

MULTICULTURALISMO E IDENTIDADE: DILEMAS E PERSPECTIVAS NO CASO PERUANO¹

Urpi MONTOYA URIARTE²

- **RESUMO:** Este artigo apresenta um quadro dos diversos tipos de identidade que se constroem atualmente no Peru. O objetivo é avaliar a presença ou a ausência do multiculturalismo – evidenciado nas práticas de interação cotidiana – nessas representações. Em se tratando das identidades unívocas, o artigo buscará entender as raízes da dificuldade que muitos peruanos têm para assumir sua heterogeneidade cultural. De modo inverso, tentaremos explicar as novas premissas que sustentam as atuais identidades que se negam a sê-lo. Desta maneira, a reflexão sobre os dilemas e perspectivas das identidades no Peru ajuda-nos a levantar certas questões fundamentais em relação a como conformar o caminho que leve à construção de uma mais feliz convivência multicultural nesse país.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Multiculturalismo; identidade; dualismo; racismo; heterogeneidade cultural.

“Sólo existen los peruanos, abanico de razas, culturas, lenguas, niveles de vida, usos y costumbres, más distintos que parecidos entre

1 Este artigo inscreve-se na reflexão final da tese de doutoramento intitulada *A convivência multicultural*. Conciliar, separar, opor. Lima-Século XX.

2 Doutoranda do Departamento de História – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP – 05508-900 – São Paulo – SP.

sí, cuyo denominador común se reduce, en la mayoría de los casos, a vivir en un mismo territorio y sometidos a una misma autoridad... Hay peruanos que no han salido de la Edad de Piedra y otros que están ya en el siglo XXI."

(Vargas Llosa, 1996, p.210)

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

(Chuquimamani, 1988, p.39)

A análise dual é uma das características predominantes do pensamento social peruano deste século em relação ao universo cultural do Peru: dividindo os sujeitos em vencedores e vencidos, procurando supostas essências, entranhas e purezas, as múltiplas e heterogêneas atuações que os indivíduos colocam em cena para conviver não puderam ser vistas. Obcecado por um tipo de unidade e coerência – mais metafísica do que real –, o Peru resulta para este olhar uma totalidade frustrada, um conjunto de fragmentos isolados que se opõem e se desconhecem mutuamente. Partindo do esquema binário, a convivência e os encontros, as negociações e as convergências, os reconhecimentos e as conciliações não puderam ser percebidos.

Minha pesquisa de doutorado buscou escavar as práticas de interação que nos permitiram conviver conciliatoriamente ao longo deste século no espaço de Lima; quis demonstrar que o antagonismo, a confrontação e o conflito não foram as únicas vias de interação e comunicação intercultural, e que fomos capazes de inventar, no meio das diferenças e desigualdades, caminhos menos trágicos e épicos de compartilhar-nos e reconhecer-nos. Entretanto, devemos admitir que esses encontros e reconhecimentos não eliminaram as representações excludentes da diversidade nem descartaram as construções unívocas de identidade.

Deparamos, portanto, com o fato de a força e a vigência do esquema dual não serem apenas monopólio dos intelectuais. Trata-se de uma perspectiva e um sentimento compartilhado por muitos peruanos. Nas epígrafes que este artigo exhibe, defrontamo-nos com indivíduos tão diferentes como Vargas Llosa e Nonato Chuquimamani que, não obstante, sentem e representam da mesma forma o Peru: um espaço incapaz de propiciar comunidades, um país cujos habitantes desconhecem-se mutuamente.

De modo que, longe de serem realidades e categorias excludentes, a conciliação e a oposição coexistem, estão imbricadas. A convivência multicultural no Peru é sumamente complexa e contraditória precisamente por isso: porque inventamos espaços, códigos e sensações de comunidade nos quais nos reconhecemos e conciliamos e, ao mesmo tempo, continuamos representando-nos e sentindo-nos como estranhos que não têm nada em comum. Com efeito, as práticas culturais e as representações culturais (as identidades) nem sempre coincidem. Nossa totalidade feita de fragmentos articulados é ainda representada e sentida por muitos como frações desmembradas e em oposição, e por outros tantos, como pluralidade incognoscível, porém conciliável. Nas identidades, o meio termo não aparece como gostaríamos: encontramos ou a afirmação de identidades unívocas ou a negativa de assumir qualquer bandeira.

Este artigo começa apresentando dois tipos de discursos de identidade em Lima (*neoindigenismo* e *hispanismo-criollo*) que compartilham a mesma construção unívoca, a mesma negação do outro. Em seguida, indagamos sobre a dificuldade que nós, os peruanos e limenhos, temos para processar nossa heterogeneidade e multiculturalidade, sugerindo que essa dificuldade provém em grande parte dos olhares hierárquicos que impõem diferenças inclusive ali onde elas nem existem mais. O terceiro ponto deste artigo expõe as características de uma nova maneira de construir a identidade que muitos peruanos, especialmente os jovens em Lima, estão empreendendo. Sem formulá-la verbalmente, a identidade que esses jovens constroem se nega à definição, à adesão a uma linha, à colocação em favor de um mundo e à fidelidade a uma essência. Parece-me que essas negativas expressam, finalmente, uma maneira de reconhecer a diversidade e uma disposição para sentir complementarmente seus diversos fragmentos. A sensibilidade que sustenta essa nova maneira de construir a identidade provém, em grande parte, do recente contexto de esmaecimento das fronteiras e da fragmentação das bagagens culturais que fazem que o próprio seja um universo cada vez menos discernível do compartilhado e do alheio.

Finalmente, o artigo desemboca numa necessária discussão sobre o que resta a ser feito para construirmos um multiculturalismo mais feliz no Peru.

1 A totalidade ausente: novos hispanistas e indigenistas

"La tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre."

(Mariátegui, 1986, p.161)

Apesar de serem sujeitos heterogêneos, muitos limenhos ainda se negam a se reconhecer enquanto tais. Aferram-se a nostalgias, essências e anacrônicos passados para delimitar suas identidades que, desta forma, desreconhecem suas práticas diversificadas baseadas em elementos de múltiplas procedências e características hibridizadas. Refiro-me à identidade *hispánica-criolla* que despreza o andino e ao novo *indigenismo* que rejeita o limenho. Ambas as identidades constroem arquétipos daquilo que não existe mais, daquilo que deixou de ser e, também, daquilo que nunca foi.

O arquétipo do limenho em que se baseia a identidade *hispánica-criolla* apareceu com as transformações urbanas do século XX. O crescimento da cidade, que alterou a antiga proximidade residencial das diversas classes sociais, que criou novos bairros e os integrou num extenso espaço urbano por meio de artérias viárias, o extraordinário crescimento demográfico (entre 1940 e 1981 a população limenha aumentou 7,5 vezes) e o predomínio do migrante andino na capital, configuraram o discurso negativo e nostálgico da *limeñidad hispánica-criolla*.

Esta *limeñidad* acrescentou à lenda da Lima colonial alguns elementos da cultura *criolla*. Ao que se imaginava que fosse a Lima dos vice-reis, adicionaram-se tradições que no presente estavam sendo suplantadas por outras. Às idéias de capital colonial, de depósito de tradição ocidental e cristã, de passado senhorial e glorioso (Lima foi considerada durante muito tempo a "Perla del Pacífico"), de linhagens,

agregaram-se a *jarana* (festa *criolla*), a negritude, o *Señor de los Milagros* (padroeiro negro de Lima), os *vales* (valsas vienenses com características musicais próprias do litoral peruano), a loquacidade, viveza e graça *criollas*. Diante das complexas transformações urbanas e sociais da década de 1950, seguiu-se a *limeñidad* como reação, como negação a acompanhar a realidade.

Em suma, essa *limeñidad* construiu a imagem harmônica e coerente de um passado ao qual se prendeu obstinadamente. Associando Lima ao hispânico e ao negro (quando precisamente os negros constituíam já um setor minoritário e as tradições hispânicas viam-se efetivamente reduzidas), exaltando os bairros populares antigos (que se tornaram insignificantes em relação ao número das novas urbanizações), alardeando a comida *criolla* (que perdia espaço na alimentação cotidiana) e vangloriando a música *criolla* e as *jaranas* (que foram cedendo em importância a outros ritmos e outras maneiras de divertir-se), o discurso do *limeñismo hispánico-criollo* expressou uma negação da mudança, uma rejeição em aceitar a nova configuração urbana.

Citarei alguns exemplos. Em 1960, Rivera afirmava que o hispânico constituía a essência imortal de Lima:

Españolísima por su idioma, por su sangre, por sus hogares, por su arte y su literatura, y cristianísima, a la vez, por su fe tradicional, por el tesoro de su Religión, Lima, la Lima de ayer y de hoy, la Lima de siempre, la Lima inmortal, ostenta su donosura y su encanto, sostenidos por esa virtud acrisolada y esclarecida que transparenta la doctrina de Jesucristo. (Rivera, 1960, p.19)

Em 1976, Leonidas Castro salientava que o *limeñismo* era “sinónimo de hispanidad” e impugnava à população migrante (entenda-se, andina) o fato de ser a culpada da desfiguração de uma cidade outrora perfeita:

la miseria que envuelve a Lima es por las inmigraciones ... vienen de afuera con sus complejos, traumas y qué sé yo. La mediocridad, la delincuencia, la hauchafería, como existe en cualquier conurbanización mundial, provienen de fuera... (Castro Bastos, 1976, p.75)

Para denegrir o novo habitante andino, este autor – assim como muitos outros – empreendeu a exaltação do habitante negro:

La gente morena con idiosincracia especial, alegre espíritu, bullanguero hablar, corazón acrisolado, manos prodigiosas en el arte culinario, inigualable en el cantar y golpeteo y rasgar de instrumentos musicales. Asimismo en los

deportes... *La gente morena es noble, sincera, humilde, querendosa y fiel.* (ibidem, p.63)

Essa identidade apela às essências de um passado considerado imortal. Os defensores do *hispanismo-criollo* como única e legítima identidade limenha, como *A Limeñidad*, são na verdade tradicionalistas que, como Rosa Mercedes Ayarza (*criolla* da “Vieja Guardia”), afirmam uma Tradição (em maiúscula) que sabem passada e, contudo, continuam exaltando:

Para mí, Tradición es todo aquello que se fue con la Lima de Manuel Atanasio Fuentes, “El Murciélago”, y Abelardo Gamarra “El Tunante”; con esa Lima de don Ricardo Palma y aquella que despidió José Gálvez, tan peruana y tan criolla como el buen pisco y la exquisita carapulca; en la que llamabamos a nuestros padres “papá” y “mamá” y no como el ahora tan espantosamente extranjerizante y huachafo “papi” y “mamy”. (Ayarza de M. Solar, 1958, p.16)

Essa forma de expressar e construir a identidade não é outra coisa senão uma profunda e ciente vontade de negar o presente remontando-se à Tradição, ao que era e não é mais. O resultado foi o que Salazar Bondy (1964) denominou de “Arcadia Colonial” que, por vocação de nostalgia e comodidade, tornou o passado num instrumento para evadir o presente. Salazar Bondy estava certo. Esta *limeñidad* foi a contramarcha, não se quis processar, se renovar, se refazer. Desta forma, os costumes da velha Lima passaram a conformar a *limeñidad* da nova Lima, desconhecendo e excluindo os novos sujeitos urbanos que se tornavam a maioria da população: os *cholos*. Este foi o nome depreciativo que deram aos migrantes que invadiam a Lima que Chabuca Granda, desde seu *limeñismo*, cantou.

Em contraste com os tempos de Chabuca Granda, os defensores do *limeñismo hispánico-criollo* sabem-se hoje plenamente minoritários. Os *cholos* são a imensa maioria e isso faz o discurso de exaltação virar prática de exílio. Num romance recente, Jaime Bayle expôs corretamente esse sentimento de expulsão e não-inclusão num território que os *cholos* tornaram alheio para os brancos e velhos limenhos:

Lo que yo creo es que deberías irte del Perú cuanto antes, Joaquín. Aquí te estás desperdiçando, hombre. Tienes que aceptar un hecho irreversible: los blancos, los que éramos dueños de este país, estamos de salida, vivimos encerrados y cada vez somos menos. Los cholos nos están botando poco a poco. Es normal, pues, así tenía que ser. Los cholos son la mayoría. (Bayle, 1994, p.260)

Na mesma linha, Bryce Echenique confessava em 1993 que, no presente limenho, não havia mais espaço para os que eram como ele. Para as pessoas que não aceitam uma situação mudada, é mais fácil “estar de saída” ou sentir que “se acabou”, isto é, exilar-se, do que empreender novos reconhecimentos e admitir que a unicidade não oferece mais nenhum senso de contemporaneidade. Ao admitir que o *criollismo* estava já “enguetado”, representando somente 5% da população de Lima, Bryce consola-se na lamentação e no exílio da recordação:

Al Inca se le acabaron el imperio incaico y la estirpe de los conquistadores como su padre. Y a mí se me acabó la Lima de Chabuca Granda y La Flor de la Canela, llamada también Lima la Horrible, por otro ilustre limeño, Sebastián Salazar Bondy, y esto no es poca cosa. Salí de una Lima en que nunca pude aprender el quechua en ninguna parte y hoy vuelvo a una Lima que es la primera ciudad quechuahablante del país. Mis valcesitos, mis bolerachos, mis tangos y rancheras, dónde están? Oligárquica y minoritariamente enguetados ya. Se canta, se baila, se toca la chicha y hay “chichódromos” por todas partes. Quedaron un 5% de aquellos de pura cepa, ya ... Yo represento esa Lima que olía a Yardley mejor que la Comunidad europea y por donde hoy circulan suicidamente unos informales microbuses que vienen de barrios que no conozco y van hacia barrios que ya no conoceré. (Bryce Echenique, 1993, p.21-2)

Se os velhos *criollos* criaram a “Arcadia Colonial”, a geração de meados do século – do período de transição – criou o desencontro e o exílio que Daniel del Castillo observa muito bem:

Las furias y las melancolías de Vargas Llosa ante un país “bárbaro e irracional”, los afanes de Bryce para librarse de Echenique, el rechazo de Martín Adán a “ser feliz con permiso de la policía”, y hasta la provocación de Pablo Macera diciendo que solamente los estúpidos pueden ser felices en este país; todas esas voces tienen algo en común, revelan por debajo de disímiles sensibilidades una forma de interioridad que es compartida. Revelan un mismo desencuentro. (Del Castillo, 1994, p.54)

Conforme será verificado em breve, a atual geração mantém outra relação, mais fluida e contemporânea, com o presente e com a cidade. Entretanto, o *limeñismo* não deixa de perdurar nem de provocar um discurso de oposição que evidencia o mesmo desencontro com o real e o presente: é o *neoindigenismo*.

Para negar o *limeñismo* que não os reconhece (ou no qual eles mesmos não se reconhecem), muitos migrantes e descendentes de migrantes – apesar de terem nascido em Lima – afirmam o andino, ape-

sar de longínquo e até mesmo muitas vezes desconhecido. O andino resulta para estas pessoas um espaço no qual imaginariamente encontram um lugar. Visto que os *cholos* não criaram uma identidade *chola* nem se vêem retratados na *limeñidad hispánica-criolla*, empreendem uma viagem ao passado, um voto contra, uma representação exilada nos Andes. Trata-se do “neoindigenismo” como se referem Degregori, Blondet & Lynch (1986).

Este novo *indigenismo* que ilegítima e nega Lima provém em grande parte da legitimação do discurso *indigenista* da década de 1920 que o “gobierno revolucionario” de Velasco Alvarado (1968-1975) empreendeu. Formados em universidades populares que combatiam o imperialismo reivindicando o nacional (entenda-se, o autóctone) e apoiados por uma reforma educativa que tornou a crítica à oligarquia (e seu *hispanismo-criollo*) doutrina oficial, os professores das diferentes escolas de classe média e de setores populares vêm difundindo em Lima a idéia de um Peru cuja essência é andina (Portocarrero & Oliart, 1989). Dessa maneira, o esquema dual amplia-se e legitima-se desde a escola e dá margem à vigência de identidades que se constroem partindo de essências. Posto que a essência peruana é tida como andina, afirmar-se como limenho vira pouco menos que uma heresia, um atentado à peruanidade.

Ao optar por representar-se e aderir-se a universos excludentes, passados ou desconhecidos, esses sujeitos vêm-se impossibilitados de apreender-se contemporaneamente. A opção pela representação unívoca torna-os incapazes de conciliar a heterogeneidade e o multiculturalismo que – de uma ou outra maneira e grau – os compõem. *Limeñistas criollos* e *neoindigenistas* exilam-se assim daquilo que eles são para afirmar, ao invés, o que nunca foram ou já deixaram de ser:

Los nacidos limeños evocan en su música calles que han cambiado, caminos que no existen, un pasado de relaciones coloquiales y ceremonias precisas ... [y los migrantes evocan la ausencia], no sólo de cielos y paisajes perdidos y amigos lejanos, sino de lo que aquí esperaban y no fue ... Para la inmensa mayoría de limeños, de provincianos ahora limeños también, de una manera y otra, la nostalgia y el desajuste con lo real refiere a una comunidad perdida. (Grompone et al., 1983, p.129-30)

O desajuste com o real provém da rejeição a incluir na construção da identidade o fato de que as tradições mantêm-se fragmentadas e

que, ao lado de outras novas, conformam um novo conjunto – nunca coerente ou uniforme – que define o que acabamos sendo. Lima não se compõe mais somente de tradições *criollas* ou andinas. Sobretudo, compõe-se – para bem ou mal – de *achorados* (pessoas que empreendem interações ao mesmo tempo lúdicas e agressivas), de *combis* (peruas) barulhentas, de *combinaos* (um único prato no qual servem-se três comidas diferentes), de *chichódromos* (locais onde se dança a música *chicha*, hibridação de ritmos andinos, caribenhos e guitarra elétrica), *comedores populares* e mil outras misturas heterodoxas. De modo que esta cidade não tem nem pode ter um único rosto. O que devemos indagar é precisamente esta ausência de representação ou discurso de identidade que reflita esta multiplicidade. O esquema dual que comanda a construção unívoca da identidade e a obsessão na diferença, o olhar estereotipado e a dificuldade de evocar positivamente a cidade oferecem-nos portas de entrada para entender por que não produzimos uma nova *limeñidad* que permita o reconhecimento de seus diversos rostos.

No fundo desta dificuldade de construirmos um discurso que evoque uma imagem na qual todos se reconheçam encontra-se nosso insistente olhar estereotipado. Por ele, *criollos* e andinos representam-se mutuamente degradados. O limenho, para o andino, é preguiçoso, metido, charlatão, abusador, ostentoso, facilitador e conformista. Por sua vez, o andino aparece aos olhos do limenho como hipócrita, mentiroso, lento, complexado e crédulo. Chega-se mesmo à diferenciação de ofícios entre uns e outros:

hay también oficios exclusivamente "serranos", como ambulantes o trabajadores domésticos. Entre los "empleados", por el contrario, abundan los limeños y costeños. (Degregori, Blondet & Lynch, 1986, p. 54)

Os bairros também diferenciam-se seguindo estas coordenadas: os habitantes dos antigos bairros centrais (de tugúrios e cortiços) dificilmente se transladam aos novos bairros da periferia, associados à população migrante.

Outro dos elementos que nos ajudam a entender a ausência da representação daquilo que se compartilha e que une é a própria dificuldade de evocar positivamente a cidade. Lima é percebida por todos como uma cidade suja, barulhenta, poluída e congestionada (Golte & Adams, 1987). Os migrantes vêem-na caótica, trágica, superpovoada, com péssimos serviços e más condições de vida. Por sua vez, os velhos limenhos, ao contrastá-la com um passado idealizado, também a sentem negativamente. Diz um velho habitante de Lima:

antes había cortesía y no había ningún escándalo que se motivó en el tranvía, tampoco en el Malambito-Cocharcas he visto escándalos, había mucho respeto, ahora el ayudante del micro te insulta, te estropea, habla sus jergas, sus lisuras, todo eso habla encima de los pasajeros, ni subían a vender nada porque ahora hasta criaturas, a las 12 de la noche, suben al micro y cantan... (Taller de Testimonio, 1986, p.48)

A persistência do esquema dual que legitima a unicidade é outro dos elementos que dificultam o surgimento de uma maneira diferente de representar a cidade e a diversidade que nela convive. É em virtude desse esquema que temos um obsessivo apego às diferenças e uma correlata escassa vocação para considerar o compartilhado. Eis aí uma explicação para a ausência de representações totalitárias ou integrais que verificamos na inexistência de uma nova *limeñidad*, uma *quechuidad* ou *aymaridad* (que aglutine o terço da população indígena do país – Montoya, 1995), uma negritude ou mesmo uma peruandade. Preferimos identidades nostálgicas feitas do passado, vocações unívocas, pequenas identidades territoriais ou grupais (Malca, 1994). Preferimos essas identidades porque elas nos apresentam universos coerentes e, portanto, são coerentemente sentidas, e porque nos permitem fugir da difícil tarefa de apreender a totalidade em suas incongruências, complexidades e articulações. Com efeito, em Lima,

Hoy, más que forjarse una noción nueva de limeñidad, viene definiéndose identidades distritales, centralmente en aquellos barrios, que producto de la invasión, de la lucha épica librada en los arenales han definido personalidades colectivas aguerridas y modernas. Tal vez el habitante de Villa El Salvador se sienta peruano y salvadoreño, más no limeño. Lima es sólo un pretexto, una contingencia, una causalidad que no lo marca. (Arroyo, 1994, p.85)

2 A diferença imposta: a dificuldade de representar-nos de outra maneira

Não existem em Lima identidades nas quais a autodefinição e a definição da cidade evoquem a heterogeneidade, os reconhecimentos e as comunidades, nas quais a representação dos outros seja positiva e próxima. Talvez a causa mais profunda dessa ausência de representações que aproximem e dêem conta dos encontros e reconhecimentos – embora sempre descontínuos e parciais – esteja no racismo, no olhar

hierárquico que ele estabelece, nas diferenças que ele impõe até mesmo ali onde elas nem existem. É pelo racismo que as diferenças não são simples diferenças e, em vez disso, tornam-se oposições. É pelas múltiplas discriminações promovidas pelo racismo que nasce a oposição como principal maneira de sentir-nos, pensar-nos e definir-nos. O racismo vem impedindo o surgimento de uma visão integral e uma vontade por ela.³

O racismo demarca as diferenças existentes e inventa outras tantas. O sentimento de discriminação que ele cria impõe diferenças que passam, dolorosamente, a serem aceitas e assumidas. Nos depoimentos que compilei entre as populações negras dos diversos povoados de El Carmen (Peru) e do Vale do Chota (Equador),⁴ estes fatores emergiram como os principais eixos sobre os quais a diferença – e não o compartilhado – passa a comandar a auto-representação:

la sangre no la tenemos negra. No somos como creen algunos. Tenemos lo que todos tienen. Qué nos falta? Lo único que el moreno no tiene es el cabello que tienes. Pero tienen los ojos, tiene la nariz, el corazón, la mano, tienen los pies. Entonces, qué es lo que les falta? La color... (Perú, Guayabo, Orestes Palma)

uno, pónte, se siente inestable cuando la gente blanca comienza a tratarle mal a uno, a burlarse. Entonces, uno trata de defenderse, a cualquier costa defenderse, aunque no defenderse así agresivamente, pero moralmente... (Ecuador, Chota, José Carabali)

A defesa moral que empreendem os discriminados consiste em assumir a diferença imposta. No caso dos negros, torna-se uma reivindicação da negritude:

Negro soy y no me arrepiento de lo que soy... Estimo mi raza, soy negro, y el que me dice negro, bacán, porque negro soy... El que ha sido racista conmigo se ha chocado... (Perú, Guayabo, Orestes Palma)

3 É interessante destacar o caso aparentemente contrário da construção da "brasilidade" que conseguiu criar, precisamente por não opor, uma síntese entre os elementos históricos, populares, modernos e nacionais. Veja-se o caso da popularidade da síntese musical de Villa-Lobos (Sevcenko, 1992).

4 El Carmen é um conjunto de pequenos povoados, localizados a três horas de Lima, e habitados quase em sua totalidade por uma população negra que até antes do ano de 1969 (ano da reforma agrária de Velasco Alvarado) trabalhava nas fazendas algodoeiras da região. As terras foram distribuídas entre esta população que hoje continua produzindo algodão. O Vale do Chota situa-se na serra norte do Equador, a quatro horas de Quito. Existem neste vale pequenos povoados de população negra que convivem com vizinhas comunidades indígenas (Montoya et al., 1993).

Existe em El Carmen, especialmente entre os jovens, um discurso de identidade negra (não organizada, padronizada ou formalizada)⁵ que reivindica a diferença imposta e entra em contradição com a escassa criação cultural efetivamente diferente.⁶ O desprezo, o racismo e a discriminação cumprem um papel fundamental na recriação deste sentimento de diferença e na produção de um discurso de identidade baseado na cor da pele.

Poder-se-ia explicar o discurso *neindigenista* dos descendentes de migrantes em Lima também por esta mesma lógica de responder à discriminação. Grande parte da bagagem cultural andina se perde na cidade e nos próprios Andes (Montoya, 1987), ao passo que a identidade e o discurso *andinista* persistem.

Nos depoimentos de sujeitos aymaras compilados por Montoya e López, a discriminação aparece igualmente como motivo de diferenciação:

Puedo manifestar que es muy duro enfrentar sobre todo la humillación y la discriminación. Desde que ingresé a la escuela no veo más que discriminación por todos los rincones... Yo estoy pensando que el Perú no es nuestro. La cabeza del Perú está en Lima, su boca olvidó y ya no habla su lengua, pues aprendió otra "más perfecta". Sus ojos ya no saben mirar las otras partes de su cuerpo; ahora mira lo que está más lejos. Sus oídos ya no escuchan el correr de sus venas ni el palpitar de su corazón. Será que ya está seccionado en partes el Perú? (Ramos Rojas, 1988, p.80)

5 Existe o "Movimiento Negro Francisco Congo" (surgido nos anos 80 e atualmente dividido em três grupos pequenos e enfraquecidos), animado por uns poucos intelectuais negros e apoiado fundamentalmente pela classe média branca. Seu acolhimento entre brancos é maior porque a própria população negra não se reconhece e desconfia das poses e discursos intelectuais de seus líderes, alheios à imagem do negro que eles têm. Deve-se também a distância dos povoados negros de Lima que é o espaço onde se desenvolvem a organização e as atividades deste movimento. Por estas razões, o "Primer Encuentro de Comunidades Negras del Perú", organizado por este movimento em 1991, conseguiu reunir apenas um pequeno grupo de limenhos e alguns representantes dos povos negros do litoral peruano.

6 Em 1991, realizei um trabalho de campo nesta população. Pretendia descrever sua cultura que *a priori* imaginava diferente. Grande foi minha surpresa quando não encontrei, após quase um ano entre eles, nada diferente que pudesse justificar falar de uma "cultura negra". Conservam algumas músicas e danças, cultivadas principalmente nos dias festivos que se tornaram dias turísticos. Desde 1956, ano em que se apresentou o primeiro espetáculo de folclore negro num teatro de Lima ("Estampas de Pancho Fierro"), vem-se impondo uma nova dinâmica de relação entre os espaços próprios e os compartidos que fez que a cultura que antes era "para dentro" passasse a ser pública e seus elementos, gradualmente, deixassem de propiciar a ideia de ser cultural e efetivamente diferentes. Desde então, crenças, festividades e muitas expressões musicais próprias desapareceram (Vásquez, 1982; 1991). Nos dias de hoje, é a cultura urbana limenha a que comanda a vida cotidiana, a fala *achorada*, a sociabilidade *lúdica*, a música *salsa* etc.

É por assumirem as diferenças impostas que muitos dos atuais discursos de identidade cultural são, como diz Vargas Llosa (1994), “na melhor das hipóteses, uma ficção, e na pior, uma prisão da qual convém escapar quanto antes”. Parecem-me uma prisão na medida em que reproduzem a representação que deles fizeram e fazem os Outros. Ao olharem-se neste espelho e ao colocarem-se as máscaras impostas, muitos peruanos acabam dificultando a oportunidade de uma distinção mais sã entre o que deixaram de ser, o que querem ser, o que nunca foram e o que acabaram sendo. Quando sem sê-lo culturalmente, os índios reivindicam ser Índios, os negros ser Negros e os aymaras ser Aymaras, o que temos é um quadro no qual, como afirma Richards, encontramos “*people whose identities the masks of difference ‘masked’*” (1994, p.8).

3 Heterogeneidade e complementaridade: a nova identidade

“quiero, al menos por el momento, zafarme del cepo que impone el falso imperativo de definir en bloque, de una vez y para siempre, lo que somos: una identidad coherente y uniforme, complaciente y desproblematizada (la ideología del mestizaje sería un buen ejemplo), que tiene que ver más con la metafísica que con la sociedad y la historia. En otra palabras: quiero escapar del legado romántico – o más genéricamente, moderno – que nos exige ser lo que no somos: sujetos fuertes, sólidos y estables, capaces de configurar un yo que siempre es el mismo, para explorar – no sin temor – un horizonte en el que el sujeto renuncia al inmantado poder que recoge en su seno – para desactivarlas – todas las disidencias y anomalías, y que – en cambio – se reconoce no en uno sino en varios rostros, inclusive en sus transformismos más agudos.” (Cornejo Polar, 1994, p.20)

Esta epígrafe mostra-nos uma vontade individual, intelectual, um esforço para superar o esquema dual e o olhar hierárquico que comandam a construção das identidades unívocas. Como Antonio Cornejo Polar, muitos limenhos, especialmente os jovens, porém não só eles,

estão abdicando da busca utópica de uma totalidade homogênea e feliz, estão admitindo que o presente é descontínuo e feito de fragmentos que não são necessariamente incompatíveis ou irreconciliáveis, estão aprendendo a não descartar nenhum dos rostos que nos compõem. Contudo, diferentemente deste intelectual, os limenhos que empreendem este esforço não o estão fazendo premeditadamente ou verbalmente por meio de um discurso. Longe disso, fazem-no recorrendo à ausência da formulação de um discurso de identidade. Entretanto, negando-se a definir-se, estão rejeitando o esquema dual e sua saída unívoca. Com essa rejeição, a complementaridade e a heterogeneidade estão começando a ser aceitas.

A nova identidade que se nega a sê-lo supõe, em primeiro lugar, a assunção de que não pertencemos nem somos feitos em universos culturais unívocos e excludentes, coerentemente construídos e supostamente uniformes. Assumindo isto, a multiplicidade cultural não nos torna sujeitos em crise, desintegrados, fraturados ou fragmentados, e sim sujeitos heterogêneos que assumem seus múltiplos "eus".⁷

Em segundo lugar, supõe descartar a nostalgia. Isto é mais fácil, evidentemente, quando não temos efetivamente do que ter nostalgia, ou seja, quando podemos afirmar coisas como:

No he podido decir, como tantos, como muchos, como los viejos, "mi Lima". Yo vivo en una ciudad en la cual la mayoría de sus nombres me dicen poco: Ancieta, Santa Cruz, Bayóvar, Pampas de San Juan, Balconcillo, Tawantinsuyo. (Sánchez Leon, 1993, p.13)

A ausência de nostalgias acarreta uma facilidade maior para aceitar o presente, para não pretender fugir (exilar-se) dele. Permite não partir do passadismo para construir a própria representação e a representação dos Outros. A crise contínua que o país vivencia, há mais de três décadas, e que afeta especialmente os jovens, vem promovendo nestes um pessimismo, um apoliticismo, um ceticismo e um individualismo⁸ que,

7 Canevacci salienta, neste sentido, que "O plural de eu já não é nós. Ou melhor, não pode ser mais somente nós ... Isso significa que cachos de 'eu', entre si harmônicos ou em contraste, podem conviver dentro do mesmo sujeito. Sem mais explosões patogênicas. Mas multiplicando, justamente, o eu. Transformando-o em 'eus'. Isso permite viver partes, pedaços de subjetividade com uma relativa autonomia. E diversidade" (1996, p.99).

8 Grompone (1991) informa-nos que em Lima a maioria dos jovens de hoje trabalha em pequenas empresas ou atividades de comércio do setor informal. Ao ser um trabalho temporário e descontínuo, ele promove uma atitude flexível que leva estes jovens, incessantemente, a terem e não terem dinheiro, e a saberem-se dependentes do "aparecimento" dos *cachuelos* (bicos). Promove igualmente um distanciamento da política e das organizações tradicionais (tais como

longe de qualquer tendência ao passadismo ou à nostalgia, impõem o pragmatismo.

Em terceiro lugar, este tipo de identidade aparece quando se descarta a oposição. A noção de identidade implica a de alteridade, mas a alteridade não é obrigatoriamente sinônimo de oposição. Estamos começando a admiti-lo.

Em quarto lugar, aparece quando a hierarquia e a inexorável distância entre o próprio e o compartilhado não comandam mais sua construção. Isto tornou-se possível pelo questionamento que as condutas *achoradas* vêm fazendo. Ao impor a igualdade, o *achoramiento* corrompeu o olhar hierárquico que estava por trás dos encontros levados a efeito “como se” seus participantes fossem iguais. O interessante é que não surge uma identidade *achorada*, e sim esta outra identidade que se nega a sê-lo, isto é, que não pretende definições nem escolhas. Por outro lado, a fragmentação das bagagens culturais fez que, na atualidade, seja muito difícil definir o que é o próprio e, com isto, o que nos define. Sentir-se “al filo de ambas [ou muitas] culturas” expressa essa dificuldade de continuar optando pelo unívoco:

“soy un hombre sin identidad”... Debo convencerme, que de todas maneras se realizará ese encuentro entre El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo. Lamentablemente, yo estaré al margen de todo eso, me siento un zorro marginado. José María Arguedas tuvo la dicha de proclamar no ser un aculturado, porque él tenía lo suyo. Yo en cambio me siento al filo de ambas culturas... (Florez Aybar, 1988, p.49)

Ao questionar a oposição, a separação e a conciliação hierárquica, conseguimos representar-nos de outra maneira. Não por meio de um discurso estruturado e formulado verbalmente, e sim pela ausência dele. A mesma roupa, a mesma fala crua e aguda, as mesmas músicas compartilhadas e degustadas, os mesmos códigos para decifrar uma gíria não criaram uma nova *limeñidad*, e sim a necessidade de não procurá-la mais.

os partidos e os sindicatos), um correlativo ceticismo e uma angustiante falta de referências em termos de expectativas para o futuro. Sobre o setor informal em Lima, Franco (1989) informa-nos que, em 1989, mais da metade da PEA de Lima era informal. Mais da metade deste setor dedicava-se ao comércio (ambulante e fixo); 20%, à indústria (em pequenas e improvisadas “fábricas”); 7%, à construção e uma porcentagem similar aos transportes. Isto é, mais de 72% do setor informal dedicavam-se ao ramo dos serviços. Mais da metade destes pequenos negócios era unipessoal. Só 21% recebiam salário e o restante trabalhava a *destajo*, ou seja, por horas, dias ou por comissão. Menos de 1,5% era sindicalizado e unicamente 18% estavam inscritos no Seguro Social (órgão equivalente ao INSS no Brasil).

No fundo dessa negativa de buscar uma identidade encontra-se outra busca ainda mais importante: a de não querer mais demarcar diferenças, e sim procurar a igualdade. A juventude limenha não se aferra, como fez a juventude inglesa, por exemplo, às adesões unívocas, aos estilos diferenciados que acarretam práticas e identidades diferentes (Hebdige, 1988), isto é, estilos que renovem as diferenças no interior de uma sociedade. Em Lima, os códigos (*criollo*, *achorado*, *cholo* e andino) não conduzem a identidades necessariamente correspondentes com esses códigos, precisamente porque se entra e se sai deles incessantemente. Não temos atuações às que correspondam identidades precisas com o peso que as encontramos em São Paulo, por exemplo. Aqui, muitos grupos de jovens (*punks*, *blacks*, *rappers*, *heavys*, *skinheads*, *reaggers* etc.) delimitam seus territórios, homogeneizam suas roupas, cortes de cabelo, gestos, e têm em seus gêneros musicais excludentes os geradores de suas bem delimitadas identidades e sociabilidades e seus precisos valores simbólicos (Frúgoli Jr., 1995). Nesta cidade, a música e a vestimenta são os elementos centralizadores das identidades e atividades das diversas "tribos" urbanas que querem se mostrar, geralmente de forma agressiva, um tanto diferentes (Abramo, 1994). Longe disso, em Lima, os jovens não querem diferenciar-se: querem igualar, deixar de demarcar diferenças. Séculos de separações, distâncias e diferenças encontram neste fim de século uma resposta compreensível.

Sem identidade e sem querer tê-la, estamos perante um novo tipo de construção de identidade que simplesmente não se coloca como exigência porque, assim, ela facilita a navegação e a igualdade. O resultado de não se aderir a uma identidade marcante e excludente (seja ela visual, musical, expressiva ou territorial) promove uma enorme capacidade de penetrar em espaços diferentes com regras variadas, de falar diversas linguagens, de conviver com as diferenças, de entrar e sair.

Embora o dualismo continue comandando em muitos o modelo de construção de identidade, acredito que é cada vez menor o sentimento de ter perdido alguma coisa (sejam os *balcones* da velha Lima, sejam as montanhas sagradas dos vilarejos andinos), e são menores também o assombro e as angústias para relacionar-se com o que a cidade de hoje acabou sendo. De modo que estamos finalmente deixando de ser o que nunca fomos e o que já não somos. O que acabamos sendo é precisamente isto: sujeitos que impõem a igualdade, que não se negam a apelar às distinções e, portanto, que não precisam se definir, se aderir, se nomear com uma etiqueta que separe e diferencie. Com

feito, eis aqui uma via, agrade-nos ou não, de descartar as oposições, a unicidade e os desconhecimentos.

4 Refúgios e abraços hierárquicos: a necessidade de radicalizar as transformações

"Quizá el tema central de las políticas culturales sea hoy cómo construir sociedades con proyectos democráticos compartidos por todos sin que igualem a todos, donde la disgregación se eleve a diversidad y las desigualdades (entre clases, etnias o grupos) se reduzcan a diferencias."

(García Canclini, 1990, p.148)

O modelo de convivência limenha tem se baseado na obsessão pela diferença e pelas hierarquias. A estratégia para mantê-las consistiu em estabelecer uma nítida diferenciação e separação entre o próprio, o compartilhado e o alheio, entre os Outros, o Nós-extensivo e o Nós-reduzido, e em criar um espaço temporal, intermediário e mediador, para encontrar-se. Neles, inventou-se um repertório comum que permitiu e promoveu a conciliação. Sendo encontros momentâneos, a conciliação que os caracterizava não eliminou nem as diferenças nem as hierarquias. Nos espaços próprios, as diferenças ocultas recriavam-se e as hierarquias adiadas mantiveram-se.

Parece-me que é por essas conciliações que nem em Lima nem no resto do país encontramos mobilizações ou discursos formalizados de reivindicação da diferença.⁹ Contudo, isto não nos deve levar a pensar que não resta nada a ser feito ou mudado. Pelo contrário, precisamos ser críticos e reconhecer que a nossa convivência tem tido três graves contradições que deveremos resolver:

9 No Equador e no México, encontramos um quadro muito diferente. Segundo Moguel (1994), no México, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), composto por mais de dez mil indígenas, luta pelo direito à terra, reclama a legalidade oficial das autoridades tradicionais das comunidades, exige que a cultura indígena seja respeitada e propõe que as regiões onde exista hegemonia de uma etnia possam ser governadas por ela. No Equador, informa nos León Trujillo (1994), encontramos a CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), fundada em 1986, que agrupa as principais organizações indígenas desse país. Esta organização teve um fundamental papel mediador no levantamento indígena de maio e junho de 1990

- 1 Temos nos abraçado sem eliminar as hierarquias. Ao postergá-las, atuamos "como se" fôssemos iguais, mas na ordem social, econômica e política, as desigualdades são imensas.
- 2 Ao ocultar a singularidade nos espaços próprios, construídos à maneira de refúgios que nos salvaguardavam do Outro, temos reproduzido tradições muitas vezes substancializadas que já poucos sentidos transmitem aos seus atores (é o caso de parte do folclore que as populações negras de El Carmen reproduzem até hoje).
- 3 Ao separar nitidamente os espaços próprios dos compartidos, temos mantido firmes as fronteiras culturais que não nos permitiram conhecer o Outro,¹⁰ experimentá-lo e, muito menos, fusionar as bagagens culturais.¹¹

Esse modelo de convivência está sendo removido, há mais de uma década, mediante práticas que questionam a discriminação, a ocultação das singularidades e o apego a núcleos culturais considerados essências intocáveis e inalienáveis. Passamos a exibir diferenças extraindo-as de seus refúgios e promovendo misturas e ensaios heterodoxos. O problema reside em que estas condenações e ensaios de mesclas dão-se individualmente e não institucionalmente, o que acaba colocando em sério risco de extinção os elementos que compunham os até agora sobreviventes refúgios, sem lhes dar a oportunidade de se repensar: em nome da igualdade, agora, descartamos as diferenças. E, no outro extremo, acabam-se criando mobilizações étnicas que pretendem reerguer as fronteiras como único caminho para salvaguardar as singularidades (é o caso de muitas das reivindicações étnicas da Amazônia peruana, por exemplo – Montoya, 1996a). Para que uma relação aberta entre as culturas não acabe em nenhum desses extremos, é necessário alterar as atuais regras do jogo cultural, isto é, acabar com a desigualdade de oportunidades e com a desigualdade de condições e armas com que cada uma das culturas conta atualmente.

Os indivíduos, isoladamente, vêm conseguindo transpor as fronteiras, transgredir as distinções. Trata-se de que todos sejam capazes disso e de que seja o próprio Estado quem o fomenta abertamente. Em

10 Seguindo Bachtin, Canevacci salienta a importância de conhecer e dialogar com o Outro para descobrir o Eu: "eu sujeito posso me tornar tal somente mediante uma troca dialógica radical com uma diferença ... É ao me descobrir para o outro que me descubro" (1996, p.40-1).

11 Janice Theodoro salienta o contrário. Esta autora afirma que na América Latina a tática tem sido "antropofágica", isto é, "engoliram o Outro (conquistador) e a Outra cultura numa tentativa de reprocessar o universo cultural dominante de forma que o resultado fosse fusão" (1996, p.11).

outras palavras, como salienta García Canclini na epígrafe deste item, trata-se de criar um novo modelo de sociedade baseado em projetos compartilhados que não igualem, de criar um modelo no qual a diversidade esteja articulada e as singularidades não sejam hierarquizadas. Não podemos nos conformar com o atual modelo que permite que em Lima os sujeitos encontrem saídas oblíquas e conciliações temporais, ao passo que sujeitos como os ashaninkas (e muitos outros da Amazônia peruana) não tenham sequer esta possibilidade, que dependam do Estado ou das ONG's para qualquer projeto alternativo e que se encontrem desprovidos do direito de serem como querem ser. Mudar as regras do jogo, institucionalmente, é um primeiro passo indispensável para que surja o multiculturalismo do qual nos fala Hughes:

O multiculturalismo afirma que pessoas com diferentes raízes podem coexistir, podem aprender a ler os bancos de imagens de outras, podem e devem olhar além das fronteiras de raça, língua, gênero e idade sem preconceito ou ilusão, e aprender a pensar no cenário de uma sociedade hibridizada. (1993, p.75)

Trata-se de criar as condições que tornem possível que todos os peruanos possam navegar através das diferenças, sem culpas, ultrapassando as fronteiras sem necessariamente derrubá-las, reconhecendo o Outro sem fundamentalizar suas singularidades ou diferenças:

pensar e agir com graça e informação acima das linhas étnicas, culturais, lingüísticas. E o primeiro passo para tornar-se uma pessoa assim está em reconhecer que não somos uma grande família mundial, nem temos probabilidades de ser: que as diferenças entre raças, países, culturas e suas várias histórias são pelo menos tão profundas e duráveis quanto suas semelhanças; que essas diferenças não são divagações da norma européia, mas estruturas eminentemente dignas de ser reconhecidas por si mesmas. No mundo futuro, quem não puder navegar através da diferença estará liquidado. (ibidem, p.84)

Trata-se de tornar possível que ninguém seja "liquidado".

O segundo passo para radicalizar as transformações da convivência está em conceber a diferença como uma opção e não como uma obrigação, em concebê-la como um direito e não como um privilégio. Dahrendorf tem razão quando escreve que:

A redescoberta da etnia foi um passo adiante no processo de civilização. Ela significou uma compreensão incipiente de que os direitos comuns da cidadania não estão em conflito com as distinções culturais, mas, ao con-

trário, dão a elas um novo alcance. Mas a feliz harmonia não durou muito. Em muitos lugares, as diferenças passaram a ser usadas como armas contra a cidadania. Essa arma foi freqüentemente reforçada pelo que começou a ser chamado de fundamentalismo, o qual significa que pertencer a um grupo confere uma aura de significado extraordinário, quase religioso. (1992, p.165)

Foi este o caso do *indigenismo* e do *hispanismo*, o caso da negritude antilhana (Depestre, 1986; Fanon, 1974), o caso dos atuais fundamentalismos no Oriente e no Ocidente, o caso dos *indianistas* contemporâneos (Bonfil Batalla, 1981) e muitos dos tradicionalistas que não entendem que as diferenças não negam os encontros, que as tradições não são essências inamovíveis, e que não se manterão, nestes tempos, se não se repensam e navegam em outros mundos em condições de igualdade.¹² Em outras palavras, deve-se entender que a diferença não pode ser pensada nos dias de hoje sem considerar, estreita e paralelamente a ela, a igualdade. Neste sentido, García Canclini salienta que:

A afirmação da diferença deve estar unida a uma luta pela reforma do Estado, não apenas para que aceite o desenvolvimento autônomo de "comunidades" diversas mas também para assegurar iguais possibilidades de acesso aos bens da globalização. (1995, p.22)

O terceiro passo consiste em que o Estado peruano (Cornejo Polar, 1993) assuma a obrigação moral de deixar de ser ou ausente ou simples aliado das empresas extrativas e das grandes empresas de comunicação de massa que pouco se interessam pela diversidade real e pelo relacionamento entre as diversas bagagens culturais. Mais do que defender patrimônios ou culturas tornando-as museus vivos, o Estado tem a obrigação de inventar espaços de reconhecimento, isto é, intervir cri-

12 Na Amazônia peruana, desde o Congresso Amuesha reunido em 1969, encontramos quase uma centena de organizações indígenas agrupadas na Aidesep (Asociación Inter-Etnica para el Desarrollo de la Amazonia Peruana) e na Conap (Confederación de Nacionalidades de la Amazonia Peruana). Esses movimentos criaram um discurso centrado na necessidade de defender um vasto território multiétnico no qual poder-se iam ver livres das transformações, explorações e expropriações das quais são vítimas (especialmente por parte dos madeireiros, narcotraficantes, fazendeiros, petroleiros, *senderistas*, *emerretistas*, *colonos* e soldados). Poder assim reger-se segundo suas próprias normas, culturas, línguas e autoridades, sem por isso deixar de ser peruanos ou querer conformar outra nação. O problema é que a conexão, a conciliação e o consenso com o restante dos peruanos não aparecem nestes discursos. A pobreza de recursos materiais, o narcotráfico e a violência política vêm limitando em muito o que poderia ter sido um crescimento e enriquecimento do discurso e da prática desses diferentes movimentos reivindicativos na Amazônia peruana (Montoya, 1996b).

ando e estimulando os cenários onde a diversidade encontra-se e dialoga. Incentivar o intercâmbio e a navegação em condições igualitárias para que delas nasçam as singularidades escolhidas, as oportunidades de ser o que cada um de nós quer ser, deixar de ser ou tornar-se.

No Peru, o Estado deverá admitir, na prática e não apenas na Constituição, que o nosso é um país múltiplo, no qual todos os seus fragmentos são válidos, que não existem essências a-históricas, nem culturas superiores e inferiores, que as bagagens culturais não se reduzem às tradições milenares e imortais, que a diversidade é criativa e feliz sempre que não seja regida pela desigualdade e pela discriminação, que os consensos são possíveis e desejáveis, que seu papel consiste em entender as passadas, atuais e prováveis dinâmicas de convívio multicultural para assim poder atuar nos eixos, premissas e cenários que as modelam, e entender que essa intervenção somente será legítima quando seja o fruto de um diálogo entre todos os setores e culturas que busquem construir uma sempre mais feliz comunicação e convivência multicultural.

Finalmente, radicalizar as transformações implicará chegar a um consenso em relação a um projeto compartilhado de país, a um modelo de sociedade futura a construir (Bonfil Batalla, 1992; Garcia Canclini, 1987). Esse modelo terá que ser anelado por todos e construído a partir de decisões coletivas que respeitem o que nos une e o que nos separa, sem opor nem um nem outro. Conforme salientava Bonfil Batalla, terá que ser uma política de todos para todos:

Es necesario, pues, abrir espacios para el intercambio de experiencias y el diálogo intercultural entre dirigentes, maestros, promotores indios, funcionarios gubernamentales y técnicos indigenistas, investigadores y todas las personas interesadas en la construcción de una sociedad plural y democrática, a fin de que sea posible avanzar en el análisis de los aspectos teóricos, metodológicos y prácticos de la recuperación cultural en contextos multiétnicos. (1987, p.97)

No Peru, pelo lado da sociedade civil, talvez seja este o momento propício para sentarmo-nos e discutirmos essas questões. Estamos num especial momento no qual a vida, a paz e a democracia são os valores mais esperados por uma porção importante da população peruana, após quinze cruéis anos de violência.¹³

13 O saldo desta violência é terrível: trinta mil mortos, três mil desaparecidos, meio milhão de *desplazados* e centenas de *recuperados* (Montoya, 1997).

MONTOYA URIARTE, U. Multiculturalism and identity: dilemma and perspective in the Peruvian case. *Perspectivas (São Paulo)*, v.20/21, p.223-246, 1997/1998.

- **ABSTRACT:** *This article shows and discusses a number of different identities constructed in contemporary Peru. Its main purpose is discover how multiculturalism – evidenced in the cultural practices of interaction in the everyday life – is present or absent in these representations. According to univoques identities, I will propose some of the reasons that are in the base of the large peruvian's difficulty to assumpt their cultural heterogeneity. In the other hand, I will try to understand why some young identities, especially in Lima, are accepting the cultural differences as complementaries. In this sense, I would like to put certain questions about the road to be constructed in order to find a one best multicultural life in Peru.*
- **KEYWORDS:** *Multiculturalism; identity; dualism; racism; cultural heterogeneity.*

Referências bibliográficas

- ABRAMO, H. W. *Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Página Aberta, 1994.
- ARROYO, E. *El centro de Lima: uso social del espacio*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1994.
- AYARZA DE MORALES SOLAR, R. M. La tradición. In: REVOREDO, C. *Antología de la tradición*. Lima: SCP, 1958.
- BAYLE, J. *No se lo digas a Nadie*: romance. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- BONFIL BATALLA, G. *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen, 1981.
- _____. Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. In: GARCÍA CANCLINI, N. (Ed.) *Políticas culturales en América Latina*. 3.ed. México: Grijalbo, 1987.
- _____. *Pensar nuestra cultura*. 2.ed. México: Alianza Editorial, 1992.
- BRYCE ECHENIQUE, A. *Permiso para vivir: antimemorias*. Lima: Peisa, 1993.
- CANEVACCI, M. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CASTRO BASTOS, L. *Impresiones de la Lima Antañona*. Lima: Editorial e Imprenta Mariela, 1976.
- CHUQUIMAMANI VALER, N. R. In: MONTOYA, R., LOPEZ, L. E. (Ed.) *Quiénes somos? el tema de la identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul, 1988. p.37-41.
- CORNEJO POLAR, J. *El Estado Peruano y la cuestión del pluralismo cultural*. Lima: Universidad de Lima, 1993. (Mimeogr.).
- CORNEJO POLAR, A. *Escribir en el Aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas Andinas*. Lima: Horizonte, 1994.

- DAHRENDORF, R. *O conflito social moderno: um ensaio sobre a política da liberdade*. São Paulo: Jorge Zahar, Edusp, 1992.
- DEGREGORI, C. I., BLONDET, C., LYNCH, N. *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986.
- DEL CASTILLO, D. Lo autobiográfico en el Perú contemporáneo. *Sur (Lima)*, v.7, n.12, 1994.
- DEPESTRE, R. *Buenos días y adiós a la negritud*. Cuba: Cuaderno Casa de las Américas, 1986.
- FANON, F. *Piel negra, máscaras blancas*. s. l.: Shapire, 1974.
- FLOREZ AYBAR, J. In: MONTOYA, R., LOPEZ, L. E. (Ed.) *Quiénes somos? el tema de la identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul, 1988. p.47-50.
- FRANCO, C. *Informales: nuevos rostros en la vieja Lima*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (Cedep), 1989.
- FRÚGOLI JÚNIOR, H. *São Paulo: espaços públicos e interação social*. São Paulo: Marco Zero, 1995.
- GARCÍA CANCLINI, N. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano. In: _____ (Ed.) *Políticas culturales en América Latina*. 3.ed. México: Grijalbo, 1987.
- _____. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1990.
- _____. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- GOLTE, J., ADAMS, N. *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias de campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1987.
- GROMPONE, R. et al. *La Lima de los 80: crecimiento y segregación social*. Lima: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1983.
- _____. *El velero en el viento: política y sociedad en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991.
- HEBDIGE, D. *Subculture: the meaning of style*. London: Routledge, 1988.
- HUGHES, R. *Cultura da reclamação: o desgaste americano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LEÓN TRUJILLO, J. *De campesinos a ciudadanos diferentes: el levantamiento indígena*. Quito: Cedime, Abya-Yala, 1994.
- MALCA, O. *Al final de la calle: romance*. 3.ed. Lima: Santo Oficio, 1994.
- MARIÁTEGUI, J. C. *Heterodoxia de la tradición: peruanicemos al Perú*. Lima: Editorial Minerva, 1986.
- MOGUEL, J. Quiénes son los zapatistas? La nueva guerra indígena. *Viento del Sur (México)*, n.2, jul., 1994.
- MONTOYA, R. *La cultura Quechua Hoy*. Lima: Hueso Húmero Ediciones, 1987.
- _____. Los niños indígenas en el Perú: entre la exclusión histórica y la promesa de una ciudadanía étnica. *América Indígena (México)*, v.55, n.3, 1995.

- MONTOYA, R. *Movimientos indígenas en América del Sur: potencialidades y límites*. 1996a. (Documento inédito).
- _____. *Derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas en la Amazonia peruana*. 1996b. (Inédito).
- _____. El Perú después de 15 años de violencia (1980-1995): una agenda posible de investigación. *Estudios Avanzados*, n. 29, maio, 1997.
- MONTOYA, U. et al. *Las comunidades indígenas del Norte Andino*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1993. (Mimeogr.).
- PORTOCARRERO G., OLIART, P. *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- RAMOS ROJAS, M. N. In: MONTOYA, R., LOPEZ, L. E. (Ed.) *Quiénes somos? el tema de la identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul, 1988.
- RICHARDS, D. *Masks of difference: cultural representations in literature, anthropology and art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- RIVERA, L. *Del vivir limeño de Antaño: charlas de evocación*. (Perifoneadas por Radio Nacional del Perú 1959-1960). Lima, 1960.
- SALAZAR BONDY, S. *Lima la horrible*. México: Ediciones Era, 1964.
- SÁNCHEZ LEON, A. *La balada del gol perdido*. Lima: Ediciones Noviembre Trece, 1993.
- SEVCENKO, N. *Orfeu extático na cidade: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- TALLER DE TESTIMONIO. *Habla la ciudad*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1986.
- THEODORO, J. *Entre o Ocidente e o Oriente: em busca de um conceito*. 1996. (Documento inédito).
- VARGAS LLOSA, M. Integração destrói tribos e cria indivíduos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 27 nov. 1994.
- _____. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- VÁSQUES RODRIGUEZ, C. *La práctica musical de la población negra en el Perú*. Cuba: Casa de las Américas, 1982.
- _____. *Informe sobre la presencia africana en la formación de la música de la costa peruana*. Lima: SCP, 1991. (Mimeogr.).