

A nação radical em questão: marxismo e nação na mesa-redonda sobre *Todas las Sangres* (1964–1965)

Mariana EL KHOURY*

André KAYSEL**

Recepción: 13/02/2026

Aceptación: 07/04/2026

Resumo

Tendo como principais fontes o romance *Todas las Sangres* (1971 [1964]), de José María Arguedas (1911–1969), e a mesa-redonda que debateu esta obra – realizada em 1965 pelo *Instituto de Estudios Peruanos* (IEP) –, este artigo tem como objetivo compreender as semelhanças e as divergências entre as concepções de sociólogos, de críticos literários e do próprio autor em torno da imaginação da nação peruana e dos usos da gramática marxista de maneira mais ampla. Sobretudo, buscamos analisar as implicações políticas do romance de Arguedas, ressaltando as formas pelas quais o autor expõe sua proposta para a tarefa inconclusa da formação nacional peruana, imbricando pensamento político e literatura através da criação de uma síntese original, por meio de um processo que denominamos como *dupla-tradução*, entre as cosmovisões andino-indígena e ocidental-moderna.

Palavras-chave: pensamento político, marxismo, nação, José María Arguedas, Peru.

* Brasileira. Mestre e doutoranda em Ciência Política pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-Unicamp), pesquisadora do Laboratório do Pensamento Político (PEPOL) e do Macondo, Grupo de Estudos em Pensamento Político Latino-Americano. Contato: m191778@dac.unicamp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0678-999X>

** Brasileiro. Professor associado junto ao Departamento de Ciência Política (IFCH-Unicamp), diretor do Centro de Estudos Marxistas (CEMARX) e coordenador do PEPOL. Contato: akaysel@unicamp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2467-5363>

Contribuições de autoria: ambos autores contribuíram para a concepção e desenho do artigo, investigação e análise das fontes, escrita inicial e revisão textual, aprovando a versão final e estando igualmente capacitados para responder sobre todos os aspectos do manuscrito.

La nación radical en cuestión: marxismo y nación en la mesa redonda sobre *Todas las Sangres* (1964–1965)

Resumen

Teniendo como fuentes principales la novela *Todas las Sangres* (1971 [1964]), de José María Arguedas (1911–1969), y la mesa redonda que debatió esta obra – realizada en 1965 por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) –, este artículo tiene como objetivo comprender las similitudes y divergencias entre las concepciones de sociólogos, críticos literarios y del propio autor en torno a la imaginación de la nación peruana y los usos de la gramática marxista de manera más amplia. Sobre todo, buscamos analizar las implicaciones políticas de la novela de Arguedas, resaltando las formas en que el autor expone su propuesta para la tarea inconclusa de la formación nacional peruana, entrelazando el pensamiento político y la literatura a través de la creación de una síntesis original, mediante un proceso que denominamos *doble traducción*, entre las cosmovisiones andino-indígena y occidental-moderna.

Palabras clave: pensamiento político, marxismo, nación, José María Arguedas, Perú.

The Radical Nation in Question: Marxism and Nation in the Roundtable on *Todas las Sangres* (1964–1965)

Abstract

Using as main sources the novel *Todas las Sangres* (1971 [1964]), by José María Arguedas (1911–1969), and the roundtable that debated this work – held in 1965 by the *Instituto de Estudios Peruanos* (IEP) – this article aims to understand the similarities and divergences between the conceptions of sociologists, literary critics, and the author himself regarding the imagination of the Peruvian nation and the broader uses of Marxist grammar. Above all, we seek to analyze the political implications of Arguedas's novel, highlighting the ways in which the author presents his proposal for the unfinished task of Peruvian national formation, intertwining political thought and literature through the creation of an original synthesis, via a process we call *double-translation*, between the Andean-Indigenous and Western-modern worldviews.

Keywords: political thought, marxism, nation, José María Arguedas, Perú.

A nação radical em questão: marxismo e nação na mesa-redonda sobre *Todas las Sangres* (1964–1965)

*Uma literatura indígena, se deve vir, virá ao seu tempo.
Quando os próprios índios estiverem em condições de produzi-la.*

José Carlos Mariátegui,
Sete ensaios de interpretação da realidade peruana

Introdução

Na controvérsia sobre a interpretação e a periodização da história do marxismo latino-americano nos anos 1980, o sociólogo equatoriano Agustín Cueva (2008), em oposição a autores como Michael Löwy (2006) e José Aricó (1987) – que, apesar de suas divergências teóricas e políticas, convergiam na caracterização do período de hegemonia stalinista entre a década de 1930 e a Revolução Cubana (1959) como um hiato no enraizamento do marxismo na região –, sustentou que teria sido justamente esse o período de conformação de uma cultura nacional-popular latino-americana, em cujo interior a tradição marxista ocuparia um lugar central. Para tanto, propôs ampliar o escopo de análise, indo além do pensamento político-social *stricto sensu* e incorporando os criadores culturais – escritores, artistas plásticos, músicos, arquitetos, etc. – como agentes do que denominou como um processo de “marxistização” da cultura latino-americana:

Al participar decisivamente en la conformación de esta visión del mundo, el marxismo adquiere carta de ciudadanía en América Latina a la vez que esta región se marxistiza. En adelante, será el continente más impregnado de marxismo: nadie podrá trazar la historia contemporánea de sus actividades vitales prescindiendo de ese ingrediente que hallaremos no sólo en la política, sino también en la literatura, las artes plásticas, la música neofolklórica o la canción-protesta, las ciencias sociales o la misma teología (Cueva, 2008, pp. 9–10).

Esse nos parece um ponto forte na argumentação do autor que se deve incorporar mesmo estando em desacordo com suas posições teóricas e políticas mais gerais no interior do debate, problema que escapa em muito aos limites deste artigo. Basta assinalar que, em abordagem bem mais recente do marxismo na América Latina, Omar Acha e Débora D’Antonio apontam em direção análoga, ao afirmar que seu estudo se empobrece se reduzido a história das ideias, entendida como sucessão de autores canônicos, a análise de suas insuficiências teóricas, de suas bases sociais ou à “geopolítica dos saberes” (Acha & D’Antonio, 2010, p. 244), demandando uma articulação de diferentes

perspectivas teórico-conceituais e recortes temáticos, de modo a pensá-lo não como um estudo monográfico, mas sim como parte integral da história da América Latina.

Nessa direção, a proposta deste artigo é a de retomar o conhecido problema da relação entre a questão nacional e o marxismo, entendido como uma linguagem política que necessita ser traduzida para tornar-se inteligível em contextos histórico-culturais diversos,¹ situando-o no terreno entre a literatura e as Ciências Sociais. Para o historiador estadunidense Richard Morse (1996), entre os anos 1960 e 1970, o multiverso da identidade latino-americana teria se desdobrado em dois movimentos distintos e contrastantes: de um lado, o florescimento das ciências sociais, especialmente das teorias da dependência, com sua ênfase nos temas da inserção subalterna da América Latina na economia mundial, das formas de dominação de classe e exploração capitalista, pintavam um quadro lúgubre para o subcontinente. Do outro, o chamado *boom* literário latino-americano, sublinhando a resistência destas sociedades ao racionalismo e homogeneidade modernos, com sua valorização da imaginação e do fantástico (Morse, 1996). Seguindo as indicações de Cueva acima citadas, a redução da contribuição da literatura como âmbito de reflexão sobre as identidades continentais naquele período ao estreito círculo do chamado *boom* literário² nos parece um tanto reducionista, cabendo ampliar o cânone, de modo a contemplar autores que dele não fizeram parte, ainda que tenham sido seus contemporâneos.

Para tanto, tomaremos como objeto o caso peruano, materializado no debate suscitado pela publicação do romance *Todas las Sangres*, em 1964, do escritor e etnólogo peruano José María Arguedas (1911-1969), em uma mesa-redonda promovida em 23 de junho de 1965 pelo Instituto de Estudios Peruanos (IEP) – segunda de uma série sobre literatura e sociologia –, que envolveu críticos literários, cientistas sociais e o próprio autor, em torno das contribuições da obra para pensar a formação social peruana.³

Em sua história sintética das esquerdas e correntes revolucionárias no Peru, o historiador José Luís Rénique (2009) identifica como sua principal linha de continuidade, entre o final do século XIX e o do XX, o projeto por ele denominado como *nação radical* – a síntese entre o horizonte emancipatório da modernidade e as populações e tradições andino-indígenas, entendidas como autênticas representantes de uma nacionalidade em formação, em oposição à herança colonial espanhola (Morse, 1996). Originada na obra do poeta e publicista anarquista Manuel González Prada (1844-1918), a *nação radical* teria encontrado, ao fim dos anos 1920, um ponto de bifurcação entre as formulações contrapostas do jornalista e militante marxista José Carlos Mariátegui

1 A proposta da tradução entre linguagens, a partir do par conceitual tradução/tradutibilidade proposto por Gramsci, permite que pensemos o marxismo como uma linguagem política com articulações próprias que fornece um *fundo cultural* comum que, por sua vez, permite a articulação entre política e literatura. Para maior aprofundamento no debate, cf.: Gramsci, 2024; Cortes, 2003; Góes & Bianchi, 2023; El Khoury & Marquezine, 2025.

2 No romance experimental – organizado e publicado por Sybilla Arredondo após a morte de Arguedas – intitulado *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), temos um vislumbre do conflito do autor com os escritores do *boom* literário, em especial com o mexicano Carlos Fuentes e o argentino Julio Cortázar, e sua aproximação de autores como o brasileiro João Guimarães Rosa e o mexicano Juan Rulfo. Esses posicionamentos, contidos nos diários que entremeiam a narrativa da obra, contribuem para esclarecer sua localização e alianças estéticas e políticas no contexto latino-americano.

3 Compuseram a mesa-redonda, além do próprio José María Arguedas, os críticos literários Alberto Escobar, Sebastián Salazar Bondy, José Miguel Oviedo, e os cientistas sociais Jorge Bravo Bresani, José Matos Mar, Henri Favre e Aníbal Quijano, este último originalmente na plateia, mas convidado a se integrar à mesa (Rochabrún, 2000).

(1894–1930) – fundador do Partido Socialista Peruano (PSP), postumamente reorganizado como Partido Comunista do Peru (PCP) – e do líder político nacionalista Victor Raul Haya de La Torre (1893–1979), fundador da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA) (Rénique, 2009).⁴ A cristalização da cisão entre apristas e comunistas, uma das evidentes peculiaridades da esquerda peruana ao longo do século XX (Rénique, 2009), levaria à derrota de ambas vertentes nos anos 1930, conduzindo a um abandono da *nação radical* como horizonte estratégico, até a confluência entre o ciclo de levantes camponeses nos Andes e a repercussão continental da Revolução Cubana entre o final dos anos 1950 e início dos 1960, restringindo-se nessas décadas ao âmbito literário. Nas palavras do autor:

Expulso dos programas durante os sombrios anos entre 1930 e 1950, o discurso da “nação radical” havia retornado ao meio literário como atestavam os populares textos de escritores como Ciro Alegría, José María Arguedas e, mais tarde, Manuel Scorza, infestados de caciques malvados e índios rebeldes. A mobilização camponesa e os ventos da revolução continental fariam dessas imagens as ficções orientadoras de uma nova era de fervor radical (Rénique, 2009, p. 87).

Assim, a obra literária de José María Arguedas ocuparia um lugar de destaque na conformação de uma imaginação radical da nação peruana. Sua filiação ideológica à tradição socialista era bastante consciente, como ele mesmo revelou ao fim de sua vida, quando recebeu o Prêmio Inca Garcilaso de La Vega, principal honraria literária do país:

Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, *pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud* (Arguedas, 2015 [1968], p. 6 – destaque nosso).

Segundo o historiador Alberto Flores Galindo (1994), as simpatias políticas de Arguedas teriam *flutuado* entre alternativas radicais e reformistas, aproximando-o sucessivamente do PCP, do líder trotskista Hugo Blanco⁵ e da *Vanguardia Revolucionaria* (VR),⁶ por um lado, e do primeiro governo de Fernando Belaúnde (1964–1968) ou do início

4 A polêmica entre Mariátegui e Haya de La Torre, tema já muito estudado no pensamento político latino-americano, escapa ao escopo do presente trabalho. Para uma abordagem sintética sobre o assunto, cf. Kaysel, 2018, pp. 281–301.

5 Hugo Blanco Galdós (1932–2023) foi um dirigente revolucionário de orientação trotskista, que sublevoou os camponeses nos vales de *La Convención* e Lares entre 1958–1963. Arguedas e Blanco, então preso em *El Frontón*, mantiveram uma correspondência epistolar, interrompida pelo suicídio do escritor em 1969, publicada postumamente (Blanco, 2019, pp. 16–31), à qual retornaremos no final deste artigo. Para uma análise dessa correspondência à luz do pensamento político do militante cusquenho, abarcando o conjunto de sua longa trajetória, cf. El Khoury, 2025, pp. 46–51.

6 Organização da “nova esquerda” peruana, fundada na segunda metade dos anos 1960, que tentou promover uma “ida ao povo”, por meio da “campenização” de seus dirigentes, como Lino Quintanilla e Júlio César Mezzich, que lideraram o levante camponês no departamento andino de *Andahuaylas* em 1974 (Rénique, 2009, p. 133).

da *revolução militar* do general Juan Velasco Alvarado (1968–1974), por outro. Essa recusa de uma filiação partidária definida convivia com a busca de uma síntese entre o socialismo como horizonte político e as referências culturais andinas, patentes na remissão ao *mágico* que teria preservado em seu interior.

Ainda em acordo com Galindo, essa cosmovisão andina, de raízes pré-hispânicas, organizaria a própria forma em que a literatura arguediana expressaria a realidade, recorrendo a uma série de imagens duais: *mistis*⁷ e *indios*;⁸ ódio e amor; choro e incêndio; “alto” e “baixo”; o “condor” e o “touro”; “montes” e “lagos”, entre outras (Galindo, 1994, p. 291). Por outro lado, nos trinta anos que separam a publicação de *Agua* (1935), seu primeiro livro de contos, de *Todas las Sangres* (1971), a obra de Arguedas iria progressivamente ampliando seu âmbito espacial, indo da comunidade e do *pueblo*, passando pela província e o departamento, até a ambição, inédita na literatura nacional, de pintar um quadro completo do país, o que em parte refletiria o próprio desenvolvimento capitalista da formação social peruana e a consequente ruptura do imobilismo tradicional das populações serranas (Galindo, 1994; Cornejo Polar, 1978).

O romance, objeto desta pesquisa, veio à luz em um contexto de grande efervescência social no campo peruano, em que estava em jogo não apenas a propriedade fundiária, mas o próprio poder e as hierarquias de mando e obediência. Em 1964, cerca de 300.000 camponeses se levantaram em quase todo o país, demandando terras, salários e escolas, ao mesmo tempo em que a institucionalidade peruana se dividia entre um governo reformador recém-eleito – que tentava ignorar o protesto rural – e um congresso conservador que clamava pela restauração da ordem (Galindo, 1994).

No ano seguinte, quando o recém-fundado IEP (1963) promove a mesa-redonda sobre o livro, a repressão havia arrefecido aquele ascenso de massas. Foi nesse novo contexto que o *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) e o *Ejército de Liberación Nacional* (ELN) tentaram, de forma paralela, iniciar guerrilhas em diferentes pontos entre os Andes e a selva amazônica. Sem enraizamento no campesinato indígena, acabaram sendo facilmente derrotados pelas Forças Armadas (Galindo, 1994; Rénique, 2009).⁹ Esses elementos contextuais são de grande importância para compreendermos, tanto os termos em que o romance arguediano constrói sua narrativa acerca da formação nacional peruana, como o modo pelo qual foi recepcionado por críticos literários e cientistas sociais no evento do IEP. Nas seções subsequentes procuraremos reconstituir essas duas dimensões em um mesmo movimento, em torno de dois eixos temáticos: as formas de imaginar a nação e os caminhos para a revolução.

7 Palavra quéchua que significa *senhor*, utilizada para designar a classe de proprietários rurais e autoridades administrativas, brancos e *mestizos*, que exerciam o mando sobre o campesinato indígena nas regiões serranas.

8 Aqui, a decisão de manter o termo *indio* tem relação tanto com a proposta política de Arguedas, como para manter-nos fiéis aos termos localizados histórica e politicamente. Sobre a diferenciação entre *indio* e *indígena* ver: Arguedas; Dorfman, 1969.

9 O MIR teve origem em uma cisão de esquerda da APRA, encabeçada por Luís de La Puente Uceda, inconformado com a colaboração de seu partido com seus antigos inimigos da política oligárquica. Já o ELN foi uma cisão do PCP, liderada por Héctor Béjar. Apesar de as duas organizações adotarem referenciais castro-guevaristas, foram incapazes de se unir, dadas suas origens apristas e comunistas, cf. Rénique, 2009.

O Peru de *Todas las Sangres*

No Peru de meados do século XX conviviam diferentes formas de organização política, econômica e sócio-cultural: nas regiões serranas, encontrávamos uma população majoritariamente andino-indígena subjugada à dominação senhorial hispano-criolla; as regiões selváticas, esquecidas pelo imaginário nacional, eram ocupadas principalmente por indígenas amazônicos, enquanto as regiões costeiras assumiam a posição de centro econômico, político e intelectual do país, emanando dali as possibilidades de modernização da nação. As estruturas de classe, portanto, variam de acordo com estas diferenciações consagradas ainda no período colonial e fraturam a unidade entre regiões não apenas espacialmente afastadas, mas culturalmente incompatíveis. Essa configuração, embora não permaneça inalterada, estabelece os conflitos desta e das décadas subsequentes, fragilizando ainda hoje as bases da identidade nacional.

As identidades, antes profundamente demarcadas e dificilmente mutáveis, passam a se transformar sob o impacto de iniciativas modernizantes, advindas da costa e do exterior. Esse é o processo pelo qual se interessa José María Arguedas, estabelecendo-o como tema central do romance *Todas las Sangres*. A narrativa explora esse momento através da história dos irmãos don Bruno e don Fermín Aragón de Peralta, cuja relação constantemente conflituosa ganha novos contornos com a chegada do *ex indio* Demetrio Rendón Willka.¹⁰ Arguedas, apoiado em seus estudos etnológicos (Arguedas, 1975) e por sua própria experiência (Arguedas *et al.*, 1969), elabora artisticamente as tensões identitárias e de classe após o início da exploração de uma mina de prata na fictícia região de San Pedro de Aparcora, onde estão localizadas as *haciendas* dos irmãos Aragón de Peralta.

Enquanto don Fermín assume uma posição favorável à exploração da mina, da modernização dos processos produtivos e do fim das comunidades indígenas, transformando seus integrantes em operários, don Bruno mantém a postura de um *gamonal*¹¹ tradicional, fundamentando-se na cosmovisão católica que impunha aos senhores a missão de salvar as almas sob sua responsabilidade, as almas dos *indios*. Esse cenário se modifica com os avanços da empresa transnacional Wisther & Bozart, que toma posse da mina e das terras adjacentes, e com o retorno de Rendón Willka, um *indio comunero*¹² que, tendo a oportunidade de estudar e viver nas *barriadas*¹³ de Lima e de Huancayo, ganha culturalmente a posição de *mestizo*.¹⁴

10 Apesar de não ser indicado por Arguedas, o personagem guarda semelhanças com a figura histórica de Pablo Zárate Willka, conhecido como *el temible Willka*, líder revolucionário aymara boliviano.

11 O *gamonalismo* representa a forma de organização social, cultural, política e econômica na serra andina, na qual os trabalhadores indígenas encontravam-se em condição similar à servidão, trabalhando nas terras e na casa do latifundiário – comumente hispano-criollo, o *gamonal*, em troca de uma parcela de terra para subsistência. Para mais informações, ver: Mariátegui, 2011, pp. 54-55.

12 O termo *comunero* é utilizado para designar integrantes de comunidades indígenas que vivem e trabalham de forma coletiva, não trabalhando como servos nas *haciendas*.

13 As *barriadas* são ocupações urbanas irregulares, resultantes do êxodo do campo para as cidades, similares às favelas brasileiras.

14 Escolhemos manter os termos *mestizo* e *mestizaje* em espanhol, com a intenção de diferenciar a discussão brasileira da mestiçagem da perspectiva arguediana aqui apresentada.

Curiosamente, Rendón faz o caminho oposto ao de Arguedas que, embora tenha nascido em uma família hispano-*criolla*, foi acolhido desde a primeira infância pelos trabalhadores quéchuas das terras de seu pai, de sua madrastra e, depois, de seu tio. O autor passou a ser percebido como *mestizo* por transitar – e, no limite, buscar uma síntese – entre as cosmovisões hispano-*criolla* e andino-indígena. Assim torna-se fundamental analisar as propostas de Arguedas sobre a *mestizaje* cultural, conceito que permite compreender a vacilante posição do *mestizo* no Peru de *Todas las Sangres* e, sobretudo, em sua imaginação política do devir da real nação peruana.

São dois os principais personagens *mestizos* do livro, Demetrio Rendón Willka e Adalberto Cisneros, representantes das duas possibilidades de progressão dessa identidade fronteiriça: Cisneros se torna um violento *gamonal*, enquanto Rendón, tendo aprendido o modo de pensar dos senhores, utiliza desse conhecimento para se tornar uma liderança entre a população indígena, chegando a conquistar o direito sobre as terras de don Bruno – que, a partir de então, são organizadas como um *ayllu*.¹⁵ O limite dessa identidade está sempre no horizonte, no olhar dos *criollos*, que veem os *mestizos* com desconfiança, mesmo quando tentam se integrar plenamente à ordem socioeconômica vigente.

Nesse sentido, Cisneros torna-se um *cholo aculturado* (Solari, 2011) e recebe a ira dos *varayok*¹⁶ e de don Bruno, sendo defendido somente pelas autoridades políticas limenhas para quem a serra aparece como um monolito identitário, cuja organização socioeconômica deve se transformar através da industrialização e da inserção de capital estrangeiro. Cisneros é incapaz de perceber que, apesar da aparente defesa, este será também o fim de seu poder recém conquistado. Rendón, por outro lado, representa o que Renato Merino Solari (2011, p. 9) chama de “*mestizo ideal*”, aquele capaz de articular as técnicas e os meios ocidentais para obter fins políticos, sem se apartar das tradições indígenas emprestando-lhes novos significados. Esse é o personagem que rompe a representação idealizada das comunidades indígenas nas obras literárias de Arguedas, transpondo a idealização à figura do *mestizo* – que se coloca como um conceito relacional entre o *misti* e o *indio* –, criando nuances fundamentais para entender sua função na nação peruana.

Em *Todas las Sangres*, Arguedas elabora modelos de *mestizaje* e os desenvolve como experimentos sociopolíticos do que pode vir a ser o país, a depender das escolhas dos personagens, reais e fictícios. Assim, a *mestizaje* se apresenta como um conceito com múltiplos sentidos, no qual diferentes elementos podem se conectar ou se distanciar de maneiras distintas, criando mais que uma unidade, uma articulação (Moore, 2002).

Essa instabilidade identitária se mostra também na figura de don Bruno, latifundiário *criollo* que, “rodeado[s] por la masa indígena que a todo lo largo del país habla una sola lengua y aislado[s] por gigantes montañas (...) se *indigenizan* mucho más de lo que hasta ahora se ha descubierto” (Arguedas, 1986, pp. 61-2 – destaque nosso). A *indigenização* do personagem é percebida como indício de loucura, iniciada quando don Bruno assume para si alguns rituais indígenas, ainda que permaneça fortemente católico. O ápice desse processo se dá quando os poderes de administração das terras

15 *Ayllu* é a forma tradicional de organização da propriedade e da produção nas comunidades indígenas quéchuas.

16 O termo *varayok* designa a autoridade política indígena, correspondente ao posto de *alcalde* ou prefeito.

são legalmente passados para Rendón Willka, culminando na prisão de don Bruno e no assassinato de Rendón. Assim torna-se evidente que o aspecto central da narrativa é a transformação da estrutura sociopolítica do Peru, fato que instiga a flutuação das identidades explorada por Arguedas.

Trazida para a discussão por Henri Favre, essa questão foi elaborada na mesa-redonda organizada pelo IEP como uma estrutura de castas imutável, como uma caricatura de algo já inexistente no país, caracterização com a qual concorda Aníbal Quijano (2000):¹⁷

Algo me extraña en esta obra, particularmente el marco general dentro del cual se inscriben los personajes; quiero decir, la estructura de casta. Esta novela describe una estructura de casta (de un lado indios; de otro lado mestizos, los blancos: la casta dominante), que a mi parecer ha desaparecido, y ha desaparecido desde hace años en el conjunto de la sierra peruana. Y me pregunto si no hay en esta novela que aspira, que pone en escena a personas metidas en situaciones actuales, si no hay un desnivel histórico, si no hay dos planos históricos diferentes, bien diferentes pero confundidos (HF, 2000, p. 39).

Assim, a própria instabilidade da identidade foi largamente ignorada. Retomada por Arguedas, que buscando trazer os matizes das representações na narrativa, reforça o papel político de Rendón Willka, personagem que se vale da racionalidade ocidental e das crenças andinas para atingir um fim político:

Hay otra objeción muy seria del profesor Favre: es la idealización de los indígenas: una posición indigenista, peligrosa, porque todos los indios aparecen perfectos, y aparece como que los indios fueran bondadosos... biológicamente, por ser indios. Esa es un poco la imagen que usted ha percibido. ¡Pero Rendón Willka no es indio!, *no es indio* Rendón Willka. Rendón Willka no cree en los dioses montañas; se vale de esa creencia para llegar a un fin político. Es *totalmente* racional – o racionalista –, no es indio. En ningún momento aparece como indio Rendón Willka. ¡Es ateo!: no cree ni en el Dios católico ni cree en los dioses locales; y él considera que la máquina, que la técnica, es indispensable para el desarrollo del país. En cuanto a que todos los indios son buenos, desventuradamente en este libro los personajes de indígenas no son muchos; aparecen como *masa* (JMA, 2000, p. 47, destaques do autor).

A diferença entre as abordagens na compreensão da obra evidencia alguns aspectos importantes para o debate da questão nacional, inserido em seu contexto histórico e em um momento de arrefecimento das massas indígenas no Peru que, apenas um ano antes da realização da mesa, encontravam-se em ascensão. Apesar de aparecer, para a maior parte dos integrantes da mesa-redonda, como fundamento da interpretação

17 A partir deste momento, utilizaremos as referências com as iniciais dos autores como apresentadas na segunda edição do livro *¿He vivido en vano? Mesa Redonda sobre Todas las Sangres*, publicada em 2000 e editada por Guillermo Rochabrún, que tem como base a primeira edição e as gravações do IEP, publicadas em forma de livro pela primeira vez em 1985. Portanto, doravante serão referenciados: Aníbal Quijano (AQ), José María Arguedas (JMA), José Miguel Oviedo (JMO), Sebastián Salazar Bondy (SSB), Henri Favre (HF), Jorge Bravo Bresani (JBB) e Alberto Escobar (AE).

errônea de Arguedas do cenário cultural e político do Peru, a questão identitária não é um problema menor em uma nação em que as questões de raça e classe são tão intimamente entrelaçadas.

A inclusão das comunidades indígenas andinas à nação peruana aparece por diversas vezes no romance, de acordo com a cosmovisão de cada um dos principais personagens. Para don Fermín, protótipo da incipiente burguesia nacional peruana, a massa indígena deve desaparecer, transmutando-se em indivíduos que, “curados” de seu fanatismo, constituiriam o “verdadero hombre peruano” (Arguedas, 1971 [1964], p. 289). O fim do mistério religioso, entendido como oposição à técnica e ao progresso, viria apenas com o avanço da industrialização. Aqui, a aculturação aparece como solução. A nação peruana, no entanto, continua como uma preocupação central para o personagem, que passa a representar a defesa da burguesia nacional em oposição à burguesia estrangeira, esta última tendo como maiores representantes no livro o engenheiro Cabrejos e o presidente do consórcio multinacional que assume a mina de Aparcora, apelidado de Zar. Este conflito entre burguesia nacional e estrangeira será melhor desenvolvido na próxima seção.

Don Bruno, o *gamonal indianizado*, enxerga o Peru apenas a partir de sua própria experiência, através da percepção de que o seu tipo de poder está chegando ao fim, que o gamonalismo como organização sociopolítica está em decadência. Não obstante, suas decisões passam a absorver parcialmente a cosmovisão andina, em conjunção com a católica, trazendo para si a necessidade de salvar as comunidades indígenas – observando mais virtudes e fortitude moral nestas, do que em seu irmão ou nos outros personagens que representam tanto o antigo poder, como aquele que está surgindo. Esse improvável ponto de vista é recebido com desconfiança por todos e profundamente explorado por Rendón Willka.

Para Rendón, a nação aparece aos poucos, não somente por meio do contato com o Estado e sua violência, mas também pela percepção aguçada sobre a exploração dos indígenas andinos, dos trabalhadores urbanos e, principalmente, do imperialismo ianque sobre o país, chegando a afirmar que a empresa Whister & Bozart “caga (...) sobre el patria Perú”¹⁸ (Arguedas, 1971, p. 225). É evidente que, para Arguedas, a completude da identidade nacional se dá com o sacrifício de Rendón, quando na última fala do personagem entrelaça o mistério da cosmovisão andina ao conhecimento profundo da pátria: “[H]emos conocido la patria al fin. Y usted no va a matar a la patria, señor. (...) El pisonay llora; derramará sus flores por la eternidad de la eternidad, creciendo” (Arguedas, 1971, p. 447).

A relação da massa indígena com o Peru, por não se constituir em um único personagem, é descrita pelo narrador, em uma passagem essencial para a compreensão da identidade nacional e como ela é representada na obra, que reproduzimos a seguir:

18 Arguedas articula constantemente os idiomas espanhol e quéchua incorrendo em aparentes erros gramaticais, como “el patria”. Esse é um aspecto central no desenvolvimento de uma nova estética na literatura peruana centrada na representação cultural realizada pelo autor. A sintaxe e a morfologia das palavras e das frases são alteradas para retratar a forma de absorção de uma cultura pela outra, em especial no caso de personagens indígenas e *mestizos*, mas também de *hispano-criollos indianizados*. A articulação entre idiomas, linguagens e cosmovisões realizada por Arguedas podem ser analisadas a partir da “dupla-tradução”, instrumento teórico-metodológico ao qual retornaremos no final deste texto, que permite a apreensão desse processo de tradução de mão-dupla entre as culturas, entre a política e a literatura e em como se expressa através da alteração do idioma. Para mais informações sobre dupla-tradução, ver: El Khoury & Marquinezine, 2025.

Las comunidades todavía aisladas de indios, no conocen del Perú sino la bandera. No saben siquiera pronunciar el nombre de la patria; el universo concluye para ellos en los límites del distrito; no conocían ni conocen, casi todas ellas, el nombre de la provincia, mucho menos del departamento. “¡Bandera peruana!”, sí, saben decir. E intentan protegerse con ella de las incursiones de los hacendados, de las autoridades políticas, de los policías. Y la agitan cuando se sienten felices. *Porque hasta hace poco, todos, miserables y todopoderosos, respetaban esa misteriosa insignia. (...) Pero ya las balas no respetan la “bandera peruana” en los últimos años; al pie de ella caen muertas criaturas y hombres hambrientos* (Arguedas, 1971, p. 257 – destaque nosso).

O trecho retrata o abismo existente entre as comunidades indígenas da serra peruana e o Estado formal, que chega ao plano apenas pelas autoridades locais que representam a violência. A imaginação da nação peruana, portanto, é impossível: não chega a eles nem o nome, o Peru existe apenas como uma *insígnia misteriosa*, como um amuleto ou um escudo de proteção – que, recentemente, não consegue mais cumprir essa função. A proposta de como incluí-los neste projeto de identidade nacional passa pela ideia de *patria* identificada por Rendón Willka. A conciliação entre todos estes prospectos, com o assassinato do personagem, poderia parecer inalcançável não fosse a recente efervescência da luta indígena no Peru, indicada pelo autor por meio da metáfora do movimento das montanhas que começam a caminhar, ou do barulho de um caudaloso rio subterrâneo, indicando essa continuidade e os caminhos para a reformulação da nação peruana.

O mérito de *Todas las Sangres*, como sinteticamente observado por Alberto Escobar, é exatamente a capacidade de expressar o desordenamento em que se encontrava o país: “(...) es precisamente esta *confusión*, este mundo desarticulado y desintegrado, el que para mí es el testimonio de la confusión mental, real y social, que es el Perú de hoy día” (AE, 2000, p. 35 –destaque do autor). O contexto e a obra permitiam, portanto, abrir caminhos para uma discussão fundamental a todos intelectuais que compunham a mesa em torno do que era e do que poderia ser o Peru.

Caminhos para a revolução

Para entender as propostas para o devir da nação, precisamos compreender tais transformações na estrutura sociopolítica do país nesse período. Como muito bem analisado por Julio Cotler em uma de suas principais obras, *Peru: Clases, Estado e Nación* (2006), o desenvolvimento histórico do Peru sob a “presença viva da herança colonial” (Cotler, 2006, p. 315) atravancou extraordinariamente as configurações sociopolíticas capazes de desencadear novas estruturas de classe, apartadas do *gamonalismo* e das condições de servidão associadas às comunidades indígenas, bem como da emergência de uma burguesia nacional autônoma – que se encontrava subjugada à exploração colonial espanhola, e depois à expansão imperialista estadunidense. O romance retrata exatamente a agudização dos conflitos entre os diferentes tipos de poder político, cultural e econômico, correspondentes às diferentes classes em ascensão ou declínio no decorrer do século XX. Isso não quer dizer, no entanto, que não conviviam estes

desenvolvimentos incipientes com rígidas estruturas internas de dominação, diferenciadas geográfica e economicamente.

Esse desenvolvimento desigual entre as regiões teve início ainda no *Tawantinsuyu*¹⁹, devido ao seu caráter expansivo e imperial, se agravando no período colonial e no republicano. A heterogeneidade da sociedade peruana dificulta o desenvolvimento da nação como uma unidade, incitando diversos tipos de análise que levam em conta, por exemplo, os sistemas de controle social, acesso aos recursos econômicos, os processos de transformação, os sistemas de relação, dentre outros aspectos fundamentais para cada região e suas características próprias, assim como as possíveis maneiras de articulá-las (Matos Mar, 1969). No ensaio intitulado *Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y cultura peruanas*, publicado na coletânea *Perú: Problema* em 1969, o antropólogo peruano José Matos Mar descreve o país como um *arquipélago social e cultural*, identificando cinco regiões de progresso desigual, quais sejam: a costa norte, a costa central, a serra central, a região de Cusco e a região do lago Titicaca, localizada na fronteira entre o Peru e a Bolívia. Assim como no ensaio, e para melhor relacionar a análise ao romance e à mesa-redonda, simplificamos as regiões pela oposição dualista entre serra e costa, nas quais encontramos internamente fenômenos similares àqueles da sociedade peruana como um todo, sintetizados precisamente pela desarticulação:

[U]na de las características del actual proceso peruano es la desarticulación, in articulación o desagregación de la sociedad peruana, motivada por el crecimiento inarmónico de los sectores y regiones, y por las serias desproporciones de distribución entre estratos sociales. Puede así determinarse una fuerte diferencia entre la sierra y la costa, Lima y las provincias, la industria y la agricultura, el medio urbano y el rural, entre los sectores modernos y los de actividades económicas tradicionales (Matos Mar, 1969, p. 33).

A partir dessa análise, o autor identifica no país três principais classes: a burguesia interna que adquire coesão pela necessidade de articulação à burguesia externa, o conjunto intermediário das classes médias urbanas e os grandes setores de trabalhadores, o camponês e o proletário; apontando também para os “grupos selváticos” (Matos Mar, 1969, p. 34), com quase 80.000 habitantes à época, que não participavam da vida nacional. Assim conviviam no Peru dois sistemas de propriedade e de produção radicalmente distintos, um “arcaico” – representado pela serra, com predomínio de latifúndios e formas organizacionais “pré-industriais”, de população majoritariamente indígena e com uma elite decadente – e o outro “moderno”, que buscava desenvolver as formas industriais de produção e propriedade, com relativa diversificação e mobilidade ocupacional. No entanto, passa a se estabelecer progressivamente um intercâmbio político, econômico e cultural entre estas regiões (Cotler, 1969).

Em *Todas las Sangres*, Arguedas propõe descrever essa desarticulação de forma mais nuançada, levando em conta as divergências internas entre as classes, assim encontramos: a burguesia interna, dividida entre aqueles que se apoiam na dominação estrangeira e aqueles que buscam fortalecer o estrato nacional; a decadente oligarquia

19 *Tawantinsuyu*, quéchua para *grupo das quatro regiões*, é um termo utilizado para se referir ao Império Incaico.

baseada no *gamonalismo*, separada entre grupos industrializantes que tentam integrar a burguesia nacional e grupos conservadores que se empenham em manter o poder nas regiões serranas através da produção tradicional, agrícola e pecuária, e da exploração do trabalho indígena; os trabalhadores assalariados, cindidos entre o trabalho urbano nas incipientes indústrias e na exploração de recursos naturais – como as minas e a extração de guano, ou mesmo a agricultura com maquinário; e a população indígena, também dividida entre grupos submetidos às condições semi-serviço do *gamonalismo*, os que se integram ao trabalho assalariado e os que se mantêm nos *pueblos* ou nos *ayllu*.

A dinâmica dos processos de transformação da sociedade peruana nesse momento também foi profundamente afetada pela migração do campo para a cidade, fazendo com que o rural esteja presente no urbano e vice-versa (Matos Mar, 1969). Caracterizada pela complexificação das relações sociopolíticas, a migração impõe problemas distintos, como o surgimento das *barriadas* – assentamentos irregulares –, problemas de abastecimento, falta de serviços básicos, insuficiência de trabalho para absorção da massa migratória, entre muitos outros. Esse fenômeno se caracteriza também pela inclusão das massas indígenas serranas antes insuladas da vida política nacional. A politização desse setor passa principalmente pela educação e pela sindicalização, abrindo canais de participação política e novas estratégias de mobilização para os setores rurais, como demonstrado pelas mobilizações pela reforma agrária ao final dos anos 1950 e início dos anos 1960.

A imaginação política da nação ressurgue nesse contexto, contrapondo as perspectivas de cada uma das classes quanto ao devir do Peru, centradas comumente nas possíveis formas de inclusão ou exclusão das comunidades indígenas. Estes são pontos de inflexão na mesa-redonda do IEP sobre *Todas las Sangres*, em especial no que se refere ao papel da literatura, no geral, e deste romance, em particular, para compreender as possíveis formas de articulação entre as classes e formas sociopolíticas de organização da estrutura econômica do país. Abarcando três formas de ler e opinar sobre uma mesma obra – a percepção do autor, da crítica literária e de cientistas sociais –, a mesa-redonda aparece como uma fonte primordial para analisar as concepções da nação e os usos da gramática marxista em seu contexto, permitindo-nos observar os diferentes modelos sociopolíticos em disputa.

Apesar da convergência do posicionamento político dos participantes – todos intelectuais vinculados à esquerda peruana –, cada um partia de lugares distintos, segundo suas áreas de especialização, percepções sobre a conjuntura da época e, principalmente, quanto às preocupações e ao nível de conhecimento do mundo andino. Algumas divergências saltam aos olhos: o Peru seria ainda um país feudal ou estaria vivendo um processo de desenvolvimento capitalista? Arguedas tomaria partido pelas formas tradicionais de produção em detrimento da modernização socioeconômica? O romance serviria como um testemunho sociológico preciso da sociedade peruana? Quais as vias possíveis para a industrialização do país? Seria possível um consenso entre as múltiplas posições sociais, econômicas e ideológicas representadas no romance, ou existiria uma contradição fundamental entre elas?

Não será possível, claro, responder a cada uma destas questões detidamente. A seguir, buscamos sintetizar algumas posições em torno das propostas de modernidade, presentes na mesa-redonda e no romance, e sobre o papel da arte no processo de

transformação e imaginação da nação peruana neste contexto – sendo esta a proposta de Alberto Escobar, organizador da mesa-redonda, na abertura do evento.

Por um lado, Sebastián Salazar Bondy, Henri Favre e Aníbal Quijano veem o romance como uma expressão contraditória da realidade peruana, por vezes remetendo-a à contradição da própria posição cultural de Arguedas enquanto *mestizo*, concluindo que o romance “[sociologicamente] no sirve como documento, salvo que se establezca muy minuciosamente, muy prolijamente, la línea de separación de estos dos mundos [andino y occidental], cosa que creo que es una tarea imposible de realizar” (SSB, 2000, p. 27), Jorge Bravo Bresani vai um pouco além, afirmando que o romance poderia ser prejudicial ao momento de transformação do país; por outro lado, Alberto Escobar e José María Arguedas fazem uma defesa de *Todas las Sangres*, enfatizando a disputa por hegemonia em dois níveis: o conflito socioeconômico e o conflito entre a cosmovisão ocidental e a cosmovisão aborígene (AE, 2000).

Nesse sentido, a análise crítica de *Todas las Sangres* mobiliza um debate complexo e multifacetado, enraizado na gramática marxista e nas particularidades da formação social peruana. Os eixos centrais dessa discussão envolvem a natureza da estrutura socioeconômica do país – predominantemente feudal ou em transição acelerada – a emergência e o papel da burguesia nacional, e a persistente tensão entre suas faces hispano-criolla e indígena.

A contribuição de Henri Favre insere-se diretamente nesse quadro. Favre propõe uma investigação aprofundada sobre a natureza e o alcance da *práxis* veiculada em *Todas las Sangres*, questionando como as vias de ação propostas pelo romance poderiam, de fato, ser articuladas para influenciar a sociedade peruana contemporânea. Ele se debruça sobre a eficácia da proposta arguediana diante dos imperativos de modernização e desenvolvimento espelhados em modelos tipicamente ocidentais, pontuando também a distinção entre a sociedade de classes ou a sociedade de castas – a última referente ao ambiente “feudal” do país. A partir dessa análise, Favre conclui que a posição de Arguedas seria essencialmente indigenista e, portanto, não poderia ser “politicamente sustentável e cientificamente válida” no Peru contemporâneo (HF, 2000, p. 40).

Jorge Bravo Bresani, por sua vez, percebe certa coerência interna ao pensamento de Arguedas como apresentado no romance, mas se realinha aos críticos anteriores ao afirmar (1) que esta coerência não corresponderia à realidade peruana e que (2) o “mito” construído pelo romance não seria útil ou funcional para a transformação do país (JBB, 2000, p. 41). Sintetizado na fala reproduzida a seguir, o argumento de Bresani simplifica o enredo de Arguedas, reduzindo-o à idealização:

[S]e plantea como camino a la superación, al progreso, algo así como una expansión de una forma de vida comunitaria, que por un lado es idealizada (...), y por otro lado es una actitud *pre-racional*. Yo también soy socialista, pero yo creo que al socialismo se llega por una cooperación de espíritus libres, por un fenómeno de *racionalización*; en cambio aquí se presenta como un *instinto* primario que conduce hacia un perfeccionamiento a partir de valores por un lado creo no existentes, y por otro lado que creo que están superados. Esto creo que es el punto fundamental en el defecto del análisis – si es que se puede hablar de análisis cuando se habla de una obra literaria, que es fruto de la creación (JBB, 2000, p. 44 – destaques do autor).

Aqui fica evidente a oposição entre a racionalidade ocidental, hispano-*criolla*, e a *pré-racionalidade* e ao *instinto* andino-indígena, comum ao debate sobre a capacidade de articulação da comunidade indígena por si própria e a necessidade de *desenvolvimento* da racionalidade ocidental para o progresso do país – mesmo que este progresso seja em direção ao socialismo, aspecto também enfatizado posteriormente por Quijano.

Retomando os usos da gramática marxista, tanto Henri Favre como Aníbal Quijano utilizam a terminologia “sociedade de castas” – o primeiro em oposição à sociedade de classes, e o segundo como uma articulação ambígua e desigual entre a sociedade de castas e a de classe, chamada de “situação de casta-classe” (AQ, 2000, p. 57). Para Quijano, esta ambiguidade, além de inexistente, implicaria no exato oposto da proposta de Arguedas, por considerar impossível o desenvolvimento e a integração da cultura tradicional “campesino-indígena” ao “novo marco da cultura moderna” (AQ, 2000, pp. 58-9).

José Miguel Oviedo assume uma posição intermediária, percebendo o romance como um “retrato muy cabal, muy complejo, por momentos inasible y por momentos misterioso, no totalmente claro, pero un retrato suficiente de uno de los aspectos fundamentales de la configuración sociológica peruana” (JMO, 2000, p. 23) – qual seja, o momento de transformação da configuração feudal do mundo andino ao tornar-se necessária a articulação deste ao contexto capitalista burguês. O embate central, para Oviedo, está representado na disputa entre os irmãos Aragón de Peralta: um representante da decadente oligarquia agrária e outro da incipiente burguesia nacional. Com a intervenção de Arguedas sobre o protagonismo de Rendón Willka, Oviedo se aproxima da interpretação de Salazar Bondy, percebendo em Rendón uma *opção* pelo paternalismo de don Bruno.

Essa leitura tende a ignorar aspectos fundamentais da construção de Rendón Willka enquanto um personagem culturalmente *mestizo*. A leitura interna de personagens como don Bruno e don Fermín sobre Rendón parece se transpor também aos leitores externos: o personagem é entendido como uma figura misteriosa, por vezes ingênua, por vezes maliciosa, que escolhe se submeter a don Bruno. Na narrativa, no entanto, Rendón não é um personagem ambíguo, mas traiçoeiro, que aprende os meios necessários para conquistar fins políticos: a posição de liderança entre os trabalhadores da mina de don Fermín, a auto-organização indígena, a integração entre os *comuneros* de Paraybamba e os *indios* de La Providencia, culminando na conquista legal das terras de don Bruno. Alberto Escobar e o autor destacam aspectos técnicos e literários da obra, apontando avanços na abordagem da questão nacional e em sua inserção na disputa mundial pela orientação da modernidade:

[S]e ha enriquecido la visión novelística de Arguedas; porque en todas sus obras anteriores el problema era *local*, el problema era *grupal*; entonces *Todas las Sangres* nos da la imagen del problema local, del problema humano, del problema regional, del problema regional frente a la capital, e incluye el Perú dentro del mecanismo internacional de los monopolios y de los intereses internacionales, y coloca ahí está situación del indio, y del mestizo, y del mundo limeño, y del mundo indígena, dentro de una perspectiva mundial (AE, 2000, p. 36 – destaques do autor).

Analizam também o nível simbólico das representações, ressaltando sua importância como um testemunho de conflitos que se apresentam em dois níveis: o socioeconômico e o conflito de cosmovisões, aparecendo mesclados, interconectados – aspecto lido como contraditório por outros membros da mesa. É nesse sentido que propomos a análise a partir da dupla-tradução, como uma articulação dialética entre culturas com assimetrias de poder internas à nação. A possibilidade de construir uma síntese que privilegia a cosmovisão indígena sobre a hispano-*criolla* é profundamente distinta daquela concebida e defendida por seus contemporâneos, sem recair em arcaísmos ou suspender o progresso da modernidade. O objetivo exposto por Arguedas e reproduzido a seguir, demonstra a intenção de criar um experimento sociopolítico de um novo tipo de modernidade, uma modernidade alternativa, que sintetiza dialeticamente os benefícios da cosmovisão andino-indígena e ocidental-moderna:

Es probable que yo esté en parte transido de esa visión del mundo; de tal modo transido que soy capaz de mostrarlo con (...) rasgos... auténticos, en que estos personajes aparecen de veras como personas perfectamente verosímiles, y no como artificios; porque yo estoy dentro de ellos, yo he sentido también el mundo como ellos. Pero también veo – y en eso sí para eso sí me sirve la universidad y me ha servido muchos años de experiencia que tengo de la ciudad, de mis preferencias políticas, doctrinarias veo el mundo como, como desde un punto de vista completamente racional. *Y en Rendón Willka hay una (...) integración (...) de este mundo racionalmente comprendido, y de lo que él es capaz de tener todavía, también él en sí mismo, esta concepción indígena del mundo* (JMA, 2000, p. 29 – destaque nosso).

Assim torna-se perceptível, também, a compreensão de Arguedas sobre o impacto da arte na política: *Todas las Sangres* não seria um panfleto, um romance estritamente político, mas uma elaboração quanto às possibilidades de desenvolvimento dos conflitos contemporâneos do Peru – envolvendo aspectos sociológicos e etnográficos, mas não redutível a eles: “el que lee una novela sabe que está leyendo una novela, y no un tratado de sociología” (JMA, 2000, p. 39 – destaque do autor). A ideia da *práxis* de *Todas las Sangres* levantada por Favre, embora não caminhe ao encontro das intenções do autor, parece uma indicação interessante para a análise da relação entre política e literatura, a partir da filosofia da *práxis* gramsciana, uma vez que

[L]a relación entre los diferentes Perús que habitan el Perú y las potencias extranjeras y, en fin, planteó cómo articular, distribuir y equilibrar la modernidad en una sociedad desigualada donde unos grupos sociales coexisten influyéndose entre sí ciertamente pero dándose la espalda, y nada parece saber resolverse; el país excede al discurso novelesco por hondo que éste sea (González, 2005, p. 310).

Como afirma José González (2005), a realidade do país extrapola a narrativa do romance, por mais profundo que este seja – a complexidade das relações culturais, econômicas e políticas não pode ser refletida, o romance não é um espelho, mas uma *proposta* política, apontando caminhos possíveis para sua transformação.

Considerações finais

As discussões travadas na mesa-redonda do IEP tiveram um profundo impacto sobre José María Arguedas, como ele próprio registrou em um documento pessoal, localizado em seu fundo arquivístico na Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP), que acompanha a transcrição do debate desde sua primeira edição:

Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón de ser. (...) Casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro *Todas las Sangres* es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo. Mis fuerzas han declinado creo que irremediabilmente. (...) He tratado de vivir para servir a los demás. Me voy o me iré a la tierra en que nací y procuraré morir allí de inmediato. Que me canten en quechua cada cierto tiempo donde quiera se me haya enterrado en Andahuaylas, y aunque los sociólogos tomen a broma este ruego – y con razón – creo que el canto me llegará no sé dónde ni cómo (JMA, 2000, pp. 65-6).

Na passagem acima, evidencia-se a dramaticidade característica com que o autor recebeu as críticas, bem como a ironia com que contrasta o racionalismo dos cientistas sociais e sua adesão aos elementos mágicos da cosmovisão andina, patente na alusão aos cânticos fúnebres em quéchua, que lhe chegariam postumamente.

As polêmicas enredadas na mesa também tiveram repercussões públicas entre outros de seus integrantes. Em 28 de junho de 1965, José Miguel Oviedo publica no diário *El Comercio* de Lima uma coluna com o título *Las peras del olmo*, em que contrasta o que seria a atitude “sã” dos críticos literários, que teriam tomado o romance de Arguedas pelo que era – uma obra de “criação” e “imaginação” –, e o “pecado” dos sociólogos, acusados pelo autor de terem “capturado” a discussão, que a teriam julgado pelo que não era: um “tratado sociológico” (JMO, 2000, p. 67). No dia 30 de junho do mesmo ano, Aníbal Quijano, diretamente citado por Oviedo, responde à sua coluna por meio de uma carta aberta – publicada no *Boletín de Sociología* (v. I, n. 2), da *Universidad Nacional de San Marcos* –, em que acusa seu interlocutor de desonestidade intelectual na reconstituição dos termos do debate, apontando ao fato de que as críticas dos sociólogos teriam coincidido com as de Salazar Bondy e com as do próprio Oviedo (AQ, 2000). Além disso, Quijano qualifica o posicionamento de Oviedo como “meta-físico”, por ter analisado um romance exclusivamente pelo ponto de vista literário ou linguístico, considerando a abordagem sociológica da obra literária como um objeto de criação social, como observa-se na seguinte passagem:

[A]hora que todo el mundo lo admite, no tendrá Ud. muchas dificultades para convenir en que “no es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino que es su existencia social lo que determina su conciencia”. Y una novela de realismo crítico, como *Todas las Sangres*, es también una forma de conciencia social. ¿No es verdad, amigo crítico, que los ambientes y personajes más débil y vagamente elaborados, pertenecen casi todos al alto mundo social y financiero, que Arguedas no ha estudiado profundamente? ¿No es verdad que los conflictos y mecanismos económicos que aparecen en la novela, son tratados de manera bastante simplificada y no añaden, por eso, nada notable al valor

literario del relato? No es verdad que el grupo obrero es oscuramente presentado, en la misma medida en que el novelista imagina una posibilidad estrictamente indígena de modificación de la situación social del campesinado? (...) ¿Y la idealización del mundo indio, fiel expresión de la permanente adhesión emocional de Arguedas a su temprana experiencia, acaso añade vigor o verosimilitud a la elaboración literaria del grupo indio en la novela? (AQ, 2000, pp. 72-3).

Partindo da paráfrase da conhecida citação de Marx e Engels em *A ideologia alemã* (2007 [1845]), que julgava ser um entendimento compartilhado com seu interlocutor, Quijano sistematiza suas críticas ao romance, sintetizando-as na combinação de uma incompreensão da modernidade capitalista – burgueses e operários – e uma idealização dos camponeses enquanto indígenas, frutos da ambiguidade da própria posição social de Arguedas como *mestizo* e de sua experiência pessoal – e profundamente afetiva – com o mundo andino. Por fim, o sociólogo peruano lembra que o próprio escritor, cuja obra literária se nutria de seus conhecimentos antropológicos, pretendia que seus romances constituíssem relatos verossímeis da sociedade peruana (AQ, 2000).

Comentando a mesa e o subsequente debate, Flores Galindo ressaltava que Arguedas associava intimamente sua própria vida à sorte da cultura indígena-camponesa, entrelaçando de modo intrínseco seu destino pessoal a sua capacidade de expressá-la de maneira fidedigna, o que explicaria o impacto tão devastador, acima referido, das críticas dos sociólogos ao caráter supostamente inverossímil de seu relato (Flores Galindo, 1994). Para o historiador, o erro dos críticos de *Todas las Sangres* estaria em não compreender que a obra pretendia ser “um discurso sobre o futuro”, perdendo de vista suas “ressonâncias milenaristas” (Flores Galindo, 1994, p. 294).

A rigor, nos parece que tanto os críticos literários, como os sociólogos, eram conscientes dessa dimensão do romance, como deixa entrever Quijano nas críticas ao suposto indigenismo do autor. Contudo, Arguedas rejeitou expressamente essa classificação de sua literatura. Aqui é pertinente retomar a passagem dos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, que serve de epígrafe a este artigo. Ali, Mariátegui distingue entre o “indigenismo” – literatura feita por *mestizos* que representaria os *indios* de maneira “idealizada” e “estilizada” – e uma futura “literatura indígena”, que poderia vir a expressar o universo cultural das populações autóctones de maneira mais fiel, porque produzida por elas mesmas (Mariátegui, 2010, p. 317).

Assumindo sua condição de *mestizo*, é possível que a empreitada literária arguediana, analisada a partir do que denominamos acima (cf. nota 20) como *dupla-tradução* (El Khoury & Marquezine, 2025) entre o quíchua e o espanhol, entre as cosmovisões andino-indígena e ocidental-moderna, teve por objetivo justamente expressar o universo cultural indígena de uma maneira até então inédita na literatura nacional. Não por acaso, em sua correspondência já citada (cf. nota 7) com Hugo Blanco, ele também um *mestizo* bilíngue, o líder trotskista cusquenho lhe disse que, em suas obras, parecia que “el indio mismo está hablando” (Blanco, 2019, p. 23).

A proposta de observar *Todas las Sangres* como um romance que contém em si um experimento sociopolítico de uma nova nação peruana, transformando a ideia de modernidade capitalista em um tipo de modernidade alternativa vinculada a um modelo

ideal de *mestizaje*, permite a percepção de nuances do conflito entre os movimentos do pensamento político de Arguedas e de seus contemporâneos.

Não é casual que a compreensão de Arguedas em relação às possibilidades de transformação revolucionária no Peru fosse tão distinta da de seus interlocutores. Se para a maioria dos intelectuais que participaram da mesa-redonda do IEP, imersos nos debates sobre o desenvolvimento e o subdesenvolvimento que marcavam a América Latina dos anos 1960, o socialismo adviria da ruptura com o passado, incluindo o das comunidades indígenas, o escritor associava o horizonte do socialismo à longa tradição das utopias andinas, como analisadas por Flores Galindo (1994), buscando a confluência do horizonte emancipatório da modernidade com a reafirmação das tradições culturais pré-coloniais, como bases de uma nação radical que pudesse dar vazão a seus rios profundos.

Referências

- Acha, O., & D'Antonio, D. (2010). Cartografía y perspectivas del “marxismo latinoamericano”. *Contra Corriente*, 7(2), 210–256.
- Arguedas, J. M. (1970). Conversaciones con José María Arguedas (A. Dorfman, Entrevistador). *Revista Coral*, (13), 43–46. <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-344977.html>
- Arguedas, J. M. (1971 [1964]). *Todas las sangres*. Losada
- Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo Veintiuno Editores.
- Arguedas, J. M. (1986). *Cantos y cuentos quechuas*. Munilibros.
- Arguedas, J. M. (2015 [1968]). Palabras de José María Arguedas en el acto de entrega del premio Inca Garcilaso de La Vega. In J. M. Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lom.
- Arguedas, J. M., et al. (1969). Primer encuentro de narradores peruanos. Arequipa 1965. *Casa de la Cultura del Perú*.
- Aricó, J. (1987). O Marxismo Latino-americano nos Anos da III Internacional. In E. J. Hobsbawm (Ed.), *História do Marxismo* (Vol. 8). Paz e Terra.
- Blanco, H. (2019). Correspondencia con José María Arguedas. In H. Blanco, *Nosotrxs lxs indxs* (pp. 16–44). *Pueblos en Camino; En cortito qu's pa'largo; Desde el Margen; Brigada Martín Baró; Periódico Lucha Indígena*.
- Cornejo Polar, A. (1978). El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 4(7–8), 7–21.
- Cortes, M. (2003). José Aricó, la temporalidad plural y la cuestión de la nación: hacia el marxismo como teoría de la traducción. *Consecutio Rerum*, 7(13), 103–124.

- Cotler, J. (1969). La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú. In J. Matos Mar et al. (Eds.), *Perú: Problema* (pp. 145–188). Instituto de Estudios Peruanos.
- Cotler, J. (2006). *Peru: Classes, Estado e Nação*. Funag.
- Cueva, A. (2008). El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales (1987). In *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. CLACSO; Siglo del Hombre Editores. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/critico/cueva/o8marxismo.pdf>
- El Khoury, M. (2025). *O pensamento político de Hugo Blanco (1958–2023): a questão indígena, do trotskismo ao autogoverno* [Dissertação de mestrado, IFCH–Unicamp].
- El Khoury, M., & Marquezzine, I. (2025). A “dupla-tradução” como possível referencial teórico-metodológico em Teoria e Pensamento Político. *SciELO Preprints*. <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.13289>
- Flores Galindo, A. (1994). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes Peruanos*. Editorial Horizonte.
- Góes, C., & Bianchi, A. (2023). Circulación y traducción del pensamiento político: intercambios, producción y hegemonía. *Res Pública – Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(3), 217–226.
- González, J. I. (2005). José María Arguedas y el mestizaje cultural (I) e (II). *Anuario de Estudios Filológicos*, 28, 299–313.
- Gramsci, A. (2024). *Cadernos do cárcere: cadernos 10 e 11*. IGS–Brasil.
- Kaysel, A. (2018). *Entre a nação e a revolução: marxismo e nacionalismo no Peru e no Brasil (1928–1964)*. Alameda.
- Löwy, M. (2006). *O marxismo na América Latina*. Fundação Perseu Abramo.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1928]). *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* (2.^a ed.). Expressão Popular; Clacso.
- Marx, K.; Engels, F. (2007 [1845]). *A ideologia alemã*. Boitempo.
- Matos Mar, J. (1969). Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y cultura peruanas. In J. Matos Mar et al. (Eds.), *Perú: Problema* (pp. 13–52). Instituto de Estudios Peruanos.
- Moore, M. (2002). Identidades en transformación y paradigmas emergentes del mestizaje en la obra antropológica y literaria de José María Arguedas. *Anthropologica*, 20(20), 57–76.
- Morse, R. (1996). The Multiverse of Latin American Identity (1920–1970). In L. Bethel (Ed.), *Ideas and ideologies in 20th century Latin America*. Cambridge University Press.
- Rénique, J. L. (2009). *A revolução peruana*. Editora Unesp.
- Rochabrún, G. (Ed.). (2000 [1985]). *¿He vivido en vano? Mesa-redonda sobre “Todas las sangres” 23 de junio de 1965*. IEP Ediciones.

Solari, R. M. (2011). *Arguedas, el mestizaje y el problema de la identidad nacional*. Universidad Científica del Sur. <https://sc4d781a1876a2547.jimcontent.com/download/version/1469480587/module/10801583760/name/Renatto%20Merino%20Solari.pdf>