento. Este, de antemano ya instruido, casi ebrio con el vino del terrateniente, llamó a dos soldados, y juntos arrastraron por los pies a uno de los que Pantoja señaló como principal cabecilla, le desnudaron por completo y le tendieron sobre el césped chamuscado del patio, cogiéndole cada uno por un brazo, mientras que el sargento cabalgaba en el cuello del peón, manteniendo inmóvil la cabeza bajo el peso de su cuerpo.
Entonces uno de los cabos desligóse de la cintura su látigo, rematado en la punta por una porra de estaño, y comenzó la azotaina, haciendo silbar su cuerda con fruición y hasta con entusiasmo.
Cada golpe marcaba surco azul con cabeza roja en la bronceada piel, y a poco brotó la sangre, salpicando la cara y la ropa de los soldados que sujetaban al paciente, el cual se retorcía aullando de dolor e implorando la piedad del amo.
Pantoja, de bracero con el oficial, paseaba a lo largo del patio, fumando cigarrillos, y los dos acariciaban de tiempo en tiempo las cachas de sus revólveres puestos en evidencia, como para advertir a los indios que al menor signo de protesta harían uso de sus armas.
A los diez minutos el cabo dio signos de fatiga y fue reemplazado por otro. Después vino un tercero, y así, por turno fueron macerando las carnes del infeliz, ebrios de vino, de sangre y de placer, sin acordarse ninguno que la sangre derramada corría pura, sin mazcla, por sus venas...
Entretanto, el hijo del patrón y algunos de sus amigos cazaban en el lago. Se oía el incansable traquido de sus armas, que llegaba hasta el patio, donde los indios, pálidos, descompuestos, miraban la feroz faena, sin decir palabra ni hacer un gesto; su inmovilidad era todavía más rígida y sólo se les veía pestañear con precipitación…(Árguedas, 2001, p. 75).

elementos característicos da literatura indigenista.

A barbárie possui na realidade respaldo político-jurídico justificável pela posição hegemônica e aristocrática socialmente ocupada pela referida personagem. As condições sociais de pobreza dos *aymarás* (Bolívia) são descritas pela ficção como um dos fatores que os colocam em situação de subserviência, exploração e subalternização. As personagens da ficção são apresentadas como metáfora social e descreve como as classes hegemônicas utilizaram da violência como elemento de coerção para manterem-se o poder. De igual, Magdaleno (1950) busca na narrativa do sofrimento, elementos da memória coletiva centradas no sofrimento:

> *La Cal, El Tepetate*, disseram os missionários que chegaram a *Pachuca* voltando de suas incursões evangelizadoras e que certamente nunca tiveram que lamentar a morte de um leigo ou o menor ato de violência por parte dos *Otomi*. —São pessoas de natureza muito gentil. "Sabe-se que são vítimas de outras cidades mais fortes", disseram, despertando uma pitada de interesse no tumulto da ganância no Real[48]. (Magdaleno, 1950, p. 55, LT com destaques da autoria).

Para Seligmann-Silva (2008, p. 75), a "memória da barbárie tem, portanto, também este momento iluminista: preservar contra o negacionismo, como que em uma admoestação, as imagens de sangue do passado", ressaltando que a literatura será uma das formas de preservação da memória que revela a violência e os traumas, não sendo, no entanto, a única ou a mais importante ferramenta de denúncia. O texto literário será apenas um dos locais para a preservação do testemunho ressaltando que, todavia, esta seria uma abordagem estética com menor "assistematicidade para as fraturas e o silêncio" (Seligmann-Silva, 2008, p. 78). Assim, o indigenismo, como escritura testemunhal, é uma possibilidade de resgate de memória coletiva que busca interpretar, pela construção estética, a violência e o trauma a que os indígenas estiveram submetidos no período compreendido entre os séculos XIX e início do século XX.

A relação estabelecida entre literatura e testemunho não deve ser compreendida com uma visão realista e mimética do fato ocorrido. Trata-se de uma representação do real pelo viés estético. A estética proposta pela literatura indigenista abre a prerrogativa para a sua inclusão no escopo da Literatura de

[48] La Cal, El Tepetate, decían los misioneros que llegaban a Pachuca de regreso de sus incursiones evangelizadoras, y que por cierto nunca tuvieron que lamentar la muerte de un lego ni el menor acto de violencia por parte de los otomí. — Es gente de natural muy blando. Se conoce que son víctimas de otros pueblos más fuertes — contaban, suscitando un asomo de interés en el tumulto de codicia del Real (Magdaleno, 1950, p. 55).

Testimonio, não apenas por sua escritura voltar-se para a lembrança traumática coletiva, pois o escritor indigenista não relata os próprios traumas, uma vez que o fator histórico não o atingiu diretamente.

Esta expressão estética que busca na memória coletiva o material para a produção artística ao tentar traduzir ao leitor a violência pratica por parte de um grupo oligárquico aos indígenas, que os coloca na condição social de subalternos e cujos traumas foram interpretados pela escritura literária.

Paul Ricouer (1994), acerca da ideia de testemunho, analisa que as narrativas fazem escolhas conscientes acerca das personagens que as habitam e que comporão o enredo e estabelecem pelo viés literário uma abordagem que revela que as decisões são tomadas na própria história, e não antes dela ou em algum ponto exterior como ocorre nas antigas teleologias patrocinadas pelas Filosofias e pela História.

Assim, as ficções de Magdaleno (1950) e Árguedas (2001) possuem a capacidade de ser lidas como narrativas históricas, pois possibilitam a compreensão de “uma sucessão de ações, de pensamentos, de sentimentos que apresentam ao mesmo tempo determinada direção, mas também surpresas - coincidências, reconhecimentos, revelações” (Ricouer, 1986, p. 177) tangíveis pelo viés literário. No discurso presente na abordagem indigenista da literatura, a intencionalidade aponta para um referente real (ou existente) do passado ou mesmo do presente do autor, revelando um contexto histórico de produção.

Povos como os *aymarás,* na Bolívia, os *otomí*, no México, são utilizados como referencial estético e “informantes nativos” concebidos como avatares literários dedicados a narrar o sofrimento, a subalternidade indígena iniciada no passado colonial e que se estende à contemporaneidade quando as ficções foram produzidas. É sob essa base teórica, mediante a integração e análise dos da Literatura Comparada e dos Estudos Culturais, que as análises são observadas neste trabalho.

4. INDIGENISMO NA PERSPECTIVA DA LITERATURA COMPARADA

4.1. Literatura Comparada Latino-Americana e Indigenismo: Um Aporte pelos Estudos Culturais Pós-Coloniais nos Estudos Literários

Nesta pesquisa, buscou-se uma aproximação mais estreita entre os Estudos Culturais, a Literatura Comparada Latino-Americana e o Indigenismo. Entendemos o indigenismo literário como abordagem interdisciplinar enquanto campo expandido estabelecido pelos Estudos Culturais, as Ciências Humanas, das Ciências Sociais, das Artes e das Letras, como afirma Nitrini (2010) ao reunir pesquisadores em torno de problemas ou temáticas comuns referenciadas na pluralidade teórica de interesses comuns.

Nesse processo ocorre a apropriação de termos alheios à literatura, os quais são necessários quando a inclinação teórica busca “a análise de aspectos intrínsecos e extrínsecos do texto [...] com ênfase nas bases materiais e institucionais de recepção e produção cultural; reflexão sobre e sujeito humano” (Nitrini, 2010, p. 119) que redefiniu as formas de entender o fato literário por meio de diferentes abordagens metodológicas, que servem como instrumentos de reflexão significativa sobre o mundo em debate junto a outras fontes de conhecimentos advindos da Sociologia, da História, da Cartografia e outras estéticas usadas para entender a realidade.

Diversas são as abordagens possíveis para uma leitura teórica do Indigenismo na literatura da América Latina no âmbito da LC e da LCLA, em especial pelas diferentes abordagens que surgem na segunda metade do século XX, como é o caso “da Literatura-Mundo” (*Littérature-monde*), e do “Paradigma Tipológico Genético-Conceitual”, sem esquecermo-nos dos Estudos Culturais e da sua intrínseca relação com os estudos literários.

Essas abordagens permitiram ainda entender o estreitamento de laços comunais que ligam as diferentes nações latino-americanas, conforme afirma Zhirmunsky (1994), autor de nascimento russo, mas que fez carreira acadêmica no Leste europeu, em Leningrado, e cujas abordagens foram utilizadas por estudiosos do comparatismo tanto latino-americano quanto europeu.

Acerca da literatura expandida, Zhirmunsky (1994, p. 196), baseado em abordagens marxistas, destaca que as obras de uma determinada nação se tornam “propriedade comum de todas as demais. A estreiteza de espírito e o exclusivismo

nacional não podem mais ser admitidos; a partir de numerosas literaturas nacionais e mesmo regionais formas" e se enquadram em um sistema literário maior uma vez que, em usos temáticos específicos, podem apresentar características comuns. Entre outras questões, também são passíveis de serem encontrados, em obras distintas, elementos comuns de uma obra, autor ou corrente literária, e essas influências ocorrem tanto nos elementos estéticos, quanto temáticos, que tem por referência uma abordagem histórica.

Essas diferentes abordagens são responsáveis pela criação de novas perspectivas teóricas como forma de propor um comparatismo descolonizado, contrastante e com um discurso permanente de construção da sociedade, da cultura e da civilização, como adverte Pizarro (2003). O autor adentra esse viés pela Intertextualidade enquanto teoria com a finalidade de compreender a construção da identidade, a ressemantização e o fim de fronteiras ideológicas possíveis pelo processo de transculturação de Ortiz (1983) como marca do contato, diálogo e entrecruzamento (nem sempre pacífico) entre autores, abordagens e estéticas divergentes na América Latina.

A ideia de Literatura Mundo abordada por autores como Buescu (2020) e Figueiredo (2010) tem por referência a noção de *Weltiliteratur*, de Goethe, proposta em 1927, a qual deve ser entendida a partir das implicações pós-coloniais situadas pelo autor, estendidas ao contexto da literatura periférica em detrimento de obras ditas canônicas. A abordagem teórica da Literatura Mundo surge vai de encontro e se antagoniza a ideia hegemônica de literatura em detrimento das manifestações dos grupos subalternos, aos quais os indígenas e, consequentemente o indigenismo, se fazem presente.

Ao introduzir a Literatura Comparada como abordagem metodológica através da Literatura-Mundo, as concepções de Helena Carvalhão Buescu (2017; 2020) estabelecem uma ponte entre a abordagem comparatista nomeada de Literatura-Mundo Comparada, um aporte de pesquisa que se coloca contra a subjugação de diferenças e leituras textuais ao passo que questiona o cânone em sua abordagem hegemônica, que privilegia a literatura advinda dos países que os Estudos Culturais e Pós-Coloniais chamam de Norte Global. Na visão de Buescu (2020, p. 127-28) a:

> Literatura-mundo pode então definir-se como o conjunto de todos os textos que circulam fora do seu sistema de origem, através da tradução ou da comercialização fora do espaço original, e que começam a ser reconhecidos por outros sistemas, operando-se, assim, uma relativização de um conceito tão caro à crítica tradicional e conservadora – universal – que claramente

> releva de uma visão hegemônica de cultura literária, que desconhece qualquer relativização. É essa relativização necessária para o desenvolvimento de uma competência intercultural que constitui elemento importante numa formação comparatista – ainda que se tenha consciência de um "combined and uneven development" que origina, também na Europa, zonas de periferia e semiperiferias literárias.

Inicialmente o termo Literatura Mundo (*Littérature-Monde* no original francês), surgiu no dia 16 de março de 2007, na publicação no jornal *Le Monde* em um texto denominado *Manifeste pour une "littérature-monde"*, assinado por 44 escritores, com destaque a Édouard Glissant, Dany Laferrière e Maryse Condé. O trabalho com a Literatura-Mundo permite a produção de "romances ruidosos, coloridos, mestiços, que diziam, com uma força rara e palavras novas, o rumor destas metrópoles exponenciais em que se chocavam, se misturavam, se mesclavam as culturas de todos os continentes" (Figueiredo, 2013, p. 38).

Para Figueiredo (2013), a percepção comparatista a partir da Literatura-Mundo possibilitou a superação da visão de literatura estritamente nacional em benefício de uma visão transnacional na medida em que a maioria dos textos pertence, ao mesmo tempo, às várias "comunidades imaginadas" (Anderson, 2008), ou seja, são escritores que vivem uma realidade de hibridismo, mestiçagem e transculturação.

A abordagem da Literatura-Mundo agregada aos estudos comparatistas é responsável por uma mudança de paradigma que busca o descentramento das relações literárias, com foco a repensar o caráter hegemônico do cânone, incluindo e tornando indispensável, na visão de Buescu (2020), as criações estéticas periféricas que passam (ou que deveriam) a integrar formulações dos aparelhos teóricos e críticos e suas categorias acadêmicas na busca pela compreensão da contemporaneidade pós-colonial.

Para Buescu (2020, p. 127), a Literatura-Mundo atua ultrapassando, não neutralizando, "a dimensão estritamente nacionalizante dos estudos de literatura e a preocupação com a dimensão universal dos escritores, sempre comparados aos ocidentais" como forma de desterritorializar os estudos em literatura ao estabelecer uma relação entre textos que muitas vezes são dessemelhantes. Neste contexto, Figueiredo (2013) afirma que:

> A própria noção de região tende a se alargar no sentido postulado por Ángel Rama e Ana Pizarro, ou seja, as grandes regiões ultrapassam as fronteiras nacionais e linguísticas. Assim, o Cone Sul, a Amazônia e o Caribe são macro-regiões marcadas por uma história e uma cultura comuns, o que

> permite estudos comparados que levem em conta essa dimensão. Saímos, assim, do eixo Norte-Sul, ou seja, Europa versus os países por ela colonizados, para trabalhar no eixo Sul-Sul, aprofundando as ligações existentes entre as literaturas das macro-regiões. A região já se internacionalizou há muito tempo, só Carolina não viu (Figueiredo, 2013, p. 45).

Essa tomada comparatista provocada pela Literatura-Mundo possibilita repensar a forma de estabelecer uma nova abordagem no comparatismo pela dessemelhança, com a possibilidade de se estabelecer uma interconexão. Esta ação promove um tipo de leitura que se dá inclusive pelo estranhamento, como observa Buescu (2017, p. 92) ao afirmar que o comparatismo por dessemelhança é capaz de ofertar novas leituras sobre um mesmo objeto estético. Essa ação é capaz de promover a "reconsideração dos cânones nacionais" (Buescu, 2017, p. 92) com a introdução de novos textos advindos das regiões periféricas.

No tocante ao Paradigma Tipológico Genético-Conceitual, destaca-se o tcheco Dionys Durisin a partir das teorias do comparatista de Leningrado, conforme analisa Nitrini (2010). Neste modelo, a abordagem comparatista está integrada ao contexto histórico através da:

> - Comparação histórico-tipológica, explicando as similaridades de fenômenos geneticamente condicionados por situações sociais similares.
> - Comparação histórico-genética, examinando fenômenos similares como resultado de parentesco genético e distinção condicionada pela história.
> - Comparação que determina relações genéticas entre fenômenos sobre a base de sobrevivência de influências mútuas culturais ou empréstimos condicionados por proximidades históricas de nações e pressuposições de seu desenvolvimento comum (Nitrini, 2010, p. 91-92).

Ao traçar um conjunto de semelhanças entre literaturas de países distintos, o Paradigma Tipológico Genético-Conceitual deu chance à observação do surgimento de características cuja gênese aponta para a construção de sistemas e vanguardas de caráter interliterário. Sob uma premissa funcional, Nitrini (2010) afirma que, ao confrontar fenômenos literários, a comparação neste modelo genético-conceitual ocorre pela análise de unidades históricas em contexto cartográfico mais amplo (excedendo as fronteiras nacionais em diversas situações) juntamente aos modelos artísticos.

Literatura-Mundo, o modelo Genético-Conceitual e outras abordagens passíveis de utilização na LC e na LCLA, aparatos teórico-conceituais promovedores de uma análise concreta de relações e afinidades, explicam fenômenos literários através de aproximações estéticas, as duais possibilitam o entendimento do

Indigenismo enquanto sistema literário transnacional. Nas pesquisas realizadas neste trabalho, o referido movimento assume um posicionamento social e estético que excede as fronteiras da literatura nacional ao apresentar elementos característicos comuns em diferentes países, não só na América Latina e Caribe, podendo adentrar a países onde a literatura apresenta uma condição subalterna, em especial a de povos indígenas, como o povo maori neozelandês, passível de representação no escopo da literatura indigenista.

Em busca de compreender o Indigenismo em uma abordagem estético-histórica, parte-se da premissa de que “em pesquisa literária, bem como em outros estudos sociais, a comparação tem sido sempre - e assim deverá permanecer - o princípio básico da investigação histórica” (Zhirmunsky, 1994, p. 199). Ao adentrar à Literatura Comparada como justaposição entre literatura de países distintos que comungam de um mesmo tema, esta abordagem não destrói a particularidade do “objeto estudado, seja este individual, nacional ou histórico; pelo contrário, são precisamente os pontos de similaridade e diferença entre os objetos comparados” (Zhirmunsky, 1994, p. 199) que aprofundam a explanação histórica. No tocante aos estudos literários comparados em sua abordagem histórica, os diferentes:

> Movimentos literários em geral e fatos literários em particular, considerados como fenômenos internacionais, são parcialmente baseados em desenvolvimentos históricos similares na vida social dos respectivos povos e, parcialmente, em suas relações culturais e literárias recíprocas. Quando consideramos as tendências internacionais na evolução da literatura, devemos distinguir entre analogias tipológicas e importações culturais ou "influências", que são elas mesmas baseadas em similaridades na evolução social.
> Neste sentido, o estudo comparativo da literatura pressupõe, como princípio básico, a noção de unidade e regularidade na evolução social da humanidade em geral. Semelhanças no domínio das ideias, entre povos em estágios de desenvolvimento histórico semelhantes, são baseadas nos paralelismos de sua organização social [...] (Zhirmunsky, 1994, p. 199).

A Literatura Comparada em debate nos Estudos Culturais Pós-coloniais permite, entre outras questões, entender os aspectos locais, regionais e até os transnacionais aos o Indigenismo se faz presente. Vale ressaltar que a Literatura Comparada busca não apenas a exposição dos “métodos e, principalmente, os resultados de uma disciplina ainda pouco conhecida do público erudito em geral e nem delimitá-la, tanto no aspecto nacional como no mundial”, como afirma Guyard (1956, p. 09). Alguns fenômenos podem ocorrer no contexto de produção de uma obra ao excederem a própria ideia de influência, o que envolve desde o contato do

autor com outros seus contemporâneos, até aspectos como o engajamento social e político deste com a estética, o momento histórico, os empréstimos das relações de contato, do debate, e dos recursos estéticos.

Ainda para Guyard (1956), um dos meios de análise de uma obra no contexto da LC é considerar alguns aspectos, como a difusão, as imitações, o êxito e a influência, sendo esta a que requer uma atenção maior, pois ocorre não apenas pelo contato entre obras distintas, mas também pelo contexto social e cultural a que o autor está inserido. Vale ressaltar que boa parte dos teóricos brasileiros evita o termo influência "porque nela subjaz a ideia de uma relação de subalternidade das literaturas dos países colonizados em relação às dos países colonizadores" (Figueiredo, 2013, p. 37). Nesse viés se destacam nomes como Silvano Santiago (2000).

Esses diferentes movimentos e abordagens comparatistas possibilitaram entender a LC e a LCLA para além das ideias de mera influência. Para Santiago (2000, p. 16), a América Latina ofereceu grandes contribuições para a cultura ocidental ao destruir sistematicamente os conceitos de pureza e unidade através do "desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo".

Ao invés do método da "influência", criticado por Silvano Santiago (2000), outro deve ser pensado em seu lugar, já que o olhar do escritor latino-americano não é mais passivo, mas possui um "olhar malévolo e audacioso" (Santiago, 2000, p. 19) que apresenta, em muitos casos, os abusos, a violência e a segregação para com os povos locais, com uma produção de textos que confronta o modelo tido como original, negando-o em muitas vezes.

Para Carvalhal (2006), o que se entende por contato, influência, entre outros tantos termos, se expande para a ideia de "intertextualidade", uma outra abordagem comparatista referenciada por Roland Barthes, Jorge Luiz Borges, entre outros nomes citados pelo próprio Silvano Santiago (2000). De acordo com a ideia de intertextualidade, Figueiredo (2013) afirmar ser a definição de Remak a que mais se aproxima da ideia de Literatura Comparada hoje. Para Remak:

> A literatura comparada é o estudo da literatura além das fronteiras de um país específico e o estudo das relações entre, por um lado, a literatura, e, por outro, diferentes áreas do conhecimento e da crença, tais como as artes [...], a filosofia, a história, as ciências, a religião etc. Em suma, é a comparação de uma literatura com outra ou outras e a comparação da literatura com outras esferas da expressão humana (Remak, 1994, p. 175).

Essa abertura nas abordagens comparatistas, ao assumir o caráter transnacional, permitiu uma considerável mudança no mapa canônico da literatura: escritores "'étnicos' (seja pela cor seja pela religião: negros, mestiços, muçulmanos), provenientes das antigas colônias, deixaram seus países e se radicaram nas metrópoles dos países ocidentais" e foram responsáveis pela eclosão de novas configurações às literaturas nacionais (Figueiredo, 2013, p. 33). Na América Latina, em especial nos países hispânicos e do Caribe, ocorreu uma tentativa de apropriação da tradição literária com as tradições orais que caracterizam essas culturas, transformando-as.

Neste trabalho com o Indigenismo e a relação com as teorias de subalternidade, intenta-se abordar essa temática mediante a proposição de um estudo comparativo entre as ficções de fundação *Raza de Bronce* (2001; 2006), do escritor boliviano Alcides Árguedas, e *El Resplandor* (1937; 1950), do mexicano Mauricio Magdaleno. Nessa perspectiva, entende-se que a utilização da Literatura Comparada é uma "abordagem metodológica que estuda a literatura por meio da comparação, no que concerne às diferentes perspectivas literárias, de forma multidisciplinar, dialogando com a história, sociologia, psicologia, filosofia" (Nascimento et. al. 2018. p. 54), bem como outros campos de conhecimento. A Literatura Comparada e consequentemente a Literatura Comparada Latino-Americana atuam na:

> [...] busca de laços de analogia, de parentesco e de influência, de aproximar a literatura dos outros domínios da expressão ou do conhecimento, ou então os fatos e os textos literários entre si, distantes ou não do tempo ou no espaço, desde que pertençam a várias línguas ou culturas, que façam parte de uma mesma tradição, para melhor descrevê-los, compreendê-los e saboreá-los (Coutinho; Carvalhal, 1994, p. 216).

As pesquisas que utilizam da abordagem comparatista estabelecem uma intrínseca relação entre a literatura, cultura a história com o intuito de apresentar os aspectos relevantes à compreensão textual no âmbito da contextualização das obras postas em análise, cujo procedimento ocorre não pelo procedimento em si, mas porque, como recurso analítico e interpretativo, a "comparação possibilita a esse tipo de estudo literário uma exploração adequada de seus campos de trabalho e o alcance dos objetivos a que se propõe" (Carvalhal 2006, p. 8).

É neste prisma que Coutinho (2003) afirma que o comparatismo tem a capacidade de pôr em xeque o etnocentrismo dito "universal" europeu, de forma a

rever as questões do próprio cânone literário, integrando o pensar da literatura consolidada enquanto abordagem política que promove a cisão para com o pensamento hegemônico e que se auto-afirmava “apolítica” pela capacidade de camuflar uma “atitude proponente de reafirmação da supremacia de um sistema” (Coutinho, 2003, p. 27) – eurocêntrico – sobre os periféricos.

Assim, os estudos propostos neste trabalho, ao analisar o indigenismo, deslocam-se do etnocentrismo euroteleológico para os “grupos minoritários cujas vozes começaram a erguer-se cada vez com mais vigor, buscando foros de debate [...] para que pudessem enfocar as questões literárias ali surgidas a partir do próprio *lócus*” (Coutinho, 2003, p. 28, destaque da autoria), contextualizando questões estéticas, políticas, sociais e culturais.

Investigar as questões contextuais de uma prática em Literatura Comparada permitiu desviar o olhar operado pelo viés etnocêntrico dos anos anteriores ao emprestar um “novo alento à disciplina, que atingiu enorme efervescência justamente naqueles locais até então situados à margem e agora tornados postos fundamentais no debate internacional” (Coutinho, 2003, p. 70).

Esse movimento pôs em cheque os modelos de cânone ditos tradicionais, excluindo uma visão apolítica do texto literário ao mesmo tempo em que se quebra com a ideia de dependência para com as culturas ditas hegemônicas. A abordagem que une o indigenismo à abordagem comparatista da Literatura-mundo permite entender o referido movimento como uma forma de regionalista interamericano no contexto do vanguardismo das primeiras décadas do século XX.

Assim, a pesquisa no campo literário tende a ser de natureza intertextual, pautada na transdisciplinaridade na expansão do campo literário, e a Literatura Comparada e a Teoria Literária ajudam a entender os aspectos teóricos e estéticos que consolidam o Indigenismo literário das ficções *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1950) como textos fundamentais da Segunda Fase do Indigenismo no movimento vanguardista Latino-Americano.

Para Nascimento (et. al. 2018. p. 192), as pesquisas que envolvem os Estudos Culturais, como as desenvolvidas neste trabalho, “são predominantemente qualitativos e relevam essencialmente o campo da interpretação e do ensaio crítico”, o qual nos permite verificar e compreender o fenômeno literário em “diferentes épocas, personagens, autores, obras, críticas, numa postura crítica e organizada, possibilitando-nos entrar em contato com a criação literária” (Nascimento et. al.

2018. p. 61) promovendo a percepção da representação do ser humano e das condições sociais apresentadas nas referidas ficções a partir do chamado *avatar do informante nativo* (Spivak, 2010b), atuante como ferramenta teórica e epistemológica.

4.2. A Literatura Indigenista como Cartografia do Imaginário Transnacional

Entende-se que o *Mujiquismo* Russo do final do século XIX, a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Mexicana de 1910, as Revoltas Camponesas indianas que se iniciaram em 1921, e outros movimentos de caráter revolucionário influenciaram as formas de produção literária, não só nos diversos países na América Latina, como em diferentes países da própria Europa, África e Ásia. Eles, agregados às políticas assimilacionistas/integracionistas para com os povos indígenas, serviram de base para o trato das temáticas acerca dos povos indígenas.

Nas décadas iniciais do século XX, a América Latina produziu um conjunto de obras literárias que apresentaram “um escopo narrativo de enfoque fortemente rural, em zonas geográficas particulares” (Cardoso, 2017, p. 59). Essas obras se destacam tanto pelo seu “reconhecimento geográfico de determinada região quanto um agudo chamamento crítico à situação local” (Cardoso, 2017, p. 59). O Indigenismo é indicado como uma corrente literária com semelhanças junto de outras vertentes, cujas temáticas sociais se destacam, a exemplo do Sertanismo, do Suprarrealismo entre outras ramificações que se desdobraram entre os séculos XIX e XX.

No final do século XIX não só no Brasil, mas em boa parte dos romances latino-americanas, buscou-se representar uma cartografia literária através dos “tipos humanos, paisagens e costumes” (Candido, 2002, p.87) comuns em obras como as da peruana de Clorinda Matto de Turner (1990). A forma de escritura literária adotada pela autora procurou associar o espaço físico, a cultura, o clero e outras instituições sociais (com exceção do picaresco), de forma a apresentar ao leitor uma visão da realidade com a necessidade de inserção do indígena junto às práticas sociais e ao mundo do trabalho, em uma visão assimilacionista.

Obras como as de Matto de Turner (1990) destacavam aspectos como a exposição do ambiente e dos costumes dos habitantes a partir dos “tipos humanos das diferentes regiões e províncias, a cor local, a notação pitoresca” (Galvão, 2000,

p. 48), como ocorreu com autores locais como Bernardo Guimarães e José de Alencar no Brasil e a própria Clorinda Matto de Turner (1990).

Nas décadas iniciais do século XX, a América Latina destacou-se com um conjunto de ficções com tendências “transfiguradas pelo realismo socialque atingiram o nível das obras significativas” (Candido, 1987, p. 161), com escritores que abordavam as regiões mais áridas e inóspitas da Bolívia, do México, do Peru e mesmo do Caribe. Esses elementos possibilitaram entender a América Latina a partir de elementos comunais ao assumir uma cartografia do imaginário que excede as fronteiras nacionais.

O termo “comunal” comparte com a ideia de transnacionalidade e é adotado para representar o coletivo, ou os elementos comuns de alguns grupos sociais que partem desde as classes hegemônicas, até (e com destaque) aos grupos subalternizados, pobres e explorados. O sertanejo no Brasil, o indígena na América Andina e no México, os negros e seus descendentes na literatura caribenha, entre outros, apresentam a questão do subalterno como elemento comunal, com algumas divergências teóricas. Para Aldrich (1980):

> Às vezes, ambos os termos (Indigenismo e Regionalismo) são usados como equivalentes, mas uma distinção deve ser feita: o indigenismo inclui a literatura publicada em países onde o índio é o tipo racial predominante - especialmente a região andina - em que há uma clara preocupação em expor e denunciar a situação injusta do índio. Ao regionalismo é reservado à narrativa não andina em que outros tipos são mais importantes, o gaúcho ou o negro, por exemplo, e outro ambiente físico, o pampa ou a selva. (Aldrich, 1980, p. 3, acréscimos nossos).

A partir da observação de Aldrich (1980) entende-se que o Indigenismo apresenta relações comunais com o chamado ”Regionalismo”, no que tange ao borrar das fronteiras locais/nacionais. Partindo desta abordagem, Orozco (2011, p. 41), reconhece que esta forma de escritura literária indigenista “não se reduz ao campesino, ao rural, ao racial e menos ainda ao espaço geográfico. Ele se articula em termos culturais e políticos, como proposta simbólica e estética” capaz de construir sua própria escritura literária. Para Orozco (2011, p. 41), as especificidades da narrativa indigenista como transnacional tocam:

> a) a referência à tensão simbólica da cultura peruana: migrações, reforma agrária, violência política;
> b) a adaptação da expressão indígena (o castelhano andino);
> c) a utilização de técnicas da narrativa urbana de vanguarda;
> d) a posição entre o indigenismo e a nova narrativa e:
> e) o enfrentamento da tradição com a modernidade (o andino e o ocidental), além da síntese de tal dicotomia.

O Indigenismo na perspectiva transnacional estaria constituído a partir da ideia de centro cultural configurado pelo “cruzamento de coordenadas espaço-temporais” (Coutinho, 2013, p. 95), que apagam as fronteiras geográficas e criam discursos mais expressivos em busca de identidade ao convergir ideias, conceitos e imagens próprias e independentes. Esse apagamento corroborou para a constituição da América Latina como uma (super)região marcada por uma complexa rede de questões sociais que, nas concepções de Coutinho (2013), foram constituídas em torno de cidades-eixos e de grupos assujeitados.

A construção imagética, os aspectos de ordem politicas, econômicas, históricas, geográficas, demográficas, étnicas, linguísticas confluíram ao mesmo tempo em que se colocam em situação de constante tensão. Esses aspectos corroboraram para a consolidação da América Latina com uma cartografia do imaginário própria que se estende não mais aos limites das fronteiras nacionais, mas para a construção de uma teoria da integração.

Alguns elementos comuns ao Indigenismo são passíveis de entendimento como segmento transnacional. Ocorreu na América Latina o declínio do legado positivista e da interpretação do darwinismo na América Latina que dominou o cenário social e estético do século XIX. Surgem mudanças básicas como uma virada pragmática que substituiu o pessimismo de degeneração do continente, como declara Sarmiento e Rodó, que geraram um novo credo com uma visão popular que buscou substituir a visão elitista que perdurou até a modernidade como define Figueiredo (2010).

Assim, esta abordagem traz à cena as regiões interioranas em que viviam as massas substituindo os centros urbanos. As ficções optam por destacar natureza e o poder de atuação da na vida da população a partir dos fenômenos de ordem meteorológicos, como a *mazamorra* na Bolívia, destacada na obra *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001), e das fortes secas em *El Resplandor* (Magdaleno, 1950). Estes elementos presentes na geografia na América Latina confluem à consolidação do Indigenismo como um sistema literário com características próprias com a possibilidade de habilitação deste tanto como movimento transnacional como também quanto uma vanguarda.

O indigenismo literário consegue convergir em seus textos alguns dos elementos extraídos da realidade social, a exemplo das crises politicas e dos

conflitos militares da América em debate a temas como as migrações, as reformas agrárias, a violência política e mesmo epistêmica, de forma a revelar a existência de uma escritura que evidenciasse a condição subalterna dos indígenas. Fatores como estes possibilitam a leitura da literatura indigenista como corrente “vanguardista” marcada pela beligerância negadora da tradição cultural e literária burguesa como afirma Viviana Gelado (2006), a partir de aspectos que excedem as fronteiras da Bolívia, Peru, México entre outros.

Para Magda Portal (1927, in: Schwartz, 1995) esses modelos e correntes expressas nas questões transnacionais possibilitaram a renovação tanto estética quanto ideológica, que ofertou a chance de afiançar e ratificar o Indigenismo como vanguarda, sendo este o posicionamento defendido nesta pesquisa. Portal (1927, in: Schwartz, 1995), afirma que os “ismos” europeus (dadaísmo, cubismo, futurismo, etc.) foram a primeira voz de alerta da renovação estética, reforçando, no entanto, que novos credos locais nas artes serviriam da base para repensar a realidade da ação. Essas novas tendências regional-vanguardistas com forte peso sociológicas e filosóficas serviram de alicerce para novas correntes como é o caso do Criacionismo (Vicente Huidobro), A Antropofagia (Oswald de Andrade) e o Indigenismo, entre outras vanguardas.

O Indigenismo enquanto corrente vanguardista excede inclusive a ideia de literatura nacional, pois a América Latina apresenta-se “como uma região cultural que transcende as fronteiras de diversas nações” (Coutinho, 2013, p. 93) ao colocar em diálogos os povos *Aymará* (andino) e *Otomi* (mexicano), apresentado socialmente em condição semelhantes de exploração e sofrimento. Neste prisma, infere-se a partir das teorias de Coutinho (2013) que o Indigenismo atua como polo de atração que apresenta variações em cada contexto, no entanto, com “oscilações [...] centrífugas e centrípetas em escala local e continental” (Coutinho, 2013, p. 93),atuando como centro cultural nos diferentes movimentos literários em toda a mesorregião.

4.3. O Indigenismo seria uma Vanguarda Literária?

Como vanguarda latino-americana, o Indigenismo emergiu como um movimento cultural e literário de forte impacto social que permeou as décadas finais do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Nascido em terras latino-americanas, o movimento pretendia romper com os padrões eurocêntricos que

dominavam o cenário artístico e intelectual da época, ao enfatizar a exploração e a subalternização dos povos indígenas ao mesmo tempo em que reflete sobre elementos essenciais da identidade local integrando arte, sociedade e cultura no mesmo texto sem perder a ideia literariedade.

Vale ressaltar que a ideia de literariedade abarca “outras espécies de discurso que transcendem a chamada ‘escritura artística’ ou imaginativa” (Coutinho, 2013, p. 93, destaque da autoria), inserindo-se na esfera cultural geral ao assumir um posicionamento politico. Para Mariátegui (Schwartz, 1995, 473), não apenas na América Hispânica, “mas na América do Norte, há os mesmos motivos de inquietação que todo o continente, com formas de entender a nova realidade da América e que vai de encontro e se antagoniza com os interesses das classes elitistas do continente”. Para entender o Indigenismo pela perspectiva vanguardista, Mariátegui (Schwartz, 1995, p. 474) afirma ser importante a aventura “em outros campos”, e induz a integração do terreno da literatura e da arte a outras formas de conhecimento.

Ainda o Indigenismo Integracionista enquanto vanguarda que se antagonizaria ao passado e as novas tendências artísticas deveriam procurar apoio no presente como afirma Schwartz (1995). No mesmo caminho, Mariátegui (2008), combatia fortemente a estética futurista que dominava o cenário artístico sempre com o mesmo mote: a ligação da arte com o agora, o presente. Entre outros aspectos, ao entrecruzar aspectos regionais e o vanguardismo no contexto literário da América Latina os escritores indigenistas buscaram relegar a dependência estética da Europa.

Schwartz (1995, p. 418) analisa a abordagem sobre as estéticas que governavam a mesorregião pós-colonial, e ao interpretar as concepções do pensador equatoriano Jorge Carrera Andrade afirma que a vanguarda é o resultado do chamamento da Filosofia da História que “ia invadindo gradualmente o campo da vida, por meio de imagens inéditas que de encontram no costumes de nosso tempo”, com referência ao período iniciado a partir da segunda dezena do século XX. Destarte, ao período citado, as diferentes denominações literárias como é o caso do Nativismo (uruguaio-argentino), o Estridentismo (mexicano), *Runrunismo* (chileno) o Indigenismo (andino-mexicano) e outros diferentes movimentos, que fazem parte das linhas gerais de uma *poeisis* de vanguarda.

Como citado, influenciados por movimentos como a Primeira Guerra Mundial,

a Revolução Russa, a Revolução Mexicana, a “década de 20 caracterizava-se por uma fecunda confluência de fatores que levaram ao renascimento da antiga polêmica entre os adeptos da *arte pela arte* e os da *arte engajada*” (Schwartz, 1995, p. 425).

Schwartz (1995) destaca ainda que na América Latina as diferentes formas de arte apresentavam um denominador comum: a justificativa e um sentido histórico-social para a atividade artística. Muitos escritores foram reconhecidos por posições políticas fortemente marcadas por um certo tom panfletário tanto a exemplo da poesia mexicana em Magda Portal e Serafín Delmar e na prosa de Magdaleno que nos permite (falando agora em primeira pessoa) entender a literatura com fins políticos. Mariátegui (1991, p. 34) observa que a progressiva educação ideológica das massas indígenas, a vanguarda operária, dispõe daqueles elementos militantes de raça indígena que, as minas ou os centros urbanos. Essa perspectiva vanguardista muito se destacou nos movimentos sociais e artísticos do continente.

Ao partir desse pressuposto, esta tese busca, pelo viés da Literatura Comparada em debate com outros campos das Ciências Sociais, estabelecer o Indigenismo enquanto corrente vanguardista de cunho político, como assim defende Mariátegui (2008) quando o relaciona aos estudos da subalternidade (Spivak, 2010a, 2010b) ao envolver as referidas obras – objetos de estudo desta pesquisa – no campo dos valores socioculturais e estéticos, submetendo-as ao crivo da análise, da crítica e da historiografia literária ao abordar o que diferentes autores selecionaram, refletiram, transformaram ou rejeitaram.

A temática apresentada na literatura indigenista revela alguns dos elementos característicos da teoria e da linguagem literária circunscrita em torno das afirmações e omissões fruto das diferentes teorias postas em diálogo cujos procedimentos metodológicos são realizados não apenas pelos elementos artísticos em si, “mas pela sua funcionalidade estética, psicológica e cultural” Nascimento et. al. 2018. p. 187) observáveis pela ótica dos estudos literários, que se desloca ora pela Literatura Comparada, pela História e Historiografia Literária e mesmo pela Teoria Literária.

Assim, os estudos comparatistas em suas correntes mais recentes apresentam na atualidade “um pensamento que se tem imbricado com os Estudos Culturais e Pós-Coloniais que vem mantendo um acentuado interdiscurso, como a própria História e Geografia” (Coutinho, 2003, p. 33), expandindo a literatura

enquanto campo de conhecimento. No tocante aos aspectos historiográficos, Coutinho (2003, p. 36) afirma que a Historiografia atua na reescrita constante de textos anteriores com o olhar no presente “o que significa que os fatos, fenômenos ou acontecimentos relatados são reconstruídos a luz de uma visão comprometida com o tempo e local da enunciação”. Coutinho, no recorte acima, dialoga com as concepções de Mariátegui (2008) ao comungarem acerca das questões indígenas no âmbito da contemporaneidade ao assumirem posição antagônica em relação aos movimentos sociais e artísticos que lidam com o indígena em períodos coloniais pré/pós-colombianas com é o caso do Indianismo.

A partir de nomes como Gelado (2006) de Mariátegui (2008) dentre diversos outros autores, é possível estabelecer um contraponto entre as “vanguardas históricas” e o “vanguardismo latino-americano” que surgem nas primeiras nas décadas do Século XX. Vale ressaltar que ambos provocaram a ruptura da arte moderna com a tradição cultural do século anterior, ressaltando o caráter divergente entre estas duas correntes. Viviana Gelado (2006, p. 23) define as “vanguardas históricas” como conceito artístico cujas novas tendências surgidas na década de vinte e foram definidas “pela recusa do passado e o culto ao novo – a vanguarda como conceito cultural – reduzida em si mesma a um estilo” ou antiestilo (rechaço aos estilos anteriores) voltado mais para as artes como centro, não desconsiderando propriamente as questões sociais.

Como “vanguardismo latino-americano” Gelado (2006, p. 25), ao interpretar as ideias de nomes como Huyssen e Poggiogli, define este como uma abordagem estético-política de determinações históricas e sociológicas marcada pelos “incessantes ataques ao passado e a tradição, pela glorificação quase metafísica de um presente a beira do futuro, [...] pelo militarismo metafórico e elevação a dogma de uma crítica legítima das formas tradicionais”. A esse vanguardismo, atribui-se o termo “vanguarda política” quando em detrimento das vanguardas históricas – cubismo, futurismo, dadaísmo, entre outros.

Na visão de Larissa Costa da Mata (2018, 118), quando se fala em vanguardas latino-americanas, estas estão constituídas em um princípio que “vinculava-se a uma cultura nativa e à necessidade de fundar uma literatura e uma arte autônomas, independentes das influências europeias” que estabelecem debates junto ao primitivismo como força criadora. Essa abordagem já era criticada por muitos das vanguardas europeias. Para Mata (2018) o primitivismo:

> No século XIX, influenciados pelo darwinismo social e pela antropologia, pintores primitivistas como Paul Gauguin (1848-1903) valorizavam a simplicidade e a ingenuidade – e mesmo a rusticidade – da arte de povos não ocidentais, que passam a denominar de “selvagens” por se distinguirem da tradição realista greco-romana. Apenas nas primeiras décadas do século XX, o seu sentido começa a ter um escopo reduzido, passando a designar, primordialmente, os povos africanos e oceânicos – razão pela qual, em Paris, também se tornou comum denominar a arte primitiva de *“l’art nègre* (Mata, 2018, p. 119).

A ideia de primitivismo adotado pelo Indigenismo corrobora com o pensamento apresentado por Mata (2018) ao analisar essa ideia não como crítica ao passado, mas na ideia de desconstrução do conceito que implicaria em fazer uma opção entre o primitivo na qualidade de gênese ou de irrupção e de metamorfose. No caso da irrupção, este, “equivaleria ao sentido de herança e proveniência” (Mata, 2018, p. 119). Ainda no caso da metamorfose, “a pós e pré-história encontram-se implicadas no mesmo fenômeno, de modo que o primitivo não seria a forma, mas uma força latente capaz de modificar o presente” (Mata, 2018, p. 119).

No contexto das vanguardas latino-americanas, o termo primitivismo passa a resgatar pelo viés da arte, aquilo que “havia sido obliterado pelo contemporâneo, ao passo que o primitivo emergiria no agora, por meio de um *déjà vu* ou da lembrança de um passado que não se sabe se, de fato, já foi” (Mata, 2018, p. 121). Esse passado é retomado e reforçado pelo Indigenismo pela ótica anti-colonial do presente, sem esquecer-se da herança originária. O foco no presente seria a força motriz da crítica e da denúncia.

Neste caminho, Gelado (2006) descreve algumas das questões norteadoras deste vanguardismo. Inicialmente, a leitura vanguardista assume uma postura militante, anti-imperialista e democrática como defende Mariátegui (1927), e que se estendeu pelos quatro cantos do continente americano que assume uma postura reivindicatória de aspectos nacionais e americanos. Em seguida, Gelado (2006, p. 26) apresenta esta forma de vanguardismo como discurso cultural e não apenas literário centrado na ruptura que “anularia as fronteiras entre os gestos artístico-práxis vital-totalidade social”.

Posteriormente Gelado (2006, p. 28) afirma que o vanguardismo assume-se como uma “corrente de valorização do popular” interpretada com “funcionando desde a periferia de nossa própria cultura e operando em direção ao centro como questionamento e ataque” do que Burger (1987) chama de “arte como instituição” como forma da transgressão do cânone.

Dessa forma, o vanguardismo, ou vanguarda política, seria um “movimento dialético de ruptura e continuidade” (Gelado, 2006, p. 30). Ruptura no sentido de quebra com o passado e uma continuidade centrada no presente como forma de ação na construção de um futuro ideal. Neste caminho, a literatura seria assim um espaço de confluências discursivas uma vez que se mescla a cultural junto a um discurso literário mais próximo dos atos de fala marcada pela heterogeneidade como signo da mescla cultural. Com isto, a síntese de Gelado (2006) se direciona ao Indigenismo, bem como outros movimentos de caráter estético-políticos tidos como “vanguardas latino-americanas” mantiveram a valorização do popular como discurso cultural assumindo uma postura de ruptura para com o sistema dominante.

Como síntese e a partir dos tópicos apresentados acima, defende-se neste trabalho que o Indigenismo não pode ser considerado uma vanguarda histórica como é caso do futurismo, do dadaísmo ou do cubismo entre outros, por suas concepções e características não estarem centradas apenas nas questões estéticas e nas abordagens urbanas e cosmopolitas das cidades (Gelado 2006; Mariátegui, 1927; 2005; 2008). O referido movimento deve ser concebido como uma corrente “vanguardista política latino-americana”.

Em outras palavras, o Indigenismo é passível de ser concebido como uma “vanguarda política”, que desloca para questões sociais, políticas e culturais, que “acabaram estabelecendo um novo cânon no qual o popular ascendeu a um espaço literário, se não estritamente acadêmico, pelo menos com um certo grau de legitimação” (Gelado, 2006, p. 77), fator este que possibilitou aos setores subalternos – o indígena e outros grupos sociais tidos como minoria social – à práticas operacionais cuja instrumentalização teria sido possível até então apenas para a cultura burguesa hegemônica.

Neste prisma, a legitimação da cultura dos setores subalternos ascendeu à aquisição dos meios de reprodução técnica a exemplo dos jornais, da literatura impressa e dos meios radiofônicos com foco na divulgação do discurso.

O vanguardismo latino-americano propôs uma literatura que busca a transformação do próprio texto literário e o propõe como campo de batalha ao impor diversos ataques às artes e à cultura como instituições. Este espaço de disputa em que o Indigenismo está inserido possibilitou a legitimação dos setores intelectuais das classes médias que disputam com as oligarquias “uma representatividade ‘nacional’ e, portanto, política que englobe também os setores subalternos, que os

intelectuais dos setores médios dizem também representar no âmbito da cultura" (Gelado, 2006, p. 66), ainda que esta representação surja por mecanismos sociais pertencentes às classes dominantes.

Ao Indigenismo segue então o designativo de "arte ligada à função, ao objeto, às comodidades da existência, uma arte que serve, como lei moral, como técnica religiosa" (Gelado, 2006, p. 66) e que observa três categorias principais: o caso do "tempo" (1) em uma arte com foco no presente em detrimento ao passado utópico e um futuro urbano e industrial como supõe Mariátegui (2008); o "espaço" (2) com referencial de uma cartografia literária específica que atende as marcas literárias de uma nação e, ao mesmo tempo transcendem as próprias fronteiras nacionais e; a literatura como forma de "ação" (3) política, social e cultural consolidada pelo texto. Essa marca popular, social e anti-imperialista é o que diferencia as vanguardas históricas das vanguardas políticas na América Latina.

É sob os pilares da denúncia de subalternidade que o Indigenismo literário está alocado, figurando a imagem do indígena como avatar de informante nativo situação esta em que a literatura indigenista se caracteriza por expor com "veemência a situação degradante em que se encontram os povos indígenas mexicanos [e latino-americanos], habitantes de uma paisagem de extrema dureza física e de um habitat social segregado do resto da população do país" (Réndon, 2019, p. 134, LT).

Enquanto o elemento estético posto em análise na obra é o indígena, compete ao escritor indigenista evidenciar as condições de vida e a humilhação social vivida por povos indígenas como forma de clamar a necessidade de justiça social a que certo como ser humano, como bem observa Réndon (2019). Retoma-se aqui o lembrete de que, mesmo não sendo o indígena que escreve sobre suas experiências, este será o avatar literário será utilizado como sujeito histórico e metáfora de uma existência social subalterna.

Prevalece, assim, a uma visão híbrida de um sujeito posto como "o centro dos textos, sendo desenhados os retratos de um ser miserável em detalhes escandalosos e realistas, ainda assim com distância" (Réndon, 2019, p. 134), pois as formas de representação literária corroboram com a ideia de existência política.

Na literatura indigenista, o avatar de informante nativo é assumido, na visão desta pesquisa, pela "utilização da imagem do indígena" por um indivíduo terceiro em uma construção híbrida que une o testemunho de alguém que acompanha a

situação indígena com a representação estética deste. Contudo, vale ressaltar que:

> Os indígenas também aprenderam o discurso indigenista, e não será contraditório utilizá-lo para seus próprios fins, num discurso atualizado para o outro. No jogo das relações discursivas trata-se do efeito que as palavras têm[49] (Réndon, 2019, p. 137, LT).

No entanto, a construção discursiva que vem sendo feita sobre o indígena não deve ser confundida com o discurso dos povos indígenas, ainda que se aproximem. Curioso ainda é a observação que a abordagem da vanguarda indigenismo está sendo utilizada atualmente pelos próprios indígenas ao buscarem direitos e reconhecimento em uma sociedade que os marcou pelos deveres e o apagamento.

Assim, “o discurso sobre o indígena, e em certa medida é a base referencial do pensamento indigenista sendo de grande relevância para entender a importante de discurso pela repetição do que o indígena enunciou para os outros” (Réndon, 2019, p. 16). Esse discurso faz parte das interpretações feitas por europeus e latino-americanos, o que não é nega sua influência, mas é um aspecto que está ligado aos sujeitos que os produzem, com afirma Réndon (2019). Por esta e outras questões, essa produção literária assume-se como representação estética que tem por referência o informante nativo.

Para Réndon (2019), a figuração através da imagem do indígena na literatura possibilitou ao mundo leitor conhecer a realidade e a situação deste grupo social em todo o quadro latino-americano. Nos espaços oficiais destacados pelo jornalismo e pela literatura, inicia-se um processo social de denúncia das condições dos indígenas, que acabou sendo pouco a pouco aceita pelos indígenas em suas próprias reivindicações.

Réndon (2019) ainda afirma que no México, a partir dos anos quarenta e cinquenta, e sobre influência de diversas correntes estéticas e sociais do vanguardismo indigenista, houve algumas tentativas de destacar o indígena contemporâneo ao reconhecimento pela sua arte a exemplo de nomes como o escritor *zapoteca* Andrés Henestrosa. Em sua obra, *The Men He Scattered* (1929) a dança é recriada a partir dos costumes de sua cidade além de introduzir várias palavras *zapotecas* no espanhol mais coloquial e ainda de escrever textos tanto em

[49] Los indios también habían aprendido el discurso indigenista, y no será contradictorio que lo usen para sus propios fines, en un discurso actualizado para el otro. En el juego de las relaciones discursivas, de lo que se trata es del efecto que tienen las palabras (Réndon, 2019, p. 137).

espanhol quanto em sua língua indígena.

O indigenismo literário, no contexto da vanguarda política, além do debate que repele sob a ótica colonial, pós/decolonial, possibilitou também uma nova maneira de escrever em espanhol ao exprimirem realidades na e pela linguagem que são parcialmente distintas da cultura hegemônica no momento em que integra o *quéchua-aymará* na obra boliviana *Raza de Bronce* ou *otomí* mexicano de *El Resplandor* ao Espanhol como ocorre nos exemplos a seguir:

> Entre as juntas arreadas, os burros soltos e os cães que vigiam a amarração da merenda, com as línguas balançando e olhando com infinita melancolia a planície deserta e árida, os trabalhadores distribuíam a sua escassa e miserável refeição. Cada família formava um grupo separado. Comem em silêncio, levando com moderação os restos de carne seca, molhando cuidadosamente as batatas cozidas no *paxá*, o barro mais fino temperado com sal, ou chupando os seus rebentos congelados e os seus gansos adoçados ao sol[50]. (Árguedas, 2001, p. 112, destaque do autor em *Quechua-Yamará*).

> Ta, ta, ta, ta, ta, ta — sopro de vento no silêncio da terra calcária. Corridas de bandidos e desordeiros, lamentável como a existência dos *Otomí*! Apolonio Juárez, o *Tlacuache*, o mais espirituoso dos buchones, líder da ocasional *murga* de San Andrés, era um exímio mestre do realejo e do cornetín[51] (Magdaleno, 1950, p. 44, LT com destaques da autoria em *Otomí*).

Durante toda a obra de Magdaleno (1950) muitos dos termos utilizam o idioma *Nahuatl* de onde o termo *otomí* é advindo, e que é derivada da palavra antiga *totomitl* e significa “caçador de pássaros”. O *otomí* assume a concepção dentro dos estudos linguísticos de dialeto falado hoje por mais de 240 mil pessoas. Muitas palavras do *otomí* acabaram sendo inseridas ao espanhol mexicano posteriormente.

No mesmo caminho, o texto de Árguedas (2001) apresenta diversos termos em *aymará* (*aymar aru*) que é a língua falada pela etnia *aymará*, em países no Peru, na Bolívia, no Chile, Argentina e um pequeno grupo no Brasil. Em ambos os romances, o uso dos dialetos/línguas indígenas demonstra algo já iniciado no

[50] Entre las yuntas enganchadas, los borricos sueltos y los perros que vigilan el atado de la merienda, con las lenguas latientes y oteando con infinita melancolía la desierta y árida llanura, yantan los peones su parco y miserable yantar. Cada familia hace grupo aparte. Comen en silencio llevándose con mesura los retazos de charqui a la boca, ensopando prolijamente las patatas cocidas en la *pasha*, greda finísima condimentada con sal, o chupando sus *hizaños* helados y sus ocas endulzadas al sol. (Árguedas, 2001, p. 112, destaques da autoria em *quéchua-yamará*).

[51] Ta, ta, ta, ta, ta, ta —golpe de viento en el silencio de la tierra de cal—. ¡Corridos de bandidos y de revoltosos, lastimeros como el existir del otomí! Apolonio Juárez, el *Tlacuache*, el más animoso de los *buchones*, jefe de la murga ocasional de San Andrés, era consumado maestro del órgano de boca y del cornetín (Magdaleno, 1950, p. 44, destaques da autoria em *otomí*).

Indianismo: o entrecruzamento entre as línguas dos colonizadores e as línguas das etnias colonizadas. No caso do indigenismo, esse entrecruzamento linguístico demonstra o caráter híbrido da linguagem utilizada pelas massas como forma de expressão da realidade observando o presente social.

Na perspectiva da transnacionalidade, Figueiredo (2013) afirma que há autores que, entre outras abordagens de escritura literária, estão produzindo uma literatura transnacional que elimina todo tipo de gueto, seja ele nacional, territorial ou linguístico e expandem o debate acerca da transnacionalidade ao apresentarem a América Latina como região de encontro temáticos. Pelo viés do comparatismo a partir da Literatura-Mundo, da Tipologia Genético-Contatual, entre outras abordagens da LC e LCLA, as ideia de centro e de periferia foram dissipadas ao colocar em situação de igualdade as literaturas tidas como hegemônicas e as ditas periféricas excluindo as barreiras entre elas.

Em consonância a Figueiredo (2010; 2013), Guillermo Mariaca (2007), afirma que a ideia de América Latina se expande para além das fronteiras ditas nacionais, uma vez que a literatura latino-americana "possibilita uma a noção de uma teoria regional da modernidade, definida como a estratégia de representação de uma formação discursiva historicamente determinada" como afirma Guillermo Mariaca (2007, p. 132).

A ideia de transnacionalidade no indigenismo adentra pelos caminhos da cultura. Neste caminho Guillermo Mariaca (2007 p. 23, LT) observa que a regionalidade cultural da América Latina transforma "o cenário de articulação em oposição; como o centro hegemônico é impossível, o confronto ocorre pelo tratamento entre posições excêntricas, não mais das periféricas em relação a um centro, mas regionais entre si". Angél Rama (1982), ao abordar o tema da hibridez e da transculturação no contexto da transnacionalidade literária, afirma que:

> É este conflito que respondem os regionalistas, garantindo fundamentalmente que não ocorra a ruptura da sociedade nacional, que vive uma transformação desigual. A solução intermédia é a mais comum: aproveitar os contributos da modernidade, rever os conteúdos culturais regionais à sua luz e, com ambas as fontes, compor um híbrido que seja capaz de continuar a transmitir o património recebido. Será um património renovado, mas que ainda se identifica com o seu passado[52] (Rama, 1982, p.

[52] Es a ese conflicto que responden los regionalistas, fundamentalmente procurando que no se produzca la ruptura de la sociedad nacional, la cual está viviendo una dispareja transformación. La solución intermedia es la más común: echar mano de las aportaciones de la modernidad, revisar a la luz de ellas los contenidos culturales regionales y con unas y otras fuentes componer un híbrido que

187, LT).

Rama (1982) identifica a integração das nações latino-americano a partir de diferentes escritores, e apresentou uma forma própria de escritura literária que dialoga com os aspectos sociais e políticos característicos da região ao passo que constrói certa autonomia discursiva ao pensar na realidade e na complexa dinâmica discursiva ocorrida entre as elites oligárquicas metropolitanas e as culturas rurais, indígenas. Essa integração ainda analisa e descreve as constantes lutas pelo poder que se constrói em torno de especificidades históricas como projeto cultural americano. Nos excertos a seguir é possível observar o contexto a que o indigenismo apresenta a condição de subalternidade indígena:

> Então agora, entristecidos, eles suportaram a dura escravidão. Porquê revoltar-se ou protestar se tinham a certeza de que os seus esforços seriam estéreis e as suas queixas seriam inúteis? O que poderiam fazer com as suas armas de combate primitivas contra os instrumentos mortais de morte dos brancos? O conselho da esposa de *Tokorcunki* não foi em vão. Foram derrotados e condenados a sofrer em silêncio, passivamente. Até quando? Quem sabe! Talvez para sempre, até eu morrer... —Sim; Pagámos caro por isso – repetiu o velho Choquehuanka quando se lembrou destas crueldades e permaneceu taciturno e triste[53] (Árguedas, 2001, p. 68, LT).

> *La Cal, El Tepetate*, disseram os missionários que chegaram a Pachuca voltando de suas incursões evangelizadoras e que certamente nunca tiveram que lamentar a morte de um leigo ou o menor ato de violência por parte dos Otomi.
> —São pessoas de natureza muito gentil. “Sabe-se que são vítimas de outras cidades mais fortes”, disseram, despertando uma pitada de interesse no tumulto da ganância no Real[54]. (Magdaleno, 1950, p. 55, LT).

Neste caminho Guillermo Mariaca (Figueiredo, 2011) adiciona uma faceta política e antropológica à literatura e sugere aos pensadores pós-coloniais que

---

sea capaz de seguir transmitiendo la herencia recibida. Será una herencia renovada, pero que todavía puede identificarse con su pasado (Rama, 1982, p. 187).

[53] Soportaban, pues, ahora, entristecidos, la dura esclavitud. ¿Para qué sublevarse o protestar si estaban seguros de que iban a ser estériles sus esfuerzos y quedar inútiles sus quejas? ¿Qué podían ellos con sus primitivas armas de combate frente a los mortíferos instrumentos de muerte de los blancos? No vano resultaba el consejo de la mujer de Tokorcunki. Eran vencidos y estaban condenados a sufrir en silencio, pasivamente. ¿Hasta cuándo? ¡Quién sabe! Acaso por siempre, hasta morir... —Sí; duro la hemos pagado—repitió el viejo Choquehuanka al recuerdo de estas crueldades, y quedó caviloso y mustio (Árguedas, 2001, p. 68).

[54] La Cal, El Tepetate, decían los misioneros que llegaban a Pachuca de regreso de sus incursiones evangelizadoras, y que por cierto nunca tuvieron que lamentar la muerte de un lego ni el menor acto de violencia por parte de los otomí.
— Es gente de natural muy blando. Se conoce que son víctimas de otros pueblos más fuertes — contaban, suscitando un asomo de interés en el tumulto de codicia del Real. (Magdaleno, 1950, p. 55).

alterem sua perspectiva, adotando o paradigma moderno de desenvolvimento em vez do paradigma pós-colonial de reconstituição de identidades locais. Além disso, esclarece que a promoção da democratização cultural depende da preservação da diversidade de identidades e da disposição de inventar realidades ao mesmo tempo em que reforça o direito à memória usurpada pelo colonialismo na América Latina.

A subalternização dos povos indígenas é narrada por ambos os autores indigenistas destacados nesta pesquisa de formas diversas envolvendo desde a exploração por parte dos grandes latifundiários bem como por parte do clero, passível de observação em diversos países da América Latina. Para Mariátegui (2008, p. 70), as melhores terras de produção passaram para as mãos dos grandes latifundiários que chegaram a eliminar a possessão das indígenas pela imposição da violência. Estas ações possibilitaram a expansão da grande propriedade agrária e do campesinato no que Mariátegui (2008) classificava ainda como “feudo” que se consolidava em uma burguesia latifundiária comercial, controlando o capital comercial rural ao custa do trabalho indígena.

Para Guillermo Mariaca (2008, p. 115), Mariátegui foi um dos intelectuais da referida mesorregião que adentra nas questões transnacionais ao conceber uma abordagem literária centrado na *modernidad regional, socialista e indigenista, que alcanzó a proponer como proyecto cultural americano* que atendesse aos anseios literários na América Latina. Em Rama e Mariátegui foi possível produzir um objeto teórico regional chamado literatura latino-americana constituída tanto como periferia antagônica ao processo de subalternização imposto pelos centros hegemônicos bem como por uma cartografia que ultrapassa os limites geopolíticos.

Os elementos de caráter social, político e histórico acabaram por influenciar a estética do Indigenismo, em especial na Segunda Fase (décadas iniciais do Século XX) enquanto movimento literário. Desta forma, ao conceber o Indigenismo como vanguarda política e estética, analisam-se as temáticas comunais que fazem parte da identidade mesorregional. Esta identidade manifestou-se em cada país a seu modo e se expandiu para além das fronteiras nacionais constituindo-se em forma cultural e artística de origem latino-americana.

4.4. Existe um Indigenismo Latino-Americano?

O termo “índio” de origem europeia, surgiu no processo de colonização da América a partir do equívoco de Colombo ao utilizar essa designação para nomear

os povos nativos da Índia asiática. Em relação a este, termos como Indianismo e Indigenismo seriam, portanto uma manifestação cultural, social e artística de origem também americana. Assim como as representações do “índio” na literatura colonial (ficcional ou não) como é o caso do Indianismo formas de apropriação artística sobre o indígena fez surgir no imaginário popular, a figura do aborígene enquanto bárbaro no paradigma sarmientista. Inicialmente tratados como selvagens, silvícolas, entre outros estereótipos presentes no imaginário popular, cria-se, por conseguinte, “um conjunto de ideias e práticas a ele associado” (Silva, 2009, p. 13) que caracteriza o termo em um campo semântico em contraponto à visão hegemônica que permeiam as políticas interétnicas na América.

Os textos fundadores da América a exemplo dos relatos do descobrimento ou de conquista, em particular a partir de nomes como Cristóvão Colombo e Frei Bartolomé de Las Casas, foram responsáveis pela construção de uma imagética em que o significante “índio”, que fundamenta os usos performativos, perdurou por séculos como símbolo de não-civilizado ou de *barbárie* na América.

Desta forma, Silva (2009, p. 14) afirma que quando estas abordagens foram incorporadas por tendências teóricas assumidamente pós-coloniais, pós-modernas, pós-estruturalistas e assim por diante, “o gigantesco edifício das representações europeias sobre o mundo não-europeu, seja ele antigo ou contemporâneo, começou a ser escavado e demolido, tijolo a tijolo” e novas configurações sobre o mundo dito “indígena” começou a surgir. Sob este prisma, o Indigenismo pauta-se na representação das “manifestações emergentes e pré-emergentes de resistência e oposição às práticas e às ideologias hegemônicas vigentes na ordem social, que não aparecem apenas como fluxos, mesmo embrionárias” (Nascimento et. al. 2018. p. 183).

De influência positivista, o hispanismo enquanto pensamento de cunho hegemônico consistia em redimir o indígena buscando a sua civilização adequando ao modelo social cosmopolita e capitalista. Em caminho oposto, o Indigenismo, na visão de Urpi Montoya Uriarte (1998), era composto por intelectuais provenientes dos setores médios urbanos e principalmente do interior dos países andinos esforçaram-se na construção de uma intelectualidade peruana que abrangesse outros setores sociais que não exclusivamente da capital e dos setores dominantes, como é o caso da classe média trabalhadora, dos indígenas, dos remanescentes africanos que foram escravizados, entre outras minorias sociais. Vale ressaltar, no

entanto que:

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

Neste contexto, Mariátegui, (Guillermo Mariaca, 2007, p. 60) afirma que o "tratamento do colonialismo cultural tem sido um dos problemas centrais na formação da crítica literária hispano-americana" que ocorreu através de uma leitura política da literatura latino-americana que transpassa a questão da autonomia que se desloca da periferia para o centro e a questão do indigenismo como uma autêntica cultura indígena americana que necessita da intervenção dos intelectuais não-indígenas.

Sob a influência dos pensadores, intelectuais e artistas locais na América Latina, as pesquisas desenvolvidas nesta tese versam desde as origens e as bases do movimento indigenista na América Latina no que tange a organização social, material e histórica transpondo-as aos estudos da estética literária como prática de análise social a partir das teorias de subalternidade na perspectiva dos Estudos Culturais Pós-Coloniais.

Desta forma, objetiva-se entender as combinações sociais, históricas e artísticas se consolidam na literatura através da tríade cultura, sociedade, artes e cujas pesquisas neste trabalho se desdobram no entendimento "da maneira como percebemos as combinações específicas de um modo de pensar e viver próprios de um determinado tempo-espaço" (Willians, 2003, p. 57). O recorte temporal de referência nesta pesquisa transcorre pelas primeiras décadas do século XX com foco na observação sistemática dos elementos que caracterizam um determinado grupo social a partir do registro cultural que perpassa pela arte e consolida Literatura como testemunhal.

Assim, o Indigenismo possibilitou a construção de uma literatura com um forte traço social que têm nas ações humanas diferentes dimensões semânticas que entrecruzam o tecido da realidade e o artístico ao mesmo e segue ao encontro de um *modus operandi* que interliga o inteligível e o sensível como afirma Michel Maffesoli (2003). Nesta linha de pensamento, entender o Indigenismo sob a ótima do romance com traços sociais é pensar que:

> O estar-junto humano é perpassado pelas inscrições da dominação e da ordem, como também por resistências e anomias. Esse caráter relacional implica que existem práticas e relações de poder que se disseminam em pontos transitórios da estrutura social. Buscamos acompanhar o romance da vida social, por meio da “prosa da realidade”, aproximando num mesmo tecido as linhas da prosa científica e a narrativa literária para uma maior compreensão das narrativas humanas (Silva, 2005, p. 186).

Essa forma de produção literária abriu as fronteiras na América Latina para uma espécie de vanguardismo que se destaca como uma das marcas registradas na referida mesorregião composto pela integração social, geográfica, histórica, cultural e científica em uma relação dialógica concretizada no artístico. Para Viviana Gelado (2006), ao analisar as proposições de Szabolscsi acerca da delimitação temporal das vanguardas históricas, as vanguardas internacionais estão compreendidas entre os anos de 1905 a 1938. Jorge Schwartz (1995) segue um direcionamento semelhante para os movimentos de vanguarda na América Latina delimitando-as entre os anos de 1909 e 1938.

Esse período foi extremamente fértil para os diversos países que compõem a referida mesorregião trazendo para a prosa, novas formas de “representação dos espaços, no sentimento do tempo, no grau de oralidade dos diálogos, na autenticidade do tom, na formação do ponto de vista” (Schwartz, 1995, p. 26) e novas formas de fazer artístico. Uma dessas grandes mudanças foi o empenho de diversos escritores voltados à superação da ideia de raça ao trazer para a ribalta a presença de classes sociais tidas como subalternas que em períodos e movimentos anteriores eram representadas de forma estereotipadas, assujeitados e socialmente marginalizados. Nomes como Mário de Andrade, José Carlos Mariátegui, Alcides Árguedas, marcaram profundamente o trato literário com a temática indígena nas décadas iniciais do século XX.

Para Schwartz (1995, p. 26), a literatura em muitos casos, objetiva e expressionista dos anos 30 e 40 (séc. XX), “criou uma nova imagem (densa, dramática, desafiadora) das áreas do continente onde eram e continuam sendo fundas as marcas de dominações seculares” como é caso do sertão nordestino, dos pampas argentinos, do Vale de Hidalgo mexicano, revelando as margens históricas marcadas pelo contraditório de uma realidade vivida, pensada e apresentada com fortes bases na realidade social com fortes raízes na representação da coletividade.

Nesta perspectiva, diferentes movimentos sociais acabaram por aprofundar suas relações com a literatura de forma integrar as questões ambientais (seca e escassez alimentícia das regiões pouco férteis, *mazamorra* e os excessos de chuvas na Bolívia), (geo)políticas (Primeira Guerra Mundial, Revolução Mexicana e as diferentes revoltas nacionais), filosóficas (antipositivismo, entre outros) e sociais (Indigenismo, Negritude, entre outros). Neste contexto, o Indigenismo que já surgia e insurgia junto as literaturas nacionais ditas Modernistas latino-americanas do final do século XIX e se estenderia em diferentes fazes por todo o século XX. Esse fazer artístico característico do século XX trouxe ao leitor uma abordagem estética em que o social, o filosófico, o politico e o estético estão inter-relacionados à ideia de campo expandido ao interligar o artístico e o social como bem sugere Cota (2019).

A literatura indigenista é, na visão de Lina Arao (2009), um produto do trabalho de escritores advindos das classes médias das sociedades hispano-americanas que buscam descrever e relatar em forma de denúncia, a exploração, o sofrimento e a subalternidade das classes trabalhadoras tendo elegido o indígena como forma de estender a "a reclamação que formula a todos os demais setores sociais oprimidos e se faz intérprete de suas reclamações que entende como próprias" (Rama, 1987, p. 142) que assume o papel de representantes das camadas sociais menos favorecidas. Arao (2009) ainda afirma que os escritores indigenistas elegeram os indígenas como temática tanto como meio de denúncia como também de rechaço às ideologias racistas das oligarquias rurais, que se sustentavam com o sistema de servidão destes e outros grupos sociais.

No tocante à estética do Indigenismo, a representação do indígena diverge dos modelos literários que sofreram influência da interpretação do darwinismo na América Latina e do positivismo como é o caso do indianismo cuja estética centrou-se na imagem do colonizador e posteriormente transferida para a figura do *criollo* como herdeiro do legado da colonização e que assume a condição hegemônica. Escritores indianistas buscaram afirmar o indígena como o herói nacional, porém, no entanto, dá ênfase à colonização destacando os povos indígenas dos séculos XVI e XVII, mantendo-os em posição fronteiriça os povos indígenas contemporâneos aos autores. Arao (2009) ainda afirma que no indigenismo:

> Nesse sentido, os romances indigenistas podem ser comparados com as crônicas de conquista e colonização das Américas, uma vez que ambos se inserem no longo e perene mecanismo de relações entre as vertentes culturais múltiplas que constroem as sociedades latino-americanas: a instância produtora das narrativas (tanto as de conquista quanto as

> indigenistas) procura dar conta e “interpretar” um outrouniverso (o indígena) através de seus próprios recursos estilísticos. [...] A literatura seria, para eles, veículo de representação de uma realidade nacional, antes propositadamente idealizada e distorcida ou esquecida, de modo que eles buscavam afastar-se do estilo romântico, desenvolvido durante o chamado Indianismo no século XIX (Arao, 2009, p. 2-3).

A partir dos aspectos levantados nos capítulos anteriores e em comum acordo coma visão de Arao (2009), a literatura indigenista se constitui como híbrida, pois, a realidade que a obra busca apresentar ao público leitor não é propriamente a visão do indígena, mas a de alguém que utiliza dos mecanismos sociais comuns às classes sociais tidas como hegemônicas como é o caso da literatura, do jornalismo, entre outros, para representar, em caráter performativo, uma interpretação da realidade a partir da convivência com os indígenas, contudo, não fazendo parte diretamente dos povos representados.

Assim, para Arao (2009), a busca obsessiva dos escritores indigenistas pela literatura “realista absoluta”, marca característica do movimento estudado nesta tese. Este era focada na “reprodução transparente de uma realidade extra-literária, (que) serviu aos seus propósitos reivindicatórios, para anunciar e denunciar veementemente os problemas das comunidades indígenas marginalizadas” (Arao, 2009, p. 7, acréscimos nossos). Esta forma de escritura indigenista, entretanto, evidencia a heterogeneidade uma vez que está centrada pluralmente em “realidades” que se configuram como distintas quando observadas as cosmovisões do autor, do leitor e mesmo do referente indígena que caminham muitas vezes em direções contrárias a realidade buscada pelo autor e que não poderá ser apreendida em sua totalidade dada à condição híbrida desta forma de escritura literária sobre o seu referente.

No plano estético, o Indigenismo do século XX acaba sendo influenciado, ainda que pela subversão, pelas diferentes vanguardas advindas da Europa, das correntes estéticas que se faziam presentes na mesorregião latino-americana, e das escolas e movimentos do século XIX como é o caso do Romantismo e, principalmente do Realismo.

Desta forma, Josef (2005) afirma que diferentes correntes artísticas do século XX foram constituídas ou sofreram influência de elementos de escolas anteriores como é o caso do Romantismo, do Realismo e do Simbolismo fazendo surgir novos princípios estéticos. Neste processo, são propostas diferentes formas de encarar a

realidade sem relegar as conquistas literárias dos séculos anteriores, oferecendo ao escritor uma inteira sensação de liberdade que passam desde as características cosmopolitas, a incorporação de influências dos movimentos anteriores assim como da retomada do autóctone ao campo da literatura e das artes.

O Indigenismo literário apresentaria, portanto, três características principais que destacaram nas ficções do século XX: o caráter denunciatório (1) já citado nesta pesquisa; o distanciamento do estilo romântico (2) como é o caso da representação do indígena no movimento indianista, ainda que, no caso da Primeira Fase do movimento indigenista, ainda no final do século XIX, possa ter havido algumas aproximações com algumas das características românticas. Ainda buscou-se a proximidade com o mundo recriado (3) mesmo que os indígenas retratados nestas ficções sejam de certa forma, idealizados.

Na América Latina, diversos movimentos e correntes literárias combateram fortemente o positivismo que foi tão vigoroso na no século XIX, com destaque a nomes como os dos ensaístas José Carlos Mariátegui e Alejandro Deústua (1849-1946) no Peru, Antonio Caso (1883-1946) no México, Alejandro Korn (1860-1936) na Argentina. Na literatura Árguedas e Magdaleno, Oswald de Andrade (1890-1954), Mário de Andrade (1893- 1945) entre outros tantos nomes. Em nomes como os citados, percebe-se fortes traços do Romantismo ainda que houvesse uma forte reação antagônica. Essa reação, Bella Josef (2005) descreve como verbalismo, os seja, na ênfase no significante em detrimento ao que se escreve, bem como os “lugares-comuns” de retórica. Do realismo-naturalismo, herdou-se muito incluindo a influência do c*riollismo* que, para Josef (2005, p. 86) “levava à descrição do meio ambiente e, portanto, a uma literatura mais objetiva”, mesmo em movimentos em que a ênfase esteve na subjetividade.

Vale ressaltar que esses movimentos do século XX acabam por trazer muitos dos tópicos de retórica para o contexto da modernidade e que foram rechaçadas por movimentos como o Iluminismo e os movimentos literários a eles agregados que acabaram por promover a cisão ontológica entre o Eu e o Outro. Com o surgimento do romance e a ascensão do Romantismo, Wellbery (1998) afirma que a retórica chega ao seu fim enquanto arte de convencimento ou de “tomada de posição do discurso” (Wellbery, 1998, p. 15) e começa a assumir diferentes pontos de vistas. No Iluminismo, Wellbery (1998, p. 16) afirma que as formas de discursos pendiam para a anti-retórica “concebida como forma neutra, sem posição e transparente” com

nomes com Descartes que afirmava como inútil a retórica e também poesia que, em consequência, acaba por se estender a um posicionamento a-retórico no Romantismo.

Contudo, enquanto o Iluminismo e mesmo o Romantismo propunham uma produção estética de abordagem cética, com um posicionamento de aversão à retórica, a modernidade trouxe a retomada de alguns destes elementos “perdidos” à suas produções artístico-estéticas não mais pela natureza da retórica *latu sensu*, mas pelo viés da retoricidade. Este fenômeno encabeça o retorno de algumas das tópicas da retórica que se destacaram na modernidade/hodiernidade como é a questão da metáfora, da alegoria, da ironia, entre outras. Essa retomada dos tópicos não pela retórica em si, mas pela ótica da retoricidade buscou a revisitação das tópicas da retórica na poesia e prosa moderna, cujo objetivo estético pode ser lido a partir da realidade ao se configurar-se como metáfora, metonímia, ironia e alegorias que se remetem a existência humana.

Na modernidade, as tópicas da retórica são retomadas pela retoricidade no âmbito da integração de algumas dessas imagens que gravitam em torno dos mitos fundadores tangíveis aos nossos sentidos pelo viés da imagologia ao apresentarem-se em associação à abordagens filosófico-antropológicas como é o caso da sociologia, do marxismo entre outros, que acabam por influenciar boa parte da produção literária.

Em alguns casos, essas imagens se consolidaram através de identidades fundamentadas, por exemplo, em abordagens pós/decoloniais que retomam questões com os povos originários, de matriz africana, de identidade de gênero e mesmo das questões locais que se subscrevem na literatura e que retratam a região nordeste do Brasil, os Pampas argentinos, a aridez de regiões como *el Sonora* no México entre outros vários temas passíveis de observação nas diferentes ficções literárias latino-americanas.

De forma basilar e no tocante as questões culturais pós-coloniais, o Indigenismo, a Negritude, as questões de gênero, entre outras abordagens estéticas que partem das questões identitárias estão integradas às figuras e tropos retóricos e se consolidam em obras que se moldam em elementos interseccionas ao estarem pautadas na segregação sob o prisma étnico, racial e genérico que excedem as fronteiras geográficas, culturais e históricas de um povo e adentra na perspectiva da coletividade.

Obras como estas estão consolidadas no imaginário como alegorias, ou conjunto de metáforas como bem adverte Teixeira (2017). Em algumas obras indigenistas, há a presença de personagens que se colocam na defesa dos interesses dos indígenas. É o caso de *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) a partir da personagem Suárez:

> Suárez ficou perplexo com a pergunta inesperada e disse após breves segundos de hesitação: — É um homem como os outros; contudo, mais rústico, ignorante, humilde como o cão, mais miserável e mais pobre que o mujique russo, trabalhador...trabalhador, económico... — Isso é naturalmente correto, legítimo! — Suárez o interrompeu com igual vivacidade — Porque o homem branco, durante mais de quatrocentos anos, não fez outra coisa senão viver do indígena, explorando-o, roubando-o, esgotando-lhe o sangue e o suor a seu serviço. E se o índio o odeia, desconfia dele e faz tudo o que é humanamente possível para lhe causar mal, é porque com o leite, por herança, ele sabe por sua vez que o homem branco é seu inimigo natural e o trata como um inimigo. Isso, você concordará, é justo e muito humano[55]. (Árguedas, 2001, 129, op. cit, LT).

Na literatura indigenista, ou de matriz africana, ou aquelas voltadas às questões de gênero entre outros tópicos e tropos, estabelece-se uma relação intrínseca entre os elementos de poder, da violência e da memória em um espaço de escrita que buscar narrar o trauma a que estes grupos estiveram submetidos ao longo dos séculos utilizando a ótica de um terceiro (o indigenista). Esse absorve as questões históricas, sociais, culturais e estéticas fazendo com que a obra literária "ressoe aos ouvidos" do leitor pelo viés da metáfora através, muitas vezes de um personagem não-indígena que atua como consciência da sociedade. Ocorre no fragmento acima uma quebra na visão elitista-burguesa e é esta uma das marcas do século XX na literatura como afirma Mariátegui (1927) ao refletir acerca da literatura e das causas indígenas.

Ainda, a literatura latino-americana foi marcada por uma forma de arte que abarca "todos os domínios da sensibilidade e da imaginação em que se fez uma integração e assimilação de princípios e ideias das mais variadas culturas, aceitando simultaneamente noções contrárias" (Josef, 2005, p. 93), trazendo para o romance

[55] Suárez quedó perplejo con la inesperada pregunta y dijo tras breves segundos de vacilación: —Es un hombre como los demás; pero más rústico, ignorante, humilde como el perro, más miserable y más pobre que el mujik ruso, trabajador, laborioso, económico... — ¡Eso es natural correcto, legítimo! —le interrumpió con igual viveza Suárez — Porque el blanco, desde hace más de cuatrocientos años, no ha hecho otra cosa que vivir del indio, explotándolo robándole, agotando en su servicio su sangre y su sudor. Y si el indio le odia, siente desconfianza hacia él y hace todo lo humanamente posible para causarle males, es que con la leche, por herencia, sabe a su vez que el blanco es su enemigo natural y como a enemigo le trata. Esto, convendrás, es justo y muy humano. (Árguedas, 2001, 129, op. cit.).

dos países hispano-americanos e mesmo o brasileiro a construção de uma estética híbrida integrada pelas abordagens de diferentes escolas e movimentos artísticos em debate e com contribuição da Filosofia e da retoricidade, de outras formas de arte e do contexto social e cultural que se manifestaram através das inquietações continentais que se fizeram presentes em obras de diferentes nações.

Em cada país desta parte continental, a literatura adquiriu “matrizes próprias e bem definidas em que [...] cada escritor procurou sua expressão particular dentro da orientação estética geral, tornando mais flexível o idioma, capacitando-o a expressar a nova complexidade do presente” (Josef, 2005, p. 93). Assim, diferentes ficções na América Latina assumiram em sua essencialidade duas atitudes críticas: a primeira a que acolheu o pensamento e a estética externa ao continente e a segunda atitude optou por repelir as influências estrangeiras em defesa de uma tradição hispano-latino-americana.

Baseado em Josef (2005), é possível entender, classificar e analisar o Indigenismo em sua relação com escolas anteriores a exemplo do Romantismo e do Realismo. Do Romantismo, perdurou a questão da dor cósmica, de certo irracionalismo, de uma postura antropológica da religião, da paixão pela morte de um pessimismo transcendental que, ao manifestar-se como idealização, se afasta do cotidiano geral. Do Realismo, entre outros tópicos, surge uma espécie de síntese entre a literatura francesa e o naturalismo russo além do Impressionismo.

Nestes, realizaram-se uma análise artística embasadas nos acontecimentos históricos, contexto social, complexos culturais no âmbito da colonialidade, na busca de conscientizar as sociedades dos problemas que afetavam a realidade e que acarretavam, em algumas obras, o foco nos diferentes dramas inerentes à condição humana e mantendo a trama literária em um segundo plano.

O Indigenismo ainda pode ser caracterizado pelo rechaço de algumas das tendências dos movimentos e escolas anteriores, ou mesmo aos movimentos vanguardistas europeus trazidos por artistas latino-americanos que, ou exilados ou por trabalho ou viagem, buscam promover uma estética dita “moderna e futurista”. Neste prisma, Mariátegui (2005; 2008) ao teorizar o Indigenismo com ênfase na modernidade, afirma que este movimento surge com suas raízes arraigadas no presente e que deveria abandonar as correntes dos séculos anteriores.

Para Létourneau (1997, p. 2) o Indigenismo não seria apenas uma especulação literária “nem um passatempo romântico [...] e não sonha com as

utopias de restaurações. Sente o passado como uma raiz, mas não como um programa. Sua concepção da história e de seus fenômenos é realista e moderna". Ainda no tocante ao futurismo, Mariátegui (2008, p. 217) afirma que este movimento "não era nada além de um neo-civilismo, liquidação política e literária, por fuga, abdicação e dispersão de seus corifeanos" constituído numa outra forma de promoção do colonialismo, agora pelo viés do capitalismo e da industrialização.

É neste contexto que o referido movimento atua como uma corrente vanguardista que se coloca como avessa ao passado colonial como também é contra as abordagens cosmopolitas centradas nos centros urbanos e como forma de integração/assimilação dos grupos tidos como minorias sociais sem atentar para as necessidades, as especificidades e as peculiaridades destes grupos.

5. RAZA DE BRONCE Y EL RESPLANDOR: FICÇÕES INDIGENISTAS PARADIGMÁTICAS.

5.1. *Raza de Bronce*: A Primeira Ficção do Indigenismo Integracionista Latino-Americana

Para Márcia Naciff (2008, p. 35) a obra de Árguedas segue como uma das maiores obras indigenistas porque "se engaja no debate sobre a definição da Nacionalidade latino-americana, além de uma vocação realista com introspecção social e uma forte presença do telúrico". Neste contexto, muito do caudilhismo se destaca na obra boliviana com referência direta aos acontecimentos que relatam diversos conflitos entre indígenas e caudilhos. Nas passagens históricas, fica evidente ao leitor a violência imposta aos *aymarás*, acentuando a relação de dominação-dominado. Esta relação utiliza da personagem *Wuata-Wuara* (Árguedas, 2006) como imagem literária da condição subalterna indígena. Para Belinni (1997):

> (…) na corrente indigenista, que assume uma orientação sócio-política de protesto, o realismo escreveu um capítulo de notável importância. Este tipo de romance surgiu, como era lógico, nos países andinos - Bolívia, Equador, Peru - nos quais parece estender-se de forma anacrónica, em certos aspectos relacionados com a situação das populações indígenas, uma época colonial sombria, de origem feudal, com tudo o que isso implica de abuso e submissão. Embora seja verdade que tanto os mestiços como os brancos conseguem frequentemente superar as condições de exploração e opressão, tornando-se em grande número de casos instrumentos da oligarquia e do poder político, não é menos verdade que os índios continuam a definhar em condições de extrema pobreza e servidão cruel[56] (Belinni, 1997, p. 458, LT).

Belinni (1997) ainda observa que a obra de Matto de Turner (2006) está configurada como a primeira prosa indigenista sugerindo que, por questões estéticas, a obra de Árguedas (2001; 2006) a sucederia, fator este que comunga com as pesquisas neste trabalho que as situa em abordagens estética e cronologicamente diferentes, sendo *Aves sin nido* e *Raza de Bronce* pertencente a Primeira e Segunda fase do Indigenismo na Literatura da América Latina

[56] (…) la corriente indigenista, que asume una orientación de protesta sociopolítica, el realismo ha escrito un capítulo de notable importancia. Este tipo de novela surgió, com o era lógico, en los países andinos — Bolivia, Ecuador, Perú — en los que parece prolongarse de una manera anacrónica, en ciertos aspectos relacionados con la situación de las p oblaciones indígenas, una oscura época colonial, de cuño feudal, con todo lo que eso conlleva de abuso y sometimiento. Si bien es cierto que tanto los mestizos como los blancos consiguen con frecuencia superar los condicionamientos de la explotación y de la opresión, convirtiéndose en gran número de casos en instrumentos de la oligarquía y del poder político, no es menos cierto que los indios continúan languideciendo en condiciones de extrema pobreza y de cruel servidumbre (Belinni, 1997, p. 458).

respectivamente. Belinni (1997) ainda afirma que:

> Isto explica, sem dúvida, o surgimento na narrativa dos referidos países de uma corrente que trata da situação do mundo indígena, seguindo os passos distantes da peruana Clorinda Matto de Turner, naturalmente com maior domínio da arte para incorporar uma visão da realidade ainda mais dura. No início do século XX, o boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) inaugurou a nova onda de protesto indígena com Raza de Bronce (1919), a única de suas obras que lhe conferiu fama duradoura. Neste romance, os problemas de sua terra adquirem evidências singulares e dramáticas, que, por outro lado, são basicamente as de toda a região andina[57] (Belinni, 1997, p. 448, LT).

Para Belinni (1997, p. 448) o referido romance boliviano adquire evidências singulares e dramáticas ao envolver os problemas de suas terras que, por outro lado, são basicamente os de toda a área andina e se estende por toda a América Latina. Árguedas foi o precursor das narrativas que integram as questões da terra aos aspectos revolucionários sendo seguido posteriormente por nomes como Jorge Icaza (1906-1973) e Círo Alegría (1909-1967).

Nestes autores, as temáticas abordadas em suas obras englobam um debate em torno do ódio racial aos indígenas andinos, uma narrativa centrada na tragédia como abordagem em torno da violência que busca incorporar estes elementos como dramas existenciais. Árguedas, Icaza e Alegría produzem uma narrativa de protesto social e política que se apega as realidades do mundo ao que se referem.

Para Rodolfo Borello (1985, p. 115), a referida obra não foi construída de forma improvisada muito menos apressada: “teve uma longa execução e há detalhes de composição, estilo, ideias, que comprovam uma cuidadosa elaboração literária e conceitual. É por isso que nosso estudo é escrito”. Para o Borrelo (1985, p 116, LT), a crítica tratou superficialmente a novela de Árguedas, pois “às vezes, porque é uma obra realista; Outros, por razões político-ideológicas muito comuns, foram lidos precipitadamente e muito pouca importância lhes foi dada”. Ainda para Borello:

> […] é um livro rico em perspectivas, poderoso, justo, duro como o mundo que descreve. Não é apenas a obra que dá início ao romance indígena (apesar do texto desbotado de Clorinda Matto de Turner, *Aves sin Nido*, 1889), é também, ainda hoje, a pintura objetiva mais precisa de uma classe social e de uma comunidade indígena, no seu ambiente geográfico e no seu tempo. E constitui um dos testemunhos mais positivos que existem hoje de

[57] Esto explica, sin lugar a dudas, el surgimiento en la narrativa de los países mencionados de una corriente que trata la situación del mundo indígena, siguiendo las lejanas huellas de la peruana Clorinda Matto de Turner, naturalmente con mayor dominio del arte para incorporar una visión aún más cruda de la realidad. A comienzos del siglo xx el boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) inaugura la nueva comente de protesta indigenista con *Raza de Bronce* (1919), la única de sus obras que le dio fama duradera. En esta novela adquieren evidencia singular y dramática los problemas de su tierra que, por otra parte, son básicamente los de todo el ámbito andino (Belinni, 1997, p. 448).

> um aspecto essencial da vida boliviana[58] (Borello, 1985, p. 115, LT).

Dois elementos estão destacados na novela boliviana: o meio geográfico e o contexto histórico. A obra ainda pode ser entendida como uma corrente de denúncia que mescla ao mesmo tempo documento social e humano constituído de forma exitosa. Borello (1985) ainda descreve o romance de Árguedas como uma excelente amostra (sobretudo em sua última versão) do romance da terra, tropo tão comum na literatura latino-americana das décadas finais do século XIX e do século XX. Para Borello (1985, p. 116), "o livro de Árguedas é o primeiro a dar aquele rumo ainda fecundo da visão onipotente da natureza, como dominadora e determinante do homem na América Latina".

Ainda para Borello (1985), Árguedas conseguiu conjugar de forma assertiva todos estes aspectos numa obra artística que apela para os recursos do Realismo sendo precursor de formas narrativas adotadas pelas abordagens posteriores usadas com moderação e combinados de modo eficaz e poderoso.

Ao utilizar da viagem descrita na primeira parte da ficção nomeada como *El Valle* a qual são apresentadas as personagens principais *Wuata-Wuara* e *Agiali*, personagens que se preparam para se casarem. Nesta parte da obra, há a necessidade de se fazer uma viagem ao vale com Agiali e outros três homens – Quilco, Manuno e Cachapa – e a autoria narra essa viagem com o intuito de descrever, dentro das contingências estéticas e miméticas, a realidade humana e geográfica dos vales ao sul da capital do país, *La Paz*, (*Mallasa, Palca, Mecapaca*) assim como as zonas altas das grandes montanhas nevadas por nome de *Illimani*. Com excessão de *Wuata-Wuara*, estes personagens sofrerão grandes agruras causadas pelo fenômeno da *mazamorra* e um deles, *Manuno*, acaba morrendo arrastado pelo movimento das águas.

O autor intentou na primeira parte da obra escrever um romance espacial explorando aspectos da Geografia boliviana de forma a oferecer ao leitor uma descrição detalhada da vida de uma comunidade *aymará* que vivia perto do *Titicaca*. No entanto, é importante observar que, relatando a difícil expedição dos quatro *aymarás*, o autor forneceu uma imagem precisa dos vales meridionais e das

[58] […] es un libro rico en perspectivas, poderoso, justo, duro como el mundo que describe. No es sólo la obra que inicia la novela indigenista (a pesar del texto desvaído de Clorinda Matto de Turner, trri sin sido, i 88d), es también, todavía hoy, la más exacta pintura objetiva de una clase social y de una comunidad indígena, en su médio geográfico y en su época. Y constituye uno de los más positivos testimónios que hoy existen de todo un aspecto esencial de la vida boliviana (Borello, 1985, p. 115).

montanhas mais remotas de sua terra natal. A estrutura do enredo deve ser adicionada a uma complexa combinação de objetivos descritivos (geográficos, de fauna e flora, meteorológicos, sociais, etc.) como observa Borello (1985).

O romance na América Latina das primeiras décadas do século XX foi marcado pela presença da Geografia como abordagem estética que destaca os problemas ocasionados por fenômenos relacionados a terra. Em relação a este tema, Borello (1985, p. 127) destaca algumas questões relacionadas ao espaço:

> Se for lida esta passagem com calma, notará algumas características típicas do modernismo. O vocabulário, por vezes povoado de vozes cultas, denuncia uma vontade esteta. As cores destacam o dourado e o vermelho em uma parte e em outras o preto e o cinza. As sensações, sejam visuais, auditivas, táteis ou térmicas, são características da referida tendência. Fim da sintaxe, que combina sabiamente frases curtas e longas (que imitam o ritmo das percepções, ou dão um movimento específico à prosa)[59]... (Borello, 1985, p. 127, LT).

Nesta primeira parte da obra, há a combinação de três elementos principais: a descrição narrativa, o dramático e o social. Há um apelo forte em torno da descrição do ambiente demonstrando a luta do homem contra natureza cuja narração é apresentada ao leitor sempre como majestosa e ao mesmo tempo avassaladora e cruel. Neste caso mais específico, neve, chuva, frio e aridez estão entrecruzados e a natureza, a exemplo de obras como “Morte e Vida Severina” de João Cabral de Melo Neto, “Vidas Secas” de Graciliano Ramos, “*El Llano em Llamas*” de Juan Rulfo, *El Resplandor* de Maurício Magdaleno, são temáticas que envolvem diferentes fenômenos direcionados aos aspectos meteorológicos andinos.

A dureza da terra, as questões naturais como a seca, a chuva, a neve e outros fenômenos que fazem parte da geografia americana são temas comuns nas diferentes literaturas explorados por diferentes autores e em períodos próximos (primeira metade do século XX) nos países latino-americanos.

Para Borello (1985) toda a vitalidade está ligada às estações do ano como algo primário e inevitável. Essas questões geográfico-ambientais são

---

[59] Si se lee este trozo despacio, se notarán algunas características típicas del modernismo. El vocabulario, poblado a veces de voces cultas, denuncia una voluntad esteticista. Los colores, en los que se destacan el oro y el rojo, y otras el negro y los grises. Las sensaciones, ya visuales, ya auditivas, ya táctiles, ya térmicas, tan características de la tendencia mencionada. Poe fin la sintaxis, que combina sabiamenteoraciones cortas y largas (que imitan el ritmo de las percepciones, o dan un movimiento específico a la prosa) (Borello, 1985, p. 127).

corresponsáveis pela constituição de uma narrativa que demonstra uma existência insensível, dura, pétrea conforme a própria região. A natureza é vista como algo hostil, que causa medo e um profundo respeito carregado de crenças em uma abordagem transculturada entre as crenças indígenas e a fé cristã que envolve a existência das personagens em torno de uma completa fatalidade, e um autêntico sentimento de tragédia.

A segunda parte, *El Yermo*, revela a existência da comunidade indígena *yamará* e a forma com que esta vive e trabalha na fazenda pertencente ao latifundiário Pablo Pantoja. Na verdade, esta é a parte mais importante do romance. Em termos narrativos, a obra divaga entre o presente narrado de forma horizontal e cronológica e uma abordagem anacrônica como descreve Borello (1985) em uma verdadeira inserção que integra o histórico, a panfletagem e a ensaística que se combinam de maneira coerente para destruir a insularidade da narrativa latino-americana nos períodos anteriores.

Para entender o contexto social e histórico de *Raza de Bronce* (2001; 2006), torna-se importante analisar a influência do caudilhismo na cultura, sociedade e consequentemente na literatura da Bolívia. O caudilhismo foi um importante fenômeno que se destacou em toda a América Latina e que se colocou como uma das bases da crítica por parte do Indigenismo. Do chamado caudilhismo clássico (Teles, 2015, p. 101), destacam-se como elementos característicos “a ruralização do poder, a violência como forma de competência política e a ideia de vazio institucional” e tem por maior representante o escritor, crítico e ex-presidente argentino Domingo Faustino Sarmiento citado anteriormente.

Uma das bases do caudilhismo das décadas finais do éculo XIX e início do XX foi a busca da manutenção dos privilégios dos grupos oligárquicos mantida através da tomada e doação de grandes porções de terra dentro de uma determinada nação a partidários políticos que serviram como apoio no contexto de uma determinada revolução intranacional. Estes recebiam títulos e terras por seu carisma popular e se consolidava em torno de um líder social que manipulava as massas.

Em muitos casos, mesmo as instituições sociais e políticas que eram absolvidas ou criadas para o controle social das províncias eram gerenciadas por “funcionários da administração e magistrados nas províncias sofriam influências do caudilho. A estrutura política-administrativa provincial era posta, de certa forma, a

serviço do chefe local" (Teles, 2015, p. 103). Neste processo, até as milícias que existiam tanto no período colonial quanto no período posterior à independência e criação dos Estados independentes na América Latina e Caribe, eram incorporadas aos exércitos nacionais em suas respectivas nações. Em muitos casos, "os comandantes militares da Guarda Nacional eram antigos chefes de milícias e que tinham uma relação de poder significativa a nível local, provincial" (Teles, 2015, p. 104) e atuavam como força (pára)militar e política.

Estes comandantes tornaram-se posteriormente líderes políticos e/ou grandes latifundiários e acabavam por servir como peças-chave para atender os interesses locais ou provinciais dos grupos políticos que ascendiam ao poder. Em *Raza de Bronce* (2001, p. 57), Árguedas narra um destes episódios de revolta popular de 1968:

> Então, sob o pretexto de colocar em mãos diligentes e empreendedoras a terra, considerada estéril nas mãos dos indígenas, arrancaram-na de seu poder, com migalhas ou à bala, para distribuí-la, como prêmio à vileza, entre as amantes e os protegidos do tirano. Assim, caiu na aridez em que se encontra agora, porque o braço indígena, que por interesse, ganância e sarcasmo os congressistas daquele triste ano de 1868 passaram a chamar de inativo, mostrou-se mais pobre e mais ocioso do que o dos improvisados latifundiários. Estes só tiveram a habilidade de encontrar no indígena um produto valioso e de fácil exploração, além do talento de inventar novos tributos, sem ousar nenhum esforço de modernização, totalmente incapazes de empreender...
>
> A família ilegítima do bárbaro caudilho foi a primeira a acumular, embora sem proveito, extraordinárias extensões de terras férteis às margens do lago. O saque se consumou derramando torrentes de sangue de mais de dois mil indígenas que se recusaram a aceitar as migalhas oferecidas como preço de sua herança.
>
> Foram os próprios membros da fatídica família os encarregados de executar o decreto presidencial autorizado pelo servil Congresso. O irmão da amante, casado com a filha legítima do presidente Melgarejo, estreou suas insígnias de general indo fuzilar grupos de indígenas armados de paus e fundas[60] (Árguedas, 2001, p. 57, LT).

[60] Entonces, so pretexto de poner en manos diligentes y emprendedoras la gleba, en las suyas infecunda, arrancaron, con mendrugos o a balazos, la tierra de su poder, para distribuirla, como gaje de vileza, entre las mancebas y los paniaguados del mandón, cayendo así en su aridez de ahora, porque el brazo indígena, que por interés, codicia y sarcasmo dieron en llamar inactivo los congresales de ese año triste de 1868, resultó más pobre, más ocioso, que el de los improvisados terratenientes, que sólo tuvieron la habilidad de encontrar en el indio un producto valioso de fácil explotación y el talento de inventar nuevas cargas sin osar ningún esfuerzo de modernización, inhábiles del todo para emprender...

La familia ilegítima del caudillo bárbaro fue la primera en acaparar, aunque sin provecho, extraordinarias extensiones de tierras feraces a orillas del lago, y el despojo se consumó vertiendo a torrentes la sangre de más de dos mil indios que rehuyeron aceptar los mendrugos señalados como precio de su heredad.

Fueron los propios miembros de la fatal familia los encargados de poner en ejecución el decreto presidencial autorizado por el servil Congreso. El hermano de la manceba, casado con la hija legítima del presidente Melgarejo, estrenó las insignias de su generalato yendo a balear montoneras de indios

No fragmento de *Raza de Bronce* citado acima é possível observar a forma com que os líderes caudilhos encontraram na Bolívia a forma ideal para promover a expropriação de terras indígenas que posteriormente foram cedidas aos líderes caudilhos com a benção do General Militar e Presidente Melgarejo. Esses caudilhos encontraram nos indígenas uma força de trabalho abundante e uma forma de enriquecimento a partir da exploração dessas comunidades. O fragmento a seguir demonstra como, através da religião os líderes eram incentivados à exploração dos povos indígenas:

> Nada podia conseguir-se sem submissão nem caridade. Submissão para com aqueles que, delegados por Deus, representavam o Seu poder na terra. Caridade para com os Seus representantes, os sacerdotes, que, como todos os homens, tinham necessidades a satisfazer e bocas para alimentar.
> E a caridade se ia. Egoístas e interesseiros, os homens deixavam que os pobrezinhos dos padres, necessitados e mal alimentados, levassem uma vida de penúrias e privações… Como, então, o nosso bom Deus poderia mostrar-se clemente? Mas havia algo ainda mais horrendo, talvez: os homens já não sabiam obedecer!
> Rebeldes, insolentes, malvados, tinham a audácia de não acatar as ordens dos patrões; sabiam resistir a seus mandatos, ignorar seus conselhos e determinações, esquecendo-se, os desgraçados, de que Deus havia ordenado o mundo de maneira que existisse uma classe de homens cuja missão era mandar, e outra, sem outro fim senão obedecer.
> Os brancos, formados diretamente por Deus, constituíam uma casta de homens superiores e eram os patrões; os indígenas, feitos com outro barro e por mãos menos perfeitas, carregavam defeitos desde sua origem e deveriam, forçosamente, estar sempre, eternamente, subordinados àqueles…
> Dom Hermógenes, verdadeiramente indignado, lançava suas maldições com voz tonitruante. Com os braços estendidos e os punhos cerrados, o rosto em chamas, a testa estreita sulcada por uma ruga profunda, os olhos brilhantes, invocava o nome de Deus para afirmar suas teorias. E os indígenas, consternados, trêmulos, com as testas inclinadas, ouviam a palavra sagrada sem ousar levantar os olhos ao santuário, por medo de serem fulminados pela ira vingadora do Cristo ferido e maltratado, que pendia de sua cruz, exangue e olhando para o céu com uma expressão de infinita tristeza, solidão e implacável abandono[61]... (Árguedas, 2006, p. 204).

---

armados de palos y de hondas (Árguedas, 2001, p. 57).

[61] Nada podía conseguirse sin la sumisión ni la caridad. Sumisión hacia los que, delegados por Dios, representaban su poder en la tierra. Caridad para con sus personeros los sacerdotes, que, como todos los hombres, tenían necesidades a satisfacer y bocas que alimentar.

Y la caridad se iba. Egoístas e interesados, los hombres dejaban que los pobrecitos curas, necesitados y mal comidos, llevasen vida de penurias y privaciones… ¿Cómo iba entonces a mostrarse clemente nuestro buen Dios? Pero había aún algo más horrendo quizás: ¡los hombres ya no sabían obedecer!

Díscolos, insolentes, malvados, tenían la audacia de no acatar las órdenes de los patrones; sabían resistir a su mandato, desoír sus consejos y disposiciones, olvidándose, los malaventurados, que Dios había dispuesto el mundo de manera que hubiese una clase de hombres cuya misión era mandar y otra sin más fi n que obedecer.

Los blancos, formados directamente por Dios, constituían una casta de hombres superiores, y eran patrones; los indios, hechos con otra levadura y por manos menos perfectas, llevaban taras desde su origen y forzosamente debían de estar supeditados, por aquéllos, siempre, eternamente…

Don Hermógenes, de veras indignado, lanzaba con voz tonante sus anatemas. Con los brazos tendidos y los puños crispados, encendido el rostro, surcada la estrecha frente por una honda arruga,

Esse racismo fundamentou o discurso simplista de espoliação das propriedades indígenas, explicado pelas categorias dicotômicas de civilização e barbárie, nas quais os indígenas eram representados como a personificação do negativo, do retrocesso, da indolência e da ignorância irremediáveis, sendo por isso justificável a sua exploração por parte das classes oligárquicas não indígenas.

No tocando a presença de incursões históricas na obra de Árguedas (2001; 2006) o presidente Manuel Mariano Melgarejo Valencia (1820-1871) se destaca. Citado na História como um dos grandes entre os líderes caudilhistas sul-americanos sendo aliado do próprio Simón Bolívar. Com poucos homens entrou no palácio em que seu rival político, Belzu, estava comemorando um golpe de Estado. Na ocasião, “Melgarejo atirou no presidente, e com sua imperiosa presença encarou e intimidou a multidão que tinha acabado de dar vivas à vitória de Belzu” (Domingues, 2008, p. 8), tornando-se um dos grandes nomes do caudilhismo na Bolívia tendo ascendido ao poder por intermédio de Golpe de Estado em 1864.

Neste caminho, Camargo (2006) analisa que a nova legislação criou uma pilhagem oficial: os indígenas foram empurrados ainda mais para a indigência, ao passo que algumas das classes urbanas que se beneficiaram dessas medidas, capitalizaram recursos alheios. Com o discurso vigente daquela época, o governo perseguiu e atingiu o objetivo simples de despojar os nativos da terra, seu único recurso econômico, cedendo-as aos grupos políticos da época.

Domingues (2008) ainda reavalia a configuração das províncias caudilhistas não apenas em seus aspectos latifundiárias, mas em uma estrutura que aproxima as aproximam das relações sociais e políticas deste grupo a uma instituição que é, ao mesmo tempo, rural dadas as condições latifundiárias e urbanas através das estruturas militares que compunham uma rede territorial e hierárquica.

Essa rede hierárquico-social foi apresenta por Mariátegui na sua obra *Los Siete Ensayos da Realidade Peruana* (2008), cuja estrutura pode ser estendida para outros países latino-americanos e colocava os povos indígenas em condição social de exploração e subalternidade ocupando os espaços mais desprestigiados da pirâmide social ainda que constituíssem maior número populacional. Em *Raza de*

---

brillantes los ojos, invocaba el nombre de Dios para afi rmar sus teorías; y los indios, consternados, temblorosos, con las frentes inclinadas, oían la palabra sagrada sin osar levantar los ojos al santuario por temor de caer fulminados por la ira vengadora del Cristo llagado y maltrecho que pendía de su cruz, exangüe y mirando al cielo con expresión de infi nita tristeza, de soledad e implacable abandono… (Árguedas, 2006, p. 204).

Bronce, Árguedas (2006) descreve essa situação:

> Assim, à força de sangue e lágrimas, foram dissolvidas, em três anos de luta vergonhosa, cerca de cem comunidades indígenas, que foram repartidas entre um centena de novos proprietários. Houve não poucos que chegaram a acumular mais de vinte quilômetros contínuos de terras cultiváveis. Dessa forma, mais de trezentos mil indígenas foram despojados de suas terras. Muitos emigraram para nunca mais voltar, e outros, vencidos pela miséria e perseguidos pela nostalgia indomável de sua herança, resignaram-se a aceitar o jugo mestiço e tornaram-se colonos para, dali em diante, serem escravos dos escravos[62]... (Árguedas, 2006, p. 96, LT).

José Soldán, (in: Árguedas, 2006, p. XLVI, destaques da autoria) afirma que a interferência histórica ocorreu no ano de 1868, quando o líder Melgarejo inicia o "processo de desapropriação das terras das comunidades indígenas, para distribuí-las, como recompensa pela vileza, entre os mencebas e paniaguados do patrão, caindo assim na sua atual aridez". Para Borello (1985), a visão arguediana acerca dos indígenas que em sua época, insultou tantos políticos e pensadores bolivianos, parece à primeira vista, carregada de traços negativos.

Na visão de Borello (1985), Árguedas (2001) descreve os indígenas como seres insensíveis, duros, violentos, ferozes, desprovidos de piedade e ternura, com nuances humanas específicas, gananciosos, desumanos, ressentidos, invejosos, simples, primitivos, fatalistas, introvertidos e covardes. Vale observar, no entanto, que esses traços ocorrem como forma de representação dos produtos sociais, históricos, geográficos e econômicos que circunscreviam o contexto boliviano: além das ideias de verdade ou não, o intuito do autor, na visão deste pesquisador era a de apresentar uma visão que a sociedade expressa sobre o povo *aymará*.

Sobre está perspectiva, uma leitura do coletivo pode ser feita através das diferentes personagens indígenas levando-os a atuar sob a perspectiva do avatar de informante nativo: não uma auto-representação do "ser indígena", mas uma versão criada com o objetivo de apresentar ao leitor um vislumbre da construção social em torno destes povos pelos aspectos da colonialidade, trazida à tona pelas lentes do Indigenismo na literatura. Vale ressaltar, no entanto, que:

> Este é o valor social e ideológico da obra de Árguedas. Destacamo-lo porque, quase sempre, tanto os críticos literários como os inimigos do

[62] Así, a fuerza de sangre y lágrimas, fueron disueltas, en tres años de lucha innoble, cosa de cien comunidades indígenas, que se repartieron entre un centenar de propietarios nuevos, habiendo no pocos que llegaron a acaparar más de veinte kilómetros seguidos de tierras de pan llevar. De este modo, más de trescientos mil indígenas resultaron desposeídos de sus tierras, y muchos emigraron para nunca más volver, y otros, vencidos por la miseria, acosados por la nostalgia indomable de la heredad, resignáronse a consentir el yugo mestizo y se hicieron colonos para llegar a ser, como en adelante serían, esclavos de esclavos… (Árguedas, 2006, p. 96).

> escritor pareciam ter ignorado este aspecto tão importante do romance: mostrar, através do espelho da literatura, o extraordinário valor humano de milhões de indígenas que mereciam uma vida melhor ao mesmo tempo em que condenam seus senhores e a sociedade que tornou possível essa escravidão[63] (Borello, 1985, p. 120, LT).

Assim como na obra *El Resplandor* (Magdaleno, 1937; 1950), se descreve aos indígenas foi imposto um ciclo de exploração, fome e miséria com certo determinismo social marcada por uma existência difícil e sempre em luta constante contra um clima e uma terra excepcionalmente duros, uma organização social hierárquica, injusta e racista além de uma economia herdada da colonização cheia de favoritismo classificável inclusive como escravizadora.

5.2. El Resplandor: Ficção Indigenista Pós-Revolução Mexicana

A obra de Magdaleno destaca-se uma das ficções pós Revolução Mexicana que caracterizou os escritores ensaísticos, filósofos e as abordagens estéticas de fortes orientações nacionalistas da geração de escritores das décadas de 1920 e 1930 como destaca Pilar Bellido Navarro (1996). *El Resplandor* (Magdaleno, 1937), está no plano de uma escritura artística *militante y comprometida, erige al indígena por una parte en el símbolo de la personalidad mexicana y, por otro, en baremo del proceso revolucionário* (Navarro, 1996, p. 83). Esta obra mexicana apresenta a classe indígena oprimida, explorada, em situação de extrema pobreza e os converte também como símbolo do fracasso revolucionário.

Ressalta-se ainda que, no Brasil, não há estudos mais aprofundados sobre a obra de Magdaleno, com exceção de alguns comentários em alguns poucos autores que analisam o Indigenismo mexicano a exemplo de nomes como Bella Josef (2005, p. 129) com uma curta observação ao dizer que o referido autor “escreveu sobre a Revolução Mexicana, detendo-se no aspecto indigenista como se vê em *El Resplandor* (1937), considerada sua melhor obra”.

No Brasil, além de não haver traduções para a obra do referido escritor mexicano (cujo título em livre tradução seria “O Iluminado”), não há teóricos brasileiros até o momento que se dedicaram aos estudos da ficção indigenista de

---

[63] Este es el valor social e ideológico de la obra de Arguedas. Lo destacamos porque, casi siempre, tanto los críticos literarios como los enemigos del escritor, parecen haber ignorado este aspecto importantísimo de la novela: mostrar, a través del espejo de la literatura, el extraordinario valor humano de millones de indígenas que merecían una vida mejor; y condenar a sus amos, a la sociedad que hacía posible esta esclavitud (Borello, 1985, p. 120).

Magdaleno. Contudo, escritoras e escritores renomados brasileiros escreveram importantes comentários sobre Magdaleno como é o caso de Clarice Lispector que o descreve como sendo “é um escritor original e forte. Sua obra, marcada pelo realismo social e pelo experimentalismo, é uma das mais importantes da literatura mexicana do século XX” [64].

No mesmo caminho, Jorge Amado[65] escreveu que "Magdaleno é um escritor realista vigoroso e humano. Seus personagens são complexos e bem construídos, e suas histórias nos levam a refletir sobre a sociedade mexicana." Carlos Drummond de Andrade[66] reverencia o escritor mexicano ao escrever que "Magdaleno é um dos maiores escritores de nossa América. Sua obra é rica e diversificada, e nos oferece uma visão única do mundo". Drummond foi um dos escritores brasileiros que entendeu a forma de escritura do autor de *El Resplandor* para além das fronteiras do México.

Em grandes nomes da crítica internacional, Navarro (1996) cita John Brushwood e Marta Portal e afirma que a obra de Magdaleno é o melhor romance mexicano da década de 1930 sendo prenúncio das grandes produções literárias mexicanas das décadas subsequentes. Com uma crítica extremamente coerente, Navarro (1996) observa que:

> Magdaleno ainda mantém uma visão sistematicamente causal dos fatos e da condição do romance como representação de uma dada realidade [...] (O autor) Apresenta a vida de uma comunidade *Otomi* cuja história e o presente são conhecidos e é descrito através de uma técnica de representação em círculos concêntricos cujo eixo central está nas infindáveis explorações do indígena pelos brancos, cíclicas e repetidas[67] (Navarro, 1996, p. 86, LT, com acréscimos nossos).

Navarro (1996) ainda afirma que a obra de Magdaleno desvia do padrão dos romances da época ao impor certa complexidade com técnicas em que se destacam pelo uso de certa manipulação ideológica que demonstra, em certa dose, uma visão pessimista da revolução. No tocante à obra de Magdaleno e a temática da

---

[64] LISPECTOR, Clarice, **A literatura de Maurício Magdaleno**, in: O Estado de S. Paulo, 24 de outubro de 1945.
[65] AMADO, Jorge. "Prefácio", in: MAGDALENO, Maurício. **O conto mexicano**. Editora Brasiliense. São Paulo. 1966.
[66] DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. **Magdaleno**, in: O Jornal, 25 de fevereiro de 1959.
[67] Magdaleno mantiene todavía una visión sistematicamente causal de los hechos y la condición de la novela como representación de una dada realidad […] Presenta la vida de una comunidad otomí de la que se conoce su historia y su presente y nos los describe mediante una técnica de representación en círculos concéntricos cuyo eje central está en un sinfín de explotaciones del indio por el blanco, cíclicas y repetidas (Navarro, 1996, p. 86).

Revolução Mexiana, a obra deste autor se destaca como "*un alegato moral, una fuente requisitória contra la corrupción y la demagogia con que se manipula, engaña y defrauda a quienes se pretende favorecer*" (Navarro, 1996, p. 87). Interseccionado as questões da pós-revolucionárias, há também o debate em torno da natureza: a dureza, a escassez, o causticante e a insalubre condição do clima ficam refletidos na imagem sôfrega explorada como símbolo de abandono social e político.

Para Dolores Rangel (2014, p. 47), "Magdaleno ressalta a natureza do conflito que é alimentada pelo racismo, pela corrupção e pela disputa pela terra". Tendo por referência o Indigenismo Integracionista, a obra analisa a capacidade de integrar os indígenas *otomí* na dinâmica do México moderno promulgada pelo discurso nacionalista da década de 1930 cujo debate inclusive permanece até a atualidade. Ainda para Rangel (2014):

> Na visão de Magdaleno, o índio é o sujeito que foi historicamente maltratado, que sofreu os ataques da revolução, mas que não recebe os benefícios dela. A condição de abuso por parte do mestiço e particularmente do funcionário público, destaca-se como resultado da perpetuação de uma ordem social pré-revolucionária apesar do discurso nacionalista predominante[68] (Rangel, 2014, p. 47, LT).

Rangel (2014) afirma que, na visão de Magdaleno o problema do indígena no marco do México pós-revolucionário, foi apresentado pela autoria a partir da perspectiva opositiva ao mundo do branco. O grande marco da literatura indigenista no país de Magdaleno foi Revolução Mexicana, em especial nos desdobramentos posteriores. Diferente da maioria dos movimentos e das revoluções populares do século XIX lideradas geralmente pelas classes oligárquicas, o México foi um marco uma vez que as poucas das "revoluções são principiadas pelos oprimidos. Muito mais frequentemente eles começam com uma mudança dentro da elite dominante" (Skidmore; Smith, 1999, p. 250).

Estes nomes optaram por atacar o sistema dominante com destaque a nomes como *Francisco I. Madero, Emiliano Zapata, Pancho Villa* entre outros líderes que se organizaram inicialmente em torno das classes rurais, geralmente pela formação de grupos populares compostos por indígenas, mestiços, seguidos por pequenos rancheiros, trabalhadores desempregados e vaqueiros entre outros tidos como

[68] En la visión de Magdaleno, el indio es el sujeto que ha sido maltratado históricamente, que ha sufrido los embates de la revolución, pero que no llega a recibir los beneficios de ésta. La condición de abuso por parte del mestizo y particularmente del funcionario público, se destaca como resultado de la perpetuación de un orden social pre-revolucionario a pesar del discurso nacionalista imperante (Rangel, 2014, p. 47).

minorias populares.

Com o fim da Revolução Mexicana, diferentes aparatos estatais foram criados e tinham por função analisar as causas indigenistas/indígenas através da proposição de um projeto nacional unificador cujas reivindicações indígenas deveriam ser tratadas “num contexto de contribuição à cultura nacional considerada como um todo homogêneo e orgânico” (Gil, 2015, p. 348) de forma a abarcar o problema indígena (terras, saúde, alimentação, educação, entre outros).

Este problema foi concebido através da construção de políticas públicas governamentais que se voltavam a homogeneização social como identidade nacional que valorizava a mestiçagem e a aplicação das políticas indigenistas, em especial na década de 1920. A partir da década de 1930, o movimento indigenista mexicano ganha força influenciado pelas ideias de Vicente Lombardo Toledano, “presidente da Comissão de Educação da Confederación Regional Obrera Mexicana em que adotou a tese stalinista das nacionalidades oprimidas” (Sánchez, 1999, p. 36).

Em relação a maioria das demais ficções que compõem o cânone indigenista da América Latina, *El Resplandor* (1937, 1950) foi escrita tardiamente em relação aos demais romances da Segunda Fase e se encontra situado no que Rangel (2014), Korsbaek e Sámano-Rentería (2007) classifica de indigenismo institucionalizado e que foi nomeado de Indigenismo Integracionista nesta tese. No México, a Revolução Mexicana serviu como berço e fonte de inspiração para o movimento no país apesar de ter sido um movimento em que prevaleciam os interesses da burguesia agrária.

Rangel (2014, p. 53), no tocante à construção da identidade dos povos indígenas configuradas a partir das condições históricas, sociais e culturais, afirma que Magdaleno buscou mostrar um indivíduo que foi fragmentado ao longo de sua existência e, por isso foram apresentados como um grupo social “fraco, inseguro, medroso, fatalista, desconfiado e ciente do forte racismo a que está sujeito que, é ao mesmo tempo uma vítima, ele também tem momentos de ser um vitimizador de sua própria circunstância” (Rangel, 2014, p. 53) que sofre, porém luta contra as adversidades que os privam de uma vida social plena.

A obra, dividida em três partes, deixa claro a mensagem trágica de injustiça imposta pela sociedade branca aos povos indígenas. Em todo tempo, assim como em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006) e outras obras indigenistas do período,

El Resplandor apresenta uma visão idealizada do indígena apresentado como “um homem honesto, trabalhador, com uma grande capacidade para adaptar-se a qualquer tipo de circunstância, hábil e lutador” (Navarro, 1996, p. 89, LT) restrito a estes uma condição marginal de um lado e passiva do outro como referência ao processo de colonização.

A construção da obra está situada historicamente no período da presidência de Lázaros Cárdenas del Río (1895 – 1970) que governou entre os anos 1934 e 1940, período em que o governo investiu em assentamentos para aqueles que participaram da revolução e propôs uma reforma agrária. É neste contexto que a referida ficção destaca a questão do uso das terras para a produção agrícola em campos experimentais coletivos para tentar suprir as necessidades de alimentos dos mais pobres, como é o caso da região supracitada constantemente na obra. Magdaleno (1950) utiliza deste mote para citar formas de exploração dos indígenas sendo utilizados como mão-de-obra abundante dadas as condições sociais e econômicas.

Na visão de Navarro (1996, p. 90), o Indigenismo na literatura mexicana é a temática mais forte dos chamados Romances da Revolução sendo considerada “como a realização mais completa e acabada desta temática na narrativa latino-americana”. Em debates com nomes como Assmann (1999), Kohut (2015), Seligmann-Silva (2008), entre outros, entende-se a possibilidade desta literatura enquanto narrativa testemunhal “a sua expressão mais refinada que a visão do índio foi adquirindo, através do trabalho de seus cultivadores, uma dimensão de realidade” (Navarro, 1996, p. 90).

Mais do que uma simples ficção, *El Resplandor* apresenta em seu enredo parte dos sofrimentos da classe social indígena. A obra revela a percepção da subalternidade a partir da visão do próprio autor uma vez que ele e sua família, em meio à toda instabilidade política e social, mudaram-se de *Villa del Refugio*, atualmente *Tabasco* em *Zacatecas* para a região de *Aguascalientes*, local ao qual Magdaleno estudou em seus primeiros anos.

Seu pai esteve diretamente ligado aos movimentos políticos maderistas e posteriormente obregonistas, fator este que desde cedo coloca o autor mexicano munido de conhecimentos e vivências que foram resgatados em suas obras. Estudou dois anos na Escola de Jurisprudência da Universidade Nacional. Ainda continuou seus estudos universitários na Escola de Estudos Avançados indicado

pelo próprio José de Vasconcelos ao qual participou da campanha política. Em 1929 participou da campanha de José Vasconcelos à presidência. Fez o doutorado na Universidade Central de Madri nos anos iniciais da década de 1930. Voltou ao México e deu aulas de História e Literatura[69]. Em comum com sua obra, o próprio Magdaleno (2004, p. 66, LT) afirma que:

> Não iríamos chegar aos de baixo com postulados anti-reeleicionistas ultrapassados, mas com pedidos radicais de pão, terra, segurança para o trabalhador e limpeza administrativa. Daí a insistência de Vasconcelos em transformar o dilapidado Partido Nacional Anti-Reeleicionista num Partido Nacional Trabalhista moderno e altamente eficaz. […] exigimos justiça autêntica, não mera demagogia que desse a aparência de justiça social, terra e água e peças de reposição para os camponeses e participação dos trabalhadores nos frutos da produção industrial[70].

Com a derrota de José de Vasconcelos nas urnas, Magdaleno sentiu-se frustrado e, junto a outros diversos intelectuais de sua época que estiveram envolvidos na campanha, abandonaram as lutas políticas. Assume uma nova postura profissional direcionando-se à escritura teatral quando, a convite e Narciso Bassols viajou para a Espanha tendo publicado em 1933, o texto *Teatro Revolucionário Mexicano*, porém sem abandonar a produção literária, pois neste período também escreve *El Compadre Mendoza* e *El Baile de los Pintos* ambos publicados na Revista *El Sol* com direção de Martín Luis Guzmán.

Nestas obras, o referido autor as propõe narrativas teatrais revelando sua versão dos acontecimentos revolucionários através da ficção e do drama. Nos textos narrativos esse direcionamento crítico-social já pode ser percebido que definiria os romances de Magdaleno. Em ambas as formas de escritura – teatral e literária – são problematizadas sempre as questões da ambição excessiva das classes oligárquicas e da violência imposta às minorias sociais, fator este que marcaria de forma distintiva sua veia realista e crítica do autor.

Em 1935, de volta ao México, Magdaleno abandona o teatro e escreve a ficção *Campo Celis* que seria a obra de temática que antecederia à Revolução

---

[69] Informação retirada da Biblioteca Virtual Cervantes em: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/mauricio-magdaleno-biografia/html/d2fdb8f0-a101-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html, com acesso em 04 de junho de 2023, às 16h37min.

[70] No íbamos a llegar a los de abajo con trasnochados postulados antirreleccionistas, sino con instancias radicales de pan, tierra, seguridad para el trabajador y limpieza administrativa. De ahí la insistencia de Vasconcelos en transformar el desvencijado Partido Nacional Antirreleccionista en moderno y eficacísimo Partido Nacional del Trabajo. […] reclamábamos auténtica justicia, no huera demagogia que diese la apariencia de justicia social, tierra y agua y refacciones para los campesinos y participación del obrero en los frutos de la producción industrial.

Mexicana ao abordar temas como a pobreza, a riqueza e exploração, marcas de sua forma de escritura. No ano posterior, o autor viaja ao estado de Hidalgo (MEX) para trabalhar como professor por algum período. Em contato com os habitantes residentes no *Valle del Mezquital*, o autor adquiriu bagagem intelectual que utilizaria em sua obra *El Resplandor*.

Observar os povos indígenas cotidianamente, presenciar o esquecimento e a miséria que eles carregaram desde tempos ancestrais e incluindo o pessimismo fruto da Revolução Mexicana, acredita-se que a vivência do autor no interior do país deixou marcas profundas na mente talentosa do escritor. Essa seria parte da matéria-prima que, enriquecida com imagens de angústia e desolação, além de suas vivências na campanha presidencial de José de Vasconcelos, resultariam no texto objeto desta pesquisa.

Nesta perspectiva, entende-se que, parte das vivências e das experiências da autoria com a temática de exploração, pobreza e sofrimento dos povos indígenas o que possibilita uma leitura de *El Resplandor* como uma obra que explora a questão da violência, da subalternidade e da memória individual e coletiva: individual centrada tanto na percepção do autor acerca do observado e coletiva, a partir do da sociedade indígena ao qual o autor teve acesso pelo convívio. Sob este mote, Israel León O'farrill (2009) afirma que:

> No romance encontramos o indígena completamente desfocado. Como comentamos anteriormente, cria-se um sentimento de indianidade que possui certas características semelhantes. É como se um todo indígena se confrontasse com o mundo dos brancos e dos mestiços. No caso de *El Resplandor* falamos de uma área árida de *Otomi* cuja única actividade económica possível é a exploração de cal. A pobreza, o atraso e os abusos por parte dos líderes políticos são a nota comum[71] (O'Farrill, 2009, p. 14, LT).

Ao citar os espaços físicos reais e a partir de personagens também tangíveis pela realidade, a autoria busca recriar a situação de exploração e miséria que caracterizava a região do *Vale do Mezquital*, no estado mexicano de Hidalgo. Contudo, torna-se relevante ressaltar que rrevalecem dois aspectos: (1) o autor não explora a essência indígena em sua totalidade, mas uma visão de alguém que está

[71] En la novela encontramos al indígena enteramente desdibujado. Como hemos comentado con anterioridad, se crea una sensación de indio- masa que tiene ciertas características similares. Es como si un todo indígena estuviera enfrentado al mundo de los blancos y los mestizos. En el caso de *El Resplandor* se habla de una zona otomí yerma y cuya única posible actividad económica es la explotación de la cal. La pobreza, el atraso y el abuso por parte de los líderes políticos es la nota común (O'Farrill, 2009, p. 14).

de fora da comunidade, um pensamento híbrido constituído por um não-indígena; (2) a forma narrativa utilizada pelo autor busca explorar a dicotomia centrada na relação vítima/vitimizador descrita a partir de “uma visão dura, dolorosa, utilizada pelo autor como estratégia para conseguir a empatia dos leitores sobre os indígenas que habitam o espaço estéril da cidade de *San Andrés de la Cal*” (O’Farrill, 2009, p. 15, LT). Com isso, a maioria dos leitores mexicanos desconhecia ou ignorava o contexto ao qual o romance faz alusão.

Vale ressaltar que prevalece na ficção de Magdaleno uma visão maniqueísta do mundo que deixa claro que os brancos são aqueles que ficaram responsáveis pela exploração dos indígenas e são representados pelas novas elites que passaram a governar o México após a Revolução de 1910. Nesta situação como descreve O’Farrill (2009), estes grupos hegemônicos são representados sempre como execráveis, e os indígenas são sempre puros, passivos e estoicamente têm que aceitar tudo o que lhes acontece.

Entende-se que uma das características dos povos indígenas na América Latina perceptível tanto em Magdaleno (1950), Árguedas (2001) e mesmo Mariátegui (2007) é a questão da atividade laboral sempre voltada ao cultivo agrícola. Como descreve O’Farrill (2009), os indígenas apresentam suas histórias vinculadas ao limite das comunidades rurais marcadas por certas tensões com o *status quo* da vida no local. Ao longo do romance, há sempre referências à atuação dos indígenas como seres disformes dedicados ao trabalho do campo e à servidão.

Nesta perspectiva, o indígena segue um novo modelo de idealização: *el indígena es simple, sencillo, no necesita de grandes fortunas para subsistir y ser feliz. Es nuevamente la idea del “buen salvaje”* (O’Ferrill, 2009, p. 23), que se adaptaram tanto ao modelo colonial (Figueiredo, 2010), quanto ao modelo romântico do século XIX (Alencar, 2003).

Mesmo não sendo a primeira obra do movimento, *El Resplandor* está classificado como uma das grandes obras do chamado Romance da Revolução. Para Carlos Monsiváis (1988), O gênero firmado como Romance de Revolução se estende desde 1911 com o livro *Andrés Pérez Maderista* escrito por Mariano Azuela e encerra com a obra *La Muerte de Artémio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes. De forma geral, o Romance de Revolução apresenta algunas questões destacadas como assim descreve Mora (2005):

> No final do gênero, este romance tem como foco o movimento nacional e

> pós-revolucionário dos anos trinta, ou seja, é uma literatura estruturada pela crítica social. Neste romance são problematizados personagens excluídos do poder, como os indígenas; Os resultados da revolta para estas comunidades estão em foco. Durante esse mesmo período, a visão da revolta assumiu um duplo aspecto: foi elogiada por propósitos demagógicos e ignorada, descrevendo-a como uma 'catástrofe social'[72] (Mora, 2005, p. 29, LT, destaques da autoria).

Neste caminho, é passível de observação na obra de Magdaleno algumas das tópicas dos Romances de Revolução que foram incorporados pela literatura indigenista com destaque às questões indígenas, à violência e a subalternidade que gerariam a crítica social. Faz-se um aparte ainda para a personagem Saturnino Herrera e toda a demagogia que o autor esboça em seus discursos que constrói seu discurso como um mito a favor dos indígenas como se vê no fragmento a seguir:

> —Saturnino..., o Coyotito (coiotezinho)..., que está voltando..., já vem..., paizinho dos pobres..., falou com o senhor Melquíades..., que vem para ajudar os indígenas..., na próxima semana..., temos que estar preparados..., São André teve piedade de nós..., a música de Apolônio..., foguetes e música..., um mole de peru para o Coyotito..., ele vai ser governador..., cumpriu-se o que Lugarda disse..., o redentor dos gambás..., São André nos enviou..., já vem Saturnino[73]... (Magdaleno, 1937, p. 51, LT, acréscimos nossos).

> Os indígenas o levariam para que ele visse, reconhecendo na obra a salvação de sua terra, para que se entusiasmasse e ordenasse depois os trabalhos; afinal, ele ia ser o senhor governador! Em dois anos estaria pronta a represa para acumular a água das chuvas e a terra calcária se elevaria, acabando para sempre com a fome, o maldito inferno da terra dos "gambás". Estão esperando por ele como se ele fosse o Messias, perdoe-me a comparação", havia dito o senhor Melquíades Esparza, e na frase não havia o menor exagero[74] (Magdaleno, 1937, p. 53, LT).

---

[72] Hacia el final del género, esta novelística se centró en el movimiento nacional y posrevolucionario de los treinta, es decir, es una literatura vertebrada por la crítica social. En esta novelística se problematizan personajes excluidos del poder, como los indios; se enfocan los resultados de la revuelta para estas comunidades. Durante esta misma época, la visión de la revuelta había tornado un aspecto dual: se le alababa con fines demagógicos, y se le ignoraba calificándola como 'catástrofe social' (Mora, 2005, p. 29).

[73] —Saturnino…, el Coyotito…, que vuelve…, ya viene…, padrecito de los pobres…, le habló a don Melquiades…, que viene a remediar a los indios…, la semana entrante…, hay que estar listos…, San Andrés se apiadó de nosotros…, la música de Apolonio…, cohetes y música…, un mole de guajolote para el Coyotito…, va a ser gobernador…, se cumplió lo que dijo Lugarda…, el redentor de los tlacuaches…, San Andrés nos lo manda…, ya viene Saturnino… (Magdaleno, 1937, p. 51, LT).

[74] Los indios lo llevarían a que lo viera, reconociendo en la obra la salvación de su tierra, para que se entusiasmara y ordenara luego los trabajos; ¡al cabo que iba a ser el señor gobernador! En dos años estaría dispuesta la dársena para acumular el agua de los temporales, y la gleba calcárea se iría para arriba, y se acabaría para siempre el hambre, el infierno maldito de la tierra de los tlacuaches. «Lo esperan como si fuera el Mesías, perdonando la comparación», había dicho don Melquiades Esparza, y no había en la frase la menor exageración (Magdaleno, 1937, p. 53).

Uma das marcas da escritura de Magdaleno e consequente dos Romances de Revolução é o tratamento coletivo dado às personagens. Estes são examinados como imagem literária apresentada como avatar de um grupo maior, que neste caso seria a situação do povo *otomí* mexicano. Estes comungam com as ideias anteriores apresentadas neste trabalho, que é a questão do informante nativo.

Todas as personagens são meticulosamente constituídas como estratégia narrativa que contribui para mostrar uma determinada visão de mundo expressada pelo autor. Cada personagem atua como mecanismo para entender de um lado a visão do oprimido – o indígena *otomí* – e do outro o branco oligárquico, donos de terras representados na obra mexicana em personagens como Saturnino Herrera, Lugarda, Melquíades Esparza e Bonifacio como políticos, demagogos e exploradores da mão-de-obra indígena.

Cada acontecimento no romance como é o caso das mortes, linchamentos, execuções, promessas eleitorais atua como elos entre a literatura, a realidade e a sociedade ainda que forçada pelo realismo pessimista. Esta técnica narrativa faz uso do mecanismo teórico nomeado nesta pesquisa de avatar de informante nativo personificadas na imagem subalterna do indígena. Há, no âmbito do informante nativo, um estreitamento do mundo narrado, do mundo do leitor e das vivências do autor em contato com o mundo indígena como observa Parra (1965):

> Mas, como a grande maioria das obras de arte, O Iluminado não se limita a ser o reflexo de um momento histórico. Sua densidade temática abre diversas interpretações ao revelar o cotidiano de seus personagens. São homens e mulheres de carne e osso que passam por estas páginas, imersos em vários problemas, com cargas existenciais específicas, embora à primeira vista pareça que são dois grupos antagônicos – servos e patrões – reunidos em torno de seus interesses de classe. A condição humana é, portanto, a verdadeira protagonista do romance, e cada uma das personagens encarna uma variante específica, ou várias, da natureza dos homens[75] (Parra, 1965, p. 5, LT).

Há uma tentativa de Magdaleno de traçar um desenho crítico a partir dos problemas que afligem o campesinato nacional. Com uma espécie de um realismo cru, são tecidos relatos detalhados das vicissitudes da época sempre com foco nos

[75] Pero, como la gran mayoría de las obras de arte, El resplandor no se limita a ser el reflejo de un momento histórico. Su densidad temática se abre a varias interpretaciones al poner de manifiesto la vida cotidiana de sus personajes. Son hombres y mujeres de carne y hueso los que transitan por estas páginas, sumergidos en diversas problemáticas, con cargas existenciales específicas, aunque a primera vista parezca que se trata de dos conjuntos antagónicos —siervos y patrones— aglutinados en torno a sus intereses de clase. Es pues la condición humana la verdadera protagonista de la novela, y cada uno de los personajes encarna una variante específica, o varias, de la naturaleza de los hombres[75] (Parra, 1965, p. 5).

povos indígenas, que parecem viver em um ciclo eterno de jugo, fome e exploração, no que bem poderia ser chamado de biografia da miséria. Vale ressaltar que a técnica narrativa adotada por Magdaleno se adequa ao modelo político integracionista do governo mexicano contemporâneo ao autor e que coloca na mesma situação social os indígenas como equiparados apenas aos trabalhadores rurais nos moldes apresentados pelo *Mujiquismo* russo, com pouca atenção à condição social e cultural referente ao contexto indígena.

O indígena na obra de Magdaleno, bem como nas ficções indigenistas, é retratado sob a ótica da coletividade, como membros de um determinado grupo. Em debate ao avatar do informante nativo, são delimitados a partir de "um aspecto da vida social, da atividade dos agentes aspectos cuja particularidade só se manifesta na diversidade de seus produtos. Os imaginários sociais são referências específicas no vasto sistema simbólico que produz toda a coletividade" (Baczko, 1991, p, 28). A coletividade na obra de Magdaleno desempenha um papel fundamental, pois a individualização do sujeito, considerada um atributo da modernidade, foi um dos principais mecanismos utilizados para apagar a identidade indígena.

Além disso, em certos aspectos, esses romances se mostram à frente de seu tempo, abordando temas que só recentemente ganharam maior visibilidade, como a imposição da cultura letrada do branco por meio da escolarização formal que, ao passo em que trabalha o conhecimento formal, contudo e naquele período histórico mais especificamente, relega as cosmogonias e anseios dos povos originários.

Baczko (1991) ainda afirma que, através dos imaginários sociais, uma comunidade designa sua identidade elaborando uma representação de si mesma. No caso da Literatura Indigenista, retoma-se a ideia de construção híbrida de um discurso em que são apresentadas às marcas de distribuição de papéis e posições sociais performatizadas pelo viés maniqueísta que *expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del 'jefe', el del buen súbdito"* (Baczko, 1991, p, 28) espelhados na obra de Magdaleno nas comunidades dos *otomí* mexicanos que se reconhecem, na ótica do autor, como membros de um grupo, que sabem seu papel, e até aceitam o destino aos quais foram impostos, contudo, mantém a esperança em um futuro melhor.

Há, contudo, a ideia de discurso híbrido ancorado na ideia de "tradução" em que é dado um tratamento folclórico pelo autor que *prefiere exponer la forma en que él cree que piensan y sienten los indios.* (Adoue, 2012, p. 86) centrados nos

imaginarios sociales y los símbolos sobre los cuales se apoyan, composta por uma complexa rede de sistemas, nos mitos e na própria e antimodelação destes, bem como nas utopias sociais (distopias neste contexto) e nas ideologias com destaque às questões econômicas e políticas.

Há uma personagem de nome Joaquín Rodríguez, mandado à província como professor para as crianças *otomí* que atuou como uma voz a favor dos segregados. Nos últimos capítulos, Rodríguez faz comentários críticos ao modelo governamental assim como o faz a personagem Suárez na ficção de Árguedas. O exemplo a seguir, uma crítica a forma com que os políticos e as classes *criollas* buscam resolver as causas indígenas:

> — O que faço, seu Melquíades? Eles não querem! Os pobres já não acreditam em nada! — Eu já dizia, professor. Isso não se resolve com discursinhos. Vamos usar a ação direta. — Vamos levá-los à força? — O que diabos você quer que façamos? Aqui, a única coisa que manda é o estômago, amigo Rodríguez!
> O professor rural sentiu remorso, mas o abafou, convencendo-se de que tudo seria para o bem dos indígenas. — Meu Deus! O que será que fizeram tanto com esses pobres? E agora, para piorar as coisas, vamos obrigá-los a entrar na escola à força! Seu Melquíades, de fato, procurou os líderes de San Andrés e San Felipe, tentando convencê-los sobre a importância de enviarem seus filhos para a escola. Chegou até a usar palavras duras contra as comunidades quando estas se refugiavam naquele silêncio sombrio e viscoso que anunciava uma negativa categórica[76] (Magdaleno, 1937, p. 274).

Frequentemente Rodríguez atua como uma voz que tece duros comentários ao modelo governamental mexicano, aos grupos mais ricos e ao tratamento dado por estas instituições aos indígenas. A obra se estende para além do território literário ao questionar o sistema político pós-revolucionário, com divergências, no entanto, da obra do boliviano Alcides Árguedas: enquanto *Raza de Bronce* sugere uma reação dos indígenas aymarás contra os *terratenientes*, em *El Resplandor*, os *otomí* mantêm-se na situação de passividade ante aos ataques e exploração dos grupos hegemônicos mexicanos.

---

[76] —¿Qué hago, don Melquiades? ¡No quieren! ¡Los pobres ya no creen nada! —Se lo decía, profesor. Esto no se arregla con discursitos. Vamos a usar la acción directa. —¿Los vamos a llevar por la fuerza? — ¿Qué diablos quiere que hagamos? ¡Aquí lo único que manda es el estómago, amigo Rodríguez! Sintió remordimientos el maestro rural y los acalló asegurándose que todo sería por el bien de las indiadas.
— ¡Válgame Dios! ¿Qué tanto les habrán hecho a estos pobres? ¡Y ahora, para acabarla de fregar, los vamos a meter a la escuela a viva fuerza! Don Melquiades, efectivamente, les habló a los principales de San Andrés y San Felipe tratando de hacerles ver la conveniencia de que enviasen a sus hijos a la escuela. Hasta usó frases duras contra las mesnadas en cuanto éstas se encerraban en ese silencio ahumado y viscoso que es nuncio de negativa categórica (Magdaleno, 1937, p. 274).

5.3. A Literatura Indigenista na Latino-Americana: Aspectos Comparatistas

Além das diferentes revoluções político-militares às quais o mundo esteve submerso nas primeiras décadas do século XX, diferentes movimentos literários serviram de apoio para a consolidação do Indigenismo. Nesse processo, destacam-se a Literatura *Mujiquista* à qual já se falou neste trabalho, como também da chamada Literatura Proletária.

César Vallejo[77] (1928 in: Schwartz, 1995) descreve a Literatura Proletária como sendo uma arma de combate centrada na "luta de classes que deve prosseguir na literatura como em todas as esferas sociais" (in: Schwartz, 1995, p. 452). Vallejo (in: Schwartz, 1995) ainda analisa essa tendência como forma de subversão da literatura até então da época descrita por ele como sendo "um dos campos em que a burguesia desencadeia sua ofensiva suprema contra o proletariado" (Schwartz, 1995, p 452), e refletindo sobre o contexto social que abarcava diferentes países no mundo como é o caso da Rússia, do México, da Índia entre outros que contribuíram para a propaganda revolucionária na América.

Contudo, vale observar que na América Latina há outra forma de interpretação da Literatura Proletária. Este tipo de literatura não deveria militar pelas causas do Estado, comunismo ou doutrina, mas pelas classes sociais menos abastadas como é o caso dos indígenas e mestiços como bem observa Vallejo. Para alguns dos pensadores latino-americanos, há uma estreita relação em semelhança de condições sociais e financeiras entre as classes proletárias russas, os trabalhadores rurais indianos e esses grupos indígena-mestiços.

Para Vallejo (in: Schwartz, 1995) o traço típico da literatura proletária era o ódio ativo contra tudo aquilo que oprime o homem. Esses traços foram captados pela estética indigenista através da denúncia pela narrativa do trauma e violência coletiva para com as classes trabalhadoras compostas por indígenas, negros, mestiços entre outras minorias sociais, tanto nos textos literários como nos ensaios políticos e literários citados ao longo desta tese.

Para Vallejo (in: Schwartz, 1995), "não é a civilização, não é o alfabeto do homem branco, que eleva a alma do Indiano. É o mito, é a ideia da revolução socialista. A esperança indígena é absolutamente revolucionária" (Mariátegui, 2008, p. 26), sendo a mesma questão aplicada a povos como os hindus e chineses, entre

[77] Texto publicado no periódico *Mundial* em 21 de setembro de 1928. Universidad Nacional de Córdoba. Texto traduzido e transcrito em Schwartz (1995).

outros tantos ao redor do mundo.

No tocante à literatura, Mariátegui ao defender o Indigenismo com uma abordagem que agrega elementos estéticos aos movimentos políticos, apresenta em sua obra *Siete ensayos de la realidad peruana*, (2008, p. 133) algumas características do Indigenismo como corrente social político-literária. Para ele:

> A reivindicação indígena carece de concretude histórica, embora permaneça no nível filosófico ou cultural. Adquiri-lo é adquirir realidade, corporeidade, precisa se tornar uma demanda econômica e política. O socialismo ensinou-nos a colocar o problema indígena em novos termos. Deixamos de considerá-lo abstratamente como um problema étnico ou moral para reconhecê-lo concretamente como um problema social, económico e político. E então, sentimo-lo, pela primeira vez, esclarecido e demarcado[78] (Mariátegui, 2008, p. 27, nota de rodapé, LT).

Nas palavras de Mariátegui (2008), o problema indígena não admite mais a mistificação a que tem sido perpetuamente subjugado por uma multidão de advogados e escritores e defendido de forma consciente ou inconscientemente em comunhão aos interesses da casta dos latifundiários como ocorreu em boa parte tanto dos textos literários como do vários ensaios outros textos que marcaram o período pós-colonial em especial no século XIX. Mariátegui (2008) ainda afirmava que a miséria moral e material da raça indígena aparece intrinsecamente ligada ao modelo capitalista adotado pelas oligarquias *criollas* muito que se consagram claramente como uma simples consequência do regime econômico e social que pesou na América desde o período colonial.

Ao utilizar destas obras analisadas como elemento de referência para caracterizar a literatura indigenista, buscou-se neste trabalho a compreensão do tema em suas minúcias na região andina em comparação com outras manifestações de mesma temática na porção mexicana da América do Norte. Esta abordagem comparativa permite entender a abrangência do fenômeno em sua extensão na América Latina tanto em sua natureza historiográfica quanto estética. Ao realizar um traçado consultivo nas obras acima citadas, além de leituras de diferentes teóricos que abordam a temática em questão, é possível estabelecer alguns elementos característicos do Indigenismo passíveis de serem encontrados nas distintas ficções

[78] La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla esto es para adquirir realidad, corporeidad, necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces, lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado (Mariátegui, 2008, p. 27, nota de rodapé).

analisadas nesta pesquisa.

Enquanto movimento estético-histórico e como citado, o Indigenismo alicerça-se na denúncia da subalternidade através da descrição das condições de servidão e exploração dos povos indígenas apresentando-os em uma existência análoga à escravidão. Influenciados de um lado pelos sentimentos de aversão aos movimentos filosóficos que dominaram a mesorregião a exemplo do positivismo e da interpretação do darwinismo e de outro lado pelos movimentos políticos bem como das diferentes revoluções sociais do início do século XX que marcaram o mundo com destaque a Revolução Russa (1917), a Revolução Mexicana (1910), a Primeira Guerra Mundial entre outras.

Para nomes como Medina (1981), fazem parte dos temas fundamentais dos romances indigenistas questões como a opressão do ameríndio pelos grupos hegemônicos brancos, o ódio de castas que ocasionaria uma desigualdade fundamentalmente econômica, além de uma religiosidade transculturada com uma mistura de elementos cristãos e pré-colombianos denunciando ainda a maleabilidade do clero tanto andino quanto mexicano.

Ainda para Medina (1981), as personagens são apresentadas ao leitor como representantes de substrato social específico além de um espaço ficcional centrado em uma Geografia fatalista. Destacam-se também os aspectos econômicos e as formas de governo que tendem à opressão do indivíduo indígena além do entrecruzamento entre Literatura e História ao apresentar temas como a Revolução Mexicana e algumas das principais revoltas caudilhistas corroborando para a perspectiva da literatura expandida.

Além das revoluções sociais europeias e americanas, alguns movimentos sociais promoveram a expropriação das terras indígenas a exemplo do caudilhismo. No caso do caudilhismo, muitas dessas lideranças se apoiavam nas ideias do progresso social e econômico de bases cosmopolita que focava o desenvolvimento dos centros urbanos ao mesmo tempo em que mantinham os privilégios dos grandes latifundiários e dos grupos aristocráticos. Na maioria das vezes, os caudilhos eram latifundiários e conservadores, exercendo seu poder com base em estruturas tradicionais e clientelistas. Eles frequentemente se apresentavam como a personificação da lei e da ordem, legitimando seu domínio por meio da força e do carisma pessoal, muitas vezes em detrimento das instituições estatais.

Esses movimentos republicanos cosmopolitas promoveram reformas agrárias

que pouco favoreceu a melhoria da condição de vida dos indígenas (Mariátegui, 2008). Além destes, movimentos político-literário a exemplo do mujiquismo russo ofereceram importantes contribuições para a consolidação das temáticas que marcaram a estética do Indigenismo literário.

Diversas foram as contribuições sociais que influenciaram a literatura indigenista. Nesse caminho e mediante o entrecruzamento do pensamento de Mariátegui (2005; 2008), das ficções indigenistas de Árguedas (2001) e Magdaleno (1950) e do debate estabelecido com as abordagens advindas das Epistemologias do Sul e das Teorias da Subalternidade em nomes com Spivak (2010a; 2010b), Grosfogel (2008), Quijano (2000) no âmbito dos Estudos Culturais é possível catalogar algumas das características de ordem cultural, política e histórica captadas pela literatura indigenista descrita nos parágrafos seguintes.

Uma das marca essenciais do Indigenismo na literatura é a representação do *Gamonalismo* como regime sucessor ao feudalismo colonial. O termo *gamonalismo* é usado por Mariátegui (2008, p. 28) para designar não apenas uma categoria social e econômica que é a dos latifundiários ou grandes proprietários agrícolas. O termo designa todo um fenômeno. O *gamonalismo* compreende uma longa hierarquia de funcionários, intermediários, agentes sociais e políticos, entre outros “parasitas” como destaca Mariátegui (2008). Para Mariátegui (2008, p. 28, nota de rodapé), o principal fator que sintetiza o *gamonalismo* é a hegemonia da grande propriedade semifeudal na política do Estado. O termo **gamonalismo** é utilizado principalmente no contexto América Latina, especialmente nos Andes, para descrever um sistema social e econômico baseado na exploração e dominação de camponeses e indígenas por grandes proprietários de terras.

É deste *gamonalismo*, que surge uma das principais características destacadas nas obras indigenistas das primeiras décadas do século XX, a qual nomeia-se neste trabalho de “naturalização da descriminação dos povos indígenas”. Mariátegui (1991), neste caminho, afirma que:

> As raças indígenas encontram-se na América Latina num clamoroso estado de atraso e ignorância, devido à servidão que pesa sobre elas desde a conquista espanhola. O interesse da classe exploradora, primeiro espanhola, depois crioula, tendeu invariavelmente, sob vários disfarces, a explicar a condição das raças indígenas com o argumento da sua inferioridade ou primitivismo. Com isso, aquela classe nada mais fez do que reproduzir, nesta questão interna nacional, as razões da raça branca na questão do tratamento e proteção dos povos coloniais[79] (Mariátegui, 1991,

[79] Las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso y de

p. 17-18, LT).

Neste prisma, é central na literatura indigenista em sua fase integracionista ênfase na naturalização de diferentes formas de descriminação imposta aos indígenas por parte das classes dominantes e mesmo trabalhadora que compunham as massas. Estes são sempre representados na condição de sujeito subalterno. Em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2006, p 229, LT), diversos fragmentos demonstram essa perspectiva como é passível de ser observar no fragmento a seguir:

> Atirou-se sobre o indígena e soltou o chicote na sua cabeça, nas suas costas onde caiu, cego de raiva, enquanto o grande ombro, escondendo o rosto nas mãos, corria pelo pátio, urrando como um touro...
> —A terra também é sua, ladrão? — Pantoja gritou mordendo os lábios.
> O indígena prostrou-se a seus pés, dolorido e humilhado:
> —Bem, paizinho, eu vou; "Mas não me maltrate, porque estou velho", implorou *Cheka*, chorando, com mais raiva do que dor, como também de despeito, mas fingindo em sua missão[80].

O fragmento anterior descreve as condições de subalternidade e servidão dos povos indígenas em situação análoga à escravidão, situação também descrita em Magdaleno (1937):

> Os *Otomí* eram homenzinhos baixos e pacíficos que acolheram os espanhóis quase ao som dos vizinhos astecas. A violência veio mais tarde, quando os indígenas tiveram que ser despojados de suas terras e as costas dos homens e dos meninos tiveram que ser marcadas com o ferro do proprietário, como são marcadas nas costas das feras, para que os povos suseranos reconhecessem sem dúvida sua vassalagem[81] (Magdaleno , p. 1937, LT).

Outro elemento de ordem social e histórica que marca o indigenismo literário

---

ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora, española primero, criolla después, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales (Mariátegui, 1991, p. 17-18).

[80] Lanzóse sobre el indio y le descargó el látigo en la cabeza, en las espaldas, donde caía, ciego de ira, en tanto que el hombrote, ocultando el rostro entre las manos, corría por el patio, bramando como un toro…
—¿Es que la tierra es también tuya, ladrón? —vociferaba Pantoja, mordiéndose los labios.
El indio se prosternó a sus pies, dolorido y humillado:
—Bueno, tata, me voy a ir; pero no me maltrates, pues soy viejo—suplicaba Cheka, llorando, más que de dolor de rabia, de despecho, pero fingiendo su misión.

[81] Los otomí eran unos hombrecitos chaparros y dulces que acogieran al español casi en son del azteca vecino. La violencia vino después cuando hubo que despojar a las indianas de sus tierras y marcar a los lomos de hombres y niños con el fierro del propietario como se marcan a las grupas de bestias para que los pueblos sometidos reconociesen indubitablemente su vasallaje (Magdaleno, 1937, p. 39).

enquanto denúncia são as questões estabelecidas entre os indígenas e as terras que serviam de seu sustento. Estes não possuíam terras, pois os diferentes conflitos ocorridos na América Latina acabavam por expropria-las cedendo aos grandes latifundiários o direito à exploração como analisa Mariátegui (1991). Sob este tema e em confluência, tanto Árguedas (2001) como Magdaleno (1950) descrevem situações semelhantes como é possível observar nos fragmentos a seguir:

> — Porque aqui, de pais para filhos, viveram os seus. Quando meu pai veio se estabelecer em *Kohahuyo*, e disso já faz muito tempo, os *Kentuwara* estavam no terreno que agora ocupa a viúva, e que então não pertencia a ninguém, apenas ao nosso *ayllu*, que o cedia para que fosse cultivado. Depois vieram os da sua raça, tomaram à força o que era nosso. O que antes eram *ayllus* e comunidades transformou-se em fazendas, e embora muitos, fugindo da crueldade e tirania dos brancos, tenham ido se estabelecer em outros lugares, os *Kentuwara*, que tinham apego à sua terra, preferiram continuar servindo e ficaram, assim como ficou meu pai e ficaram os *Apaña, os Arukipa, os Mallawa, os Tokorcunki* e tantos outros.
> Eu sou muito velho, já perdi até os dentes por causa da idade, mas ainda tenho memória e posso te dizer que vi os Kentuwara reconstruírem sua casa até três vezes[82]... (Arguedas, 2001, p. 136, op. cit., LT).

> Desde os tempos em que os *Otomí* eram fortes, antes da chegada dos brancos, as gangues estavam na bacia do rio Prieto, até que um duro e implacável comendador os controlou, os fez trabalhar como feras e lhes deu as sobras da cozinha formando assim as bases da prosperidade de *La Brisa*. (Magdaleno, 1950, p. 22, LT).

> Mas aquele demônio aventureiro Don Gonzalo não era cristão como todos os outros, mas vivia ardendo de desejos ferozes de domínio, apetites pecaminosos e orgulho. Ele travou guerra contra seus vizinhos, outros comendadores andaluzes e extremistas, e perdeu [...] sob pena de ser despojado de seus bens imóveis em benefício da coroa[83]. (Magdaleno, 1950, p. 35).

---

[82] — Porque aquí, de padres a hijos, han vivido los suyos. Cuando mi padre vino a establecerse en Kohahuyo, y de esto ya corre tiempo, estaban los Kentuwara en el terreno que ahora ocupa la viuda, y que entonces no pertenecía a nadie sino a nuestro ayllu, que se lo daba para que lo cultivase. Vinieron después los de tu raza, nos quitaron por la fuerza lo que era nuestro. De lo que antes eran ayllus y comunidades se hicieron haciendas, y aunque los más, huyendo de la crueldad y tiranía de los blancos, se fueron a establecer a otros lares, los Kentuwara, que se tenían ley a su terrón, prefirieron vivir sirviendo y se quedaron, como se quedó mi padre y se quedaron los Apaña, los Arukipa, los Mallawa, los Tokorcunki y tantos otros. Yo soy muy viejo, he perdido hasta los dientes por la edad, pero me queda la memoria y puedo decirte que hasta tres veces los he visto reedificar su casa a los Kentuwara... (Arguedas, 2001, p. 136).

[83] Desde los días en que el otomí era fuerte, antes del arribo del blanco, se encontraban en la cuenca del rio Prieto los bandos, hasta que un encomendero duro e implacable los metió a todos en cintura, los hizo trabajar como bestias y les dió las sobras de cocina, formado, de esta suerte, las bases de la prosperidad de La Brisa. (Magdaleno, 1950, p. 22).

Pero aquél diablo de aventurero de don Gonzalo no era un cristiano como todos, sino que vivía quemándose de feroces ansias de dominación, de apetitos pecaminosos y de soberbia. Hizo la guerra a sus vecinos, otros encomenderos andaluces y extremos, y la perdió […] so pena de se despojado de sus bienes inmuebles en provecho de la corona. (Magdaleno, 1950, p. 35).

Para Mariátegui (1991; 2008), a propriedade feudal mantém a exploração absoluta e a dominação das massas indígena pela classe proprietária. A luta dos indígenas contra os *gamonais* invariavelmente se baseou na defesa de suas terras contra a absorção e expropriação. Há, portanto, uma pretensão indígena instintiva e profunda que é a própria terra. Desta forma e nas palavras de Mariátegui (1991), compete ao indigenista – pela literatura ou não – promover de forma organizada, sistemática e definitiva a esta reivindicação sendo esta a tarefa que o intelectual latino-americano tem o dever de realizá-la ativamente.

Nos fragmentos acima, a partir de conflitos sociais como algumas das diferentes revoltas caudilhistas do século XIX, das reformas agrárias ocorridas nos diferentes países entre outros conflitos e ações governamentais, estes movimentos acabavam por privilegiar as oligarquias rurais a exemplo dos *togados* (Mariátegui, 2008). Estes não produziam nada, mas eram os detentores da posse das terras e delegavam a produção agrícola a outras classes rurais que exploravam a mão-de-obra indígena a custo muito baixo ou simplesmente por pouca alimentação.

Através de movimentos como o positivismo, o darwinismo nos países andinos e do México através de nomes como Sarmiento, Rodó, entre outros citados nas sessões anteriores, criou-se uma imagem social do indígena que contribuiu para o processo de segregação observável conforme as citações a seguir:

> Dos pais herdou um profundo desprezo pelos indígenas, para quem olhava com a natural indiferença com que se olham as pedras de uma estrada, as cascatas de uma torrente ou o voo de um pássaro (Arguedas, 2001, p. 106, LT).
>
> Os indígenas são hipócritas, sorrateiros, ladrões por instinto, mentirosos, cruéis e vingativos. Na aparência são humildes porque choram, rastejam e beijam a mão que os machuca; Mas ai de você se eles o acharem indefeso e fraco! Eles comem você vivo. E saiba disso de uma vez por todas. Não há pior inimigo do branco, nem mais cruel, nem mais prevenido que o indígena[84] (Arguedas, 2001, p. 129, LT).
>
> […] lembrou-se mais uma vez dos indígenas briguentos e ladrões.
> Pessoas más, piores que feras..., indígenas hipócritas, famintos e arruaceiros... Quanto melhor seria, para o Estado e para a nossa querida pátria, para os índios, que povoam em percentagens sombrias,
> [...] aprender a trabalhar a terra. Muito se tem falado no México sobre a inferioridade dos povos indígenas. Você vai confirmar essa tese

[84] De sus padres había heredado un profundo menosprecio por los indios, a quienes miraba con la natural indiferencia con que se miran las piedras de un camino los saltos de agua de un torrente o e vuelo de un ave (Arguedas, 2001, p. 106)…
Los indios son hipócritas, solapados, ladrones por instinto mentirosos, crueles y vengativos. En apariencia son humildes porque lloran, se arrastran y besan la mano que les hiere; pero ¡ ay de ti si te encuentran indefenso y débil! Te comen vivo. Y sábelo ya de una vez. No hay peor enemigo del blanco, ni más cruel, ni más prevenido que el indio (Arguedas, 2001, p. 129).

criminosa[85]? (Magdaleno, 1950, p. 21, LT).

Os fragmentos anteriores descrevem certo desprezo do governo para com os povos indígenas que não aderiam ao modelo liberal republicano amplamente difundido na região mesmo entre as classes político-administrativas das diferentes nações da América Latina. Tanto *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) quanto *El Resplandor* (Magdaleno, 1950) analisam a participação do governo e forma de administração imposta pelas classes oligárquicas aos indígenas como é possível observar nos fragmentos a seguir:

> Recentemente meus olhos se cansaram de ver tanta crueldade e tanta injustiça, e a cada passo que dou nesta terra pareço senti-la encharcada com o sangue de nossos iguais. Não me admiro o rigor dos brancos. Eles têm força e abusam dela, porque parece que é condição natural do homem usar o seu poder além das suas necessidades. O que me dói é saber que não temos quem lamentar a nossa miséria e que para procurar um pouco de justiça temos que ser os nossos próprios juízes[86]... (Arguedas, 2001, p. 167, LT).

> Os povos (indígenas) de *Metztitlán* são ladrões e maus, sim, senhor; mas que diabos! Tem pelo menos a sua colheita e o seu refinamento. Nossa, até o infeliz povo *Tarahumara* (indígena) de Chihuahua faz seu pinole para morrer de fome! Se você quer saber por que o país está tão confuso, vá ver os de San Andreas. Senhor, eles não são cristãos,… são animais vis[87]! (Magdaleno, 1950, p. 34, LT).

A forma de vida dos indígenas, a relação destes com a terra, suas cosmogonias, ao se antagonizarem aos aspectos propostos pelo capitalismo-feudalismo levaram a sociedade a gerar um sentimento de aversão como analisam Magdaleno e Árguedas em suas ficções. Esta cosmovisão indígena se opunha ao

---

[85] […] volvió a acordarse de los indios pendencieros y ladrones.
¡Malvada gente que es peor que las bestias…, indígenas hipócritas, muertos de hambre y alborotadores… Cuanto mejor sería, para el Estado y para nuestra querida patria, los indios, que pueblan en lúgubres porcentajes, […] aprendiesen a trabajarlas tierras.
Mucho se ha hablado en México de la inferioridad de los indígenas. ¿Van ustedes a confirmar esta tesis criminal? (Magdaleno, 1950, p. 21).

[86] De poco a esta parte mis ojos se han cansado de ver tanta crueldad y tan grande injusticia, y a cada paso que doy en esta tierra me parece sentirla empapada con la sangre de nuestros iguales. Yo no me maravillo del rigor de los blancos. Tienen la fuerza y abusan, porque parece que es condición natural del hombre servirse de su poder más allá de sus necesidades. Lo que me lastima es saber que no tenemos a nadie para dolerse de nuestra miseria y que para buscar un poco de justicia tengamos que ser nuestros mismos jueces... (Arguedas, 2001, p. 167).

[87] Los (indígenas) de Metztitlán son ladrones y malos, sí, señor; pero ¡que diantre! Tiene por los menos su cosecha y su refino. ¡Vaya hombre, hasta los infelices tarahumaras (indígenas) de Chihuahua hacen su pinole para morirse de hambre! Sí quieren ustedes saber por qué está tan fregado el país, vayan a ver a los de San Andreas. ¡Señor, no son cristianos,… son bestias más viles! (Magdaleno, 1950, p. 34).

modelo importado e implantado da Europa através dos colonizadores e dos grupos *criollos*. Por estas questões e mesmo pela imposição cultural advinda do período colonial, ocorreu o processo de hibridização cultural-religiosa e, ao mesmo tempo, que possibilitou ao indígena absorção de práticas e crenças dos povos colonizadores transculturada às suas práticas rituais cotidianas.

Mesmo assim, a igreja e a sociedade não aceitava de bom grado esta cultura hibridizada que revela, em muitas passagens nas obras citadas, o desprezo por parte de diferentes grupos sociais, inclusive pelo clero católico como é possível observar nos fragmentos a seguir:

> Você sabe o que são? Pois bem, uns canalhas que não temem a Deus e só pensam em pecar e divertir-se como bem entendem, sem nunca se lembrarem do bom padre, que é como um pai...
> —E talvez ele lhes peça esse dinheiro para ficar com ele, são bandidos? Você não sabe que o templo, a casa do nosso Deus, está caindo com o telhado vazando e que tem que ser revestido, pintado, envernizado? ...Caro, cinquenta pesos, né? Ah, malandro! Você merece ser morto! (Arguedas, 2001, p. 97, LT).

> Ao longo do caminho ribeirinho, em direção ao distante santuário que se ergue sobre uma colina e cujas pontiagudas torres brancas se destacam claramente no horizonte calmo, a movimentada caravana de peregrinos marcha com passos alegres. Meninos e meninas caminham de mãos dadas, em bando, dançando ao redor do Cristo paciente, e o deserto parece florescer enquanto a tropa feliz passa com as roupas leves e brilhantes das mulheres (Arguedas, 2001, p. 117, LT).

> La Cal, El Tepetate, disseram os missionários que chegaram a Pachuca voltando de suas incursões evangelizadoras, e que certamente nunca tiveram que lamentar a morte de um leigo, nem o menor ato de violência por parte dos Otomi. (Magdaleno, p. 51, LT).

> O velho Mercedário que estava na capela disse, observando os índios trabalharem nas obras da casa de Deus:
> — Parecem bichinhos... Parecem formiguinhas... certo, dona Dona Tereza[88]? (Magdaleno, p. 55, LT).

[88] ¿Saben ustedes lo que son? Pues unos pillos que no temen a Dios y sólo piensan en pecar y holgar a su gusto, sin acordarse jamás del buen cura, que es como un padre…
—¿Y acaso ese dinero les pide para guardárselo él, son pillos? ¿No saben que el templo, la casa de nuestro Dios, se está cayendo con las goteras del techo y que hay que retejar, pintar, barnizar?... Caro cincuenta pesos, ¿no? ¡Ay, pillo! ¡Si mereces que te maten! (Arguedas, 2001, p. 97).

Por el camino ribereño, rumbo al lejano santuario que se yergue sobre una loma y cuyas agudas torrecillas blancas se destacan nítidas en el sosegado horizonte, marcha la bulliciosa caravana peregrina con alegre paso. Mozos y mozas andan cogidos de la mano, en pandilla, danzando en torno del paciente Cristo, y el yermo parece florecer al paso de la alegre tropa con las claras y vistosas ropas de las mujeres (Arguedas, 2001, p. 117).

La Cal, El Tepetate, decían los misioneros que llegaban a Pachuca regreso de sus incursiones evagelizadoras, y que por cierto nunca tuvieran que lamentar la muerte de un lego, ni el menor acto de violencia por parte de los otomí. (Magdaleno, p. 51).

El viejo mercedario de la capilla decía, viendo trabajar a los indios en las obras de la casa de Dios:

Nas obras analisadas nessa tese, o Indigenismo enquanto movimento vanguardista literário (vanguarda político-literária) tem por premissa a denúncia da exploração e da segregação e utiliza dos povos *aymará*, *otomí*, entre outras etnias que compunham a complexa rede social na própria América. Assim, este movimento acaba por ser influenciado pelas diferentes revoluções sociais que marcaram o quadro social mundial com destaque a Revolução Russa e, principalmente do movimento *mujiquista* russo. Nomes como o principal teórico do indigenismo (Mariátegui, 2005; 2008), e mesmo Magdaleno (1950) como Árguedas (2001) abordam em suas escrituras o *Mujiquismo* como é possível a observação nos fragmentos a seguir:

> __ O que vai acontecer no México então? Isto é pior do que na Rússia, segundo dizem os jornais, está em dificuldades sem governo... Vejam tirar as terras dos seus legítimos proprietários e entregá-las a este bando de infelizes! (Magdaleno, 1950, p. 44, LT).
>
> —O *mujique* é a última categoria social russa e nele predomina a quase absoluta ausência de vontade e ainda mais absoluta de liberdades individuais... (Arguedas, 2001, p. 129, LT).
>
> Conheço o estado social da Rússia, que provoca tantas lamentações no mundo devido ao estado de abjeção e servidão em que vive o camponês; mas garanto-vos que a sua condição é mil vezes mais feliz e mais vantajosa que a do pobre índio do sertão. A miséria do indiano não tem igual no mundo, porque é a miséria de um desgraçado, enquanto a do russo é apenas a miséria de um homem, às vezes suscetível de mudança. A do indígena nunca muda. Nasce servo e morre servo[89]... (Arguedas, 2001, p. 130, LT).

Nomes como Anton Tchekov (1860-1904) representante do Realismo russo influenciaram fortemente a literatura indigenista através de contos que agregavam a prosa literária ao contexto social e cultural da Rússia dos séculos anteriores como é possível observar no texto *Os Mujiques* do autor russo. Assim como *Raza de Bronce* e *El Resplandor*, os contos de Tchekov adentravam nos influxos da modernidade, da

---

— Son como animalitos… Parecen hormiguitas… ¿Verdad, señora doña Tereza? (Magdaleno, p. 55).

[89] __ ¿Que va a pasar en México, pues? Esto es peor que en la Rusia, según dicen los periódicos, anda patas a riba sin gobierno… ¡Mire usted que arrebatarles las tierras a sus legítimos dueños y entregarlas a esta manada de desgraciados! (Magdaleno, 1950, p. 44).

—El mujik es la última categoría social rusa y en él predomina la ausencia casi absoluta de voluntad y más absoluta todavía de las libertades individuales… (Arguedas, 2001, p. 129).

Yo conozco el estado social de Rusia, que tantos lamentos provoca en el mundo por el estado de abyección y servidumbre en que vive el mujik; pero te aseguro que su condición es mil veces más feliz y ventajosa que la del pobre indio del yermo. La miseria del indio no tiene igual en el mundo, porque es miseria de miserable, en tanto que la del ruso es sólo miseria de hombre, susceptible a veces de cambiar. La del indio no cambia nunca. Siervo nace y de siervo muere... (Arguedas, 2001, p. 130).

economia e do modelo capitalismo que dominava a Europa.

Em Tchekov e mesmo em Mariátegui, estes analisam que o mundo moderno capitalista enxergava na Rússia, o trabalhador *Muzik* (Mujique) como algo negativo, um entrave à modernização cosmopolita. De forma semelhante, as obras indigenistas, em especial da Segunda Fase do Indigenismo na América Latina, analisam os indígenas em comparação aos mujiques russos conforme as citações a seguir:

> Este mesmo movimento manifesta-se na arte e na literatura nacional em que há uma crescente revalorização das formas e temas autóctones, antes depreciados pelo predomínio do espírito e da mentalidade colonial espanhola. A literatura indígena parece destinada a cumprir a mesma função que a literatura *mujiquista* no período pré-revolucionário russo (Mariátegui, 2008, p. 37, LT).
>
> A democracia e o absolutismo vieram à tona, pela primeira vez na inocência de San Andrés de *La Cal...* A Revolução Francesa e a Revolução Russa (Magdaleno, 1950, p. 106, LT).
>
> (O indígena) Ele é um homem como os outros; mas mais rústico, ignorante, humilde como o cão, mais miserável e mais pobre que o mujique russo, trabalhador, trabalhador, económico... (Arguedas, 2001, p. 129, LT com acréscimos nossos).
>
> Conheço o estado social da Rússia, que provoca tantas lamentações no mundo devido ao estado de abjeção e servidão em que vive o camponês; mas garanto-vos que a sua condição é mil vezes mais feliz e mais vantajosa que a do pobre indígena do sertão. A miséria do indígena não tem igual no mundo, porque é a miséria de um desgraçado, enquanto a do russo é apenas a miséria de um homem, às vezes suscetível de mudança. A do índio nunca muda. Nasce servo e morre servo[90]... (Arguedas, 2001, p. 130, LT).

Tchekov cria um modelo literário de abordagem crítica centrada na tentativa

---

[90] Este mismo movimiento se manifiesta en el arte y en las literaturas nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes depreciados por el predominio de un espíritu y una mentalidad coloniales españolas. La literatura indigenista parece destinada a cumplir la misma función que la literatura “mujiquista” en el período pre-revolucionario ruso (Mariátegui, 2008, p. 37).

Salieron a relucir, por primera vez en la inocencia de San Andrés de la Cal, la democracia y el absolutismo… La Revolución Francesa y la Revolución Rusa (Magdaleno, 1950, p. 106).

(El índio) Es un hombre como los demás; pero más rústico, ignorante, humilde como el perro, más miserable y más pobre que el mujik ruso, trabajador, laborioso, económico... (Arguedas, 2001, p. 129, acréscimos nossos)…

Yo conozco el estado social de Rusia, que tantos lamentos provoca en el mundo por el estado de abyección y servidumbre en que vive el mujik; pero te aseguro que su condición es mil veces más feliz y ventajosa que la del pobre indio del yermo. La miseria del indio no tiene igual en el mundo, porque es miseria de miserable, en tanto que la del ruso es sólo miseria de hombre, susceptible a veces de cambiar. La del indio no cambia nunca. Siervo nace y de siervo muere... (Arguedas, 2001, p. 130).

expressar a realidade através da representação da “indiferença” como base nas condições de extrema pobreza, exploração e miséria que são apresentadas como algo comum, corriqueiro e cotidiano. O indigenismo utiliza desta “indiferença”, porém a direciona para a relação com a classe dominante já que esta não expressa a menor preocupação para com o sofrimento e subalternidade dos indígenas.

Dadas às influências da Primeira Guerra Mundial, da Revolução Russa e do Mujiquismo e outras temáticas que abriram as portas do mundo para o pensamento acerca das questões do sofrimento humano e das condições precárias de subsistência e da produção econômica, percebe-se a presença deste elemento característico que aborda o indígena nas ficções supracitadas representado como alguém que, mesmo explorado, resiste e se defende. Os fragmentos a seguir demonstram um pouco mais esta abordagem:

> [O indígena], o mais desajeitado de todos, mas o mais bem informado sobre a capacidade de resistência moral do indígena, fez um movimento enérgico de convicção apoiando a cabeça no amigo (Arguedas, 2001, p. 160, LT).
>
> Ao vê-la tão bem, ninguém suspeitaria que esse selvagem tivesse tanta força. Agarrei-a pela cintura e tive vontade de jogá-la no chão, mas não consegui. “É uma corrida de bronze”, confessou Pantoja (Arguedas, 2001, p. 167, LT).
>
> —Não seria melhor se você nos desse nosso pequeno terreno em *La Brisa*? —perguntou, ecoando a ansiedade dos de S*an Andrés*[91]... (Magdaleno, 1950, p. 140, LT).

Em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001), o fragmento acima demonstra o porquê do título da obra. Na ocasião, a personagem Pantoja estupra e mata a personagem Wuata-Wuara que reage utilizando os meios possíveis para evitar tal situação. Em *El Resplandor* (Magdaleno, 1937; 1950), os indígenas perderam a posse de suas terras vivendo da produção agrícola em regime de comodato em que latifundiários cedem poções de terra em troca de parte considerável de produção.

Os itens agrícolas produzidos eram parte do administrador da fazendo e os

---

[91] [El índio] el más torpe de todos, pero el mejor informado sobre la capacidad de resistencia moral del indio, hizo enérgico movimiento de convencimiento con la cabeza apoyando a su amigo (Arguedas, 2001, p. 160).

Al verla tan fina, nadie hubiese sospechado que esa salvaje tubiese tanta fuerza. Yo la cogí por la cintura y quise acharla al suelo, pero no pude. Es una raza de bronce —confesó Pantoja (Arguedas, 2001, p. 167).

— ¿No sería mejor que nos diera nuestra tierritas en La Brisa? — preguntó haciéndose eco de la ansiedad de los de San Andrés… (Magdaleno, 1950, p. 140).

indígenas ficam com uma porção bem resumida. Para não morrerem de fome, já que perderam as suas terras e o que produziam eram escassos, os indígenas sobreviviam também da venda sal e rocha calcária para comerciantes urbanos como uma outra forma de luta contra a fome, a miséria e a exploração.

Uma outra marca do Indigenismo Integracionista que perpassa tanto pelas obras andinas quanto no México é a questão da "natureza e do determinismo geográfico". Em boa parte da literatura latino-americana do início do séc. XX, há ao menos uma produção considerada como "Romance de Terra" como possibilidade de teoria literária para a prosa indigenista. O termo Romance de Terra foi usado por alguns ensaístas para indicar o tipo de escrita em que:

> (…) a natureza é mostrada como um ambiente todo-poderoso, determinando a existência, as psicologias e as estruturas sociais. A natureza permanece neles como uma presença inevitável, muitas vezes destrutiva, indomável e extremamente dura. E é à natureza (selva, planície, montanha, rios gigantescos) que o homem que deve habitá-la acaba por se submeter[92] (Borello, 1985, p. 124, LT).

Para Borello (1985), a natureza é um reino de poder absoluto responsável pelo destino dos homens; é dela que provem o alimento ou pode matá-lo de fome; ele os dá e os toma com poderes imprevisíveis e mutáveis. Gelo, neve, seca, vento, inundações, calor, frio, entre outros, são forças provenientes da natureza e de sua capacidade destruidora. Diferente da imagem paradisíaca e passiva apresenta em obras classificáveis como indianistas, a natureza como arquitetura cartográfica indigenista é ativa, mortal e um dos elementos principais que culminaram na moldura da *persona littera* dos indígenas quer sejam *quéchua*, *otomí*, *aymará*, *tupi* ou qualquer outro. Essa natureza como bela e desoladora pode ser observada nos fragmentos a seguir em ambas as obras analisadas nesta pesquisa:

> Tão forte era a visão da paisagem, que os viajantes (indígenas), apesar de sua absoluta insensibilidade diante dos espetáculos da Natureza, sentiram-se, mais que cativados, sobrecarregados pela cena que se desenrolou diante de seus olhos atônitos e pelo silêncio que, nesse concerto de água e vento, parecia sufocar com seu peso a voz grave dos elementos, única soberana nessas alturas.
> Era um silêncio penoso, enorme, infinito. Pesava sobre o ambiente com dor. O próprio canto dos melros e pardais, o grito estridente das perdizes, o bramir e mugir de touros e lhamas, dispersos nas dobras profundas da encosta, contribuíam para tornar mais sensível a insignificância da vida

[92] (…) la naturaleza se muestra como un entorno todopoderoso, determinante de existencias, psicologías y estructuras sociales. La naturaleza se erige en ellas como presencia inevitable, destructora muchas veces, indomable y durísima. Y es a la naturaleza (selva, llano, montaña, ríos gigantescos) a la que se somete, en definitiva, el hombre que debe habitarla (Borello, 1985, p. 124).

> animal diante daquela enorme massa branca que cobria o céu, desafiava tempestades e parecia muralhar o horizonte infinito, abafando suas vozes sonoras.
>
> E sob o esplendor do sol, à luz crua do astro vivo, como parecia morto o imenso cenário! (Árguedas, 2006, p. 120, , LT com acréscimos nossos).
>
> O campo nevado visto de longe, dava a impressão de um rio de leite petrificado; mas de perto, era um caos de formas brancas, fechado nas laterais por duas muralhas de granito.
> Em sua superfície ondulada abriam-se fendas insondáveis, e a neve adquiria colorações azuladas e esverdeadas por onde escorria a água transparente. E sons estranhos como de vidro quebrando, surgiam dos abismos dessas fendas, que pareciam pulsar com uma vida vigorosa, mas hostil à vida humana (Árguedas, 2006, p. 134, LT).
>
> Terra marcada por pegadas que o vento não apaga, cinza que arde e não queima os pés do otomí, pés e cascos que afundam no horizonte da savana entre montes de esterco e o horizonte ígneo como um clarão, calvo e branco de sol, terra sombria, terra de cinza e cal, terra de eras desbotadas que vomitam salitre, terra branca, fina, recoberta de sílex e corroída pela erosão, terra e maguey amarelado, terra e cavernas de adobe, terra e delírio! (Magdaleno, 1937, p. 13, LT).
>
> A energia, na terra do *otomí*, se concentra em longevidade e em um monstruoso mimetismo com o mineral e o cacto.
> Cinquenta, cem anos, não são nada, um minuto na existência do deserto. Onde nunca floresceu a esperança de algo, tampouco faz sentido a medida de nada. Ali, atrás da colina, diz o indígena, e quem pergunta caminha por dias e dias e não alcança o lugar buscado.
> Atrás da colina, dentro de vinte anos, e a voz repete a monótona naturalidade de uma paisagem sem fronteiras e que, por isso mesmo, é alheia à noção de tempo e espaço[93] (Magdaleno, 1937, p. 18, LT).

---

[93] Tan fuerte era la visión del paisaje, que los viajeros (indígenas), no obstante su absoluta insensibilidad ante los espectáculos de la Naturaleza, sintiéronse, más que cautivados, sobrecogidos por el cuadro que se desplegó ante sus ojos atónitos y por el silencio que en ese concierto del agua y del viento parecía sofocar con su peso la voz grave de los elementos, única soberana en esas alturas.
Era un silencio penoso, enorme, infinito. Pesaba sobre el ambiente con dolor.
El mismo trinar de mirlos y gorriones, el ajeo estridente de las perdices, el bramar y el mugir de toros y llamas, dispersos en los hondos pliegues de la ladera, contribuían para hacer más sensible la insignificancia de la vida animal frente a aquella enorme mole blanca que cubría el cielo, desafiaba tempestades y parecía amurallar el horizonte infinito, ahogando sus voces sonoras.
Y bajo el esplendor del sol, a la luz cruda del astro vivo, ¡cómo parecía muerto el enorme paisaje! humana (Árguedas, 2006, p. 120, acréscimos nossos).

El ventisquero, visto desde lejos, daba la impresión de un río de leche petrificado; pero de cerca, era un caos de cosas blancas, cerrado en los costados por dos murallas de granito. En su ondulada superficie se abrían grietas insondables, y la nieve adquiría coloraciones azuladas y verdosas, por donde chorreaba el agua transparente. Y ruidos extraños, ruidos como de cristal que se quiebra, surgían de los abismos de esas grietas, que parecían palpitar con una vida vigorosa y que fuera hostil a la vida humana (Árguedas, 2006, p. 134).

Tierra marcada de huellas que no borra el viento, ceniza que arde y no quema los pies de otomí, pies y cascos que se hunden en el horizonte de la sabana entre bodoques de boñiga, y el horizonte ígneo como un resplandor, calvo y güero de sol, tierra tétrica, tierra de ceniza y cal, tierra de eras despintadas que vomitan el salitre, tierra blanca, fina, enjayada de pedernal y comida de erosión, tierra y magueyal cetrino, tierra y cuevas de adobe, tierra y delirio! (Magdaleno, 1937, p. 13).

É possível notar que a descrição do ambiente literário está centrada na representação da natureza que, ao mesmo tempo em que é bela, é mortal, em especial quando relacionado ao indígena. A natureza, na literatura indigenista, é uma entidade que molda o caráter dos povos tornando-os duros, frios e secos a como afirma Borello (1985). Para Borello (1985, p. 125), *la naturaleza los ha hecho insensibles, duros, pétreos como ella. Por eso la ven como algo hostil, que provoca temor y un profundo respeto cargado de creencias mágicas* e como uma força que rege o destino das nações.

Este poder de controlar o destino destes povos está demarcado pelos rios com seu poder mortal através de enchentes, da avalanche que aterroriza aos indígenas andinos, das geadas que trazem doenças, da perda do gado e das plantações pela falta de chuva e umidade a escassez de peixes e alimentos são algumas das manifestações desse poder superior que é a natureza e que rege o destino humano refletido na literatura.

Representada como avalassadora, implacável e poderosa, a natureza domina o mundo e envolve a vida das personagens com fatalidade, magia e sentimento trágico. Para Borello (1985), este apelo às forças da natureza é um recurso estilístico usado pelo autor para retratar a influência desta nas personagens e consequentemente no ser humano representado, sendo sentida pelo leitor como uma presença factual que influencia o complexo processo interno do mundo da obra e se coloca como um elemento autónomo da realidade. Tanto em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006) como em *El Resplandor* (Magdaleno, 1937; 1950) é possível perceber essas questões relacionadas à paisagem como é possível observar nos fragmentos a seguir:

> O VERMELHO dominou a paisagem.
> O lago brilhava como uma brasa nos reflexos do sol poente e, tingidos de rosa, os cumes nevados da cordilheira destacavam-se por trás das colinas cinzentas que emolduram o Titicaca, colocando um festão branco no seu cume angular e rachado, onde se dissolviam os restos de neve que as tempestades recentes acumularam nas suas depressões (Árguedas, 2006, p. 7, LT).
>
> —Antes que esta cidade fosse rica e feliz; Mas uma noite o calabouço

---

La energía, en la tierra del otomí, se reconcentra en longevidad y en monstruoso mimetismo con el mineral y el cacto. Cincuenta, cien años, son nada, un minuto en la existencia del páramo. Donde nunca floreció la esperanza de algo tampoco tiene razón de ser la medida de nada. Allá, tras lomita, dice el indio, y quien inquiere corre días y días y no alcanza el sitio buscado. Tras lomita, dentro de veinte años, y la voz repite la monótona naturalidad de un paisaje sin fronteras y que por lo mismo es ajeno a la noción del tiempo y el espacio (Magdaleno, 1937, p. 18).

> entrou, enterrou os pomares e tirou as casas. Desde então, apenas pessoas infelizes viveram.
> —Quando foi isso? –perguntou Agiali, que, de todos eles, era o mais interessado em conhecer as coisas do mundo (Árguedas, 2006, p. 24, LT).
>
> —A masmorra é terrível! –Manuno disse.
> -Sim; você tem que ter cuidado.
> —E o que você precisa fazer para se defender?
> -Nada; nada pode ser feito contra ela. Tudo que você precisa fazer é resignar-se e deixá-lo fazer o que quiser, até que sua raiva passe.
> —Esta cidade realmente foi soterrada pela masmorra? –perguntou Agiali, que manteve o breve relacionamento do companheiro.
> -Sim. Você não viu as ruínas quando chegou à cidade?
> —Nós vimos; mas Manuno não soube explicar-nos como tinha acontecido. Você viu?
> —Aconteceu à noite, como agora, e ninguém viu nada; mas todos sentimos infortúnio[94] (Árguedas, 2006, p. 28, LT).

É possível observar que as descrições da paisagem são apresentadas de duas maneiras (Borello, 1985): pelo narrador criando a impressão de que a paisagem está sendo vista pelo leitor ou do ponto de vista da personagem, que reage positiva ou negativamente ao vê-la, com medo ou atordoado, com alegria e sempre com respeito e admiração. Em *Raza de Bronce* (2006), Árguedas faz uso de

---

[94] EL ROJO dominaba en el paisaje.
Fulgía el lago como una ascua a los reflejos del sol muriente, y, tintas en rosa, se destacaban las nevadas crestas de la cordillera por detrás de los cerros grises que enmarcan el Titicaca poniendo blanco festón a su cima angulosa y resquebrajada, donde se deshacían los restos de nieve que recientes tormentas acumularon en sus oquedades (Árguedas, 2006, p. 7, destaque da autoria).

—Antes era este pueblo rico y alegre; pero una noche entró la mazamorra, enterró las huertas y se llevó las casas. Desde entonces sólo viven gentes desgraciadas.
—¿Cuándo fue eso? –inquirió Agiali, que, de entre todos, era el más interesado en conocer las cosas del mundo (Árguedas, 2006, p. 24).

—¡Es terrible la mazamorra! –dijo Manuno.
—Sí; hay que tener cuidado.
—¿Y qué es preciso hacer para defenderse?
—Nada; contra ella no se puede nada. No hay más que resignarse y dejar que haga lo que quiera, hasta que se le pase la cólera.
—¿De veras este pueblo ha sido enterrado por la mazamorra? –preguntó Agiali, que había retenido la breve relación de su compañero.
—Sí. ¿No viste acaso las ruinas al llegar al pueblo?
—Vimos; pero Manuno no supo explicarnos cómo había pasado la cosa. ¿Viste tú?
—Pasó de noche, como ahora, y nadie vio nada; pero todos sentimos la desgracia (Árguedas, 2006, p. 28).

En esto oí gritos: demandaban socorro, y eran gritos de angustioso espanto, y sentí temblar la tierra cual si todos los montes se viniesen abajo… Corrí, corrí desesperado, camino de la rinconada;
Y conmigo corrían muchos, y detrás de nosotros oíamos aullidos de perros en pena, gritos de gentes como esos mismos aullidos y que de pronto cesaban cual si una mano les tapase la boca, y otros mil ruidos terribles que expresaba el espanto, el terror más bien…
Al amanecer no quedaba casi nada del pueblo: la mazamorra se lo había llevado y cubierto. Las huertas estaban enterradas y sólo surgían sobre el lodo las copas de los árboles. Aquí y allá se veía algún cadáver rígido… Era el castigo de Dios contra un pueblo que sólo sabía pecar… (Árguedas, 2006, p. 29-30).

dois tipos de descrição: uma que apresenta as belezas naturais, os aspectos geográficos a partir de cartografias reais para criar, na mente do leitor a sensação de contemplação da paisagem; o segundo tipo de descrição se desloca para os fenômenos meteorológicos que afetam a população, em caso mais específico, o fenômeno da *mazamorra* e seu efeito devastador e mortal.

Em ambas as formas de descrição há uma tentativa de despertar a sensação místico-religiosa em torno da natureza representada como uma ferramenta da ação da divindade (Árguedas, 2006, p. 30) ou entidade constituinte das crenças indígenas nas suas cosmogonias. Em semelhança a Árguedas, Magdaleno (1937) descreve:

> Às dez da manhã, o páramo se calcina como um tronco ressequido e a terra arde em uma erosão de sílex, salitre e cal. A terra estéril, rasgo de céus sem uma mancha, confins sem névoa, espaço em que a luz se quebra e simula fogueiras na borda seca da distância!
> Terra marcada por pegadas que o vento não apaga, cinza que arde e não queima os pés do otomí, pés e cascos que afundam no horizonte da savana entre montes de esterco, e o horizonte ígneo como um clarão, calvo e pálido de sol, terra sombria, terra de cinza e cal, terra de eras desbotadas que vomitam salitre, terra branca, fina, cravejada de sílex e corroída pela erosão, terra e maguey amarelado, terra e cavernas de adobe, terra e delírio! (Magdaleno, 1937, p. 13, LT).

> —Amigo Esparza: eu estou contente onde o Senhor me coloca. Mas quando o padre sobra; quando não há nem para que os indígenas comam mal; quando a paróquia está caindo aos pedaços e não se consegue um centavo para consertá-la; quando na casa paroquial —para ser franco— faltam até os feijões, então, amigo, a situação é difícil. Coloque-se no meu lugar. Deixar o que não rende! O que acontece nessas terras é atroz…
> —Homem, o estranho teria sido o contrário! —E acrescentou, com um gesto de cansaço—: Se eu ficar aqui, acabo como eles. Já estou até esquecendo como falar! Quem vive nessas terras por sete anos, amigo Esparza, acaba virando uma besta. Com você é diferente. Você vai com frequência a Pachuca, conversa com pessoas de bom senso de Actopan, se entende com as autoridades e as famílias decentes de Ixmiquilpan. (Magdaleno, 1937, p. 15, LT).

> Sentiu medo, olhando com um pouco de arrepio no final, e sem se mover agarrou-se firmemente à terra de sua fazenda, a terra árida e poeirenta de San Andrés de la Cal. O próprio padre Ramírez disse uma vez: “Isto é um. inferno". E há alguns momentos: “Este é um lugar de condenados”. Você teve que sofrer, teve que suportar o destino com resignação. Ninguém amaldiçoou. Eles nasceram num canto terrível e adoraram e morreriam se por acaso escapassem da sentença. Eles não poderiam estar mais resignados[95]! (Magdaleno, 1937, p. 20, LT).

[95] A las diez de la mañana el páramo se ha calcinado como un tronco reseco y arde la tierra en una erosión de pedernales, salitre y cal. ¡La tierra estéril, tirón de cielos sin una mancha, confines sin calina, ámbito en que la luz se quiebra y finge fogatas en la linde enjuta de la distancia!
¡Tierra marcada de huellas que no borra el viento, ceniza que arde y no quema los pies de otomí, pies y cascos que se hunden en el horizonte de la sabana entre bodoques de boñiga, y el horizonte ígneo como un resplandor, calvo y güero de sol, tierra tétrica, tierra de ceniza y cal, tierra de eras despintadas que vomitan el salitre, tierra blanca, fina, enjayada de pedernal y comida de erosión, tierra y magueyal cetrino, tierra y cuevas de adobe, tierra y delirio! (Magdaleno, 1937, p. 13).

Para indicar as questões climáticas associadas a escassez de água e alimentos, Magdaleno (1937) utiliza algumas palavras e termo chaves a exemplo de *tronco reseco*, *erosión de pedernales*, *salitre* e *cal* que estabelecem um debate com as questões com perspectiva da História Ambiental. Nessa ótica, Donald Worster (2010) analisa a História Ambiental é um método historiográfico que investiga as relações entre as sociedades humanas e o ambiente ao longo da história. Ainda Worster (2010) analisa como elementos naturais influenciaram acontecimentos históricos e, simultaneamente, como as atividades humanas afetaram ecossistemas e cenários.

Esta visão diverge da perspectiva convencional da história ao incluir aspectos como alterações climáticas, utilização de recursos naturais e efeitos ambientais das ações econômicas e políticas. Ambos as ficções analisadas nesta tese analisam a questão da humanização os fenômenos naturais como se a natureza apresentasse sentimentos como raiva, fúria, tristeza impostos ao homem como forma de constituição de *ethos* indígenas.

Termos como estes são usados como elementos referenciais para o fenômeno da seca. A própria repetição da palavra *tierra* sempre acompanhadas de um complemento nominal adjetivado “terreno marcado com pegadas que o vento não apaga; sombria, de cinza e cal, terra de eiras sem pintura que vomitam salitre”, e ainda “terra branca e fina, apreciada de sílex e alimento da erosão, terra e magueyal pálido, terra e grutas de adobe, terra e delírio” reforçam a ideia de aridez e se identificam com a própria natureza dos indígenas *otomí*.

Tanto da escritura do boliviano quanto na prosa mexicana há, em boa parte dos períodos textuais, um modelo de sintaxe comum em outras ficções da prosa

---

—Amigo Esparza: yo estoy a gusto donde el Señor me pone. Pero cuando sobra el cura; cuando no hay ni para que mal coman los indios; cuando la parroquia se está cayendo y no se consigue un centavo para repararla; cuando en el curato —para hablar en plata— faltan hasta los frijoles, entonces, amigo, la cosa es dura. Póngase en mi lugar. ¡Lo que no deja, dejarlo! Lo que pasa en estas tierras es atroz…

— ¡Hombre, lo extraño hubiera sido lo contrario! —Y añadió, en un gesto de cansancio—: Si me quedo aquí, acabo como ellos. ¡Ya hasta hablar se me está olvidando! Quien vive en estas tierras siete años, amigo Esparza, acaba convertido en bestia. Con usted es diferente. Usted va a Pachuca con frecuencia, habla con personas de razón de Actopan, se entiende con las autoridades y las familias decentes de Ixmiquilpan (Magdaleno, 1937, p. 15).

Sintió miedo, oteando con un poco de calosfrío el final, y sin moverse se adhirió fuertemente a la tierra de su rancho, la tierra árida y polvosa de San Andrés de la Cal. Alguna vez había dicho el propio cura Ramírez: «Esto es un infierno». Y hacía unos momentos: «Éste es un lugar de condenados.» Había que sufrir, había que soportar con resignación el destino. Nadie maldecía. Habían nacido en un rincón terrible y lo querían y morían si por casualidad llegaban a fugarse de su condena. ¡Más resignados no podían estar! *Magdaleno, 1937, p. 20).

latino-americana do século XX, que combinam frases curtas e longas “que imitam o ritmo das percepções, ou dão um movimento específico à prosa” (Borello, 1985, p. 127) e buscam imitar as sensações humanas, sejam elas visuais, auditivas, táteis, térmicas, que convidam o leitor a uma leitura que toca os seus sentidos.

Ainda no tocante à linguagem adotada pelo escritor em ambas as obras, fica evidente a questão da “transliguagem”. O termo transliguagem foi usado pelo pesquisador Cen Williams sendo considerado o precursor da translinguagem. Foi no País de Gales nos anos 90, que ele cunhou o termo pela primeira vez a partir da expressão galesa *trawsieithu*.

Nesse contexto, ele descreveu uma forma específica de educação bilíngue. Nesse método, os alunos eram encorajados a alternar entre inglês e galês para diferentes atividades em sala de aula, como ler um texto em inglês e fazer anotações em galês, ou o contrário. Posteriormente, o conceito de "translinguagem" passou a ser utilizado para abarcar de forma mais ampla a ideia.

Vale ressaltar que a translinguagem não se restringe somente as práticas educacionais específicas, mas sim a maneira como os falantes bilíngues e multilíngues utilizam naturalmente a língua/linguagem em situações de escrita e interação. Ela oferece uma visão diferente da perspectiva tradicional da educação bilíngue, que frequentemente se concentra na distinção entre as línguas.

A translinguagem reconhece ainda que os falantes indígenas usam suas línguas de forma fluida e flexível, combinando elementos de várias línguas em suas práticas de comunicação. Tanto os indígenas quanto os escritores da literatura indigenista utilizaram de repertório linguístico integrado ao idioma oficial para se expressar. Esses termos não-espanhóis são recorrentes em ambas as obras como é possível perceber nos fragmentos a seguir:

> Um silêncio semelhante ao de um templo envolveu a extensão. Tudo parecia reunir-se diante da serenidade do crepúsculo, e a paisagem seria considerada morta, se de vez em quando não se ouvisse ao longe o soluço temeroso da quena (flauta) de um pastor, ou o estalido inquieto do yaka - yakas, estacionados agora à margem dos seus ninhos escavados nas dunas do rio, ou nas fendas das rochas [...] Era uma pedreira de beringuela e mármore verde, há muito abandonada, e que hoje serviu de refúgio confortável e seguro para corujas e vizcachas (lebres). As laikas (bruxas) da região o transformaram em seu esconderijo, para ali fazerem pactos com poderes sobrenaturais ou prepararem suas misturas e feitiços, e os profanos raramente apareciam ali[96]. (Árguedas, 2006, p. 8-9, LT).

[96] Un silencio de templo envolvía la extensión. Todo parecía recogerse ante la serenidad del crepúsculo, y diríase muerto el paisaje, si de vez en cuando no se oyese a lo lejos el medroso sollozar de la *quena* (flauta) de un pastor, o el desapacible repiqueteo de los *yaka-yakas*, apostados

No caso da literatura indigenista, os escritores mesclaram termos advindos do *quechua-aymará* na Bolívia ou da língua *oto-mangueana* dos *otomí* mexicanos. A translinguagem na literatura indigenista permite perceber como os indígenas usam suas línguas de forma fluida e adaptada ao combinar elementos de várias línguas em suas práticas de interação cotidiana através de recursos como a mistura de línguas, o uso de empréstimos linguísticos e a alternância de línguas (quiche e espanhol, por exemplo) podem ser exemplos disso. No caso de obra boliviana, Árguedas coloca muitos desses termos na língua dos *aymarás* seguida geralmente do significado entre parênteses como é o caso de termos como *quena* (flauta), *vizcachas* (lebres) e *laikas* (bruxos).

Na obra de Magdaleno (1937), há a presença destes termos, mas sem a tradução. Os termos são utilizados pelo autor mexicano ás vezes como coloquialismos, ou indicando lugares. Essas palavras utilizadas, mais do que a linguagem dos *otomí*, são termos usados no cotidiano, não só por indígenas, como também na comunidade geral como é possível observar nos fragmentos a seguir:

> E o *Buchón* sentou-se ao lado dele, apoiando-se numa pedra do tamanho de um casco de boi, com as mãos cruzadas sobre os joelhos (Magdaleno, 1937, p. 20, LT).

> Um bando de tordos esvoaçava assustado, abandonando os ninhos nos parapeitos das janelas. No pomar mal se conseguia abrir caminho abrindo frestas no *huizachal*, que de um lado para o outro escondia uma massa traiçoeira de mulher má, urtiga que perfura uma bota forte e arde como uma queimadura na pele[97] (Magdaleno, 1937, p. 118, LT).

Nas obras indigenistas, a linguagem também assume o caráter híbrido através da translinguagem. O translinguismo vai tratar do movimento de ida e volta entre línguas em contato no interior de textos literários. Envolve línguas e negociações de sentido de forma a maximizar o potencial comunicativo atuando

---

ya al margen de sus nidos cavados en las dunas del río, o en las quiebras de las rocas […] Era una cantera de berenguela y mármol verde, largo tiempo abandonada, y que hoy servía de cómodo y seguro refugio a las lechuzas y *vizcachas* (liebres). Los *laikas* (brujos) de la región habíanla convertido en su manida, para contraer allí pacto con las potencias sobrenaturales o preparar sus brebajes y hechizos, y rara vez asomaban por allí los profanos. (Árguedas, 2006, p. 8-9).

[97] Y el *Buchón* se apoltronó a su lado, sosteniéndose sobre una piedra del tamaño de un casco de res, con las manos hilvanadas en las rodillas (Magdaleno, 1937, p. 20).

Una parvada de tordos revoloteó, asustada, desamparando sus nidadas en los rellanos de las ventanas. En la huerta apenas si se podía dar paso abriendo boquetes en el *huizachal*, que de trecho en trecho escondía un alevoso macizo de mala mujer, ortiga que taladra una bota fuerte y escuece el pellejo como una quemadura (Magdaleno, 1937, p.118).

como estratégias que *performam* os contatos linguísticos destas comunidades com outros idiomas como é o caso do espanhol e de outras línguas e dialetos locais.

De forma geral, esses são alguns dos elementos comuns nas obras analisadas nesta pesquisa que podem ser identificados como características do indigenismo na América Latina no período correspondente às primeiras décadas do século XX. Há elementos que, no entanto, são identificados na ficção boliviana que na mexicana não. A estes, segue a abordagem analítica posterior.

5.4. O Indigenismo na Perspectiva da Dissidência: Comparatismo pela Diferença

A longa História da América Latina foi marcada por insurreições e motins indígenas em especial a partir da segunda metade do século XIX e das décadas iniciais do século XX. Em diferentes regiões do subcontinente, aos povos indígenas entre outras minorias, sucederam-se massacres e repressões culminando na morte de milhares destes. Na maioria dos casos, as revoltas indígenas quando ocorreram, tiveram a sua origem na violência instituída por grupos oligárquicos com o apoio dos governos. Violência, exploração, sofrimento, foram ações que, incidentalmente forçaram alguns destes povos as revoltas ora contra uma autoridade política ora aos proprietários de terra, com analisa Mariátegui (2008) entre outros tantos intelectuais.

Para além dos textos históricos e ensaísticos, a literatura indigenista serviu, como forma de revelação das agressões e explorações impostas a estes povos como a passível observação apresentada ao longo desta pesquisa. Na busca de traçar uma linha comparatista entre obras literárias de diferentes países na referida região, catalogou-se um conjunto de características presentes tanto nas obras postas em análise – *Raza de Bronce* e *El Resplandor* – quanto no pensamento de teóricos como o peruano Mariátegui e os demais autores citados nesta pesquisa.

Nessa tese, elencou-se um conjunto de aproximações temáticas, teóricas e estéticas entre as referidas obras. Contudo, ressalta-se que, para além do comunal, as referidas obras apresentam situações que, dentro dos contextos nacionais, distanciam-se. Um destes elementos teóricos de dissidência entre as obras como é a temática da reforma agrária. No obra do escritor boliviano, o nome Melgarejo é citado em algumas passagens como é o caso de:

> Em todas as casas, de todas as bocas, levantou-se secretamente um coro de anátemas contra os crioulos possuidores destas terras, que, por tradição, tinham pertencido aos seus antepassados, e das quais foram

> desapropriados há meio século, quando da brutalidade ignorante. de Melgarejo pesava sobre o país, indefeso e intimidado. Depois, sob o pretexto de entregar a terra estéril em suas próprias mãos diligentes e empreendedoras, rasgaram, com restos ou com balas, a terra de seu poder, para distribuí-la, como recompensa pela vileza, entre os jovens e os bandidos do patrão, caindo assim na sua atual aridez, pois o braço indígena, que por interesse, ganância e sarcasmo, os parlamentares daquele triste ano de 1868, era mais pobre, mais ocioso, que o dos latifundiários improvisados, que só tinham a capacidade de encontrar no índio um produto valioso e fácil de explorar e o talento para inventar novas cargas, sem ousar nenhum esforço de modernização, completamente inábil empreender[98]... (Árguedas, 2006, p. 95-96, LT).

Na Bolívia as questões que envolveram as reformas agrárias nos governos de Mariano Melgarejo (1864-1871), na perspectiva liberal-progressista e foram contestadas pelos dois mandatários seguintes: Agustín Morales (1871-1872) e Adolfo Ballivián (1873 -1874) e posteriormente Tomas Frías (1874 - 1876). Esses conflitos ocorreram na segunda parte do Século XIX e foram marcantes para o povo e para a literatura indigenista na Bolívia.

No caso do México, os conflitos agrários são referenciados no período da Revolução Mexicana de 1910 e os acontecimentos que a sucederam. Na obra do escritor mexicano, em tom crítico, há a presença do presidente Porfírio Díaz como sendo ”um herói” que favorecia a classe abastada mexicana. Já Francisco Madero, tido como defensor das classes mais pobres é apresentado como alguém que não atendeu os anseios do povo. A obra mexicana retrata algumas dessas figuras históricas:

> —Quais *Villistas*? Somente pessoas da Federação estão por aqui. O diabo leve todos eles juntos! Acabei de lhe dizer que o país está atrasado e perdido! Que Dom Porfírio foi embora e agora vem Madero... A única coisa que nós, pobres, sabemos é que as bolinhas tiram o pouco que temos para comer! (Magdaleno, 1937, p. 87, , LT com destaca nossos).
>
> “E Dom Porfirio Díaz, nosso pai”, acrescentou o proprietário, com muito cuidado para que a fórmula presidencial não passasse despercebida.
> —Viva o Herói da Paz!
> —O vencedor do dia 2 de abril! —O grande governante!

[98] En todas las casas, de todas las bocas se elevó, en secreto, un coro de anatemas contra los *criollo*s detentadores de esas sus tierras, que, por tradición, habían pertenecido a sus antepasados, y de las que fueron desposeídos, hace medio siglo, cuando sobre el país, indefenso y acobardado, pesaba la ignorante brutalidad de Melgarejo. Entonces, so pretexto de poner en manos diligentes y emprendedoras la gleba en las suyas infecunda, arrancaron, con mendrugos o a balazos, la tierra de su poder, para distribuirla, como gaje de vileza, entre las mancebas y los paniaguados del mandón, cayendo así en su aridez de ahora, porque el brazo indígena, que por interés, codicia y sarcasmo, dieron en llamar inactivo los congresales de ese año triste de 1868, resultó más pobre, más ocioso, que el de los improvisados terratenientes, que sólo tuvieron la habilidad de encontrar en el indio un producto valioso de fácil explotación y el talento de inventar nuevas cargas, sin osar ningún esfuerzo de modernización, inhábiles del todo para emprender… (Árguedas, 2006, p. 95-96).

> —O flagelo dos maus mexicanos[99]! (Magdaleno, 1937, p. 68, LT).

Para as classes dominantes, Porfírio Díaz era um pacificador *Héroe de la Paz y el constructor de México* (Magdaleno, 1937, p. 63) sendo cultuado como salvador dos "bons mexicanos". Para Magdaleno (1937; 1950), Madero é apresentado não só como adversário de Díaz, mas como um indivíduo contrário ao desenvolvimento econômico e sem habilidade política para atender os anseios das classes dominantes. O fragmento a seguir apresenta algumas referências:

> —O que vamos fazer com ele, dom Anselmo! Não dizem que revolução é revolução? Segure-se e cavalgue. Ele suspirou profundamente, seus olhos revirando em sua cabeça. Ah, o tempo da gloriosa ditadura, quando os homens honestos ganhavam o seu dinheiro sem problemas e havia paz e tranquilidade! Desde que o baixinho Madero – Deus perdoou o mal que nos fez ao coitado – se levantou prometendo o que não ia cumprir; isso não é vida, senhor dom Anselmo[100]! (Magdaleno, 1937, p. 47, LT).

O fragmento acima faz parte do diálogo entre as personagens Malquíades e Anselmo, comerciantes e latifundiários pertencentes às classes dominantes. No fragmento acima, estas personagens refletem acerca da ideia da ditadura como momento de paz e tranquilidade e que nomes como Madero, um dos líderes da Revolução de 1910, são tidos como contrários aos interesses destes.

Outra característica divergente entre as obras é a questão da passividade. Em *El Resplandor*, o final da obra remete-se a uma espécie de ciclo infinito de miséria e exploração ao qual os indígenas estão inseridos de forma a indicar uma inércia destes em relação a própria sociedade ao qual estão inseridos. Em caminho contrário, a obra boliviana indica uma organização dos indígenas para vingar a morte da personagem *Wuata-Wuara* que foi estuprada e morta pela *terrateniente*

---

[99] — ¿Cuáles villistas? Por aquí no andan más que gentes de la Federación. ¡El diablo se los lleve a toditos juntos! ¡No más le digo que está el país atrasado y perdido! Que salió don *Porfirio* y que ahora viene *Madero*… ¡Lo único que sabemos los pobres es que las bolas nos quitan lo poquito que tenemos para comer! (Magdaleno, 1937, p. 87, destaques nossos).

—Y don Porfirio Díaz, nuestro padre —agregaba el hacendado, muy cuidadoso de que la fórmula presidencial no pasase inadvertida.
— ¡Viva el Héroe de la Paz!
— ¡El vencedor del Dos de Abril! —¡El gran gobernante!
— ¡El azote de los malos mexicanos! (Magdaleno, 1937, p. 68).

[100] —¡Qué le vamos a hacer, don Anselmo! ¿No dicen que la revolución es la revolución? Aguantarse y cabestrear. —Suspiró profundamente, con los ojos en blanco—. ¡Ay tiempo de la gloriosa dictadura, en que los hombres honrados se ganaban el dinero sin sobresaltos y había paz y tranquilidad! ¡Desde que el chaparrito Madero —Dios le haya perdonado al pobre el mal que nos ha hecho— se levantó prometiendo lo que no iba a cumplir, esto no es vida, señor don Anselmo! (Magdaleno, 1937, p. 47).

Pablo Pantoja, através de ataque aos exploradores, fator este já indicado na versão do próprio Árguedas na obra homônima de 1904. Nos fragmentos a seguir (o primeiro do escritor mexicano e o segundo de Árguedas, na Bolívia) pode-se notar essa diferença:

> — O governo do estado — explicou Joaquín Rodríguez, reunindo-os amistosamente— quer que vocês saiam dessas condições de miséria.
>
> Um dos recém-chegados, alto e severo, interrompeu-o, compreendendo integralmente o sentido de sua visita:
> — Fui designado, como inspetor da zona escolar, para trazer a boa notícia de que o governo do estado vai assumir a educação de uma criança de Villa Herrera, em Pachuca.
> Compreenderam vagamente do que se tratava, e os rostos dos indígenas denunciaram uma feroz negativa.
> — É para o bem de vocês, senhores — tentava, em vão, convencê-los Rodríguez. — Uma das crianças vai estudar em Pachuca e volta sendo uma pessoa instruída. Mais tarde, conseguiremos que outros também vão. Vocês não podem continuar nesse estado.
> A velha levantou-se, quase engatinhando, e entrou. Olhou o volume que se agitava no ventre de Lorenza, a pequena massa tumultuosa que acabou prendendo-se a um dos seios da jovem, e deixou fluir, pelas pernas da parturiente, toda a dor que fervia nela, a dor surda e ominosa dos filhos de San Andrés de la Cal. (Magdaleno, 1937, p. 287-288, LT).
>
> De repente cessaram os ruídos. Os cães – como se contidos e amordaçados – deixaram de latir, e só se ouvia o chilrear das aves noturnas, já distante. “Fugiram os covardes!”, pensou Choquehuanka, tristemente, ao notar o silêncio e ver que a maioria das luzes havia desaparecido.
> Mas, nesse mesmo instante, um novo espetáculo voltou a fazer pulsar de alegria seu velho e desgastado coração.
> Outro grito humano, agonizante e penetrante, rompeu o silêncio agora velado pelas sombras, e os cães voltaram a uivar, com fúria. Novamente as aves noturnas explodiram em estridentes gritos; relincharam, ruidosamente, alguns cavalos e ouviu-se, afastando-se pela planície, o galope enlouquecido de animais ferrados.
> E os gritos humanos de terror e angústia – dolorosos, suplicantes, gritos de mulheres, clamores de homens e alaridos de crianças– tornavam-se mais intensos, até que todas as vozes se confundiram em um único uivo pavoroso, indescritível. Era um uivo longo, agudo e oco, como se saísse das entranhas da terra[101]. (Árguedas, 2006, p. 283, LT).

[101] —El gobierno del estado —explicó Joaquín Rodríguez, reuniéndolos amistosamente— quiere que salgan ustedes de estas condiciones de miseria. Uno de los recién llegados, alto y severo, le interrumpió, descifrando íntegramente el sentido de su visita:
—Se me ha comisionado, como inspector que soy de la zona escolar, para que les dé la grata nueva de que el gobierno del estado se va a hacer cargo de la educación de un niño de Villa Herrera, en Pachuca. Vagamente habían comprendido de lo que se trataba y las caras de los indios delataron una feroz negativa.
—Es en bien de ustedes, señores —trataba, en vano, de convencerlos Rodríguez—. Uno de los chicos se va a estudiar a Pachuca y regresa siendo una persona ilustrada. Más tarde lograremos que se vayan otros. No pueden seguir ustedes en este estado.
La vieja se levantó, a gatas casi, y entró. Miró el bulto que se agitaba en el vientre de Lorenza, la pequeña masa tumultuosa que acabó prendiéndose a un pecho de la muchacha, y dejó manar, en las piernas de la parturienta, todo el dolor que le hervía, el sordo y ominoso dolor de los hijos de San Andrés de la Cal. (Magdaleno, 1937, p. 287-288).

No primeiro fragmento, Magdaleno (1937) apresenta um final que retoma a o início do romance: a escolha de um outro indígena para estudar nos centros urbanos e para prepará-lo para a atuação política assim como aconteceu com o Saturnino Herrera, fator que corrobora junto a afirmação anterior da existência indígena em torno de uma vida cíclica e infinita de exploração dos *otomí*. Já em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006) o desfecho ocorre pelo massacre de seus algozes Pablo Pantoja e amigos Aguirre, Valle e Ocampo assim como ocorreu de forma mais detalhada na romance de *Wuata-Wuara* (Árguedas, 1904). Estas são algumas das abordagens em que as obras se distanciam em termos estéticos e temáticos.

Ainda torna-se importante ressaltar que a ascensão dos governos republicanos foi o golpe mortal para as condições de vida dos diferentes povos indígenas. Com isso, vale ressaltar que os romances não mostram muito bem o fato de diferentes grupos indigenas rebelaram ferozmente, especialmente justo à época das publicação dos dois romances.

Esse é mais um ponto de desconexão da obra em relação à História. Pode ser considerada também uma estratégias discursivo-literária de ambos os autores do texto para analisar que essas rebeliões foram frutos dos excessos cometidos pelas classes dominantes (analisa-se apenas uma possibilidade).

Na sessão a seguir, estão apresentados um conjunto de quadros-resumos com as principais características do movimento.

5.5. Quadros Sínteses Comparativos

Os quadros comparativos a seguir servem como resumos das principais abordagens acerca da literatura indigenista captadas tanto nos textos literários *El Resplandor* do México e *Raza de Bronce* da Bolívia além de diferentes ensaios em nomes como Mariátegui e outros autores. Nestes quadros estão apresentadas as principais características do indigenismo literário a partir de diferentes aportes

---

De pronto cesaron los ruidos. Los perros –dijérase contenidos y puestos en mordaza– dejaron de ladrar, y sólo se oía el chillido de las aves nocturnas, ya lejano y distante. "¡¡Han huido los cobardes!!", pensó Choquehuanka, tristemente, al notar el silencio y ver que las más de las luces habían desaparecido. Pero en ese mismo instante un nuevo espectáculo volvió a hacer latir de alegría su viejo y gastado corazón.

Otro grito humano, agónico y penetrante, rompió el silencio ahora velado por las sombras, y volvieron a aullar los perros, con furia. Otra vez las aves noctámbulas prorrumpieron en estridentes chillidos; relincharon con fragor algunos corceles y se oyó, alejándose por la llanura, el galope enloquecido de bestias herradas. Y los gritos de terror y de angustia –doloridos, suplicantes, gritos de mujeres, clamores de varón y alaridos de niños– se hacían más intensos, hasta confundirse todas las voces en un solo aullido pavoroso, indescriptible. Era un aullido largo, agudo y hueco, como salido de las entrañas de la tierra (Árguedas, 2006, p. 283).

teóricos advindos da Literatura Comparada, dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais das Teorias da Subalternidade entre outros. As características apresentadas anteriormente serão utilizadas como categorias de análise no momento em que envolve aspectos como o estudo de diferentes obras, autores, movimentos literários, culturas e contextos históricos para identificar aspectos como as confluências, as divergências entre outros.

Um dos critérios essenciais é o contexto histórico e cultural, que examina as influências sociais, políticas e econômicas nas obras, além da relação entre a literatura e o momento histórico de sua produção. A **temática e os motivos literários** também são fundamentais, pois permitem a análise de temas centrais, como amor, morte e identidade, bem como a presença de mitologias, símbolos e arquétipos recorrentes. Outro critério importante é o gênero e a estrutura literária, que envolve a comparação entre diferentes formas literárias, como romance, poesia e teatro, além da análise de narrativas, estilo e inovação dentro das convenções literárias.

A linguagem utilizada nas obras são aspectos indispensáveis para a comparação, levando em conta o uso de figuras de linguagem, técnicas narrativas e intertextualidade. Além disso, a influência e o diálogo literário avaliam a apropriação e reinterpretação de tradições literárias, a relação entre autores de diferentes períodos e as influências filosóficas, mitológicas ou artísticas que permeiam a literatura. A construção de personagens também merece destaque, observando o desenvolvimento psicológico e social, a presença de estereótipos culturais e a comparação entre protagonistas de diferentes contextos literários.

Ainda é destacado os aspectos que envolvem a tradução enquanto fenômeno da transculturalidade. Esses são fatores essenciais em uma análise comparativa, uma vez que diferenças entre versões originais e traduções podem alterar significados e influenciar o processo de hibridização na literatura. Esses critérios podem ser adaptados conforme o objetivo da análise, permitindo um estudo aprofundado das relações entre diferentes obras e tradições literárias.

Dessa forma, a tradução, enquanto fenômeno transcultural, desempenha um papel fundamental na mediação entre diferentes tradições literárias e culturais. Esse processo não se limita apenas à transposição linguística, mas também envolve a adaptação de contextos históricos, sociais e estilísticos, o que pode gerar transformações significativas no significado original da obra. Dessa forma, uma

análise comparativa deve considerar não apenas as diferenças linguísticas entre o texto-fonte e o texto traduzido, mas também os impactos dessas variações na recepção da obra em diferentes culturas.

Elementos como escolhas lexicais, estruturas sintáticas e até mesmo referências culturais específicas podem ser modificados no processo de tradução, influenciando a interpretação do leitor e contribuindo para a hibridização literária. Desta forma, apresentam-se alguns quadros comparativos que podem ser lidos como sínteses destas características:

Quadro 1: Movimentos históricos externos a América Latina que precederam e influenciaram a temática de literatura indigenista:

Movimento	**Período Histórico na América Latina**	**EXEMPLOS NAS OBRAS**	
		Raza de Bronce	***El Resplandor***
Rússia Mujiquismo e proletariado Anterior a 1917 já que Mujique era a denominação dada ao camponês russo, normalmente antes do país a adotar o regime socialista (1917). Revolução Russa 1917-1923	Bolívia Guerra do Pacífico: (1879-1884): o país perdeu o acesso ao mar para o Chile, muitos indígenas foram recrutados à força para lutar. A guerra exacerbou a pobreza e a exploração das comunidades indígenas, levando a protestos e resistências. *Rebelião de Zárate Willka* (1899): Um dos movimentos indígenas mais significativos do século XIX; foi liderado por *Pablo Zárate Willka*, um líder aimará, durante a Guerra Federal (1898-1899).	(Árguedas, 2006, P. 221-223).	(Magdaleno, 1937, P. 110).
Primeira Guerra Mundial 1914-1918	México *Guerra de Yaqui* (1870-1880): O governo mexicano buscou "modernizar" o país, o que incluía a expropriação de terras indígenas para projetos de desenvolvimento e investimentos estrangeiros. *Segundo Império Mexicano (1864-1867):* pós a intervenção francesa, o arquiduque austríaco Maximiliano de Habsburgo	(Árguedas, 2006, P. 223).	(Magdaleno, 1937, P. 48). (Magdaleno, 1937, P. 109).

	foi instalado como imperador do México.. *Porfiriato (1876-1911):* No final do século, o general Porfirio Díaz assumiu o poder e governou o México por mais de 30 anos; foi gerada desigualdades sociais que levaram à Revolução Mexicana em 1910.		

Fonte: autoria própria

As décadas iniciais do século XX foram marcadas por diferentes conflitos com destaque em âmbito internacional à Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa entre outros que acabaram instigando a produção literária da época. Influenciados também por ideologias marxistas, os Romances Proletários e o Realismo Russo, bem como varáveis outros movimentos sociais e políticos, a literatura indigenista banhou-se nessas fontes para construir uma estética adaptada aos anseios dos intelectuais da época. Os exemplos a seguir descrevem melhor a influência destes movimentos:

> O indígena… — Isso é natural, correto, legítimo! — interrompeu-o com igual vivacidade Suárez—. Porque o branco, há mais de quatrocentos anos, não tem feito outra coisa senão viver do indígena, explorando-o, roubando-lhe, esgotando em seu serviço seu sangue e seu suor. E se o indígena o odeia, sente desconfiança em relação a ele e faz tudo o que é humanamente possível para lhe causar males. É porque, com o leite materno, por herança, ele também sabe que o branco é seu inimigo natural, e como inimigo o trata. Isso, convenhamos, é justo e muito humano.
>
> O indígena nos sufoca com sua maioria. De dois milhões e meio de habitantes que a Bolívia possui, pelo menos dois milhões são indígenas, e ai do dia em que esses dois milhões souberem ler, folhear códigos e redigir jornais! Nesse dia, invocarão esses teus princípios de justiça e igualdade, e em seu nome acabarão com a propriedade rural e serão os donos. (Árguedas, 2006, p. 222, LT).
>
> Suárez ficou ainda mais desconcertado com a pergunta, pois também ele, o pouco que sabia sobre o mujique, havia conhecido nos escritos sobre sua vida errante e miserável. Disse, no entanto: — O mujique é a última categoria social russa, e nele predomina a ausência quase absoluta de vontade e mais absoluta ainda de liberdades individuais e…
> —Você está entrando em generalidades, e eu preciso de respostas categóricas. O mujique tem direito à propriedade? O que ele ganha com seus esforços pertence a ele ou é tomado por outros? Ele pode deixar seus bens como herança?… A isso gostaria que você me respondesse[102].

[102] El indio… —¡Eso es natural, correcto, legítimo! –le interrumpió con igual viveza Suárez–. Porque el blanco, desde hace más de cuatrocientos años, no ha hecho otra cosa que vivir del indio,

(Árguedas, 2006, p. 223-224, LT).

—O que vai acontecer no México então? Isto é pior do que na Rússia, que, segundo os jornais, está de cabeça para baixo, sem governo, sem lei e sem Deus! Olha, tirar as terras dos seus legítimos donos e entregá-las a esse bando de infelizes é acabar com o pouco que resta! O que está por vir é o bolchevismo..., as ideias do diabo..., o castigo do céu..., o Apocalipse..., o fim de tudo![103] (Magdaleno, 1937, 48, LT).

Estes propunham entender e denunciar através dos romances a situação de subalternidade, exploração e miséria como é o caso contos de Anton Tchekov (2002), incialmente publicado em 1897 que explorava a situação de miséria e pobreza como destaque a narrativa de "*Os Mujiques*". Ressalta-se ainda que, nas décadas iniciais do século XX, as ideologias marxistas e filosofia propagada pela Revolução Russa de 1917 e à ascensão do comunismo soviético promoveram a incorporação de algumas das temáticas bolcheviques nas ficções que serviu de ferramenta para examinar as lutas de classe e as desigualdades sociais que ocorriam no interior das literaturas nacionais. As ficções indigenistas integracionistas serviram como ferramentas de denúncia ao explorarem as complexidades da condição humana e as questões sociais que ultrapassaram as fronteiras das nações e foram captadas ao longo do século XX no contexto latino-americano.

O Mujiquismo emergiu como uma expressão das insatisfações camponesas, refletindo as demandas dos mujiques por mudanças profundas em sua realidade. Eles buscavam, em primeiro lugar, acesso à terra, reivindicando uma redistribuição

---

explotándolo, robándole, agotando en su servicio su sangre y su sudor. Y si el indio le odia, siente desconfi anza hacia él y hace todo lo humanamente posible para causarle males, es que con la leche, por herencia, sabe a su vez que el blanco es su enemigo natural, y como a enemigo le trata. Esto, convendrás, es justo y muy humano.
El indio nos ahoga con su mayoría. De dos millones y medio de habitantes que cuenta Bolivia, dos millones por lo menos son indios, y ¡ay del día que esos dos millones sepan leer, hojear códigos y redactar periódicos! Ese día invocarán esos tus principios de justicia e igualdad, y en su nombre acabarán con la propiedad rústica y serán los amos. (Árguedas, 2006p. 222).

Suárez quedóse más cortado todavía con la pregunta, pues también él lo poco que sabía del mujik lo había conocido en el escritor de la vida errante y miserable. Dijo, sin embargo: —El mujik es la última categoría social rusa, y en él predomina la ausencia casi absoluta de voluntad y más absoluta todavía de las libertades individuales y… — Estás entrando en generalidades, y yo necesito respuestas categóricas. ¿Goza el mujik del derecho de propiedad? ¿Lo que gana con sus esfuerzos le pertenece a él o se lo quitan otros? ¿Puede dejar de herencia sus bienes?… A esto quisiera que me respondas. (Árguedas, 2006p. 223-224).

[103] —¿Qué va a pasar en México, pues? ¡Esto es peor que en Rusia, que, según dicen los periódicos, anda patas arriba, sin gobierno, sin ley y sin Dios! ¡Mire usted que arrebatarles las tierras a sus legítimos dueños y entregarlas a esta manada de desgraciados es acabar con lo poquito que queda! ¡Lo que viene es el bolcheviquismo…, las ideas del diablo…, el castigo del cielo…, el Apocalipsis…, el fin de todo! (Magdaleno, 1937, 48).

justa das terras, que estavam frequentemente concentradas nas mãos da nobreza e da Igreja Ortodoxa. Além disso, lutavam por melhores condições de vida, combatendo a pobreza extrema, a exploração desenfreada e os altos impostos que os mantinham em um ciclo de miséria.

Ainda buscavam autonomia, liberdade e uma maior independência em relação ao controle opressivo das classes dominante e do Estado que limitavam suas possibilidades de progresso e autodeterminação. Essas reivindicações representavam não apenas uma luta por sobrevivência, mas também uma busca por dignidade e justiça social em um sistema que os marginalizava.

No mesmo caminho, conflitos, revoluções e movimentos internos, no seio de cada Estado-Nação latino-americano acabaram por influenciar a estética da literatura indigenista com destaque a Revolução Mexicana de 1910 e do Golpe Militar de 1864 do General Melgarejo na Bolívia. Destas, em seu contexto, cada movimento utilizou de temas como as questões agrárias e o problema em torno dos povos indígenas como é possível observar nos exemplos a seguir:

Quadro 2: Movimentos históricos "internos" a América Latina e influenciaram a temática de literatura indigenista citados nas ficções:

Obra de ficção	***Raza de Bronce***	***El Resplandor***
Período Histórico	28 de dezembro de 1864 a 15 de janeiro de 1871	20 de novembro de 1910 a 05 de fevereiro de 1917
Movimentos Históricos	Golpe militar de Melgarejo na Bolívia	Revolução mexicana.
Ações Políticas	Reformas agrárias e expropriação das terras indígenas	Reformas agrárias com concessão de terras inférteis aos indígenas e cedência as terras produtivas aos partidários políticos.
Grupos Favorecidos	Caudilhistas bolivianos	Correligionários partidários políticos porfiristas e maderistas mexicanos

Fonte: autoria própria

No caso de *Raza de Bronce*, alguns dos momentos históricos fazem referência às lideranças políticas que estavam no poder boliviano, o presidente Manuel Mariano Melgarejo, *El Capitán de los Andes* como foi historicamente

conhecido, entre 28 de dezembro de 1864 e 15 de janeiro de 1871.

A partir dessa base ideológica radicalizada, surge um movimento pendular entre duas perspectivas. Após a tentativa fracassada de Mariano Melgarejo de confisco e leilão das terras indígenas durante seu governo (1864-1871), a perspectiva liberal-progressista foi contestada pelos dois mandatários seguintes. Estes, Agustín Morales (1871-1872) e Adolfo López, expropriarão terras comunitárias rurais criando mecanismos legais para atender aos interesses das classes dominantes.

No caso do México, a Revolução propôs uma reforma agrária cujas terras, quando cedidas aos indígenas, não eram propícias à agricultura. Madeiristas e porfiristas dividiam as terras fruto das reformas agrárias. Os povos indígenas foram usados no conflito como massa bélica. Muitas promessas foram feitas a estes povos no que concerne a reapropriação de terras que não foram cumpridas. No caso da Bolívia, a ditadura de Melgarejo literalmente expropriou as terras indígenas que foram cedidas a outras lideranças caudilhistas que deram apoio ao movimento reforçando o *gamonalismo* no país.

A Revolução Mexicana (1910-1920), como um movimento em busca de mudanças sociais, econômicas e políticas, exerceu um profundo efeito sobre a população indígena. Apesar de líderes revolucionários como Emiliano Zapata e Pancho Villa advogarem pela redistribuição de terras e aprimoramento das condições dos camponeses incluindo os indígenas, os resultados concretos para essas comunidades foram complexos e frequentemente contraditórios.

No período de Porfirio Díaz, as comunidades indígenas sofreram grande exploração além da expropriação de suas terras comunais em virtude das políticas de modernização que favoreceram elites de proprietários rurais e corporações estrangeiras. Numerosas tribos indígenas perderam seus territórios para fazendas e projetos de infraestrutura, sendo obrigadas a trabalhar em condições quase análogas à escravidão.

As referidas revoluções são direta e reiteradamente citadas em ambas às obras sempre com um olhar de reprovação. Ainda os citados romances apresentam um olhar de decepção para com que os referidos movimentos e tecem análises destas revoluções como não benéficas aos interesses indígenas. Grupos étnicos que viviam as margens dos rios foram expulsos e tornaram-se seminômades, migrando de terra em terra em busca de sustento. Os exemplos a seguir descrevem

essas questões:

> Em todas as casas, de todas as bocas, elevou-se, em segredo, um coro de anátemas contra os crioulos detentores dessas terras, que, por tradição, haviam pertencido a seus antepassados e das quais foram despojados, há meio século, quando sobre o país, indefeso e amedrontado, pesava a brutalidade ignorante de Melgarejo (Árguedas, 2006, p. 95, LT).

> Foram os próprios membros da fatal família os encarregados de executar o decreto presidencial autorizado pelo servil Congresso. O irmão da amante, casado com a filha legítima do presidente Melgarejo, estreou as insígnias de seu generalato indo fuzilar grupos de indígenas armados de paus e fundas (Árguedas, 2006, p. 96, LT).

> Tamanho latifúndio, que, se tivesse sido mantido, teria feito de don Manuel um dos mais poderosos latifundiários de que se tem memória, foi parcialmente reparado pela Assembleia de 1871, formada após a queda de Melgarejo, que, em sua lei de 21 de julho, anulou tudo o que havia sido aprovado pelos Congressos de 68 e 69 em matéria de terras. Mas, mesmo assim, ele foi suficientemente hábil para ficar com parte de sua espoliação, apresentando títulos de aparência legal que pareciam justificar seu domínio sobre as valiosas terras da comunidade de Kohahuyo, desfeita pela rivalidade entre os próprios possuidores, e uma das maiores e mais ricas na região ribeirinha[104] (Árguedas, 2006, p. 98, LT).

> —Se isso continuar, queimarei os dois vilarejos, como há Deus. Indígenas malignos! Já pensava seriamente em trazer uns quatrocentos homens da região de *Atotonilco el Grande* e mandar os nativos para o mato. Temia que um dia qualquer os tumultos degenerassem em saques e que as hordas, excitadas pelo sangue, queimassem os meus armazéns e talvez até a própria propriedade. Por providência imediata, aumentou consideravelmente a guarda, com instruções de abrir fogo contra qualquer grupo que se aproximasse da fazenda em tom de briga. Não teve oportunidade de cumprir a sua ameaça, porque a revolução, que havia estourado meses antes, subverteu a normalidade da região, e de quem teve que se defender foi dos insurgentes, cujas partidas rondavam ao grito de "viva Fulano ou viva Mengano", muitas vezes sem mais programa do que o roubo. Na luta morreu o patrão, Dom Gonzalo, defendendo o seu, e um sopro de catástrofe se abateu sobre o rio Prieto. Por dez anos a terra ficou empapada de sangue, em um massacre tremendo que tornava pequenas as brigas de San Andrés e San Felipe, e as tribos, desmembradas e famintas, correram

---

[104] En todas las casas, de todas las bocas se elevó, en secreto, un coro de anatemas contra los *criollo*s detentadores de esas sus tierras, que, por tradición, habían pertenecido a sus antepasados, y de las que fueron desposeídos, hace medio siglo, cuando sobre el país, indefenso y acobardado, pesaba la ignorante brutalidad de Melgarejo (Árguedas, 2006, p. 95).

Fueron los propios miembros de la fatal familia los encargados de poner en ejecución el decreto presidencial autorizado por el servil Congreso. El hermano de la manceba, casado con la hija legítima del presidente Melgarejo, estrenó las insignias de su generalato yendo a balear montoneras de indios armados de palos y de hondas (Árguedas, 2006, p. 96).

Tamaño latifundio, que de subsistir habría hecho de don Manuel uno de los más poderosos hacendados de que se tenga memoria, fue reparado en parte por la Asamblea de 1871, formada a la caída de Melgarejo, que en su ley de 21 de julio anuló todo lo realizado por los Congresos del 68 y 69 en materia de tierras; pero, así y todo, fue lo bastante hábil para quedarse con una parte de su expoliación, mostrando títulos de apariencia legal, que parecían justificar su dominio sobre las valiosas tierras de la comunidad de Kohahuyo, deshecha por la rivalidad entre los mismos poseedores, y una de las más grandes y ricas en la región ribereña (Árguedas, 2006, p. 98).

> para a serra sob as ordens do primeiro que chegava oferecendo um saque. Pelo menos na briga há a perspectiva do saque, de comer e beber até se fartar, e depois estourar, com a barriga cheia de balas, mas bem cheia! (Magdaleno, 1937, p. 28, LT, op. cit.).
>
> Quando chegaram as festas de Ano Novo, o presidente municipal de Actopan, servil e vil como todos os logreros da política, se fez de maderista e brindou: "Pelo Dom Francisco I. Madero, senhores, e pela revolução." Todos abaixaram a cabeça, menos don Gonzalo. Engoliu saliva de raiva e não ficou em rodeios. —Desculpe-me, senhor presidente municipal. Eu nunca brindo por meus inimigos. Fui porfirista e continuo sendo, e só pergunto: Quem quer vir me cobrar minhas ideias[105]? (Magdaleno, 1937, p. 75, LT).

Essas diferentes revoluções mantiveram algo em comum em relação aos indígenas: a questão da desapropriação das terras comunais destes povos sob a prerrogativa de reformas agrárias ocorridas nos diferentes países. Sob o mote do progressismo para disfarçar certos tons de racismo, fundamentou-se o discurso simplista de espoliação das propriedades indígenas, explicado pelas categorias dicotômicas de civilização e barbárie que circundava as nações latino-americanas nas quais os indígenas eram representados como a personificação do negativo, do retrocesso, da indolência e da ignorância como legado irremediável. Entre outros temas, as abordagens que caracterizaram a chamada “Literatura Proletária” soviética foram transpostas para o indigenismo na América Latina. O quadro a seguir apresenta alguns exemplos da apropriação desta temática:

---

[105] — Si esto continúa, quemo los dos pueblos, como hay Dios. ¡Indios malvados! Ya hasta pensaba seriamente en traer unos cuatrocientos hombres de la zona de Atotonilco el Grande y echar a los nativos al monte. Temía que un día cualquiera los zafarranchos degenerasen en pillaje y que las hordas, excitadas por la sangre, le quemasen las trojes y puede que hasta la misma finca. Por pronta providencia aumentó la guardia considerablemente, con instrucciones de abrir fuego contra cualquier grupo que se arrimase al casco en son de pleito. Ya no tuvo oportunidad de cumplir su amenaza, porque la revolución, que había estallado meses antes, subvirtió la normalidad de la región, y de quienes hubo que defenderse fue de los alzados, cuyas partidas merodeaban al grito de viva Fulano o viva Mengano, y muchas veces sin más programa que el robo. En las bolas murió el amo don Gonzalo, defendiendo lo suyo, y un soplo de catástrofe se abatió sobre el río Prieto. Por diez años la tierra se empantanó de sangre, en una tremenda matanza que dejaba muy chiquitas las peleas de San Andrés y San Felipe, y las indiadas, descuajadas y famélicas, corrieron a la sierra a las órdenes del primero que llegaba a ofrecerles un botín. ¡Al menos en la pelea existe la perspectiva del saqueo, de comer y beber hasta hartarse, y luego reventar, cosida a balazos la barriga, pero ya bien repleta! (Magdaleno, 1937, p. 28).

Cuando llegaron las fiestas de Año Nuevo, el presidente municipal de Actopan, servil y vil como todos los logreros de la política, se las echó de maderista y brindó: —Por don Francisco I. Madero, señores, y por la revolución. Todos agacharon las cabezas, menos don Gonzalo. Tragaba saliva del coraje y no se anduvo por las ramas. —Discúlpeme, señor presidente municipal. Yo no brindo nunca por mis enemigos. Fui porfirista y lo sigo siendo, y no más pregunto: ¿Quién quiere venir a tomarme cuenta de mis ideas? (Magdaleno, 1937, p. 75).

Quadro 3: O indigenismo como de temática proletária:

Temática Proletária			
Literatura Russa	Trabalhador urbano das fábricas		
Literatura Indigenista	Indígenas enquanto trabalhadores rurais	*Raza de Bronce*	Árguedas, 2006, p. 221; Árguedas, 2006, p. 222;
		El Resplandor	Magdaleno, 1937, p. 138; Magdaleno, 1937, p. 164; Magdaleno, 1937, p. 276;

Fonte: autoria própria

Grupos étnicos que viviam as margens dos rios foram expulsos e tornaram-se seminômades, migrando de terra em terra em busca de sustento.

A temática proletária está relaciona aos grupos de trabalhadores indígenas e que adentra na literatura indigenista não parte da cosmogonia destes povos, mas na inserção da figura do trabalhador urbano no processo de industrialização, com ênfase na luta do proletariado contra o capital, que é indissociável da luta do campesinato contra a feudalidade como afirma Mariátegui (2008, p. 82) neste mesmo caminho fator este que transparece nas obras. As temáticas proletárias se fazem presentes nos recortes a seguir:

> E tu não conheces o indígena, por duas razões principais. A primeira, porque mal falas a sua língua; a segunda, porque nunca foste proprietário. E todos os generosos defensores da raça se parecem com você. Todos falam de cor, e esses doutores mestiços que com razão te assustam, até discutem com brilho, porque tem em mãos um recurso que sempre produz efeitos maravilhosos: elevar a voz em defesa dos oprimidos, invocar as eternas teorias de igualdade, justiça e outras tolices do mesmo tipo. Mas fale com os patrões e proprietários, com aqueles que andam em contato íntimo com os indígenas, e não haverá um, um único… (Árguedas, 2006, p. 221, LT).

> No dia em que colocarmos professores e mentores para o indigena, seus herdeiros poderão estar escolhendo outra nacionalidade e se tornando chineses ou suecos, porque então a vida não será mais possível nessas alturas. O indígena nos afoga com sua maioria. De dois milhões e meio de habitantes que tem a Bolívia, pelo menos dois milhões são índios, e ai do dia em que esses dois milhões saibam ler, folhear códigos e redigir jornais! Nesse dia, invocarão esses teus princípios de justiça e igualdade e, em nome deles, acabarão com a propriedade rural e se tornarão os senhores[106]… (Árguedas, 2001, p. 130, LT).

[106] Y tú no conoces al indio, por dos razones principales. La primera, porque apenas hablas su idioma; la segunda, porque nunca has sido propietario. Y todos los generosos defensores de la raza se te parecen. Todos hablan de memoria, y esos doctores cholos que con razón te escaman, hasta discuten con brillo, porque tienen a mano un recurso que siempre produce maravillosos efectos; elevar la voz en defensa de los oprimidos, invocar las eternas teorías de igualdad, justicia y otras zarandajas de la misma hechura. Pero habla con los patrones y propietarios, con aquellos que andan en íntimo contacto con los indios, y no habrá uno, uno solo… (Árguedas, 2006, p. 221 op.cit.).

> De ali em diante ninguém entendeu uma única frase mais da tempestuosa alocução de Pedroza, nem mesmo Esparza, que o seguia com uma atenção desesperada e inútil e assentia de vez em quando, ratificando vivamente tal ou qual conceito retorcido e pedante do intelectual. Era um dilúvio que parecia não ter fim, uma verdadeira inundação de tropos, metáforas, citações, lembranças históricas, sentenças e tudo o que há de recursos oratórios para embriagar os idiotas e entediar os que não o são. Surgiram, pela primeira vez na inocente existência de San Andrés de *La Cal,* a democracia e o absolutismo; a Idade Média e as virtudes romanas, encarnadas por Catão; as Guerras Médicas e as Guerras Púnicas; Alexandre, Aníbal e Napoleão; a Revolução Francesa e a Revolução Russa; Danton, Robespierre, Lenin, Trotsky, Carranza, Obregón, Calles e as reivindicações das grandes massas famintas; Victor Hugo e seus discursos ao povo de Paris; as barricadas e a Comuna; Díaz Mirón e suas invectivas ao povo do México; o porfiriato e a Igreja, o réptil imundo de sete cabeças; tiradas e mais tiradas, disparate atrás de disparate, palavras e palavras — como disse o poeta, o pássaro canta, embora o galho estremeça... — Ave César, os que vão morrer te saúdam...; a terra é de quem a trabalha...; a riqueza é um crime...; e, no entanto, ela se move...; tudo se perdeu, menos a honra...; o respeito ao direito alheio é a paz...; alea jacta est...; bem-aventurados os que sofrem...; os ricos são a maldição do mundo...; proletários de todos os países, uni-vos...; a religião é o ópio dos povos...; ou renovar-se ou morrer...; os povos têm os governos que merecem...; justiça imanente...; acaso estou em um leito de rosas[107]?... (Magdaleno, 1937, p. 109, LT).

Reiteradamente a literatura indigenista nesta segunda fase busca atuar como um reflexo das transformações sociais e econômicas ocorridas com a industrialização, onde a classe operária se tornou uma força social cada vez mais

---

El día en que al indio le pongamos maestros de escuela y mentores ya pueden tus herederos estar eligiendo otra nacionalidad y hacerse chinos o suecos, porque entonces la vida no les será posible en estas alturas. El indio nos ahoga con su mayoría. De dos millones y medio de habitantes que cuenta Bolivia dos millones por lo menos son indios, y ¡ay del día que esos dos millones sepan leer, hojear códigos y redactar periódicos! Ese día invocarán esos tus principios de justicia e igualdad y en su nombre acabarán con la propiedad rústica y serán los amos... (Árguedas, 2001, p. 130, op. cit.).

[107] De allí en adelante nadie entendió una sola frase más de la huracanada alocución de Pedroza, ni aun Esparza, que le seguía la verba con una atención desesperada e inútil y que asentía de cuando en cuando, ratificando vivamente tal o cual concepto enrevesado y pedante del intelectual. Era un diluvio que parecía no tener fin, una verdadera inundación de tropos, metáforas, citas, recuerdos históricos, sentencias y cuanto hay de recursos oratorios para embobar a los idiotas y aburrir a los que no lo son. Salieron a relucir, por primera vez en la inocente existencia de San Andrés de la Cal, la democracia y el absolutismo; la Edad Media y las virtudes romanas, que encarnó Catón; las Guerras Médicas y las Guerras Púnicas; Alejandro, Aníbal y Napoleón; la Revolución Francesa y la Revolución Rusa; Dantón, Robespierre, Lenin, Trotzky, Carranza, Obregón, Calles y las reivindicaciones de las grandes masas hambrientas; Víctor Hugo y sus arengas al pueblo de París; las barricadas y la Comuna; Díaz Mirón y sus invectivas al pueblo de México; el porfirismo y la Iglesia, el reptil inmundo de las siete cabezas; tiradas y más tiradas, disparate tras disparate, palabras y palabras —como dijo el poeta el ave canta, aunque la rama cruja…—. Ave César, los que van a morir te saludan…; la tierra es de quien la trabaja…, la riqueza es un crimen…, y, sin embargo, se mueve…, todo se ha perdido menos el honor…, el respeto al derecho ajeno es la paz…, *alea jacta est*…, bienaventurados los que sufren…, los ricos son la maldición del mundo…, proletarios de todos los países, uníos…; la religión es el opio de los pueblos…, o renovarse o morir…, los pueblos tienen los gobiernos que se merecen…, justicia inmanente…, ¿acaso estoy en un lecho de rosas?… (Magdaleno, 1937, p. 109).

significativa, sendo esta uma das temáticas que marcaram a literatura bolchevique do final do século XIX. No caso da obra de Árguedas, os indígenas e as comunidades de trabalhadores rurais fazem parte de um mesmo grupo subalterno. No caso da obra do mexicano Magdaleno, os indígenas são tidos como trabalhadores rurais e constituem o que o autor chama de *el proletariado del campo* (Magdaleno, 1937, p. 276).

Em ambas as obras, o indígena é tratado como trabalhador proletário em uma tentativa de utilizar da literatura para contribuiu junto a mobilização em torno de causas comuns como é o caso da terra e da agricultura fortalecendo os movimentos sociais. Vale ressaltar que, enquanto a literatura russa analisa a imagem do proletário a partir do trabalhador urbano russo, no indigenismo, o termo proletário é sinônimo do trabalhador indígena rural.

Direta ou indiretamente, a modernidade está inserida nas obras indigenistas através da luta de classes e da opressão instaurada por parte dos grupos dominantes. A denúncia desta opressão é um dos traços mais marcantes da literatura indigenista como reiterada vezes apresentou-se neste. O quadro a seguir demonstra alguns exemplos como é possível observar:

Quadro 4: da representação da subalternidade na Literatura Indigenista

Obras de Ficção	
Raza de Bronce	***El Resplandor***
Formas de Representação	
Nesta obra, a subalternidade é apresentada de forma direta através das ações dos grupos não indígenas em torno de violência física e exploração dos indígenas que vivem em situação análoga à escravidão imposta pelos grupos oligárquicos sem a presença direta dos agentes governamentais.	Nesta obra, a subalternidade é apresentada de forma indireta, imposta pelos agentes governamentais que ludibriaram os *otomí* mexicanos através da promessa de construção de barragens e represas a serem utilizadas nas plantações comunais. Na ficção, essas plantações eram controladas por indivíduos que visavam interesses próprios.

Fonte: autoria própria

Umas das temáticas de considerável destaque nas obras indigenistas, em especial nesta segunda fase, é a questão da subalternidade centrada na naturalização da violência e da descriminação dos povos indígenas por diferentes agentes sociais. Os exemplos a seguir, analisam essas questões da subalternidade em suas especificidades:

Pantoja deu de ombros.

— Não me importa nada disso. Quem não quiser receber minhas bestas, que se vá. E assunto encerrado.

— Bem, irei então; mas antes colherei minha safra – respondeu tranquilamente Checa. Pantoja avermelhou-se de raiva. A resposta lhe pareceu insolente e não devia ser tolerada.

— Pois vá, e agora mesmo, pilantra, entendeu? Vá sem colher sua safra. O indígena cravou-lhe um olhar duro e carregado de ódio:

— Por quê? O senhor não me deu a semente.

— Insolente! Assim sabe responder ao patrão?…

¡Toma, ladrão! Lançou-se sobre o indígena e descarregou o chicote em sua cabeça, nas costas, onde caía, cego de ira, enquanto o indígena, ocultando o rosto entre as mãos, corria pelo pátio, bramindo como um touro.

— Deixe-o, homem! Pobrezinho! – interveio Aguirre, realmente contrariado pela flagrante injustiça e segurando-o pelo braço.

— Tata… perdão, tata… tataíto!… – rogava o indígena, tentando conter o sangue que a borbotões lhe brotava de um largo ferimento na cabeça e lhe corria pelo rosto, pelo pescoço, empurpurando sua camisa amarelada e remendada.

— É que a terra é também sua, ladrão? – vociferava Pantoja, mordendo os lábios. O indígena prosternou-se a seus pés, dolorido e humilhado:

— Perdão, tata; vou obedecê-lo!…

— Vá embora! Agora mesmo vá embora!…

— Bem, tata, vou-me embora; mas não me maltrate, pois sou velho – suplicava Checa, chorando, mais de raiva do que de dor, de despeito, mas fingindo submissão (Árguedas, 2006, p. 229, LT).

— Você não sabe como foi isso! Se defendia demoniacamente e com umas forças que davam medo. Parecíamos bonecos em suas mãos; e havia que evitar suas patadas, suas mordidas, e tapar-lhe a boca para que não nos taladrasse os ouvidos com seus horríveis alaridos, nem alvoroçasse a fazenda e seus arredores. Então, alguém, seguramente para obrigá-la a calar, lhe deu o golpe e caiu. E corremos, sem tocá-la sequer (Árguedas, 2006, p. 268, op. cit., LT).

— Ao vê-la tão fina, ninguém teria suspeitado que aquela selvagem tivesse tanta força. Eu a peguei pela cintura e quis jogá-la no chão, mas não pude. É uma raça de bronze – confessou Pantoja. — E eu? – disse Ocampo.

— Eu peguei suas pernas mas a cada patada me fazia dançar como um pano de chão[108] (Árguedas, 2006, p. 270, LT).

---

[108] Pantoja se encogió de hombros.

— Nada me importa eso. El que no quiera recibir mis bestias, se va. Y asunto concluido.

— Bueno, me iré; pero antes recogeré mi cosecha –repuso tranquilamente Checa. Pantoja enrojeció de cólera. La respuesta le pareció insolente y no debía soportarla.

— Pues te vas, y ahora mismo, pillo, ¿entiendes? Te vas sin recoger tu cosecha. El indio le clavó una mirada dura y cargada de odio:

— ¿Por qué? Tú no me has dado la semilla.

— ¡Insolente! ¿Así sabes contestar al patrón?…

¡Toma, ladrón! Lanzóse sobre el indio y le descargó el látigo en la cabeza, en las espaldas, donde caía, ciego de ira, en tanto que el hombrote, ocultando el rostro entre las manos, corría por el patio, bramando como un toro.

— ¡Déjalo, hombre! ¡Pobrecito! –intervino Aguirre, realmente contrariado por la fl agrante injusticia y cogiéndole por el brazo.

— ¡Tata… perdón, tata… tataíto!… –rogaba el indio, tratando de contener la sangre que a borbotones le brotaba de una ancha herida de la cabeza y le corría por la cara, por el cuello, empurpurando su amarillenta y remendada camisa.

— ¿Es que la tierra es también tuya, ladrón? –vociferaba Pantoja, mordiéndose los labios. El indio se prosternó a sus pies, dolorido y humillado:

> Os jovens não confirmavam nem negavam; mas acreditar cegamente no que o avô contava era outra história. As vozes curiosavam:
> — Mas isso é quase inacreditável! Quanto tempo já se passou?
> — Hum! Se somarmos todos os anos que as suas gentes viveram, como se fossem palitos, não daria nem perto desse tempo. Pilhas e pilhas de anos... antes mesmo dos brancos chegarem! Os indígenas daquela época sim, tinham terras para cultivar.
> O fim dos gambás estava ligado a uma maldição que havia tornado a terra estéril. Ainda hoje, quando a família se reunia no Natal e os mais velhos contavam as lendas e as tristes canções dos indígenas ressoavam, voltando de Actopan, circulava a versão monstruosa da pedra da praça de armas, que se manchou de sangue inocente e onde o diabo colocou sua assinatura. Don Gonzalo, o fundador, o encomendero, o ancestral do último Gonzalo que varreu tudo com suas pretensões de senhor invisível, havia conquistado a região quase sem violência.
> Os *otomí* eram homens baixinhos e gentis que acolheram os espanhóis quase como bem-vindos, vendo neles a salvação da dura tirania do vizinho asteca. A violência veio depois, quando foi preciso despojar os indígenas de suas terras e marcar os lombos de homens e crianças com o ferro do proprietário, como se marca o gado, para que os povos subjugados reconhecessem indubitavelmente suas obrigações[109]. (Magdaleno, 1937, p.39, LT).

— ¡Perdón, tata; te voy a obedecer!…
— ¡Te has de ir! ¡Ahora mismo te has de ir!…
— Bueno, tata, me voy a ir; pero no me maltrates, pues soy viejo –suplicaba Checa, llorando, más que de dolor, de rabia, de despecho, pero fi ngiendo sumisión (Árguedas, 2006, p. 229).

— ¡Tú no sabes cómo fue eso! Se defendía endemoniadamente y con unas fuerzas que daban miedo. Parecíamos muñecos en sus manos; y había que evitar sus patadas, sus mordiscos, y taparle la boca para que no nos taladrase los oídos con sus horribles alaridos, ni alborotara la hacienda y sus contornos. Entonces, alguien, seguramente para obligarle a callar, le dio el golpe y cayó. Y corrimos, sin tocarla siquiera (Árguedas, 2006, p. 268, op. cit.).

— Al verla tan fi na, nadie hubiese sospechado que esa salvaje tuviese tanta fuerza. Yo la cogí por la cintura y quise echarla al suelo, pero no pude. Es una raza de bronce –confesó Pantoja. —¿Y yo? –dijo Ocampo.

— Yo le tomé las piernas pero de cada patada me hacía bailar como a un trapo (Árguedas, 2006, p. 270).

[109] Los jóvenes no decían que sí ni que no; pero de eso a creer a pie juntillas lo que el abuelo contaba, había una diferencia de leguas. Las voces curioseaban:
— ¡Pues apenas puede creerse! ¿Cuánto hará eso?
— ¡Hum! Si juntamos unos con otros los años que han vivido tus gentes, como si fueran popotitos, no reuniríamos el tiempo que hace de eso. ¡Las pilas de años…; antes, todavía, de que llegaran los blancos! Los indios de entonces sí tenían tierras que trabajar.

El fin de los tlacuaches estaba fundido a una maldición que había vuelto estéril la tierra. Todavía, cuando se apilaba la prole en Navidad y los viejos insuflaban las leyendas y las tristes canciones del indio gemían, de regreso de Actopan, circulaba la monstruosa versión de la piedra de la plaza de armas, que se manchó de sangre inocente y en la que el diablo puso su firma. Don Gonzalo, el fundador, el encomendero, el ascendiente del último Gonzalo que barrió la bola con todo y sus ínfulas de amo invisible, había conquistado la región casi sin violencia.

Los otomí eran unos hombrecitos chaparros y dulces que acogieron al español casi en son de beneplácito, mirando en él la salvación de la durísima férula del azteca vecino. La violencia vino después, cuando hubo que despojar a las indiadas de sus tierras y marcar los lomos de hombres y niños con el fierro del propietario, como se marcan las grupas de las bestias, para que los pueblos sometidos reconociesen indudablemente sus vasallajes (Magdaleno, 1937, p.39).

Neste caminho, Borello (2009, p. 113) analisa que a obra de Árguedas reflete muito das ações sobre o povo *aymará* ao apresentar ao leitor como *esa comunidad es atacada (agredida y explotada) por los blancos y sus cómplices (los cholos, administradores, políticos, comerciantes, la Iglesia),* o que justificaria uma reação feroz e violenta destes indígenas em contraponto aos abusos sofridos. Árguedas em suas ficções *Wuata-Wuara* (1904) e *Raza de Bronce* (1919) reflete essa situação de retaliação aos abusos sofridos.

Nos fragmentos finais expostos acima, é possível observar como o *terrateniente* Pablo Pantoja agride física e psicologicamente os indígenas *yamará*. Nos fragmentos finais da obra boliviana, está descrito o estupro e morte da personagem *Wuata-Wuara*. Em tom de chacota, Pablo Pantoja ironiza a capacidade da indígena de (auto)defesa utilizando o termo *Raza de Bronce* para indicar a dureza e a resistência desta metal.

Na obra de Magdaleno, a visão não é diferente: a imagem tradicional do indígena é apresentada como um ser carregado de abnegação, passividade, indolência, sujeira, alcoolismo entre outros tantos adjetivos descritos por Rangel (2014). Ainda o indígena *otomí* mexicano é descrito como um ser cansado de suas circunstâncias e que se torna violento devido às situações extremas impostas a esta etnia, que se tornam triviais pelo excesso. Ressalta-se que, diferente da obra boliviana cujos indígenas reagem violentamente aos abusos, os *otomí* mexicanos estão presos a um ciclo de impossibilidade de uma reivindicação ou reação como analisa Magdaleno (1937) em sua ficção.

Ainda nas obras indigenista as questões com a natureza apresentam considerável destaque. Neste caminho, o Indigenismo adentra dentro das temáticas da terra e da natureza abordando as questões geográficas metereológicas que caracterizam a América andina como assim o fizeram outros movimentos literários latino-americanos como é o caso da literatura gaúcha, da literatura sertanista e vários outros que estabeleceram um debate com as questões étnicas, raciais, feministas, por exemplo.

Nestes movimentos, a literatura não se reduz apenas ao campesino e ao rural, mas também a questão do determinismo geográfico que demonstra tanto as questões centradas nos aspectos de território/territorialidade além da reflexão de como o espaço geográfico é determinante das condições precárias e do destino indígena como descreve o quadro a seguir:

Quadro 5: Território, territorialidade e o determinismo na Literatura Indigenista

Formas de representação da relação com a natureza	Caracterização da temática	
	Raza de Bronce	***El Resplandor***
Expressão do território	Relação dos *yamará* com o trabalho na agricultura. A terra é fonte do sustento material.	Relação dos *otomí* com o trabalho na agricultura e a extração de cal. Com a escassez de chuvas, a fonte renda é proveniente do trabalho na mineração deste material.
Natureza como expressão responsável pelas condições humanas	A relação entre a natureza e o ser humano é um tema perene na literatura atuando como um reflexo das emoções, dos conflitos e das aspirações humanas.	A terra e a natureza como um refúgio, um adversário, um espelho ou uma metáfora. Através das catástrofes naturais ficam refletidas as lutas e as esperanças dos personagens.
Expressão da territorialidade	A terra e a natureza enquanto espaço simbólico e ancestral	Envolve a atribuição de significados culturais a um espaço físico, através de símbolos, tradições e práticas.

Fonte: autoria própria

Para Raffestin (1993), o "território" é concebido a partir do ambiente físico como "matéria-prima" natural e resultado da ação social, simbólica ou concreta dentro de um determinado espaço. Ainda para o referido autor, o território também é concebido como prática ativa produzida por um conjunto de relações que os diferentes agentes e instituições sociais mantêm entre si e com a natureza e envolvem a apropriação politica, social e econômica de um determinado espaço. Os exemplos as seguir analisam de forma mais direta de como os indígenas entedem a ideia de território, ressaltando a perspectiva híbrida e performativa do escritor indigenista:

> O VERMELHO dominava a paisagem. O lago brilhava como uma brasa nos reflexos do sol morrendo, e as nevadas cristas da cordilheira se destacavam em tons de rosa atrás dos cerros cinzentos que emolduram o Titicaca, colocando um festão branco em seu cume anguloso e rachado, onde se desfaziam os restos de neve que recentes tempestades acumularam em suas cavidades. Em pé sobre uma rocha íngreme na última plataforma da montanha, ao abrigo dos ventos, a pastora vigiava os flancos abruptos do cerro, e sua silhueta se destacava nitidamente sobre a clareza avermelhada do crepúsculo, acusando os contornos harmoniosos de seu busto (Árguedas, 2006, p. 7, op. cit. LT).
>
> O lago, daquela altura, parecia uma enorme brasa viva. No meio da fogueira, as ilhas saltavam como manchas negras, desenhando admiravelmente os menores detalhes de seus contornos; e o estreito de Tiquina, encaixado ao fundo entre dois cerros que àquela distância fingiam muros de um negro azulado, dava a impressão de um rio de fogo vindo alimentar o ardente caudal da incendiada linfa. A planície, despida de

> árvores, nua, alongava-se negra e cinzenta em sua totalidade. Algumas plantações de cevada, já amareladas pela maturidade, colocavam manchas de cor sobre a nota triste e opaca daquele solo quase estéril pelo frio perpétuo das alturas. Aqui e ali, nas depressões, brilhavam de vermelho as poças formadas pelas chuvas passadas, como os restos de um colossal espelho quebrado na planície (Árguedas, 2006, p. 8, LT, op. cit.).
>
> O rio é traiçoeiro, volúvel, implacável. É preciso domá-lo palmo a palmo, sem descanso nem desfalecimento. Hoje corre por aqui, escava o terreno e o derruba. Em vão se erguem muros à sua veloz corrente; em vão se constroem, com paciência e dinheiro, aquelas grandes barreiras de troncos e pedras, assentadas em longos dias de trabalho árduo; de repente ele se enfurece, toma novo rumo e as deixa secas, para se mostrar onde não existem, quando não as ataca por trás, para destruí-las com toda sua complicada estrutura, depois de tê-las despojado de sua armadura de pedra[110] (Árguedas, 2006, p. 41, LT).

Assim, o território é definido como sendo "o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida" (Santos, 1998, p. 08). A tradução das cosmogonias indígenas por parte dos escritores indigenistas expressa a relação destes com o território relacionada às questões trabalhistas. Nas obras indigenistas, o termo território é o espaço geográfico onde os indígenas mantem residência e tiram o seu sustento, podendo ser ou não o seu local sagrado.

Zúñiga Navarro (1998), por sua vez, estuda a questão territorial através da ótica do Movimento Indígena pelo viés da "territorialidade" expressa nas dimensões "espaciais" (que se volta uso dos recursos de um determinado território natural) e "processuais" (diferentes processos aos quais estão inclusos os políticos, os econômicos, os sociais e os culturais de forma a assegurar a tanto a reprodução quanto a continuidade material e cultural dos povos indígenas regidos) regidos de acordo com as suas próprias normas indígenas. Os fragmentos a seguir demonstram (ou ao menos tentam) demonstrar a um pouco da ideia de

---

[110] El lago, desde esa altura, parecía una enorme brasa viva. En medio de la hoguera saltaban las islas como manchas negras, dibujando admirablemente los más pequeños detalles de sus contornos; y el estrecho de Tiquina, encajonado al fondo entre dos cerros que a esa distancia fingían muros de un negro azulado, daba la impresión de un río de fuego viniendo a alimentar el ardiente caudal de la encendida linfa. La llanura, escueta de árboles, desnuda, alargábase negra y gris en su totalidad. Algunos sembríos de cebada, ya amarillentos por la madurez, ponían manchas de color sobre la nota triste y opaca de ese suelo casi estéril por el perenne frío de las alturas. Acá y allá, en las hondonadas, fulgían de rojo los charcos formados por las pasadas lluvias, como los restos de un colosal espejo roto en la llanura (Árguedas, 2006, p. 8).

El río es traicionero, veleidoso, implacable. Hay que arrojarlo palmo a palmo, sin reposo ni desfallecimientos. Hoy corre por aquí, socava el terreno y lo derrumba. En vano se ponen muros a su veloz corriente; vanamente se construyen a fuerza de paciencia y dinero esas grandes albergadas de troncos y asentadas con piedra acumulada en largos días de trabajo porfi ado; de pronto se encapricha, toma nuevo rumbo y las deja en seco, para mostrarse allí donde no existen, cuando no las ataca por detrás, para cargárselas con toda su complicada trabazón, después de haberlas despojado de su armadura de piedra (Árguedas, 2006, p. 41).

territorialidade:

> Choquehuanka levantou-se com o alvorecer, pegou no pátio uma das varas apoiadas contra o teto, lançou sobre si um manto e saiu para o campo.
> Ainda piscavam as estrelas em um céu turquesa, de placidez infinita, e os animais ainda não haviam despertado de seu sono. Um silêncio profundo pesava sobre a planície, e os objetos já perdiam seus contornos na tênue claridade da aurora.
> O ancião caminhava com os olhos fixos no chão, como se procurasse algo. Muitos outros faziam o mesmo; mas, ao vê-lo, juntaram-se a ele e, em grupo, afastaram-se em direção à costa, sem deixar de examinar atentamente o solo.
> Por fim, um deles parou e chamou Choquehuanka para mostrar-lhe uma pedra azulada, plana e de dimensões regulares.
> Uma angústia vaga apertou o peito do ancião, porque dessa pedra ele receberia, naquela aurora, a revelação de um mistério que nem ele, com sua sabedoria, nem outros antes dele jamais souberam explicar: se a pedra tivesse o dorso seco, seria um sinal inequívoco de que o ano seria seco; se estivesse coberta de geada, haveria chuvas abundantes e boas colheitas.
> Ele se inclinou, pegou-a cuidadosamente e olhou o lado que estava apoiado no chão. Estava seco, e em suas asperezas uma aranha havia tecido sua teia. Fez um gesto de contrariedade e mostrou-a aos outros:
> — Estão vendo? Teremos um ano ruim.
> — Já sabemos; todas estão assim.
> Estavam tristes, aflitos e permaneceram em silêncio.
> Logo se juntaram a eles os outros observadores, e todos traziam a mesma convicção: o dorso das pedras, seco nesses primeiros dias de agosto, anunciava falta de umidade na atmosfera e, por consequência, ausência de grandes chuvas, ou seja, um ano fatal.
> Apareceu Tokorcunki. Ele havia saído ao amanhecer de sua casa e vinha do morro, onde fora ver se os gansos selvagens haviam nidificado nas alturas, o que é outro sinal do tempo, e voltou desolado.
> — O que há, Tokorcunki? – perguntou o velho Choquehuanka.
> — Encontrou ninhos nos morros[111]? (Árguedas, 2006, p. 134, LT).

[111] Choquehuanka se levantó con el alba, cogió del patio una de las pértigas apoyadas contra el techo, echóse encima un manteo, y salió al campo.

Todavía parpadeaban las estrellas en un cielo turquesa, de placidez infi nita, y las bestias aún no habían despertado de su sueño. Un silencio profundo pesaba sobre la llanura y los objetos ya perdían sus contornos en la tenue claridad de la aurora.

Andaba el anciano con los ojos empeñosamente fi jos en tierra, cual si buscase algo. Otros muchos hacían lo propio; mas al verle, se le reunieron, y en grupo, se alejaron hacia la costa, sin dejar de examinar atentamente el suelo.

Al fi n, uno se detuvo y llamó a Choquehuanka para enseñarle una piedra azulada, plana y de regulares dimensiones.

Vaga angustia oprimió el pecho del anciano, porque de esa piedra iba a recibir en esa aurora la revelación de un misterio que ni él con su sabiduría, ni otros antes que él, supieron explicarse jamás: si la piedra llevaba el dorso enjuto, era seña inequívoca de que el año sería seco; si escarchado, abundarían las lluvias y habría cosechas.

Se inclinó, tomóla cuidadosamente y miró el lado en que apoyaba en tierra. Estaba seco, y en sus asperosidades una araña había tejido su hilo. Hizo un gesto de contrariedad y la enseñó a los otros:

— ¿Lo ven? Tenemos mal año.

— Ya lo sabemos; todas se presentan así.

Estaban tristes, afl igidos, y callaron.

A poco se les reunieron los otros cateadores, y todos traían idéntica convicción: el dorso de las lastras, seco en estos primeros días de agosto, anunciaba falta de humedad en la atmósfera, y por consiguiente, ausencia de grandes lluvias, es decir, año fatal.

Apareció Tokorcunki. Había salido al amanecer de su casa y venía del cerro, donde fue a ver si los gansos silvestres habían anidado en las alturas, que es otra señal de tiempo, y estable desolado.

— ¿Qué hay, Tokorcunki? –interrogó el viejo Choquehuanka

> Olhos escuros e refulgentes das mulheres, que sofrem e não reclamam nada, às vezes inocentes como os dos animais e outras vezes emboscados e desconfiados. Bocas de grossos lábios estriados pelos ventos áridos e cortantes, como o solo das eiras sacudido pela ventania; bigodes ralos de fios ásperos, pelagens lustrosas e indóceis como a flora dos cactos que adorna, com um adorno angustiante, o páramo; vozes suaves em que se expressa o amor, a queixa passional, o ódio e a conversa trivial das noites nos campos de pastagem.
> A servidão secular envolve de mistério as palavras, e a voz torna-se sussurro e submissão ao destino inexorável. No passado remoto, as hordas sentiram o peso esmagador da cruel exploração do branco, e desde então, através de tantos anos como as estrelas nas noites de São André, sabem que é inútil rebelar-se.
> Olhos que já esgotaram as lágrimas, vozes confidenciais e murchas, indiferença que é como a cinza cobrindo um tição em brasas. A vida se anuncia no ventre das mulheres sem um espasmo de dor, e a morte é um incidente que surpreende jovens e velhos sem atrapalhar uma tarefa ou interromper um acesso vigoroso de energia.
> [...] Daqui a vinte anos, e a voz repete a monótona naturalidade de uma paisagem sem fronteiras e que, por isso mesmo, é alheia à noção de tempo e espaço. Vinte anos... Toda uma vida que, no fim das contas, não soma mais do que oitenta, noventa ou cem anos, quando muito... Que diferença faz para aqueles que não conseguem acionar os nervosos mecanismos da consciência..., para aqueles para quem nascer e morrer não são mais do que os extremos de um destino tremendo!
> Nem a pedra, nem o órgão nodoso, nem o mezquite se queixam. Por que haveriam de se queixar? O indígena só sabe que sua morte será menos sentida do que a da mula ou do boi que dão sustento à família. Os olhos alcançam as distâncias e as bocas permanecem caladas.
> O padre os abandonava. Deus os abandonava como dizia dom Melquíades... Também se acostumariam a viver sem eles[112]! (Magdaleno, 1937, p. 17-18, LT).

Nos referidos romances, os autores buscaram ao seu modo de ver – híbrido e

---

—- ¿Encontraste nidos en los cerros? (Árguedas, 2006, p. 134).

[112] Oscuros ojos refulgentes de las mujeres, que sufren y no reclaman nada, a veces inocentes como los de las bestias y otras emboscados y recelosos. Bocas de gruesos labios estriados por los vientos áridos y punzadores como la gleba de las eras sacudidas por la tolvanera; raídos bigotes de guías hirsutas, pelambres lustrosos e indóciles como la flora del cactáceo que adorna con adorno angustioso el páramo; voces suaves en que se dice el amor, la querella pasional, el odio y la charla trivial de las noches de los agostaderos. La servidumbre secular ajoba de misterio las palabras y la voz se torna susurro y sumisión al destino inexorable. En el remoto ayer las hordas sintieron el peso aplastante de la cruel explotación del blanco, y desde entonces, a través de tantos años como los luceros de las noches de San Andrés, no ignoran que es inútil rebelarse. Ojos que han agotado el llanto, voces confidenciales y mustias, indiferencia que es como la ceniza que cubre un leño hecho ascuas. La vida se anuncia en el vientre de las mujeres sin un espasmo de tortura y la muerte es un incidente que sorprende a los jóvenes y a los viejos sin malograr una faena o interrumpir un caudaloso acceso de energía. […] Tras lomita, dentro de veinte años, y la voz repite la monótona naturalidad de un paisaje sin fronteras y que por lo mismo es ajeno a la noción del tiempo y el espacio. Veinte años… Toda una vida, que a fin de cuentas no suma sino ochenta, noventa o cien, cuando bien va… ¡Qué más da para quienes no pueden conjugar los nerviosos resortes de la conciencia…, para quienes el nacer y el morir no son más que los cabos de una suerte tremenda! Ni la piedra, ni el nudoso órgano, ni el mezquite se quejan. ¿Por qué habían de quejarse? El otomí sólo sabe que su muerte será menos sentida que la de la mula o el buey que dan el sustento a la familia. Los ojos columbran las distancias y las bocas callan. El cura los abandonaba. Dios los abandonaba, como decía don Melquiades… ¡Ya se acostumbrarían, también, a pasársela sin ellos! (Magdaleno, 1937, p. 17-18).

não-indígena – interpretar a forma de relacionamento dos indígenas com a terra como entidade coletiva e sagrada. Vale observar, no entanto, que os escritores indigenistas escrevem a partir de suas percepções que nem sempre comungam com a relação do indígena com a terra. Contudo, vale ressaltar que a ideia de territorialidade estabelece relação entre os indivíduos ou grupos com um determinado espaço, seja ele físico ou simbólico. Essa relação envolve não apenas a apropriação e o uso de um território, como também a defesa e a construção de significados em torno desse espaço.

Diversas ficções na América Latina abordaram a questão regional de forma a apresentar a natureza como determinante das condições humanas como ocorre no fragmento na obra mexicana ao afirmar que “a energia, na terra dos *Otomi*, concentra-se na longevidade e no mimetismo monstruoso com o mineral e o cacto. Cinquenta, cem anos, não são nada; um minuto na existência do deserto” (Magdaleno, 1937, p. 18, op. cit.).

De forma semelhante ocorre na obra de Árguedas (2006) ao afirmar no fragmento em que escreve sobre *la playa.* No fragmento, o autor descreve o quanto “haviam parado na margem oposta, em terra firme, perto dos pomares, e podiam ser vistos formando grupos ao lado dos animais descarregados” (Árguedas, 2006, p. 42). Ainda no fragmento, indígenas e animais apresentam destinos semelhantes impostos pela natureza através das regiões em que estes habitavam. Um dos temas mais antigos e universais da literatura é a relação entre a natureza e o sagrado.

5.6. Por uma Crítica do Indigenismo Literário

No tocante ao indigenismo integracionista, embora tenha sido promovido como uma tática de desenvolvimento, o movimento trouxe consequências devastadoras para os povos indígenas. Essas comunidades, além de terem sua cultura e identidade ameaçadas, também enfrentaram a exclusão social, a pobreza e a negação de seus direitos territoriais. A oposição dos indígenas a tais políticas foi crucial para a progressiva alteração de paradigma, que passou a dar valor ao multiculturalismo e ao respeito aos direitos dos povos indígenas, particularmente nas últimas décadas do século XX.

No entanto, as consequências do indigenismo integracionista ainda são visíveis em várias nações, fazendo deste assunto um ponto crucial para a discussão

sobre justiça social e reparação histórica. Como exemplo, a educação apresenta considerável destaque. Esta desempenhou um papel central enquanto estratégia de homogeneização cultural. Escolas promoviam o ensino exclusivamente em línguas nacionais, desconsiderando e desvalorizando os saberes tradicionais e a cultura indígena. Essa política resultou em gerações de indígenas desconectadas de suas raízes culturais, contribuindo para a perda de diversidade linguística e o enfraquecimento do patrimônio imaterial de diversas comunidades.

Em ambas as obras analisadas nesta tese, é notável a tentativa de introdução dos diferentes povos indígenas ao mercado de trabalho. Contudo, é possível analisar a integração enquanto estratégia de integração dos indígenas ao modelo economia de mercado. Neste modelo, os em empregos eram mal remunerados ou inseridos em sistemas de produção incompatíveis com suas tradições de sobrevivência, como o agronegócio e a mineração.

Essas mudanças desestabilizaram economias convencionais fundamentadas na reciprocidade e sustentabilidade comuns entre esses povos, além de tornarem as comunidades vulneráveis aos mercados externos e a interesses meramente políticos e econômicos. Na ficção mexicana, essa abordagem está mais visível que a escritura do boliviano Alcides Árguedas.

O indigenismo integracionista utilizou da imposição cultural como uma das estratégias fundamentais. Isso implicava na substituição de práticas, crenças e valores indígenas pelas tradições da cultura dominante, frequentemente através de processos coercitivos ou políticas governamentais que desencorajavam ou proibiam a utilização de componentes culturais nativos. Um caso frequente foi a imposição de idiomas nacionais, como o espanhol ou o português, em prejuízo das línguas nativas, o que não só marginalizava essas comunidades, mas também debilitava seus vínculos culturais e a transmissão de conhecimento através das gerações.

Entende-se que a literatura indigenista bem como o Indianismo e outras formas literárias de expressão indígena da América Latina, Caribe e mesmo dos países norte-americanos fazem uso de ao menos uma das imagens literárias que compõem o que foi nomeado nesta pesquisa de tríade mítica do imaginário latino-americano. Para Cassirer (1992, p. 19) na perspectiva dos estudos imagológicos através da integração entre os estudos mitológicos da literatura e da linguagem.

Assim, ao interpretar as ideias de Max Müller, Cassirer (1992) afirma ser inevitável o uso dos mitos e, consequentemente das imagens nas representações

sociais e estéticas que são concebidas como “uma necessidade inerente à linguagem, se reconhecemos nesta a forma externa do pensamento: a mitologia é, em suma, a obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento” (Cassirer, 1992, p. 19).

Na literatura ou das artes em geral, a autoria revela sinais de sua cosmovisão enquanto fruto de um contexto social e cultural. Nesta rede imagológica e no tocante aos elementos que o imaginário na América Latina, estes elementos – uma imagem, um mitema ou mito – a autoria de uma destas ficções que abordam a presença indígena tende a fazer a opção de aceitação ou recusa destes elementos.

A modelação seria desta forma, uma análise teórica desta aceitação ou refutação destes elementos imagológicos que se fazem estruturantes em um determinado objeto estético. Assim, os elementos que compõem os mitos fundadores que compõem a tríade do imaginário latino-americano são retomados com certa constância durante os séculos XIX e XX e em diferentes movimentos literários.

Só para citar alguns exemplos da presença destes mitos fundadores, destacam-se nomes como Mário de Andrade com *Macunaíma* (1978) que remonta caricata e subversivamente a imagem do indígena quando comparadas ao Indianismo romântico de *Iracema* (Alencar, 2003) ou mesmo na imagem do colonizador presente nas ficções de ditador[113] como é o caso da obra de Alejo Carpentier *El Recurso del Método* (1974) que se aproxima politicamente e ações no tocante aos grupos sociais tidos como minoria da personagem Pablo Pantoja do indigenismo bolivianos de Árguedas.

Os processos de conjunção/disjunção são utilizados em Durand (2002) com a função essencial de eufemização dos males do mundo, aos quais foram direcionados neste trabalho na perspectiva do processo de colonização captáveis nas obras do Indianismo alencariano de *Iracema* (2003) e do Indigenismo boliviano de *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) ou mesmo o Mexicano de Magdaleno (1937). Neste processo, a conjunção equivale ao processo assimilação destes elementos míticos/imagéticos que são inquiridas em diferentes ficções através do processo de

[113] Para Amate Blanco (1981), um romance ou uma novela de ditadura e/ou de ditador é um subgénero ou um tipo narrativo que é centrado numa ditadura (em relação ao tema, estrutura, estilo, etc.), ou na personagem do ditador, e que está normalmente relacionado ao universo literário hispano-americano e caribenho. É um tipo narrativo que vem evoluindo desde o século XIX e que foi delineando um conjunto de idiossincrasias específicas relacionadas aos regimes repressivos vividos naquela zona do mundo.

modelação por captação (Kothe, 1981) ou mesmo pela disjunção ou modelação negativa (antimodelação).

Para uma estética do Indigenismo, a tríade composta pelos mitos fundadores presentes no imaginário latino-americano permitiu uma análise dos movimentos artísticos que o antecederam como é o caso do Indianismo Romântico. Ao integrar a abordagem teórica constituída como modelação nesta tese (Kothe, 1981) foi possível estabelecer uma análise comparatista acerca de como o imaginário a literatura de expressão indígena, ou seja, aquela que tem o ameríndio como referência.

No caso do Indianismo, os elementos imagéticos que compõem a tríade do imaginário latino-americano – colonizador, a representação do território e o indígena – se acomodam à obra alencariana como alegoria das bem-aventuranças trazidas no processo de colonização. Em *Iracema* (Alencar, 2003), estes elementos imagéticos são assimilados pelo processo de modelação por captação. No processo de "modelação por negação", *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001) e *El Resplandor* (Magdaleno, 1950) optam pela disjunção ou rechaço dos elementos imagéticos supracitados, através de uma construção literária alegórica que reflete os males que a colonização trouxe aos povos indígenas que se desdobra por uma visão pessimista do processo de colonização.

Enquanto estudado como vanguarda literária, uma dicotomia se forma neste trabalho: a da "vanguarda histórica" (Gelado, 2006) composta por movimentos advindos da Europa a exemplo do dadaísmo, cubismo, futurismo e um vanguardismo latino-americano (Gelado, 2006), chamadao neste trabalho de "vanguarda política", que integra com mais ênfase aspectos sociais, culturais e históricos que eleva o popular a luz do debate como resultado apropriação desigual dos bens econômicos e culturais por parte dos setores sociais subalternizados como revela o indigenismo literário.

Para compreender o Indigenismo como corrente do "vanguardismo latino-americano" (não concebendo como uma vanguarda histórica) de denúncia da subalternidade entende-se importante retomar alguns tópicos abordados anteriormente. O positivismo na América Latina teve um papel importante que corroborou para a construção de um pensamento metropolitano que pregava a segregação de alguns grupos que não se enquadravam no projeto modernizador proposto por nomes como Domingos Faustino Sarmiento e José Henrique Rodó.

Em boa parte do século XIX, alguns dos textos fundadores latino-americanos afirmavam o desaparecimento dos povos indígenas, negros, gauchos, entre outros, dada a crença na incapacidade destes de adaptar-se ao modelo capitalista pós-colonial que tinha os centros urbanos como referência.

No início do século XX, quando os debates acerca de raça, etnia e nação estavam em alta, Mariátegui já antecipava alguns dos debates atribuídos aos Estudos Culturais como analisa Figueiredo (2010, p. 79) ao dizer que “Mariátegui antecipou o que Aníbal Quijano (2000) chamou de colonialidade do poder e do pensamento, conceito largamente reutilizado por Mignolo”. Por esta questão, analisar o Indigenismo sob uma visão pós(de)colonial torna-se coerente quando integrados aos aspectos que envolvem a colonialidade e a subalternidade (Spivak, 2010a, 2010b) dos povos indígenas, fator válido tanto para as teorias indigenistas institucionais quanto para a sua abordagem literária.

Nesta perspectiva Edward Said (2020) faz uma análise da constituição do imaginário ao longo da formação do sistema moderno/colonial e mostra que ocorreu uma verdadeira colonização epistemológica pautada no etnocentrismo, no eurocentrismo e no processo de constituição da modernidade no diferentes campos do saber o que inclui a Filosofia, a Religião, a Ciência e mesmo a Literatura.

Faz-se tema das críticas de Mariátegui (2008) a oposição à cultura e a literatura colonial marcada pela herança feudal. Esta forma de expressão cultural e estética (colonial) se expandia para além das fronteiras temporais das colônias uma vez que se instauraram nas diferentes revoluções sociais na América Latina. Estes conflitos mantiveram os privilégios das classes dominantes, a exemplo das revoluções do caudilhismo militar que substituíram gradualmente a propriedade comunal, a exemplo das comunidades indígenas que focavam a subsistência coletiva, por uma economia progressiva em que a agricultura tinha por base a propriedade privada.

Vale ressaltar, neste contexto que a literatura indigenista abriu as portas e a voz para que os povos indígenas pudessem ascender aos diferentes locais de fala como afirma Réndon (2019, p. 142, LT):

> As histórias de como nasceu o rótulo de “literatura indígena” é algo que se atribui aos movimentos indigenistas que promoveram os espaços para que essa corrente surgisse, embora na verdade, ainda que os indígenas tenham recebido apoio dos indigenistas, essa tem sido uma inclinação decorrente

de outros processos, nos quais vêm promovendo o movimento[114].

A literatura indigenista retoma o debate acerca da civilização e da cultura iniciado no século XIX e que continuou nas décadas posteriores do século XX posterior assumindo uma outra vertente tanto no campo intelectual quanto estética. Assim o Indigenismo estabeleceu-se como uma literatura de vanguarda que, na mesorregião da América Latina, constituiu-se através de um projeto estético "traçado pelas oligarquias locais, interessadas em promover uma integração forçada dos setores subalternos a um projeto nacional de desenvolvimento que as perpetuasse como setor hegemônico" (Gelado, 2006, p.65). Este fator demonstra que o interesse nem sempre estava centrado nas causas indígenas. De todo jeito, a condição de subalternidade indígena foi evidenciada, servindo como suporte para a crítica social de um lado e para que os povos indígenas pudessem falar por si do outro.

Desta forma, ao pensar a literatura indigenista como vanguarda política, a cultura e o próprio texto literário transformaram-se em verdadeiros campos de batalhas. Para Gelado (2006), ainda que tivesse por meta a defesa das classes subalternas, os interesses eram disputados tanto por setores intelectuais das classes médias bem como de alguns grupos oligárquicos que também buscavam uma representação no âmbito da cultura.

Sob este prisma, ainda que os diversos grupos de vanguarda buscassem o Indigenismo enquanto estratégia de caráter estético do popular, as ficções se instituíram pelo tratamento performático através da polêmica que nem sempre se prestava ao seu papel fundamental: o indígena. Com isto, o popular no contexto de alguns movimentos políticos – Indigenismo, Negritude, entre outros – transformaram-se em moeda de troca, em bens simbólicos disputados pelas classes subalternas e pelas classes trabalhadoras e mesmo pelas classes hegemônicas.

Contudo, vale ressaltar que em caminho oposto, ações vanguardistas da literatura indigenista possibilitou repensar os cânones (Gelado, 2006) ao gerar a aquisição e o aproveitamento dos meios técnicos que possibilitaram a difusão de diversos discursos por parte de alguns dos intelectuais do período citado.

No Peru, Mariátegui vê no Indigenismo institucional uma linha reivindicatória

[114] Los relatos de cómo nació la etiqueta de "literatura indígena" es algo que se atribuye a los movimientos indigenistas que impulsaron los espacios para que se diera dicha corriente, aunque efectivamente, los indígenas recibieron apoyo de los indigenistas, ha sido una inclinación fruto de otros procesos, en el que han ido impulsando el movimiento.

aberta apenas as correntes socialistas, servindo de bases para a literatura indigenista boliviana em de Árguedas (2003) que se constitui em torno das aclamações populares que buscavam a destruição de terras e exploração dos recursos naturais. No México, o indigenismo literário se consolida a partir da Revolução de 1910 e nos efeitos pós-revolucionários que levariam os escritores a uma abordagem que valorizava o passado pré-hispânico conjugado junto à tradição literária e cultural nacional do presente como é possível observar na obra de Magdaleno (1937).

A partir das concepções de Gelado (2006) que dá ênfase demasiada a práxis política, o estético ficou reduzido aos interesses ideológicos do que se pode chamar de marxismo latino-americano e os textos indigenistas pareciam apregoar uma espécie de comunismo agrário. Ainda para Gelado (2006, p. 113), os escritores indigenistas assumiram uma espécie de paternalismo “como atitude predominante e generalizada em relação aos indígenas tidos pelos escritores das primeiras décadas do século XX como irmãos menores que precisavam de proteção”. De todo jeito, Gelado (2006) afirma que o debate obstaculizou no âmbito da cultura, uma disputa pelo poder político no período que acarretou o fracasso das propostas populares em nível social, mas possibilitou novas possibilidades no âmbito da história literária e das representações simbólicas. Este debate possibilitou a reapropriação imagológica da mitologia literária herdada da colonização.

Desta forma, “as comunidades indígenas e os direitos das mesmas à posse de terras, no âmbito literário, plástico se levou a cabo a abertura de diversas formas de representação legitimadora da subalternidade indígena” (Gelado, 2006, p. 118) ao denunciar os problemas decorrentes dos processos históricos e sociais traumáticos impostos as diversas comunidades indígenas desde a instauração do período colonial.

Assim, partindo deste mote, “pelo pedido de empréstimo à histórica local de moedas destituídas de valor [...] – o Indigenismo e o Abolicionismo – ordenavam-se as exigências locais da expressão literária moderna e original” (Figueiredo, 2011, p. 37). Esse foi um dos caminhos que possibilitou a configuração de um novo tipo de vanguarda não-europeia que, através de uma abordagem política, buscava o que Figueiredo (2011) chama de construção de um cidadão mais consciente das injustiças cometidas na pátria.

Contudo, algumas abordagens críticas em torno da literatura indigenista se

fazem coerentes. A primeira delas é a versão estereotipada do indígena concebido como uma entidade social passiva e subalterna. Esta imagem do indígena foi herdada do Romantismo e no contexto do século XX acaba por desconsiderar a complexidade da cultura indígena como parte essencial da própria América. Assim, a literatura indigenista apresenta uma sociedade retratada como maniqueísta que coloca de um lado os brancos ou os *criollos* como maus e os indígenas como bons.

Essa percepção unilaterial, ao focar na denúncia das injustiças sofridas pelos indígenas, coloca-os como vítimas passivas e classificam os não-indígenas como opressores. Essa visão simplificada desconsidera as dinâmicas complexas e as diversas interações entre os diferentes grupos étnicos e o próprio caráter transcultural da América Latina.

Ainda é importante destacar a questão do *lócus* híbrido enquanto tutela. Nesse prisma a tutela da voz indígena pode ser compreendida como uma continuidade de estruturas que se voltam a colonialidade em que um agente social se coloca como mediador legítimo da expressão do outro. Mesmo em discursos progressistas que pretendem dar visibilidade às demandas indígenas, a mediação não-indígena mantém a dependência discursiva, reforçando um sistema de poder que decide quando, onde e como a voz indígena pode ser ouvida. Esse mecanismo se insere na ideia de “colonialidade do poder" expressa por Quijano (2000) ao analisar a persistência das hierarquias coloniais mesmo após o fim dos processos coloniais.

A questão da tutela também aparece em debates sobre representação na literatura, na política e no próprio ativismo. Quando um outro indivíduo busca falar pelos indígenas sem que estes tenham um espaço de protagonismo, cria-se uma relação paternalista que reforça a dependência institucional. Em vez de reconhecer o indígena como sujeito político pleno, a mediação constante enfraquece sua autonomia discursiva. Essa dinâmica se insere no que Gayatri Spivak problematiza em seu ensaio. Incorporar a ideia da tutela nas discussões sobre colonialismo significa ampliar a compreensão de como as relações coloniais não se restringem ao passado, mas continuam moldando as formas de enunciação no presente.

Outro risco assumido pela literatura indigenista é a questão do etnocentrismo**.** Magdaleno, Árguedas, Ciro Alegría entre outros escritores indigenistas, ao valorizarem a cultura indígena, podem ter criado o que pode ser definido como “etnocentrismo reverso”: um processo em que a cultura indígena é hierarquizada e

as demais culturas ficam inferiorizadas.

Ainda é possível apontar uma outra perspectiva crítica em torno da literatura indigenista que é aquela que tradicionalmente coloca os indígenas apenas como objetos de estudo e tema de debate. É possível observar que, tanto em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006) quanto em *El Resplandor* (Magdaleno, 1937; 1950), as personagens assumem sempre a posição de secundários, em vez de protagonistas de suas próprias histórias. Esta abordagem não deixa de perpetuar uma visão conservadora em que os indígenas ainda são vistos através da lente do colonizador e do processo de modernização que não deixa de ser (neo)colonialista.

Neste caminho, a literatura indigenista pode servir para justificar os processos de modernização em que a fusão racial é apresentada como uma solução “apolítica” para a história de violência da colonização.

Em Mariátegui (2008) e Magdaleno (1937), percebe-se um forte apelo pelo integracionismo dos indígenas ao modelo econômico latino-americano sem considerar os aspectos da territorialidade, da cosmogonia ameríndia entre outras situações, criando um lapso ou vácuo no que tange aos reais interesses indígenas. Esse lapso pode apagar as fronteiras entre dominadores e dominados através da proposição da integração/assimilação dos indígenas apenas pelas causas trabalhistas. Desta forma, à reparação dos conflitos históricos tende a ocorrer de maneira superficial, sem considerar toda a complexidade da questão indígena na América Latina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, buscou-se analisar o Indigenismo, categorizando-o primeiramente em fases e centralizando o foco naquilo que se denomina nesta tese como “Segunda Fase do Indigenismo Latino-Americano” ou “Indigenismo Integracionista”. A temática foi analisada através do diálogo estabelecido entre a Literatura Comparada e os chamados Estudos Culturais Pós-coloniais, com ênfase nos Estudos da Subalternidade e com o objetivo de traçar um perfil acerca das formas de representação literária do indígena estabelecidas pela hibridez.

É importante reiterar que essa visão subalterna acerca do indígena pode não corresponder à perspectiva dos próprios povos ameríndios. O perspectivismo adotado pelo escritor indigenista frequentemente diverge, na contemporaneidade, da cosmovisão de etnias como os *aymará*, os *otomí* entre outras, uma vez que esses povos nem sempre se veem como vítimas. A perspectiva assumida pelo escritor indigenista é de alguém que transcreve uma realidade observada, mas não vivida. Nesse contexto, a crítica ao Indigenismo literário frequentemente se concentra no fato de que, apesar de suas intenções de representar e defender a causa indígena, essa corrente literária muitas vezes não consegue captar a essência e a voz autêntica desses povos.

A ideia central da fase integracionista é a de promover a reflexão de que a exploração a que foram submetidos não se limitou ao período colonial. Expropriados das terras que habitavam desde tempos pré-colombianos e reduzidos a uma condição análoga à escravidão, os povos indígenas têm sua realidade revelada na literatura indigenista, que destaca as questões sociais enraizadas nas relações coloniais mantidas pelos diferentes grupos oligárquicos latino-americanos enquanto entidades hegemônicas.

Em contrapartida, os diferentes grupos indígenas, em diversos países dessa mesorregião, foram mantidos, durante séculos, em situações de inferioridade, trabalho forçado e violência, tanto pelos aparatos legais do Estado quanto por aqueles que se beneficiaram desses sistemas.

Neste contexto e para cumprir a abordagem geral proposta nesta tese, utilizou-se a ferramenta epistemológica do “informante nativo” por meio de seu avatar literário. O termo "nativo" assume a ideia de um substrato social “natural”, ou

seja, o indivíduo oriundo de um determinado meio social e que permite um vislumbre de sua existência e participação no contexto ao qual está inserido. Nos estudos imagológicos que embasam este trabalho, o avatar do informante nativo representa a expressão literária dos agentes sociais que se destacam no texto e cuja relevância depende do foco atribuído pelo pesquisador.

No caso desta pesquisa, o enfoque foi dado ao indígena, porém outros substratos sociais também podem ser analisados como informantes nativos a exemplo do que ocorre na literatura Africana e Afro-brasileira negra, feminista entre outras vertentes. No caso dos indígenas, as diferentes personagens carregam consigo um conjunto de referências culturais, sociais e estéticas que as habilitam à posição de informante nativo, funcionando como uma tradução de um contexto histórico específico. Grúllon (2010) utiliza o termo "tradução" em relação ao texto literário para indicar a interpretação de questões sociais, históricas e estéticas, a partir de elementos culturais que, embora sejam tidos como opostos, estabelecem um diálogo. Esse diálogo, contudo, nem sempre é pacífico, especialmente quando se trata da representação indígena na literatura.

Nesse cenário, consolida-se a dicotomia vanguardista entre o “estético e o político”. De um lado, o estético (representado por movimentos como o cubismo, futurismo e dadaísmo) concentrava-se na transformação da própria arte, embora não se limitasse apenas a essa característica. Por outro lado, o político (como o Indigenismo e outras vertentes) utilizava a arte como um meio de enviar uma mensagem ao mundo, abordando temas de relevância coletiva, como as questões indígenas e a denúncia das desigualdades sociais por meio da interpretação e tradução de uma realidade social.

O termo interpretação exige, no contexto do indigenismo integracionista, dois movimentos fundamentais: o da tradução e o da hibridez. A tradução, nesse caso, refere-se à capacidade da literatura indigenista de recuperar elementos retóricos, elevando as obras ao status de metáforas de uma realidade social. No contexto latino-americano, a tradução parte de elementos locais da cultura e busca diferenciar-se tanto de um original europeu quanto de um autóctone puro, criando um produto final que sintetiza elementos indígenas e europeus no processo de transculturação.

Dessa forma, a tradução no contexto do indigenismo torna-se uma ferramenta de luta que, na literatura, reflete a tentativa de romper com as imposições culturais

do pensamento hegemônico. As identidades literárias, onde cada autor constrói seu discurso a partir de si e não do outro, transformam-se quando um fio de discurso coletivo entrelaça o “Eu” e o “Outro” em uma relação de reciprocidade. Essa reciprocidade manifesta-se na retomada de tópicas e figuras de retórica, fundamentais para a construção da produção literária indigenista.

Assim, a integração dos tropos e figuras retóricas retomadas pela retoricidade está — resguardando a não-obrigatoriedade, mas sim a possibilidade — relacionada às questões sociais que absorvem elementos da Filosofia, Antropologia e Sociologia, consolidando-se no que diversos autores contemporâneos denominam como Literatura em Campo Expandido (Cota, 2019). Nesta abordagem, a identidade literária é marcada por influências filosóficas, sociológicas e por movimentos políticos, refletindo as diversas revoluções e guerras nacionais, transnacionais e mundiais que moldaram as sociedades desde o início do século XX.

A abordagem dos tropos na literatura indigenista, especialmente na segunda fase situada no século XX e a partir de tropos como metáfora, ironia, alegoria e outros, carrega, segundo a perspectiva deste texto, elementos que evidenciam um engajamento com questões sociais. Isso justifica a utilização de aparatos teórico-metodológicos oriundos dos Estudos Culturais e das Teorias da Subalternidade do presente para compreender o passado do Indigenismo Integracionista.

A conexão entre essas duas ficções permitiu não apenas identificar semelhanças estéticas e ideológicas, mas também compreender como as características regionais moldaram a literatura indigenista em diferentes contextos. Esta perspectiva destacou a relevância de enxergar a literatura indigenista não somente como um espelho das tensões sociais do período, mas também como um local de produção simbólica que questiona, reinterpreta e, em alguns casos, consolida os discursos dominantes acerca dos indígenas.

Em Mariátegui (2008), o Indigenismo é compreendido como propaganda ideológica que parte de um lugar onde as interpretações locais transformam-se em doutrinas, teorias ou ideias passíveis de serem assimiladas para beneficiar aqueles que delas necessitam — no caso, os indígenas. Para este autor, a apropriação literária da realidade no romance indígena é motivada pela intenção de mudar a realidade e influenciá-la, seja diretamente ou por meio da ficção.

Como síntese, observa-se que as obras indigenistas, não apenas as analisadas nesta pesquisa, mas também as demais citadas nas páginas deste

trabalho e cuja escritura ocorreu entre as décadas de 1910 e 1940, apresentam algumas características em comum, tais como:

1. Possibilidade de pertencimento à tradição literária do Modernismo na América Latina, enquanto expressão de integração (Figueiredo, 2013);
2. Pertencem à Segunda Fase do Indigenismo ou Indigenismo Integracionista literário latino-americano;
3. Estão vinculadas ou foram influenciadas pelo Realismo: a ficção de Mauricio Magdaleno está classificada na tradição do Realismo Mexicano;
4. Podem ser qualificadas como “Vanguarda Estético-Política” com raízes latino-americanas;
5. Podem ser classificadas na rede intertextual dos Romances de Revolução (como *El Resplandor*) e da Terra (como *Raza de Bronce*), ainda que referenciadas em contextos históricos distintos.
6. Essas obras dialogam entre si e com outras ficções de temática semelhante, podendo ser lidas a partir de uma cartografia do imaginário em uma perspectiva transnacional, ultrapassando os limites geopolíticos dos Estados latino-americanos.

É importante ressaltar que o Indigenismo, assim como a própria literatura indigenista, permanece presente na contemporaneidade. Pode-se afirmar a existência de uma nova fase do Indigenismo literário nos dias atuais, representada por autores como Josely Vianna Baptista, com obras como *Cadernos da Ameríndia* (1996) e Douglas Diegues com *Kosmofonía Mbyá Guarani* (2006), entre outros. Fora do Brasil, destacam-se obras como *Jepira* (1989), de José Soto; *Los abuelos de cara blanca* (1991), de Manuel Mejía Vallejo; *El gran jaguar* (1991) e *Los ojos del cielo* (1993), de Bernardo Valderrama Andrade, todos colombianos.

Na contemporaneidade, a escritura indígena aborda temas como a personificação e as visões de mundo nativo, a ampla compreensão das questões indígenas e o enriquecimento de recursos narrativos. Surge também a ideia de *Indigenismo Indígena* em alguns países como Peru e Chile, com uma mudança substancial em relação ao conceito clássico, ora divergindo, ora se aproximando da ideia de *Indianidade*.

Enquanto a *Indianidade* reflete a ideia do indígena escrevendo sobre si mesmo, a partir de sua cosmogonia, com sua voz e sua cultura, o *Indigenismo Indígena* refere-se à ação dos povos indígenas na defesa e na reivindicação de seus

direitos, bem como na construção de suas próprias identidades e planos de vida. Trata-se, portanto, de uma análise do Indigenismo sob a perspectiva de seus principais destinatários.

Assim, o quadro a seguir propõe uma síntese do movimento a partir das teorias e das ficções analisadas nessa pesquisa:

Quadro 6: Síntese do Indigenismo Integracionista

Característica	**Descrição a partir dos Romances analisados**	
	Raza de Bronce	*El Resplandor*
País de Referência	Bolívia (América Hispano-Andina)	México (porção norte do continente americano)
Avatar de informante nativo	Indígena *yamará* boliviano: destaque às personagens *Wuata-Wuara* na ficção.	Indígena *otomí* mexicano: destaque à personagem *Saturnino Herrera*, contudo, em caminho reverso: o indígena que se torna o explorador de seu próprio povo.
Lócus Híbrido	Além da própria ficção, a autoria utiliza da personagem *Suárez* como uma voz a favor do indígena.	Além da própria ficção, a autoria utiliza da personagem *Joaquín Rodríguez* como uma voz a favor do indígena e crítica ao governo.
Referência à literatura Russa	*Mujiquismo* e Revolução Russa	Proletariado e Revolução Russa
Indígena apresentado como subalterno.	Expropriado de terras; condições de trabalho análogas à escravidão.	Expropriado de terras; mão-de-obra barata, abundante e substituível.
Indigenismo com temática proletária	Trabalhador rural nas fazendas	Trabalhador rural em programas de irrigação e represamento.
Território e determinismo na Literatura Indigenista	Destaque ao fenômeno de chuvas e enchentes nomeado de *mazamorra* e a geografia acidentada (morros, serras e montanhas, paisagens desérticas).	Destaque ao fenômeno da seca e da aridez climática

Fonte: autoria própria

Ambos as ficções apresentaram considerável destaque nas literaturas de seus respectivos países e consequentemente na América Latina. O romance *Raza de Bronce* situa-se na Bolívia, uma nação pertencente à região da América Hispano-

Andina, marcada por sua geografia acidentada e rica diversidade cultural. O autor utiliza o território boliviano como cenário para explorar questões ligadas à vida indígena, suas lutas e condições de subalternidade, inseridas no contexto das comunidades andinas. Por outro lado, *El Resplandor* é ambientado no México, localizado na porção norte do continente americano, um país cuja história e identidade são profundamente influenciadas pelas culturas indígenas, pelas revoltas internas e pelas transformações políticas e econômicas do século XX.

Cada romance reflete os contextos culturais e geográficos específicos de suas nações, abordando as relações de poder, exploração e resistência no âmbito rural e indígena, ao mesmo tempo em que expõem as particularidades das paisagens e condições climáticas que moldam as vidas de seus personagens. Essas diferenças regionais não apenas servem como pano de fundo, mas também influenciam as tramas, ajudando a construir narrativas que dialogam com as especificidades históricas e sociais de cada território.

Vale observar ainda que, no tocante ao avatar de informante nativo, esta ferramenta teórico-epistemológica se coloca como um elemento central nos romances *Raza de Bronce* e *El Resplandor*, funcionando como uma ponte narrativa entre a ficção e a realidade sociocultural dos povos indígenas. Em *Raza de Bronce*, o indígena *yamará* incorpora os valores, as tradições e os desafios enfrentados por seu povo o que inclui as condições de exploração e subalternidade a que são submetidos. *Wuata-Wuara* é, assim, uma voz que representa a resistência cultural e a dignidade frente às opressões externas, reforçando a identidade indígena no contexto dos Andes.

Em caminho oposto, *El Resplandor* apresenta o indígena *otomí* mexicano por meio da personagem Saturnino Herrera adota uma abordagem inversa, oferecendo uma perspectiva crítico-reflexiva acerca do contexto político de uma nação. O avatar Saturnino, ao contrário de *Wuata-Wuara*, encarna o papel do indígena que se torna explorador de seu próprio povo, o que evidencia uma dinâmica interna de opressão e exploração. Esse contraste reflete uma crítica social mais ampla, ao apontar como as estruturas de poder e as desigualdades podem levar membros de comunidades historicamente marginalizadas a desempenharem papéis de opressores.

Dessa forma, enquanto *Raza de Bronce* utiliza de um avatar que representa a força coletiva e a luta contra a opressão externa, *El Resplandor* aprofunda a complexidade das relações sociais ao explorar as contradições internas das

comunidades indígenas. No entanto, ambos os romances empregam esses *avatares* para questionar as situações de segregação além dos desafios aos quais os povos indígenas enfrentam em seus respectivos contextos históricos e geográficos.

As menções à literatura russa em *Raza de Bronce* e *El Resplandor* evidenciam o impacto das ideias socialistas e das revoluções do começo do século XX na literatura da América Latina. Na ficção boliviana, a referência ao *Mujiquismo* - que descreve a situação dos camponeses russos, *mujiques*, antes da Revolução Russa - traça uma comparação entre os indígenas bolivianos e os trabalhadores do campo russo. Da mesma forma que os *mujiques*, os nativos de Raza de Bronce vivem em um ambiente de intensa exploração, submissão e pobreza, simbolizando uma classe subjugada cuja rebelião parece estar próxima.

Já em *El Resplandor*, ao focar a figura do proletariado russo destaca a influência do movimento operário internacional na luta contra as estruturas de opressão nos moldes do *mujiquismo*. Nesse romance, os trabalhadores indígenas são retratados como força de trabalho barata, subordinados às necessidades do capital e às políticas de modernização rural, como a construção de represas e projetos de irrigação.

No tocante à subalternidade, tema tão trabalhado nessa pesquisa, os indígenas são retratados como segregados: Na obra *Raza de Bronce*, os nativos são representados como expropriados de suas terras e submetidos a condições laborais semelhantes à escravidão. Em *El Resplandor*, também ocorre a expropriação de terras, incluindo a exploração de uma força de trabalho barata, abundante e facilmente substituível. Em ambas as ficções, em diversas passagens a autoria utiliza das personagens indígenas que, através de comentários em conversas, destacam a questão da subalternidade e dos elementos a esta agregados. Observam-se exemplos nos fragmentos a seguir:

> O incêndio criminoso, o roubo, o estupro, o estupro, o assassinato, foram desenfreados sem controle nos campos de Taraco, Guaycho, Ancoraimes e Tiquina, para a beira do lago azul e lendas douradas. E no mês frio de junho de 1869 testemunhei a fúria bestial que o homem às vezes despende contra outros que considerados inferiores em casta e linhagem.
> Adolescentes de ambos os sexos foram levados e fuzilados na presença dos pais, amarrados como animais selvagens, com cordas e ferros, a pilares de argila ou madeira.
> Os infantes-soldados estavam fartos das carícias forçadas dos donzelas, e ficou enojado com a umidade pegajosa do sangue tíbia; Os que estavam a cavalo amarraram os principais índios no rabo dos seus brutos e com o trote forte dos seus corcéis eles pisoteavam, como faziam os guerrilheiros da independência, mas agora de forma ignóbil, a grave calma do estepe, manchando-a de sangue, e todos eram cinicamente cruéis e

> heroico [115] … (Árguedas, 2006, p. 96, LT).
>
> Os indígenas se dividiram num murmúrio de medo e vários grupos menores ganharam a planície em fuga. Um piquete de soldados partiu em sua perseguição e ele teve que se virar rapidamente, porque a horda estava se dispersando, em tumulto que pareciam gado aterrorizado por toda parte. Muitos deles haviam conseguido escapar pela praça e fugiram para as colinas, rasgando seus corpo entre as cercas, tentando chegar à serra. As mulheres gritaram e as tropas lutaram para conter a fuga. Sete ou oito já estavam bem seguros... Imóveis, amarrados pelos braços, Gregorio Méndez e Margarito Corral perceberam a sordidez do destino deles e olhou com olhos de ansiedade para Bonifácio[116] (Magdaleno, 1937, p. 293, LT).

O fragmento do autor boliviano destaca em um só comentário o conjunto de ataques, violações, humilhações e violência das campanhas militares de Melgarejo. O segundo comentário de El Resplandor (Magdaleno, 1937) revela a passagem da captura de alguns indígenas que, acusados de assassinato, fugiam por suas vidas ainda que apenas uma pequena parte estivesse envolvida no conflito. Comentários como esses se fazem presentes em diversas passagens em ambas as obras.

No tocante à temática proletária, os dois romances fazem uso do indigenismo com um tema proletário para destacar como a exploração econômica influencia as vidas dos indígenas em variados períodos históricos. Em *Raza de Bronce*, o foco está no embate entre a tradição rural e a opressão colonial, ao passo que *El Resplandor* investiga o efeito das políticas de modernização na manutenção das disparidades sociais. Os exemplos a seguir apresentam a adaptação da temática do proletariado russo integrado ao contexto latino-americano:

> — A revolução se reuniu neste dia para demonstrar o eterno inimigo do povo... e o proletariado já sabe quem são os seus apóstolos e qual é o seu Judas..., porque Saturnino Herrera, senhores, é amigo do de baixo... os

[115] El incendio, el robo, el estupro, la violación, el asesinato, campearon sin control en los campos de Taraco, Guaycho, Ancoraimes y Tiquina, a la vera del lago azul y de leyendas doradas. Y el frío mes de junio de 1869 fue testigo del furor bestial que a veces gasta el hombre para con otros que considera inferiores en casta y estirpe. Se cogía a los adolescentes de ambos sexos, para fusilarlos en presencia de los padres, atrincados como fi eras, con lazos y grillos, a pilares de barro o madera; los soldados infantes se hartaron con forzadas caricias de doncellas, y llegaron a sentir asco por la pegajosa humedad de la sangre tibia; los de a caballo ataron a los principales indios a la cola de sus brutos y con el trote duro de sus corceles hollaron, como otrora los guerrilleros de la independencia, pero innoblemente ahora, la grave calma de la estepa, tiñéndola de sangre, y todos se mostraron cínicamente crueles y heroicos…

[116] Se hendió la indiada, en un murmullo de miedo, y varios bultos ganaron el llano, a la carrera. Un piquete de soldados se lanzó en su persecución, y hubo de volverse rápidamente, porque la horda se dispersaba, en un tumulto que parecía de ganado empavorecido, por todos lados. Habían conseguido vadear la plaza un montón, y huían lomerío adentro, desgarrándose el cuerpo entre la nopalera, tratando de alcanzar la sierra. Gritaban las mujeres y la tropa pugnaba por contener la fuga. Ya estaban bien asegurados siete u ocho. Inmóviles, amarrados por los brazos, Gregorio Méndez y Margarito Corral se daban cuenta de lo sórdido de su suerte y miraban con ojos de ansiedad a Bonifacio.

> violadores dos direitos do povo..., as fanfarras que anunciam a revolução social… (Magdaleno, 1937, p. 164, LT).
> — No estamos bajo la dictadura, amigo Vargas. La revolución tiene contraídos graves compromisos con el proletariado del campo.[117] (Magdaleno, 1937, p. 276, LT).

> O dia em que daremos professores às escolas indígenas e mentores, seus herdeiros podem já estar escolhendo outra nacionalidade e tornarem-se chineses ou suecos, porque então a vida não será possível para eles nessas alturas. O indígena nos afoga com sua maioria. Dos dois milhões e meio de habitantes da Bolívia, pelo menos dois milhões são indígenas e ai do dia em que esses dois milhões saibam ler, ler códigos e escrever jornais! Nesse dia eles invocarão os vossos princípios de justiça e igualdade, e em nome destes, eles vão destruir a propriedade rural e serão os senhores[118] (Árguedas, 2006, p. 222, LT).

Embora as duas ficções apontem cenários distintos, eles concordam ao indicar que o indígena conquanto trabalhador, continua à margem dos benefícios acessados pelas elites sociais, seja no sistema de agricultura tradicional ou na retórica do avanço social. No romance boliviano, os trabalhadores indígenas são representados como camponeses ligados às propriedades rurais, onde sofrem uma opressão severa, submetidos a jornadas de trabalho extenuantes e à expropriação de suas terras. O livro destaca a conexão profunda desses trabalhadores com a terra, tanto como meio de sobrevivência quanto como componente de sua identidade cultural, conferindo uma dimensão simbólica ao seu *modus vivendi*.

O texto de Árguedas propõe uma reflexão acerca das relações de poder e o efeito de ascensão intelectual e sensibilização política das comunidades indígenas. O fragmento discute o interesse no fortalecimento dessas comunidades, particularmente quando adquirem a habilidade de interpretar e aplicar os princípios de justiça e igualdade em proveito próprio. No exemplo mencionado, o escritor manifesta o receio de uma inversão de poder, onde a maioria indígena possa empregar o saber para questionar e incluir-se nas estruturas sociais, políticas e

---

[117] — La revolución se ha dado cita este día para demostrar a los eternos enemigos del pueblo… y el proletariado sabe ya cuáles son sus apóstoles y cuáles sus Judas…, porque Saturnino Herrera, señores, es el amigo de los de abajo…, los conculcadores de los derechos de la gleba…, las fanfarrias que anuncian la revolución social… (Magdaleno, 1937, p. 164).
— No estamos bajo la dictadura, amigo Vargas. La revolución tiene contraídos graves compromisos con el proletariado del campo (Magdaleno, 1937, p. 276).

[118] El día en que al indio le pongamos maestros de escuela y mentores, ya pueden tus herederos estar eligiendo otra nacionalidad y hacerse chinos o suecos, porque entonces la vida no les será posible en estas alturas. El indio nos ahoga con su mayoría. De dos millones y medio de habitantes que cuenta Bolivia, dos millones por lo menos son indios, y ¡ay del día que esos dos millones sepan leer, hojear códigos y redactar periódicos! Ese día invocarán esos tus principios de justicia e igualdad, y en su nombre acabarán con la propiedad rústica y serán los amos.

econômicas que historicamente os marginalizaram.

Os trechos do escritor mexicano Maurício Magdaleno evidenciam a dinâmica retórica e ideológica inerente aos processos revolucionários, particularmente em cenários onde a luta de classes e a polarização entre "o povo" e seus supostos adversários, as classes dominantes são fundamentais. O uso de símbolos, como Judas, para simbolizar a traição, é uma tática discursiva eficaz que contribui para reforçar a unidade do grupo revolucionário e legitimar a exclusão ou penalização daqueles considerados desviantes ou adversários.

A obra mexicana sumariza a ideia de inclusão do proletariado rural para validar a revolução como um movimento genuinamente popular e amplo. O discurso busca manter a credibilidade do movimento revolucionário ao destacar o compromisso com as promessas feitas ao proletariado, insinuando que suas ações são orientadas por um objetivo maior e justificável. No primeiro trecho, a narrativa combativa é usada para criar uma dicotomia entre os "verdadeiros" defensores da causa revolucionária e aqueles que são considerados traidores ou inimigos. Essa retórica de exclusão é comum em movimentos revolucionários, pois ajuda a fortalecer a coesão interna ao mesmo tempo em que deslegitima.

No segundo segmento, o autor reflete acerca do alcance da revolução mexicana, em especial no período posterior. Nos excertos fica evidenciado que o modelo econômico não se restringe apenas às áreas urbanas, mas também ao campo. Magdaleno situa os trabalhadores indígenas em um contexto de modernização e avanço econômico, associado a projetos de irrigação e edificação de barragens e represas. Na ficção mexicana, os indígenas são retratados como trabalhadores baratos, muitas vezes descartáveis, empregados na execução de projetos que privilegiam o progresso do estado e os interesses das elites, em prejuízo das comunidades locais.

O território e o determinismo do ambiente desempenham um papel crucial na literatura indigenista, moldando não só o cenário nas narrativas, mas também impactando diretamente a vida, os conflitos e as atitudes das personagens. Para Árguedas, a história é fortemente influenciada pelos fenômenos naturais das áreas andinas, como as chuvas torrenciais e as inundações denominadas *mazamorra*, que convertem o cenário em um local desafiador e incerto. A topografia irregular, formada por colinas, serras e montanhas, intensifica a interação simbiótica entre os indígenas e o solo, ressaltando tanto a beleza quanto a agressividade do território.

El Resplandor se concentra na aridez climática e na contínua ocorrência de secas, características do território mexicano que também desempenham um papel crucial no enredo. A falta de água e a inaptidão do solo representam a vulnerabilidade que os indígenas e os trabalhadores do campo enfrentam, ao estarem diretamente dependentes dos naturais recursos para sua sobrevivência. Simultaneamente, a história investiga como esses fenômenos naturais são intensificados por políticas de modernização e negligência governamental, destacando a exploração do ambiente e de seus habitantes em prol do avanço.

Portanto, o território árido vai além de um mero cenário ao atuar como um catalisador para os desafios sociais, destacando a fragilidade dos povos indígenas em um cenário de desigualdade estrutural. Esta configuração geográfica não só influencia os desafios que os personagens enfrentam, mas também espelha as tensões sociais e econômicas geradas pelas estruturas coloniais e pela exploração, onde a batalha pela sobrevivência é constante. Assim, a luta pela sobrevivência acaba tornando-se uma metáfora da resistência indígena.

Ressalto (aqui em primeira pessoa) que as pesquisas relacionadas ao Indigenismo na literatura são concebidas a partir de uma perspectiva teórica ampla, não estando, todavia, limitadas ao que foi proposto neste trabalho. Buscou-se traçar um paralelo estético e teórico da literatura indigenista em sua fase integracionista por meio da análise de concepções sobre a temática em aportes teóricos de autores como Mariátegui e Cornejo Polar, bem como pelo entrecruzamento da estética literária andina e mexicana, com foco nas obras *Raza de Bronce*, de Alcides Árguedas, em diálogo com *El Resplandor*, de Mauricio Magdaleno.

Essas reflexões permitiram entender as nuances do indigenismo, especialmente em seu caráter literário, como um espaço de tensão entre a representação simbólica das culturas indígenas e os processos de assimilação promovidos por discursos nacionais. Para ampliar a análise, foi realizado um entrecruzamento da estética literária andina e mexicana, evidenciando como diferentes contextos culturais e históricos influenciaram a produção literária do indigenismo integracionista.

Nesse sentido, as obras postas em análise desempenharam um papel crucial no entendimento do movimento. Ambas foram analisadas em diálogo, permitindo uma compreensão mais profunda das estratégias narrativas utilizadas para abordar

a temática indígena, bem como dos discursos subjacentes sobre integração, resistência e identidade cultural.

Em *Raza de Bronce* (Árguedas, 2001; 2006), o escritor boliviano descreveu as condições de opressão enfrentadas pelos indígenas na parte andina do continente, tecendo uma crítica social que, mesmo fundamentada numa visão paternalista, destaca a exploração e a desigualdade estrutural. Em *El Resplandor*, Mauricio Magdaleno (1937; 1950) apresenta uma perspectiva crítica, ressaltando as incongruências do projeto de modernização e assimilação forçada que caracterizou o período pós Revolução Mexicana. As duas ficções enfatizam a complexidade das interações entre os indígenas, o Estado e as elites sociais *criollas*, tratando de temas como exploração, modernização e desigualdade estrutural. Embora tenham diferenças, ambas convergem ao mostrar o indigenismo como um ambiente de conflito simbólico e político, no qual o indígena, apesar de muitas vezes retratado de maneira paternalista, surge como um sujeito de resistência e batalha.

O indigenismo literário se estabelece como um terreno propício para pesquisas que se interligam estética, história e politicamente, possibilitando a criação de novas perspectivas sobre os processos de incorporação e exclusão das culturas indígenas na construção das nações latino-americanas. Simultaneamente, enfatiza-se a importância das produções culturais como instrumentos de análise crítica, aptos a refletir e questionar os paradigmas que formaram a relação entre o homem e a cultura e oferece uma importante oportunidade para compreender as tensões entre identidade cultural, resistência e assimilação no contexto latino-americano.

A partir das teorias e análises apresentadas nessa tese, é possível definir o Indigenismo Integracionista como uma vanguarda literária ou corrente estética que utiliza da denúncia da subalternidade dos povos indígenas como ferramenta para refletir sobre as condições sociais e culturais da América Latina no final do século XIX e nas décadas iniciais do século XX. Sob esse prisma, os escritores indigenistas desse período reivindicam a integração dos diferentes povos indígenas na cultura, na política e no modelo social do sistema econômico predominante.

Nesse contexto, o ficcionista assume o papel de porta-voz dos indígenas, uma vez que estes historicamente se encontravam em posição de subalternidade, marginalizados e expropriados da vida pública. Dentro desse paradigma, o indígena é representado como alguém que, para alcançar progresso social e político, precisa

ser inserido nas estruturas sociais dominantes e aderir aos valores, normas e à cultura capitalista que caracterizam os grupos *criollos*. Assim, essa corrente literária destaca-se enquanto relato das aflições, da violência e dos traumas coletivos dos povos indígenas latino-americanos em diferentes países. Nesta segunda fase, os escritores indigenistas, por terem mantido contato direto com diferentes etnias a exemplo dos *aymará* bolivianos e os *otomí* mexicanos, podem fazer parte da chamada Literatura de Testemunho (*Testimonio*) uma vez que busca transmitir ao leitor a realidade social e cultural dos indígenas latino-americanos.

Ao traduzir para o leitor o contexto social, histórico e cultural da realidade latino-americana como um reflexo do mundo real, a literatura indigenista integracionista exalta temas como a economia, o trabalho e a educação ocidental como uma "ferramenta de emancipação", ao mesmo tempo em que retrata o indígena como um informante nativo trágico, incapaz de preservar-se diante do embate com a modernidade. Essa literatura surge no período de consolidação das nações latino-americanas, quando os Estados buscavam fortalecer suas identidades nacionais, muitas vezes em detrimento da diversidade cultural.

Essa fase da literatura indigenista caracteriza-se como uma forma de escrita na qual um escritor não-indígena busca retratar esses povos por meio de um viés artístico, representando as diferentes formas de opressão às quais foram (ou ainda são) submetidos desde o processo de colonização da América até o presente como ilustraram os romancistas destacados nesta tese.

Sob uma perspectiva crítica, essa abordagem literária pode ser contraditória: por um lado, reconhece a presença e a relevância dos povos indígenas na construção da identidade nacional, porém do outro, tende a desconsiderar a autonomia e a diversidade cultural desses grupos, submetendo-os a um ideal de progresso e desenvolvimento que nem sempre considera suas aspirações e necessidades destes povos. Aqui a ideia de *lócus* enunciativo híbrido enquanto tutela da voz indígena evidencia como o colonialismo não apenas marginaliza determinados sujeitos, mas também controla as formas legítimas de expressão dessas vozes. Por essas questões movimentos posteriores buscaram na voz dos próprios indígenas o centro do discurso sobre suas próprias realidades, contribuindo para a desconstrução das estruturas coloniais que ainda podem ser fazer presentes nas sociedades contemporâneas.

Ainda é importante analisar que, embora as narrativas apresentadas além de outros romances e textos ensaísticos demonstrem simpatia pelos indígenas, estas podem ignoram a profundidade e a resistência das culturas originárias. Talvez por essa questão, outros movimentos indigenistas (neoindigenismo, protoindigenismo) ou mesmo indígenas (indianidade, indigenismo indígena) tenham surgido para preencher as lacunas deixadas pelo Indigenismo Integracionista.

REFERÊNCIAS

ABAD FACIOLINCE, Héctor. **El olvido que seremos**. São Paulo: Editorial Planeta, 2008

ADES, Dawn. **Art in Latin America: the Modern Era, 1820-1980**. New Haven: Yale University Press, 1989.

ADOUE, Silvia Beatriz; MESQUITA, Afonso Mancuso de. O socialismo indígena de Mariátegui. **Revista Espaço Acadêmico**. N. 133, Jun. 2012 – Mensal. Ano XII

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2008

AINSA, Fernando. **De la edad del oro a el dorado**. Picacho-Ajusco: Fondo de Cultura Económica. 1992

ALDRICH, Earl M. J. **Literatura hispanoamericana en imágenes: regionalismo e indigenismo**. Madrid: Muralla, 1980.

ALENCAR, José M. **Iracema**. São Paulo: Editora Scipione. 2003

AMATE BLANCO, Juan José. **La novela del dictador en Hispanoamérica. Cuadernos Hispanoamericanos** núm. 370 (abril 1981), pp. 85-104

ANDERSON IMBERT, Enrique. **História da literatura hispano-americana.** Tradução de Maria Helena Rouanet. 2. ed. V. 1. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965

ANZALDÚA, Glória. **Borderlands: the new mestizo/La frontera I Gloria Anzaldua**. 1st. EEL. San Francisco: Aunt. Lute, 1987

ARAO, Lina. Sobre o realismo na literatura indigenista. **Revista Garrafa**. UFRJ. v. 7. n. 21. Jul-set. 2009

ARGUEDAS, Alcides. **Raza de bronce**. . Santiago: Faculdade de Ciências Sociais. Universidade do Chile. 2001

ÁRGUEDAS, **Raza de bronce**. Colección Clásica, Nº 234. Caracas: Fundación

Biblioteca Ayacucho. 2006

_____. **Wuata-Wuara**. La Paz: Editorial Don Bosco. 1904

ASSMANN, Aleida. **Espaços de memória: formas e transformações da memória cultural**. Tradução para o espanhol de Karl Kohut. München: Verlag C. H. Beck. 1999

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG Ed. 1998

BACZKO, Bronislaw. Imaginación social Imaginarios sociales. *In*: BACZKO, B. **Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas**. Trad. de Pablo Betesh. Buenos Aires: Nueva Visión. 1991

BAPTISTA, Maria Manuel. Estudos Culturais: o quê e o como da investigação. **Carnets, Cultures Littéraires: Nouvelles Performances et Développement**, n. spécial, p. 451-461, aut./hiver 2009. Disponível em: Acesso em: 15 mar. 2021, às 12:29

BARKER, Chris. **Cultural studies - theory and practice**. Los Angeles/London: Sage, 3rd. 2008

BAUCOM, I. Cryptic, withheld, singular. **Nepantla**, Durham, v.1, n.2, p.413-419, 2000.

BELINNI, G. **Nueva historia de la literatura hispanoamerica**. 3ª Ed. Rev. Amp. Madrid: Editora Castalia. 1997

BENNETT, Tony. Putting policy into cultural studies, In C. Nelson, L. Grossberg, P. Treichler (eds.), **Cultural studies**. London/ New York: Routledge. 1992. pp:23-53

BETHELL, Leslie. **História de América Latina: América Latina cultura y sociedad, 1830-1930**. Tradução de Jordi Beltran; Angela Solá. Barcelona: Cambridge University Press/Ed. Crítica. 1991

BETHELL, Leslie. **The Cambridge History of Latin America**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

BEVERLEY, John; ACHÚGAR, Hugo (Ogs.) **La voz del otro: testimonio,**

subalternidade y verdad narrativa. 2ª Ed. Guatemala: Abrapalabra. 2002.

BOECHAT, Maria Cecília. **Paraísos artificiais: o romantismo de José de Alencar e sua recepção crítica**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2003

BOLÍVAR, Simon. **Charter of Jamaica** . Ática Publisher. São Paulo. 1999

BORDINI, Maria da Glória. Estudos Culturais e estudos literários. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 41, n. 3, p. 11-22, setembro, 2006

BORELLO, Rodolfo A. Arguedas: Raza de bronce. Otra ed.: **Cuadernos Hispanoamericanos**, núm. 417 (marzo 1985), pp.112-127, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira.** 32. ed. São Paulo: Cultrix, 1992

_____. Literatura-mundo comparada e os mundos em português. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, n. 32, 2017

BRUSHWOOD. John. **México en su novela**. Ciudad de México: FCE. 1987

BUFFON, Georges-Louis Leclerc. **Histoire Naturelle, Générale et Particulière**. Paris: Imprimerie Royale, 1749.

BÜRGUER, P. **Teoría de la vanguardia**. Barcelona: Península (ed.). 1987

BUESCU, Helena Carvalhão**.** A mais-valia epistemológica da categoria literatura-mundo comparada nos estudos literários e pós-coloniais. Ver. **Estudos de Sociologia**, Recife, 2020, Vol. 1 n. 26

CAMARGO, Alfredo Jose Cavalcanti Jordão de. **Bolívia: a criação de um novo país a ascensão do poder político autóctone das civilizações pré-colombianas a Evo Morales**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores. 2006

CAMILO, Vagner. Mito e história em Iracema: a recepção crítica mais recente. **Novos estudos CEBRAP**. Nº 78. São Paulo. Julho-2007

CANDIDO, A. No grande sertão. *In*: _____. **Textos de intervenção**. São Paulo:

Duas cidades/34, 2002. p. 190-192

CANDIDO, Antônio. O homem dos avessos. *In*: **Tese e antítese**. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1987, p. 119-139.

CARDOSO, Rosane. **Regionalismos e construções enunciativas na narrativa andina peruana**. Cadernos do IL, Porto Alegre, n.º 53, janeiro de 2017. pp. 58-74

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. 3ª edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1981.

CARVALHAL, Tânia. Prefácio: imagens em movimento entre Brasil e Alemanha. *In*: Sousa, Celeste Ribeiro de. **Do cá e do lá. Introdução à Imagologia**. São Paulo, Humanitas/Fapesp, 2004, 9-13.

CARVALHAL, Tania Franco. Literatura comparada: a estratégia interdisciplinar. In: Revista Brasileira de Literatura Comparada, Niterói: **Abralic**, n. 1, p. 9-21, mar. 1991.

_____. **Literatura comparada**. São Paulo: Ática. 2006.

_____; COUTINHO, Eduardo F. **Literatura comparada: textos fundadores**. Rio de Janeiro: Rocco Editora. 1994

CARVALHO, J. C. Indianismo, indigenismo ou pós-indianismo na literatura brasileira? **Revista Igarapé**, v. 11, n. 2, 2018, p. 170-186

CASTRO, Fernando Luiz Vale (org.). **Raça: trajetórias de um conceito- histórias do discurso racial na América Latina**. Rio de Janeiro: Ponteio, 2014

CASO, Alfonso. **De la arqueología a la antropología**. Curso sobre Indigenismo. México, D.F.: Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Organização das Nações Unidas (ONU). **Comissão econômica para a América Latina e o Caribe-CEPAL**. Santiago: Nações Unidas Press. 2015

CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um retorno ao país natal**. São Paulo: EDUSP, 2012.

_____. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2017.

COUTINHO, Eduardo F. Da representação à busca de expressão: visões do indígena na produção literária brasileira. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**. Salvador, v. 25, n. 48, p. 81-93, jan./abr., 2023

_____. O novo comparatismo e o contexto latino-americano. ALEA. Rio de Janeiro. vol. 18/2. p. 181-191. mai-ago. 2016

_____. Literatura comparada: reflexões. São Paulo: Annablume Editora. 2013

_____. **Literatura Comparada na América Latina: ensaios**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2003

_____. Literatura comparada, literaturas nacionais e o questionamento do cânone. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**. V. 3º, N° 3. 1996

COLLINS, Patricia Hill. Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited: Onde está o poder? Tradução de Juliana Borges. **Signs**, v. 22, n. 2, p. 375- 381, 1997.

COLOMBI, Beatriz. **Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO. 2021

CORNEJO POLAR, Antonio. **Clorinda Matto de Turner, novelista. Estudios sobre Ave sin nido, Índole y Herencia**. Lima: CELACP. 2005.

_____. De *Wuata Wuara* a *raza de bronce*. **Nueva Revista de Filología Hispánica**. El Colegio de Mexico T. 35, No. 2. 1987. pp. 543-548

COTA, D. Campo expandido em abordagens do literário. **Organon**, Porto Alegre, v. 34, n. 67, p. 1–16. 2019.

CULLER, J. **Teoria literária: uma introdução**. São Paulo: BECA Produções Culturais Ltda. 1999

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: AZKUE, I. M.et al (org). **Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. San Sebastian: UPV/EHU. 2015

DERRIDA, J. **Demeure**. Maurice Blanchot. Paris: Galilée. 1998

DESSAU, A. A investigação da literatura latino-americana e os métodos comparatistas. *In*: **Proceedings of the Seventh Congresso of ICLA**. Stuttgart: ICLA 1978

DEVOTO, Fernando. Imigração europeia e identidade nacional nas imagens das elites argentinas (1850-1914). *In*: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina**. São Paulo: Ed. da USP, 1999

DOMINGUES, Beatriz Helena. Caudilhismo na América Latina: entre a teoria política e a literatura. **Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC**. Vitória – 2008

DURÃO, Akcelrud. **Metodologia de pesquisa em literatura**. São Paulo: Parábola. 2020

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. 3a ed. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

_____. Da politização da desconstrução em Gayatri Spivak. **Rev. Let**. São Paulo, v.49, n.2, p.289-301, jul./dez. 2009.

ECHEVERRÍA, Esteban. **La Cautiva y El matadero**. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Huemul, 1965.

ELLIS, Keith. —Reseña de: The Cuban Condition: Translation and Identity in Modern Cuban Literature de Gustavo Pérez Firma. *In*: **Hispanic Review** 59/3 (1991): 366-368.

ESCOSTEGUY, A. C. Estudos Culturais: uma introdução. *In*: **O que é, afinal, Estudos Culturais?** ESCOSTEGUY, A. C.; Johnson, R. Schulman N. 4ªed. Belo Horizonte: Autentica Editora. 2010

EXPOSITO, Francisco Luis Pérez. Mariátegui y China. *In*: GARCÍA, J. Raúl Navarro. **Literatura y Pesamiento en América Latina**. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos - Consejo Superior de Investigaciones Científicas. N.º general catálogo 398, EEHA — Alfonso XII, 16 — 41002–Sevilla (España). 1999

FARRET, Rogério; PINTO, César Augusto Costa. A Construção Histórica da Identidade Latino-Americana. **Revista de Estudos Latino-Americanos**, v. 10, n. 2, 2015.

FERREIRA, N.B. Estudos Culturais: um método de abordagem para a análise de objetos literários. *In*: NASCIMENTO, Cássia Maria Bezerra do (et al). **Metodologia da pesquisa em estudos literários**. Manaus: FUA. 2018

FERREIRA, Rocío. Introducción, estudio crítico y bibliografía a Clorinda Matto de Turner. *In*: CORNEJO POLAR, Antonio. **Clorinda Matto de Turner, novelista. Estudios sobre Ave sin nido, Índole y Herencia**. Lima: CELACP, 2005. p. 83-127.

FIGUEIREDO, Eurídice; REIS, Lívia (orgs.); **América Latina: integração e interlocução**. Rio de Janeiro: 7Letras. 2011

FIGUEIREDO, Eurídice. Representações da etnicidade: perspectivas interamericanas da literatura e cultura. Rio de Janeiro: 7Letras. 2010

GALVÃO, W. N. Anotações à margem do regionalismo. **Literatura e Sociedade**, São Paulo, Departamento de Teoria literária e Literatura Comparada/FFLCH-USP, n. 5, p. 44-55, 2000.

GARRAMUÑO, Florencia. **Frutos estranhos: sobre a inespecificidade na estética contemporânea**. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

GARCIA CANCLINI, Néstor. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano. In: GARCIA CANCLINI, Néstor (Org.). **Políticas Culturales en América Latina**. Buenos Aires: Grijalbo, 1987. p. 13-59.

_____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. Buenos Aires: Ed. Sudamericana. 1992

GELADO, Viviana. **Poéticas da transgressão: vanguardas e cultura popular nos anos 20 na América Latina**. Rio de Janeiro/São Paulo: 7Letras/EdUFSCar. 2006

GIL, Antonio Carlos Amador. Política indigenista e identidade nacional no México: as políticas de mudança cultural e a preocupação com a integração nacional em meados do século XX. **Dimensões**, v. 35, jul.-dez. 2015, p. 347-365

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março 2008: 115-147

GRULLÓN, Diana. Carpentier y lo real maravilloso en El reino de este mundo como "producto de traducción" que define la transculturación americana. In: Entre las "ruinas" y la descolonización: reflexiones desde la literatura del Gran Caribe. **Tinkuy Periódico**. 2010 Número especial.N°13 –Junio. Montreal – CAN. 2010

GUYARD, Marius François. **A Literatura comparada**. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1956

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org.); Adelaine La Guardia Resende (trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG. 2003

HALE, Charles A. As ideias políticas e sociais na América Latina, 1870-1930. *In*: Bethell, Leslie (org.). **História da América Latina de 1870 a 1930**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

IMBUSCH, Peter; MISSE, Michel; CARRIÓN, Fernando. Violence Research in Latin America and the Caribbean: A Literature Review. *In*: **International Journal of Conflict and Violence**. 5.1. 2011. 87-154.

GUILLERMO MARIACA, Iturri. **El poder de la palabra: ensayos sobre la modernidad de la crítica cultural hispanoamericana**. Santiago: Tajamar Editores. 2007

MATA, L. C. Os primitivos: Mário de Andrade e Georges Bataille. **Revista Ars.** Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. v. 16 n. 32. 2018

JOZEF, Bella. **História da Literatura Hispano-americana**. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Francisco Alves, 2005.

KAPLAN, Marcos. **Formación del estado nacional en América Latina**. 2ª Ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976

KOHUT, Karl. **Literatura y Política: poder, violencia, memoria**. In: NEMRAVA,

Daniel. **Disturbios en la tierra sin mal violencia, política y ficción en américa latina**. Buenos Aires: Ejercitar la Memoria Editores. 2013

KORSBAEK, Leif. SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángelo. El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. **Ra Ximhai**. 3.1 Ene-abr 2007

KOTHE, Flávio R. **Literatura e sistemas intersemióticos**. São Paulo: Cortez: Autores Associados. 1981

LE GOFF, Jacques. **El orden de la memoria. El tiempo como imaginario**. Trad. Hugo F. Bauzá. Barcelona: Paidós. 1991.

LÉTOURNEAU, Jocelyn. Nous autres les Québécois, la voix des manuels d'historique. *In*: TURGEON, L; LÉTOURNEAU, J. et al. **Les espaces de identité**. Sainte-Foy. Les Presses de l'Université Laval. 1997

LAUER, M. **El sitio de la literatura en el Perú: escritores y política en el Perú del Siglo XX**. Lima: Mosca Azul Editores. 1989

LÖWY, Michael. Marxismo e emancipação na América Latina. **Revista Em Pauta**: Entrevista a Marildo Menegat (UFRJ) e Elaine Rossetti Behring (UERJ), 2008.

LUFT, Celso Pedro. **Dicionário de literatura portuguesa e brasileira**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Globo. 1987

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008

MAGDALENO, Mauricio. *Nocturno de las calles*. *In*: **Las palabras perdidas**. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. Ciudad del México. 2004

MAGDALENO, Mauricio. **El resplandor**. Ciudad del México: Titivillus Ed. 1937.

MAGDALENO, Mauricio. **El resplandor**. 4º Ed. Promexa. Buenos Aires. 1950. Versão Impressa

MAFFESOLI, Michel. **Instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. São Paulo: Zouk. 2003

MALAMUD, C. **História da América**. 2ª Ed. Madrid: Alianza Editorial. 2005

MALDONATO-TORRES, Nelson. **Outline of ten theses on coloniality and decoloniality**. Montreuil: Frantz Fanon Foundation. 2016

MARIÁTEGUI, José Carlos. La toma de Shanghai. **Periódico Variedades en Figuras**, tomo II, pág. 161. Lima, 2 de abril de 1927

_____. El problema de las razas en la América Latina. *In*:

MARÉS, C. F. S. F. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003

MAZZOTTI, J. A (org). **Árguedas global: indigenismo en el nuevo milenio**. Trujillo: AIP: Universidad César Vallejo. 2021

_____. **Por um socialismo indo-americano**. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: UFRJ. 2005

_____. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Trad. Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2008.

MARTÍ, José. **Nuestra América**. 3º Ed. Caracas: Fundação Biblioteca Ayacucho. 2005

MEDINA, A. L. **Algunas reflexiones en torno a "raza de bronce".** Castilla: Estudios de literatura, Nº 2-3, 1981, págs. 121-134

MENCHÚ, Rigoberta. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**. Compilado e editado por Elizabeth Burgos. Ciudad del México: Siglo XXI Editores. 1983

MOREIRA, Marcelo Sevaybricker. Imigrantes e argentinos no processo civilizatório: uma análise do pensamento político de Alberdi e Sarmiento. **Em Tese: Revista Eletrônica** UFSC. v. 7 – n. 1 /2 – janeiro-dezembro/2010

MATTO DE TURNER, Clorinda. **Aves sin nido**. Castelló de Plana: Universitat Jaume I, [1889] 2006.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. 1.

ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2020.

_____.Local histories/global designs: essays on the coloniality of power, subaltern knowledges and border thinking. Princeton: Princeton University Press. 2000

_____. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado da identidade na política. Trad. Ângela Lopes Norte. **Caderno de Letras** N. 34. Niterói. Instituto de Letras UFF. 1. Semestre. 2007. p. 287-324.

NACIFF, Márcia. La raza de bronce de un pueblo enfermo, o Alcides Arguedas y el problema del indio. **Cuadernos del CILHA**. Mendoza. a. 9 n. 10. 2008.

NASCIMENTO, Cássia Maria Bezerra do (et al). **Metodologia da pesquisa em estudos literários**. Manaus: FUA. 2018

NAVARRO, Pilar Bellido. **Narrativa de la Revolución Mexicana: la revolución en las artes y en la prensa**. Universidad de Sevilla. Departamento de Comunicación Audiovisual. Sevilla: Publicidad y Literatura. 1996

NEMRAVA, Daniel. **Disturbios en la tierra sin mal violencia, política y ficción en américa latina**. Buenos Aires: Ejercitar la Memoria Editores. 2013

O'FARRILL, Israel León. La novela indigenista en México y la visión de lo indígena en el imaginario colectivo posterior a la Revolución Mexicana. Canek, Balún Canán y El Resplandor, un análisis comparativo. **Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades**. Ciudad del México: No.7. UAEH/ICSHU. Enero-Abril. 2009

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq. 1988.

ORTIZ, Fernando. El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco. *In*: ORTIZ, F. **Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba.** Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1983.

PEDRON, D. Performance e escrita performática. **Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos**

Pós–Graduados em Psicologia Clínica da PUC–SP. Ano 10, Nº 15. 2013

PERICÁS, Luiz Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Brasil**. Estudos Avançados**. São Paulo. vol. 24 no.68. . 2010

PIETRO, René. La literatura indigenista. *In*: ECHEVARRÍA, R. R.; PUPO-WALKER Enrique (orgs). **Historia de La literatura hispanoamericana II: El siglo XX**. Madrid: Editorial Gredos. 2006

PIMENTA, J.; SMILJANIC M. I. **Etnologia indígena e indigenismo**. Ed. Brasília: Positiva. 2012.

PINHEIRO, E. V. Proposta de abordagem metodológica em análises literárias pela teoria pós-colonial. In: NASCIMENTO, Cássia Maria Bezerra do (et al). **Metodologia da pesquisa em estudos literários**. Manaus: FUA. 2018

PINTO, Z. **O texto nu – teoria da literatura: gênese, conceitos, aplicação**. Manaus: Valer. 2009.

PIZARRO, A. **Áreas culturales en la modernidad tardía**. Via Atlântica Nº 6 - out. 2003

PORTAL, M. Andaimes da Vida. **Revista Amauta**. V. 1. Lima (PER). 1927

PRADO, M.L.C. **História da América Latina: cinco séculos**. São Paulo: Editora UNESP, 2007

_____. Esperança radical e desencanto conservador na Independência da América Espanhola. **História**. São Paulo. V. 22 (2). P. 15-34. 2003

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificacion social. **Journal of world-systems research**. Buenos Aires: Biblioteca CLACSO. vi, 2, summer/fall 2000, 342-386

QUIJANO, A. (selección, prólogo y notas introductorias) **José Carlos Mariátegui: textos básicos**. Lima: Fondo de Cultura Económica. 1991.

_____. Prólogo: José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. *In*: MARIÁTEGUI, J. C. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 3 ed.

Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. 2007

QUINTANILLA, O. A. **Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental**. In: **Indianismo e indigenismo en América**. FRANCH, José Alcina. Alianza Editorial. Madrid. 1990

RAE – Diccionario de la Lengua Española. **Versión electrónica del Diccionario de la lengua española** (**2001**). 22.ª edición. Madrid: Real Academia Española. 2001

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. (Série Temas). São Paulo: Ed. Ática, 1993.

RAMA, Angel. **Transculturación narrativa en América Latina**. Ciudad del México: Siglo XXI, 1982.

RANDALL, Margaret. Qué es y cómo se hace un testimonio? *In*: BEVERLEY, John; ACHÚGAR, Hugo (Ogs.) **La Voz del Otro: Testimonio, Subalternidade y Verdad Narrativa**. 2ª Ed. Guatemala: Abrapalabra, 2002, p. 33-57.

_____. Um processo autonômico: das literaturas nacionais a literatura latino-americana**.** Trad. Nestor Deola. Rev. **Argumento**, Ano 1, Nº 3, 1974

REMAK, Henry H. H. Literatura comparada: definição e função. *In*: COUTINHO, E. F.; CARVALHAL, T. F. **Literatura Comparada. Textos fundadores**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.175-190.

RAMOS, Jairo Gutiérrez. **Los Índios de Pasto contra la república – 1809/1824**. ICAH, Bogotá, 2007

RANGEL, Dolores. **La visión del indígena em *El resplandor* de Mauricio Magdaleno: discurso nacionalista y fracaso revolucionario.** Revista 42. Atlanta: Georgia Southern University.. 2014

RÉNDON, Ana Matías. **La discursividad indígena: caminos de la palabra escrita**. Ciudad del México: Kumay. 2019

RETAMAR, **Todo Calibán**. Buenos Aires: CLACSO. 2004

RETAMAR, R. F. Calibán. Casa de las Américas, **La Habana**, n. 68, 1971. pp. 124-

151.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando. 2017.

RIBEIRO DE SOUSA, Celeste (org.). **Imagologia**. Coletânea de ensaios de Hugo Dyserinck I. São Paulo: Instituto Martius-Staden. 2005

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no brasil moderno**. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes Ltda. 1979.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa (tomo I)**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus. 1994

_____. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil. 1986

RODÓ, José Enrique. **Ariel**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Editora da UNICAMP. 1991.

RODRÍGUES, Juan Pablo Martín. **Juan Ginés de Sepúlveda: Gênese do pensamento imperial**. Tese (Doutorado). Recife: Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco. 2010.

RODRÍGUES, J. P. M.; SILVA, P. R. P. Poesia digital indígena contemporânea: representação da etnomídia, territorialidade e ancestralidade. **Scripta Alumni**. Curitiba, Paraná, v. 27, n. 1, jan.-jun. p. 48-66. 2024.

ROIZ, Diogo da Silva. Do crioulismo americano ao mameluco paulista: processos de independência e formação do estado e da nação em Alfredo Ellis Jr. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, Volume 46, Número 1, p.109-122, abril de 2012

ROTKER, Susana. **La invención de la crónica**. Letra Buena. Buenos Aires, Argentina.1992

SAID, E. W. Cultura, identidad e história. *In*: SCHÖDER, G; BREUNINGER H. (et. al). **Teoría de la cultura: un mapa de la cuestión.** Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2005

SALES, Dora. Introducción a aves sin nido. *In*: MATTO DE TURNER, Clorinda. **Aves**

sin nido. Castelló de Plana: Universitat Jaume I, 2006. p. 17-71.

SALVADOR, Dora Sales. Edición crítica. In: MATTO DE TURNER, Clorinda. **Aves sin nido**. Castelló de Plana. Universitat Jaume I, [1889] 2006.

SÁNCHEZ, Consuelo. **Los Pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía**. Ciudad del México: Siglo Veintiuno Editores, 1999

SANTIAGO, Silvano. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco. 2000

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1998.

SANCHES, S. M. A categoria literária do testimonio como discurso do subalterno na América Latina. *In*: XIII **Simpósio Internacional em Busca do Bem Comum**, Belo Horizonte, 2017. p. 01-08

SANTOS, Elisângela da Silva. A América Latina indivisível: a influência do positivismo no projeto intelectual de José Enrique Rodó**. Sociologias**, Porto Alegre, ano 17, no. 40, set/dez 2015, p. 380-414

SANTOS, Ana Fabíola Silva dos (et. al.). Literatura comparada: teoria e método. In: NASCIMENTO, Cássia Maria Bezerra do (et al). **Metodologia da pesquisa em estudos literários**. Manaus: FUA. 2018

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, V. 5. 1998.

SARMIENTO, Domingos Faustino. **Facundo: civilización i barbarie en las pampas argentinas**. Paris: Libreria Hachette y Cia. 1874

SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos**. São Paulo: Iluminuras. 1995

SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidade n ocho ensayos: y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Pormeteo Libros. 2013

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Rev. PSIC. CLIN**. Rio De Janeiro, VOL.20, N.1, 2008

SILVA, Cristhian Teófilo da. Relatos de um certo ocidente: o indigenismo como

orientalismo à americana. Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC). Brasília. Universidade de Brasília. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Vol. 1/2009

SILVA, Cristina Maria da. O romance da vida social: encontros entre ciências sociais e literatura. Ponta Grossa: **Revista Emancipação**, 5(1) 185-203, 2005.

SILVA, J. M. S. Literatura na perspectiva de olhares comparatistas. **Revista de Letras JUÇARA**, Caxias – Maranhão, v. 01, n. 01, p. 92 – 108, Jul. 2017

SKIDMORE, Thomas E; SMITH, Peter H. **História contemporánea da América Latina: América Latina en el siglo xx**. Califórnia: Editorial Crítica, S.A. 1999

SMITH, J. A. **The generall historie of Virginia**. Printed by I.D. and I.H. for Michael Sparkes.London. 1624. Versão integral digital disponível em:https://docsouth.unc.edu/southlit/smith/smith.html#p110. Acesso em 17 de março de 2020, às 14h22min.

SOLDÁN, J. E. P. *Prólogo.* In: ÁRGUEDAS, **Raza de bronce**. Colección Clásica, Nº 234. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. 2006

SOMMER, Doris. **Ficções de fundação: Os romances nacionais da América Latina**. Belo Horizonte: UFMG, 2004

SOUSA, Celeste H. M. Ribeiro de. **Do cá e do lá. Introdução à Imagologia**. São Paulo: Humanitas, 2004.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Tradução como cultura. **Revista Ilha do Desterro**. Florianópolis nº 48 p.041-064 jan./jun. 2005

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010a

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente**. Madrid: Ediciones Akal. S, A. 2010b

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil**. São Paulo: L&PM Pocket. 2021

SZURMUK, Mónica; IRWIN, Robert McKee. “Borderland”. *In*: COLOMBI, Beatriz.

Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina. Buenos Aires: CLACSO. 2021

TCHEKOV, Anton. Os mujiques. *In*: TCHEKOV, Anton. **O assassinato e outras histórias**. São Paulo: Cosak & Naify. 2002

TEIXEIRA, Ivan. **Retórica e Literatura**. São Paulo: Fortuna Crítica. 2017

TELES,Luciano Everton Costa. Caudilhismo e clientelismo na América latina: uma discussão conceitual. Juiz de Fora. Faces de Clio. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFJF**. Vol. 1 | N. 2 | JUL/DEZ. 2015

TREECE, David. **Exiles, allies, rebels: Brazil´s indianist movement, indigenist politics, and the imperial nation-state**. Londres: Greenwood Press, 2000

TRIGO, Abril. De la transculturación (a/ en) lo transnacional. In: MORAÑA, Mabel (Org.). **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997: 147-172.

UREÑA, Henrique. **Las corrientes literarias en América latina**. Obras Completas, Tomo X. Santo. Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña (UNPHU). 1980

TENORIO-TRILLO, Mauricio. **Latin America: The Allure and Power of an Idea.** Chicago: University of Chicago Press, 2017

TURNER, Greame. **British cultural studies: an introduction**. Bostom: Unwin Hyman. 1990

WALTER, Roland. Multi-trans-intercultura: literatura, teoria pós-colonial e ecocrítica. In: SEDYCIAS, João (Org). **Repensando a teoria literária**. Recife: Editora UFPE. 2015.

WASSERMAN, Renata. The red and the white: the indian novels of José de Alencar. In: WELBERRY, David E. **Neo-retórica e desconstrução**. Rio de Janeiro: EdUERJ. 1998

WILLIAMS, C. (1996) Secondary education: teaching in the bilingual situation. *In*: C. WILLIAMS, G; LEWIS; C. BAKER (Eds.): **The Language Policy: Taking Stock**.

Llangefni: CAI. 1996

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

WORSTER, Donald. As bases teóricas da história ambiental. Dossiê Teorias Socioambientais. **Estudos Avançados**, 24(68), 2010.

ZHIRMUNSKY, Victor M. Sobre o estudo da literatura comparada. *In*: CARVALHAL, Tania Franco. COUTINHO, Eduardo F. **Literatura comparada: textos fundadores**. Rio de Janeiro: Rocco Editora. 1994

ZÚÑIGA NAVARRO, G. E.Los procesos de constitución de territorios Indígenas en América Latina. **Nueva Sociedad**. Buenos Aires: Nro. 153 Enero-Febrero. 1998

APÊNDICE A: Objetos Publicados a partir da Tese

1. Capítulos de Livros

1. SILVEIRA, Jader Luís da (Organizador). **Coletânea Conexões Inovadoras de Conhecimentos - Volume 9**. Formiga (MG): Uniatual Editora, 2023. 258 p. Capítulo 3: **O Projeto Nacional Crioulo E A Segregação Dos Povos Indígenas: Confluências Literárias Nos Textos Fundadores Latino-Americanos Do Século XIX**, p. 35 - 47
Autor: Paulo Rodrigo Pereira da Silva
Ano: 2023
Disponível em: https://educapes.capes.gov.br/handle/capes/738913

2. Artigos

1. **Dos mitos fundadores da colonização na cultura e na literatura latino-americana: o indigenismo como reação ao etnocentrismo colonial do indianismo**. Rev. Hist. UEG - Morrinhos, v.13, n.2, e-322407, jul./dez. 2024
Autores: Dr. Juan Pablo Martín Rodrigues
Paulo Rodrigo Pereira da Silva
Ano: 2024
Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/15235

2. **The creol national project and the segregation of indigenous peoples: literary confluences in founding latin american texts of the 19th century**. Current Scientific Journal – (October) v.3, n.10, 2023
Autor: Paulo Rodrigo Pereira da Silva
Ano: 2023
Disponível em: https://www.currentscientific.com/2023/10/the-creol-national-project-and.html

3. **O projeto nacional crioulo como proposta de etno/epistemicídio indígena: Confluências nos textos fundadores latino-americanos do século XIX**. Revista del CESLA, 2022, vol. 30, Julio-Diciembre, ISSN: 1641-4713 / 2081-1160
Autor: Paulo Rodrigo Pereira da Silva

Ano: 2022

Disponível em: https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/774/602

4. **Poesia Digital Indígena Contemporânea: Representação Da Etnomídia, Territorialidade E Ancestralidade**. Revista: Scripta Alumni Curitiba, Paraná, v. 27, n. 1, p. 48-66, jan.-jun. 2024.

Autores: Dr. Juan Pablo Martín Rodrígues

Paulo Rodrigo Pereira da Silva

Ano: 2024

Disponível em: https://revista.uniandrade.br/index.php/ScriptaAlumni/index