



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

BRUNO BATISTA BOLFARINI

TRADIÇÃO E HISTORICIDADE NO DISCURSO INDIGENISTA
REVOLUCIONÁRIO EM “AMAUTA”

VITÓRIA

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

BRUNO BATISTA BOLFARINI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito final para obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Josemar Machado de Oliveira.

VITÓRIA
2023

Bruno Batista Bolfarini

**Tradição e historicidade no discurso indigenista revolucionário em
“*Amauta*”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em História.

Aprovada em: 14/07/2023

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof^a. Dr^a. Camila Bueno Grejo
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

Prof. Dr. Julio Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

Prof. Dr. Fábio Muruci dos Santos
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro externo

Prof. Dr. Antonio Carlos Amador Gil
LEHPI - UFES
Membro externo

Prof. Dr. Fernando Luiz Vale Castro
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Membro externo

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

B333t Batista Bolfarini, Bruno, 1980-
Tradição e historicidade no discurso indigenista revolucionário em "Amauta" / Bruno Batista Bolfarini. - 2023.
318 f. : il.

Orientador: Josemar Machado de Oliveira.
Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Peru - História. 2. História Intelectual. 3. Indigenistas. 4. Biblioteca Amauta. 5. Mariátegui, José Carlos, 1894-1930. 6. América Latina - História. I. Machado de Oliveira, Josemar. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco.

(José Carlos Mariátegui. *La emoción de nuestro tiempo*, 1925)

Não olhe o celular, olhe a concretude do mundo, olhe a rua.

Muito mais que com que palavras, é com corpos e vidas que devemos nos indignar, é com ossos e sonhos e sangue. Não é da enxurrada de discursos, e sim do grande rio da rua que nasce a indignação mais justa.

(Julián Fuks, *Contra a indignação banal, essa emoção que se fez vício e mercadoria*, 2023).

Os homens criam os seus filhos
Verdadeiros ou adotivos
Criam coisas que não deviam conceber

O tempo passa e nem tudo fica
A obra inteira de uma vida
O que se move e
O que nunca vai se mover

(Nenhum de Nós. *Sobre o tempo*, 1990)

À Thana, companheira de sempre.

À Ana Luísa, João Lucas, Marc, Maria Clara, e Otávio Hayato, que na minha ausência de filhos, são os legados de partes de minha existência.

AGRADECIMENTOS

Toda obra humana tem dois aspectos que lhe são inerentes: coletividade e transmissibilidade. Tudo o que projetamos, idealizamos e realizamos é fruto daquilo que nos foi transmitido através do passado que acumulamos, assim como nas trocas de experiências nessa nossa breve existência.

Como certa vez escrevera Mariátegui: “la historia es duración”. Só dura aquilo que pode ser transmitido e, nesse sentido, essa tese veio a preencher o lugar de um outro projeto, o qual não foi possível, mas que de certo modo, é uma pequena parte de minha existência que deixo para o mundo.

Assim, gostaria de aproveitar para agradecer a todos aqueles que fizeram parte dessa jornada que foi minha vida, pois com certeza, o que me foi compartilhado pelas pessoas que fizeram parte de minha existência, de alguma forma fez-se presente nesse trabalho, seja como sentimentos, anseios, comportamentos e conhecimentos: família, professores, amigos e colegas de trabalho no controle de tráfego aéreo.

Aos professores Antonio Gil, Julio Bentivoglio, Fernando Luiz Vale Castro, Camila Grejo, Fábio Murici e ao pesquisador Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite por me guiarem e se colocarem à disposição para leituras, conversas e por incentivarem a elaboração deste trabalho e ao professor Josemar Machado de Oliveira, pela hospitalidade, generosidade e aconselhamentos durante o processo de orientação.

Agradeço aos colegas pesquisadores do LETHIS e LEHPI pelas conversas e debates nos eventos realizados, principalmente por meios virtuais - forma que se consolidou no período de pandemia que nos deparamos e que se colocou como uma nova realidade. Assim como professores e pesquisadores com os quais pude estabelecer diálogos e esclarecer dúvidas, em eventos promovidos pela ANPUH e pela ANPHLAC.

Não poderia deixar de mencionar aqui os professores e funcionários do PPGHIS e da UFES, sem os quais esta tese não teria como ser elaborada e pelo apoio prestado.

Por fim, em especial, à minha esposa e companheira Thana, que de certa maneira considero uma coautora desta tese pelas leituras e conversas, pelo carinho e compreensão, pelo incentivo e apoio emocional dados e por fim, por estar sempre do meu lado.

RESUMO

O trabalho tem por finalidade analisar o discurso indigenista revolucionário elaborado na revista *Amauta* (1926-1930). A partir da revista como um objeto de pesquisa, discutirá sobre a constituição deste espaço de sociabilidade e as transformações nessa rede político-intelectual. Em seguida, tendo a *Amauta* como fonte de pesquisa - veículo de expressão do indigenismo revolucionário/socialista -, abordará a exterioridade e a historicidade deste discurso, que buscou na tradição e no passado do indígena andino uma possibilidade revolucionária de extirpação da colonialidade da sociedade peruana. Por fim, compreenderá que na revista ocorreu um movimento que foi do ideal de homenagem ao incásico e de construção do indígena como sujeito revolucionário a uma identificação do indígena com as classes exploradas pelo capitalismo, dissolvendo assim, o próprio discurso indigenista da revista.

Palavras-chave: Amauta; Indigenismo; Historicidade; Socialismo; Tradição.

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze the revolutionary indigenist discourse elaborated in the magazine *Amauta* (1926-1930). Based on the magazine as a research object, it will discuss the constitution of this space of sociability and the transformations in this political-intellectual network. Then, having *Amauta* as a research source - a vehicle for expressing revolutionary/socialist indigenism -, it will address the exteriority and historicity of this discourse, which sought in the tradition and past of the Andean indigenous people a revolutionary possibility of extirpating the coloniality of Peruvian society. Finally, it will understand that in the magazine there was a movement that went from the ideal of homage to the Incas and the construction of the indigenous as a revolutionary subject to an identification of the indigenous with the classes exploited by capitalism, thus dissolving the magazine's own indigenist discourse.

Key-words: *Amauta*; Indigenism; Historicity, Socialism; Tradition.

RESUMEN

El propósito de este trabajo es analizar el discurso indigenista revolucionario elaborado en la revista *Amauta* (1926-1930). A partir de la revista como objeto de investigación, se discutirá la constitución de este espacio de sociabilidad y las transformaciones en esta red político-intelectual. Luego, teniendo como fuente de investigación a *Amauta* -vehículo de expresión del indigenismo revolucionario/socialista-, se abordará la exterioridad e historicidad de este discurso, que buscó en la tradición y el pasado de los indígenas andinos una posibilidad revolucionaria de extirpar la colonialidad de sociedad peruana. Finalmente, se comprenderá que en la revista hubo un movimiento que pasó del ideal del homenaje a los incas y la construcción del indígena como sujeto revolucionario a una identificación del indígena con las clases explotadas por el capitalismo, disolviendo así la revista. propio discurso indigenista.

Palabras-clave: *Amauta*; Indigenismo; Historicidad; Socialismo; Tradición.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Marca concebida por José Sabogal para <i>Amauta</i>	82
Figura 2 - Reprodução das páginas 4, 21, 25 e 30 do número 3 de <i>Amauta</i>	86
Figura 3 - Reprodução das páginas 21 e 86 do número 17 de <i>Amauta</i>	88
Figura 4 - Fotografias autografadas de Diego Rivera e Filippo Marinetti publicadas, respectivamente, nos números 5 e 10 de <i>Amauta</i>	96
Figura 5 - Mensagem dos editores de <i>Amauta</i> publicada no número 3	97
Figura 6 - Anúncio para assinatura de <i>Amauta</i> publicado no número 3	100
Figura 7 - Tarifa de anúncios publicada no número 12 de <i>Amauta</i>	101
Figura 8 - Anúncios comerciais publicados nos números 13 e 15	102
Figura 9 - Anúncios dos editores para agentes e assinantes de <i>Amauta</i> publicados nos números 24, 26 e 31	103
Figura 10 - Anúncio de venda de “Fotografados de <i>Amauta</i> ”	104
Figura 11 - Anúncio de lançamento de <i>Amauta</i>	111

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Temáticas presentes nas contribuições publicadas em <i>Amauta</i>	123
Gráfico 2 - Presença dos grupos temáticos na primeira fase de <i>Amauta</i>	136
Gráfico 3 - Presença dos grupos temáticos na segunda fase de <i>Amauta</i>	152
Gráfico 4 - Principais temáticas presentes nas contribuições publicadas em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	172
Gráfico 5 - Cinco principais grupos de expressões temáticas em contribuições publicadas em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	173
Gráfico 6 - Tipos de publicação com temática indigenista em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	174
Gráfico 7 - Quantitativo das abordagens dentro da temática indigenista nos nove primeiros números de <i>Amauta</i>	176
Gráfico 8 - Quantificação das abordagens da categoria “vitimização e passividade” relacionadas às expressões de temática indígena em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	179
Gráfico 9 - Abordagens relacionadas ao cotidiano indígena nas expressões de temática indigenista em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	189
Gráfico 10 - Abordagens relacionadas ao protagonismo indígena nas expressões de temática indígena em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	190
Gráfico 11 - Abordagens relacionadas à História nas expressões de temática indigenista em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	199
Gráfico 12 - Abordagens relacionadas à expectativa para o indígena nas expressões de temática indigenista em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	215
Gráfico 13 - Tipo de contribuições com temática indigenista em <i>Amauta</i> (números 10 a 16)	233
Gráfico 14 - Temáticas associadas às contribuições de temática indigenista nos números 10 a 16 de <i>Amauta</i>	235
Gráfico 15 - Tipos de contribuições com temática indigenista em <i>Amauta</i> (números 17 a 32).....	254
Gráfico 16 - Temáticas associadas às contribuições de temática indigenista em <i>Amauta</i> (números 17 a 25)	255

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Reprodução do índice do número 1 de <i>Amauta</i>	85
Tabela 2 - Transcrição do orçamento de <i>Amauta</i> de abril de 1927	99
Tabela 3 - Autores com mais de 10 contribuições publicadas em <i>Amauta</i>	112
Tabela 4 - Dez principais colaboradores de <i>Libros y Revistas</i>	113
Tabela 5 - Lista de colaboradores nos dois primeiros números de <i>Libros y Revistas</i>	126
Tabela 6 - Lista de colaboradores com frequência igual ou maior que quatro em <i>Amauta</i>	127
Tabela 7- Relação de entidades estudantis, intelectuais, políticas e sindicais com publicações em <i>Amauta</i>	132
Tabela 8 - Principais colaboradores nos nove primeiros números de <i>Amauta</i>	139
Tabela 9 - Principais colaboradores nos onze primeiros números de <i>Libros y Revistas</i>	139
Tabela 10 - Principais colaboradores em <i>Amauta</i> (números 10 a 16)	143
Tabela 11 - Principais colaboradores em <i>Libros y Revistas</i> (números 12 a 18)	144
Tabela 12 - Principais colaboradores em <i>Amauta</i> (números 17 a 25)	154
Tabela 13 - Principais colaboradores de <i>Libros y Revistas</i> (números 19 a 27)	155
Tabela 14 - Principais colaboradores em <i>Amauta</i> (números 26 a 30)	158
Tabela 15 - Principais colaboradores de <i>Libros y Revistas</i> (números 28 a 32)	158
Tabela 16 - Lista de colaboradores publicados nos números 31 e 32 de <i>Amauta</i>	166
Tabela 17 - Relação das publicações no <i>Boletín de Defensa Indígena</i> nos números 5 a 9 de <i>Amauta</i>	183
Tabela 18 - Grupos de expressões temáticas em <i>Amauta</i> (números 1 a 9)	225
Tabela 19 - Colaboradores com mais de duas contribuições com temática indigenista publicadas nos números 10 a 16 de <i>Amauta</i>	232
Tabela 20 - Quantitativo de temáticas encontradas em contribuições de temática indigenista no primeiro e no segundo momento da segunda fase de <i>Amauta</i>	272

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 OS PARADIGMAS INTELECTUAIS PERUANOS DURANTE O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO APÓS A GUERRA DO PACÍFICO	25
1.1 O CONTEXTO POLÍTICO DA “REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA” E DA “ <i>PATRIA NUEVA</i> ”	26
1.1.1 A “República Aristocrática” e os paradoxos da modernização peruana	28
1.1.2 As contradições do regime da “ <i>Patria Nueva</i> ” de Augusto Leguía	31
1.2 HISPÂNICOS OU INCAS? PARADIGMAS INTELECTUAIS PERUANOS	35
1.2.1 O campo intelectual peruano pós Guerra do Pacífico: o diagnóstico de uma sociedade dicotômica	37
1.2.2 A Geração dos 900: o paradigma discursivo do ponto de vista hispanista	41
1.2.3 Os “colónidas”: a reação ao tradicionalismo e o gérmen do vanguardismo	47
1.3 OS INDIGENISMOS PERUANOS: UMA BREVE GENEALOGIA	53
1.3.1 O indigenismo paternalista tutelar: do romantismo de “ <i>Aves sin nidos</i> ” à ação da Asociación Pró-Indígena	55
1.3.2 O indigenismo andino: o pressuposto utópico andino e a reivindicação identitária andinista	59
1.3.3 O indigenismo limenho: o pressuposto político e social e o autoctonismo como expressão de peruanidade	65
1.3.4 O indigenismo revolucionário: o ideal estético e político de junção da tradição incaica com a modernidade socialista	68
2 A <i>AMAUTA</i>: GUIA DO VANGUARDISMO, INDIGENISMO E SOCIALISMO PERUANO	73
2.1 ASPECTOS FORMATIVOS E ORGÂNICOS DE <i>AMAUTA</i> : O VANGUARDISMO E A HOMENAGEM AO INCAICO	74
2.1.1 Os antecedentes de <i>Amauta</i>	75
2.1.2 Os aspectos orgânicos de <i>Amauta</i> : circulação, recepção e manutenção	83
2.2 A CONFIGURAÇÃO DA REDE DE <i>AMAUTA</i> : EDITORIALISMO PROGRAMÁTICO E ESTRUTURAS DE SOCIABILIDADE	104
2.2.1 A rede de colaboradores de <i>Amauta</i> e suas engrenagens: a <i>Editorial Minerva</i> e o “ <i>Rincón Rojo</i> ”	106

2.2.2 Adesão e exclusão na rede de <i>Amauta</i>	119
2.3 AS FASES DE <i>AMAUTA</i>: DE UMA REVISTA DE DOCTRINA PARA UMA REVISTA DE PARTIDO	124
2.3.1 Primeira fase: processo de adesão e configuração da frente cultural e política em <i>Amauta</i>	134
2.3.1.1 <i>O momento de formação da rede de Amauta: números 1 ao 9</i>	138
2.3.1.2 <i>O momento americanista aprista: números 10 ao 16</i>	142
2.3.2 Segunda fase: o processo de transformação para uma revista de partido	148
2.3.2.1 <i>Amauta e o socialismo indo-americano: números 17 ao 25</i>	153
2.3.2.2 <i>Proletarização em Amauta: números 26 ao 30</i>	157
2.3.2.3 <i>Amauta: revista do Partido Comunista Peruano</i>	164
3 O INDIGENISMO EM <i>AMAUTA</i>: DO UTÓPICO ANDINO À EXPECTATIVA SOCIALISTA	170
3.1 A “TEMPESTADE ANDINA” E O “<i>RESURGIMIENTO INCAICO</i>”: A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO INDIGENISTA REVOLUCIONÁRIO EM <i>AMAUTA</i>	171
3.1.1 Estereótipos acerca do indígena: a exterioridade e historicidade do discurso indigenista em <i>Amauta</i>	172
3.1.1.1 <i>A estereotipização do indígena em Amauta: a exterioridade no indigenismo revolucionário</i>	175
3.1.1.2 <i>A tradição andina como possibilidade histórica no indigenismo revolucionário</i>	192
3.1.2 O “<i>resurgimiento indígena</i>”: a possibilidade revolucionária no indígena e em sua tradição pelo indigenismo revolucionário	211
3.1.3 O indigenismo em <i>Amauta</i> durante o momento aprista: a “reabilitação” do indígena	229
3.2 A DESCONFIGURAÇÃO DO INDIGENISMO REVOLUCIONÁRIO PARA O INDIGENISMO SOCIALISTA	252
3.2.1 O socialismo indo-americano: o indígena como sujeito revolucionário	255
3.2.2 O indigenismo socialista em <i>Amauta</i>: a tensão entre intelectuais e militantes	270
3.2.3 O fim do indigenismo em <i>Amauta</i>	285
CONSIDERAÇÕES FINAIS	291
REFERÊNCIAS	297
ANEXO 1 - MAPA POLÍTICO E GEOGRÁFICO PERUANO	
ANEXO 2 - CAPAS DE <i>AMAUTA</i> EM ORDEM CRONOLÓGICA	

INTRODUÇÃO

Solito en ese morro seco, esa tarde, lloré por los comuneros, por sus chacritas quemadas con el sol, por sus animalitos hambrientos. Las lágrimas taparon mis ojos; el cielo limpio, la pampa, los cerros azulejos, temblaban; el Inti, más grande, más grande...quemaba al mundo. Me caí, y como en la iglesia, arrodillado sobre las yerbas secas, mirando al tayta Chitula, le rogué: Tayta: ¡que se mueran los principales de todas partes! (ARGUEDAS, 2011, p.109-110).

Lembro-me da seguinte manchete: “Muro da Vergonha separa indígenas de ‘gringos’ em Lima”. Segundo a reportagem os “dez quilômetros de barreira de concreto que cortam os morros da capital resumem o abismo social e étnico no país” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2017). O muro construído ao leste da capital, Lima, divide as comunidades de Villa Maria del Triunfo e Pamplona Alta, “barriadas” que cresceram, em grande parte, devido ao êxodo de camponeses e indígenas no início dos anos 1980 por conta da ação do grupo armado Sendero Luminoso¹, do distrito de La Molina, onde os “gringos” - como são chamados os moradores dos condomínios de luxo em alusão à pele mais clara. Sua construção começou nos anos 1980 sob o pretexto de proteger a municipalidade do grupo guerrilheiro e conter as invasões de terra.

Mais do que prover uma separação entre classes sociais, esse muro porta um importante significado: representa uma sociedade que mantém uma divisão étnico-geográfica. Nesse sentido, pode-se dizer que ele é uma réplica de um outro muro, um colosso geográfico - os Andes, que se coloca como uma entidade histórica e que simboliza uma divisão entre dois mundos a partir da conquista espanhola.

Essa dicotomia étnico-geográfico nasce com o Peru, pois os espanhóis, após tomarem Cusco, se direcionam para a costa e fundam a capital do que virá a ser o Vice-Reino do Peru. De face para o mar e de costas para uma muralha que então se coloca como um divisor entre dois mundos: um que mantém na Costa a herança hispânica e outro nos Andes, que mantém a herança indígena. Portanto, pode-se dizer que os Andes dividem um “Peru *criollo*” de um “Peru indígena” e essa dicotomia, que vem desde o período colonial, mantém-se na sociedade peruana até os dias atuais.

¹ Grupo guerrilheiro surgido na região de Ayacucho no final dos anos 1970 e que atuou no Peru até início dos anos 1990. A partir dos preceitos do marxismo maoísta e do maoísmo chinês, Abimael Guzmán fundou e liderou o grupo armado denominado “*Sendero Luminoso*”. Os *senderistas* pretendiam conduzir uma revolução camponesa que levaria o Peru ao comunismo. Para mais sobre o movimento Sendero Luminoso recomendamos (RÉNIQUE, 2009).

Um exemplo claro foi a recente disputa eleitoral protagonizada por Keiko Fujimori e Pedro Castillo. Enquanto Keiko foi colocada como representante de um projeto modernizador liberal, o professor Pedro Castillo foi desenhado como representante da sociedade rural andina. Essa disputa revelou anseios, expectativas e temores que extrapolaram de uma mera disputa entre “direita” e “esquerda” para uma disputa entre um Peru costeiro *criollo* e um Peru andino indígena.

Essa dicotomia também traz, de forma latente, um temor na sociedade peruana, principalmente do lado costeiro, de um confronto entre esses dois “Perus”, o qual promoveria uma mudança brusca na sociedade. Nesse sentido, o medo pelo reaparecimento das guerrilhas camponesas e indígenas e do *senderismo* com a eleição de Pedro Castillo revela um componente que permanece na sociedade peruana desde tempos coloniais – a expectativa da guerra racial, tal como ocorrera na rebelião de Túpac Amaru², no final do século XVIII.

A experiência dessa rebelião incorporou-se nas visões acerca da sociedade peruana, tanto na elaboração racional quanto nas formas inconscientes de comportamento na sociedade peruana.

Como certa vez escreveu o escritor peruano, defensor da democracia e do liberalismo, o prêmio Nobel de literatura Mario Vargas Llosa, por ocasião dos quinhentos anos do “descobrimento da América”: “Dos culturas, una occidental y moderna, otra aborígen y arcaica, coexisten ásperamente, separadas una de otra por la explotación y la discriminación que la primera ejerce sobre la segunda” (VARGAS LLOSA, 1992, p. 810).

Entretanto, no mesmo artigo, Vargas Llosa não defendeu uma integração entre essas duas culturas como forma de acabar com a coexistência áspera, mas sim sustentou que:

no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas, en las que las diferencias sociales y económicas se reduzcan a proporciones razonables, humanas, en las que todos puedan alcanzar, al menos, una vida libre y decente (VARGAS LLOSA, 1992, p. 811).

Nesse sentido, o ideal de modernização e de rompimento com resquícios de uma sociedade colonial, a qual mantém um regime de exploração dos povos originários e uma

² Rebelião ocorrida em 1780 e 1781 no Vice-Reino do Peru. Liderada pelo mestiço Gabriel Condorcanqui Nogueira, que se intitulou Túpac Amaru II. Os rebeldes tomaram a cidade de Cusco, onde proclamaram a abolição da escravidão e do *repartimiento* indígena (forma colonial de recrutamento do trabalho indígena baseada na antiga *mita* do período incaico), o movimento se alastrou para outras províncias de populações aimarás do Alto-Peru (atual Bolívia), onde se radicalizaria e perderia o apoio dos *criollos* (Cf. LYNCH, J., 2002, p. 60).

violência latente entre raças e etnias, extrapolando o étnico-racial para o classista, foi colocado como uma espécie de meta a ser realizada, ou até mesmo uma utopia.

Diante dessa sociedade fragmentada entre Costa e Serra e entre hispânicos e indígenas, que surge a partir da conquista espanhola, o passado incaico foi idealizado pelos “andinos” como uma sociedade ideal e justa, em que não haveria violências e misérias.

O passado incaico, nesse sentido, fez-se presente em projetos que pretenderam enfrentar essa realidade, buscando no encontro entre a memória e o imaginário, encontrar na reedificação do passado, na volta da sociedade incaica, a solução dos problemas de identidade (FLORES GALINDO, 1994, p. 17).

A dicotomia étnico-geográfica, a expectativa da guerra racial e o utopismo andino são elementos discursivos que não surgiram apenas como uma elaboração individual em torno da compreensão de uma dada realidade, mas se constituem como uma espécie de tradição discursiva que se apresenta no próprio modo de compreensão, associando a experiência individual com a experiência coletiva. Como estratos temporais que se manifestaram nos discursos políticos e intelectuais, o dicotômico étnico-geográfico e o utópico andino formam uma espécie de paradigma discursivo³.

Esses paradigmas discursivos contribuíram para que o indigenismo se constituísse como uma tradição cultural e intelectual no Peru, moldando esse discurso. Entretanto, o discurso indigenista peruano não foi uníssono, pois houveram diversas correntes que expuseram abordagens e visões em relação aos indígenas⁴.

Por um lado, houve concepções indigenistas de que seria necessário a integração das populações indígenas na sociedade *criolla*, por um processo de “desindianização”, mestiçagem com raças europeias e até mesmo a eliminação sistemática destas populações.

Por outro lado, foram concebidos discursos indigenistas que expressaram o indígena como símbolo da nacionalidade peruana, defendendo que a modernização peruana se realizaria pelo “resgate” da tradição autóctone e sua incorporação pela modernidade ocidental,

³ No paradigma discursivo, a compreensão do passado, como possibilidade histórica têm seu sentido manifestado a partir de determinadas expectativas e de um sentido determinado (GADAMER, 1999, p. 402). Nesse sentido, entendemos que nesses paradigmas discursivos há uma tradição, conforme pontuou Hans-Georg Gadamer, na qual a compreensão não se limita apenas a uma espécie de arcabouço ideológico cultural, mas também a uma condição ontológica humana na relação com a própria temporalidade (futuro-passado).

⁴ O discurso indigenista peruano não foi uníssono e tratou-se de diversas correntes, estéticas e/ou políticas, que expuseram diversas abordagens e visões de letrados urbanos em relação às comunidades indígenas. Apesar dessas diferenças, o ponto em comum foi a condição de exterioridade destes letrados indigenistas, já que, ao buscarem a redenção do indígena, esses intelectuais o fizeram sem estar nas comunidades (Cf. BEIGEL, 2015). Desse modo, é correta a afirmação do antropólogo indigenista mexicano Aguirre Beltrán de que o “indigenismo não é uma política formada por índios [...] mas sim por não índios” (BELTRÁN, 1970 apud GIL, 2013).

principalmente dentro do contexto das vanguardas artísticas latino-americanas das primeiras décadas do século XX.

Nesse contexto, houve a experiência de uma modernização que trazia consigo novos elementos sociais (classe média e o proletariado), uma sensação de aceleração e transformação repentina, mas, ao mesmo tempo, um certo desencantamento com o progresso técnico, que em terras europeias provocou uma guerra imperialista, e que em terras americanas ainda mantinha as diferenças e hierarquizações sociais.

Essa vivência, esses sentimentos e anseios foram compartilhados por uma geração, a qual projetou suas próprias vivências em prognósticos e diagnósticos para a sociedade peruana, vislumbrando uma outra modernização.

Então, diante destas transformações que alteraram as relações sociais e econômicas, assim como os perfis urbanos, “a cultura elabora estratégias simbólicas e de representação que convertidas em tópicos, merecem o nome de ‘era de ouro’” (SARLO, 2010, p. 59). Surgida das inquietações causadas pelo novo, o tópico da ‘era de ouro’ emerge como uma configuração literária de estrutura ideológico-afetiva que almeja restituir, no plano simbólico, uma ordem que supõe mais justa, ainda que ela nunca tenha existido concretamente (SARLO, 2010, p.60)

A geração artístico-cultural das primeiras décadas do século XX se valeu deste tópico na idealização de uma “modernidade periférica”, não como “uma reconstrução realista nem histórica, mas uma pauta que, localizada no passado, é basicamente atemporal e atópica: é, de certa forma, uma utopia e em seu tecido se misturam desejos, projetos e, sem dúvidas, também lembranças coletivas” (SARLO, 2010, p. 61).

Entendemos que o imaginário coletivo utópico andino veio a ser apropriado pelos discursos políticos e intelectuais, contribuindo para a construção de uma tradição nacional que teve, no ideal de retorno do Incásico, a expectativa de rompimento com a sociedade presente, dentro do tópico da “era de ouro”, projetando o “utópico andino” em uma “utopia da modernidade”.

Nesse contexto dos anos 1920 o “novo” como valor hegemônico e a “revolução” se converteram em garantia do futuro e reordenação simbólica das relações presentes e assim, buscou-se no passado um espaço perdido (SARLO, 2010, p. 56).

A geração vanguardista peruana buscou no passado incaico não apenas um ideal de sociedade mais justa, mas também uma possibilidade revolucionária de transformação da sociedade peruana.

Deste modo, os paradigmas discursivos típicos do indigenismo peruano, em um contexto de revisitação do passado como alternativa ao desencantamento pelo progresso técnico e científico que levava à Primeira Guerra Mundial, ao desemprego, a inflação e a exploração da classe trabalhadora, imputaram ao indigenismo um traço característico: um potencial de transformação da sociedade.

A junção destes artistas e intelectuais a uma militância estudantil, a partir do ideal de uma frente entre trabalhadores manuais e intelectuais, imputou ao indigenismo uma nova dimensão. Não se tratava mais apenas de integrar ou assimilar o indígena à sociedade peruana e torná-lo um cidadão portador de direitos, mas de uma nova postura na qual o indigenismo, agora denominado de indigenismo revolucionário (BEIGEL, 2015), foi colocado como um ideal de transformação.

Procuraremos trazer no primeiro capítulo desta tese uma compreensão da realidade histórica, sem resumi-la a uma contextualização política e social, mas também trazendo uma análise do campo intelectual peruano em que estes atores estavam inseridos.

Esse contexto histórico se coloca como um prazo de experiência geracional, estabelecendo uma espécie de história em comum para esses intelectuais e militantes, já que “na medida em que experiências e suas mudanças geram histórias, essas histórias permanecem vinculadas a duas precondições: os homens adquirem experiências de forma singular, e tais experiências se articulam de maneira geracional” (KOSELLECK, 2014, p. 37).

Deste modo, julgamos importante, dentro da contextualização histórica empreendida no primeiro capítulo, realizar uma contextualização do próprio campo intelectual peruano dentro do recorte temporal proposto, opondo as gerações intelectuais hispanistas às indigenistas. Estes termos, além de expressarem os pressupostos culturais e históricos de compreensão da realidade da sociedade peruana, de seu passado e dos projetos de futuro, refletem também o próprio paradigma dicotômico étnico-geográfico presente na sociedade peruana.

Finalizaremos o primeiro capítulo com uma breve genealogia do indigenismo peruano, enfatizando as abordagens que se fizeram presentes no discurso indigenista revolucionário, mostrando como nesse processo o passado indígena e a sua realidade, vistos pela lente desses intelectuais, expressaram não só um sentimento característico dos movimentos vanguardistas de reivindicação do “novo pelo novo”, mas também o pertencimento à condição de provincianos, sujeitos aos preconceitos inerentes em uma sociedade dicotômica.

Nos capítulos seguintes de nossa tese, analisaremos o principal instrumento de configuração e difusão do indigenismo revolucionário, o objeto e fonte de pesquisa desta tese, a revista *Amauta*.

As revistas culturais e intelectuais foram, nas primeiras décadas do século XX, um espaço privilegiado de debates e de difusão de doutrinas. Associadas ao imediato e ao transitório, as revistas trazem a possibilidade de se compreender a difusão de teorias, conceitos e ideologias políticas por causa dessa ligação temporal maior com a conjuntura social e política na qual se insere, fazendo parte dela e ao mesmo tempo interferindo nela (CRESPO, 2011, p. 99).

Como projetos coletivos, as revistas passaram a representar uma intervenção político-ideológica dentro da arena intelectual. Nesse sentido, a *Amauta* foi um notório exemplo de revista que não se restringiu apenas a ser uma espécie de “baluarte cultural”, fazendo uma operação de mediação cultural entre os *ismos* europeus com o vanguardismo de inspiração autóctone característico dos anos 1920, mas também foi porta-voz de movimentos e partidos políticos (CRESPO, 2011).

Concebida pelo ensaísta peruano José Carlos Mariátegui, a *Amauta*, ao mesmo tempo que pretendeu ser uma revista de polêmica e de artes, efetuou um trabalho de polarização e concentração dos diferentes fluxos ideológicos e culturais que despontavam na vanguarda artística e intelectual peruana a partir de meados da década de 1920, unindo o indigenismo e o socialismo em uma proposta que congregava a estética vanguardista ao ideológico e político.

A *Amauta* trouxe uma proposta de rompimento, nos campos estético e político, com o tradicionalismo *criollo* e com o elitismo da sociedade peruana, vistos como exemplos da permanência da colonialidade⁵. O grupo de intelectuais, artistas e militantes que se reuniu em torno do projeto de Mariátegui transformou, o que a princípio estava em uma concepção individual, em uma verdadeira obra coletiva e desenvolveu nas páginas da revista um projeto político e cultural alternativo através da reivindicação da tradição incaica como verdadeira expressão de peruanidade e o autóctone como elemento de americanidade dentro do contexto vanguardista.

⁵ Utilizaremos esse conceito como substituto ao uso impreciso corrente nos textos de *Amauta* do termo feudalidade, visto que este regime social fora característico do medievo europeu e não com a realidade colonial americana. Com o conceito de colonialidade, expressamos tanto a experiência da sociedade peruana baseada na dicotomia étnico e geográfica, quanto a permanência de traços políticos-culturais e formas de organização social, remanescentes do período colonial, os quais ainda estão presentes na sociedade peruana.

A *expertise* de Mariátegui no campo editorial fez com que *Amauta* tivesse uma grande projeção não apenas no Peru, mas também na América Latina. Nesse sentido, procuramos tratar no segundo capítulo a importância de Mariátegui na formação da revista *Amauta* e também o aspecto orgânico desta revista, que não foi apenas uma obra individual, mas um projeto coletivo geracional, uma rede de sociabilidade intelectual.

As revistas “desenham estratégias e definem as formas de coexistência ou conflito entre diferentes grupos do campo cultural” (SARLO, 2010, p. 54) e no caso de *Amauta*, apesar do esforço de José Carlos Mariátegui, a convivência entre o vanguardismo, indigenismo e socialismo foi tensa.

Essa tensão acabou com a assunção da revista, após a morte de Mariátegui, pelo grupo militante esquerdista. Desse modo, a *Amauta*, lançada para ser uma revista de debate, polêmica e doutrina e que trouxe o indigenismo como expressão política, intelectual e artística, finaliza sua existência como uma revista do Partido Comunista Peruano.

Embora seja uma tarefa difícil de empreender, a compreensão dessa rede de sociabilidade intelectual pode ser vista a partir de como ela se estruturou. Desse modo, buscamos traçar uma genealogia da revista *Amauta* como forma de “inventariar as solidariedades de origem” (SIRINELLI, 2003, p. 294) no processo formativo da revista em conjunto com o da formação editorial de José Carlos Mariátegui.

A rede de amizades e a solidariedade intelectual de que Mariátegui dispunha contribuiu para que a *Amauta*, apesar das distâncias e do isolamento de algumas regiões, chegasse às províncias, países da América Latina e também à Europa. Nessa rede, além de intelectuais provincianos tais como Luis Valcárcel e Gamaliel Churata, fizeram parte intelectuais de renome internacional, entre eles, Romain Rolland, Henri Barbuse e Diego Rivera.

Além do papel de Mariátegui, não podemos deixar de mencionar a atuação dos agentes distribuidores de *Amauta*, que tiveram um importante papel de distribuição da revista nas províncias serranas peruanas e também de conexão de grupos de letrados provincianos com a vanguarda limenha.

Os aspectos orgânicos e formais (preço, distribuição, assinaturas e editoração) permitem compreender também as próprias condições de circularidade e de manutenção da revista. Em um período em que a quantidade de revistas que surgiam no campo estético e intelectual era imensa, mas que a efemeridade, foi quase uma regra desses projetos, a *Amauta* conseguiu, apesar das dificuldades e da perseguição promovida pelo governo Leguía, se manter por praticamente 4 anos, com uma relativa regularidade.

Desse modo, a análise da revista *Amauta* em seu aspecto formativo e orgânico não pode deixar de levar em conta a composição da rede de sociabilidade intelectual que se constituiu em torno dela. Para isso, buscamos associar o aspecto biográfico dos autores que mais publicaram em *Amauta* e, seguindo as noções de *campus*⁶ e de *habitus*⁷ elaboradas pelo sociólogo Pierre Bourdieu, mostraremos que *Amauta* não foi apenas uma revista que expressou uma dinâmica cultural vanguardista indigenista, mas também foi um movimento de junção do campo estético e político.

Assim, a construção do discurso indigenista expressado em *Amauta* e o seu projeto ideológico foi fruto da relação que os intelectuais tiveram entre si, mas também de suas atuações em outras redes intelectuais, pois os entendimentos acerca do político e do social se dão através do relacionamento não só entre os membros de um *campo* que compartilham seus *habitus*, mas também da relação entre os diversos *campus*, já que esses grupos pretenderam a hegemonia acerca da visão – no sentido de circulação e apropriação - de mundo e da compreensão histórica.

Dentro da análise formativa de *Amauta*, levamos em conta também sua estruturação, pois entendemos que variáveis tais como tamanho, diagramação e sessões ajudam a explicar a trajetória da revista. Nesse trabalho de aspecto quantitativo, o contextual auxilia na compreensão das escolhas tomadas pelo corpo editorial da revista, as quais permitirão delinear e contextualizar melhor as fases, que alteraram não só os aspectos formais, mas afetaram o fluxo de colaboradores.

A rede intelectual constituída em torno de *Amauta* sofreu mudanças, as quais refletiram no perfil editorial da revista. As fases da revista e cada um dos seus respectivos momentos refletiram as tensões que emergiram no campo intelectual e político esquerdista peruano.

Na tarefa de compreender esse processo, buscaremos, do ponto de vista quantitativo, um levantamento dos autores e artigos publicados em *Amauta*, o qual permite entender quais visões tiveram maior hegemonia nessa rede e esboçar um mapa ideológico e político de *Amauta*.

Na elaboração desse mapa ideológico e político de *Amauta* fez-se necessário quantificar os artigos conforme as temáticas apresentadas. De antemão, a escolha das temáticas foi feita subjetivamente, de forma a permitir entender os diversos discursos e texto presentes nela com

⁶ A noção de *campus* “funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber, unificar que o objecto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades. Por meio dela, torna-se presente o primeiro aspecto do método, que impõe que se lute por todos os meios contra a inclinação primária para pensar o mundo social de maneira realista ou substancialista: é preciso pensar relacionamente” (BOURDIEU, 2002, p. 27-28).

⁷ Se trata dos comportamentos que se perpetuam e que caracterizam determinado campo (Cf. BOURDIEU, 2002). No caso intelectual peruano, os aspectos formativos dessa geração, assim como elementos discursivos permitem entender as rivalidades e solidariedades no campo intelectual.

vistas à nossa tese de mostrar a historicidade e a exterioridade presentes no discurso indigenista revolucionário expressado na revista.

O indigenismo revolucionário expressado em *Amauta* sofreu influência do processo de politização e da conseqüente tensão entre o “grupo dos militantes” e o “grupo dos intelectuais”. Assim, o terceiro capítulo será dedicado a analisar o indigenismo em *Amauta* no decorrer das fases e momentos da revista.

Se nos primeiros números pode-se perceber uma confluência de várias vertentes do indigenismo peruano, no decorrer da existência de *Amauta* podemos enxergar como vai se configurando o indigenismo revolucionário, o qual projetou no passado incaico e no indígena um potencial revolucionário.

Entretanto, esse ideal expressado de constituição do indígena como sujeito revolucionário foi perdendo espaço para um ideal de proletarização do indígena. O indigenismo revolucionário e o ideal de construção de um socialismo indo-americano perdem espaço em *Amauta* para o programático comunista, e o indigenismo como conceito perde vigor de projeto e possibilidade revolucionária, sendo colocado como mais um dos “ismos” a serem combatidos pelo dogmatismo comunista.

Na compreensão desse movimento buscamos mostrar, no terceiro capítulo, as diversas visões acerca do indígena, mas também a forma como o passado andino foi abordado, analisando aspectos historiográficos e elementos que permitem compreender a historicidade e a exterioridade no indigenismo de *Amauta*.

As escolhas teóricas e temáticas desses intelectuais estão refletidas na arena argumentativa em que se situam e entender o desenrolar dessa luta simbólica permite-nos compreender não só a visão de mundo deles, mas também a realidade em que estão inseridos. Desse modo, as representações realizadas em torno do passado andino, expressadas na revista *Amauta*, também transmitem as diferentes modalidades de exibição da identidade social e a potência política tal como as fazem ver e crer os signos, condutas e os ritos (CHARTIER, 2010).

Os conceitos e expressões são a forma pela qual esses intelectuais buscaram representar o passado como projeto de futuro, são partes integrantes de um conjunto de representações e armas simbólicas na disputa ideológica acerca de uma interpretação histórica e do prognóstico que se acercaram. Nesse sentido, conforme sugere Pierre Rosanvallon (2003), as representações ativas que orientam essas interpretações delimitam o marco das controvérsias e conflitos.

Nesse processo de compreensão das interpretações elaboradas pelos membros da rede de *Amauta*, fez-se necessário entender as expectativas que tiveram em torno do indígena, as

quais evidenciam não apenas os paradigmas discursivos característicos do indigenismo peruano, mas também a confluência do indigenismo para o socialismo e o anti-imperialismo revolucionários.

O “*resurgimiento*” do indígena, não apenas como ator social, mas com seu passado, foi associado a um horizonte de expectativa revolucionário e influenciado pela experiência de uma sociedade dicotômica e de um pessimismo em relação à civilização ocidental burguesa.

Nessa expectativa construída nas páginas de *Amauta* buscou-se conciliar dois elementos utópicos: o incaico e o revolucionário socialista, entretanto, no decorrer da existência da revista, ficou cada vez mais evidente que o “ressurgimento indígena” se daria pelo socialismo.

Dois questões motivaram a elaboração desta tese. A primeira refere-se à própria elaboração do indigenismo revolucionário: Por que foi concebido um discurso indigenista que buscou no passado incaico e na tradição indígena um ideal revolucionário de transformação da sociedade peruana?

Por fim, por que uma revista lançada para trazer a tradição indígena como expressão vanguardista, pauta política e ideal revolucionário, tornou-se uma revista do Partido Comunista Peruano em que o indigenismo não tem mais espaço?

As respostas a essas duas perguntas estão relacionadas, pois entendemos que a concepção do indigenismo revolucionário foi fruto tanto dos acontecimentos locais, quanto dos acontecimentos mundiais. A tradição e o passado incaico foram expressados em *Amauta* pelo ideal de extirpação da colonialidade da sociedade peruana, marcada pela dicotomia étnico-geográfica entre “brancos” e “indígenas” e entre Costa e Serra. Ao mesmo tempo, esses intelectuais e militantes entendiam que o momento em que viviam era um período de clivagem histórica, marcado pela crise do capitalismo imperialista e pela expectativa revolucionária socialista do pós-guerra.

Nossa hipótese é de que a configuração do indigenismo revolucionário em *Amauta* e o seu esmaecimento na fase final da revista está relacionada não apenas ao compartilhamento deste “espaço de sociabilidade” e das tensões que essa convivência gerou, mas também ao modo como os membros desta rede interpretaram o passado incaico – historicidade – e na própria condição de exterioridade do discurso indigenista.

Entendemos que a historicidade e a exterioridade do discurso indigenista presente em *Amauta* podem ser encontrados justamente no jogo entre experiência e expectativa. A partir de uma concepção ontológica de que a compreensão se dá em um movimento de futuridade, o passado andino, que vigora no presente na compreensão desses intelectuais, se relaciona com a

projeção de futuro deles. No entanto, essa projeção não se relaciona apenas com a expectativa (revolução socialista), mas com a própria experiência que se acumula como tradição e com a compreensão do horizonte de presente que estes intelectuais tiveram em um período de clivagem histórica.

Portanto, como paradigmas discursivos, a experiência dicotômica, a expectativa da guerra racial e o utópico andino mesclaram-se à expectativa de um futuro revolucionário a ser realizado pelo socialismo. Esta junção fez-se presente nos modos como o passado incaico e a tradição indígena foi retratada como uma possibilidade revolucionária.

A exterioridade do indigenismo revolucionário mostra que esse discurso, como uma elaboração racional e relacional, projetou a visão destes intelectuais indigenistas vanguardistas, assim como dos militantes esquerdistas, de uma historicidade acerca do passado incaico e do retrato do indígena do presente que portavam um potencial revolucionário. Deste modo, o “*resurgimento indígena*” tratou-se de um ideal de transformação da sociedade peruana por uma expectativa revolucionária que estes intelectuais indigenistas e militantes socialistas compartilhavam.

1 OS PARADIGMAS INTELECTUAIS PERUANOS DURANTE O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO APÓS A GUERRA DO PACÍFICO

Neste primeiro capítulo procuraremos, em uma primeira parte, compreender o contexto histórico político em que estavam inseridos os intelectuais, artistas e militantes políticos que fizeram parte da rede de *Amauta*.

Os anos 1920 foram marcados por uma ebulição intelectual, cultural e política no Peru que trouxe o indigenismo como uma das principais pautas, tanto no vanguardismo estético, quanto na militância política esquerdista.

Esta década foi impactada tanto por eventos mundiais como a Primeira Guerra Mundial, Revolução Russa e Revolução Mexicana, quanto por acontecimentos locais como o ciclo de rebeliões indígenas no sul peruano, as greves de 1919, a revolta estudantil universitária e a queda de um regime político de aspecto oligárquico que governava o país a mais de 20 anos.

Desse modo, faz-se necessário voltarmos algumas décadas antes ao período em que circulou *Amauta*, mais precisamente o período posterior à derrota peruana na Guerra do Pacífico (1879-1884), pois a derrota para os chilenos teve uma profunda influência na compreensão dos intelectuais peruanos acerca da realidade nacional e do problema do indígena na sociedade.

Na segunda parte do capítulo buscaremos abordar o contexto intelectual e analisar os discursos que se difundiram no campo intelectual peruano após a derrota na Guerra do Pacífico. Nesta tarefa daremos destaque à questão geracional, comparando a geração intelectual finissecular com a geração vanguardista dos anos 1920 e suas visões acerca da sociedade peruana.

A geração intelectual dos anos 1920 trouxe o indigenismo nos campos político e estético, nesse sentido, analisaremos na terceira parte deste capítulo, as várias vertentes que influenciaram o chamado indigenismo revolucionário, que teve a revista *Amauta* como principal meio de difusão.

Então, ao analisarmos o contexto político, o contexto intelectual e os indigenismos peruanos, poderemos compreender melhor não apenas a formação daqueles que participaram da rede de *Amauta*, suas experiências e expectativas, mas também a consolidação do discurso indigenista revolucionário, exposto em suas páginas.

1.1 O CONTEXTO POLÍTICO DA “REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA” E DA “PATRIA NUEVA”

Neste período, proliferaram no campo intelectual visões acerca da identidade e da nacionalidade peruana e dos dilemas sobre a inserção do Peru no rol dos “Estados-nação” modernos, criticando a manutenção de uma sociedade estruturada nos moldes do período colonial.

Assim, o retrato desses prognósticos era de uma sociedade bipartida étnica e geograficamente, como se em regimes históricos diferenciados, mostrando que, enquanto a Costa peruana, com seus traços culturais *criollos*¹, se dinamizava a partir do capitalismo imperialista de fins do século XIX; nos Andes peruanos, marcado pela presença indígena, permanecia uma espécie de sociedade anacrônica, que mantinha relações sociais e de trabalho coloniais, assim como a permanência de relações sociais pré-colombianas.

Após a Guerra do Pacífico (1879-1883), que trouxe à tona todas as fissuras de uma sociedade dicotômica e as feridas abertas desde o período colonial, não cicatrizadas pelas promessas republicanas das campanhas pela independência de início do século XIX, essas visões desvelaram as contradições do processo de formação do Peru independente.

Os diagnósticos intelectuais do pós Guerra do Pacífico denunciaram o período republicano como um período de caos político e social, em que o país foi governado por *caudillos*² militares que não souberam solidificar as bases de um Estado republicano moderno, sem integrar a população indígena, se preocupando apenas com sua clientela política, mantendo a barbárie e o atraso. Para os letrados da elite peruana, a falta de uma unidade nacional teria levado o Peru, mesmo com um exército superior, a perder de forma fragorosa a Guerra do

¹ Utilizaremos neste trabalho a grafia original em espanhol para se referir ao descendente de espanhol nascido na América e diferenciar do termo “crioulo” utilizado na língua portuguesa com outro significado.

² Embora a historiografia corrente aponte o fenômeno do caudilhismo na América do Sul mais especificamente à Argentina e à Venezuela no século XIX, a historiografia peruana recente (Cf. COTLER, 2006; CONTRERAS; CUETTO, 2007), isso sem mencionar os trabalhos de alguns intelectuais peruanos, que tiveram grande importância no início do século XX, tais como José Carlos Mariátegui e Vicente García Calderón, tem utilizado o termo *caudillo* para se referir aos chefes militares ligados às oligarquias locais, que durante o período republicano usaram seus exércitos pessoais para apoiarem ou derrubarem governos, ou até mesmo se fazerem governantes, defendendo os interesses das oligarquias das regiões que provinham.

Pacífico³, enterrando de vez as possibilidades de uma modernização às custas da exploração do guano (principal recurso natural de exportação peruano)⁴.

O final do conflito com os chilenos trouxe caos político, econômico e social. Com a economia à beira da bancarrota, não havia no Peru uma autoridade governamental capaz de assegurar uma unidade política e o país entrou em uma guerra civil entre os grupos liderados pelo coronel Manuel Iglesias, que assinara a paz com os chilenos, e pelo general Avelino Cáceres, líder da resistência na região serrana peruana.

Diante de um cenário marcado pelo militarismo, pela ação de grupos bandoleiros, e de *montoneras* de indígena, criou-se uma articulação política sustentada por um arranjo entre a oligarquia costeira, representada pelo Partido Civilista⁵, e algumas famílias de oligarquias regionais, representadas pelo Partido Democrata, levando à revolução de 1895 (COTLER, 2006, p. 106; CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 108).

A chamada “Revolução Democrática”, que deu início ao arranjo político civilista, ironicamente teve como uma das primeiras medidas a lei eleitoral de 1895, que restringia o voto à população alfabetizada e masculina, excluindo, assim, a maioria indígena. Para se ter uma ideia de como essa lei excluía os setores populares da participação no processo eleitoral, nas eleições de 1904 o número de votantes foi de 146.990, e em 1908, 184.388 eleitores, o que correspondia a somente cerca de 4 por cento da população peruana (CONTRERAS; CUETTO,

³ Há um intenso debate na historiografia acerca da motivação do conflito militar de 1879 que envolveu Bolívia, Chile e Peru. Contudo há um consenso de que as motivações giraram em torno da exploração do salitre nas regiões de Antofagasta (que na época pertencia à Bolívia), Tacna, Arica e Tarapacá (que faziam parte do território peruano). Após a invasão das tropas chilenas – apoiadas pelo Reino Unido – da região salitreira de Antofagasta, a Bolívia declarou guerra aos chilenos. Devido a um acordo de defesa mútua assinado por Peru e Bolívia em 1873 – embora se discuta que a elite financeira limenha e o governo de Mariano Ignacio Prado tinham interesse no monopólio de exploração do salitre – o Peru acabou entrando na contenda. Para mais acerca das motivações do conflito (Cf. ROSARIO, 2012 e CONTRERAS; CUETTO, 2007).

⁴ O ingresso maciço de recursos provenientes da exploração do guano trouxe uma concentração de riqueza por parte da elite comercial exportadora. Além de proporcionar um período de bonança na economia peruana a partir do final da década de 1840, que se estendeu até meados da década de 1870, os recursos provenientes da exploração do guano não foram invertidos em um projeto desenvolvimentista. Esse período, viria a ser considerado na historiografia peruana como um período no qual as esperanças de um projeto de modernização foram desperdiçadas por causa de rivalidades políticas entre os grupos que compunham as oligarquias regionais. Para mais a respeito deste período da história peruana recomendamos BONILLA, 1984.

⁵ O Partido Civil, surgido da *Sociedad Independencia Electoral*, foi fundado por Manuel Prado nas eleições de 1872, devia seu nome pelo fato de propor terminar com a desordem política trazida pelos *caudillos* militares que se alternavam no poder desde a independência. Foi o partido mais importante da oligarquia peruana e tinha por bandeiras o respeito a lei, a busca da ordem e da paz social e o progresso econômico. O Partido Civil foi o primeiro partido moderno da vida política nacional peruana, sobrevivendo por quase meio século, durante seu período de existência foi o principal condutor do debate político no país, convertendo-se no movimento político denominado *civilismo*. Em torno dele se reuniram alguns grandes proprietários de terras, grandes comerciantes e financistas da região costeira e muitos profissionais e intelectuais ligados ao liberalismo (CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 152-154).

2007, p. 200). Esse arranjo político teve início com a revolução de 1895 e governou o Peru até 1919, período que foi rotulado de “República Aristocrática”⁶.

Embora essa conceituação seja uma espécie de consenso na historiografia peruana, principalmente pela leitura historiográfica pós anos 1920, concordamos, em parte, com o colocado por Contreras e Cuetto (2007, p. 192) de que o conceito elaborado por Basadre teria sido equivocado, pois o grupo que tinha a hegemonia política nesse período estava longe de ser uma aristocracia no sentido tradicional, sendo mais justificável o uso do termo "oligárquico", por ser um grupo que defendia ideais liberais, o positivismo científico, a modernização sob bases europeizantes e um Estado ordenado e governado por uma elite culta.

Mas não podemos deixar de apontar que o cunho do termo tem relação com o movimento de reforma universitária de 1919, que criticou o elitismo da Universidade de San Marcos e o atraso dos métodos de ensino. O fato de Jorge Basadre ter participado desse movimento nos faz pensar que a denominação República Aristocrática tem um aspecto ideológico e político, visto que o regime civilista teve o apoio de vários intelectuais, que defendiam uma espécie de “cesarismo ilustrado”. Assim, o termo “aristocrático” porta ao mesmo tempo o aspecto oligárquico do regime civilista e o elitismo dentro da Universidade, ambos combatidos pela vanguarda intelectual peruana dos anos 1920.

1.1.1 A “República Aristocrática” e os paradoxos da modernização peruana

A economia peruana se recuperou no início da “República Aristocrática” com a presença do capital estrangeiro, que ingressou no Peru através das concessões de exploração dos recursos naturais e implementação de infraestrutura previstos no Contrato Grace⁷. Essa dinamização da economia modernizou os principais centros urbanos peruanos, como Lima, Arequipa e Trujillo.

No entanto, o outro lado da moeda dessa suposta modernização era de que a hegemonia civilista se sustentava pelos pactos políticos e econômicos entre a elite limenha ligada ao setor

⁶ Expressão cunhada pelo historiador peruano Jorge Basadre para denominar o período de 1895-1919, que foi marcado por uma relativa paz política e pela volta ao poder do civilismo após o segundo militarismo. Por essa expressão Basadre descreveu uma sociedade governada por uma oligarquia agrupada em torno de poucas famílias (cerca de 40) ligadas ao Partido Civilista e que seriam uma espécie de “donas” do Peru. Foi um período marcado por uma política que combinou um consenso entre as elites, mas também a exclusão e a violência em relação aos setores populares (Cf. CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 199).

⁷ O Contrato Grace estabelecia que os credores da dívida externa peruana, reunidos na *Peruvian Corporation*, teriam direito à exploração das ferrovias e o gozo de ativos como minas, terras, até que recuperassem o dinheiro devido pelo governo peruano e o capital investido (COTLER, 2006, p. 106; CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 178).

exportador e os *terratenientes*⁸ da Serra Andina. Segundo, Patrícia Funes (1994, p.121), o urbano e o rural, a Costa e a Serra, se articularam em uma aliança estrutural que manteve traços da sociedade colonial, dificultando uma efetiva integração nacional.

A modernização do final do século XIX e início do século XX, tão almejada pelas elites peruanas, trouxe mudanças na estrutura social que levariam à queda do regime civilista em 1919. Algumas cidades, principalmente Lima, passaram por um grande crescimento urbano com a chegada de emigrantes do campo e do exterior. Em um censo de 1908 foi registrado que 58,5% da população de Lima não era natural dali, sendo composta por 10 % de estrangeiros (KLARÉN, 2008, p. 345-346). Entre 1860 e 1920 o número de fábricas praticamente triplicou na periferia de Lima e a participação da classe trabalhadora no total da população de Lima passou de 9,5% para cerca de 20% (KLARÉN, 2008, p. 348).

Porém, a principal causa do aumento populacional em Lima foi a pressão que a expansão latifundiária voltada para a exportação e mineração exerceu sobre o campesinato, principalmente o indígena. A presença de companhias mineradoras, tais como a Cerro de Pasco Corporation, desestabilizou as já arcaicas relações sociais no altiplano peruano. Esses empreendimentos demandavam além de mão-de-obra – maior parte contratada sobre o regime de *enganche*⁹ - suprimentos alimentícios, provocando uma expansão da pecuária bovina na *Sierra Central*.

No sul andino, comunidades indígenas, que gozavam de uma relativa autonomia, passaram a ser ameaçadas pela expansão latifundiária voltada para a produção de lã para o mercado internacional. Através da ação dos *gamonales*¹⁰ houve um processo coercitivo e ilícito de usurpação de terras das comunidades indígenas.

⁸ Grandes proprietários rurais.

⁹ Sistema que consistia no pagamento realizado pelo empregador a um intermediário (*enganchador*) para que este contratasse operários, em geral camponeses da serra. O *enganchador* tinha a obrigação de vigiar os *enganchados* para que não fugissem antes de cumprirem seus contratos. O *enganchador* adiantava o pagamento ao *enganchado* e recolhia sua comissão. Uma vez instalado na fazenda ou na mineradora, o *enganchado* era obrigado a trocar o pagamento recebido por vales que só poderiam ser usados nos *tambos* (armazéns em quéchua) de propriedade do próprio contratador (Cf. COTLER, 2006, p. 126; CONTRERAS; CUETO, 2007, p. 214).

¹⁰ O termo *gamonal* tem origem no nome de uma trepadeira parasita. Utilizado na linguagem popular para se referir àquele que explora outras pessoas, este termo se difundiu na literatura indigenista a partir de meados do século XIX, que o utilizou para se referir àquele que por meio de algum cargo, ou por posse de terras, com suficiente influência nos poderes locais, exercia formas coercitivas e ilegais para explorar e subjugar a população local, principalmente a população indígena. O termo deu origem ao conceito de *gamonalismo*, que foi utilizado, principalmente pelo indigenismo dos anos 1920 para se referir a uma forma de poder descentralizado que funcionou de forma paralela ao do Estado em uma época em que este começava uma política de centralização através da consolidação de um aparato estatal nuclear com ramificações regionais e locais. Um aspecto central no *gamonalismo* é a ideia do exercício do poder, baseado em uma diferenciação étnica, que tem por peça chave o poder delegado que o Estado confere à administração local, mancomunada com os proprietários rurais locais (Cf. IBARRA, 2002).

Muitos camponeses, como forma de fugir da violência dos *gamonales*, partiram para as cidades ou se *engancharam* para trabalhar nas minas da *Sierra Central* ou nas *haciendas* de açúcar e algodão da Costa Norte.

Tal cenário provocou diversos levantes indígenas no sul peruano, principalmente na região do Puno, que se estenderam, ao menos até o final dos anos 1930, assim como vários motins de trabalhadores nas *haciendas* na Costa Norte. As notícias das violências cometidas tanto por *gamonales* e indígenas passaram a chegar às cidades através de jornais, que tinham em suas redações participantes de uma militância jurídico-universitária, que crescia principalmente em Cusco.

Nas cidades, principalmente em Lima, os operários passaram a se organizar em associações e a promoverem diversas greves, pressionando as autoridades governamentais a elaborarem leis de proteção ao trabalhador. Além disso, o crescimento de uma classe média letrada nos centros urbanos favoreceu o início de uma forte oposição ao regime oligárquico civilista.

O setor de estudantes universitários, principalmente da Universidade de San Marcos, também engrossou as fileiras de oposição ao regime civilista. Se na virada do século XIX para o XX a universidade era composta por estudantes provenientes de famílias ligadas à elite política e econômica do país, entre 1907 e 1917 o número de estudantes universitários duplicou (KLARÉN, 2008, p. 362), tendo ingresso de maior número de estudantes oriundos de setores da classe média urbana

Essa nova geração de estudantes universitários, ao militar contra o elitismo na universidade, se juntou à luta operária contra o regime civilista e muitos ingressaram na imprensa socialista e anarquista, que ganhou projeção após a Revolução Russa de 1917 e com o fim da Primeira Guerra Mundial em 1918.

Em janeiro de 1919, as associações de trabalhadores de Lima e arredores convocaram uma greve geral reivindicando o barateamento dos produtos e a jornada universal de 8 horas de trabalho. Além disso, motivados pela Reforma Universitária de Córdoba, ocorrida na Argentina em 1918, os estudantes da Universidade de San Marcos promoveram uma greve pela reforma dos métodos de ensino e acesso às cátedras.

A modernização elitista almejada pelos civilistas trouxe à cena política novos atores sociais, que questionaram o modelo de desenvolvimento econômico voltado para a exportação. Não apenas as fissuras sociais peruanas não foram eliminadas, como foram acentuadas ao permitir a manutenção de relações pré-capitalistas análogas à servidão.

O processo de modernização pelo qual o Peru passava não era mais condizente com um arranjo político aristocrático e uma ordem senhorial. Com isso em vista, o ex-presidente Augusto Leguía¹¹, mesmo que oriundo desse sistema oligárquico, lançou-se candidato em 1919 não apenas como representante do *anticivilismo*, mas principalmente de uma nova elite financeira que buscava se desvencilhar do regime oligárquico.

Apesar da indicação de que venceria o pleito presidencial, Leguía, visando impedir que houvesse manipulação dos resultados da eleição, articulou com parte das forças armadas e deu um golpe de estado em julho de 1919. A intenção de Leguía era ter um maior controle sobre o Estado, visto que não teria a maioria no Congresso, pois dois terços dele já havia sido eleito dois anos antes, conforme a constituição vigente. Com o golpe, foi dissolvido o Congresso e se instalou um governo provisório com apoio da junta militar. Então, Leguía pode convocar uma nova Assembleia Constituinte que o declarou presidente em 1920 por 5 anos e promulgou uma nova Constituição.

1.1.2 As contradições do regime da *Patria Nueva* de Augusto Leguía

Leguía buscou representar os novos grupos sociais que surgiram com a modernização peruana, principalmente os empresários e profissionais liberais. Sob a égide de *Patria Nueva*, propôs um programa modernizador para o Estado peruano, rompendo com o arranjo oligárquico do regime civilista.

Ele ampliou sua base política de sustentação incorporando as elites ligadas aos setores comerciais e financeiros, antes subordinadas ao setor latifundiário agroexportador, criando, assim, uma espécie de plutocracia mais conectada ao urbano e ao capital internacional (FUNES, 1994, p.120, 121).

Com o intento de desarticular as bases civilistas, Leguía respondeu, em parte, aos anseios dos movimentos operários e às reivindicações da classe média, atraindo o apoio popular como forma de sustentação de seu governo, mantendo, no entanto, o centralismo das políticas sociais.

¹¹ Augusto Bernardino Leguía y Salcedo (1869-1932) nascido em Lambayeque, na costa norte peruana, era procedente de uma das famílias que compunham a “oligarquia civilista”. Empresário ligado ao setor da exportação, era membro do Partido Civilista. Governou o Peru de 1908 a 1912, substituindo o presidente José Pardo y Barreda. Leguía sucederia novamente Pardo em 1919, mas ao contrário da transição pacífica de 1908 realizada dentro do arranjo do regime civilista, assumiu após um golpe de Estado e exerceu a presidência por dois mandatos entre 1919 e 1930. Esse período foi denominado de *Oncenio de Leguía*. (Cf. CONTRERAS; CUETTO, 2007).

Com a Constituição de 1920 regulamentou-se a jornada de 8 horas e foi fixado um salário mínimo para o trabalhador urbano. Além disso, incentivou-se o aumento de emprego através de obras públicas e do aumento de cargos na burocracia estatal. Por fim, atendendo às reivindicações universitárias, Leguía expulsou os professores ligados ao civilismo da Universidade de San Marcos (COTLER, 2006, p. 156).

No entanto, as medidas que mais se destacaram nesses primeiros anos foram direcionadas à população indígena – podemos dizer que após praticamente um século de regime republicano houve por parte do Estado peruano uma política oficial em relação aos indígenas.

Augusto Leguía criou uma secretaria especial de assuntos indígenas dentro do Ministério de Fomento e Obras Públicas, deixando-a a cargo do arqueólogo e sociólogo indigenista Hildebrando Castro Pozo¹². Essa secretaria teve por função propor ações contra a violência que os indígenas sofriam dos *gamonales*, além de políticas de desenvolvimento das comunidades indígenas nas áreas de educação e saúde. Também foi criado o *Patronato de la Raza Indígena*, uma espécie de escritório ligado diretamente ao gabinete presidencial, que recebia as denúncias e reivindicações dos indígenas. Com essas medidas, Leguía procurou resolver os problemas indígenas de uma forma paternalista, como se estivesse pessoalmente à frente da defesa dos indígenas, inclusive se autodenominando *Viracocha*¹³ e proferindo em seus discursos algumas palavras em quéchua – idioma que desconhecia (COTLER, 2006, p. 156; CONTRERAS; CUETTO, 2007. p. 236, 237).

Houve avanços no campo legal em relação à população indígena com a consolidação de uma legislação que reconhecia o caráter próprio das formas de organização comunitárias indígenas, regulamentando-as nos campos penal, administrativo e econômico. Também foi fixado o salário mínimo camponês indígena e abolido o trabalho gratuito e obrigatório que era exigido pelas autoridades locais¹⁴ (COTLER, 2006, p. 155, 156).

Leguía buscou com essas medidas pacificar a *Serra Andina*, mas também capitalizar o apoio de setores radicalizados da classe média nas principais cidades da região, tais como Cusco

¹² Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) foi encarregado da Seção de Assuntos Indígenas do Ministério de Fomento no início do governo Leguía. Durante sua gestão à frente da Seção, Castro Pozo patrocinou a organização de diversos congressos e comitês indígenas, entre eles o *Comité Indígena Pro-Tawantinsuyo* (1921). Deixou seu cargo em 1923 devido às contradições da política indigenista do governo Leguía e passou a fazer oposição ao governo, sendo perseguido e exilado em 1924 (Cf. GEBRAN, 1991, p. 130-132).

¹³ Divindade da mitologia pré-incaica e inca responsável pela criação de tudo. Também era chamado pelas populações quéchuas de Senhor antigo ou Senhor longínquo descendente do Sol e foi uma divindade associada aos governantes incas (Cf. CLASTRES, 2011. p. 89).

¹⁴ Esses trabalhos compulsórios eram uma espécie de reminiscência do período colonial, contudo, sua abolição não era novidade, visto que fora decretada por diversas vezes no período republicano sem ter sido respeitada (COTLER, 2006, p. 156).

e Puno, cooptando os movimentos indigenistas destas regiões para o indigenismo oficial paternalista do governo. Além disso, ao criar comissões para investigar as ações dos latifundiários contra as comunidades indígenas, o governo, ao mesmo tempo em que arrefecia os movimentos reivindicatórios de indígenas e indigenistas, também atacava uma das bases de sustento do poder da elite latifundiária civilista – os *gamonales*. Leguía, com isso, provocava uma espécie de guerra silenciosa entre os pequenos e médios proprietários, que passavam a apoiá-lo, e as oligarquias senhoriais alinhadas aos civilistas (COTLER, 2006, p. 236).

Porém, a lei de *Conscripción Vial* causou enorme polêmica: seu objetivo era prover força de trabalho para ampliação e reparo da malha viária e ferroviária e com isso promover uma melhor conexão entre as regiões peruanas. Ela tornava obrigatório que camponeses, em sua maioria indígena, do sexo masculino, trabalhassem uma ou duas semanas (a depender de sua idade) em obras viárias existentes em um raio de 15km de sua residência. Para se eximir da obrigação era necessário o pagamento de uma taxa de 10 soles (COTLER, 2006, p. 156; CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 237, 238).

No entanto, tal medida significou, na prática, um restabelecimento da *mita*¹⁵ colonial, pois as autoridades, que antes se valiam do trabalho gratuito indígena abolido pela constituição indígena de 1920, ficaram encarregadas de fiscalizar e carimbar os carnês de recrutamento. Corrompidas pelos *hacendados*, as autoridades locais enviavam indígenas, na maioria analfabetos, para realizar serviços nas fazendas e na construção de vias que facilitassem o escoamento de seus produtos. Com isso, a despeito da política indigenista do governo, os levantes indígenas que sacudiram o altiplano peruano na década anterior voltaram após os primeiros anos do novo governo.

O recrudescimento dos levantes indígenas no altiplano e a consequente radicalização dos movimentos sociais mostravam as contradições por trás do regime da *Patria Nueva*, pois entre o atendimento das demandas populares e a cooptação da elite para a manutenção do seu regime, Leguía acabou pendendo mais para a satisfação das demandas de sua clientela. Em 1924, ele pode se reeleger sem problemas em uma eleição manipulada e com candidato único (CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 236).

No mandato seguinte, Augusto Leguía consolidou uma política econômica de caráter semicolonial, modificando a base de sustentação de início do seu governo. Mudou-se a postura

¹⁵ Sistema de recrutamento de trabalho de origem pré-colombiana. Nesse sistema o trabalhador (*mitmayo*) era enviado para trabalhos exigidos pela administração incaica em outras localidades por um período determinado. Os invasores espanhóis mantiveram esse sistema de recrutamento de trabalho para disponibilização de mão de obra para obras da administração colonial, mas principalmente para trabalho nas minas de Potosí (Cf. GIBSON, 2004, p. 292-293).

do governo que, passou a reprimir violentamente os movimentos operário-camponeses e a conceder anistia às autoridades locais responsáveis pela exploração da população indígena. Leguía, nos últimos anos de seu *oncenio*, chegou a aprovar uma lei que permitia aos proprietários de terras com documentação incompleta regularizarem as terras usurpadas das populações indígenas (COTLER, 2006, p. 166).

Nas principais cidades, a imprensa, principalmente aquela ligada aos movimentos operários e socialistas, passou a sofrer forte censura e repressão policial. No campo, o governo fazia “vistas grossas” à ofensiva dos *gamonales* e suas milícias particulares contra as comunidades indígenas.

Tais medidas e posicionamentos do governo provocaram o surgimento de forças de oposição até então inéditas no Peru (COTLER, 2006, p. 156). Os movimentos sociais, principalmente nas cidades, engrossados por elementos oriundos da classe média letrada, influenciados pelo socialismo, tornaram-se um importante foco de oposição ao regime.

Em 1924 surgiu a APRA¹⁶ que, sob liderança do ex-líder universitário, Haya de la Torre, questionou o regime de Leguía. Os apuristas enxergavam que “*La Patria Nueva*” era uma continuação da “República Aristocrática” dos civilistas e, com uma proposta anti-imperialista, defendiam uma revolução que derrubasse o regime de Leguía, nacionalizasse os recursos naturais e a produção agrícola e industrial, assentasse as bases para um regime socialista, erradicando, desse modo, a dominação imperialista e, por conseguinte, a “herança colonial” (COTLER, 2006, p. 166-174).

Além da oposição que se radicalizava, Leguía enfrentou cada vez mais críticas no seio de sua clientela política, que cobrava mais espaço no regime, maior repressão aos movimentos operário-camponeses e mais investimentos. Com isso, o governo inchou cada vez mais a burocracia estatal, o que levou a um endividamento externo cada vez maior em relação aos EUA.

A crise global de 1929 daria o golpe final na já decrépita *Patria Nueva*, através da queda abrupta dos preços das *commodities* e da cobrança da dívida externa. A inflação e o desemprego em massa provocado pela crise mundial ocasionaram manifestações violentas e mortes decorrentes do enfrentamento entre uma esquerda cada vez mais radicalizada e um aparato policial governamental repressivo.

¹⁶ Alianza Popular Revolucionária Americana. Tinha por objetivo a constituição de uma frente única de trabalhadores manuais e intelectuais. De caráter continental, esta organização tinha como programa cinco metas básicas: a luta contra o imperialismo norte-americano, a unidade política da América Latina, a nacionalização das terras e das indústrias, a internacionalização do Canal do Panamá e a ação solidária entre todos os povos e classes oprimidas do mundo (Cf. COTLER, 2006, p. 169).

Antes que Leguía tentasse um novo golpe para ainda se manter no poder, o Coronel Luis Sánchez Cerro se levantou contra o governo com o apoio das guarnições militares de Arequipa apoiado pelos latifundiários do sul peruano, levando ao golpe de 1930 (CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 252-253).

As contradições na sociedade peruana, resultantes da interação entre modernidade e colonialidade, mas também da posição do Peru como periferia do capitalismo mundial, não foram resolvidas com o fim da “República Aristocrática”. Pelo contrário: o início da *Patria Nueva* significou a ascensão de um novo arranjo oligárquico, que não se preocupou com a extirpação da “herança colonial”.

O processo de modernização pelo qual o Peru passou nas primeiras décadas do século XX trouxe um elemento social novo que, em parte, desestabilizou o *status quo* político e social vigente, e foi desses novos setores sociais urbanos ligados aos operários e profissionais liberais que se originou parte da vanguarda intelectual peruana dos anos 1920.

Com uma reivindicação anti-oligárquica, esses intelectuais almejavam uma modernidade que extirpasse a colonialidade e, por conseguinte, a dicotomia presente na sociedade nacional e encontraram na revista *Amauta* um espaço para difundirem seus ideais.

1.2 HISPÂNICOS OU INCAS? PARADIGMAS INTELECTUAIS PERUANOS

Como paradigma discursivo, a visão de uma sociedade dicotômica, cindida étnico e geograficamente, esteve presente nos discursos políticos e intelectuais peruanos, principalmente após a Guerra do Pacífico. Este evento trouxe uma rememoração das conturbações sociais que ocorreram na rebelião de Túpac Amaru, e que se fizeram presente, um século depois, como memória coletiva na experiência do temor de indígenas armados se rebelando contra os brancos.¹⁷

Como experiência, em que “se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento (KOSELLECK, 2006, p. 309), essa rebelião generalizada permaneceu no imaginário da sociedade peruana a partir de então, como uma espécie de memória coletiva, sendo incorporada pelos políticos e intelectuais peruanos.

O temor da “guerra de castas” apareceu novamente durante a Guerra do Pacífico e na guerra civil que se seguiu. Essa memória coletiva, como espaço de experiência, fez-se presente na intelectualidade peruana, moldando os diagnósticos acerca da realidade nacional e os

¹⁷ Entendemos que esse temor de uma guerra de castas veio a se constituir como uma espécie de campo de experiência na sociedade peruana a partir da Rebelião Túpac Amaru de 1780.

prognósticos que buscavam resolver o dilema da modernização *versus* herança colonial. A questão identitária nacional, como superação da dicotomia na sociedade, acabou sendo o principal axioma.

Todas as vertentes intelectuais e políticas, ao discutirem os motivos pela derrota para os chilenos, acabaram por colocar o problema do indígena na sociedade peruana. Foi consensual para a intelectualidade do pós-guerra que a debacle fora ocasionada pela herança colonial ainda presente na sociedade nacional, representada na não integração dos indígenas como cidadãos.

Nesse sentido, a discussão em torno do rompimento da “herança colonial” como forma de ingressar no rol das sociedades modernas passava, segundo Patrícia Funes (1994, p. 120), pela tematização obsessiva, por parte dos intelectuais peruanos, dos tópicos relacionados ao nacionalismo. Por sua vez, Karen Sanders (1997, p. 191) entende que não houve uma predominância do nacionalismo como discurso intelectual e político, mas uma primeira reflexão sistemática acerca da nação no Peru a partir do fim da Guerra do Pacífico.

Concordamos que ambas historiadoras apontam para uma importante temática que esteve presente na intelectualidade peruana de 1885 à 1930, na medida em que o elemento nacional foi mais uma das variáveis elencadas nos prognósticos elaborados acerca da sociedade peruana com fins de se ingressar na modernidade. Nesse sentido, a importância dada à temática nacional teria sido mais um reflexo do impacto da própria modernidade na sociedade peruana, decorrente do ingresso do Peru na dinâmica capitalista mundial como enclave econômico, do que da própria experiência colonial ainda presente na forma de uma sociedade dicotômica étnico e geográfica, que escancarava os dilemas da sociedade nacional a serem superados.

Essa discussão foi protagonizada por dois polos: as vertentes hispanistas e indigenistas. Apesar de terem diagnósticos e prognósticos divergentes em relação à sociedade nacional, não deixaram de expressar a experiência dicotômica que trazia a expectativa da “guerra de castas”.

A derrota para os chilenos trouxe um profundo mal-estar na sociedade peruana, pois revelou não apenas a situação de atraso e dependência econômica do país, mas também as fissuras que existiam na sociedade. Nesse sentido, na busca dos motivos pela derrota, o diagnóstico foi uníssono – o Peru não era uma nação em sentido moderno.

Para a intelectualidade peruana, o sintoma girava em torno de um problema: a sociedade era composta por uma maioria que vivia na Serra Andina em uma condição de atraso e inferioridade. Para uns, este era um fardo de que a elite *criolla*, que habitava a estreita faixa costeira em torno de Lima, deveria se livrar para que o Peru viesse a se tornar uma nação moderna. Para outros, fazia-se necessária a integração dos indígenas à sociedade nacional.

1.2.1 O campo intelectual peruano pós Guerra do Pacífico: o diagnóstico de uma sociedade dicotômica

A ordem política oligárquica que se instalou no Peru na última década do século XIX deu impulso a uma produção intelectual que se alinhava aos preceitos do civilismo, projetando sobre o povo peruano a frustração das elites, qualificando a população de ingovernável e sem patriotismo, justificando um governo das elites ilustradas.

Um dos mais proeminentes intelectuais de período pós Guerra do Pacífico, Javier Prado y Urgateche¹⁸, em um discurso inaugural do ano acadêmico na Universidade de San Marcos, em 1888, mencionou a influência perniciosa que as raças inferiores exerciam no Peru. Seguindo a mesma tendência, o político e diplomata Francisco García Calderón¹⁹ via com inveja Chile, Uruguai e Argentina, consideradas por ele livres de raças inferiores, como as que viviam no Peru e na Bolívia. Mesmo nos anos 1920, o intelectual Alejandro Deústua²⁰ descartava a possibilidade de educar o indígena, pois este não poderia ser senão uma máquina (KLAIBER, 1978, p. 29).

A elite intelectual, ligada ao civilismo, expressou o diagnóstico de uma sociedade dual e sem integração nacional devido aos enormes contrastes entre a Costa hispânica e a Serra indígena. Foi naturalizado por esses intelectuais a representação da Costa como símbolo do dinamismo da civilização europeia e a Serra Andina como uma região inerte, primitiva e bárbara, composta por uma população indígena que se recusava a se modernizar.

Um dos principais ícones da literatura peruana do final do século XIX, Ricardo Palma retratou essa inércia e falta de patriotismo por parte dos indígenas na guerra contra o Chile em uma carta escrita em 1891, ao então presidente Nicolás de Piérola, apontando que:

A principal causa da grande derrota é que a maioria do Peru é de fato, composta por uma raça desgraçada e degradada que nós uma vez tentamos dignificar e enobrecer. O índio não tem sentimento patriótico; ele é nascido inimigo do branco e do homem da Costa. Não faz diferença para ele se é chileno ou peruano. Educar o índio e inspirar

¹⁸ Javier Prado y Urgateche (1871-1925) filho de Mariano Ignacio Prado, presidente peruano durante a ocupação chilena, viria a ser reitor da Universidade de San Marcos entre 1915 e 1920.

¹⁹ Francisco García Calderón (1832-1905) foi político e governou o Peru durante a intervenção chilena. Foi pai dos intelectuais hispanistas Francisco Garcia Calderón Rey e Ventura Garcia Calderón.

²⁰ Alejandro Deústua (1849-1945) foi catedrático em filosofia na Universidade de San Marcos, combateu o ensino positivista nela e como professor influenciou o pensamento daqueles que viriam a compor a *Geração dos 900*, principalmente o escritor José de Riva-Aguero y Osma. Defendeu uma concepção filosófica espiritualista que se refletiu no seu projeto de educação voltado para formar a elite peruana e por conta destas ideias foi bastante criticado pelos intelectuais vanguardistas. Exerceu alguns cargos políticos nas duas primeiras décadas do século XX e foi reitor da Universidade de San Marcos entre 1928-1930 dentro do contexto de perseguição promovida por Augusto Leguía aos estudantes e professores daquela universidade ligados aos movimentos de esquerda.

nele um sentimento de patriotismo não será a tarefa de nossas instituições, mas de épocas.²¹

Esses intelectuais defendiam, para que o Peru ingressasse na modernidade, a integração física das regiões peruanas, incorporando a economia serrana à dinâmica capitalista da Costa, e, assim, a fusão das duas culturas em uma entidade mestiça (COTLER, 2006). Contudo, era claro que essa mestiçagem se daria por meio de um processo de “desindianização” pelo pressuposto cultural *criollo*. Nesse sentido, esses discursos revelaram não apenas uma atitude racista em relação aos indígenas, mas um diagnóstico baseado em pressupostos racialistas.²²

Na contramão desses diagnósticos, embora mantendo o mesmo paradigma discursivo dicotômico, foi emblemática a produção do intelectual arequipenho Manuel González Prada (1844-1918). Mesmo oriundo de uma tradicional família latifundiária, González Prada questionou a ordem social peruana estabelecida às custas da marginalização e exploração da maioria indígena. Ao defender que o Peru só poderia ser uma nação se integrasse os indígenas como cidadãos e ao rechaçar tudo o que significava colonial e oligárquico – catolicismo, conservadorismo político e o aristocratismo *criollo* - González Prada, embora marginalizado pela elite intelectual civilista, se tornou uma das principais influências para o indigenismo peruano da década de 1920.²³

No início de sua carreira literária, González Prada, influenciado pelo exotismo romântico, valorizou a paisagem andina e o indígena como tema literário. Porém, após a Guerra do Pacífico, sua obra sofre uma guinada, passando do verso à ação, rompendo com os preceitos do romantismo literário de sua época (VERES CORTÉS, 2000, p. 39).

Seus escritos, influenciados pelo positivismo cientificista, passam a ser permeados por um espírito nacionalista revanchista contra os chilenos. Prada assumiu o clichê da degeneração latino-americana e defendeu que a Espanha nada teria a ensinar aos países americanos, pelo

²¹ “*The principal cause for the great defeat is that the majority of Peru is composed of a wretched and degraded race that we once attempted to dignify and enoble. The indian lacks a patriotic sense; he is a born enemy of the white and of the man of the coast. It makes no difference to him whether he is a Chilean or a Peruvian. To educate the indian and inspire him a felling for patriotism will not be task of our institutions, but of the ages.*” (EFRAIN, 1987, p. 97-98) (Tradução nossa).

²² Neste trabalho utilizaremos os termos racialista e racialismo para nos referir às interpretações elaboradas a partir de um conjunto de teorias científicas elaboradas no final do século XIX que, sob a influência do cientificismo positivista e do spencerismo, defendiam uma hierarquia de raças nas sociedades humanas. Desse modo, ao usarmos os termos racialista e racialismo estamos buscando diferenciar dos termos racista e racismo, os quais apontam para visões e preconceitos existentes de forma estrutural na sociedade.

²³ Para ilustrar isso, em *Amauta*, González Prada foi frequentemente citado em vários artigos, recebendo várias homenagens e teve um número dedicado inteiramente ao legado de sua obra por ocasião dos dez anos de sua morte. Outro exemplo da importância de González Prada para a geração vanguardista peruana foi o fato de Haya de la Torre, juntamente com outros líderes estudantis da reforma universitária de 1919, darem seu nome à iniciativa de levar conhecimento ao operariado, que foram as Universidades Populares González Prada.

contrário, a tradição ibérica era um exemplo da herança colonial (SANDERS, 1997, p. 212), a qual deveria ser eliminada.

O indígena, ao ser reivindicado como elemento pertencente à nação peruana, passa, então, a ser incluído em sua prosa não apenas como motivo literário, mas em termos político e social. Em 1888, no famoso discurso no Teatro Politeama (escrito por Prada e lido por um estudante, por ocasião de uma cerimônia para arrecadar fundos para o resgate das províncias de Tacna e Arica), carregado por uma retórica revanchista nacionalista, Prada expôs seu pessimismo em relação à sociedade peruana e às instituições republicanas.

Niños, sed hombres [...], porque ninguna generación recibió herencia más triste, porque ninguna tuvo deberes más sagrados que cumplir, errores más graves que remediar ni venganzas más justas que satisfacer.

En la orgía de la época independiente, vuestros antepasados bebieron el vino generoso y dejaron las heces. Siendo superiores a vuestros padres tendréis derecho para escribir el bochornoso epitafio de una generación que se va, manchada con la guerra civil de medio siglo, con la quiebra fraudulenta y con la mutilación del territorio nacional [...]. La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre (GONZÁLEZ PRADA, 1976, p. 43-44).

Após apontar os motivos da derrota, concluiu que:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía embrutecedora del indio (GONZÁLEZ PRADA, 1976, p. 45-46).

Embora traga a inserção do indígena como elemento de nacionalidade, seu discurso não deixou de portar os preconceitos correntes na produção intelectual do final do século XIX. Prada entendia que os indígenas que habitavam a cordilheira andina, os verdadeiros membros da nação peruana, precisariam ser civilizados, pois eram um híbrido do barbarismo primitivo e dos vícios do espanhol. Eles também carregavam os males da herança colonial e, portanto, precisariam ser “despertados” e civilizados para que o Peru viesse a ser uma nação.

Nesse sentido, concordamos com Karen Sanders (1997, p. 224) quando esta aponta que as reflexões de González Prada sobre a questão indígena não eram radicais e nem inovadoras, pois apresentavam o indígena em uma condição de inferioridade e não valorizavam o seu passado, pelo contrário, este era apontado como barbarismo.

No entanto, a tradição que o indigenismo dos anos 20 construiu em torno da imagem de González Prada se inspirou na fase final de sua obra, quando retorna do seu exílio em 1898.

Prada, embora trouxesse um discurso radical influenciado pelo anarquismo, ainda mantinha elementos do positivismo cientificista e traços do racialismo.

Nesta fase, González Prada retoma a discussão do problema indígena através de um viés econômico e social. No texto *Nuestros Indios* (1904), Prada utiliza a noção de raça sociológica – elaborada pelo sociólogo Ludwig Gumplowicz²⁴ – para questionar as visões sobre a inferioridade racial, influenciadas pelas teorias racialistas de Gustav Le Bon e Charles Halle, em voga no final do século XIX. Assim, contra esse conjunto de teorias racialistas que apontavam para uma hierarquização natural entre as raças humanas, Prada escreveu:

¡Cómoda invención la etnología en manos de algunos hombres! Admitida la división de la Humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro en Africa, [...] del indio en el Perú (GONZÁLEZ PRADA, 1976, p. 333).

Desse modo, não seriam condições genéticas e biológicas que determinariam a superioridade racial, mas sim questões históricas, culturais e sociais. Segundo a noção de raça sociológica, todo elemento étnico potente busca outro elemento para subjugar e servir a seus fins, originando a hierarquização racial-social (SANDERS, 1997, p. 227). Então, seguindo esse pressuposto, González Prada concluiu que:

A la fórmula de Gumplowicz conviene agregar una ley que influye mucho en nuestro modo de ser: cuando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social, suele convertirse en el peor enemigo de ella. Durante la esclavitud del negro, no hubo caporales más feroces que los mismos negros; actualmente, no hay quizá opresores tan duros del indígena como los mismos indígenas espanholizados e investidos de alguna autoridad (GONZÁLEZ PRADA, 1976, p. 336).

Prada inova ao propor que a hierarquização entre brancos e indígenas, para além de uma questão histórica e social, reflète também uma questão classista. E, assim, o maior inimigo dos indígenas se torna o próprio indígena espanholizado.

Desse modo, González Prada se colocou contra a ideia de mestiçagem, isto é, da supressão da cultura indígena pela cultura espanhola e, no diagnóstico em relação à sociedade peruana, apontou a inconciliabilidade entre os elementos étnicos no Peru e a relação destes com o aspecto geográfico.

Cien a doscientos mil individuos se han sobrepuesto a tres millones. Existe una alianza ofensiva y defensiva, un cambio de servicios entre los dominadores de la capital y los de provincia: si el gamonal de la sierra sirve de agente político al señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio (GONZÁLEZ PRADA, 1976, p. 336).

²⁴ O sociólogo, cientista político e historiador polonês Ludwig Gumplowicz (1838-1909) propôs que no estudo das raças os critérios sociais e culturais teriam prevalência em relação aos critérios biológicos.

Para Prada, os males peruanos eram fruto de uma oligarquia assenhorada em Lima que mantinha o país do mesmo modo que no período colonial. A culpa pela manutenção da "herança colonial" seria, portanto, das elites *criollas* e não da população indígena.

A conclusão a que chega Prada, a de que o problema indígena era um problema social e político, e não racial e civilizatório, teve uma importante influência para o ideal indigenista que seria exposto posteriormente em *Amauta*. Nesse sentido, podemos dizer que a geração vanguardista dos anos 1920 assumiu para si o chamado enunciado por Prada no famoso Discurso del Teatro Politeama: “¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!” (GONZÁLEZ PRADA, 1976, p. 46). Desse modo, a leitura da geração vanguardista indigenista idealizou sua obra, tornando-se uma espécie de "aura".

Também não podemos deixar de mencionar que ele compartilhava do mesmo referencial teórico, da mesma origem social e circulava nos mesmos meios que os intelectuais que foram hegemônicos no pós Guerra do Pacífico. Esses intelectuais, também influenciados pelas doutrinas racialistas, condenaram a herança colonial, mas diferentemente de Prada, apontaram que o principal motivo do atraso da sociedade peruana estava na “degenerada raça indígena”, já que esta teria contaminado o elemento civilizatório hispânico, portador da tradição latina.

1.2.2 A Geração dos 900: o paradigma discursivo do ponto de vista hispanista

Após discorrermos sobre a produção intelectual peruana do pós-Guerra do Pacífico, que analisou os problemas peruanos, principalmente os relacionados à integração entre brancos e indígenas na sociedade nacional e ao atraso do país, mas destacando os pressupostos elaborados por Manuel González Prada como um contraponto aos diagnósticos e prognósticos que se consolidaram no campo intelectual e político de que era necessário tornar o indígena algo assimilável para ser integrado à sociedade nacional.

Veremos que esses diagnósticos foram mantidos por uma geração intelectual que teve uma grande importância para construção de ideologemas que condenavam os indígenas a serem assimilados pela tradição hispânica *criolla*. Nascidos no contexto pós-guerra do Pacífico e provenientes da oligarquia civilista que recém assumia o poder em 1895, estes intelectuais,

chamados de *Generación de los 900*²⁵, em seus discursos não apenas justificaram o regime da “República Aristocrática”, mas também uma “desindianização” do Peru em prol da modernização da sociedade.

Analisaremos, então, as visões destes intelectuais não apenas pela hegemonia que tiveram no campo intelectual peruano nas duas primeiras décadas do século XX, mas principalmente pelo fato de representarem, para a geração vanguardista dos anos 1920, um espírito conservador, academicista e oligárquico que deveria ser superado.

Os intelectuais da Geração dos 900 foram influenciados pela onda idealista que tomou conta do cenário intelectual latino-americano, principalmente pela obra *Ariel*, de José Enrique Rodó. Havia, ali, uma crítica ao racionalismo positivista e sua condenação da civilização latina, e ao materialismo anglo-saxão, representado pelos Estados Unidos, e sua usurpação dos valores latinos. Segundo Karen Sanders (1997, p. 249), *Ariel* trazia “un mensaje esencialmente optimista, dirigido a las elites del continente, que nada decía acerca de los problemas específicos nacionales ni tampoco sobre las poblaciones indígenas del continente.”

Esse otimismo era divergente dos prognósticos pessimistas dos intelectuais positivistas, tais como Javier Prado e González Prada, e apontava para uma possibilidade modernizadora do Peru através da herança hispânica, isto é, latina. Porém, nessa reação “antipositivista”²⁶, mantiveram o paradigma discursivo dicotômico por outro viés – era necessário hispanizar os indígenas.

Diante dos dilemas do atraso peruano, representados pela herança colonial, os intelectuais da Geração dos 900 miraram a Europa, mais precisamente a França de *La Belle Époque*, como ideal de modernidade e de civilização e projetaram esses ideais na tradição hispânica.

Nesse ideal hispanista, as tradições autóctones foram colocadas como elementos de paisagem, de uma terra exótica que precisava ser colonizada, e os indígenas não teriam outro destino senão serem integrados à civilização ocidental moderna. Esses intelectuais reforçaram uma imagem que se consolidou: a história peruana se referiria apenas ao período colonial.

²⁵ Denominação concebida pelo historiador Jorge Basadre e que veio a ser adotada pela historiografia peruana. A *Geração dos 900* não se tratou de uma geração ou grupo intelectual, mas foi uma forma pela qual se referiu à tríade intelectual formada pelo escritor José de la Riva Agüero y Osma, pelo jurista e ensaísta Francisco García Calderón Rey e pelo jurista e historiador Víctor Andrés Belaúnde.

²⁶ Preferimos deixar entre aspas, pois os intelectuais da Geração dos 900, educados na Universidade de San Marcos no final do século XIX, foram influenciados pela tradição positivista de catedráticos daquela universidade, assim como pelo eugenismo cientificista. Deste modo, seus discursos revelaram uma certa ambiguidade, pois ao mesmo tempo em que criticaram a inferioridade da civilização latina em relação à anglo-saxã, não deixaram de reproduzir o ideal de hierarquização racial e social em seus prognósticos em relação à sociedade peruana.

Assim, o pré-hispânico não faria parte da história nacional, enraizada nos vínculos estabelecidos com a metrópole espanhola (VERES CORTÉS, 2000, p. 148).

Os intelectuais da Geração dos 900 propuseram um ideal de mestiçagem como uma forma mediadora a partir da afirmação do elemento hispânico sobre os demais elementos culturais. Para eles, a tradição hispânica estava arraigada na tradição peruana e assim, o destino do país era ser um país fundamentalmente ocidental, modernizado à francesa (MONTOYA URIARTE, 1998, p. 156).

Embora os hispanistas buscassem em seus discursos superar a dicotomia presente na sociedade peruana, não deixaram de sustentar o paradigma discursivo dicotômico étnico-geográfico, já que, com o verniz da oposição entre civilização e barbárie, eles difundiram uma série de diagnósticos baseados no racionalismo, exemplificados nos trechos abaixo, escritos por Riva Agüero y Osma (1885-1944):

El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; sí no les declara guerra franca es por cobardía [...]. En la Sierra hay algo de diabólico y hechizado (RIVA AGÜERO, 1962, p. 190, apud MONTOYA URIARTE, 1998, p. 156).

[...] la costa ha representado la innovación, la ligereza, la alegría y el placer; y la sierra, la conservación hasta el retraso, la seriedad hasta la tristeza, la disciplina hasta la servidumbre, y la resistencia hasta la más extrema lentitud. (RIVA AGÜERO, 1956, p. 117, apud MONTOYA URIARTE, 1998, p. 156).

Na sua obra, *“Paisajes peruanos”*, Riva Agüero expôs as tradições incaicas como temática, contudo sem retratar o indígena real. O passado indígena foi colocado, juntamente com a paisagem, como um elemento exótico em seus relatos de viagens pela região andina. Já o indígena do presente contaminava aquele espaço e precisaria ser eliminado, pois apenas “aborrecia” o branco e o mestiço.

Outro intelectual de projeção dessa geração foi Vitor Andrés Belaúnde (1883-1966), proveniente da elite latifundiária de Arequipa, tendo terminado seus estudos na Universidade de San Marcos. Influenciado pelo positivismo comtiano, publicou *“La filosofía del Derecho y el método positivo”* (1904), na qual reivindicava o passado peruano em uma projeção de uma utopia progressista e civilizatória (VERES CORTÉS, 2000, p. 62-63).

Belaúnde via na política uma espécie de ciência exata que teria por meta a estabilidade da ordem social. Rechaçou a subjetividade do compromisso político e a anarquia intelectual, trazida pela democracia. O regime oligárquico seria, para ele, o mais capaz de trazer a ordem em um país com disparidades raciais (VERES CORTÉS, 2000, p. 63).

Na sua tese de doutorado, “*El Perú antiguo y los modernos sociólogos*” (1908), criticou o pouco interesse que a historiografia peruana de sua época tinha em relação ao passado incaico e defendeu que os estudos sobre “la antigua civilización peruana” deveriam ter uma utilidade e aplicação prática. Contudo, Belaúnde, assim como outros da Geração dos 900, não relacionou esse passado incaico ao indígena do presente, fazendo apenas uma espécie de monumentalização desse passado.

Entre os membros da Geração dos 900, Belaúnde talvez tenha sido, do ponto de vista historiográfico, o que mais se preocupou com o passado incaico. Exaltou a grandeza do império incaico como pré-história, mas não imputou a ele um ideal utópico, tal como fizeram os indigenistas cusquenhos e vanguardistas da geração seguinte²⁷: “El Perú antiguo no es el arquetipo del estado socialista. El Perú antiguo es una enorme aglomeración de *ayllus*, de comunidades de aldea, de agrupaciones de organización rudimentaria y primitiva” (BELAÚNDE, 1908, p. 94).

Além do passado incaico, Belaúnde se interessou também pela situação do indígena, reconhecendo que o problema das comunidades indígenas era um problema nacional. Chegou a fazer parte da *Asociación Pró-Indígena*²⁸ e trouxe o ideal de uma educação civilizatória, que a Geração dos 900 tanto difundiu: de que os indígenas, para saírem da condição de servidão em que se encontravam, deveriam ser educados nos preceitos da civilização ocidental.

Na série de artigos que ele escreveu entre 1908 e 1915 foi marcante a temática nacional. Mesmo rechaçando o positivismo de sua juventude, enxergou uma espécie de mal estar civilizatório na sociedade peruana, resultado de uma síntese étnica e cultural inconclusa desde o período colonial. Entendia que a falta de coesão nacional tinha origem em causas geográficas, étnicas e históricas e na “pobreza sentimental” do povo peruano. Nesse sentido, as deficiências da cultura nacional teriam uma base moral, refletida no funcionamento ineficaz das instituições. Desse modo, Belaúnde projetou um panorama sombrio da sociedade peruana, o que o fez se afastar do otimismo de influência arielista do início dos 1900, e se aproximar das teses de Manuel González Prada (SANDERS, 1997, p. 346-347).

Entre os anos 1910 e 1920 há um distanciamento cada vez maior de Belaúnde do hispanismo de Riva-Agüero e do latinismo de García Calderón. O pessimismo em relação à

²⁷ Trataremos adiante dessa dimensão utópica acerca da historiografia andina no indigenismo peruano, principalmente no indigenismo revolucionário dos anos 1920, que ao enxergar no passado incaico uma espécie de socialismo primitivo, projetou a tradição indígena como possibilidade revolucionária socialista.

²⁸ A *Asociación Pró-Indígena*, fundada pelo casal de indigenistas Pedro Zulen e Dora Mayer de Zulen, atuou na defesa das comunidades indígenas prestando assistência jurídica àquelas populações. Mais adiante nos deteremos a respeito do ideal indigenista que a Pró-Indígena difundiu e a importância que teve na revista *Amauta*, principalmente através da atuação de Dora Mayer de Zulen.

“*Belle Époque*” civilista peruana o fez esboçar que a solução dos problemas peruanos passaria pela assimilação da tradição do Império Incaico e da Colônia, pela instituição de uma legislação tutelar para os indígenas, pela reforma das instituições políticas e pelo impulso dos estudos nacionais, com o abandono das teorias estrangeiras em voga nas universidades (SANDERS, 1997, p. 350-351). Entretanto, ainda prevalecia os ideais da Geração dos 900 de defesa do elitismo intelectual e de uma rígida estratificação social.

Essa hierarquização social foi expressada pela defesa de que a sociedade peruana deveria ser regida por uma espécie de “cesarismo ilustrado”. Tal concepção se tornou emblemática da Geração dos 900 e contribuiu para a consolidação da imagem deste grupo de intelectuais como representativos do regime oligárquico civilista. Um dos principais representantes deste ideal foi o escritor e diplomata Francisco García Calderón Rey (1883-1953).

Ao apontar o caciquismo político e os regimes pseudodemocráticos demagógicos como um dos motivos pelo atraso das repúblicas latino-americanas, García Calderón defendeu o governo de uma elite ilustrada. Nas suas obras “*Le Pérou Contemporaine*” (1907) e “*Le democracies latines*” (1909), García Calderón se opôs ao arielismo²⁹ ao defender que os intelectuais saíssem de suas torres de marfim e fizessem parte da direção política, defendeu o governo de uma elite ilustrada em uma união de repúblicas como forma dos países latino-americanos se defenderem do expansionismo norte-americano.

Escrito e publicado em Paris, “*Le Pérou Contemporaine*” é uma espécie de síntese do ideário da Geração dos 900 e de seu caráter elitista, assim como também é reflexo da influência da tradição positivista.

Nessa compilação de ensaios, Francisco García Calderón defendeu que uma classe seleta e ilustrada deveria conduzir o país ao progresso, sem mudar a ordem estabelecida. Assim como González Prada, enxergou nos governos republicanos - governos demagógicos conduzidos por chefes militares que se alternavam no poder - não só a permanência dos vícios coloniais, mas a manutenção do atraso, por não instituírem uma ordem civilizadora contra a barbárie.

²⁹ Não podemos deixar de mencionar que essa influência arielista se mostrou mais como uma exaltação da tradição hispânica e latina em um contexto de afirmação nacionalista. A tradição de pensamento espiritualista difundida pelos arielistas oscilou nos intelectuais da Geração dos 900 com a tradição de pensamento positivista, que se mostrou mais preponderante. Nesse sentido, por um lado, o racismo de origem cientificista incorporou-se nessa influência arielista de vertente filosófica espiritualista, por outro não podemos esquecer que estes intelectuais da Geração dos 900 foram alunos do filósofo Alejandro Deústua, que teve uma grande influência na consolidação da tradição filosófica espiritualista no início do século XX no Peru.

Calderón, seguindo o horizonte intelectual de sua época, se valeu da oposição civilização e barbárie para distinguir entre o ideal a ser atingido e a realidade encontrada. Nesse ponto, a diferença marcante com González Prada, e que posteriormente suscitou críticas da vanguarda indigenista dos anos 1920, foi de que, neste projeto civilizatório de modernização, não havia espaço para o indígena

Para Francisco García Calderón, não se tratava de incorporar o indígena à nação, visto que este era um dos exemplos da barbárie presente na sociedade peruana, mas sim de torná-lo diferente do que era, para ser assimilável nesse projeto civilizatório. Embora denunciasse a situação de exploração do indígena, Calderón apontava que ela era causada tanto pelo regime de servidão instaurado na região andina quanto pela condição de atraso e inércia dos povos originários. Então, era necessário “liberarlo de sus tradiciones locales, de sus penates, de su marco monótono y deprimente, extender mediante colegios especiales, la lengua española y formar una *élite* india que ayudaría al gobierno en su obra civilizadora” (GARCÍA CALDERÓN, 1905, apud SANDERS, 1997, p. 273).

Na obra de García Calderón não há uma visão idílica em relação ao passado colonial e nem em relação às tradições *criollas* – as quais seriam também exemplos de barbárie. Contudo, a língua espanhola, herdeira da tradição latina, era portadora da civilização europeia, e, nesse sentido, o *criollo*, simbolizava a nova raça americana, fruto da mestiçagem entre as diversas raças. Então, o ingresso na modernidade, para Calderón, dependeria “de la dominación numérica de los conquistadores españoles, del triunfo del hombre blanco sobre el mulato, el negro y el indio.” (GARCÍA CALDERÓN, 1912, apud SANDERS, 1997, p. 275).

O projeto nacional esboçado por Francisco García Calderón propunha a criação de uma nova tradição desconectada tanto das tradições indígenas, quanto das tradições coloniais. A nova tradição deveria estar alinhada à modernidade e à civilização ocidental contemporânea com raízes na cultura e na civilização latina, presentes na herança cultural de uma minoria de peruanos, espanholizada, mas cosmopolita (SANDERS, 1997, p. 279).

Embora tenham rechaçado a condenação da civilização latina pelo cientificismo racialista e pelo evolucionismo histórico positivista, que condenava ao atraso às repúblicas ibero-americanas, os intelectuais da Geração dos 900 se valeram deste mesmo arcabouço teórico, adquirido em sua formação universitária, para justificar a preponderância do elemento hispânico sobre o elemento indígena.

O racismo desses intelectuais, mais do que menosprezo e marginalização do indígena, foi um discurso que fundamentou e refletiu a dominação social, baseando-se em uma ideia de

hierarquização racial. Nesse sentido, o discurso racialista no Peru se estruturou em torno da dicotomia branco e indígena.

A fonte desse paradigma reside no estabelecimento da ordem colonial, pois, com a conquista, os inúmeros povos que habitavam o território andino (quéchuas, aimarás, chancas, etc.) foram reduzidos a uma só categoria: a de índio³⁰. Categoria que homogeneizou forçosamente as populações subjugadas e que reduziu suas diversas expressões étnico-culturais a uma subcultura (FLORES GALINDO, 1994, p. 216), que não faria parte do ideal civilizatório de progresso e modernidade.

A Geração dos 900 simbolizou para a vanguarda peruana um conjunto de ideais presentes na política oligárquica e no elitismo do meio universitário e intelectual que teriam que ser superados. Assim, ela significou para a vanguarda indigenista peruana

la afirmación de la superioridad de la cultura hispánica, de como ella predomina en el Perú contemporáneo y da valor a lo indígena en las formas mestizas. Proclama la grandeza del Imperio incaico, pero ignora, consciente o tendenciosamente o por falta de información, los vínculos de la población nativa actual con el tal Imperio, las pervivencias dominantes en las comunidades indígenas [...]. En la política militante, los hispanistas son conservadores de extrema derecha y por eso, aunque de manera implícita, consagran el estado de servidumbre de los indios (ARGUEDAS, 1975, p. 190-191, apud VERES CORTÉS, 2000, p. 57).

No entanto, a reação intelectual à chamada Geração dos 900 se daria antes da “febre indigenista” dos anos 1920, através de um grupo de escritores, oriundos de setores da classe média que, diferentemente de Riva-Aguero y Osma ou García Calderón, não provinham do meio universitário, mas sim do meio jornalístico.

Essa procedência, até então anômala no cenário intelectual peruano, se deu graças ao “boom” editorial da década de 1910, favorecido pelo processo de urbanização e ampliação da classe média. Em grande parte de origem provinciana, a nova geração intelectual desencadeou uma reação ao elitismo intelectual dos hispanistas, ressignificando as tradições coloniais e autóctones e abrindo as portas para a vanguarda na próxima década.

1.2.3 Os “colónidas”: a reação ao tradicionalismo e o gérmen do vanguardismo

O aspecto vanguardista desse grupo de escritores, intitulados de *Colónidas*, residiu na irreverência, no dandismo e no exotismo anacrônico com que enfrentavam o conservadorismo e o elitismo artístico. Com essa postura, sem ocultar que não eram ricos, buscaram ostentar um

³⁰ Neste caso estamos reproduzindo o termo tal qual concebido a partir da colonização e, assim, destacar a relação de sujeição e eliminação das inúmeras diversidades étnico-culturais pelo olhar do colonizador, seguindo conforme o proposto por FLORES GALINDO, 1994. Então, ao usarmos o termo “índio” estamos apenas reproduzindo o discurso/texto do autor que proferiu o termo.

tipo peculiar de aristocracia fundada na inteligência como reação ao que entendiam ser um processo de modernização ilusório, conduzido por uma aristocracia limenha que apenas replicava as modas europeias (CAMPUZANO ARTETA, 2017, p. 46-49).

Um dos membros desse grupo, Juan Croniqueur (pseudónimo adotado na época pelo jovem José Carlos Mariátegui) trouxe em seus versos uma crítica que buscava desfazer os encantos de uma Lima modernizada, que escondia, por detrás, formas tradicionais de dominação. Nesse desencantamento pela modernidade ocidental, Croniqueur idealizou o passado vicerreinal presente nas tradições católicas e *criollas* como crítica ao ideal de progresso (CAMPUZANO ARTETA, 2017, p. 51-56).

Não apenas a obra, mas também a atuação de Manuel González Prada, com tertúlias em sua casa, foram cruciais para a formação desse grupo de vanguarda peruana dos anos 1920, dentre eles: José Carlos Mariátegui, Frederico More, Jorge Basadre, Alberto Hidalgo e César Vallejo.

Sob a direção do escritor Abraham Valdelomar, o grupo lançou em 1916: *Colónida* – uma revista quinzenal de Literatura, Arte, História e Ciências Sociais, na qual, assumindo uma posição pessimista e ególatra e o ideário gonzalopradista, combateu-se o academicismo espanhol (CRUZ LEAL, 1994, p. 25). Para o historiador Aníbal Quijano:

Colónida representaba ya el ingreso, aunque vacilante y confuso, de un nuevo estado mental que portaba una generación intelectual heredera de las enseñanzas de González Prada, que aprendía a rechazar la presencia de la engolada mentalidad señorial y su academicismo. Y la actitud crítica en la literatura, pronto se extenderá, en Mariátegui y su generación, a la crítica de la sociedad y del Estado (QUIJANO, 1979, p. 27, apud CRUZ LEAL, 1994, p. 26-27).

Contra uma modernização elitista e à europeia, os *Colónidas* buscaram uma nova atitude no âmbito literário e juntaram o *snob* da literatura finissecular com as novas modas literárias das vanguardas europeias, principalmente Rimbaud, D’Annunzio e Mallarmé.

O ideal *Colónida* foi uma espécie de grito contra a academia e o oligarquismo que se refletiam na literatura peruana, o qual, segundo Mirko Lauer (1989, p. 19-47), trouxe juntamente com o intento de renovação literária, uma confrontação de classe.

Porém, mais do que uma questão classista, entendemos que esse confronto se deu também por conta de aspectos geracionais e de hegemonia do campo intelectual. Os *colónidas* combateram os modernistas, assim como também os intelectuais da Geração dos 900, enxergando-os como representantes do tradicionalismo *criollo* hispanista; e trouxeram os elementos da tradição *criolla* com uma nova roupagem, exaltando uma “peruanidade” presente nos diversos elementos culturais que compunham a sociedade.

Neste movimento, não podemos deixar de identificar também uma questão identitária. Os *colónidas*, em sua maioria, eram provenientes das províncias, e viviam em uma Lima que passava por uma modernização que mirava a Europa, mas que dava às costas ao interior serrano. Nesse sentido, esse enfrentamento intelectual geracional não foi imune ao paradigma dicotômico Costa *versus* Serra.

Eles reivindicaram o autóctone como elemento de identidade e nacionalidade no Peru. Com o olhar daqueles que vinham das províncias, os *colónidas* trouxeram uma nova forma de enxergar o passado incaico, dando a ele um sentido de novidade, como expressão de uma modernidade autêntica.

Os *Colónidas* começam a despontar na cena intelectual peruana no contexto das conturbações sociais ocorridas durante o governo de Billinghurst³¹. Para Croniqueur e para Abraham Valdelomar, esses eventos desvelaram a multiplicidade em uma sociedade até então imobilizada, sacudindo a Serra Sul, e se irradiando para o resto do país. Os até então resignados e inertes indígenas (conforme retratado pelos hispanistas) também passaram a se rebelar contra a situação de exploração em que se encontravam.

Nestas rebeliões de meados da década de 1910 houve a presença de um elemento que viria a ser incorporado pela futura geração vanguardista peruana: o rechaço de toda a história colonial que os indígenas até então suportaram e a recuperação de um idealizado império incaico. Neste sentido, a rebelião de Rumi-Maqui³² foi um símbolo na luta contra a ordem estabelecida e de restauração da ordem incaica. Embora tenha sido rapidamente sufocada, ela ressoou como uma alternativa de mudança, uma possibilidade do “novo” através do antigo.

³¹ Guillermo Billinghurst, empresário e jornalista, foi eleito presidente em 1912. Durante as eleições buscou canalizar as novas reivindicações das classes médias e do operariado urbano contra o regime civilista. Após várias manifestações violentas em Lima que exigiam o fim do civilismo, o congresso peruano elegeu, de forma indireta, Billinghurst para presidente e o civilista, Roberto Leguía como vice-presidente (COTLER, 2006, p. 143; VERES CORTÉS, 2000, p. 19). Billinghurst, sem o apoio necessário do congresso para realizar as reformas prometidas, incentivou a criação de milícias populares que trouxeram mais desordem para um cenário já então caótico. Foi deposto por uma junta militar em 1914 que ratificou a escolha feita pelo congresso do civilista José Pardo y Barreda como novo presidente (COTLER, 2006, p. 146-147).

³² Rumi-Maqui (mão de pedra em quéchua) foi o apelido dado pelos rebeldes indígenas ao Major Teodomiro Gutiérrez Cuevas. Durante o governo Billinghurst, Gutiérrez Cuevas foi encarregado de fazer relatórios e investigar as populações quéchuas do altiplano. No documento entregue, ele teria denunciado as violências cometidas pelos *gamonales* contra os indígenas, fazendo com que ele fosse questionado pelos *hacendados* da região de Puno. Com a queda do presidente Billinghurst, Teodomiro Gutiérrez Cuevas foi perseguido pelas autoridades do governo de José Prado e abandonou, em seguida, as forças armadas e liderou algumas comunidades indígenas em uma série de levantes armados contra os *hacendados* e *gamonales* da região do Puno no ano de 1915. Durante a rebelião foi difundido na imprensa peruana da época que o objetivo de Rumi-Maqui e seus seguidores era de restaurar o *Tawantinsuyo* (denominação em quéchua do território inca) (Cf. FLORES GALINDO, 1994, p. 221-225).

Neste período, no sul peruano andino, emergia uma onda indigenista que buscou valorizar o passado incaico em um contexto identitário e afirmativo contra o hispanismo limeño e que ganhou cada vez mais projeção não só no cenário artístico e intelectual peruano a partir de fins da década de 1910, mas também no cenário latino americano. A respeito desse movimento andinista escreveu Juan Croniqueur: “La vida nacional llega indudablemente a una etapa interesantísima. Se diría que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico. Teatro incaico. Música incaica. Y para que nada falte nos ha sobrevenido una revolución incaica.” (MARIÁTEGUI, 1917, p.1, apud FLORES GALINDO, 1980, p. 41).

Os *Colónidas* abriram caminho para a vanguarda peruana dos anos 1920 e, embora mantivessem uma postura esnobe diante de uma modernização falsa, questionaram a mentalidade atrasada e o academicismo hispanista no campo intelectual e literário, defendendo que a modernização deveria vir de uma nova atitude espiritual e não de mera cópia das modas europeias.

Além disso, nesse anseio por uma democratização no cenário artístico e intelectual, não podemos deixar de mencionar que os *colónidas* promoveram a abertura de um caminho para a reivindicação de uma história alternativa, através do reencontro com o passado autóctone como forma de afirmação deles no cenário intelectual peruano.

A vanguarda peruana, reivindicou um espírito novo, resultado de um desejo indefinido, mas que estava representado na sua oposição pelo que era considerado “velho”. O desejo do “novo pelo novo” constituiu o eixo que uniu as diversas manifestações vanguardistas no Peru. Neste anseio, ao se colocarem como o “novo”, mesmo que com um desenvolvimento posterior ao movimento ocorrido na Europa conduzido por futuristas, dadaístas e cubistas, houve uma tensão, que nas palavras de Angel Rama, escondeu

plurales acepciones, dispares niveles, caóticas asociaciones, supera esa diversidad con el único dato cierto que por el momento se avizoraba en el horizonte artístico: la voluntad de ser distintos de los anteriores, la conciencia sumida gozosamente de ser nuevos, de no deberle nada a los antepasados (aunque las deudas se acumulaban en París) y disponer a su antojo del repertorio de una realidad que es la de su tiempo y que por lo tanto nadie le puede disputar (RAMA, 1973, p. 59),

No rechaço pelo velho, a vanguarda peruana, assim como as demais vanguardas latino-americanas, se voltou contra a geração anterior, representada pelo modernismo literário oitocentista. Então, rechaçando a ideia do artista situado em sua “torre de marfim”, a vanguarda peruana assumiu o chamado *arielista* de valorização dos elementos espirituais da cultura latina presentes na América hispânica contra os valores materiais anglo-saxões, mas também, respondeu ao chamado de González Prada, assumindo para si a obra de criação de uma nova

tradição peruana, e enviando os velhos representantes do tradicionalismo *criollo* à tumba. Assim, como intelectuais engajados, os vanguardistas reivindicaram o passado autóctone contra o materialismo anglo-saxão em um movimento denominado por Alfredo Bosi (1990) como “vanguarda enraizada”.

Em detrimento do arcaico e do colonial, o moderno e o cosmopolita foram exibidos por essa vanguarda ao lado de convicções em torno da própria identidade nacional, inclusive étnica, mesclando a essa reivindicação identitária acusações ao capitalismo imperialista que explorava os povos da América Latina.

Vale lembrar que esse movimento de reivindicação das tradições autóctones como expressão de uma americanidade, característico do horizonte cultural e artístico das primeiras décadas do século XX, foi influenciado pelas correntes vanguardistas em voga na Europa, então, como bem aponta Alfredo Bosi:

No obstante, como nada ocurre fuera de la Historia (totalizadora: pública y privada), también las opciones decisivas de estos artistas tan diferentes se inscriben en la dialéctica de la *reproducción del otro y el autoexamen*, que mueve toda cultura colonial o dependiente.

Los polos de esa dialéctica, vistos en un intervalo breve de tiempo (de los años veinte hasta fines de los treinta), parecen reversibles: una tendencia, cosmopolita o nacionalista, no precede forzosamente a la otra; cualquiera de ellas puede presentarse en primer lugar, tal es su complementariedad en tanto vertientes del mismo proceso (BOSI, 2002, p. 21).

Entendemos que nesta parábola há uma história totalizadora, atuando e sendo colocada em um jogo entre esses dois polos. O cosmopolita, que significaria a expectativa de futuro, o ideal modernizador e civilizatório capaz de romper com o passado colonial; e o autóctone, que significaria um olhar introspectivo em relação ao passado, como forma de redenção de um passado anterior à Conquista. Assim, o passado incaico e andino, nesta expectativa do “novo pelo novo”, foi projetado, adquirindo historicidade como possibilidade de rompimento com o arcaico, oligárquico e colonial.

A condição colonial estava presente no âmago da sociedade peruana e por conseguinte, estava refletida no cenário intelectual. No autoexame que fizeram de seu passado, os intelectuais vanguardistas enxergaram sua condição de marginalizados por um processo de dupla colonização: a do serrano colonizado pelo *costeño* que, por sua vez, também é colonizado pelo capitalismo imperialista.

A visão do passado que essa intelectualidade vanguardista expressou, refletiu sua própria condição de provinciano e andino, opondo-se ao *costeño* e *limenho*. Nesse sentido, concordamos com Bosi (2002, p.29) quando aponta que a imbricação entre a memória

individual e a memória coletiva, da expressão artística e da investigação antropológica, fizeram com essa arte de vanguarda fosse um divisor entre um tratamento naturalista àquelas formações sociais e uma reconstrução afetiva e comprometida politicamente.

Portanto, a chamada “febre indigenista” que se inicia ao final da década de 1910 e que tem seu auge nos anos 1920 trouxe um anseio identitário de uma história alternativa, que rompesse com um passado pautado em uma história colonial e que também cindisse com um presente marcado pela colonização não só econômica e política, mas também por uma colonização da própria história peruana. Assim, a reivindicação vanguardista peruana enxergou no passado autóctone a possibilidade de uma outra modernidade, que rompesse com a ordem vigente, simbolizada pela geração hispanista, portadora dos males do tradicionalismo colonialista.

O paradigma discursivo dicotômico, no entanto, ainda permanecia, inclusive foi enaltecido pela vanguarda como forma de se afirmar contra o elitismo cultural e político limenho. Se antes a civilização era representada pela Costa e a barbárie pela Serra Andina, essa nova intelectualidade representou a Costa *criolla* e hispanista como exemplo de atraso e a Serra Andina e o incaico em uma perspectiva de modernidade.

Desse modo, o indigenismo vanguardista, contra o tradicionalismo *criollo*, inverteu a ideia do hispânico como símbolo de modernidade para uma ideia do incaico como possibilidade revolucionária, trazendo o passado autóctone como forma de superar e romper com essa colonialidade.

No processo de “descobrimento” e na valorização das tradições autóctones por um sistema de referências conectadas à modernidade europeia, a vanguarda constituiu um reservatório de possibilidades interpretativas sobre a sua realidade periférica. Neste sentido, o indigenismo peruano dos anos 1920, com a construção de um pensamento periférico, foi um exemplo de luta contra uma hegemonia explicativa (BAPTISTA, 2005, p. 236).

Nessa reivindicação, a *Amauta* teve um importante papel de condução e mediação entre os tópicos vanguardistas estéticos, o marxismo em voga na Europa, e o indigenismo e o autoctonismo. Neste contexto, esses intelectuais, ensaístas e artistas provenientes do interior trasladaram o conhecimento das realidades serranas para um panorama nacional, fazendo uma operação de transculturação em duas vias: uma que trouxe as tradições autóctones para o vanguardismo estético e político e outra que trouxe os *ismos* europeus e o marxismo como ferramentas de expressão e interpretação da realidade peruana. Portanto, nessa via de “mão

dupla”, o indigenismo vanguardista “resgatou” o antigo e o colocou em uma perspectiva cosmopolita.

No entanto, o indigenismo vanguardista peruano não foi um discurso uníssono e por isso procuraremos, a seguir, compreender as vertentes do indigenismo peruano presentes na revista *Amauta*, que contribuíram na formação do discurso indigenista revolucionário, propondo uma breve genealogia deste discurso.

1.3 OS INDIGENISMOS PERUANOS: UMA BREVE GENEALOGIA

O próprio conceito de indigenismo, principalmente no caso peruano, já é portador de polêmica e de várias interpretações. Nesse sentido, há uma distinção entre o que se chama de indigenismo como discurso político e social e o indigenismo como motivo literário.

O pesquisador Eugenio Chang-Rodríguez (1984, p. 367) coloca que embora ambos discursos tenham uma origem em comum - os tratados e escritos dos religiosos espanhóis que desembarcaram logo após a conquista -, assinalando a cisão dicotômica da sociedade colonial, eles se diferenciam em indigenismo e indianismo. Para Chang-Rodríguez, o indigenismo seria uma etapa superior em relação ao indianismo, pois saiu da descrição literária, e se distinguiu por denunciar a exploração do indígena e por reclamar sua plena incorporação à vida nacional.

Por sua vez, Cornejo Polar (2005, p. 36), seguindo o pressuposto de separação entre um discurso de matriz literária de outro de matriz política, afirma o equívoco no conceito de indianismo, pois entende que se há uma diferenciação em relação ao indigenismo, é no que tange à menção de certas notas peculiares de exotismo e à ausência de tematização dos níveis econômico e sociais do problema indígena, sendo, portanto, uma incorporação do discurso indigenista ao sistema estético e ideológico do romantismo, isto é, o indianismo seria um indigenismo romântico.

Já a historiadora Fernanda Beigel (2015, p. 39), sem colocar uma hierarquização entre o indigenismo literário e o indigenismo político, entende que o conceito de indianismo padeceria de dificuldades no contexto do campo intelectual peruano, pois foi utilizado para descrever a presença do tema indígena na literatura modernista peruana até 1920, sendo considerado pela vanguarda peruana uma etapa anterior ao “indigenismo” - conceito usado para expressar o tema indígena do ponto de vista político e social.

Por fim, Mirko Lauer aponta que não apenas a corrente estética-cultural indigenista dos anos 1920, mas também o indigenismo como tendência política, padeceram de limitações teóricas e políticas, pois centraram sua atenção no elemento autóctone e no caráter campesino

da população indígena. Por fim, todo indigenismo, *serrano* ou *costeño*, implicou em um setor *criollo* e/ou mestiço que pretendia integrar o indígena a seus projetos de nacionalidade (LAUER, 1997, apud BEIGEL, 2015, p.39).

Somos da opinião que tanto indianismo quanto indigenismo são conceitos que se referem a uma forma de entender o mundo indígena, tanto nas artes plásticas e na literatura, quanto na política, a partir da visão de mundo do ocidentalizado. Nesse sentido, concordamos com Beigel (2015) sobre a exterioridade deste discurso, já que este revela visões e projetos, experiências e expectativas, daqueles que estão fora das comunidades indígenas. Em suma, é um discurso do branco em relação ao indígena, do urbano em relação ao rural, do cosmopolita em relação ao autóctone e, no geral, do moderno em relação ao atrasado.

Mais do que uma expressão literária ou política, o indigenismo no Peru foi um discurso que representou a própria experiência peruana em seu processo histórico a partir da conquista. Nesse sentido, o indigenismo incorporou os estratos temporais que se sedimentaram na memória coletiva, tal como a experiência dicotômica étnico-geográfica.

Não pretendemos fazer aqui uma genealogia completa do indigenismo peruano até os anos de *Amauta*, mas vale destacar que é a partir das obras de Inca Garcilaso³³ e Guamán Poma de Ayala³⁴ que surge a noção de uma sociedade colonial cindida entre brancos e indígenas. A coexistência de dois mundos – o autóctone e o hispânico, unidos em uma relação de violência do conquistador para o colonizado - se incorporou nos diagnósticos e prognósticos que os letrados, intelectuais e políticos elaboraram. Nesses escritos de Poma de Ayala e de Inca Garcilaso temos a origem de dois elementos discursivos que foram centrais no discurso indigenista peruano dos anos 1920: a dicotomia étnico-geográfica e uma visão do passado que supõe uma utopia fundamentada na idealização do Império Incaico³⁵.

Embora a temática indigenista já estivesse presente a partir da Conquista, foi somente no século XIX que o indigenismo apareceu como uma corrente literária e também como proposta política.

³³ Inca Garcilaso de la Vega, nasceu em Cusco em 1539, filho mestiço do capitão espanhol Garcilaso de la Vega e da princesa Chimu Occlo, sobrinha do imperador inca Huayna Cápac. Parte para Espanha em 1562 e torna-se um famoso cronista. *Comentarios reales* teve sua primeira impressão em Lisboa em 1604 e foi dedicada a Duquesa de Bragança. Nesta obra, Inca Garcilaso se baseou em memórias de sua infância e em relatos orais para descrever, de forma idealizada, a sociedade incaica (Cf. MIRÓ QUESADA, 1976).

³⁴ Guaman Poma de Ayala tem o registro de nascimento indeterminado, provavelmente foi após a invasão espanhola e afirmou ter concluído "*Nueva crónica y buen gobierno*" (obra a que nos referimos) aos 80 anos, em torno de 1615. Supõe-se que ele tenha trabalhado na administração colonial como escrevente ou secretário. "Guaman Poma refleja en su crónica una visión del pasado que se puede considerar estable mientras no se produce el cataclismo de la invasión española en los Andes" (PEASE, 1976, p. 19).

³⁵ O historiador Alberto Flores Galindo a respeito desse ideal utópico concebeu o conceito de Utopia Andina (Cf. FLORES GALINDO, 1994).

O antropólogo Juan Ossio (OSSIO, 1992, p. 219-220) refere-se a um “indigenismo republicano” que teria surgido em meados do século XIX e que teria tido duas etapas: a primeira oriunda do ambiente andino, que teve por expoente Juan Bustamante³⁶ e sua *Sociedad Amiga de los Indios*, fundada em 1867; e uma segunda que foi o indigenismo de predomínio limenho do início do século XX. Este “indigenismo republicano” teve por característica a reivindicação de uma coerência das ações governamentais com os princípios liberais republicanos sobre a igualdade entre os cidadãos. Defendia que o Estado deveria patrocinar ações que visassem a melhora da condição do indígena (educação e saúde) para que pudesse ser assimilado pela nação.

Cabe mencionar que esse primeiro “indigenismo republicano” não foi imune ao paradigma discursivo dicotômico entre Serra e Costa. Neste caso, a Costa era responsável pela situação de abandono da Serra, e essa “ausência” do Estado peruano mantinha a barbárie e a exploração do indígena. A partir desse diagnóstico, entendia-se que se fazia necessária uma ação civilizatória educacional.

1.3.1 O indigenismo paternalista tutelar: do romantismo de “*Aves sin nidos*” à ação da *Asociación Pró-Indígena*

Esse indigenismo denunciou a exploração do indígena pelo *hacendado* branco e pelo *gamonal* mestiço e a situação de abandono da Serra Andina pelo Estado peruano. Com uma visão paternalista, esse discurso enxergou que o indígena não teria capacidade de reivindicar por ele mesmo seus direitos e se livrar da condição de explorados, já que estavam imersos na barbárie.

³⁶ Juan Bustamante (1808-1869) foi um dos precursores do movimento pelos direitos das comunidades indígenas. Comerciante de lã de origem mestiça, Bustamante foi um intelectual e político liberal que se valeu de sua posição para relatar as opressões e humilhações sofridas pela população indígena aimará. Publicou o livro *Los Indios del Perú* (1867) em que sustentou que o futuro do país estava na inserção dos indígenas na sociedade como cidadãos através da educação. Fundou a primeira organização cívica de defesa dos povos originários, *La Sociedad Amiga de los Indios*, em 1867. Com o início da série de levantes indígenas na região de Huancané, devido a retomada da cobrança do tributo indígena a partir de 1867, Juan Bustamante assumiu o papel de líder dos indígenas revoltosos. A rebelião se espalhou para as outras regiões do departamento, saindo do controle de Bustamante (LARSON, 2004, p. 159). O presidente Ignacio Prado, de quem Bustamante era partidário, procurou resolver a situação pela força, enviando uma divisão inteira do exército para “pacificar” a região por conta da ação de *motoneras* (guerrilhas) indígenas, que poderiam trazer perigos para o seu regime, que passava por uma guerra civil contra as tropas do general sulista Diez-Canseco. Cercado pelas tropas de Prado e de Canseco, os rebeldes de Huancané foram massacrados pelas milícias do governador de Puno. Bustamante foi preso e entregue aos indígenas que seguiam as forças do general Canseco, sendo apedrejado até a morte por eles (CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 120).

Este discurso paternalista ganhou projeção no meio literário peruano com a obra “*Aves sin nidos*” de Clorinda Matto de Turner.³⁷ Embora seja rotulada por indianista por alguns estudiosos da literatura peruana, *Aves sin nidos* foi uma narrativa indigenista de autêntica reivindicação social (VERES CORTES, 2000, p. 45).

Dedicada ao seu colega do Círculo Literário³⁸, Manuel González Prada, “*Aves sin nidos*” mesclou os elementos românticos com os realistas. Nela o indígena deixa de ser apenas um adorno literário para tornar-se protagonista, sendo vítima da tríade exploradora: o poder político, o religioso e o econômico. O *gamonal* está implicitamente presente como o ganancioso abastecedor de lã - arquétipo literário do feudalismo explorador (CHANG-RODRIGUEZ, 1984, p. 370).

Em “*Aves sin nidos*” não se observa a presença de uma solução coletiva e nem é mencionado o problema do *gamonalismo* de forma sistemática e explícita. O indígena aparece na obra como um meio para discriminar os brancos bons, que representariam a modernidade, e os maus, que sustentam os velhos valores da tradição hispânica. Assim, Matto de Turner pretende convencer o leitor da necessidade de promover uma educação massiva, denunciando a situação de comiseração do indígena (VERES CORTÉS, 2000, p. 46).

Não podemos deixar de considerar, no entanto, as limitações cronológicas e a ideologia da época que alimentam a escrita de Matto de Turner. Como seu colega de geração, Manuel González Prada, seu discurso indigenista foi permeado pelas contradições dos preceitos do positivismo vulgarizados no retrato de atraso em que vivia o indígena, transplantando essa visão preconceituosa para a nação como um todo.

Na defesa da redenção do indígena promovida por Clorinda Matto de Turner encontram-se o mito *rousseauiano* do bom selvagem e a reivindicação pela modernidade. Para ela, assim como para Prada, o Peru era um país dominado pelos mesmos *gamonales* serranos e pelos *hacendados costeños*, que estavam emparentados com os senhores da burguesia civilista emergente. Aliás, Matto de Turner e Dom Manuel González Prada, pertenciam às mesmas grandes famílias e eram parte do mesmo sistema (CHANG-RODRIGUEZ, 1984, p. 371).

³⁷ Proveniente de uma família abastada da região de Cusco, Clorinda Matto de Turner (1852-1909) dedicou-se na juventude aos estudos de filosofia, história e literatura. Casou-se aos 19 anos com um rico fazendeiro inglês. Trabalhou como jornalista e editora em vários jornais peruanos, mas tornou-se conhecida pela carreira de escritora, tendo por principais obras *Aves sin nidos* (1889) e *Herencia* (1893), além do ensaio historiográfico *Tradiciones Cuzqueñas* (1884). Devido ao seu posicionamento político foi perseguida e se exilou em Buenos Aires onde faleceu. Para mais sobre a autora recomendamos (CORNEJO POLAR, 2005).

³⁸ O Círculo Literário de Lima foi um grupo de escritores que se opunham ao governo de Avelino Cáceres e seu sucessor Remigio Morales (1886-1894) e defendiam o uso da literatura como instrumento político. Lançou o periódico “*El Radical*” e deu origem posteriormente ao partido União Nacional em 1891 (Cf. SOUZA, 2015, p. 129-130).

Matto de Turner se aproximou dos preceitos do indigenismo de Juan Bustamante e de González Prada ao indicar que a libertação do indígena se daria através de sua assimilação e incorporação ao progresso civilizatório. Mas ela se afastou dos preceitos de ambos quando apontou a Costa modernizada como solução dos problemas da barbárie em outras regiões. Nesse sentido, “*Aves sin nidos*” supôs a implementação da consciência da nova burguesia modernizadora *costeña* sobre o velho sistema de exploração presente na Serra Andina (VERES CORTÉS, 2000, p. 49).

A perspectiva paternalista no modo de lidar com o problema indígena se inseriu no ideal modernizador e civilizatório: a educação do indígena, forma de assimilá-lo à modernidade e de retirá-lo da barbárie e da exploração do *gamonal*, se tornou a principal pauta.

Esse indigenismo paternalista apontou duas causas contrárias para o atraso do indígena: de um lado, vitimizou o indígena, o retratando como explorado pelo *gamonal* e pelo Estado; de outro, responsabilizou a sua situação (com base em preconceitos tais como alcoolismo e vício em coca) pelo atraso e barbárie em que se encontrava. Assim, o indígena foi retratado em uma espécie de minoridade em relação ao branco, e por isso, precisaria ser educado e civilizado por este.

Enquanto um dos lados do campo intelectual peruano do final do século XIX buscou educar e advogar pela causa indígena, o outro lado, representado pelos intelectuais civilistas, enxergou na educação do indígena uma forma de torná-lo assimilável à modernidade ocidental.³⁹ Essa visão também se fez presente em Manuel González Prada, que embora entendesse que os indígenas fizessem parte da nação peruana, enxergava uma inconciliabilidade entre *criollos* e indígenas devido à forma dicotômica em que se estruturava a sociedade. A modernidade, portanto, seria o ideal a ser almejado e ela resolveria o problema da barbárie em que se encontrava o indígena, libertando-o de sua condição de servidão.

O indigenismo paternalista foi relevante nas primeiras décadas do século XX principalmente com a atuação da *Asociación Pro-Indígena*, que, assim como a associação fundada por Juan Bustamante 40 anos antes, tentou substituir o Estado na defesa do indígena contra a exploração do *gamonal*.

Em 1909, o estudante de filosofia Pedro Zulen (1889-1925), influenciado pelos escritos de Manuel González Prada, sugeriu como tema para debates no Centro Universitário de San

³⁹ Não podemos deixar de mencionar que os intelectuais civilistas, mesmo defendendo os pressupostos culturais *criollos*, não deixaram de expressar um discurso indigenista, visto que o indigenismo, em nossa concepção, é uma forma de enxergar o indígena com a lente distorcida daquele que está de fora, refletindo, nesse sentido, suas experiências e expectativas nessa visão em relação ao “outro”.

Marcos – então reduto da intelectualidade civilista – a educação indígena. Nestes debates a jornalista alemã radicada no Peru, Dora Mayer (1868-1959) discursou sobre a opressão sofrida pela raça indígena e propôs a criação de uma sociedade destinada a defender seus direitos. Meses mais tarde, os dois, juntamente com o senador por Junín, Joaquín Capelo (1852-1928) e com o advogado cusquenho Luis Felipe Aguilar⁴⁰, fundaram a *Asociación Pró-Indígena*. A entidade teve uma ativa participação na propaganda em favor dos indígenas e na denúncia contra a exploração pelos *gamonales*.

A Pró-Indígena promoveu o ajuizamento legal de protestos camponeses e editou um jornal chamado *El Deber Pro-Indígena*, que circulou até dezembro de 1917. O jornal informava as atividades da Associação, publicava trabalhos de escritores e pesquisadores indigenistas, e também denúncias, incluindo as documentadas pelas próprias comunidades indígenas, que procuravam retratar as condições de vida dos indígenas no interior do país (LYNCH, N., 1979, p. 14-15; CHANG-RODRIGUEZ, 1984, p. 372).

Durante a existência da *Pró-Indígena* houve inúmeros levantes indígenas em vários pontos do país contra a exploração sofrida nas *haciendas* e contra a expansão ilegal latifundiária sobre as terras comunais indígenas. Nesse contexto, a Associação defendeu os líderes destas rebeliões nos processos legais e usou seu periódico para explicar as causas da rebelião, como forma de comover a opinião pública em favor da causa indígena (MOORE, 2014, p. 201).

A *Asociación Pró-Indígena* foi posteriormente rotulada como emblemática do indigenismo paternalista, principalmente pelo indigenismo cusquenho e pelo indigenismo revolucionário dos anos 1920. A respeito da *Pro-Indígena*, escreveu o fundador de *Amauta*, em seu “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*”, que:

Cada día se impone, con más evidencia, la convicción de que este problema no puede encontrar su solución en una fórmula humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico [...]. La Asociación Pro-Indígena no llegó en su tiempo a convertirse en un movimiento. Su acción se redujo gradualmente a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal de Pedro S. Zulen y Dora Mayer. Como experimento, el de la Asociación Pro-Indígena sirvió para contrastar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época.

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Este concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico (MARIÁTEGUI, 1984, p. 49).

Mesmo tendo como um dos fundadores Pedro Zulen, que propôs o socialismo e a distribuição justa da terra como solução para o problema indígena, a concepção indigenista de

⁴⁰ Luis Felipe Aguilar se destacou no contexto da reforma universitária de San António de Abad, em Cusco. Antilimenho declarado, foi editor e diretor do periódico *El Sol* – veículo de difusão do indigenismo da chamada *Escola Cusquenha* (Cf. VALCÁRCEL, 1981, p.130-149).

Dora Mayer de Zulen acabou se tornando hegemônica na *Pro-Indígena*. O humanismo defendido por ela comportava um paternalismo que se manifestava em seus textos repetidamente e que subestimava a capacidade dos movimentos propriamente indígenas (MOORE, 2014, p. 196-202).

Dora Mayer, assim como outros membros da *Asociación Pro-Indígena*, fez parte do movimento indigenista conduzido pela vanguarda artística e política dos anos 1920, inclusive vindo a compor o *Grupo Resurgimiento*⁴¹, que congregaria os indigenistas vanguardistas revolucionários e os indigenistas andinistas⁴². Criado em 1926, o grupo teve espaço na revista *Amauta*, com o *Boletín de Defensa Indígena*, no qual Dora Mayer de Zulen teve importante atuação.

Contudo, a *Pro-Indígena* foi vista como representante de um discurso indigenista que não caberia mais em um contexto político-intelectual influenciado pelas profundas transformações sociais que o Peru passava: a luta antioligárquica no meio político, o ingresso de novas correntes de pensamento no campo intelectual e artístico e as novas perspectivas das ciências sociais. É desse contexto que surgem os trabalhos e projetos indigenistas de um grupo de intelectuais cusquenhos, que vieram a influenciar fortemente a concepção indigenista em *Amauta*.

1.3.2 O indigenismo andino: o pressuposto utópico andino e a reivindicação identitária andinista

A virada do século XIX para o XX significou para Cusco um momento crucial, pois ao mesmo tempo em que ocorria uma queda no crescimento demográfico e da produção têxtil, levando a uma maior dependência política e econômica em relação à Lima, houve um renascimento cultural de afirmação de uma identidade cusquenha. Esse movimento significou não apenas uma reação federalista no âmbito político, mas também, no âmbito cultural, uma contraposição ao centralismo e ao hispanismo limenho.

A elaboração dessa consciência regional cusquenha fincou raízes no passado da cidade e da região, convertendo o passado incaico em um referente ideológico, e propondo, nas

⁴¹ Criado em dezembro de 1926 na cidade de Cusco, o grupo reuniu intelectuais indigenistas limenhos e cusquenhos com o intuito de ser uma associação de intelectuais, artistas, operários, camponeses e indígenas. Além de Mariátegui, destacamos entre os membros: Luis E. Valcárcel, José Uriel García, Dora Mayer de Zulen, José Sabogal, César Vallejo, Enrique López Albújar, Victor Raúl Haya de la Torre, Jorge Basadre e J. Eulogio Garrido (Cf. MARIÁTEGUI, 1927a, p. 37).

⁴² Analisaremos posteriormente mais a fundo não só as conceituações de indigenismo revolucionário e de indigenismo andinista, assim como o a formação e o papel que do *Grupo Resurgimiento* na concepção indigenista veiculada na revista *Amauta*.

expressões mais radicais, uma recuperação e continuidade do Império Incaico (KUON ARCE; VIÑUALES, R.; GUTIÉRREZ; VIÑUALES, G.; 2008, p. 14).

Nesse período há o surgimento de periódicos, de uma literatura tipicamente serrana e de estudos históricos que tiveram por centro a Universidade San Ant3nio de Abad, em Cusco. Nessa reivindica33o hist3rico-cultural local, a “mentalidade andina” caracterizou o discurso. Desse modo, os intelectuais indigenistas cusquenhos enxergaram o per3odo incaico como uma “era dourada”, oposta a um presente marcado pelo atraso e pela resigna33o do campon3s andino (SANDERS, 1997, p. 304).

No entanto, essa idealiza33o do passado incaico teve uma origem mais antiga, mais precisamente na literatura peruana posterior 3 Conquista. Nesse contexto, as popula33es ind3genas mantiveram uma mem3ria coletiva do per3odo incaico como forma de buscar interpretar e sair de um mundo fragmentado que se apresentava com a chegada dos espanh3is. E por causa da situa33o de isolamento da Serra Andina em rela33o 3 Lima, esse ideal incaico veio a ser incorporado pelas elites andinas como elemento identit3rio regionalista. Assim, a chamada “mentalidade andina” surgiu no meio das elites mesti3as serranas, n3o apenas como produto liter3rio, mas como apropria33o da cultura popular.

A partir da efervesc3ncia cultural inca3sta no Sul, o indigenismo no Peru redescobriria uma outra tradi33o nacional, a serrana, que remetia a um ideal presente na mem3ria coletiva das popula33es ind3genas, e que foi incorporada pelas elites mesti3as andinas, o qual, conforme j3 mencionamos anteriormente, o historiador Alberto Flores Galindo (1994) chamou de “Utopia Andina”.

Dessa maneira, mencionar o passado incaico como busca de uma alternativa ao presente tornou-se um lugar comum em qualquer discurso sobre o ind3gena. Ent3o, o inca3smo, para esses intelectuais mesti3os serranos, foi n3o apenas a possibilidade de se colocarem no campo intelectual vanguardista contra o hispanismo limenho, mas tamb3m a possibilidade de proporem um projeto pol3tico contra o oligarquismo civilista.

A revolta universit3ria de 1909 na Universidade San Ant3nio de Abad, em Cusco, foi fundamental para a forma33o desses intelectuais indigenistas no sul peruano. Os estudantes reivindicaram a reorganiza33o das c3tedras e o seu acesso mediante concurso p3blico, al3m de maior participa33o estudantil nos rumos da universidade. O di3rio indigenista *El Sol de Cuzco* possibilitou que a greve de estudantes conquistasse n3o s3o a opini3o p3blica local, mas tamb3m os pol3ticos locais, que aderiram 3 causa pelo seu aspecto reivindicat3rio regionalista.

Como solução à greve estudantil que se arrastava, o então presidente, Augusto Leguía (seu primeiro mandato), nomeou o norte-americano Alberto Giesecke para reitor da universidade.

O novo reitor implementou uma profunda reforma na universidade, com a instituição de métodos de ensinos modernos e com a estimulação da investigação e da pesquisa de temas regionais, principalmente relacionadas ao passado incaico – história e arqueologia, e às comunidades indígenas – antropologia, sociologia e economia – e fundou a *Revista Universitaria* para expor as pesquisas dos estudantes. Além disso, integrou a universidade à comunidade local com a organização do censo populacional de Cusco em 1912 e com a preservação do patrimônio arqueológico da região (KUON ARCE; VIÑUALES, R.; GUTIÉRREZ; VIÑUALES, G.; 2008, p. 35-37).

A reforma universitária trouxe uma nova perspectiva para a cena intelectual e artística. Em 1910 foi lançado o periódico *La Sierra*, que difundiu os ideais da reforma universitária, combinando o interesse científico com a propaganda andinista. Como forma de romper com o isolamento intelectual, este jornal promoveu a discussão dos temas regionais, incorporando a voz dos estudantes, que acabariam se consolidando como uma nova geração de intelectuais, a qual o membro da *Generación de los 900*, Francisco García Calderón, denominaria anos mais tarde, em um artigo publicado no *La Nación*, de Buenos Aires, de *Escuela Cuzqueña* (KUON ARCE; VIÑUALES, R.; GUTIÉRREZ; VIÑUALES, G.; 2008, p. 36).

Entre os membros dessa geração destacaram-se: os irmãos José Cosío (1887-1960) e Félix Cosío (1890-1959) (fundadores da célula socialista em Cusco), o sociólogo Hidelbrando Castro Pozo (viria a ser encarregado da Seção de Assuntos Indígenas durante o governo Leguía e fundador da organização indígena *Comité Pró-Derecho Tahuantinsuyo*), e os historiadores e escritores Luis E. Valcárcel (1891-1987) e José Uriel García (1885-1965) (que tiveram significativa contribuição na revista *Amauta*).

Essa geração foi fortemente influenciada pelo positivismo, introduzido na Universidade San Antonio Abad pelo médico cusquenho Antonio Lorena. A ideia de raça, a partir das influências dos pressupostos de Gumpłowicz (o mesmo que influenciara González Prada em “*Nuestros Indios*”), além de Franklin Giddins e Herbert Spencer, fez-se presente nos tratados destes indigenistas. Valcárcel se valeu desses pressupostos teóricos para apontar a sobrevivência da raça incaica que, mesmo massacrada desde a conquista, ainda permanecia quase que intacta nos Andes. Nesse ponto, os tratados de Hippolyte Taine, que apontavam para uma união entre os elementos raciais e os elementos ambientais e históricos, estiveram

presentes na persistência da ideia dos Andes como uma força telúrica fundamental na configuração do homem andino, que aparecerá, também, nos ensaios históricos de José Uriel Garcia (VERES CORTÉS, 2000, p. 122-123).

A efervescência cultural incaísta no sul peruano foi favorecida, também, pela própria condição de isolamento desta região em relação à Lima, a qual não impossibilitou que esse incaísmo circulasse na cena cultural e intelectual sul-americana. De fato, a geografia e a conexão de trem entre Buenos Aires e La Paz permitiu o estabelecimento de um vínculo intelectual, possibilitando aos intelectuais e artistas indigenistas do sul peruano terem acesso à cena cosmopolita *porteña*. Aliás, era mais rápido viajar de Cusco à Buenos Aires do que de Cusco à Lima. Como exemplo, enquanto o diário limenho *El Comercio* demorava um mês para chegar aos seus assinantes em Cusco, os jornais *bonaristas* levavam pouco mais de uma semana. Esse fato fez com que os intelectuais e artistas cusquenhos publicassem em *La Prensa* e *La Nación* de Buenos Aires, tendo lá boa acolhida, situação bem diferente do que ocorria em Lima (KUON ARCE; VIÑUALES, R.; GUTIÉRREZ; VIÑUALES, G.; 2008, p. 17).

Outro foco de irradiação deste indigenismo andinista foi a cidade de Puno. Mesmo sem uma universidade e com uma população de cerca de 12 mil habitantes, Puno contou, ao menos, com quatro periódicos que tiveram relativa importância no campo intelectual indigenista: *El Eco de Puno* (1899), *El Siglo* (1914), *La Región* e *Los Andes* (1928). Mas foi o *Boletín Titikaka* que teve maior projeção no campo intelectual indigenista peruano, sendo veículo de divulgação do grupo Ork'opata. Os membros desse grupo, entre eles os irmãos Alejandro Peralta (1899-1973) e Arturo Peralta⁴³, foram influenciados pelo educador indigenista Jose Antonio Encinas⁴⁴, que motivou alguns jovens estudantes⁴⁴ a se interessarem pelos temas andinos.

Em 1915, esses jovens estudantes formaram o grupo *Bohemia Andina* e lançaram a revista literária "*La Tea*" (circulou entre 1917 e 1919). Com o retorno de Arturo Peralta da Bolívia, em 1919, *La Tea* deu uma guinada para uma abordagem mais social, analisando o problema da identidade no Peru pela valorização da cultura indígena andina. Em 1925, Arturo

⁴³ Arturo Peralta (1897-1969) filho de comerciantes, nasceu em Puno, no sul do Peru. Devido à ruína da família, abandonou os estudos e começou a trabalhar como tipógrafo em um jornal local. Em 1917, parte para a Bolívia onde participou ativamente da cena intelectual e literária de La Paz. Ao regressar a Puno, em 1919, foi nomeado diretor da Biblioteca Municipal e do Museu do Conselho Provincial de Puno. Teve influência dos escritos de Spengler, Freud, Romain Rolland e Henri Barbusse. No período entre 1926 a 1930 sua carreira intelectual ganha projeção com a fundação do grupo Or'kopata, além de escrever no *Boletín Titikaka*, *La Sierra II* e na *Amauta*, revista na qual era agente comercial em Puno. Com a queda de Leguía, em 1930, foi destituído dos cargos de professor e bibliotecário, sendo perseguido durante o governo Sánchez Cerro (1930-1932) e se exilou na Bolívia até 1960. (VERES CORTÉS, 2000, p. 267-268).

⁴⁴ José Antonio Encinas (1888-1958) foi educador, político e acadêmico nas áreas de antropologia e de pedagogia. Foi responsável pela *Escuela de Normalistas Varones* em Puno a partir de 1907. Foi deputado pela região durante o governo Leguía e reitor da Universidad Nacional de San Marcos em 1931.

Peralta passa a assumir o pseudônimo Gamaliel Churata (iluminado em aimará) torna-se o guia de sua geração de intelectuais punenhos, e funda o Grupo *Ork'opata* (VERES CORTÉS, 2000, p. 113-115).

Semelhante aos indigenistas cusquenhos, esse grupo reivindicou o andino como componente essencial da identidade peruana. Mas enquanto os primeiros procuravam essa identidade no incaico, os segundos a buscavam nas tradições aimarás.

O Grupo *Ork'opata* elaborou um intenso trabalho pedagógico no estudo das técnicas poéticas da vanguarda e também nos temas históricos, políticos e sociais locais e mundiais. Fizeram parte deste grupo, além dos irmãos Peralta, Dante Nava (1898-1958), Inocencio Mamani (1904-1990), Mateo Jaika (1900-1977), e outros que não somavam mais do que quinze membros. A difusão dos escritos e trabalhos do grupo ficou a cargo da “Editorial Titikaka”, fundada por Churata, que publicou o *Boletín Titikaka*. Essa publicação de cunho literário e político foi lançada em 1926 e circulou até 1930, trazendo em suas páginas artigos, poemas e contos com uma grande presença de técnicas literárias vanguardistas com fundo indigenista (KUON ARCE; VIÑUALES, R.; GUTIÉRREZ; VIÑUALES, G.; 2008, p. 66-67).

Assim como os indigenistas cusquenhos, esse grupo de intelectuais e escritores de Puno teve uma importante participação em *Amauta* – a qual será comentada mais adiante. Mas cabe destacar ainda uma diferença significativa entre os cusquenhos e os punenhos: enquanto aqueles discutiam o indigenismo de forma mais profunda no âmbito social e político, chegando a uma aproximação com o socialismo; os punenhos, por meio do campo vanguardista artístico, reivindicaram o andino como expressão da identidade do sul peruano contra o elitismo hispanista limenho.

Além disso, diferentemente do indigenismo cusquenho, o indigenismo punenho teve um caráter mais panclassista. Por exemplo, *gamonales* da região financiaram periódicos como meio de canalizar, de maneira pacífica, as reclamações indígenas e ao mesmo tempo, exaltar o sentimento regionalista antilimenho.

No entanto, esse indigenismo que ganhou força dentro da elite latifundiária serrana acabou se aproximando do indigenismo oficial leguista a partir de meados dos anos 1920, tornando-se uma forte oposição ao indigenismo cusquenho e ao indigenismo revolucionário limenho.

Embora esse indigenismo *terrateniente* tivesse ganhado projeção a partir da província de Puno, um dos seus mais destacados representantes foi o intelectual e jornalista cusquenho José Angel Escalante (1883-1965), que, apesar de ter feito parte do movimento da reforma

universitária de Cusco de 1909 como editor do periódico *El Sol de Cuzco* (principal veículo de propaganda das reivindicações estudantis), foi dono do jornal *El Comercio de Cuzco*, onde fez propaganda do regime Leguía. Em seus artigos expressou um chauvinismo regionalista indigenista que polemizou com o indigenismo revolucionário limenho, defendendo que o indigenismo deveria ser exclusivo dos serranos, pois somente eles poderiam compreender a realidade indígena andina.

A expressão mais orgânica desta tendência do indigenismo *terrateniente* foi Victor J. Guevara⁴⁵. Fundou o periódico *La Sierra*, que editado em Lima, circulou entre 1927-1930 e trouxe uma defesa do regionalismo serrano contra o centralismo limenho, propagando um indigenismo que preconizava a incorporação do indígena à modernidade para tirá-lo de sua condição de atraso, causada pelo alcoolismo endêmico, chegando a defender a imigração europeia como forma de aprimoramento racial. Ao abordar o problema sob o ponto de vista econômico agrário, *La Sierra* defendeu que se repartissem as terras que não eram aproveitadas pelos *hacendados* (LYNCH, N., 1979, p. 22-25).

Apesar dos preconceitos em relação à população indígena⁴⁶ o indigenismo *terrateniente* apontou para uma questão problemática do indigenismo peruano como um todo, que foi a do binarismo estereotipado – agora invertido em relação ao dos hispanistas da Geração dos 900 (MONTROYA URIARTE 1998, p. 160).

Nesse sentido, a importância dos indigenistas cusquenhos e punenhos não foi apenas por colocar o autóctone como a expressão de peruanidade em um discurso identitário regionalista, mas também por adiantarem a obra dos indigenistas da capital, que posteriormente deram um caráter mais universal e vanguardista ao discurso indigenista, associando-o ao socialismo e às novas correntes estéticas em voga na Europa, conforme a linha conduzida por José Carlos Mariátegui em *Amauta*.

Além disso, foi através destes indigenistas serranos que o conhecimento acerca dos Andes peruanos chegou aos indigenistas vanguardistas limenhos. Mariátegui, entendendo a importância da mensagem desses indigenistas das províncias, tentou atraí-los para sua

⁴⁵ Victor J. Guevara (1885-1961), advogado e político da região de Cusco, graduou-se em Direito pela Universidad San Antonio Abad e participou do movimento de reforma universitária de 1909. Embora tenha defendido o interesse dos *hacendados* em seu discurso indigenista, Victor Guevara fez oposição ao governo Leguía, ao defender maior autonomia às províncias.

⁴⁶ Nossa opinião é que esse preconceito presente no indigenismo peruano, não importando a vertente, está enraizado na própria condição de exterioridade dos difusores do indigenismo, como expressão artística e/ou como ideologia. Nesse sentido, não verificamos nenhuma corrente que tenha ficado imune à influência do pensamento cientificista e racista de final do XIX, que penetrou no pensamento social peruano no contexto de modernização do início do século XX.

concepção socialista, congregando-os no efêmero, mas relevante *Grupo Resurgimiento* (VERES CORTÉS, 2000, p. 124).

Este grupo foi formado por intelectuais de várias gerações do indigenismo cusquenho e punenho, tais como um dos percursores do indigenismo andinista, Luis Felipe Aguilar, os que fizeram parte do movimento universitário de 1909, Luis Valcárcel e Uriel Garcia, os escritores Luis Felipe Paredes e Gamaliel Churata, e os universitários Luis Yabar e Casiano Rado (1895-1944) (primeiro diretor-geral do grupo e que viria a ser dirigente aprista e fundador da célula comunista em Cusco) (VERES CORTÉS, 2000, p. 124).

Sem nos deter nas propostas e ideais do *Grupo Resurgimiento*, que serão tratadas posteriormente, podemos adiantar que ele reuniu as tendências do indigenismo provinciano com as reivindicações políticas dos intelectuais da vanguarda peruana em um contexto influenciado pelo socialismo e pelo anti-imperialismo, radicalizando o discurso indigenista para uma abordagem política esquerdista, que encontrou espaço nas páginas de *Amauta*.

1.3.3 O indigenismo limenho: o pressuposto político e social e o autoctonismo como expressão de peruanidade

O indigenismo não foi adstrito apenas a um discurso que buscou no passado autóctone os elementos para construção de uma identidade própria andina tipicamente serrana. O indigenismo, como discurso que visou buscar soluções para o problema do indígena, circulou também em Lima. Apesar do predomínio do hispanismo civilista da Geração dos 900 no campo intelectual de início do século XX, já havia, nos corredores da Universidade de San Marcos daquele período, uma chama indigenista.

Vários trabalhos acadêmicos deram importância aos estudos da realidade social indígena. Ao tentar se desvencilhar dos preconceitos genético-raciais, os trabalhos conduzidos por Francisco Tudela (*Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*, 1905)⁴⁷,

⁴⁷ Francisco Tudela y Valera (1876-1962) graduou-se na Universidade de San Marcos em Ciências Políticas. Foi membro do Partido Civilista ocupando vários cargos na administração dos governos civilistas, além de ter exercido vários cargos diplomáticos. Na obra citada, Francisco Tudela trouxe uma análise da população indígena e de sua organização comunal enfatizando os elementos de atraso daquelas comunidades em decorrência dos vícios, tais como o álcool e a cocamania, além do fanatismo religioso, os quais seriam decorrentes da própria condição social presente na Serra Andina (Cf. BASADRE, 2005).

Luis Pesce (*Indígenas y Inmigrantes*, 1906) e Manuel Vicente Villarán⁴⁸ (*Condición legal de las comunidades indígenas*, 1907) focaram nos aspectos sanitários, jurídicos e educacionais que permitissem a melhora das condições em que viviam os indígenas. Esses intelectuais entendiam que mais do que uma presumida inferioridade étnica ou racial, a situação de atraso do indígena se devia às condições econômicas e sociais provocados pelo abandono do Estado e exploração dos *terratenientes* (VERES CORTÉS, 2000, p. 78-80).

Essa abordagem do problema indígena como um problema econômico e social veio a ser uma importante característica do indigenismo limenho da primeira década de 1900 e teve um profícuo diálogo com o indigenismo da *Asociación Pro-Indígena*. Embora inicialmente estivessem presentes os pressupostos do indigenismo paternalista, depois houve a reivindicação da valorização da população indígena, retomada por Mariátegui quando defendeu que a solução do problema indígena era sócio e econômica e não uma solução educacional e civilizatória.

Além da questão político e social que o Peru passava no final da década de 1910, não podemos deixar de mencionar o vanguardismo, que começa a adquirir projeção na cena artística e intelectual ao trazer o autóctone como motivo de uma renovação artística e espiritual dentro de uma perspectiva cosmopolita. Nesse contexto, Cusco tornou-se uma espécie de irradiador cultural para América, trazendo uma espécie de “moda quéchua” nas artes e na arquitetura (KUON ARCE; VIÑUALES, R.; GUTIÉRREZ; VIÑUALES, G.; 2008, p. 49-50).

Contudo, a recepção dessa moda incaica, que se expandia pela América Latina, principalmente na Argentina, só se daria plenamente na cena artística e intelectual peruana com o fim da República Aristocrática e a hegemonia vanguardista.

Como já expusemos, a temática indigenista já se fazia presente anteriormente na intelectualidade limenha, embora de forma acessória, sem se conectar ao movimento que ocorria nas províncias. É com o fim da República Aristocrática que houve a profusão de um ideal de rompimento com a velha ordem oligárquica e elitista, e a aproximação da vanguarda limenha com os movimentos indigenistas provincianos, principalmente do sul.

⁴⁸ Manuel Vicente Villarán (1873-1958) jurista e político. Foi ministro da justiça durante o primeiro governo de Augusto Leguía e foi reitor da Universidade Nacional de San Marcos de 1922 a 1924. Como catedrático defendeu um ensino universitário que rompesse com a tradição escolástica e adotasse um currículo mais utilitarista. Entendia que a universidade tinha um importante papel para a modernização do Peru, e para isso ela teria que formar mais engenheiros do que advogados (KLARÉN, 2008, p. 328). Nos “*Siete Ensayos*” Mariátegui teceu vários elogios à atuação de Villarán como reitor por ter atendido as demandas dos reformistas de 1919 e ter combatido o aristocratismo universitário.

O movimento de aproximação entre as vanguardas artísticas-literárias e os estudos antropológicos e históricos das diversas formações étnicas latino-americanas foi, portanto, no caso peruano, favorecido pelo contexto do fim da República Aristocrática e início do *Oncénio*.

Nesse contexto, o chamado indigenismo vanguardista buscou trazer o passado incaico e o cotidiano indígena a partir de uma visão mais social, econômica e realista. O artista e o intelectual limenhos voltaram seus olhares para a Serra Andina, e se juntaram logo depois, tornando o indigenismo a principal expressão cultural e política peruana dos anos 1920.

O debate político e intelectual trazido pela revolta universitária de 1919 misturou as reivindicações trabalhistas urbanas com o movimento identitário e político regionalista andinista, e se incorporou ao meio artístico e intelectual. Por fim, a explosão das rebeliões indigenocamponesas no sul peruano a partir de 1915 contribuiu não só para a concepção do indigenismo a partir do pressuposto socioeconômico, mas também para alimentar a expectativa de rompimento com a colonialidade da sociedade peruana.

A despeito das discrepâncias entre as várias visões que se sobrepuseram e se mesclaram no indigenismo dos anos 1920, todas foram tributárias, segundo Alberto Flores Galindo (1994), do ideal de “Utopia Andina”.

Durante el decenio de 1920 surgen en el Perú las corrientes que vertebrarán, en lo sucesivo, la vida intelectual del país: el indigenismo, el APRA, el socialismo de Mariátegui. Todas ellas, al margen de discrepancias y contraposiciones, fueron tributarias de la utopía andina. Resquebrajaron un orden ideológico hasta entonces hegemonizado de manera excluyente por la oligarquía. ¿Cómo se produjo este cambio? La respuesta no hay que buscarla sólo en la historia de las ideas o en los cambios en las mentalidades colectivas; la crisis de lo sistema oligárquico, antes que discurso, fue práctica. Empezó en el sur peruano y adquirió la forma de nuevos motines y sublevaciones rurales. Para unos era el esperado renacer del mundo andino; para otros la temida “guerra de castas” (FLORES GALINDO, 1994, p. 238).

As rebeliões indígenas e a ebulição cultural andinista não significavam o cumprimento de uma profecia, tal como colocara Valcárcel,⁴⁹ mas sim o vislumbre de uma possibilidade de rompimento com o tradicionalismo intelectual e o oligarquismo político peruano. Elas foram a iluminação do horizonte utópico andino pelo farol da modernidade que se irradiava do vanguardismo e do socialismo.

Desse modo, a “Utopia Andina” se transformou em uma utopia da modernidade socialista pelo indigenismo revolucionário. No lugar de uma reivindicação identitária, de cunho regionalista andino, contra uma sociedade colonialista oligárquica, os indigenistas limenhos,

⁴⁹ Esta temática na obra de Valcárcel “*Tempestad Andina*”, será discutida no terceiro capítulo deste trabalho, em que ressaltaremos a historicidade do ideal utópico andino presente no indigenismo revolucionário.

principalmente Mariátegui, propuseram uma reivindicação de cunho internacionalista americanista, contra o colonialismo do capitalismo imperialista.

1.3.4 O indigenismo revolucionário: o ideal estético e político de junção da tradição incaica com a modernidade socialista

Sem nos determos aqui em uma análise pormenorizada dessa junção da tradição andina com o socialismo, a qual será tratada posteriormente neste trabalho, cabe mencionar que, nesse contexto político e social do início da década de 1920, houve a incorporação do discurso indigenista à constituição ideológica daquele que viria a ser o principal movimento político da esquerda peruana a partir dos anos 1930 – o APRA.

As origens do APRA remontam ao contexto das mobilizações estudantis de Cusco (San Antónío Abad), Córdoba (Argentina) e Lima (San Marcos) que projetaram os estudantes Victor Raúl Haya de la Torre e Manuel Seoane (1900-1963 no cenário político da militância esquerdista. Ambos organizaram a federação nacional de estudantes, que convocou o primeiro congresso no ano de 1920, em Cusco (FLORES GALINDO, 1994, p. 278).

Haya de la Torre⁵⁰, antes de fundar o APRA, participou da militância estudantil e, por conseguinte, dos núcleos indigenistas do sul peruano, principalmente do grupo *Kosko*⁵¹. Influenciado pelo gonzalopradismo, e pelo milenarismo andino, Haya de la Torre entendia que a serra peruana era o verdadeiro Peru e que os indígenas eram as vítimas do "feudalismo"

⁵⁰ “A experiência social de Haya de la Torre (1895-1979), quando jovem, determinou de forma especial a sua futura orientação intelectual. Ele vinha de uma família de classe média da cidade de Trujillo, aparentada com a antiga aristocracia senhorial da região. Por isso, pôde sentir muito de perto o impacto social do capital monopolista, dedicado à produção do açúcar, sobre os setores senhoriais e as classes médias. Como representante dos estudantes de Trujillo, Haya de la Torre participou ativamente do movimento de reforma universitária que se desenvolveu em Lima. Em face de sua participação destacada nesse movimento, foi designado representante junto à comissão que dirigiu a mobilização popular de 1919 e que lhe permitiu iniciar sua vinculação com o movimento operário” (COTLER, 2006, p. 167-168). Antes, no ano de 1917, foi levado por um amigo da família para trabalhar na prefeitura de Cusco. Em Cusco atuou junto à militância estudantil e impulsionou a criação da *Federación de los Estudiantes Peruanos* em 1920 (Cf. LYNCH, N., 1979, p. 12-16).

⁵¹ Grupo de intelectuais indigenistas, oriundos da segunda geração universitária cusquenha– pós reforma de 1909. A revista literária *Kosko* foi difusora dos ideais indigenistas deste grupo e foi uma revista que buscava a polêmica. Gestado em torno do projeto das Universidades Populares González Prada, *Kosko* foi, segundo Lynch (1978, p.15), o primeiro grupo que pode ser considerado indigenista socialista. Seus membros eram parte da pequena burguesia provinciana impactada pelas transformações econômicas, principalmente no mundo agrário, que a região passava no início do século XX, já que seus membros, em sua maioria, tinham uma íntima relação com esse mundo por procederem de alguns povoados, de famílias camponesas, de pequenos comerciantes ou de pequenos proprietários arruinados. Seus diretores foram Luis Yábar Pacheco, Luis Felipe Paredes e por último Roberto Latorre. Foi o órgão onde começou a diferenciação ideológica do indigenismo cusquenho em direção ao comunismo. Embora não tivesse uma posição absolutamente definida, expressava os ideais de uma pequena classe média radical. Suas características principais foram um discurso anti-leguista e a exaltação de um autêntico regionalismo, que ia contra a demagogia regionalista dos setores *terratenientes*. A revista *Kosko* foi uma revista aberta às posições progressistas e nela encontram-se artigos de Mariátegui, Haya de la Torre e inclusive de Lênin (Cf. LYNCH, N., 1979, p. 15-22).

peruano. Ele via, na expectativa da rebelião indígena, a forma de acabar com esses regimes anacrônicos da sociedade (LYNCH, N., 1979).

Nos três anos em que organizou a Universidade Popular González Prada⁵² pelo Peru, Haya de la Torre estreitou os laços com os movimentos operários, reunindo-os com os setores mais radicais dos estudantes universitários. Nesse período, entrou em contato com a intelectualidade vanguardista limenha, principalmente com José Carlos Mariátegui, que acabara de retornar da Europa em 1923. Desse encontro fortaleceu-se o ideal de uma união de forças entre os setores intelectuais e operários, vislumbrando uma frente única esquerdista.

Em 1924, enquanto estava exilado no México por causa da perseguição promovida pelo governo Leguía⁵³, Haya de la Torre fundou o APRA como movimento anti-imperialista socialista, de projeção continental latino-americana. Ele entendia que a ação anti-imperialista deveria seguir um caminho independente das diretrizes da Internacional Comunista e deveria levar em conta as peculiaridades e a realidade do que chamou de *Indoamérica*. Neste período, Haya de la Torre se distancia do milenarismo e do andinismo regionalista cusquenho e coloca o indígena em seu projeto político como um elemento simbólico representativo do povo colonizado latino-americano.

Esses pressupostos de Haya de la Torre levariam ao rompimento, em 1927, do APRA com o Comunismo Internacionalista, fazendo com que o diretor de *Amauta*, José Carlos Mariátegui, se afastasse do APRA, visto por ele como um movimento político conduzido por uma pequena burguesa nacionalista.⁵⁴

⁵² Uma das iniciativas da *Federación de los Estudiantes Peruanos* foi a criação da Universidad Popular González Prada, em maio de 1924. Os professores deste centro de ensino popular eram, em sua maioria, estudantes universitários e professores progressistas, seu primeiro diretor foi Casiano Rado, ex-dirigente da Asociación Universitaria de Cusco e que posteriormente foi ideólogo da célula comunista em Cusco. A Universidad Popular González Prada foi o primeiro passo efetivo na fusão dos intelectuais com o movimento operário cusquenho e se espalhou para outros pontos do Peru (Cf. LYNCH, N., 1979, p. 17). O objetivo das Universidades Populares González Prada era o de levar conhecimento para a classe operária, fazendo ao mesmo tempo um trabalho de conscientização, também um de ideologização socialista. José Carlos Mariátegui ao retornar da Europa realizou uma série de conferências para as Universidades González Prada em que comentou sobre a situação dos movimentos de libertação colonial na Ásia, os movimentos da esquerda europeia, principalmente a italiana, e o início do fascismo na Itália. Essas conferências foram publicadas em sua obra "*La escena contemporánea*" (Cf. MARIÁTEGUI, 1975).

⁵³ Após sua reeleição em 1924, Augusto Leguía perseguiu e dissolveu várias organizações operárias e fechou a Universidad Popular González Prada. O presidente procurou aliar-se às antigas classes proprietárias, ao pretender consagrar o Peru ao Sagrado Coração de Jesus, levando a uma rejeição generalizada dos movimentos populares. A atuação de Haya de la Torre junto a esses movimentos populares ao liderar as manifestações e mobilizando a classe média fez com que Augusto Leguía decretasse a sua prisão, assim como de outros dirigentes políticos envolvidos. Haya de la Torre partiu para o exílio no México onde fundaria, no mesmo ano, o APRA (Cf. COTLER, 2004, p. 167-169).

⁵⁴ No próximo capítulo detalharemos sobre o rompimento de Mariátegui com Haya de la Torre e o impacto que provocou na rede de *Amauta*.

A divergência entre Mariátegui e Haya de la Torre girava em torno da participação popular no processo revolucionário, principalmente o papel que caberia aos indígenas. Enquanto para Haya de la Torre o processo revolucionário deveria ser conduzido por uma união de trabalhadores manuais e intelectuais capitaneados pela pequena burguesia nacionalista, Mariátegui entendia que esta deveria ser desconsiderada por representar uma força contrarrevolucionária conservadora e também defendia que as comunidades indígenas deveriam ter um maior protagonismo.

O esteticismo vanguardista da juventude de Mariátegui, no grupo *Colónida*, colocava a ideia de uma luta agônica entre a modernidade e a tradição, por conta do desencantamento em relação à uma modernidade falseada.⁵⁵ Essa visão permaneceu em sua concepção socialista-indigenista, de modo que o socialismo e o indigenismo estariam conectados, já que ambos, como expressões da vanguarda intelectual, significavam o rompimento com a sociedade colonial através de uma nova tradição, presente na expectativa de uma modernidade imaginada, que deveria adquirir um aspecto cosmopolita e não apenas regionalista andinista.

Por fim, a revista *Amauta* foi um componente fundamental não só por difundir o indigenismo como expressão da vanguarda política e estética peruana, mas também por unificar várias vertentes do indigenismo em um só projeto, o qual imaginou uma modernidade a partir da junção do incásico com o socialismo.

Portanto, a associação entre a experiência estética vanguardista com a experiência local contribuiu para o surgimento de um movimento estético-político que acabou por aglutinar o campo intelectual ao político esquerdista, formando o que Fernanda Beigel (2015, p. 46-48) denominou de indigenismo revolucionário.

Tratou-se de um trabalho operacionalizado em *Amauta*, de uma unificação, por meio de um horizonte de expectativa de rompimento da colonialidade, dos diversos discursos indigenistas. Assim, embora mantivesse o paradigma discursivo dicotômico, o indigenismo revolucionário significou a junção de todas essas vertentes no sentido de uma missão que esses intelectuais assumiram para si, tal como Mariátegui resumiu na expressão: *Peruanicemos al Perú*⁵⁶.

Dessa forma, as páginas de *Amauta* expressaram esse anseio de rompimento com uma colonialidade, não apenas no campo estético, mas também no campo político. Essa concepção

⁵⁵ Acerca dessa da presença do vanguardismo estético na concepção política mariáteguiana indicamos CAMPUZANO ARTETA, 2017.

⁵⁶ Título da coluna que José Carlos Mariátegui escreveu na revista *Mundial* entre 1925 a 1927. Os artigos escritos nessa coluna estão reunidos no volume *Peruanicemos al Perú* de suas obras completas, publicados posteriormente pela Biblioteca Amauta.

pressupôs, no sentido político, uma junção entre a reivindicação indígena e a expectativa revolucionária socialista e, no sentido estético, o reencontro destes intelectuais e artistas com uma “peruanidade” através do passado e da cultura indígena.

Mais do que uma mera justaposição, essa confluência foi um amálgama, já que tanto os vanguardistas como as agremiações políticas de esquerda compartilhavam um mesmo campo de experiência e, por conseguinte, um mesmo horizonte de expectativa: diante de uma realidade de uma sociedade oligárquica, hierarquizada, separada étnica e geograficamente, vislumbraram no passado incaico a possibilidade do “novo”, no sentido de rompimento com essa realidade.

Esses intelectuais vanguardistas, principalmente os oriundos da classe média urbana, fosse limenha ou provinciana, compartilhavam com os indígenas o sentimento de alijamento da vida política e nacional. Nesse sentido, a geração vanguardista, diante de uma “sociedade arcaica”, hierarquizada e excludente, imaginou uma modernidade na qual o ideal da “Utopia Andina” estivesse presente.

José Carlos Mariátegui incorporou a tradição autóctone em seu ideal vanguardista e interpretou o ideal utópico andino a partir da expectativa revolucionária socialista. A vertente vanguardista estética presente em seu pensamento levou a uma concepção de que o indigenismo, como movimento artístico, materializava e se articulava a uma dimensão política. Mariátegui entendia que o indigenismo político das associações indígenas e das federações estudantis e operárias coincidiam também com as expressões artísticas vanguardistas no comum interesse por uma ordem nova.

Conhecedor de que nesse conjunto de correntes se constituía um espaço não só heterogêneo, mas também ambíguo, Mariátegui almejou, através do projeto de *Amauta*, canalizar essa projeção do indigenismo no campo político, artístico e intelectual (BEIGEL, 2015, p.4)

Com base no que vimos até aqui, podemos afirmar que, a partir de meados da década de 1920, diversas revistas tiveram um papel fundamental de difundir, nos campos cultural, intelectual e político, os discursos indigenistas da costa e da serra peruana. Em Puno teve o Grupo Ork’opata, que sob a direção de Gamaliel Churata, era responsável pelo *Boletín Titikaka*. Em Cusco, sobressaiu a revista *Kosko*, com Valcárcel, Uriel García e Luis Felipe Aguilar e em Lima, destacou-se a ação propagandística de Haya de la Torre com a revista *Claridad* e de Luis Alberto Sánchez e Mariátegui, que trouxeram a problemática indigenista em artigos publicados na revista *Mundial* (VERES CORTÉS, 2000, p. 108-109). Mas o principal empreendimento

editorial, no campo intelectual e artístico, foi sem sombra de dúvidas a revista *Amauta* que, sob a direção de Mariátegui, atingiu maior projeção não apenas no Peru, mas também na América Latina.

Contudo, essas publicações desapareceram quase que simultaneamente em 1930, coincidindo não apenas com o falecimento de Mariátegui, mas também, e principalmente, com a substituição do governo de Leguía pela ditadura militar que se iniciava com o golpe de Sánchez Cerro, levando a uma fragmentação da esquerda entre comunistas e apristas. A radicalização entre as frentes de esquerda provocou uma desagregação do indigenismo e o fim da chamada “febre indigenista” (VERES CORTÉS, 2000, p. 109).

Não podemos também deixar de pontuar que o ocaso do indigenismo como horizonte político intelectual e artístico coincidiu com uma radicalização nos setores esquerdistas, com a ascensão do fascismo e com a *stalinização* do socialismo. A *Amauta*, que até então foi a principal expoente deste horizonte intelectual vanguardista e indigenista, não ficou imune a esse processo: no adentrar dos anos 1930, encerra sua trajetória, mantendo-se apenas como um veículo de propaganda do recém fundado Partido Comunista Peruano.

Veremos no próximo capítulo, a partir de seus antecedentes, os processos de formação e manutenção, como a *Amauta* se configurou como uma rede, que passa de difusora do indigenismo revolucionário peruano para se tornar a “antessala” do Partido Comunista Peruano.

2 A AMAUTA: GUIA DO VANGUARDISMO, INDIGENISMO E SOCIALISMO PERUANO

A maioria dos estudos em torno da revista *Amauta* inclui elementos biográficos de seu fundador e diretor José Carlos Mariátegui¹. Aborda que ela foi uma ferramenta estratégica na constituição de um sujeito revolucionário plural, conforme a atividade hegemônica que se desenvolveu naquele espaço intertextual (ALIMONDA, 2008); menciona o papel central de Mariátegui na revista com seu editorialismo programático,² tornando-a espelho de sua convicção estético-político (BEIGEL, 2003) e, por fim, trata a *Amauta* como resultado da operação de tradução simbólica do ocidental ao andino, sintetizando ideias locais e globais e institucionalizando o imaginário indigenista peruano com uma intertextualidade polifônica, que se converteria em paradigma para a transformação do Peru (GONZALES GARCIA, 2014).

No entanto, a *Amauta*, mais do que uma obra de José Carlos Mariátegui, foi uma obra coletiva. Revistas culturais, como a *Amauta*, têm uma função aglutinante no campo cultural que reuniu intelectuais, artistas e militantes políticos que ascendem no campo intelectual e político peruano no contexto da virada da “República Aristocrática” para o “*Oncenio* de Leguía”.

Pretendemos, neste capítulo, trazer a *Amauta* como objeto de pesquisa no sentido em que nela se configurou uma rede de letrados e militantes, imbuídos, a princípio, pelo espírito de renovação no campo estético-político e que se tornou porta-voz do Partido Comunista Peruano.

¹ José Carlos Mariátegui (seu nome de batismo era José del Carmen Eliseo Mariátegui) nasceu em 1894 (embora dissesse que tinha nascido em 1895) na localidade de Moquegua, no sul peruano. Filho de María Amalia La Chira Vallejos, uma dona de casa de origem humilde, e de Francisco Javier Mariátegui y Requejo, funcionário do Tribunal Mayor de Cuentas, oriundo de uma tradicional família de Lima. O pai foi transferido para o norte do Peru e poucos anos após o nascimento de José, abandona a família e a mãe teve que trabalhar como costureira para sustentar os três filhos (José Carlos, Guillermina e Julio César). Eles se mudam para a Huacho em 1901, onde residia a família materna e Mariátegui inicia ali seus estudos, mas devido a um acidente na escola – que provocaria a doença que o acompanharia a vida toda – a família do jovem Mariátegui teve que mudar para Lima para tratamento médico. A grave enfermidade e, por conseguinte, a precária condição econômica de sua mãe, impediram que Mariátegui completasse seus estudos secundários. Apesar disso, mesmo praticamente imobilizado em casa devido ao tratamento médico, passa a ler tudo que lhe tivesse ao seu alcance e começa a aprender francês por conta própria.

Em 1909, o jovem Mariátegui começa a trabalhar como entregador e posteriormente como linotipista no jornal *La Prensa*, fundado por Alberto Ulloa Cisneros. Encantado pelo ambiente da redação, se dedica em seus estudos e começa um curso de Letras na Universidad de San Marcos, mas não conclui. Passa a assumir a tarefa de corretor de provas no *La Prensa* e na redação do jornal fez amizades com os escritores e jornalistas Abraham Valdelomar, César Falcón e Félix de Valle. Em 1912, sob o pseudônimo de Juan Croniqueur, envia um artigo para o editor do jornal que o publica e, a partir deste momento, José Carlos Mariátegui passou a colaborar frequentemente naquele jornal, iniciando assim, sua carreira de jornalista, cronista e ensaísta. (Cf. CAMPUZANO ARTETA, 2017, p. 33, 34; PERICÁS, 2005, p. 7-12; SANDERS, 1997, p. 284, 285).

² Trataremos posteriormente neste capítulo acerca do editorialismo programático presente na revista *Amauta*.

Para isso, analisaremos os antecedentes da revista, os aspectos orgânicos e formativos, seu alcance e circularidade, destacando o papel empreendido por Mariátegui na utilização da revista como polo de atração de intelectuais e militantes através do editorialismo programático.

A revista, durante seus quatro anos de existência, foi passando por mudanças, demarcadas em fases, as quais refletem o impacto de alguns eventos nesta rede, acarretando em mudanças no perfil de *Amauta*, que inicia como uma revista cultural e intelectual, vai adquirindo um acento político e, por fim, se torna porta-voz do Partido Comunista Peruano.

Então, entender a dinâmica deste espaço de sociabilidade, isto é, como ela se configurou e foi se modificando durante os quatro anos de existência, permite-nos compreender o processo de consolidação do discurso indigenista revolucionário, sua consequente incorporação pela plataforma socialista e, por fim, sua diluição pela radicalização esquerdista em *Amauta* após a morte de Mariátegui.

2.1 ASPECTOS FORMATIVOS E ORGÂNICOS DE AMAUTA: O VANGUARDISMO E A HOMENAGEM AO INCAICO

Compreender os processos que envolveram a formação, configuração e definição dessa rede intelectual e política de *Amauta* permite-nos enxergar com mais clareza o movimento que transparece na revista, que começa com uma proposta de consolidação de uma vanguarda estético-político peruana, alinhada ao indigenismo e ao anti-oligarquismo político, e acaba se tornando, nos seus últimos números, um veículo de propaganda do comunismo no Peru. Um processo que ao mesmo tempo configurou o discurso indigenista revolucionário, mas também a própria rede de *Amauta*

Além disso, analisar o alcance da revista, sua distribuição, a organização de sua editoração e do núcleo diretivo, os elementos de sustentação da revista (vendas, assinaturas, anúncios) nos proporcionam outros indícios para compreender como se configurou a rede de *Amauta* e as suas transformações.

Então, como em todo processo sempre há um começo, não podemos deixar de buscar os antecedentes e a origem da revista *Amauta*, os quais estão associados à biografia do seu fundador José Carlos Mariátegui.

2.1.1 Os antecedentes de *Amauta*

Um dos fatores que contribuiu para o sucesso e projeção de *Amauta* foi a *expertise* editorial de seu fundador. Inserido desde os 15 anos de idade no meio jornalístico, Mariátegui teve contato com toda a rede editorial do importante periódico peruano *La Prensa* - jornal que promovia o Partido Democrata e o político Augusto Leguía.

Em 1916, Mariátegui abandona a função de cronista de *La Prensa*³ por divergência político-ideológica e passa ao jornal *El Tiempo*, onde se torna redator⁴. Neste periódico, Mariátegui, juntamente com César Falcón, inicia o processo de maturação da ideia de um periódico que denunciasse os problemas sociais peruanos e mundiais e que também fosse um veículo de propaganda política socialista.

Além disso, Mariátegui idealizava uma publicação que trouxesse o político em associação ao literário, o que se concretizou com o lançamento da revista *Nuestra Época*, em 1918⁵. Juntamente com os escritores César Falcón (1892-1970) e Félix del Valle (1892-1950), criaram uma revista que tinha por finalidade promover jovens escritores, em sua maioria provincianos, no círculo literário limenho, mas também trazer uma reflexão crítica sobre a conjuntura histórica nacional e internacional com o movimento de renovação literária vanguardista (CAMPUZANO ARTETA, 2017, p. 41-42).

No mesmo ano de 1918, Mariátegui declara em uma coluna que *El tiempo* era um diário socialista e, após uma profunda reprimenda dos editores, abandona aquele jornal e se dedica a um novo projeto editorial - o jornal *La Razón*, fundado por ele e César Falcón no início de 1919 (CAMPUZANO ARTETA, 2017, p. 43).

Conectado aos eventos que desenrolaram após as revoluções russa e mexicana, o jornal *La Razón* se declarava um veículo de propaganda socialista. Nele fazia-se também a análise dos eventos que sacudiam o Peru naquele ano, tal como a greve geral organizada pelo *Comité de Abaratamiento de Subsistencias* em Lima e Callao, a revolta de estudantes na Universidade de San Marcos e a queda do regime civilista com o golpe de Estado promovido por Augusto Leguía. A posição socialista de *La Razón* e a declarada oposição ao novo regime que se instalava em 1919 provocou o fechamento do jornal pelo novo governo. Com isso, Mariátegui,

³ José Carlos Mariátegui, sob pseudônimo de Juan Croniquer, foi responsável pela coluna social de *La Prensa* intitulada *El Turf* entre 1915 e 1916.

⁴ Neste periódico, Mariátegui foi responsável pela coluna de política parlamentar.

⁵ A revista teve apenas dois números e circulou entre 22/06/1918 a 06/07/1918 (Cf. CAMPUZANO ARTETA, 2017, p. 41).

César Falcón e Félix del Valle foram “convidados”⁶ a serem agentes de propaganda cultural peruana na Europa – uma forma eufemística de exílio (CAMPUZANO ARTETA, 2017, p. 44.).

Ao retornar para o Peru em 1923, Mariátegui trouxe em sua bagagem, além da experiência do contato com movimentos da esquerda europeia, principalmente da Itália, a ideia de formar uma revista que servisse de meio para consolidação de uma rede intelectual ligada ao movimento de renovação política que ocorria no mundo pelo socialismo. Então, José Carlos buscou restabelecer as redes anteriores a sua viagem à Europa e também se conectar aos movimentos da esquerda peruana, principalmente aqueles surgidos do movimento universitário de 1919. Nesta fase já podemos visualizar de forma mais clara os projetos editoriais que foram uma espécie de antecedentes da revista *Amauta*.

O primeiro antecedente de *Amauta* foi a revista *Claridad*. Fundada pelo ex-líder estudantil Victor Raul Haya de la Torre, ela teve a proposta de ser um veículo de imprensa de uma frente de trabalhadores intelectuais e manuais. Inspirada na revista francesa *Clarté* (1919-1921), ela foi publicada entre 1923 e 1924 como órgão de imprensa das Universidades Populares Manuel González Prada e promoveu o esquerdismo político e o anti-imperialismo.

Mariátegui, após diversas contribuições em *Claridad* e nas Universidades Populares, tornou-se diretor da revista após o exílio de Haya de la Torre no final de 1923, mas com o agravamento de sua saúde, teve que se afastar das atribuições na revista, que seria logo em seguida fechada pelo governo peruano (VERES CORTÉS, 2000, p. 199).

A aproximação de José Carlos Mariátegui com os movimentos sociais da esquerda peruana através de *Claridad* impactou a rede intelectual tecida por ele, já que muitos daqueles militantes que participaram do projeto de *Claridad* e das Universidades Populares González Prada participaram posteriormente do núcleo editorial da revista *Amauta*.

Além disso, por conta das ligações intelectuais e políticas que ia estabelecendo, Mariátegui aproximou-se dos círculos indigenistas, principalmente de Cusco. Esta ligação

⁶ Em 1919 o governo Leguía havia fechado vários periódicos que contestavam publicamente o novo regime, entre eles o *La Razón*. Nesse momento, Mariátegui recebe o “convite” para ir à Europa como agente de imprensa do governo peruano, o que seria uma forma de exílio disfarçada. Leguía teria ordenado a prisão de José Carlos, mas fora convencido pelos deputados Enrique Piedra (político aliado de Leguía) e Foción Mariátegui (tio de Mariátegui) a mandar o jovem jornalista socialista para a Europa. Por sua vez Mariátegui acreditava ser importante permanecer no velho continente para consolidar sua formação intelectual e se aproximar dos movimentos socialistas europeus (Cf. PERICAS, 2005, p. 17-18).

influenciou na concepção indigenista que expressou, na qual associou a tradição incaica com o ideal revolucionário socialista.⁷

Em janeiro de 1924, ainda quando era diretor de *Claridad*, Mariátegui resolve levar adiante seu projeto de fundar uma revista que fincasse as bases de uma política cultural vanguardista. Ele coloca em um anúncio publicitário em *Claridad* que em breve lançaria, juntamente com seu companheiro de exílio, Félix del Valle, uma revista semanal de renovação ideológica: “*Vanguardia: voz de los nuevos tiempos*” (MELGAR BAO, 2007, p. 3).

Porém o agravamento de sua osteomielite obrigou Mariátegui a abandonar o projeto *Vanguardia*, assim como o envolvimento direto em outros empreendimentos editoriais. Então, durante os dois anos seguintes, ele foi colunista nas revistas peruanas *Variedades* e *Mundial*, sendo nesta última responsável pela coluna *Peruanicemos al Perú*.

Somente em 1926, Mariátegui encontraria as bases para retomar seu projeto: “Vuelvo a mi querido proyecto detenido por mi enfermedad la publicación de una revista crítica, *Vanguardia*, revista de los escritores y artistas de vanguardia del Perú y de Hispano-América” (CARNERO CHECA, 1964, apud VERES CORTÉS, 2000, p. 197).

Por conta do ocorrido anteriormente em *Claridad* e seu consequente fechamento pelo governo peruano, Mariátegui, no projeto *Vanguardia*, ao invés de se cercar de uma rede de militantes políticos, preferiu assentar a fundação de seu novo empreendimento político-cultural em sua rede de familiares e amigos.

Ao final de 1925, José Carlos Mariátegui se muda de Miraflores para uma casa maior na rua Washington, região central de Lima. A amplitude da nova residência permitiu que após poucos dias dessa mudança se organizasse tertúlias com a presença de intelectuais, vanguardistas, sindicalistas e estudantes, que ocorriam de segunda à sexta-feira, das 18 às 20 horas. Logo, sua casa seria batizada de “Rincón Rojo”⁸, local de debates e de estudos sobre os problemas políticos e culturais peruanos.

Parte de historiografia dedicada ao estudo da revista *Amauta* atribui um papel fundamental destas tertúlias na rua Washington para a revista. O pesquisador Alberto Flores

⁷ Para mais sobre a junção da tradição incaica com o socialismo no pensamento mariateguiano recomendamos nosso trabalho desenvolvido na dissertação de mestrado: BOLFARINI, Bruno B. “Nacionalismo e Indigenismo em José Carlos Mariátegui: Uma ponte entre a tradição e a modernidade”, Vitória, UFES, 2017.

⁸ Denominação dada pelos frequentadores das tertúlias a nova casa de José Carlos Mariátegui. O chamado “Rincón Rojo” teve um papel crucial não apenas para fundação de *Amauta*, mas nessas reuniões eram tomadas decisões editoriais (Cf. VERES CORTÉS, 2000, p. 198-204; FLORES GALINDO, 1980, p. 61-63; MELGAR BAO, 2007, p. 1-6). Além disso, como uma rede que congregou intelectuais, líderes sindicalistas, artistas vanguardistas e militantes, ela serviu de espaço não apenas de debates, mas de definição e concentração ideológica.

Galindo (1980, p. 61) comenta, inclusive, que a origem imediata de *Amauta* tem que ser buscada na casa da rua Washington.

Entendemos que as tertúlias no “Rincón Rojo” tiveram um importante papel durante a existência da revista *Amauta*, mas não podemos desconsiderar os projetos editoriais de Mariátegui anteriores a ela, pois nestes já estava presente a ideia de confluência do estético com o político, do intelectual com o proletário.

Mas um fator que foi crucial para o lançamento de *Amauta* foi a criação da *Editorial Minerva* por José Carlos Mariátegui e seu irmão Julio César. Nesse empreendimento, Mariátegui contou com empréstimos de seus amigos Carlos Roe e Luis Pesce para a constituição do capital inicial necessário (ROUILLON, 1984, p. 306, apud MELGAR BAO, 2007, p. 6).

Os primeiros pedidos de impressão foram realizados por pessoas vinculadas à rede intelectual e política de Mariátegui. O sucesso da editora Minerva dependeu justamente da capacidade de Mariátegui de se articular com sua rede de amizades e de aproveitá-la para alargar seu alcance. Em um exemplo, pediu a Enrique Bustamante y Ballivián (1883-1937) que levasse livros, cartas e propostas aos codiretores da prestigiada revista *Sagitario*, Alberto Hidalgo e Carlos Sánchez Viamonte, em uma viagem à Argentina, na qual também conseguiu estabelecer um convênio de consignação de livros com a *Agencia General de Librería y Publicaciones* (MELGAR BAO, 2007, p. 7).

O estabelecimento de um canal de distribuição de livros e revistas dentro e fora do Peru era crucial para a viabilidade econômica do projeto editorial de Mariátegui. Valendo-se de uma rede de correspondência e da ajuda de amigos, ele buscou estabelecer convênios de consignação e de intercâmbio com revistas de outros países. Reproduzimos abaixo um trecho de uma carta enviada por Mariátegui ao costarricense Joaquín García Monje, editor da revista *Repertorio Americano*, como um exemplo de como era feita essa negociação de intercâmbio.

Hace pocos días le envié un ejemplar de mi libro "La Escena Contemporánea". Me permití adjuntarle un ejemplar destinado al estudiante peruano Julio Lecaros, cuya dirección en esa ciudad ignoro. Supongo que Lecaros lo habrá visitado desde su llegada.

Mi libro ha aparecido en una Editorial que acaba de fundar mi hermano Julio César Mariátegui y cuya dirección me ha sido encargada. Le acompaño algunos papeles de propaganda que circulan en el Perú explicando los propósitos de esta editorial.

Deseo saber si el "Repertorio Americano" puede aceptar la representación de Minerva en Costa Rica. Espero de Ud. una respuesta favorable para transmitirla a mi hermano quien se apresurará a hacerle el primer envío.

Creo que se podría establecer el canje entre las ediciones de Minerva y las del Convivio o "Repertorio Americano". No conozco el elenco de esas ediciones, pero me parece que "La Edad de Oro", el libro de lectura que veo anunciado en "Repertorio Americano" podría tener aquí bastante difusión.

Preparo una revista mensual, para la cual reclamo su colaboración. Creo que podríamos efectuar un pequeño intercambio entre esta revista y "Repertorio Americano" canjeando una cantidad de números en proporción equivalente. Repertorio Americano se vendería así en la Librería Minerva. Estoy seguro de que puede tener asiduos lectores (MARIÁTEGUI, 1925).

A preocupação de Mariátegui com a falta de dinamismo do mercado de livros e revistas peruano o levou a buscar atenuar esse fator mirando o mercado editorial de outros países como Argentina, México e Uruguai. Além disso, buscou expandir o horizonte do leitor peruano com a oferta de livros e revistas afins com sua política de renovação cultural. Nesse intento, foi lançado pela *Editorial Minerva* o boletim literário *Libros y Revistas* em fevereiro de 1926 (MELGAR BAO, 2007).

Libros y Revistas era uma revista bibliográfica que trazia resenhas de livros e traduções de obras de pensadores europeus recém lançados, principalmente aqueles com traduções publicadas pela própria *Editorial Minerva*. Na apresentação do boletim, seu objetivo estava claramente demarcado:

“Libros y Revistas” estudiará y reseñará el movimiento literario contemporáneo. En sus comentarios y en sus noticias, reflejará, con toda amplitud posible, el movimiento bibliográfico nacional y extranjero. Se esforzará por ser una verdadera guía del lector peruano [...].

En esta revista, no nos limitaremos a una labor meramente bibliográfica [...] “Libros y Revistas” informará a su público sobre todas las instituciones, movimientos, corrientes, tendencias y grupos que constituyan una interesante del trabajo, o de la crisis de la inteligencia. Y publicará fragmentos escogidos de las obras de los escritores de otros idiomas que, no obstante su valor representativo o su interés polémico, no sean aún bien conocidos en nuestro idioma. (LIBROS Y REVISTAS, 1926, n.1, p.1., apud MELGAR BAO, 2007, p. 14).

Libros y Revistas não teve uma periodicidade frequente, sendo que foram publicados apenas dois volumes antes do lançamento de *Amauta*. O primeiro volume teve 15 páginas e contou com uma sessão de entrevistas, uma de crônica de revistas, uma de noticiário (miscelânea e crônicas), uma de propaganda dos lançamentos da *Editorial Minerva* e uma de crônica de livros. Por sua vez, o segundo volume, embora tivesse o mesmo tamanho do volume

1, veio com apenas três sessões: *Interviews de “Libros y Revistas”, Crónica de Revistas e Crónica de Libros*.⁹

Libros y Revistas teve um importante papel para *Amauta* não apenas como uma espécie de “preâmbulo”, mas também na constituição de uma rede intelectual e editorial que possibilitou a ampliação de seu alcance e, por conseguinte, da editora Minerva. No primeiro volume, por exemplo, foi publicada uma resenha da revista argentina *Sagitario* e no segundo volume há uma resenha da revista *Repertorio Americano*, da Costa Rica. Ambas tinham um acordo recém estabelecido de intercâmbio com *Amauta*, conforme comentamos acima.

Também havia uma intenção para os participantes do projeto *Libros y Revistas* de reconfigurar as linhas e preferências do mercado livresco, assim como de induzir não apenas o público leitor, mas livrarias e editoras nacionais a se aproximarem das novas estéticas, ideologias e teorias científicas.

No primeiro volume do boletim já podemos ter uma dimensão desse objetivo, visto que além de entrevistas e publicações de escritores vanguardistas peruanos e latino-americanos como José Maria Eguren e Alfonsina Storni, também há resenha dos livros: “*La lucha contra el delito de contagio venéreo*” de Luis Jiménez de Asua, “*La tragedia de amor en ‘Tristan e Isolda’*” de Leonore Niessen Deiters e “*Literatura y Revolución*” de Leon Trotsky.

Entre os colaboradores de *Libros y Revistas* estão figuras intelectuais que compuseram o projeto de *Amauta*, entre eles: os poetas vanguardistas Armando Bazán (1902-1962) e José Maria Eguren (1874-1942); o filósofo Mariano Ibérico Rodríguez (1892-1974) e os intelectuais Eugenio Garro (1898-1990), José Carlos Mariátegui e Luis Alberto Sánchez (1900-1994). Outro nome a ser destacado é o do amigo pessoal e antigo membro do grupo *Colónida*, o poeta Alberto Guillén (1897-1935), que, sem ter sido uma figura frequente em *Amauta*, contribuiu em *Libros y Revistas*¹⁰.

⁹ Ao total foram publicados 32 volumes de *Libros y Revistas*. Mesmo com o lançamento de *Amauta*, o boletim foi distribuído como suplemento até o seu volume 11 (volume 9 de *Amauta*). A partir de seu volume 12 tornou-se apêndice da revista seguindo sua paginação e, por fim, foi incorporado como uma sessão no corpo dela a partir do número 19 (correspondente ao número 17 de *Amauta*). A partir do lançamento de *Amauta*, *Libros y Revistas* teve seu número de páginas reduzido para cerca de 6 páginas nos números 3 e 4 e, após, passou a ter em média quatro páginas; e o seu último número, que coincide com a morte de Mariátegui, saiu com apenas 1 página.

¹⁰ Guillén teve contribuições publicadas em 6 números de *Libros y Revistas* (1, 2, 3 4, 7 e 8). Além disso, teve poemas publicados nos números 2 e 6 de *Amauta*. Coincidentemente, após o volume 6, desaparecem as contribuições do ex-*colónida*. Veremos a seguir que não foi raro que alguns eventos no campo intelectual e político influenciaram no desaparecimento de contribuição de autores que eram até então frequentes, assim como o aparecimento de outros que passam a ser frequentes.

Podemos perceber nos dois primeiros volumes de *Libros y Revistas* uma preocupação com o campo literário vanguardista e, residualmente, com o campo doutrinário político socialista. Já o indigenismo passou totalmente despercebido, não cabendo uma menção do ponto de vista vanguardista estético ou político.

Apesar disso, o indigenismo estava presente no projeto mariateguiano de uma revista que fosse instrumento de consolidação de uma frente intelectual cultural e política, fazendo o trabalho de aproximação da vanguarda estética às vanguardas políticas. Nesse sentido, o título *Amauta* não foi um mero acaso, pois significa *sábio, guia* em quéchua: ao mesmo tempo em que rendia homenagem ao autoctonismo e ao incaísmo, demonstrava a intenção de Mariátegui de lançar uma revista que fosse uma espécie de “bússola” para essa geração intelectual vanguardista e para o indigenismo peruano.

Contudo, vimos anteriormente que Mariátegui já mencionava o projeto de sua revista sob o nome de *Vanguardia* desde 1924. Assim, o que o teria levado a mudar o nome da revista?

A presença da temática indigenista já era nítida no pensamento mariateguiano. Lembramos que José Carlos Mariátegui já tratava do assunto em ensaios publicados na coluna *Peruanicemos al Perú*, da revista *Mundial*, nos quais apontava a tradição autóctone como verdadeira expressão da tradição nacional peruana¹¹ e denunciava a situação do indígena marginalizado na sociedade peruana.¹²

Mas foi em uma das tertúlias no “Rincón Rojo” que se discutiu o nome da revista, que tinha o lançamento previsto para o segundo semestre de 1926. Em meio à discussão durante a reunião, alguns nomes como *Adelante* e *Iniciación* foram sugeridos. O historiador e amigo de Mariátegui, Jorge Basadre (1903-1980) sugerira algo relacionado à época republicana, que em sua visão era o verdadeiro crisol de raças. Era consenso que o título deveria ser algo integral e foi sugerido pelo pintor José Sabogal o nome de *Amauta*. Mariátegui, que defendia a questão da autoctonia diante da sugestão de Basadre, se encantou pelo vocábulo e, assim, estava escolhido o nome da revista (CRUZ LEAL, 1994, p. 35; VERES CORTÉS, 2000, p. 197).

¹¹ Essa questão foi tratada no artigo “*Lo Nacional y lo Exótico*” publicado na revista *Mundial* em 9 de dezembro de 1924 (Cf. MARIÁTEGUI, 1986a, p. 35-40).

¹² Para referência, citamos um trecho do artigo “*El Problema Primario del Perú*” publicado na revista *Mundial* em 6 de fevereiro de 1925: “Y el problema de los indios es el problema de más de tres cuartas partes de la población del Perú” (Cf. MARIÁTEGUI, 1986a, p. 41).

José Sabogal (1888-1956) não foi apenas responsável pelo nome da revista, mas também ficou responsável pelo logotipo da revista e da maioria das capas¹³. José Sabogal, no momento de lançamento de *Amauta*, era o pintor peruano de maior projeção no campo artístico latino-americano e o indigenismo teve uma forte presença em sua arte pictórica. Sabogal realizou também nas páginas de *Amauta* um trabalho de divulgação de outros pintores peruanos, tais como Camilo Blas, Julia Codesido, Teresa Carvallo e outros (CAMPUZANO ARTETA, 2017, p. 266).



Figura 1: Marca concebida por José Sabogal para *Amauta*.

A imagem concebida por José Sabogal traduzia a intenção de homenagem ao incaico. Não se tratava de uma representação do indígena resignado, mas sim uma imagem que traz uma figura altiva. Entendemos que o logotipo da revista é uma tradução imagética do ideal que a revista portou e que está expresso no editorial de lançamento da revista: “El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestra homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra “Amauta” adquire con esta revista una nueva acepción. La vamos crear otra vez” (MARIÁTEGUI, 1926b, p.1).

Portanto, pelo que podemos apreender das palavras de Mariátegui, o uso da imagem do indígena como capa da revista transcenderia o mero representativo para a projeção do

¹³ José Sabogal não participou das capas dos volumes 13 e 18, que ficaram a cargo da pintora peruana Julia Codesido e do volume 24 que estampou na capa a figura do líder do agrarismo mexicano, José Guadalupe Rodríguez, pintada por Diego Rivera.

indigenismo como ideal de futuro, um ideal de criação. Nesse sentido, a revista teve, sob a direção de Mariátegui, a tarefa de ser o veículo de difusão do indigenismo peruano, fazendo não apenas a transculturação da tradição incaica, mas colocando-a em uma perspectiva revolucionária na reivindicação que os atores pertencentes à rede de *Amauta* entendiam como o “novo”.

2.1.2 Os aspectos orgânicos de *Amauta*: circulação, recepção e manutenção

A editora Minerva foi uma engrenagem primordial no intento de Mariátegui de construção de uma frente político-cultural, pois teve a função de atrair escritores e, conseqüentemente, grupos intelectuais através de uma política de tarifas e qualidade editorial competitivas dentro do campo editorial peruano, assim como pela força das redes de amizades pré-existentes ao lançamento da editora.

À primeira vista associar uma revista com o título de *Amauta*, um vocábulo de origem quéchua, com uma editora que tinha por nome uma deidade latina – *Minerva* - parece um tanto paradoxal. No entanto, essa associação nos mostra não só uma intenção por parte de Mariátegui de junção da tradição ocidental com a autóctone, mas também de ressignificação da tradição latina, presente em seu vanguardismo literário, com o autoctonismo e o político de seu indigenismo.

A *Editorial Minerva* contemplava três selos: *Biblioteca Moderna* (dedicada às obras do pensamento ocidental contemporâneo), *Biblioteca Vanguardia* (dedicada ao lançamento de textos literários esteticamente inovadores) e a *Biblioteca Amauta* (dedicada às obras de forte conteúdo nacional e continental) (MELGAR BAO, 2007, p. 12-13).

Essas três linhas representavam as três principais temáticas que seriam postas em *Amauta*, conforme delineado no editorial de lançamento da revista.

El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación-políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú con los otros pueblos de América, en seguida con los otros pueblos del mundo (MARIÁTEGUI, 1926b, p. 1).

A ideia era que a *Amauta* fosse uma tribuna da vanguarda artística e política americana e, desse modo, deveria permitir e manter uma estreita comunicação com outros grupos de intelectuais em todo continente, principalmente através de núcleos de peruanos dispersos do México a Buenos Aires (FLORES GALINDO, 1980, p. 68).

O número da tiragem inicial de *Amauta* não é preciso. Alguns testemunhos apontam para uma cifra de cerca de quatro mil exemplares, porém este número, na realidade, correspondia a uma primeira meta de circulação mínima a ser alcançada, conforme podemos verificar no relato de Mariátegui em uma correspondência ao jornalista Mario Nerval em janeiro de 1927:

Amauta ha sido entusiastamente recibida en todo el Perú. Su economía está calculada sobre la base de una circulación mínima de 4000 ejemplares, pues queremos mantenerla al alcance del pueblo. Del número 5 hemos hecho un tiraje de 3500 ejemplares. Espero, pues fundadamente que pronto la existencia de la revista pueda quedar asegurada.

Desde el número 3 hemos enviado diez ejemplares. Y encargué al amigo Urquieta de La Paz que le remitiera diez ejemplares del N°2, ya que parecía que no había colocado todos los que se le enviaron. Por este correo recibirá Ud. además su colección de la edición “Amigos de Amauta”, en la que sólo falta el número 1, próximo a reimprimirse. Con cordial sentimiento de amistad, me es grato suscribirme de Ud. afmo. compañero (MARIÁTEGUI, 1927).

O valor de venda inicial nas livrarias era de 0,60 soles¹⁴ e nas províncias, através dos correspondentes, era de 0,30 soles. O volume da tiragem foi crescendo nos quatro primeiros números publicados em 1926, para chegar à cifra de 3500 exemplares do volume 5. Era uma meta ambiciosa, visto que no mercado editorial peruano naquele período uma cifra de dois a três mil exemplares era extraordinário para uma revista cultural (MELGAR BAO, 2007, p. 10).

A *Amauta* foi lançada para ser uma revista mensal de doutrina, arte, literatura e polêmica, contudo essa frequência não pode ser mantida e foram publicados um total de 32 volumes nos seus 4 anos de existência. Os motivos para que não tivesse havido uma regularidade foram desde as condições de saúde de José Carlos Mariátegui, até questões financeiras e a perseguição política do governo Leguía.

O primeiro volume, publicado em fevereiro de 1927, estampou em sua capa a marca elaborada por José Sabogal¹⁵ e trouxe nas suas 30 páginas¹⁶ a preocupação em mesclar o vanguardismo peruano, o autoctonismo e o indigenismo com o pensamento ocidental, conforme reprodução do índice:

¹⁴ As unidades monetárias utilizadas no Peru durante o período de circulação de *Amauta* era o Sol e a Libra Peruana, sendo que esta última correspondia a 10 soles.

¹⁵ Ao final deste trabalho, disponibilizamos no anexo 2 as capas da revista *Amauta*.

¹⁶ Os números 2 ao 16 tiveram em média 44 páginas, com exceção do número 10, que foi um número duplo publicado com 76 páginas. A partir do número 17, com a mudança de diagramação, a *Amauta* passou a ter 104 páginas e os números 31 e 32, 84 páginas.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI	<i>Presentación de Amauta</i>
LUIS E. VALCÁRCEL	<i>Tempestad en los Andes</i>
CARLOS S. VIAMONTE	<i>La cultura frente a la universidad</i>
JOSÉ MARIA EGUEREN	<i>Canción de noche</i>
ANTENOR ORREGO	<i>El personaje y el conflicto dramático en el teatro, la novela y el cuento</i>
SIGMUND FREUD	<i>Resistencias al psicoanálisis</i>
ALBERTO HIDALGO	<i>Ubicación de Lenin</i>
CARLOS ROE	<i>Gregorio Marañón</i>
GUILLERMO MERCADO	<i>Carta a los maestros del Perú</i>
PANAIT ISTRAIT	<i>Spilca, el monje</i>
ARMANDO BAZÁN	<i>Vigilia No.</i>
ALEJANDRO PERALTA	<i>El indio António</i>
ALEJANDRO PERALTA	<i>Cristales del Ande</i>
ALCIDES SPELUCÍN	<i>La canción vigorosa</i>
DORA MAYER DE ZULEN	<i>Lo que ha significado la Pro-Indígena</i>
GEORG GROSZ	<i>El arte y la sociedad burguesa</i>
RAMIRO PEREZ REINOSO	<i>La iglesia contra el Estado en Mejiço</i>
CESAR FALCÓN	<i>La dictadura española: Marañón, Asúa y la monarquía</i>
RAMIRO PEREZ REINOSO	<i>Exposición Vinatea-Reinoso</i>
FABIO CAMACHO	<i>Noche de la selva</i>
RAMIRO PEREZ REINOSO	<i>Mercado de Artes y Letras</i>

Tabela 1: Reprodução do índice do número 1 de *Amauta*.

Analisando o sumário deste primeiro volume podemos perceber um ecletismo que marcou os primeiros números da revista, com a presença de artigos e ensaios sobre psicanálise, arte vanguardista, política mexicana e espanhola.

A preocupação com a literatura foi uma constante na *Amauta*, não apenas no sentido de promover autores peruanos, principalmente aqueles das províncias, mas também de trazer para o público latino-americano escritores europeus mais orientais, como o caso do romeno Panait Istrait e posteriormente, em outros números, autores da nova literatura russa, como Mikhail Zoschenko.

O indigenismo peruano aparece representado em suas diversas tendências. Além da poesia andinista de Alejandro Peralta, foi publicado um trecho do que viria a ser a principal obra de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, reprodução de xilogravuras de José Sabogal e um artigo de Dora Mayer de Zulen sobre a *Asociación Pró-Indígena*.

Já em relação ao socialismo há uma homenagem ao político socialista russo Dzerzhinsky. Por fim, a questão político-intelectual surgida do movimento de renovação

universitaria de vicio da década de 1910 aparece nos textos de Carlos Sanchez Viamonte e Guillermo Mercado.

Podemos perceber que, principalmente nos primeiros números, a disposição das publicações era um pouco caótica, com alguns artigos cortados ao meio e continuando páginas depois; e com artigos sobre política junto com poemas e algumas gravuras que não correspondiam ao texto publicado na mesma página.

AMAUTA

LOS DOS MISTICISMOS

POR IBERICO RODRIGUEZ

En artículo anterior hemos dicho que existe dos concepciones extremas de la abstracción: la que la identifica con el ser y la que la identifica con el devenir. Constatamos que se reúnen en dos grandes corrientes de la vida y que a su vez suscitan dos direcciones encontradas en orden a las aspiraciones supremas del espíritu. La concepción que se refiere a lo absoluto con el ser es la que se refiere a lo absoluto con el devenir. La concepción que se refiere a lo absoluto con el ser es la que se refiere a lo absoluto con el devenir. La concepción que se refiere a lo absoluto con el ser es la que se refiere a lo absoluto con el devenir.

ME ESTOY RIENDO

Un guerrero, amo solo, el más bajo de todos, contra.

El aire adquiere tensión de recuerdo y de anhelo

haja el sol se calla hasta exigir el cielo a las pirámides.

Sed. Histrionada mecenavivida de la trisa errabunda, gata a gata, del siglo el minuto.

Son tres Treses paralelos, barbados de barba inmemorial, en marcha 3 3 3

Es el tiempo este anuncio de gran zapatería, es el tiempo, que marcha descaído de la muerte hacia la muerte.

JULIO CARLOS MARABITIEL PABLO CÉSAR VALLEJO

AMAUTA

POLO SUR

PERCY BISSE SHELLEY

A UNA ALONDRA

Trad. del inglés por Eduardo Diez, según para "Amauta"

dejar de todos los hombres y yo el único de la estrella al sur con mis viajes en número cinco sin conocer los puertos haciendo en el mar los barcos ibonios para salir lejos olvidando los bohíos desolados y con muchos brazos en los dedos de mi izquierda completamente sin ver las aroras: ¡mas conseguido tu luz!

porque yo no tengo caballos y siempre voy a galope.

hay de los cerros luminosos que rubrican las nubes aunque añagré el collar de otro navegante que respaldó fechas con la figura de las recuadros tengo mi faro en el horizonte y mandare las estrellas hacia las rías de los que no quieren seguir y con mis arcas luminosas llegar al fin del arco de la estrella al sur Chuyquil.

HUGO MAYO.

LA LITERATURA RUSA DE LA REVOLUCION

(Viene de la página 20)

derlativo como aquel capax algunos extrajugando solo desde la infancia de la música. Ahora este mundo nuevo está en plena juventud con todos sus ardores y todos sus entusiasmos. Es sólo un momento para, combates como más de un Werber eléctrico, con ligeros que no la halla blanca. Como todo romanticismo, este romanticismo nuevo afecta un cambio de proporciones y un desplazamiento de planes.

Los "Barridos del Oriente" así para nosotros son tal vez más que un nuevo estado de espíritu, para que que entre por nuevas venas. Habiendo del dilatación de nuestros horizontes y nuestros horizontes, la de armonía, de cambios bellos, de ideas con las cuales los creyentes, cuando "akabakak", cubren sus turbados brazos con un tipo de cemento. No me hay que elegir. La Rusia con su marcha de dos años, tendida sobre los curvas del mundo, puede ser el estado europeo o la decoración asiática, tendida sobre mis brazos en novedosa europea, puede recorrer miles de kilómetros para hacer en sus matras toda y siempre el mismo bello sabroso.

TRADUCCION ESPECIALMENTE PARA "AMAUTA".

Montevideo, 1926.



Figura 2: Reprodução das páginas 4, 21, 25 e 30 do número 3 de *Amauta*.

No início foi adotado o formato de 25 x 25 centímetros com os textos alinhados em duas colunas. Após o número 17, a revista sofreu uma mudança tipográfica e passou a usar o formato de 25 x 17,5 e os textos passaram a ser dispostos de forma corrida em página inteira, com exceção para a coluna *Panorama Móvil* e *Libros y Revistas*, que mantiveram a divisão em duas colunas (VERES CORTES, 2000, p. 201).

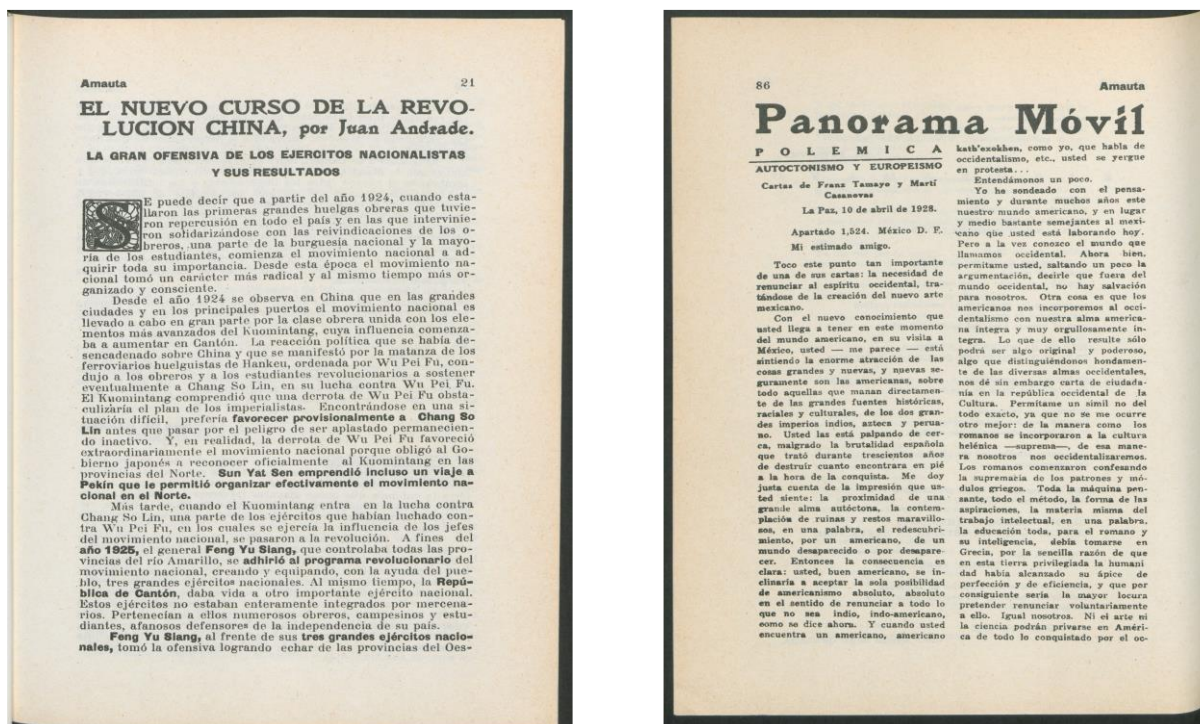


Figura 3: Reprodução das páginas 21 e 86 do número 17 de *Amauta*.

Com o passar dos números percebe-se um intento de uma maior organização com o surgimento de algumas sessões, dentre elas destacaram-se o *Boletín de Defensa Indígena*, uma de artes que ora era intitulada *Arte Peruano* ora *Arte Americano* e até mesmo *Arte Ruso*, *Panorama Móvil* e *Libros y Revistas*.

Apesar do sucesso de recepção de *Amauta* e pelo cumprimento, aparentemente, da meta de vendas para que a revista fosse autossuficiente, chegando inclusive à cifra de 5 mil exemplares publicados a partir do volume 5 (VERES CORTÉS, 2000, p. 201), sabe-se que a revista se sustentou, principalmente, com recursos da *Editorial Minerva*, que por sua vez se mantinha com a venda de outros tipos de textos, sobretudo escolares (TERÁN, 2008, p. 177).

O valor da revista, embora fosse subsidiado pela *Sociedad Editora Amauta* para distribuição nas províncias, não era tão baixo para a realidade peruana. Considerando-se o valor de venda de 0,30 sol nas províncias (que passaria para 0,60 sol a partir do número 17), 4 soles para as assinaturas anuais e de 2,20 soles para as semestrais, a revista não era acessível para o camponês peruano, menos ainda para os indígenas, pois o salário semanal médio de um trabalhador rural era cerca de 2 soles¹⁷.

¹⁷ Informação extraída do artigo “*La vida económica*” publicado no número 11 de *Amauta*, página 38.

Então, partindo do pressuposto que a remuneração do operariado urbano deveria ser aproximadamente o dobro da do trabalhador rural, a revista não encontraria nesses setores seu principal público leitor. Desse modo, a grande maioria de seus leitores se concentrava na classe média urbana, que viu em *Amauta* uma alternativa a outras publicações de conteúdo mais conservador e elitista, como *Mundial* e *Variedades*.

Há uma dificuldade em estabelecer o impacto e a recepção da revista a partir de seu lançamento. No entanto, podemos encontrar alguns relatos colhidos em algumas correspondências e depoimentos. Para se ter uma dimensão da circularidade de *Amauta* no Peru, reproduzimos um depoimento do escritor indigenista peruano José Maria Arguedas: “Cuando yo tenía veinte años encontraba *Amauta* en todas partes, la encontré en Pampa, en Huaytará, en Yaucos, en Huancayo, en Coracora, en Puquio: nunca una revista se distribuyó tan profusamente, tan hondamente como *Amauta*.” (ARGUEDAS, 1986, p. 236, apud VERES CORTÉS, 2000, p. 220)

Esse alcance deveu-se muito à rede de agentes da editora Minerva espalhados em várias regiões do Peru, que, por sua vez, criaram sua própria rede de distribuição, recrutando outros agentes em localidades específicas.

Um desses agentes, o escritor Alcides Spelucin, descreve em uma carta à José Carlos Mariátegui o sucesso da distribuição de *Amauta* no norte peruano.

No he recibido carta de su hermano en la que me dé instrucciones acerca de *Amauta*. Como la mayor parte del lote que me ha remitido lo envío yo a mi vez a mis agentes del Valle de Chicama y de la Provincia de Pacasmayo, necesito instrucciones para indicarles la comisión que han de percibir. Juzgando de importancia, he hecho imprimir unos recibos del modelo que le acompaño, para contratar algunas suscripciones. Esto último me será fácil a partir del segundo número pues hay el temor de que la revista no siga saliendo. Yo creo que hasta el tercer o cuarto número podemos contar con unas cien suscripciones seguras de pago semestral adelantado. Adjunto a ésta le acompaño un cheque a su orden por S/. 30.00, que espero se sirva abonármelo en cuenta (SPELUCIN, 1926).

Spelucin, então editor do jornal *El Norte*, relata que graças a seus agentes em Chicama y Pacasmayo a venda de exemplares de *Amauta* foi um sucesso, mas as adesões de assinaturas semestrais foram baixas, pois havia o receio de que a revista deixasse de circular em breve. O agente acreditava que a partir do quarto exemplar da revista as assinaturas semestrais aumentariam e projetava uma meta de cem assinaturas. Informava também que junto à carta remetia um cheque de 30 soles, referente às vendas realizadas.

Em um outro reporte de vendas, enviado do sul peruano pelo intelectual Carlos Manuel Cox, é enaltecido a qualidade de *Amauta* e o sucesso de vendas em Arequipa.

El segundo número de Amauta ha salido muy bien. Además de tener más páginas, con cuatro en papel fino, el material es más interesante. Le adjunto un recorte de la nota que ha publicado El Pueblo.

Encontrará un cheque por S/. 22.80 producto de 76 números vendidos del primer número, a 30 centavos ejemplar. Como me indica le reenvío 9 ejemplares sobrantes, que con 5 que tiene el librero Albareda y que espero colocar dan los 90 que me envió. La revista se está popularizando rápidamente, pero no se vende en la proporción que debiera. Arequipa tiene 50,000 habitantes y una Universidad, mas U. sabe que el rabulismo es enemigo de las cosas del espíritu. Tengo también la seguridad de que se agote el 2º número. Si no le doy cuenta de la venta antes de la aparición del 3er. número, envíe 90 también. En caso de que este segundo número no se coloque le avisaré oportunamente. De todas maneras debe mandarme un mínimo de 80. Yo hubiera querido enviarle el valor íntegro de los números que vendo en la Universidad, como le indicaba en mi carta anterior, pero como hay algunos gastillos que hacer y para regularidad de las cuentas le pongo la suma que Usted me indica (COX, 1927)

Nesta carta, Cox acusa o recebimento de 90 exemplares do número 2 de *Amauta* e notifica que vendeu 76 exemplares do primeiro número. Apesar de relatar uma possível dificuldade de recepção da revista em Arequipa, tanto pela população baixa, quanto pelo “rabulismo”¹⁸, que poderia enunciar um certo conservadorismo desse público em relação à proposta de *Amauta*, Carlos Manuel Cox solicita que lhe seja enviado, no mínimo, 80 exemplares do número 3. Assim, podemos ver que, apesar das dificuldades apontadas pelo intelectual arequipenho, havia um público leitor interessado na revista e por isso as vendas poderiam ser mantidas conforme a cifra indicada.

A revista *Amauta* teve uma boa acolhida no mercado editorial peruano e as metas estabelecidas de vendas vinham sendo atingidas, conforme escreveu Mariátegui ao escritor Luis de Rodrigo.

Por indicación de Alberto Guillén, quién nos lo señala como la persona que quiere y puede representarnos en Juliaca, le hemos enviado 15 ejemplares del 2º número de "Amauta". Ud. nos indicará la cantidad de ejemplares que debemos enviar en adelante.

El primer número está agotado, pero si el número de inscritos en el grupo "Amigos de Amauta" (suscripción especial) lo consiente, decidiremos su reimpresión. Tengo un gran placer en anunciar mi relación con Ud., - que como poeta y amigo me ha sido presentado por Guillén - y en expresarle mi deseo de que "Amauta" lo descubra al público [...].

P.D. - La comisión de la agencia sobre la venta de ejemplares es del 25% y sobre las suscripciones del 20% por el descuento que se concede en estas al lector. (MARIÁTEGUI, 1926).

¹⁸ Entendemos que ao utilizar o termo “rabulismo” Carlos Manuel Cox esteja se referindo de forma pejorativa aos bcharéis formados pela Universidade de Arequipa, que em sua opinião refletiam o elitismo e o conservadorismo.

A partir destes relatos citados acima, podemos perceber que o periódico, sob a direção de José Carlos Mariátegui, foi um sucesso no cenário intelectual e político latino-americano. Para o historiador David Wise, a *Amauta*, durante sua breve existência, foi a revista de vanguarda mais lida e de maior influência no Peru e uma das mais lidas na América Latina (WISE, 1987, p. 132, apud VERES CORTÉS, 2000, p. 218).

A *Amauta* conseguiu preencher um espaço no mercado editorial peruano que até então outras revistas culturais de vanguarda não tinham logrado preencher. Revistas como *Trampolín-Hangar*, *Rascacielos-Timonel* (1926-1927) dirigida pelo casal de escritores Magda Portal e Serafín Delmar; *Poliedro* (1926) de Armando Bazán e *Guerrilla* (1927) da poetisa Blanca Luz Brum tiveram uma curta existência e uma repercussão menor a nível continental em relação à *Amauta* (VERES CORTÉS, 2000, p. 220).

O êxito da revista deveu-se, em muito, ao seu diretor, que soube superar as dificuldades impostas às publicações deste tipo, principalmente em relação à distribuição e à divulgação. Mariátegui soube estabelecer um canal de comercialização adequado através do intercâmbio (*canje*) com outras revistas latino-americanas e de sua rede de amizades em outras regiões do Peru.

Os agentes de *Amauta* tiveram um importante papel nisso e em contrapartida, além de receberem uma comissão nas vendas, tinham um espaço de divulgação de seus trabalhos. Por exemplo, um dos agentes no norte peruano, Alcides Spelucín, teve alguns de seus poemas publicados em *Amauta*, sendo que no número 1 foi publicado um dos poemas que compunham seu livro “*El libro de la Nave Dorada*”, lançado pela *Editorial Minerva*.

Então, ao abrir espaço nas páginas de *Amauta* para divulgação desses escritores, consolidava-se uma rede com grupos de escritores do interior peruano e promovia-se a própria *Editorial Minerva*, responsável pela publicação destes autores.

Nesse sentido, José Carlos Mariátegui foi perspicaz em estabelecer uma rede intelectual e de amizade como base para a revista. Essa rede não apenas proporcionou que ela pudesse ser distribuída nas províncias peruanas através de seus agentes, mas também que circulasse em outros países através do *canje* com outras revistas de grande repercussão na América Latina e Europa, proporcionando uma qualidade de contribuições de artigos e publicações que poucas revistas intelectuais e culturais na América do Sul podiam se dar ao luxo.

O contato com intelectuais de outros países possibilitou não apenas o intercâmbio com outras revistas de renome, mas também que os diretores ou responsáveis destas publicassem

em *Amauta*. Por exemplo, Carlos Sánchez Viamonte, um dos diretores da revista argentina *Sagitario*, foi figura presente nas páginas de *Amauta*.

Essa rede não se restringiu apenas à América e teve conexões na Europa. A Sociedade Editora *Amauta* era responsável pela distribuição no Peru da revista francesa *Monde*, dirigida por Henri Barbusse.

As conexões de amizade intelectual que Mariátegui possuía com personalidades da cena intelectual europeia como Miguel de Unamuno, Henri Barbusse, Romain Rolland e Bernard Shaw contribuíram para o estabelecimento de intercâmbios com publicações europeias e assim, além de conseguir a visibilidade de *Amauta* na Europa, Mariátegui garantia a publicação destes autores em sua revista.

O conjunto de colaboradores de renome nacional e internacional que Mariátegui conseguiu reunir em *Amauta* colocou-a em um nível de desigualdade em relação à outras revistas do gênero no Peru. Sua proposta mais eclética atraiu um público maior, visto que trazia em suas páginas artigos, ensaios e resenhas sobre política internacional e nacional; literatura e arte peruana e estrangeira; e até sobre ciências e cinema, embora com um nítido conteúdo esquerdista.

Mariátegui também fazia questão que os exemplares de *Amauta* chegassem via correspondência aos intelectuais peruanos exilados por conta do aumento da repressão do governo Leguía contra os movimentos esquerdistas, como Haya de la Torre e Cesar Vallejo, os quais estreitavam a ligação entre a militância esquerdista peruana com os movimentos de outros países, assim como com outros grupos de intelectuais, fortalecendo assim a rede de *Amauta* para além das fronteiras peruanas.

Os editores de *Amauta* não se furtaram em autopromover a revista em suas páginas, publicando cartas de personalidades da cena artística e intelectual que destacavam a importância de *Amauta* para estes campos. Reproduzimos abaixo alguns trechos, mostrando a recepção da revista na Europa e sua importância para o movimento vanguardista peruano e latino-americano. No primeiro trecho destacamos a adesão do filósofo espanhol Miguel de Unamuno à *Amauta*.

He recibido y leído, mi buen amigo – creo poder desde luego llamarle así, y es consuelo – los dos primeros números de “Amauta”. Ante todo, y para despacharlo pronto, lo que individual y también personalmente a mí se refiere. A Juan Parra del Riego las gracias por la Marcha que me dedica [poema publicado no número 2 de *Amauta*]. Y en nombre de mi pobre España que es -lo sé – de Uds. [...]. Gracias, amigo mío, y adentro con “Amauta”.

Le desea a ésta vida fecunda aunque sea corta – revista que envejece, degenera – y a su Perú justicia en la libertad (AMAUTA, 1927, p. 1-2).

No segundo trecho, a poetisa peruana Magda Portal, em um ensaio publicado no número 5 de *Amauta*, destaca a importância da revista não apenas como espaço de divulgação, mas também de conexão da arte de vanguarda a uma concepção política:

“Amauta” es ecléctica en Arte, - comulga en todos los credos de Arte, siempre que en ellos la Belleza ilumine las parcelas de tenebrosidad que se trae de sus minas subterráneas de procedencia. – Pero “Amauta”, revista de avanzada, tiene el deber como dice Haya de la Torre, de revisar valores e inclinar toda su estructura moral hacia los vientos de renovación estética e ideológica, para afianzar bien su cartel de órgano de vanguardia – De ahí que el arte nuevo – tal como los entendemos los jóvenes de América, para quienes – es necesario decirlo una vez más – los ismos fenecidos en Europa no significan sino la primera voz de alerta en la revolución del Arte, y de los cuales ya no quedan sino páginas de historia – tenga en “Amauta” su hogar de derecho (PORTAL, 1927, p. 12).

Essa recepção não se restringiu apenas ao campo intelectual e estético-vanguardista, mas também ao campo político. Reproduzimos um trecho de uma carta enviada por um grupo de indígenas camponeses da comunidade de Huacho, publicada no número 9 de *Amauta*:

Al ponerle en conocimiento señor Director, permítame suplicarle, se sirva aceptar esta sencilla manifestación de justicia y gratuidad, que para nosotros los comuneros de Huacho quedará grabado en nuestros corazones como un acto de gran significación, pues “Amauta” es defensor del indio que por tanto tiempo ha llorado su aflictiva situación de ser desamparado sin encontrar ningún medio de protección. La viene a encontrar hoy bajo las generosas columnas de la importante revista de su digna dirección y por eso han de tener sonada repercusión en el seno de las comunidades indígenas y halagadora acogida en cada uno de los que por sus venas corre sangre de indio.

Terminaré suplicándolo señor director sea el portador de la presente manifestación a sus colegas y colaboradores de “Amauta”, y Ud. reciba en mi nombre y el de la comunidad que me honro presidir, la más alta expresión de mi afecto (AMAUTA, 1927c, p. 40).

A importância de *Amauta* não se restringiu ao movimento indigenista peruano, mas também serviu de ponte entre os movimentos anti-imperialistas na América Latina, através da difusão de mensagens de alguns movimentos revolucionários no continente americano. Um exemplo foi a mensagem do líder guerrilheiro nicaraguense, Augusto César Sandino:

Por intermedio de la revista “AMAUTA”, envío mi más fervoroso saludo a la nueva generación de trabajadores manuales e intelectuales de América Latina que sabe compartir como propias las horas de angustia que ha tocado vivir a nuestra Nicaragua. – A ella reafirmo mi fe inalterable en el triunfo de nuestras armas que al defender la libertad de un pueblo de nuestra América defienden la libertad del Continente. PATRIA Y LIBERTAD (AMAUTA, 1928a).

No campo intelectual, a carta do jornalista e pensador colombiano Baldomero Sanín Cano, publicada no número 24, é um exemplo da importância de *Amauta*:

Mil gracias por su apreciable de 1º. de julio que me ha llegado con algún atraso. Debo agradecerle también el envío de los números de “Amauta que en su carta me anuncia y que estoy recorriendo con una apasionada curiosidad. Admiro esa publicación que le está prestando a nuestra causa americana y las letras españolas del continente un servicio digno de gratitud y encomio.

Le agradezco infinito que haya reproducido mi artículo de “Universidad”, sobre la maligna práctica de cambiar las ideas poniéndoles nombres inadecuados y odiosos [...].

“Amauta”, “El Repertorio”, “Sagitario”, “México”, “1928”, “Universidad” y algunas otras publicaciones de índole semejante confortan el espíritu de los americanos libres por el testimonio que ofrecen de que hay un espíritu uniforme de amor a la libertad y una comprensión aguda de los peligros que la amenazan en varias formas, unas más sutiles que otras, a todo lo largo del continente (AMAUTA, 1929a, p. 82-83).

No trecho acima, o ensaísta colombiano destaca o papel da revista na difusão e de articulação de uma rede de pensadores defensores de uma união entre os povos ibero-americanos, de uma perspectiva americanista que extrapolasse as fronteiras nacionais contra a opressão imperialista estadunidense. No agradecimento que Sanin Cano fez pelo envio de *Amauta* por Mariátegui e pela publicação de um artigo seu na revista, podemos perceber uma estratégia largamente adotada na revista, pela qual se estreitavam os laços dessa intelectualidade latino-americana com a troca de exemplares de revistas e com a publicação de artigos e ensaios.

Tal estratégia possibilitou: uma ampla divulgação da revista para fora das fronteiras peruanas, a presença de um rol de escritores de renome no campo intelectual latino-americano e a ampliação de sua importância para a circularidade de uma rede intelectual a nível continental. Como outro exemplo, transcrevemos abaixo a publicização em *Amauta* de uma cooperação com a publicação uruguaia *La Cruz del Sur*.

En nuestro número anterior, ofreció un selecto conjunto de colaboraciones uruguayas [...].

Debemos este valioso envío de colaboraciones especiales para “Amauta” a nuestro distinguido amigo y representante en Montevideo Jaime L. Morenza, del grupo que publica “La Cruz del Sur”, una de las mejores revistas literarias y artísticas [sic.] del continente.

Con Morenza, tenemos un grato compromiso: el de corresponder al envío, con una remesa de originales de poetas y prosadores peruanos para “La Cruz del Sur”. Quedan advertidos nuestros colaboradores que deseen figurar en este seleccionado, cuya presencia en “La Cruz del Sur”, después de las colaboraciones uruguayas en “Amauta” – que ya había incorporado en su elenco a Emilio Frugoni, Ildefonso Pereda Valdez y Fusco Sansone, sin contar Blanca Luz Brum, tan nuestra desde el primer número – afirmará un intercambio simpático y activo entre las vanguardias de Lima y Montevideo (AMAUTA, 1928c p. 92).

O intercâmbio (*canje*) não se restringiu apenas à distribuição das revistas e troca de colaborações entre as redes, mas também envolveu um papel de promoção das publicações envolvidas. A cooperação entre *Amauta* e a revista francesa *Monde*, dirigida por Henri Barbusse, englobava a troca de artigos e as correspondentes traduções, divulgação, propaganda e distribuição.

Desse modo, essas traduções publicadas em *Amauta* ampliava o rol de escritores e trazia, por exemplo, textos sobre a revolução chinesa, de Michel Fourier, a prosa de Boris Pilniak, Panait Istrait, artigos de Luc Durtain e Anisimov, e dos próprios editores de *Monde*, Henri Barbusse e Habaru, e do surrealista André Breton.

Além disso, com essas cooperações a *Amauta* era promovida na Europa, conforme podemos ver, abaixo, no trecho uma nota da revista *Monde*, traduzida e publicada no número 24 de *Amauta*, em que se destacava a importância da revista dirigida por Mariátegui no campo intelectual e político latino-americano.

En Lima, Perú, existe desde hace dos años, una revista y una casa de ediciones, "AMAUTA", que son un centro de cultura revolucionaria bien viviente [...].

La revista comienza su tercer año de existencia con una profesión de fé revolucionaria [...]. La juventud intelectual peruana quiere, pues, luchar por el socialismo, que introducirá la verdadera civilización universal donde nació la civilización primitiva de los Incas [...]. Con gozo acepta cometer "la traición de los clerics", pues sabe que el materialismo socialista compendia todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica [...].

Las principales respuestas a nuestra encuesta sobre la literatura proletaria son reproducidas por "Amauta" que publica bellas prosas salvajes de Gamaliel Churata así como artículos filosóficos y económicos bien documentados. (AMAUTA, 1929b, p. 84).

Nessa nota do escritor belga Augustin Habaru, a revista *Amauta* é destacada por ser um centro de uma cultura revolucionária que professa o socialismo com a missão de levar a doutrina revolucionária para o país onde nasceu a civilização incaica. A menção à publicação da entrevista sobre literatura proletária feita por *Monde* em *Amauta* nos mostra como a revista peruana soube utilizar esse intercâmbio com a revista francesa para trazer artigos e outros textos que eram publicados na revista francesa, mas também para promoção de autores peruanos na Europa.

Escritores peruanos ligados ao indigenismo encontravam uma possibilidade de serem lidos na Europa através deste intercâmbio, como foi o caso de Gamaliel Churata, citado no trecho acima. A *Amauta*, deste modo, exerceu um importante papel na difusão de escritores indigenistas para além das fronteiras peruanas.

Na segunda nota, publicada em *Monde* em dezembro de 1928 e reproduzida no mesmo número 24 de *Amauta*, foi destacado seu papel na divulgação do pensamento vanguardista estético e político europeu na América Latina e na proposição de um diálogo com as “inquietações” da vanguarda americana.

Los últimos números de esta revista clasifican a “Amauta” no solamente como la más abierta a las ideas nuevas del Perú sino talvez de toda la América Latina. Es la única que refleja verdaderamente las inquietudes de todo un continente, que da una idea de los diversos movimientos artísticos y sociales que se desarrollan de México a la Argentina. Es igualmente la que sigue de más cerca las grandes orientaciones europeas [...]. En fin, numerosos artículos son consagrados del arte [...]. Encontramos numerosas reproducciones de obras de artistas americanos, salientemente del escultor Riganelli (AMAUTA, 1929b, p. 84).

Outras estratégias utilizadas pela *Amauta* para se autopromover foram a publicação de cartas e mensagens de personalidades da cena intelectual e artística ligadas à rede e também de fotografias com autógrafos, como as do pintor mexicano Diego Rivera e do “pai” do futurismo italiano, Marinetti:

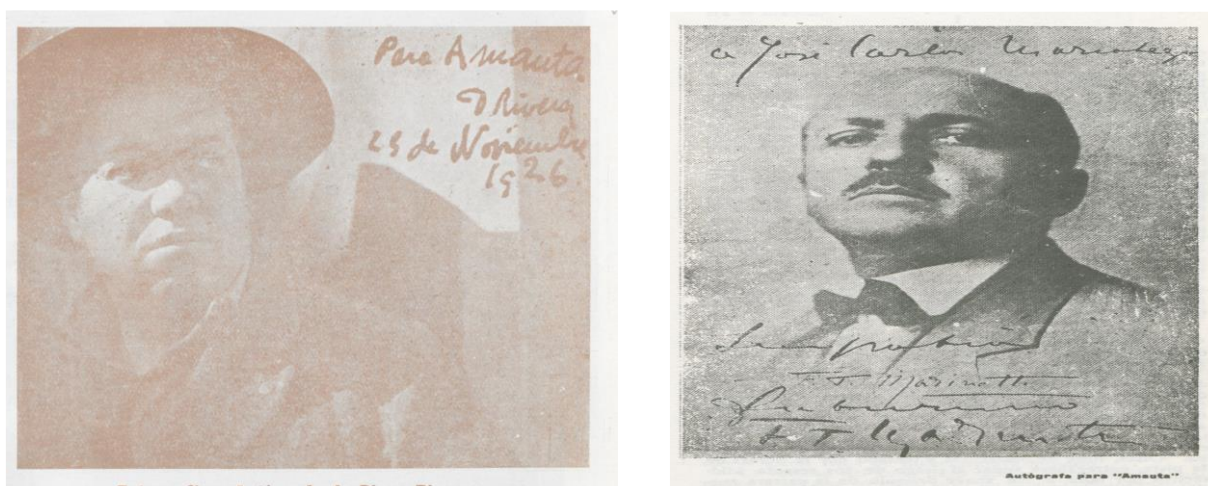


Figura 4: Fotografias autografadas de Diego Rivera e de Filippo Marinetti publicadas, respectivamente em: PAVLETICH, Esteban. El Artista de una clase. In *Amauta*. Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 5, jan. 1927, p. 5; MARINETTI, F. T. Movimiento Futurista. In *Amauta*, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 10, dez. 1927, p. 29.

Apesar da projeção e renome que a revista *Amauta* obteve, sua manutenção contou, como já expusemos, em muito com o apoio da editora da família de Mariátegui. Mesmo alcançando o número de vendas que proporcionaria uma autonomia financeira, conforme previsão de seu fundador, a revista passou por dificuldades orçamentárias.

A direção da revista precisou encontrar formas para a manutenção da publicação e podemos observar, a partir do segundo número, campanhas nas páginas de *Amauta* solicitando a cooperação de seus leitores para a manutenção da mesma.



Figura 5: Vide *Amauta*, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 3, nov. 1926, p. 39

Por um lado, podemos entender que esse tipo de anúncio, publicado de forma discreta no rodapé, nos números 2, 3 e 4, fosse previsível, visto a revista ainda estar no início de sua existência. Por outro lado, nos chamou a atenção o fato desse tipo de anúncio ser retomado apenas no número 20, ocupando uma página inteira.

¿Debe “AMAUTA” tener pudor de su pobreza? Nó; ese pudor sería anti-proletario y anti-revolucionario. Las finanzas de nuestras empresa[sic] son públicas; y por consiguiente su pobreza también lo es. Que una empresa de cultura, y de cultura de vanguardia como la nuestra, luche con graves dificultades materiales para seguir adelante, no puede sorprender a nadie. Lo asombroso sería lo contrario. Todos los periódicos que en otros países han representado lo que “AMAUTA” y sus ediciones representan en el Perú, han tenido que hacer frecuentes llamamientos al peculio de los amigos notorios y de los simpatizantes anónimos, a veces más ardorosos y solidarios (AMAUTA, 1929, p. 16).

Como o próprio editorial coloca, empreendimentos como a *Amauta* tinham dificuldades materiais a serem superadas, pois além do fato de terem um público leitor restrito, tinham que se deparar com as constantes interferências de ações policiais do governo, ora fechando essas revistas, ora interceptando a correspondência de seus editores, redatores e colaboradores.

Por conta dessas dificuldades, a meta de periodicidade mensal não pode ser mantida. Até o fechamento da revista pelo governo¹⁹, a *Amauta* circulou conforme o planejado até o número 9. Ela voltou a circular seis meses após seu fechamento, com uma edição dupla em dezembro de 1927, mantendo a periodicidade mensal até o número 14.

A meta seria novamente quebrada com a publicação do número 15 de maio/junho de 1928, agora não mais por conta de intervenção policial, mas por motivos econômicos. Embora a periodicidade mensal fosse retomada nos números 16, 17, 18, 20, 22, 23 e 24 ela não foi

¹⁹ A revista foi fechada sob acusação de estar promovendo um complô comunista. Foram confiscados materiais e equipamentos, além da prisão do casal de poetas Serafín Delmar e Magda Portal, o escritor Armando Bazán e o militante socialista Julio Portocarrero, detidos na prisão de Isla San Lorenzo, além do próprio Mariátegui que, devido sua condição de saúde, foi lhe concedido liberdade após seis dias preso no Hospital Militar San Bartolomé (Cf. CRUZ IRAIDES 1994, p. 46-47; FLORES GALINDO, 1980, p. 20). Posteriormente trataremos mais a fundo sobre o fechamento da revista e o impacto que este teve na linha editorial de *Amauta* e na rede constituída ao seu redor. Mas cabe mencionar que a família de Mariátegui tinha ligações no governo peruano e que isso poderia ter facilitado não apenas a sua pronta liberação, mas também a volta da circulação da revista.

mantida nos números 19 e 21. A partir do vigésimo quarto número foi mais frequente a publicação de números bimestrais, com exceção do número 28 (janeiro de 1928).

Os ingressos mal permitiam que a revista continuasse a circular e a situação de penúria de *Amauta*, após mais de dois anos de circulação, se deveu a circunstâncias que são elencadas neste mesmo editorial, publicado no número 20.

Para cumplir nuestro programa editorial y económico, habíamos contado con la suscripción total del modesto capital de nuestra empresa: Lp. 750.000 en 150 acciones de cinco libras peruanas cada una. Casi todas las acciones fueron suscritas. Pero nuestra empresa recluta sus accionistas entre profesionales, escritores, obreros, estudiantes. Y muchos no han podido pagar sus acciones. Las demoras de no poco agentes, cuya puntualidad habría sido una solución, han excedido lo previsto. Por consiguiente, nos encontramos frente a obligaciones que no podremos satisfacer sin recursos extraordinarios. Ya se sabe cuan escasa y lentamente se venden en el Perú los libros. El libro, entre nosotros, es todavía algo superfluo. Las ventas al exterior corresponden a canjes con otros libros que tardan también en venderse. Los anuncios, por razones obvias, no nos buscan: prefieren cualquier papel, aunque no circule, que adule los gustos de la burguesía comercial. Queríamos lanzar una edición mensual y nuestros ingresos apenas nos permiten atender a los gastos de la revista. Hemos pensado, por eso, en la Quincena Pro-“AMAUTA”. Si todos nuestros amigos y simpatizantes, responden a este llamamiento, acuden a esta movilización, “AMAUTA” verá resueltos los problemas de su economía. La quincena Pro-“AMAUTA” será al mismo tiempo, una jornada económica y una jornada propagandística. Quincena de cobranza, de colectas, de reclutamiento de suscritores, de suscripción de las acciones disponibles, de agitación de nuestro nombre (AMAUTA, 1929, p. 16).

A demora na venda e na remessa dos valores correspondentes pelos agentes à Sociedade Editora *Amauta*, inadimplência por parte deles, assim como a de assinantes e acionistas, são apontados como os principais motivos.

Mas também devemos considerar que o *canje* com outras revistas, embora melhorasse as possibilidades de recepção da revista e ampliase o leque de autores, resultava em uma demora das remessas das vendas maior do que as dos agentes de *Amauta* nas províncias peruanas.

Podemos observar melhor o impacto das vendas, anúncios, assinaturas e os gastos para manutenção da revista *Amauta* em um editorial publicado no número 8, em que foi exposta a situação financeira da Sociedad Editora “Amauta”.

SITUAÇÃO FINANCEIRA DA REVISTA EM 30/04/1927	
ENTRADAS	
Vendas de exemplares	\$ 2.843,81
Assinaturas	\$ 957,75
Anúncios	\$ 1.592,50
Caixa (1926)	\$ 200,00
	\$ 5.594,06
GASTOS	
Impressão e administração	\$ 5.051,48
Gastos de correio	\$ 254,00
Gastos gerais	\$ 5.400,48
SALDO	\$ 143,58

Tabela 2: Transcrição do orçamento de *Amauta* de abril de 1927. Vide: “Situação financeira de *Amauta*”. In: *Amauta*, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 8, abr. 1927.

O balancete exposto acima revela uma situação financeira que contrasta com o otimismo dos relatos de vendas dos primeiros números de *Amauta*. Se descontarmos o valor que já havia em caixa do valor total das entradas, o saldo final corresponderia a um valor negativo de 56,42 soles, o que demonstra uma situação financeira difícil de se sustentar a longo prazo.

Infelizmente, não disponibilizamos dos montantes de exemplares vendidos, mas considerando um valor médio da revista 0,45 sol²⁰ podemos estimar cerca de 6300 exemplares vendidos em abril de 1927, um valor alto para uma revista do tipo de *Amauta* em um mercado editorial como o peruano e muito além da meta de 4 mil exemplares - estabelecida por Mariátegui para manter a revista com preço acessível.

O esperado era que a parcela das vendas diretas nos ingressos da revista correspondesse a uma parcela bem mais substancial do que os 50,84% da participação conforme balancete acima. Isso pode ser justificado, em primeiro lugar, pelo preço da revista ser subsidiado pela Editora *Amauta* nas províncias e, em segundo lugar, pelo atraso das remessas dos valores das vendas pelos agentes e por outras revistas intercambiadas com *Amauta*.

Essa irregularidade nas remessas por conta de atrasos e inadimplências dos pagamentos pelos agentes fez com que fosse necessário o incentivo da modalidade de assinatura. Embora correspondessem a pouco mais de 17% das receitas da revista, conforme balancete exposto acima, tratava-se de um fluxo contínuo que não dava para ser desconsiderado e, por isso, foram

²⁰ Levamos em conta uma média simples entre os valores da revista de 30 centavos (vendas diretas nas províncias através dos agentes) e de 60 centavos nas livrarias em Lima.

frequentes as campanhas nas páginas da revista para novos assinantes, tais como a colocada abaixo:

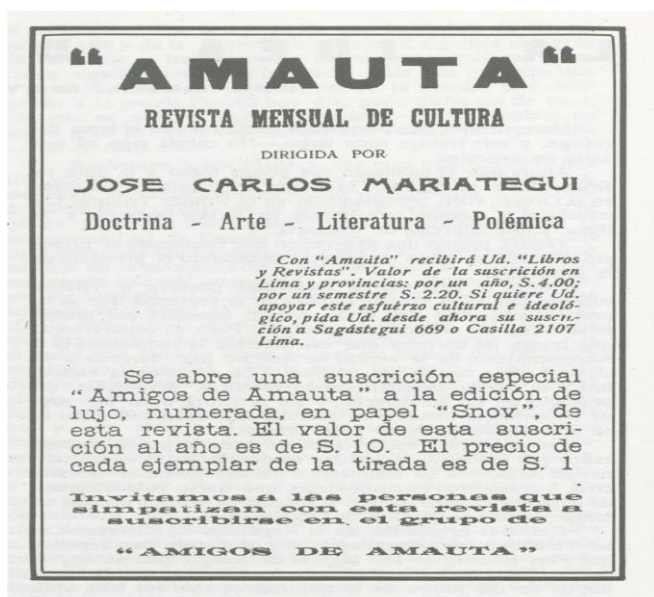


Figura 6: Vide *Amauta*, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 3, nov. 1926, p. 36.

As assinaturas eram oferecidas nas modalidades semestrais e anuais, além de uma especial intitulada “Amigos de *Amauta*” em edição de luxo. Porém, os valores das assinaturas para a realidade social econômica peruana tornavam esta modalidade mais direcionada a um público restrito.

Não podemos desconsiderar que o conteúdo da revista restringia o público leitor a pessoas conhecedoras das expressões artísticas em voga na Europa, de mentalidade mais cosmopolita, isto é, com acesso a um capital cultural que uma minoria no Peru possuía, e que também fossem alinhadas ao esquerdismo político.

Assim, em uma sociedade conservadora como a peruana, as elites letradas, em sua maioria, buscavam outras revistas como *Mundial* e a *Variedades* e, deste modo, o público leitor de *Amauta* ficava restrito a uma burguesia mais liberal, composta por universitários, escritores e profissionais liberais conectados diretamente ou afetivamente aos movimentos de esquerda, e uma pequena parcela ligada diretamente aos movimentos operários.

Um elemento que chama a atenção no balancete reproduzido anteriormente é a participação dos anúncios comerciais nos ingressos financeiros para revista, que corresponderam a cerca de 30% das entradas no orçamento daquele mês e, analisando a frequência dos anúncios na revista, percebemos que eles aumentam consideravelmente entre os

volumes 10 a 20, o que nos leva a inferir um aumento na participação dos anúncios no orçamento da revista que estimamos ter chegando a quase a metade de todos os seus ingressos.

A partir do número 10 são constantes as propagandas para novos anunciantes. Em uma delas podemos verificar os valores destes anúncios:

“AMAUTA”	
Tarifa de Anuncios	
<i>Contra-carátula a dos colores.....Lp.</i>	12.0.00
<i>Interiores de carátula en color y páginas especiales de publicidad en color y en papel satinado:</i>	
<i>Una página.....</i>	10.0.00
<i>Media página.....</i>	5.5.00
<i>Un cuarto de página.....</i>	3.0.00
<i>Página corriente en negro:</i>	
<i>Una página.....</i>	8.0.00
<i>Media página.....</i>	4.5.00
<i>Un cuarto de página.....</i>	2.5.00
<i>Por más de tres inserciones, esta tarifa tiene un 5 por ciento de descuento, y por más de 6 inserciones tiene un descuento del 10 por ciento.</i>	

Figura 7: Vide *Amauta*, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 12, fev. 1928, p. 40.

Conforme podemos ver acima, os anúncios partiam de 25 libras peruanas (anúncio de um quarto de página) a 120 libras peruanas (anúncio em duas cores no interior das capas). Baseando-nos nesses valores e comparando-os com o balancete publicado no número 8, podemos projetar que um anúncio de contracapa corresponderia a quase um quarto dos gastos de impressão e administração da revista declarados para aquele mês.

Embora a grande maioria dos anúncios fosse de um quarto de página em uma só cor, os recursos obtidos com essas propagandas comerciais eram fundamentais para a manutenção da revista *Amauta*.

BOTICA INGLESA

Dr. O. WAGNER

Espaderos 518 - Lima

Perfumería selecta
Drogas
Especificos
y
Productos Químicos

Ofrece por Mayor i Menor dentro
i fuera de la República

LIBRERIA E IMPRENTA "EL INCA"

Girón Camano, Calle Lartiga, 429 Ap. 1277
Lima

Anillo de estudio los libros de WENTWORTH Y SMITH - A - Historia, Elementos Modernos (dos tomos) Práctica, Algebra, Geometría, GEOGRAFIA para Niños, Geografía Moderna, Historia y Filosofía, Los Lectores de Figuras, del. del. libro, libro el. del. Libro de los libros, la serie completa, los libros de Ciencias, Geometría, todo la colección. Todos estos libros pueden enviarse a cualquier extranjero, en su respectiva cubierta y por correo.

Sólo en nuestro CATALOGO, en el que encontrará las mejores ofertas de Pedagogía, las colecciones de autores famosos, como las de MARDEN, SMILES y otros.

Atención esmerada a los pedidos
de provincias

Oficina del Libro

Casilla 2107 - LIMA

La Oficina del Libro, establecida por la Sociedad Editora "Amauta", se propone organizar, mediante una activa y metódica propaganda, la difusión del libro en provincias, ofreciendo al lector al mismo precio a que se vende en la capital y sin más recargo que el 10 o/o de gastos de correo certificado.

A este efecto, la Oficina del libro distribuirá mensualmente en provincias, varios miles de ejemplares del boletín bibliográfico "Libros y Revistas" que publicará en cada número una lista completa de novedades extranjeras y nacionales, con sus precios, los cuales serán invariables y fijos para todos los clientes. Distribuirá también la Oficina del Libro, al iniciar su trabajo, catálogos y listas de las existencias de todas las librerías importadoras y editoras que se adhieren a su servicio.


EL AMOR LIMOSNERRO

Novela escrita por
ROBERTO MARTINEZ DE LA TORRE

Prólogo de Rafael Carrasco Aguirre,
Editorial B. Baux, Barcelona, España.

PRECIO: S. 150

(Véase en Libros y Revistas de este número, el prólogo)



Amauta

De 1928 a Febrero 1929 fueron en 1928, 76 números y en
Punto postal: 18000 marcos. Desde 1929 hasta 1930 se publicaron
1.000 ejemplares. Los datos de circulación han sido de 33
millones de ejemplares.

El presente número ha sido ofrecido por Carlos Mariátegui
diferentes cantidades de sus artículos de las Juntas del Oso y el
León que cuando se publica en esta se parte de Agraria, se en-
cuentra con su fin.

Al serlo de Carlos Mariátegui y de Carlos Mariátegui una suma
que por él se 2.000 marcos por cada copia. Esta suma se otorga
a los autores de los artículos que se publican en esta revista.

Las fotografías de los que ofrecen su artículo en esta revista se en-
cuentra con ellas en las páginas siguientes (12).

Oficina centralizada en el año 1928

	Cuadros	Número de ejemplares
Paraguay	2	200
Uruguay	1	100
Puno	1	100
Santa	1	100
Acari	1	100
Asunción	1	100
Totales	7	700

Total de ejemplares en las listas: 120

Conversiones en pesos para fuerza bibliográfica en 1928

Provincia	Nombre	Propaganda	Número	P.P.
Paraguay	"Margarita"	Gráfico	100	25
Uruguay	"Margarita"	Gráfico	100	25
Puno	"Margarita"	Gráfico	100	25
Santa	"Margarita"	Gráfico	100	25
Acari	"Margarita"	Gráfico	100	25
Asunción	"Margarita"	Gráfico	100	25

Las oficinas centralizadas eran:

Puno — "Margarita" — Marquillo, Brind. Gr. — Per-
eón por mail.

LIMA — "Sala Laria" — Lario, Wingo Co. — Cuenca
río.

Paraguay — "Sala Laria" — Lario, Wingo Co. — Cuenca
río.

Uruguay — "Sala Laria" — Lario, Wingo Co. — Cuenca
río.

Puno — "Sala Laria" — Lario, Wingo Co. — Cuenca
río.

Sala — "Sala Laria" — Lario, Wingo Co. — Cuenca
río.

Acari — "Sala Laria" — Lario, Wingo Co. — Cuenca
río.

Asunción — "Sala Laria" — Lario, Wingo Co. — Cuenca
río.

Conversiones de pesos para uso de moneda

Provincia	Nombre	Propaganda	Número	P.P.
Paraguay	"Margarita"	Gráfico	100	25
Uruguay	"Margarita"	Gráfico	100	25
Puno	"Margarita"	Gráfico	100	25
Santa	"Margarita"	Gráfico	100	25
Acari	"Margarita"	Gráfico	100	25
Asunción	"Margarita"	Gráfico	100	25

Total 200 en el año 1928. En 1927 eran 90.

A LOS ANUNCIADORES

La publicidad en "Amauta", por su extensa circulación, es la más
ventajosa. El anuncio en "Amauta", es el que más dura: casi todos los
lectores de nuestra revista la coleccionan. Anuncie Ud. de preferencia en esta
sección y en "Libros y Revistas", de las cuales hacemos tiradas especiales.

Figura 8: Anúncios publicados em *Amauta*. Vide, respectivamente: *Amauta*, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 13, mar. 1928, p. 40 e *Amauta*, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 15 mai.-jun. 1928, p. 38.

Ao analisarmos a lista de anunciantes, podemos verificar que eram compostos por empreendimentos ligados ao grupo *Editorial Minerva*, responsável pela publicação e distribuição de *Amauta*; oficinas e escritórios de amigos de José Carlos Mariátegui, como o do médico cirurgião Carlos Roe²¹; mas também de instituições financeiras, como o *Banco Alemán*, o *Banco Popular del Perú* e a *Compañía de Seguros La Popular*.

A presença de anúncios de grupos financeiros em uma revista com um posicionamento editorial político nitidamente socialista soa um tanto paradoxal, mas para o fundador de *Amauta* interessava nesse momento a manutenção da revista. Assim, foram frequentes as campanhas publicitárias dentro da revista para novos anunciantes, destacando as vantagens de se anunciar em *Amauta* por sua extensa circulação e pelo perfil de assinantes.

Este fato corrobora com o que já pontuamos anteriormente, de que o público leitor da revista estava mais inserido na elite letrada do que nos movimentos camponeses e operários. No entanto, os anúncios comerciais diminuem consideravelmente a partir do número 17, período que coincide com o rompimento de Mariátegui e Haya de la Torre, e extinguem a partir

²¹ O Dr. Carlos E. Roe teve publicado o texto "Gregório Maraño" no número 1 de *Amauta*.

do número 25, período que coincide com uma maior radicalização política na linha editorial de *Amauta*, com o alinhamento à Terceira Internacional.²² Deste modo, a presença de anúncios comerciais se deu em um momento em que a revista, apesar de portar um acento político socialista, ainda era vista como uma revista intelecto cultural.

A partir do vigésimo número, devido à escassez dos anúncios comerciais, foram mais frequentes anúncios dirigidos aos agentes e assinantes em débito, e campanhas para novas assinaturas:

SOCIEDAD EDITORA "AMAUTA"

AGENTE EN PACASMAYO
La dirección del encargado de la difusión de "AMAUTA" en toda la provincia de Pacasmayo es: Rafael Pala. — Chepía.

A LOS AGENTES
Se les advierte, a los q' no estuvieran al día con sus remesas, que por acuerdo administrativo les suspenderemos la remisión de "AMAUTA", sin excepción alguna.

A LOS AGENTES DE PUNO
Si no cumplieran a la brevedad posible con abonar sus saldos, el representante general de "AMAUTA" en Puno, nos pasará la lista de los morosos que será publicada en nuestras columnas y en los diarios de mayor circulación de la región para que los lectores conozcan el motivo de la suspensión del servicio y puedan adquirir la revista directamente.

A NUESTROS SUSCRITORES

Encarecemos a nuestros suscritores la renovación de sus suscripciones sin esperar nuestro requerimiento. La demora en la renovación, grava nuestro presupuesto y nuestras labores administrativas con una correspondencia innecesaria y onerosa.

Cada suscriptor, verdaderamente solidarizado con los ideales de "AMAUTA", debe probarnos su solidaridad buscándonos nuevos suscritores. Invitamos, además, a nuestros suscritores de provincias a hacer sus pedidos de libros por intermedio de nuestra Oficina del Libro.

Dr. CARLOS E. ROE CIRUJIA y PARTOS LIMA. — Amargura 975. — Teléfono 30-36	Dr. JOSE MANUEL CALLE ABOGADO Divorciadas 618 Teléfono 47-14
---	--

A LOS AGENTES DE "AMAUTA".

Desde este número, remitiremos la revista únicamente a los agentes que estén al día con sus cuentas. A los que tienen saldos atrasados les pedimos que inmediatamente los abonen, antes que la Editorial "Minerva", que ha tomado a su cargo la cobranza de nuestras cuentas, se les exija sin la deferencia nuestra. Y además, les advertimos que, para salvar nuestras responsabilidades de balance, nos veremos obligados a publicar sus nombres en la lista de los morosos.

1930
Revista de Avance
EDITORES:
Francisco Ichazo
Pérez Lizaso
Jorge Mañach
Juan Marinello
Apartado 2228
L A H A B A N A

"LA VERDAD"
Vocero de las palpitations de la provincia de Cuzco.
Director: A. Durast G.
Sicuaní-Perú-Casilla de Correo, 14

Figura 9: Anúncios publicados em *Amauta*. Vide, respectivamente: **Amauta**, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 24, jun. 1929, índice; **Amauta**, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 26 set-out. 1929, índice; **Amauta**, Lima: Sociedad Editora Amauta, n. 31, jun-jul. 1930, índice.

²² Esse assunto será retomado posteriormente neste capítulo quando analisaremos as fases da revista e por conseguinte a rede intelectual de *Amauta*.

Também foram realizadas vendas e rifas de souvenirs que a *Amauta* recebia de seus colaboradores e simpatizantes, como livros originais, autógrafos de personalidades do campo político-intelectual, exemplares de lançamentos da Editora Minerva e de números anteriores de *Amauta*.



Figura 10: Vide: *Amauta*, Lima: Sociedad Editora Amauta. n. 30, abr-mai. 1930, índice.

Esses tipos de campanhas nos mostram que a *Amauta*, mais do que uma mera publicação, configurou-se também como uma rede de solidariedade política e intelectual. Nesse sentido, podemos considerar que ela foi uma obra coletiva representativa da intelectualidade vanguardista indigenista revolucionária peruana.

O objetivo da revista de ser uma revista cultural e política, que servisse de veículo de difusão dos ideais vanguardistas, indigenistas e socialistas no Peru e na América Latina e que trasladasse a modernidade do pensamento ocidental para o seu público leitor, trouxe, ao mesmo tempo, uma gravitação e concentração ideológica política e cultural. Então, cabe compreendermos como se realizou esse processo na *Amauta* através do editorialismo programático de seu diretor e das estruturas de sociabilidade que se constituíram em torno dela.

2.2 A CONFIGURAÇÃO DA REDE DE AMAUTA: EDITORIALISMO PROGRAMÁTICO E ESTRUTURAS DE SOCIABILIDADE

Com a pretensão de aglutinar a nova geração intelectual e artística de diversas regiões do Peru com os movimentos político-operários, a *Amauta* projetou-os a um campo mais amplo dentro do campo intelectual latino-americano, assim como também fez a mediação entre o indigenismo destes grupos com o vanguardismo e o socialismo.

Contudo, a *Amauta*, apesar da grande variedade de autores e colaboradores, não foi uma revista tão eclética e, com o passar de sua existência, foi definindo as linhas do que podemos chamar do indigenismo revolucionário.

Essas três linhas, o vanguardismo estético, o indigenismo e o esquerdismo político, sofreram um processo de aproximação e definição nas páginas de *Amauta*, muito devido à prática do que a historiadora Fernanda Beigel chamou de editorialismo programático.²³

Tratava-se de uma revista de difusão e debate de ideias, que segundo o próprio editorial de apresentação da revista, tinha o objetivo de conhecer os problemas peruanos, considerando o Peru dentro do panorama do mundo, e de estudar os grandes movimentos de renovação político, intelectual e artístico. A grande quantidade de textos ensaísticos nos dá uma dimensão deste intento de debate, no entanto, o que à primeira vista pode ser visto como um debate foi se mostrando cada vez mais como um movimento de atração e concentração para um certo discurso e programa político.

Portanto, nesse processo, o socialismo e, por conseguinte, o materialismo histórico marxista, foram os elementos que promoveram a junção do vanguardismo artístico, do indigenismo e da política anti-oligárquica e anti-imperialista.

Durante sua breve existência, a *Amauta* sofreu uma metamorfose. Começa como uma revista cultural vanguardista simpática ao socialismo e encerra sua existência como uma espécie de panfleto do Partido Comunista Peruano.

Neste movimento, o indigenismo e as visões acerca do passado peruano foram se moldando sob a perspectiva política socialista. Esse processo, mais do que motivado pela concepção político-intelectual mariateguiana, foi provocado pelos movimentos que ocorreram na própria rede intelectual que se formou em torno de *Amauta*.

Desse modo, pretendemos discutir agora que nessa metamorfose se consolidou o discurso indigenista revolucionário. Para isso, precisamos de antemão analisar como se configurou a rede intelectual de *Amauta*.

²³ Segundo Fernanda Beigel, esse editorialismo nasce com a explosão vanguardista, vinculando-se com os movimentos anarquistas e socialistas da virada do século XIX para o século XX. Esse editorialismo materializou novas formas de difusão cultural ligadas a uma aspiração de alguma maneira político revolucionária. As publicações e os vínculos intelectuais que promoveram este tipo de editorialismo militante atuaram muitas vezes como terreno exploratório e em outras oportunidades como preparação de uma ação política concertada ou na criação de um partido político. No geral, os produtos deste editorialismo serviram como terreno de articulação entre literatura e política (Cf. BEIGEL, 2003).

2.2.1 A rede de colaboradores de *Amauta* e suas engrenagens: a *Editorial Minerva* e o “*Rincón Rojo*”

A *Amauta*, embora tivesse sido projetada e criada por José Carlos Mariátegui, não deixou de ser uma obra coletiva. As decisões acerca das escolhas editoriais e programáticas da revista não passavam unicamente pela pessoa de Mariátegui, mas sim pela rede de colaboradores que se formou em torno da revista.

O historiador Ricardo Melgar Bao (2007) comparou essa rede com uma árvore na qual os ramos, que a princípio pareciam independentes e quase sem se tocar, estavam conectados a um tronco principal, o núcleo diretor da revista constituído por Mariátegui e seus colaboradores mais próximos.

Esses ramos representavam as diferentes vertentes que se apresentaram em *Amauta*: vanguardismo estético, indigenismo, americanismo, anti-oligarquismo, anti-imperialismo e o socialismo. Apesar de apresentarem divergências, compartilhavam entre si um ponto em comum, o “novo”. Nesse sentido, a *Amauta* colocou-se como representante de um espírito de renovação que transcendia do artístico ao social e que visava romper com o imobilismo da sociedade peruana, trazendo uma modernidade autêntica que não fosse apenas um decalque das modas burguesas europeias.

Contudo, o processo de consolidação desta rede intelectual não foi espontâneo, mas se configurou conforme esses ramos independentes atuavam com o tronco principal. Complementando a analogia de Melgar Bao, alguns ramos se fortaleceram e cresceram mais, enquanto alguns ramos chegaram inclusive a se atrofiar (e por que não, podados) em *Amauta*.

A proximidade dos representantes dessas vertentes do núcleo diretivo determinou que essas ganhassem mais projeção, e porque não, influenciassem e ditassem os rumos da revista. Assim, algumas delas ganharam mais espaço e até se tornaram em certa medida hegemônicas, concentrando outras em torno de si. Já outras, como o aprismo e o americanismo, que por um período tiveram relevância, a partir de determinado momento de existência da revista foram sendo excluídas.

A princípio, pode-se achar que a rede de amizades de Mariátegui possa ter prevalecido na preponderância de algumas vertentes artístico-intelectuais em relação a outras, mas não foi

este o caso. Um exemplo nítido é a participação em *Amauta* do grupo denominado os “quatro de Gênova”²⁴, composto por Mariátegui, César Falcón, Carlos Roe e Palmiro Machiavello.

Embora tivessem participado da concepção do projeto *Vanguardia* e, posteriormente, Carlos Roe ter emprestado dinheiro à Mariátegui para a fundação da *Editorial Minerva* (MELGAR BAO, 2007, p. 6), a militância intelectual e política compartilhada pelos quatro não foi suficiente para que os três tivessem uma participação maior em *Amauta*. Carlos Roe teve apenas artigo publicado no primeiro número e César Falcón quatro artigos publicados, sendo estes nos números 1, 5, 6 e 7.

Embora Mariátegui e Falcón concordassem que a imprensa era um importante instrumento político organizativo, o primeiro tinha perspectiva indigenista, enquanto o segundo tinha uma visão hispanista (MELGAR BAO 2007, p. 28).

Cabe salientar, também, que ambos divergiam quanto à concepção editorial de *Amauta*. Mariátegui entendia que a revista deveria se destinar a aproximar a vanguarda artística e intelectual aos movimentos políticos socialistas, por sua vez, Falcón apostava em um semanário político de esquerda limitado à participação intelectual.

Entendemos que o posicionamento político teria sido o fator preponderante de pertencimento à rede de *Amauta*, principalmente o relacionado ao socialismo e ao indigenismo. Para exemplificar, o artigo “*El conflicto minero*” de Cesar Falcón, publicado em *Amauta* nos volumes 5 e 6, recebeu uma dura crítica de Mariátegui, acusando-o de ser revisionista

Falcón y yo somos, casi desde las primeras jornadas de nuestra experiencia periodística, combatientes de la misma batalla histórica. Además, su sinceridad absoluta, su fina y sagaz inteligencia, y, sobre todo, su autonomía de todo interés de clan o de casta, le dan derecho a ser oído por los hombres de espíritu renovador, hasta cuando el criticismo, que lo caracteriza un poco como intelectual lo conduce a las más bizarras y audaces especulaciones teoréticas. No he fundado “Amauta” para imponer un programa ni un criterio sino para elaborarlos, con el aporte de todos los hombres dignos de participar en esta empresa. Esta es una revista de debate doctrinal y de definición ideológica que se propone allegar y ordenar los elementos de un ideario más bien q’ de un programa [...].

Falcón olvida que el Estado demo-liberal es el órgano de la clase capitalista. Su revisionismo lo mueve a prescindir [sic] de la existencia o la realidad de las clases y más particular y concretamente, el conflicto minero, lo lleva a separarlo y distinguirlo del conflicto entre capitalismo y socialismo (MARIÁTEGUI, 1927b, p. 29).

²⁴ Na Conferência Econômica Internacional, realizada em Gênova entre abril e maio de 1922, José Carlos Mariátegui, César Falcón (enviados para uma espécie de exílio em 1919), o médico Carlos Roe e o cônsul peruano em Gênova, Palmiro Machiavello criaram o que foi considerada a primeira célula comunista peruana, sendo denominada posteriormente pelo movimento socialista peruano de “Os Quatro de Gênova” (Cf. PERICÁS, 2005, p. 18-19).

Embora no trecho acima Mariátegui expressasse que o objetivo de *Amauta* era o de ser um espaço de debate doutrinal e não de imposição de um programa, ele se contradiz logo em seguida ao pontuar que é uma revista de definição ideológica. Não é de estranhar que Falcón apareceria novamente na revista apenas no número seguinte com um artigo no qual criticou a posição imperialista da Inglaterra na guerra civil chinesa²⁵.

Procuramos com esse exemplo mostrar a *Amauta*, do ponto de vista de uma rede, não foi tão eclética, pois posicionamentos de seus colaboradores determinaram, de certo modo, suas permanências nela. No entanto cabe pontuar que às vezes esse movimento era recíproco e alguns membros dos primeiros momentos acabaram se afastando.

Além dos componentes político e ideológico (socialismo e indigenismo) terem tido um importante peso para o pertencimento na rede de *Amauta*, dois elementos externos, mas conectados à revista, também foram preponderantes na constituição e configuração desta rede: a *Editorial Minerva* e o “*Rincón Rojo*”.

A *Editorial Minerva* serviu de enlace entre escritores e grupos intelectuais regionais, através dos quais criou-se uma rede de agentes que tiveram um importante papel não apenas na distribuição local de *Amauta*, mas de conexão de grupos intelectuais locais com o projeto cultural e político desenvolvido em *Amauta*.

O agente ideal seria uma pessoa que atuasse distribuindo e difundindo os bens culturais gerados pela *Editorial Minerva*, operasse e coordenasse as redes intelectuais locais na produção de produtos artísticos e intelectuais a serem publicados pela editora, alavancando, assim, o projeto intelectual, cultural e político na perspectiva de uma frente ampla (MELGAR BAO, 2007, p. 21) no Peru como um todo.

Desse modo, atraía-se grupos intelectuais e artísticos afins com o processo de renovação político e cultural peruano, convergindo-os para um processo de gravitação em torno da concepção político-intelectual do núcleo da rede de *Amauta*, que se reunia periodicamente no “*Rincón Rojo*”, denominação dada às tertúlias realizadas na residência de José Carlos Mariátegui.

Podemos dizer que o “*Rincón Rojo*”, pela perspectiva da revista como um veículo de concentração da vanguarda artística e política peruana, foi a principal engrenagem da rede intelectual constituída em torno de *Amauta*, pois nessas tertúlias, intelectuais e artistas ligados

²⁵ O artigo respectivo: “*El orgullo ingles*”, publicado no número 7, de março de 1927, p. 35-36.

ao vanguardismo e ao indigenismo e militantes políticos se reuniam e discutiam sobre os problemas peruanos, ao mesmo tempo em que tomavam decisões editoriais. Ali:

Mariátegui nunca aspiraba a ser el centro de la reunión. A veces se terminaban formando más de un grupo y surgían varios corrillos. Ocurre que una persona como Martínez de la Torre, era poco comprensiva con los nuevos intelectuales como Martín Adán. Entre algunos indigenistas y Eguren era difícil encontrar temas comunes de conversación (FLORES GALINDO, 1980, p. 62).

O “*Rincón Rojo*” funcionava em um escritório amplo, com uma estante repleta de livros que continha o que havia de mais novo no pensamento ocidental. Sobre a mesa central, figuravam as novidades, textos que chegavam de Buenos Aires, México e Paris, as revistas que Mariátegui assinava e algumas cerâmicas incaicas e pré-incaicas expostas. Neste escritório, de segunda à sexta, entre 18 e 20 horas, reuniam-se personagens tão diferentes como Antonio Navarro Madrid, Martínez de la Torre, militantes socialistas; e José Sabogal, María Wiese, Carmen Saco, Angela Ramos, Julio del Prado, artistas renomados. Também frequentavam o ex-militante universitário e historiador Jorge Basadre e os indigenistas Luis E. Valcárcel e Emílio Romero, quando se encontravam em Lima (CRUZ LEAL, 1994, p. 42-44).

Entre os jovens, se integraram ao “*Rincón Rojo*” Rafael de la Fuente Benavides (que começava a ser Martín Adán), Estuardo Núñez e Cesar Miró y Quesada, então um poeta precoce. A tertúlia não era somente uma reunião de artistas e intelectuais, nela apareciam estudantes e operários e foi ali que começou a se gestar o que depois se tornaria o *Grupo Rojo Vanguardia* da Universidade de San Marcos. Os intelectuais latino-americanos de passagem por Lima encontravam na casa de Mariátegui um ambiente acolhedor, conforme testemunhos da poetisa uruguaia Blanca Luz Brum, do ensaísta e político boliviano Tristán Maroff e do escritor norte americano Waldo Frank (FLORES GALINDO, 1980, p. 62).

Nessas reuniões era Mariátegui quem ditava a política editorial da revista em presença de seus principais colaboradores: Ricardo Martínez de la Torre, jornalista e militante socialista, exercia a função de gerente de *Amauta* e da *Sociedad Editora Amauta*; Armando Bazán, jovem poeta vanguardista, discípulo e secretário pessoal de Mariátegui, era responsável pelas correspondências da revista; Julio Portocarrero, sindicalista anarquista convertido ao socialismo, também trabalhou com Mariátegui em *Claridad*; José Sabogal era o responsável pela parte das ilustrações e capas (VERES CORTÉS, 2000, p. 213-214; FLORES GALINDO, 1980, p. 62).

Segundo relato do escritor Estuardo Nuñez, no “*Rincón Rojo*” se elaborava *Amauta* com a mesma espontaneidade das conversas que ali ocorriam. Mariátegui certa vez mostrou-lhe uma recente publicação alemã e lhe pediu uma resenha, em seguida via-se a necessidade de traduzir Panait Istrait e alguém na sala sugeria a Eugenio Garro que a fizesse (FLORES GALINDO, 1980, p. 63).

Desse modo, a *Amauta* ia sendo gerida como uma tarefa coletiva por parte destes intelectuais, artistas, estudantes e sindicalistas que se reuniram em torno de Mariátegui, assim como pelos agentes que atuavam como divulgadores e distribuidores da revista. De qualquer forma, esses indivíduos encontravam em *Amauta* um espaço no qual podiam difundir suas ideias, obras e opiniões.

Ao analisarmos a autoria e coautoria das contribuições para *Amauta*, seja ensaios, poemas, ilustrações, etc., chegamos a um total de 295 colaboradores²⁶, sendo que destes, 14 contribuíram apenas no suplemento *Libros y Revistas*.

Esse quantitativo demonstra tanto um vasto alcance da revista na obtenção de um amplo rol de escritores e também uma variada gama de opiniões e vertentes que extrapolam o número de frequentadores de uma tertúlia. Assim, as redes estabelecidas pelo grupo de *Amauta* com outros grupos intelectuais, principalmente na América Latina, proporcionaram essa grande variedade, como podemos ver no cartaz de pré-lançamento.

²⁶ Nesse quantitativo desconsideramos as traduções e publicações de autores europeus, pois, em primeiro lugar, muitas dessas publicações não eram enviadas em especial à *Amauta*. Nesse período não havia uma legislação autoral restritiva, e assim, traduziam-se alguns textos destes autores sem a autorização destes, ou mesmo, textos desses autores publicados em outras revistas estrangeiras. Deste modo, nossa intenção foi a de mostrar a quantidade de pessoas que se envolveram de forma mais próxima à rede de *Amauta*.



REVISTA MENSUAL DE CULTURA
VOZ DE LA NUEVA GENERACION
DIRECTOR: JOSE CARLOS MARIATEGUI

Publicará textos inéditos de Antenor Orrego, Luis E. Valcárcel, Alberto Ulloa, José M. Eguren, César Falcón, Mariano Iberico Rodríguez, César A. Vallejo, Alcides Spelucín, Enrique López Albújar, Víctor Raúl Haya de La Torre, Jorge Basadre, Oliverio Girondo, Alberto Hidalgo, César Ugarte, Alejandro Peralta, Ramiro Pérez Reinoso, Carlos Vélásquez, Luis Góngora, José Vasconcelos, Carlos Sánchez Viamonte, Manuel Ugarte, Alfredo Palacios, Joaquín García Monge, Luis Alberto Sánchez, Honorio Delgado, Carlos Roe, Carlos Américo Amaya, Julio V. González, Enrique Bustamante y Ballivián, Ricardo Vegas García, Armando Bazán, Alberto Guillén, Eudocio Ravines, Félix del Valle, Guillermo de Torre, Magda Portal, Juan Chabás, J. Pérez Domenech, Manuel Abastos, V. Modesto Villavicencio, Xavier Abril, Carlos Oquendo de Amat, Juan José Lora, Juan María Merino Vigil, Blanca Luz Brum de Parra, Dora Mayer de Zulen, Uriel García, Luis Velasco Arrión, María Wiesse, Luis Velasco Arrión, Miguel Ángel Urquieta, J. Eulogio Garrido, Hildebrando Castro Pozo, Guillermo Mercado, César A. Rodríguez, Manuel A. Bellroy, Antonio G. Garland, Fabio Camacho, Carlos Manuel Cox, C. Barrios Mendoza, Federico Bolaños, Joaquín Edwards Bello, Eduardo Barrios, Juana de Ibarbourou, Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Emilio Roig de Leuchsenring, Jorge Luis Borges, Francisco Luis Bernardes, Ricardo A. Ortelli, Gustavo Adolfo Otero, Luis Berninsone, Jacobo Hurtwitz, Manuel A. Seoane, etc., etc., etc.—Ilustraciones de José Sabogal, Emilio Pettoruti, Carmen Saco, Xul Solar, Emilio Goyburu, Artemio Ocaña, Julia Codesido, Camilo Blas, Jorge Seoane, César Moro, Esquerrikoff, etc.

Figura 11: Anúncio de lançamento de *Amauta* (LIBROS Y REVISTAS, n.2, 1926).

Pelo anúncio podemos identificar vários nomes associados à literatura e à pintura latino-americana como Jorge Luis Borges, Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Xul Solar, Camilo Blas, Jorge Sabogal, Emilio Pettoruti; à política esquerdista: Víctor Raúl Haya de la Torre, Alfredo Palacios, Manuel Seoane; além de personalidades intelectuais como Alberto Ulloa, José Vasconcelos e Carlos Sánchez Viamonte; jovens artistas como Armando Bazán, Carlos Oquendo de Amat, Xavier Abril; e por fim, destaque para os indigenistas peruanos Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, Uriel García, Dora Mayer de Zulen e o historiador Jorge Basadre.

Esse anúncio demonstra o intento de trazer em *Amauta* um amplo leque de autores, passando pelas mais diversas temáticas, mas também, de certo modo, um intento de gravitação em torno do ideário compartilhado por aqueles que frequentavam o “*Rincón Rojo*”.

Porém ao realizarmos o levantamento quantitativo referente à autoria das contribuições (artigos, ensaios, poemas, ilustrações, reproduções, etc.), identificamos que os cinco integrantes do núcleo editorial da *Amauta* tiveram 147 de um total de 1467 contribuições. Somando-se as 227 publicações de autoria do corpo editorial da revista, chegamos a uma participação de cerca de 25% do núcleo editorial, no total das contribuições publicadas em seus 32 números.

Assim, o que à primeira vista aparece como um amplo espaço de debates por conta do grande número de colaboradores, percebemos, na realidade, que houve uma concentração de contribuições daqueles que estavam mais próximos do núcleo do “*Rincón Rojo*”. Essa concentração também pode ser evidenciada pela quantidade de pessoas que tiveram mais de 10 artigos publicados: 19 autores, o que corresponde a pouco mais de 6% do total de autores publicados em *Amauta*.

Na tabela abaixo, listamos esses autores e os classificamos conforme coeficiente de presença²⁷ na revista.

AUTORES	QUANTIDADE	FREQUÊNCIA	PRESENÇA
José Carlos Mariátegui	48	28	1344
Ricardo Martínez de la Torre	27	23	621
Xavier Abril	29	21	609
Maria Wiese	28	20	560
José Sabogal	47	10	470
Jose M. Eguren	30	12	360
Armando Bazán	24	14	336
Carmen Sacco	21	12	252
Antenor Orrego	16	15	240
Blanca Luz Brum	16	13	208
Luís E. Valcárcel	14	13	182
Julia Codesido	19	6	114
Emilio Pettoruti	15	7	105
José Varallanos	11	9	99
Nicanor A. de la Fuente	11	9	99
César Alfredo Miró Quesada	10	9	90
Georg Grosz	14	6	84
Camilo Blas	18	4	72
Diego Rivera	16	4	64

Tabela 3: Autores com mais de 10 contribuições publicadas nos 32 volumes de *Amauta*.

²⁷ No levantamento quantitativo realizado de autoria estabelecemos um coeficiente de “PRESENÇA”, a partir da multiplicação simples das variáveis QUANTIDADE e FREQUÊNCIA, pois alguns autores tiveram um grande quantitativo de contribuições concentrado em poucos números, e outros um quantitativo menor por número, mas uma frequência maior. Assim, buscamos destacar aqueles que tiveram uma participação maior, mas também assídua na revista

Não podemos desconsiderar os que participaram do boletim literário *Libros y Revistas*, suplemento no qual também podemos identificar a mesma tendência de uma grande participação dos frequentadores do “*Rincón Rojo*.” Na tabela abaixo, listamos os dez principais colaboradores por ordem de “PRESENÇA.”

AUTORES	QUANTIDADE	FREQUÊNCIA	PRESENÇA
Maria Wiese	33	15	495
Armando Bazán	15	10	150
Alberto Guillén	19	6	114
José Carlos Mariátegui	11	10	110
Carlos Manuel Cox	13	8	104
Ricardo Martínez de la Torre	14	7	98
Luís Fernando Bustamante	10	6	60
Xavier Abril	9	6	54
José Varallanos	7	5	35
Estuardo Nuñez	6	5	30

Tabela 4: Dez principais colaboradores de *Libros y Revistas*.

Ao analisarmos as duas tabelas, podemos verificar que:

Na tabela 3 há uma ampla maioria de escritores e pintores, sendo que apenas Antenor Orrego (filósofo), Luis Valcárcel (historiador e indigenista), e os membros do corpo editorial de *Amauta*, Ricardo Martínez de la Torre e José Carlos Mariátegui, estavam mais inseridos no meio intelectual e político, embora cabe a ressalva que esses quatro intelectuais se aventuraram no campo literário. À exceção dos pintores Georg Grosz, Emilio Pettoruti e Diego Rivera, todos foram frequentadores do “*Rincón Rojo*”.

Já na tabela 4 coincidem alguns nomes, como os de Bazán, Mariátegui e Martínez de la Torre (membros do núcleo editorial de *Amauta*). Por se tratar de um boletim literário, seria natural a presença em *Libros y Revista* de escritores (José Varallanos, Maria Wiese e Alberto Guillén), contudo nos chama a atenção a presença de Carlos Manuel Cox e Luis Fernando Bustamante, intelectuais ligados ao movimento socialista, que contribuíram com resenhas de autores e revistas socialistas.²⁸ Essa presença da temática socialista, quase que equitativa em

²⁸ Para referência citamos algumas destas contribuições: Luis Fernando Bustamante: “La Internacional Syndicale Rouge” (*Amauta*, n. 20, jan./fev. 1929), “La Revolución Mexicana” de Luís Araquistain, “La Revolución Española” de Karl Marx e as revistas “La Revue Marxiste (*Amauta*, n. 21 fev./mar. 1929)”. Por sua vez, Carlos Manuel Cox: “Literatura y Revolución” de Trótsky (*Libros y Revista*, n.1, 1926) e a biografia de Lênin, escrita também por Trótsky e traduzida para o espanhol pela Libreria Francisco Beltrán (*Libros y Revistas*, n. 11, 1927).

relação à temática vanguardista, leva-nos a inferir uma tendência de junção do artístico vanguardista ao socialismo, que esteve também presente no “*Rincón Rojo*” e na revista *Amauta*.

Segundo o historiador argentino Oscar Terán (2008), um programa instalado no estreito fio entre uma pulsão política e uma reivindicação vanguardista cultural fez com que a *Amauta* se tornasse um campo propício para disputas entre aqueles que considerariam impossível ou inconveniente semelhante coabitação.

Exemplos dessa tensão podem ser encontrados nas páginas de *Amauta*, tal como no artigo do intelectual mexicano Martí Casanovas²⁹, publicado no número 22, em que defende que o vanguardismo é um termo pertencente ao universo da arte pura, e por isso, não deve ser confundido com a arte revolucionária (TERAN, 2008, p. 181). Por sua vez, Ricardo Martínez de la Torre sustentou em um artigo publicado no número 16 que:

Sobre todas las teorías la revolución rusa posee [sic.] el argumento poderoso y concreto de su realidad aplastante [...].
Toda polémica de interpretación es vana, intelectual, burguesa. Perjudica la acción.
El desenvolvimiento histórico de un acontecimiento tiene su fuerza inmanente.
Nosotros no podemos sustraernos a ella (MARTÍNEZ DE LA TORRE, 1928, p. 33).

Embora esses exemplos mostrem uma tendência de politização à esquerda e uma espécie de tensão entre o vanguardismo estético e o vanguardismo político, podemos encontrar exemplos de convivência entre o estético puro e o político ideológico, tais como os números 16 e 21.

O número 16 foi dedicado à memória daquele que foi uma grande influência para a geração de *Amauta*, Manuel González Prada, por ocasião dos dez anos de sua morte.

No ensaio “*El sentido vital de la obra de González Prada*”, o poeta peruano Luciano Castillo afirma que “Nos hemos identificado con sus juicios pronunciados [...]. Se afirma la fé que èl pusiera en los jóvenes para redimir al país de sus taras y pecados. Se establece la alianza del trabajo con la inteligencia que el preconizara” (CASTILLO, 1928, p. 3).

Por este trecho percebemos uma identificação da vanguarda peruana com os ideais preconizados por González Prada, que remetem a uma aliança entre a inteligência e a ação, isto é, entre o intelectual e o político. Castillo se refere a González Prada como maestro de uma geração, assim como José Martí e José Ingenieros, que “tienen para las vanguardias de América

²⁹ Para referência, o texto de Martí Casanovas, intitulado “*Vanguardismo y arte revolucionario: confusiones*”, foi publicado no número 22 (abril 1929) de *Amauta*.

Latina la misma significación histórica, son los grandes precursores del movimiento liberador que agita las conciencias jóvenes del continente” (CASTILLO, 1928, p.3).

Seguindo essa linha, José Carlos Mariátegui, no mesmo número, diz em seu ensaio “Gonzalez Prada” que ele foi “el primer instante lúcido de la consciencia del nuevo Perú” (MARIÁTEGUI, 1928a, p. 8). Na obra “*Páginas Libres*” o gérmen do novo espírito nacional se apresenta na enunciação de Prada de que as agrupações de *criollos* e estrangeiros habitantes da faixa de terra situada entre o Pacífico e os Andes não formavam o verdadeiro Peru, mas sim, a multidão de indígenas espalhadas na banda oriental da cordilheira andina.

Apona a importância do discurso indigenista gonzalopradista para a construção de uma nova consciência nacional, que rompesse com a colonialidade e com o imobilismo da sociedade peruana, e também imputa às novas gerações a missão de levar adiante esse ideal através do socialismo, já que González Prada não conseguira por estar ainda preso ao idealismo e ao anarquismo. Então, para Mariátegui, González Prada “no consiguió nunca ser un realista. De su tiempo fué el materialismo histórico. Sin embargo, el pensamiento de González Prada, que no impuso nunca límites a su audacia ni a su libertad, dejó a otros la empresa de crear el socialismo peruano” (MARIÁTEGUI, 1928a, p. 13).

Na opinião de Mariátegui, o legado deixado por González Prada à geração seguinte foi o ideal de sair da palavra para a ação e buscar construir um Peru novo, moderno, livre da herança colonial e que, ao mesmo tempo, criasse o socialismo peruano.

Já no número 21, a carga político-ideológica cede espaço ao puramente estético na homenagem prestada ao poeta peruano José Maria Eguren.

Estranha o fato que Eguren não tinha posicionamento político declarado, sua poesia trazia uma temática afastada da realidade e se posicionava no modernismo ou mesmo no simbolismo tardio³⁰. No texto “*Poesia y Verdad*”, Mariátegui justifica essa homenagem insólita nas páginas de *Amauta* pela nova geração ao poeta que nenhum grupo ou revista literária reivindicou para si (MARIÁTEGUI, 1929b p. 11).

³⁰ “Mariátegui encontraba en la poesía de Eguren una juguetona elaboración de la fantasía medieval que, distanciada del mundo, creaba un refugio de la “civilización capitalista”. A su juicio, la originalidad del simbolismo de Eguren, libre de afrancesamientos impostados, sería – en contraste, por otra parte, con la corriente maldita del romanticismo – ‘algo así como una poesía de cámara’ [...]. El apartado que Mariátegui dedica a Eguren en su conocido séptimo ensayo se republicó en el número 21 de *Amauta* (febrero-marzo de 1929), donde, adicionalmente, se despliega una amplia valorización del poeta” (CAMPUZANO ARTETA, 2017, p.282).

Neste mesmo número, no artigo “*Contribución de la crítica de Eguren*”³¹, Mariátegui se refere à Eguren como um poeta que está fora do seu tempo, aliás, que não se enquadraria em tempo algum. Ele retrata sua poesia afastada do real e permeada do fantástico. Chega a ser paradoxal em uma revista que foi expressão do indigenismo e do socialismo peruano, um número dedicado à José Eguren, no qual o próprio editor da revista escreveu que:

Eguren, en el Perú, no comprende ni conoce al pueblo. Ignora al indio, lejano de su historia y extraño a su enigma. Es demasiado occidental y extranjero espiritualmente para asimilar el orientalismo indígena. Pero igualmente, Eguren no comprende ni conoce tampoco la civilización capitalista, burguesa occidental. De esta civilización, le interesa y le encanta únicamente, la colosal juguetería. Eguren se puede suponer moderno porque admira el avión, el submarino, el automóvil. Mas en el avión, en el automóvil, etc., admira no la máquina sino el juguete. El juguete fantástico que el hombre ha construido [sic] para atravesar los mares y los continentes. Eguren vé [sic] al hombre jugar con la máquina; no vé [sic] [...] a la máquina esclavizar al hombre (MARIÁTEGUI, 1929c, p. 40).

Mariátegui retrata um Eguren desconexo da realidade e desconhecedor do povo. Além disso, ele não seria “peruano” o suficiente para assimilar em sua poesia o indígena. A modernidade, na poesia de Eguren, seria apenas um brinquedo, o fantástico, não significando transformação, tal como podemos ver nos trechos citados mais acima acerca da obra de González Prada.

No mesmo número, o poeta vanguardista Xavier Abril, no ensaio “Traducción Estética de Eguren”, segue a mesma opinião e acrescenta que: “Eguren es algo más que la poesía pura [...]. Eguren es el esteta luzbel que trae nuestro salvaje idioma castellano – duro todavía en España – la Atmósfera Angel” (ABRIL, 1928, p. 12).

Para além de uma exaltação da liberdade estética poética, cabe mencionar que essa homenagem foi motivada, em parte, por uma forte conexão de Mariátegui com a poesia de Eguren,³² sem contar também que ambos pertenceram ao grupo *Colónida*. Mas isso não seria suficiente, visto que Alberto Guillén teve uma participação frequente apenas nos primeiros números de *Amauta* e outros escritores pertencentes a esse grupo literário, como Abraham Valdelomar e Frederico More, não foram figuras presentes.

³¹ O conteúdo deste artigo fez parte do capítulo *El proceso de la literatura* da obra “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*”.

³² A ideia da modernidade como brinquedo trazia a crítica de uma modernidade falseada, baseada apenas no progresso técnico. Essa visão era compartilhada por Mariátegui e esteve presente em suas crônicas e poesias de juventude quando participou do grupo *Colónida*. O misticismo e a religiosidade, a desilusão acerca da civilização ocidental e a ideia do mito como propulsores dos movimentos revolucionários, típicos do pensamento mariáteguiano, já estavam presentes em seus escritos de juventude. Para mais acerca da influência da estética *colónida* e vanguardista no pensamento mariáteguiano, recomendamos CAMPUZANO ARTETA, 2017.

Embora Eguren não demonstrasse um posicionamento político definido e fosse um estereótipo do escritor situado fora da realidade, essa homenagem insólita no número 21, se deu pelo fato que ele era um assíduo frequentador do “*Rincón Rojo*” e expressar um espírito estético que se alinhava ao ideal de reivindicação de uma modernidade autêntica desta geração vanguardista reunida em *Amauta* (CRUZ LEAL, 1994).

Não podemos também deixar de considerar que as artes tiveram um importante papel no sentido de expressarem esse espírito de renovação, aliás, a revista *Amauta* era vista por seu público leitor como uma revista de artes e literatura.

Para se ter uma dimensão da importância que as artes tiveram na revista, poemas, contos, reprodução de gravuras, telas e xilografuras, foram a grande maioria das colaborações em *Amauta*, correspondendo a cerca de 45% do total de contribuições³³.

O fundador da *Amauta* usou a revista para lançar jovens escritores (frequentadores também do “*Rincón Rojo*”) tal como o poeta Martín Adán (pseudônimo de Rafael de la Fuente Benavides) que, com apenas 19 anos, teve trechos de sua obra recém-lançada “*La Casa de Cartón*” publicada no número 10 acompanhada de uma elogiosa resenha por parte dos editores.

O surrealismo também teve um importante espaço nas páginas da revista, através da frequente participação dos poetas Xavier Abril e Carlos Oquendo de Amat, sem contar a publicação de alguns artigos e ensaios do surrealista francês André Bretón.

Além do espaço dedicado às artes nas páginas de *Amauta*, ela também promoveu alguns concursos literários publicando chamadas e editais.

No número 6 foi lançado um edital para um Concurso Poético de Vanguarda, redigido por Jorge Basadre e José Carlos Mariátegui, que daria, como prêmio, a publicação dos poemas escolhidos em uma coletânea especial e a participação dos escritores na “*Fiesta de la Planta*” (festa organizada pelo movimento operário de Lima).

O edital exigia que estes poemas fossem uma espécie de “hino dos trabalhadores peruanos”, embora o resultado tenha mostrado considerações por elementos distintos, principalmente líricos:

³³ Os quantitativos levantados, por tipo de contribuição publicada foram os seguintes: *Reprodução de pinturas, xilografuras e fotografias*: 365 (24,06%); *Poemas, Contos e Novelas*: 312 (20,57%); *Ensaaios, Artigos, Trechos de livro e Monografia*: 252 (16,61%); *Notas, Resenhas e Opiniões*: 132 (8,70%); *Cartas, Mensagens e Telegramas*: 106 (6,99%); *Anúncios, Informes, Editoriais*: 67 (4,42%); *Propagandas*: 66 (4,35%); *Notícias e Obituários*: 49 (3,23%); *Crônicas e Relatos de Viagem*: 45 (2,97%); *Manifestos, Protestos, Denúncias e Petições*: 43 (2,83%); *Conferências e Discursos*: 32 (2,11%); *Entrevistas*: 13 (0,86%); *Biografias*: 11 (0,73%); *Estatutos, Editais, Projetos de Lei*: 11 (0,73%); *Citações e Efemérides*: 8 (0,53%); *Partituras musicais*: 4 (0,26%) e *Peça de Teatro*: 1 (0,05%). Não quantificamos as publicações de *Libros y Revistas* neste levantamento.

Probablemente por la marcada tendencia subjetivista de la poesía de hoy, no menos que por la dificultad de obtener una expresión épica del espíritu revolucionario del proletariado por artistas que no participan en su lucha, aunque la sigan con su adhesión intelectual y sentimental, en los siete poemas seleccionados por nosotros predomina un acento lírico y personal. Algunos de estos poemas se acercan a lo que debe ser un canto multitudinario; pero prevalece el elemento lírico. Es por esto que no podemos asumir la responsabilidad de recomendar ninguna de estas composiciones como himno de los trabajadores peruanos (AMAUTA, 1927a, p. 34).

Assim, se por um lado houve uma valorização da arte politicamente engajada nas páginas de *Amauta*, por outro não foram excluídos os trabalhos artísticos apenas estéticos. Contudo, não podemos deixar de pontuar que esse espaço estava aberto ao que estivesse afinado com o “novo” e com o vanguardista e que expressasse uma diferença em relação ao elitismo, oligarquismo e academicismo da geração literária anterior.

O vanguardismo literário peruano e latino-americano encontrou um importante espaço na revista. Por exemplo, no número 22 de *Libros y Revistas* (número 20 de *Amauta*) foi publicado um edital para publicação, pela *Editorial Amauta*, no verão de 1929, de uma coletânea de poetas e escritores vanguardistas organizada por Xavier Abril e Ocquendo de Amat a ser intitulada “*Documento de Arte Nuevo del Peru*”: “No será una antología al estilo de las que circulan arbitrariamente por América. Responderá más bien, a una rigurosa selección Estética” (AMAUTA, 1929a, p. 104).

Amauta não buscou apenas a promoção da literatura vanguardista latino-americana, mas também trouxe textos de autores europeus, principalmente da nova literatura russa, como Mikhail Zoschenko, Panait Istrait e Ernest Glaeser, que tinham por característica o realismo literário. Conforme os próprios editores de *Amauta* colocaram acerca da publicação da tradução do conto “*Una noche terrible*” de M. Zoschenko: “Concluye en este número el cuento del notable escritor ruso Miguel Zoschenko que, continuando una labor de divulgación de la nueva literatura rusa, empezamos a publicar en el número anterior de “*Amauta*” (AMAUTA, 1927d, p. 73).

A divulgação da nova literatura soviética em *Amauta* não se restringiu apenas à publicação de alguns autores, mas também com a publicação de artigos e ensaios que debatiam suas características, como o texto de Anatolio Lunatcharsky, traduzido por Miguel Adler, intitulado “*El desarrollo de la literatura soviética*” e publicado no número 20 de *Amauta*.

Então, podemos traçar o perfil da revista *Amauta* como um revista mais estético-intelectual do que político socialista e indigenista? Entendemos que apesar desta forte

participação de intelectuais ligados ao meio artístico, a revista *Amauta* teve um importante componente político, expressado em sua função articuladora e aglutinadora de uma frente político cultural que trouxe a reivindicação indigenista e socialista.

Nesse sentido, concordamos com o historiador Oscar Terán de que as temáticas presentes em *Amauta* ultrapassaram a centralidade do eixo político partidário, mas também suas páginas forma carregadas por tensões provenientes tanto pela presença de um corpo de ideias em vias de se tornar um ideologema, quanto de vozes mais plurais, mesmo que sempre sob uma direção mais intelectual do que política de Mariátegui (TERÁN, 2008, p. 180). Entretanto, essas tensões foram se acentuando no decorrer da existência da revista, conforme veremos a seguir.

2.2.2 Adesão e exclusão na rede de *Amauta*

Tratamos nas páginas anteriores da importância que a *Editorial Minerva* e o “*Rincón Rojo*” tiveram na configuração da rede que se constituiu em torno da revista.

Ao analisar a lista de colaboradores de *Amauta* e de *Libros y Revistas*, percebemos um esforço em representar as vanguardas artísticas e intelectuais das diversas regiões do Peru. A presença de alguns autores demonstra também uma conexão entre a rede de *Amauta* com outras redes de outros países que tinham exilados peruanos.

Embora com diferentes graus de afinidade, percebemos um trabalho de concentração que visou congregar esses vários indivíduos em torno da concepção estético e política preconizada pelo núcleo diretivo da revista.

Contudo, divergimos do historiador peruano Ricardo Melgar Bao de que em *Amauta* se procurava somar antes do que dividir na frente intelectual (MELGAR BAO, 2009, p. 26), pois apesar de um aparente ecletismo no que tangia a temática e a autoria das contribuições, houve uma concentração em torno de poucas pessoas que mantiveram uma contínua frequência na revista.

Esse aparente ecletismo em *Amauta* é reflexo do projeto de Mariátegui de lançar uma revista crítica com escritores e artistas da vanguarda peruana (CARNERO CHECA, 1964, p. 187, apud VERES CORTES, 2000, p. 197) que permitiria a construção de uma frente cultural e intelectual que reunisse, a princípio, aqueles impactados pelo espírito de renovação, atraindo-os para o socialismo. Nessa tarefa, a revista teve o papel de propor um debate dessas diversas correntes presentes no movimento estético vanguardista, no indigenismo e na militância esquerdista e de concentrá-las em torno da concepção indigenista revolucionária:

El trabajo de la revista nos solidarizará más. Al mismo tiempo que atraerá a otros buenos elementos, alejará a algunas fluctuantes y desganados que por hora coquetean con el vanguardismo, pero que apenas éste les demande un sacrificio, se apresurarán a dejarlo. “Amauta” cribará a los hombres de la vanguardia – militantes y simpatizantes – hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración (MARIÁTEGUI, 1926a, p. 1).

Para Mariátegui, a revista seria o instrumento de polarização e concentração no campo do vanguardismo artístico e intelectual por ser, o que ele denominou mais tarde, um “periódico de doutrina.” Esse termo está bem delineado em um artigo escrito posteriormente no jornal *Labor*³⁴ (editado e distribuído pelo mesmo grupo de *Amauta*), no qual distingue um periódico de doutrina de um periódico de informação:

La línea doctrinal es función de partido. Los intelectuales, en cuanto intelectuales, no pueden asociarse para establecerla. Su misión, a este respecto, debe contentarse con la aportación de elementos de crítica, investigación y debate.

Mas, si se ha demostrado imposible, sobre estas bases demasiado extensas, una revista de doctrina, no está en el mismo caso una revista de información. Y este es el carácter de "Monde", que se presenta como hebdomadario de información literaria, artística, científica, económica y social. Periódico de combate, periódico con filiación, porque lucha contra todas las fuerzas y tendencias reaccionarias; pero no de partido, porque representa la cooperación de muchos escritores y artistas, solidarios sólo en la oposición a las corrientes regresivas y, con menor intensidad y eficacia, en la adhesión a los esfuerzos por crear un orden nuevo. (MARIÁTEGUI, 1986, p. 176).

O fundador de *Amauta* define o que considera um periódico de doutrina. Em primeiro lugar, não é função deste estabelecer uma doutrina, mas sim ser um espaço de crítica, investigação e debate, já que a doutrinação caberia ao partido. Em segundo lugar, o periódico de doutrina tem a função não apenas informativa, mas principalmente de combate às forças reacionárias e de cooperação entre intelectuais e artistas, tal como a revista francesa *Monde* (editada por Henri Barbusse). Nesse sentido, em terceiro lugar, um periódico de doutrina teria uma filiação, que no caso da revista francesa, segundo Mariátegui, é o de concentrar adesões no esforço de criação de uma nova ordem, dentro de uma linha doutrinal estabelecida pelo partido. Por fim, acrescenta que:

Entre nosotros, "Amauta" se orienta cada vez hacia el tipo de revista de doctrina. "LABOR" que, de una parte es una extensión de la labor de "Amauta", de otra parte

³⁴ Definido como um periódico informativo de classe por Mariátegui, *Labor* foi lançado para ser um meio de imprensa informativo e de combate do proletariado peruano. Contudo, as dificuldades econômicas do grupo editorial *Amauta* e as resistências derivadas de sua beligerância política e sindical, ocasionaram intervenções policiais e o confisco de exemplares, as quais encurtaram a circulação deste periódico. *Labor* teve um total de 10 números e circulou regularmente de novembro de 1928 a fevereiro de 1929, reapareceu em 1º de maio de 1929 com o número 8; depois em agosto do mesmo ano, porém como um boletim informativo e o último número foi lançado em 10 de setembro de 1929 (Cf. MARIÁTEGUI, 1986, p. 253).

tiende al tipo de periódico de información. Su función no es la misma. Como la información, especialmente en nuestro caso, no puede ser entendida en el estrecho sentido de crónica de sucesos, sino sobre todo como crónica de ideas, "LABOR" tiene respecto a su público, que desea lo más amplio posible - nuestro periódico, quincenario por el momento, semanario apenas su difusión lo consienta, está dirigido a todos los trabajadores manuales e intelectuales -, obligaciones de ilustración integral de las cuestiones y movimientos contemporáneos, que una revista doctrinal desconoce (MARIÁTEGUI, 1986, p. 176).

A *Amauta*, para Mariátegui, como uma revista de doutrina, não cumpriria apenas um papel de informação e conscientização, mas sim de debate sobre determinados acontecimentos, correntes estéticas e literárias e de discussão acerca do papel do intelectual e do artista, dentro de uma filiação doutrinária, na sociedade peruana.

No contexto da luta contra o oligarquismo político e o elitismo cultural, de renovação e de luta contra a colonialidade e o imperialismo capitalista, *Amauta* apareceu como o produto de um projeto de organização de uma vanguarda estético-política (BEIGEL, 1996, p. 110).

Nesse processo de concentração e de diferenciação das diferentes correntes, opiniões, diagnósticos e prognósticos, produziu-se níveis de distinção e polarizações conceituais tais como: indigenismo x hispanismo, socialismo x capitalismo, liberdade de criação x academicismo estético, americanismo x imperialismo, que criaram um campo próprio de significações, no qual os membros se identificaram como vanguarda (BEIGEL, 1996, p. 110).

A *Amauta*, como uma revista de debate, a princípio não se recusou a tratar nenhum tema, contudo tinha uma filiação, a qual definiu o perfil e os rumos da revista. Então, veremos adiante que a revista aproximou alguns indivíduos e redes de letrados num primeiro momento de expansão, mas também não se furtou a excluir alguns elementos.

Certa vez, o poeta Serafín Delmar disse a Mariátegui que a revista *Amauta* era como um ônibus, no qual todos podiam subir. Mariátegui teria respondido que até poderia ser, mas você (Serafín Delmar) não tem mais lugar neste ônibus (CARNERO CHECA, 1964, p. 193, apud VERES CORTÉS, 2000, p. 215).

Ao analisar a participação de Serafín Delmar em *Amauta*, podemos ver que esta anedota teve um fundo de verdade. Ele teve uma participação assídua, publicando poemas e resenhas até o número 17. Mas não mais publicou na revista após o rompimento de Mariátegui e Haya de la Torre, pois era filiado ao APRA.

Além do posicionamento político, um outro fator importante para subir neste "ônibus" foi o indigenismo. Nesse sentido, vários autores vanguardistas trouxeram em seus poemas, contos, gravuras, etc. a temática indigenista. Segundo Veres Cortés (2000, p. 325), esses

vanguardistas teriam aderido ao indigenismo como um meio de publicidade e um meio de publicar nas revistas mais importantes de vanguarda por conta da febre indigenista que o campo artístico peruano e latino-americano vivenciava.

Identificamos, entre os 374 colaboradores de *Amauta*, 102 que trouxeram a temática indigenista. Seria um tanto óbvio que uma revista com um título incaísta tivesse uma grande presença da temática indigenista. Não foi anormal que aqueles que participaram desta rede aderissem ao indigenismo; aliás, nos arriscamos a dizer que o indigenismo foi, assim como o esquerdismo político, um importante critério para participação nesta rede.

Nesse sentido, a *Amauta* proporcionou e refletiu, ao mesmo tempo, o que Jean-François Sirinelli chamou de “estruturas de sociabilidade”: “Todo grupo de intelectuais organiza-se também em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades meio difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver. São estruturas de sociabilidade” (SIRINELLI, 2003, p. 248).

A *Amauta*, como uma das estruturas de sociabilidade desta rede, foi o “‘pequeno mundo estreito’ onde esses laços de afinidade se ataram” (SIRINELLI, 2003, p. 248), estabelecendo uma linguagem comum na difusão de um discurso que cada vez mais foi se conformando e configurando em suas páginas - o indigenismo revolucionário.

Deste modo, seguindo o pressuposto teórico de Sirinelli, entendemos que revistas como a *Amauta* “conferem uma estrutura ao campo intelectual por meio de forças antagônicas de adesão – pelas amizades que subtendem, as fidelidades que arrebanham e a influência que exercem – e de exclusão – pelas posições tomadas, os debates suscitados, e as cisões advindas” (SIRINELLI, 2003, p. 249).

Podemos dizer, conforme o texto "*Presentación de Amauta*"³⁵, que ela configurou uma espécie de discurso comum dessa rede, através de processos de adesão e de exclusão dos atores que não estivessem alinhados e dispostos a atuarem nesse movimento de renovação.

Em nossa pesquisa identificamos, através da análise das temáticas presentes nas contribuições publicadas em *Amauta*, alguns eixos temáticos que tiveram uma função aglutinadora nesta rede, que foram o indigenismo, o esquerdismo e o vanguardismo:

³⁵ O trecho está citado na página 83.

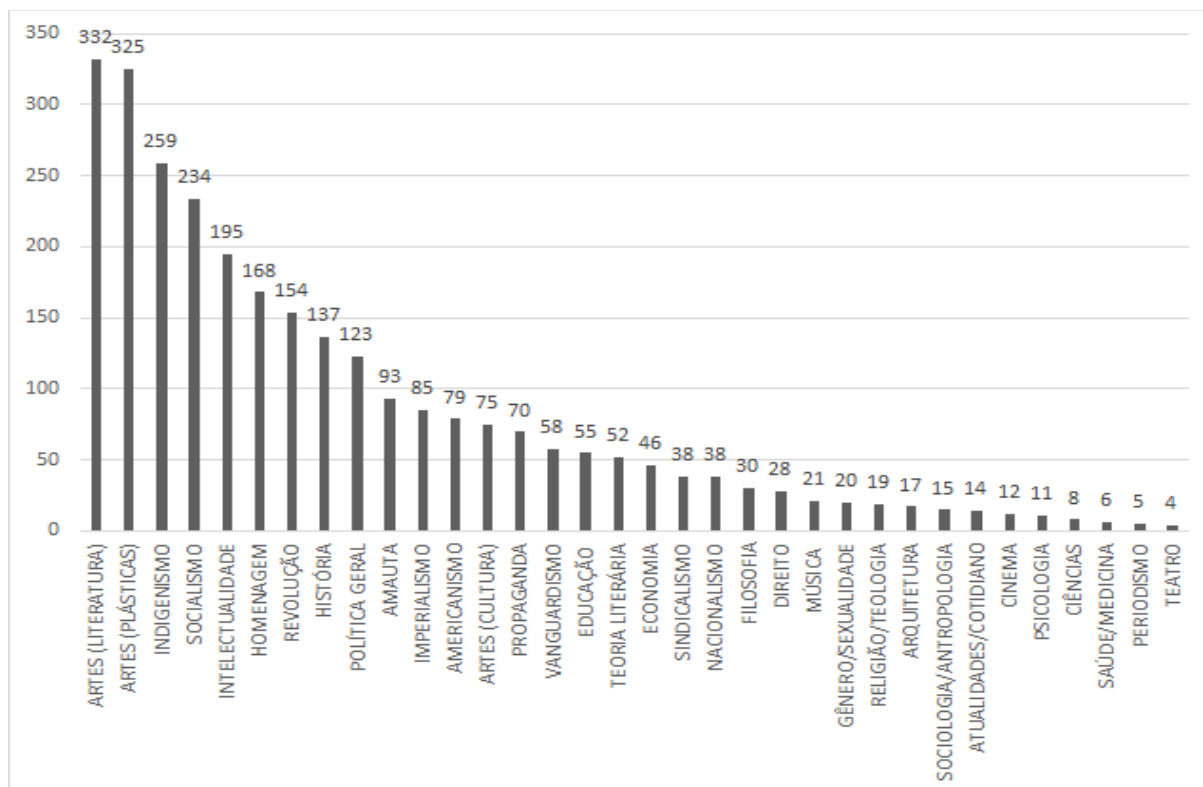


Gráfico 1: Temáticas presentes nas contribuições publicadas em *Amauta*.

Ao analisar as principais temáticas, estabelecidas por nós no levantamento quantitativo das contribuições publicadas em *Amauta*³⁶, percebemos um predomínio de textos literários (poemas, contos, novelas, etc.) e de reprodução de telas, xilografuras e esculturas, os quais somados chega à quase um quarto de todas temáticas levantadas, isso sem contar as discussões acerca das correntes vanguardistas (VANGUARDISMO) e teoria literária. Isto demonstra que a revista foi um espaço de exposição de obras de artistas, principalmente peruanos, mas também latino-americanos e europeus.

O indigenismo aparece em destaque como a terceira principal temática, no entanto, cabe mencionar que grande parte da temática indigenista esteve presente nas reproduções de artes plásticas e textos literários que compõem a temática ARTES (Literatura e Plásticas) e não em ensaios e artigos.

³⁶ Neste levantamento acerca das temáticas não levamos em consideração o suplemento *Libros y Revistas*, visto ele ter começado a circular previamente à *Amauta* e ser publicado separadamente do corpo da revista até o número 17 dela, quando passou a ser incorporado como uma sessão da revista.

Também as questões políticas tiveram grande participação: somando-se as temáticas SOCIALISMO, REVOLUÇÃO, SINDICALISMO, IMPERIALISMO chegamos a uma participação de cerca de 22% do total das contribuições publicadas.

Podemos ver de forma clara que a revista, como veículo do indigenismo revolucionário, concentrou suas temáticas em torno dos eixos que caracterizavam esse discurso, configuração realizada conforme movimentos de adesão e de exclusão dentro dessa estrutura de sociabilidade.

As alterações ocorridas na rede de *Amauta* impactaram não apenas na presença dos colaboradores, mas também no perfil da revista. Essas transformações podem ser observadas, de forma mais nítida, em determinados momentos em que eventos externos à essa rede influenciaram a passagem do movimento de adesão para o de exclusão.

2.3 AS FASES DE AMAUTA: DE UMA REVISTA DE DOCTRINA PARA UMA REVISTA DE PARTIDO

Vários estudos historiográficos acerca da revista *Amauta* tendem a dividi-la em fases. A classificação clássica é proposta por Alberto Tauro (VERES CORTÉS, 2000, p. 223) de divisão em três etapas: a primeira vai do lançamento ao nono número, quando a revista é fechada pelo governo; a segunda compreende do número 10 ao número 29; e por fim, a terceira etapa corresponde aos três últimos números, que são publicados após a morte de Mariátegui, quando a revista passa a ser dirigida por Ricardo Martínez de la Torre.

Por sua vez, a historiadora Maria E. Goicochea (1993, apud VERES CORTÉS, 2000, p. 223) distingue quatro fases que seriam demarcadas pelos editoriais: “Presentación de Amauta” (nº1), “Segundo Acto” (nº10), “Aniversário y Balance” (nº17), “Tercera Etapa (nº30)”.

Mantendo a divisão em quatro fases, Veres Cortés (2000, p. 223-224) propõe que a primeira fase, compreendida do número 1 ao 9, seria uma fase eclética e de definição ideológica. Já na segunda fase, abarcada pelos números 10 ao 17, após o fechamento da revista pelo governo, há uma maior politização. Com o rompimento entre Mariátegui e Haya de la Torre em meados de 1928, a *Amauta* entraria em sua terceira etapa a partir do número 17 até o número 30, em que se encerraria o processo de definição ideológica socialista na revista e seriam afastados os simpatizantes e filiados do APRA. Após a morte de Mariátegui, a revista entraria em sua quarta fase sob a direção de Ricardo Martínez de la Torre nos números 30, 31 e 32, na

qual houve uma grande redução no rol de colaboradores, impactando a qualidade e variedade das publicações e a *Amauta* se converte em “porta-voz” do Partido Comunista Peruano.

Concordamos com a opinião de Veres Cortés (2000, p. 223) de que no decorrer de seus quatro anos de existência, ela sofreu influência dos movimentos políticos no Peru e no mundo e das divisões dentro da esquerda, que condicionaram, em distintos momentos, os rumos que a revista tomou.

No entanto, propomos uma outra demarcação com duas fases, sendo a primeira com dois momentos: do número 1 ao 9 e do número 10 ao 16; e a segunda fase com três momentos: do número 17 ao 25; 26 ao 30 e um último que corresponde aos dois últimos números publicados após a morte de Mariátegui³⁷.

Partiremos do pressuposto de que a mudança do perfil da revista, isto é, suas etapas, refletiu as mudanças que ocorreram nessa estrutura de sociabilidade constituída em *Amauta*. Então, faz-se necessário analisar a participação daqueles que fizeram parte desta rede, pois a frequência e a quantidade com que os membros dessa rede foram publicados são importantes indicadores para compreender os movimentos de *adesão* e *exclusão* ocorridos.

Como um primeiro intento de mapear essa rede, vamos analisar a participação e a frequência em *Amauta* daqueles que contribuíram nos dois primeiros números de *Libros y Revistas*, visto este ter sido o predecessor imediato de *Amauta*.

³⁷ Embora o número 30 tenha sido dirigido por Ricardo Martínez de la Torre e o seu lançamento coincida com a morte de José Carlos Mariátegui, na elaboração deste número houve ainda uma participação de artistas e intelectuais próximos ao fundador da revista. Os números 31 e 32, por sua vez, nitidamente demonstram uma mudança no perfil. Deste modo, entendemos que Martínez de la Torre quis ainda manter o perfil editorial de *Amauta* enquanto o seu fundador estava vivo, aliás, por algumas vezes substituiu Mariátegui na editoração da revista por motivo de saúde deste.

COLABORADORES	QUANTIDADE	FREQUÊNCIA	ÚLTIMA PUBLICAÇÃO
Ada Negri	0	0	n. 2 de <i>Libros y Revistas</i>
Alberto Guillén	2	1	n. 10 de <i>Libros y Revistas</i> *
Alfonsina Storni	0	0	n. 1 de <i>Libros y Revistas</i>
Antenor Orrego	16	15	n. 27 de <i>Amauta</i>
Armando Bazán	24	14	n. 25 de <i>Amauta</i>
Carlos Manuel Cox	3	3	n. 15 de <i>Amauta</i>
Dora Mayer de Zulen	6	6	n. 10 de <i>Amauta</i>
Emilio Goyburu	1	1	n. 5 de <i>Amauta</i>
Franz Molnar	0	0	n. 1 de <i>Libros y Revistas</i>
Eugenio Garro	5	5	n. 25 de <i>Amauta</i>
José Carlos Mariátegui	48	28	n. 32 de <i>Amauta</i> **
José Maria Eguren	30	12	n. 29 de <i>Amauta</i>
Luís Alberto Sánchez	4	4	n. 29 de <i>Amauta</i>
Luís Berninsone	0	0	n. 2 de <i>Libros y Revistas</i>
Luis Jiménez de Asua	2	2	n. 24 de <i>Amauta</i>
Mariano I. Rodríguez	1	1	n. 3 de <i>Amauta</i>
Miguel de Unamuno	6	6	n. 25 de <i>Amauta</i>
Modesto Villavivencio	1	1	n.5 de <i>Amauta</i>
Paul Morand	0	0	n. 1 de <i>Libros y Revistas</i>

Tabela 5: Colaboradores dos 2 primeiros números de *Libros y Revistas*.

* O número 10 de *Libros y Revistas* corresponde ao número 8 de *Amauta*. O poeta Alberto Guillén teve sua última participação em *Amauta* no número 6.

** Os números 30, 31 e 32 de *Amauta* publicaram textos antigos de José Carlos Mariátegui como forma de homenagem póstuma.

A lista de colaboradores dos primeiros dois números de *Libros y Revistas* demonstra uma proposta eclética por parte dos editores, refletindo um ideal vanguardista de frente ampla. A grande maioria dos presentes nesta tabela teve contribuições publicadas posteriormente em *Amauta* e aqueles que não publicaram, à exceção da escritora argentina Alfonsina Storni³⁸, são escritores europeus que tiveram resenhas traduzidas e publicadas no suplemento literário.

Pela tabela acima, verificamos que, cerca de 40% destes colaboradores tiveram uma frequência maior do que 4 números em *Amauta*, sendo que, à exceção de Dora Mayer de Zulen que teve a última publicação no décimo número, estes tiveram a última publicação a partir do

³⁸ A presença de Alfonsina Storni se assemelha ao de Jorge Luís Borges, que teve também a publicação de uma resenha no número 6 de *Libros y Revistas*. Essas participações esporádicas de membros de grupos literários de outros países na América Latina foram comuns em *Amauta*, no caso de Storni e Borges demonstra uma aproximação do grupo de *Amauta* com o grupo da revista argentina *Proa*.

número 25, o que demonstra que a rede de colaboradores foi se alterando no decorrer de sua existência.

Também podemos perceber que alguns destes autores presentes em *Libros y Revistas* tiveram suas últimas colaborações publicadas, na maioria dos casos, ou próximo ao período de lançamento do número 5 de *Amauta* ou próximo ao período de publicação do número 25, que coincidem com dois eventos: a criação do *Grupo Resurgimiento* e o VI Congresso da Terceira Internacional Comunista na América Latina.

Entendemos que esses eventos impactaram a rede de *Amauta*, contudo, o espaço amostral da tabela 5 não é suficiente para demarcar as mudanças de fase, visto que este restringe-se a uma pequena parcela entre todos os colaboradores da revista.

Então para melhor visualizar mudanças substanciais na rede de *Amauta* e, por conseguinte, no perfil da revista, ampliamos nossa amostragem para os autores que estiveram presentes em quatro ou mais números³⁹, acrescentando se estes autores tiveram publicações relacionadas às temáticas indigenista, socialista e vanguardista:

COLABORADORES EM AMAUTA	NÚMERO DA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO	NÚMERO DA ÚLTIMA PUBLICAÇÃO	FREQÜÊNCIA	INDIGENISMO	SOCIALISMO	VANGUARDISMO
Abelardo Solís	15	30	6	X	X	
Alberto Hidalgo	1	14	5		X	
Alejandro Peralta	1	14	6	X		
Angela Ramos	4	30	4			
Antenor Orrego	1	27	15	X		X
Armando Bazán	1	25	14	X	X	
Blanca del Prado	23	28	5	X		
Blanca Luz Brum	2	25	13		X	
Camilo Blas	3	29	4	X		
Carlos Alberto Espinoza Bravo	6	28	6	X	X	
Carlos Ocquendo de Amat	2	21	6			X
Carlos Sanchez Viamonte	1	16	7		X	
Carmen Sacco	9	30	12	X	X	X

³⁹A escolha deste valor não foi aleatória, pois entendemos que, em primeiro lugar, ela dá uma dimensão não apenas da importância destes colaboradores dentro da rede de *Amauta*, mas também para, em segundo lugar, observar movimentos que permitiriam enxergar as quatro etapas da revista, conforme propomos.

COLABORADORES EM AMAUTA	NÚMERO DA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO	NÚMERO DA ÚLTIMA PUBLICAÇÃO	FREQÜÊNCIA	INDIGENISMO	SOCIALISMO	VANGUARDISMO
Cesar A. Rodríguez	3	21	4	X	X	X
César Alfredo Miró Quesada	7	25	9	X	X	X
Cesar Falcón	1	7	4		X	
César Vallejo.	3	30	4	X	X	X
Diego Rivera	4	11	4	X	X	X
Dora Mayer de Zulen	1	10	6	X		
Emilio Pettoruti	1	22	7			X
Emilio Romero	8	28	7	X		
Enrique López Albújar	4	17	4	X		X
Ernesto Reyna	26	30	5	X	X	
Esquerriloff	1	6	4			
Esteban Pavletich	3	19	7	X	X	
Estuardo M. Nuñez	10	24	8			X
Eudocio Ravines	10	29	8	X	X	
Eugenio Garro	3	25	5	X	X	
Fidel A. Zárate	4	26	4			
Gamaliel Churata	5	32	7	X	X	X
Georg Grosz	1	27	6		X	X
Guillermo Mercado	1	28	□	X		
Henri Barbusse	8	28	4		X	
Hugo Pesce	4	30	4	X	X	
Jorge Basadre	3	21	6	X		X
José Carlos Mariátegui	1	32	28	X	X	X
Jose M. Eguren	1	29	12			
José Sabogal	1	26	10	X		
José Varallanos	13	26	9	X		X
Juan Devéscovi	5	18	6		X	
Julia Codesido	11	30	6	X		
Julian Petrovick	4	27	6		X	X
Luc Durtain	10	22	4		X	
Luis Alberto Sánchez	4	29	4	X		X
Luis de Rodrigo	4	15	4	X		
Luis E. Galván	6	24	6			
Luís E. Valcárcel	1	30	13	X	X	
Magda Portal	2	25	5		X	X
Manuel A. Seoane	4	26	7	X	X	X

COLABORADORES EM AMAUTA	NÚMERO DA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO	NÚMERO DA ÚLTIMA PUBLICAÇÃO	FREQÜÊNCIA	INDIGENISMO	SOCIALISMO	VANGUARDISMO
Manuel Ugarte	8	21	4		X	
Maria Wiese	4	30	20	X	X	
Martí Casanovas	12	24	9	X	X	X
Martín Adán	10	21	6		X	X
Miguel Angel Urquieta	3	14	5		X	
Miguel de Unamuno	5	25	6			
Nicanor A. de la Fuente	6	30	9	X	X	X
Oscar Cerruto	3	20	7	X	X	
Pablo Neruda	9	28	4			X
Ricardo Martínez de la Torre	9	32	23	X	X	
Roberto Latorre	4	24	4	X		X
Serafin del Mar	2	13	5	X		
Tristan Maroff	9	28	6			
Victor Raul Haya de la Torre	2	12	6	X	X	
Waldo Frank	11	27	6			
Xavier Abril	2	28	21	X	X	X

Tabela 6: Colaboradores com frequência igual ou maior que quatro em *Amauta*.

Ao analisarmos o padrão das informações das colunas referentes ao número da primeira e da última publicação desses colaboradores, podemos visualizar os movimentos de adesão e de exclusão na estrutura de sociabilidade de *Amauta*: o último momento em que há um ingresso significativo de novos colaboradores é o período que engloba os 10 primeiros números e o período em que há uma maior “saída” de autores é o período entre os números 28 e 30.

Houve um primeiro momento de ingresso de novos colaboradores que abrange os 9 primeiros números (54 colaboradores do espaço amostral analisado com primeira publicação neste período). Aliás, só nos quatro primeiros números, o quantitativo de novos colaboradores é de 40. Não seria estranho que houvesse esse movimento nos primeiros números da revista, visto que a partir de sua circulação, aumenta a quantidade daqueles que aderem à rede de *Amauta*. No entanto, conforme ela vai se configurando e definindo, o processo de *adesão* vai diminuindo.

Com a volta da circulação de *Amauta* (número 10), podemos perceber um ingresso de 11 novos colaboradores, dentro do espaço amostral, no período que se estende até o último

número. Apesar deste número ser bem menor comparativamente aos nove primeiros números, identificamos um segundo momento em que houve um processo de *adesão*, visto que apenas nos números 10 e 11 tiveram 6 novos colaboradores.

Entendemos que esse segundo momento de *adesão* ocorrido nos números 10 e 11 são justificados pelo fato da reabertura da revista ter gerado novos vínculos de solidariedade e também pela politização em torno deste fato, acentuado pela aproximação da rede de *Amauta* com o APRA – que já vinha ocorrendo previamente ao fechamento da revista pelo governo.

Contudo, esse aumento da politização nas páginas da revista e também das tensões dentro da esquerda, não apenas peruana, mas também mundial, que acabou culminando no rompimento com o APRA, de certo modo provocaram o afastamento e a censura de alguns personagens que faziam parte da rede de *Amauta*.

Então, o período que vai de dezembro de 1927 à julho de 1928 coincidiu com um momento de maior tensão, pois o número de novos ingressantes e daqueles que tiveram sua última publicação, dentro do espaço amostral, foi igual (nove). Deste modo, podemos entender que a revista *Amauta*, nesta primeira fase de *adesão*, correspondente aos números 1 ao 17, teve dois momentos: um primeiro que engloba o período anterior ao fechamento da revista em meados de 1927 e um segundo momento, iniciado com o relançamento da revista em dezembro de 1927 até o rompimento do grupo de *Amauta* com o APRA em julho de 1928.

Após o número 17, a revista entrou em uma segunda fase. Identificamos um movimento de *exclusão*, com apenas um novo colaborador dentro do espaço amostral colocado na tabela 7 e um aumento crescente do número de autores que tiveram sua última publicação, que se acentua a partir do número 24. Por fim, nos números 31 e 32 resta um quantitativo menor de colaboradores, o que é justificado com a morte do fundador de *Amauta*, o principal responsável pela manutenção desta rede de artistas, intelectuais e militantes esquerdistas.⁴⁰ Deste modo, pode ser visto nesta segunda fase três momentos: do número 17 ao 24; 25 ao 30 e os dois últimos números.

Outra observação que cabe ser mencionada, a partir dos dados da tabela 6, é que a grande maioria dos autores deste grupo amostral trouxe contribuições com temáticas relacionadas ao

⁴⁰ Dentro do espaço amostral colocado na tabela 6, identificamos 14 colaboradores com última publicação entre os números 17 e 24 e 38 autores com última colaboração a partir do número 25. Destes, 13 deixaram as páginas da revista a partir da morte de José Carlos Mariátegui, em março de 1930.

indigenismo, socialismo e ao vanguardismo, e aqueles que tiveram um período maior de participação em *Amauta*, coincidentemente, exploraram essas três temáticas.⁴¹

Nesse sentido, a revista foi um claro exemplo do que a historiadora Regina Crespo chamou de “lugar de enunciação político-cultural, a partir do qual se podia criar, opinar, criticar e questionar. A palavra de ordem ‘Fundemos uma revista, façamos política cultural!’ reuniria num mesmo *front*, literatos, críticos, militantes políticos e intelectuais” (CRESPO, 2011, p. 101-102).

A *Amauta*, como projeto coletivo, representou o ponto de vista do grupo de artistas, intelectuais e militantes que se reuniu em torno dela e foi uma ferramenta de intervenção político-ideológica dentro da arena intelectual-cultural (CRESPO, 2011, p.102). Então, o que começou como o nexo entre as vanguardas de Lima e das províncias, e do Peru com o mundo, se tornou, mais do que uma revista, se tornou a antessala do partido socialista (FLORES GALINDO, 1980, p. 69).

Ao analisarmos os números de *Amauta*, podemos visualizar um movimento de politização que se inicia no décimo número, aumenta a partir do número 17, e que se radicaliza, conforme as diretrizes da Terceira Internacional Comunista, a partir do número 24.

O acento político que a *Amauta* foi adquirindo atraiu alguns grupos e representações políticas, que tiveram voz e espaço nas páginas da revista. Abaixo, disponibilizamos uma lista com esses grupos que tiveram seus manifestos, declarações e estatutos publicados nela.⁴²

⁴¹ Não podemos deixar de mencionar as quatro exceções dentro do grupo amostral analisado: Angela Ramos - jornalista, crítica literária e escritora, amiga de José Carlos Mariátegui e que militou no Partido Comunista Peruano; José Maria Eguren - poeta simbolista que Mariátegui era profundo admirador; Miguel de Unamuno - filósofo e teólogo espanhol, crítico da ditadura espanhola de Primo Rivera, sendo perseguido por esta, foi uma das principais influências no pensamento mariateguiano; e Fidel A. Zárate - poeta e bacharel em direito, sua poesia se destacou por possuir um acento regionalista nativista, deste modo, podemos considerar que foi um escritor indigenista.

⁴² Organizamos por ordem cronológica de aparição em *Amauta* para que o leitor tenha uma visão mais clara do movimento que ocorre na revista de uma maior representatividade de entidades indigenistas para um aumento na presença de organizações esquerdistas, principalmente socialistas.

ENTIDADES ESTUDANTIS, INTELECTUAIS, POLÍTICAS E SINDICAIS	NÚMERO DA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO	NÚMERO DA ÚLTIMA PUBLICAÇÃO	FREQUÊNCIA	QUANTIDADE
Federación de Estudiantes (Perú)	3	3	1	1
Comité Central Pro-Derecho Tahuantinsuyo	6	6	1	1
Grupo Resurgimiento	6	6	1	1
Indígenas de Huancabamba	7	7	1	1
Unión de las Provincias de Apurímac	7	7	1	1
Indígenas de Huácané	9	9	1	1
Consejo Directivo de la Unión Americana	11	11	1	1
Consejo General de la Liga Anti- Imperialista	13	13	1	1
Parlamento Mexicano	15	15	1	1
Estudiantes de la Universidad de Arequipa	18	18	1	1
Revista "MONDE"	18	24	2	3
Confederación Sindical Latinoamericano	19	28	2	2
Internacional de Maestros Americanos (I.M.A.)	19	22	2	2
Comité Pró-confederación Sindical Latinoamericana	20	22	2	2
TREINTA - TREINTA	21	21	1	1
Internacional de los Trabajadores de la Enseñanza	22	31	3	3
Proletariado de Morococha	22	22	1	1
Conferencia Sindical Sudamericana Contra La Guerra	23	23	1	1
Liga Contra El Imperialismo Y Por La Independencia Nacional	23	29	3	5
Central Sindical Del Proletariado Peruano	24	24	1	1
Federación de Estudiantes de España	24	24	1	1
Seminario de Cultura Peruana	24	24	1	1
Subcomisión de Educación de la I.S.R.	24	24	1	1
Comité Ejecutivo de la Confederación Sindical Latinoamericana	25	25	1	1
Convención del Magisterio Americano	26	26	1	1
Revista "1929"	26	26	1	1
Comitê De Propaganda Comunista América Latina	27	29	2	3
Revista "TRANSITION"	27	27	1	1

ENTIDADES ESTUDANTIS, INTELECTUAIS, POLÍTICAS E SINDICAIS	NÚMERO DA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO	NÚMERO DA ÚLTIMA PUBLICAÇÃO	FREQUÊNCIA	QUANTIDADE
Segundo Congresso Mundial De La Liga Anti Imperialista	27	27	1	1
Secretariado Sudamericano de la I.C.	28	28	1	1
Representação Comercial de URSS em Uruguay	29	31	3	3
Comité Continental De La Liga Anti-imperialista de las Américas	30	30	1	1
Secretario General de la C.G.T.P.	30	30	1	1
Socorro Rojo	30	30	1	1
Universidad Popular Sucre-Bolivia (Fed. De Estudiantes)	30	30	1	1
Comisión Organizadora 'El Ateneo Femenino De Buenos Aires'	31	31	1	1
Federación Universitaria Hispanoamericana	31	31	1	1
International Labor Defense	31	31	1	1

Tabela 7: Entidades estudantis, intelectuais, políticas e sindicais com publicações em *Amauta*.

Ao dividirmos essas entidades em “grupos de representatividade”, isto é, conforme a causa que representaram e, em seguida, ao analisarmos a frequência e os números em que estas entidades tiveram publicações em *Amauta*, podemos perceber que:

1º Nos dez primeiros números praticamente só houve publicação de entidades indigenistas, com exceção para uma de um grupo estudantil. Entendemos que o motivo para tal se deve à publicação do *Boletín de Defensa Indígena*⁴³ que se inicia a partir do número 5.

2º A partir do número 18 houve um aumento substancial de publicações de grupos e entidades políticas, principalmente de tendência esquerdista como sindicatos de operários e professores e movimentos anti-imperialistas, com uma pequena presença de grupos e revistas intelectuais vanguardistas.

⁴³ No próximo capítulo detalharemos a respeito do *Boletín de Defensa Indígena* e a importância que o mesmo teve na revista *Amauta* e na divulgação do *Grupo Resurgimiento* e do indigenismo revolucionário.

3º Por fim, a partir do número 25 podemos perceber a presença de entidades ligadas à Terceira Internacional Comunista, tais como: Comitê de Propaganda do Partido Comunista na América Latina, Representação Comercial da URSS no Uruguai e a organização Socorro Rojo.

Cabe agora detalhar essas fases e momentos da revista, explorando a frequência e a quantidade com que as temáticas apareceram nas páginas da revista no decorrer dos números de *Amauta*, permitindo assim, uma melhor delimitação dessas duas fases e seus momentos, que refletiram não apenas mudanças no perfil da revista, mas também de sua rede de colaboradores, conforme o movimento em direção à politização socialista-comunista foi se consolidando.

Além disso, buscaremos compreender como o perfil da revista foi se configurando no decorrer de suas fases e entender os motivos que levaram a *Amauta*, que em princípio foi portavoz de uma geração imbuída em um espírito de renovação, a tornar-se veículo de propaganda do Partido Comunista Peruano, isto é, de uma transformação de uma “revista de doutrina” para uma “revista de partido”.

2.3.1 Primeira fase: processo de adesão e configuração da frente cultural e política em *Amauta*

Na primeira fase da revista, que vai do lançamento em setembro de 1926 ao rompimento de José Carlos Mariátegui e Haya de la Torre, houve o processo de configuração da rede de *Amauta* em torno da proposta de constituição de uma frente intelectual e política, unindo o vanguardismo estético, o indigenismo e o esquerdismo político aprista.

Esta fase ficou delimitada por dois momentos: o primeiro corresponde ao de atração e adesão das pessoas (letrados, intelectuais, artistas, políticos) conectadas ao movimento de renovação espiritual empreendido pela geração vanguardista. Foi neste momento que houve um processo de autoconhecimento das diversas correntes e vertentes, mas também o de “separar o joio do trigo” por um movimento de polarização e concentração em torno do indigenismo e do esquerdismo político, principalmente a partir da criação do *Grupo Resurgimiento*.

O fechamento da revista em julho de 1927, por consequência, trouxe o fim deste grupo⁴⁴ que buscou unir as vertentes do indigenismo peruano em torno da concepção do indigenismo revolucionário. Com o relançamento da revista em dezembro de 1927 a revista entraria em um segundo momento, no qual o discurso indigenista revolucionário já está consolidado em suas

⁴⁴ Posteriormente detalharemos os motivos que levaram ao fim do *Grupo Resurgimiento*.

páginas e há uma maior politização decorrente da aproximação da rede de *Amauta* com o APRA.

Visualizamos um relativo ecletismo quanto às temáticas no primeiro momento, contudo, se nos primeiros números não houve uma tendência de concentração em torno de uma única temática, com o passar dos números, percebemos uma crescente concentração em torno dos três grandes eixos temáticos: indigenismo, vanguardismo e socialismo.

Para melhor análise desse movimento de concentração, quantificamos a presença dessas temáticas nas contribuições publicadas em *Amauta* e as arranjamos, primeiramente, em grupos conforme afinidade temática:

Grupo 1: Indigenismo.

Grupo 2: Socialismo, Sindicalismo, Revolução.

Grupo 3: História, Sociologia, Pedagogia, Antropologia, Filosofia, Psicologia e Religião.

Grupo 4: Nacionalismo, Americanismo e Anti-Imperialismo.

Grupo 5: Economia, Política Geral e Direito.

Grupo 6: Atualidades, Cotidiano, Gênero, Sexualidade, Ciências e Saúde.

Grupo 7: Intelectualidade, Vanguardismo, Periodismo e Homenagem.

Grupo 8: Artes plásticas, Literatura, Cultura, Teoria literária, Cinema, Teatro e Arquitetura.

Após, organizamos os dados tabelados no gráfico abaixo, mostrando a frequência com que esses grupos temáticos apareceram na primeira fase de *Amauta*.

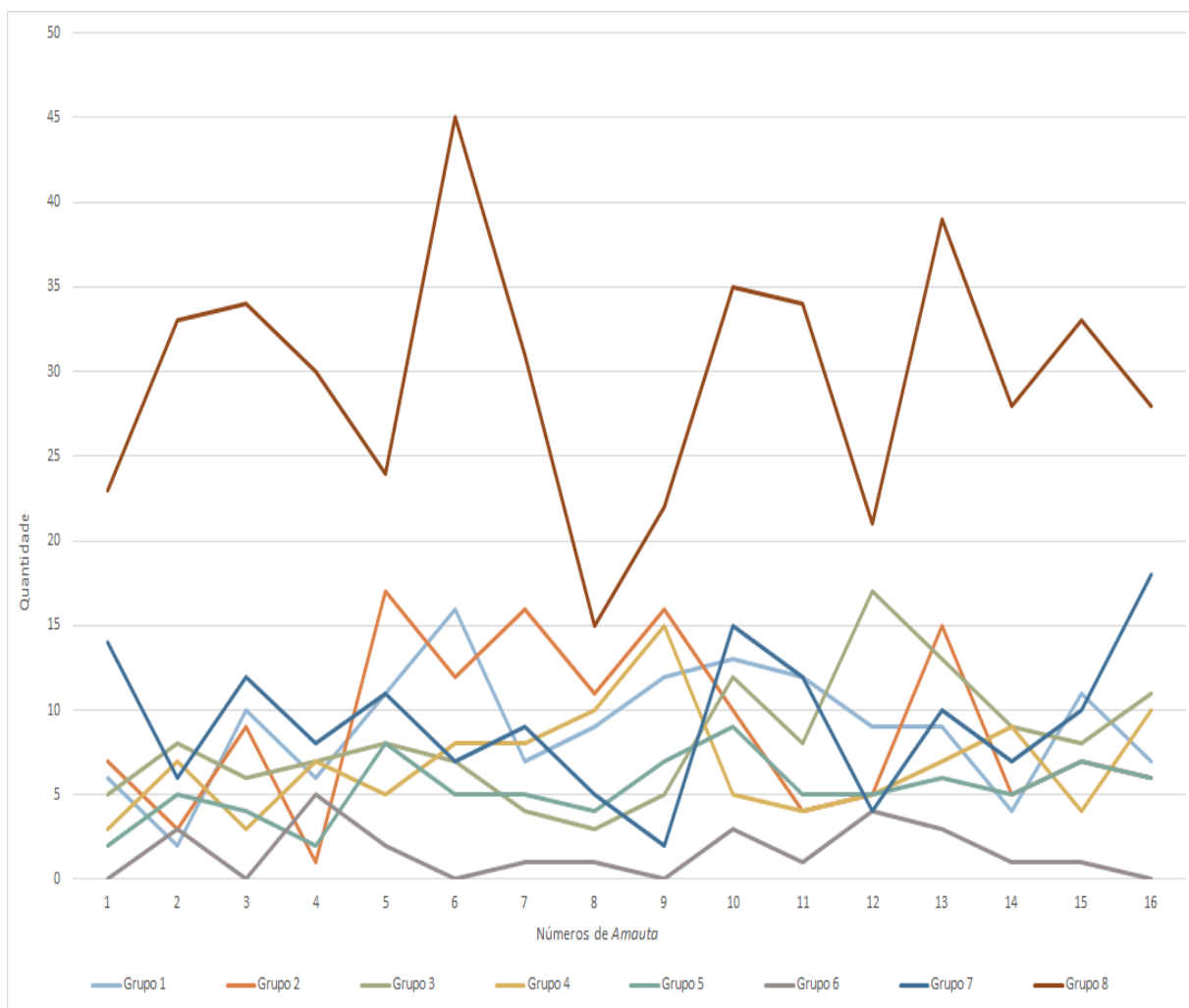


Gráfico 2: Presença dos grupos temáticos na primeira fase de *Amauta* (números 1 ao 16).

Analisando o gráfico podemos inferir algumas observações em relação aos grupos temáticos nesse primeiro momento da primeira fase da revista:

1ª Os grupos temáticos 1, 2 e 4 têm uma crescente a partir do número 4, não apenas quanto à evolução, após o número 4, mas também uma confluência a partir do número 8 de *Amauta* até o número 10.

Entendemos que a criação do *Grupo Resurgimiento* e, por conseguinte, o início da publicação do *Boletín de Defensa Indígena*, a partir do número 5, seja um indicativo de que, no processo de configuração da rede de *Amauta* que se desenrolou nesta fase, houve, ao mesmo tempo, uma tendência de confluência das vertentes do indigenismo, e configuração do indigenismo revolucionário, mas também um alinhamento às diretrizes do APRA, movimento político que tinha um caráter nacionalista e americanista, crítico ao capitalismo imperialista estadunidense.

No entanto, a partir do número 10 estas três temáticas deixam de confluir. A temática indigenista perde o protagonismo do primeiro momento, e as temáticas relacionadas ao esquerdismo político (grupo 2) e ao nacionalismo (grupo 4) se sobressaem neste segundo momento da primeira fase, o que denota uma maior politização a partir da reabertura da revista conforme os preceitos do aprismo.

2ª O grupo temático 3 manteve uma tendência regular nos nove primeiros números, mas a partir do décimo número houve um grande acréscimo, seguindo a tendência do grupo temático 2, principalmente devido a uma maior presença de ensaios que fizeram uma espécie de esquema da história latino-americana com viés de uma proposta americanista continental contra o imperialismo estadunidense e relatos dos eventos da Revolução Mexicana e da Guerra Civil Chinesa, com abordagens alinhadas ao ideário do APRA, assim como uma presença significativa de textos que exploraram a educação do indígena⁴⁵.

Porém, cabe um parêntese para a temática História. Analisada separadamente de seu grupo, observamos que ela variou, embora não com a mesma frequência, conforme os grupos temáticos 1, 2 e 3. Nesse sentido, não podemos deixar de mencionar que houve uma utilização do passado como mecanismo de criação de uma narrativa histórica que associou o passado indígena (incaico) com a expectativa revolucionária socialista, em uma reivindicação de rompimento com a colonialidade⁴⁶.

3ª Já os grupos 5 e 6 mantiveram uma tendência regular no decorrer dessa primeira fase, sem seguir o movimento ocorrido com os grupos relacionados ao esquerdismo, indigenismo e vanguardismo. Mas cabe uma ressalva de que no número 10 há um pico de ocorrências do grupo 5 devido à ênfase dada à politização em *Amauta* no momento posterior à reabertura da revista.

4ª Com relação ao grupo temático 7 percebemos um movimento de queda acentuada a partir do número 7. Esse movimento pode ser justificado pelo fato de que nos primeiros números ocorre o processo de definição da rede de *Amauta*, nesse sentido, houve uma maior frequência de textos que expressem uma afinidade intelectual e de expressão de ideais de grupos.

Contudo, esse grupo temático, que chega a oscilar entre o segundo e o terceiro mais relevante nos cinco primeiros números, fica entre os menos relevantes nos números 8 e 9. Nossa

⁴⁵ No próximo capítulo detalharemos o tema da educação indígena neste segundo momento da segunda fase de *Amauta*.

⁴⁶ A historicidade no indigenismo em *Amauta* será explorada no próximo capítulo.

opinião é que foi devido ao processo de concentração e definição em torno do indigenismo revolucionário e do aprismo, que se inicia no número cinco.

Há um outro momento de pico deste grupo temático que coincide com o número 10, o que denota o estabelecimento e fortalecimento de vínculos dessa intelectualidade com o relançamento da revista. O pico verificado no número 16 é justificado pela homenagem realizada ao escritor Manuel González Prada.

5ª Por fim, o grupo temático 8 teve um predomínio no início, o que mostra um intento da revista *Amauta* de divulgação de trabalhos de escritores e pintores, não apenas da vanguarda peruana, mas também americana e europeia, mas teve uma queda a partir do número 6, mostrando que essa temática passa a disputar espaço com a temática política.

A partir destas observações acima, percebemos que houve de fato uma mudança nas temáticas expressadas a partir do relançamento da revista, sem, no entanto, provocar uma mudança significativa na rede de *Amauta*. Cabe agora analisar e comentar os movimentos ocorridos nesta rede em cada um dos dois momentos desta primeira fase da revista.

2.3.1.1 – O momento de formação da rede de *Amauta*: números 1 ao 9

No início de *Amauta*, Mariátegui contou muito com as redes pré-existentes ao lançamento da revista. Identificamos, entre aqueles que mais colaboraram nesse primeiro momento, pessoas que já estavam participando do projeto *Vanguardia* e do suplemento *Libros y Revistas*.

COLABORADORES EM AMAUTA	QUANTIDADE	FREQUÊNCIA	PRESEÇA
José Carlos Mariátegui	13	7	91
Armando Bazán	13	6	78
Emilio Pettoruti	12	4	48
Diego Rivera	15	3	45
Blanca Luz Brum	8	5	40
Camilo Blas	8	4	32
José Sabogal	10	3	30
Xavier Abril	5	5	25
Jose M. Eguren	5	5	25
Victor Raul Haya de la Torre	5	5	25
Dora Mayer de Zulen	5	5	25
Antenor Orrego	5	5	25
Luís E. Valcárcel	5	5	25
Esquerriloff	5	4	20
Alejandro Peralta	5	4	20
Magda Portal	5	4	20
Georg Grosz	9	2	18
Jorge Basadre	4	4	16
César Falcón	4	4	16

Tabela 8: Principais colaboradores nos nove primeiros números de *Amauta*.

COLABORADORES EM LIBROS Y REVISTAS	FREQUÊNCIA	QUANTIDADE	PRESEÇA
Armando Bazán	9	13	117
Alberto Guillén	6	19	114
Carlos Manuel Cox	8	13	104
José Carlos Mariátegui	4	5	20
Serafín Delmar	3	4	12
Luís Alberto Sánchez	1	7	7
Eugenio Garro	2	3	6
José Maria Eguren	1	3	3

Tabela 9: Principais colaboradores nos onze primeiros números de *Libros y Revistas*.⁴⁷

⁴⁷ A numeração de *Libros y Revistas* foi diferente de *Amauta*. No caso o número 11 do suplemento literário corresponde ao número 9 de *Amauta*.

Nas tabelas 8 e 9 acima estão presentes colaboradores que tiveram uma militância prévia compartilhada com Mariátegui, como César Falcón e Félix del Valle, que trabalharam com Mariátegui na década anterior nos jornais *La Prensa* e *La Razón*; os ex-militantes universitários, Jorge Basadre e Haya de la Torre, colegas de redação de Mariátegui em *Claridad*; e os *colónidas* Alberto Guillén e Jose Maria Eguren, sem contar a presença de jovens escritores como Magda Portal, Serafín del Mar, Armando Bazán e Xavier Abril, assim como os indigenistas Luis Valcárcel e Dora Mayer de Zulen, assim como de artistas vanguardistas renomados como Emilio Pettoruti, Georg Grosz e José Sabogal.

Além disso, percebemos uma intencionalidade de representatividade de várias regiões peruanas. A região sul andina aparece com destaque com a colaboração de Luis E. Valcárcel (Cuzco); Alejandro Peralta e Luis de Rodrigo (Puno); Miguel Ángel Urquieta (Arequipa); Ramiro Pérez Reinoso (Tacna). A costa norte com Enrique López Albújar e Luciano Castillo (Piúra); Victor Raúl Haya de la Torre, Antenor Orrego e Carlos Manuel Cox (La Libertad).

Desde o primeiro número de *Amauta*, já estava presente o ideal de construção de uma frente cultural, política e intelectual contrária ao oligarquismo e ao conservadorismo político e cultural mantidos pelo capitalismo imperialista, colonizador das nações latino-americanas. No artigo “*La Cultura Frente a la Universidad*”, o jurista e intelectual argentino Carlos Sánchez Viamonte expôs que: “Emancipémonos de la tutela burocrática y construyamos con nuestras manos nuestro propio hogar espiritual, si queremos ser los obreros forjadores de un nuevo ciclo de cultura” (SÁNCHEZ VIAMONTE, 1926, p. 6).

Sánchez Viamonte sustentou neste artigo que o intelectual vanguardista, como um operário, teria a tarefa de forjar um novo ciclo de cultura. Nessa tarefa a *Amauta* foi um “lar espiritual” ao reunir os elementos afins na missão de emancipação política e intelectual latino-americano.

O ideal emancipatório foi sintomático do movimento que se iniciou nas manifestações universitárias de Córdoba, Argentina, em 1917, e que ecoou na rebelião ocorrida na Universidade de San Marcos no Peru, em 1919. Deste modo, esse ideal teve forte presença em *Amauta* com a participação de intelectuais ligados aos movimentos de renovação da década anterior, como Jorge Basadre, Carlos Sánchez Viamonte e Victor Raúl Haya de la Torre.

O trabalho empreendido nesse primeiro momento de *Amauta* foi resumido por Haya de la Torre em uma mensagem enviada de Londres para Mariátegui, publicada no número quatro:

[...] me he encontrado con el primer número de AMAUTA, que es el mejor mensaje que yo podía haber deseado por parte de la sección de los trabajadores intelectuales del Perú, militantes en nuestro gran frente de acción, que, con los trabajadores manuales, va a conquistar para el país los caminos de la justicia.

Había deseado vivamente ver organizada, disciplinada y definida a la vanguardia de los intelectuales y artistas peruanos que marchan con nosotros. La obra de autonomía y de agrupación que culmina con AMAUTA ha sido difícil. Dominados los campos intelectuales del país por la mentalidad “oficial” hecha por la clase dominante cuya expresión política es genéricamente el “civilismo”, hemos tenido ciencia, una literatura, una historia y una letras, “civilistas” representadas por valores de segunda mano, por repetidores, por glosadores, por retóricos o por falsificadores intelectuales. Digo falsificadores para referirme expresamente a los monopolizadores de la Historia en el Perú que no ha sino engañar a las generaciones jóvenes presentando disimulada y desvirtuada, - nó por patriotismo porque nunca lo han tenido, sino por solidaridad de clase, por complicidad de oligarquía, - la realidad histórica peruana, justificando la conquista, desacreditando la raza indígena, excusando su opresión y escondiendo la vergüenza y el fracaso del “civilismo” en todos los campos durante esta desgraciada época republicana, sucesión de desastres, desde los peculados del guano hasta nuestra entrega al imperialismo yanqui (HAYA DE LA TORRE, 1927, p. 3).

Intitulada pelos editores de “*Nuestro Frente Intelectual*”, essa mensagem explicita a ideia de que *Amauta* seria o veículo e a ferramenta desta “frente” de “trabalhadores intelectuais” na luta contra o capitalismo imperialista, que coloniza não apenas política e economicamente, mas também o conhecimento e a própria história peruana e latino-americana.

A *Amauta* buscou projetar uma mensagem independente do campo historiográfico vigente e, sob influência do centenário da independência, denunciou que o processo nacional não estava concluído e explorou as singularidades regionais e latino-americanas, introduzindo um debate aberto pela Revolução Mexicana e pela Reforma Universitária de Córdoba, no qual houve uma construção intelectual orientada para uma “purificação” do conceito de nacionalismo, livre de toda influência cultural colonial (IGLESIAS, 2006, p. 96-99), mas também dos “chauvinismos” regionalistas e patrióticos, projetando, assim, uma ideia de comunhão continental e mundial contra o capitalismo imperialista, responsável pela permanência da colonialidade nos países periféricos.

Nesse sentido, o processo histórico que se desenrola no México com a Revolução Mexicana, e na luta do Kuomintang na Guerra Civil Chinesa, ambos iluminados pelo “farol” da Revolução Russa, foi o horizonte vislumbrado por esses intelectuais.

Assim, no movimento de adesão e de concentração desta rede houve uma evidente politização esquerdista, que nesta primeira fase foi conforme os preceitos do aprismo, promovendo a luta dos “colonizados” contra a sociedade burguesa capitalista e o imperialismo econômico, principalmente o estadunidense.

Contudo, não observamos nas páginas de *Amauta* uma crítica direta ao governo de Augusto Leguía, que era alinhado aos EUA. Segundo Veres Cortés (2000) Mariátegui, por conta da experiência na revista *Claridad* em 1924, era consciente que uma oposição direta colocaria em risco a existência da revista. Assim, ao invés de criticar o governo vigente, a criticou-se a velha oligarquia civilista (aliás, deposta por Augusto Leguía em 1919) e os efeitos do capitalismo estrangeiro no Peru e na América Latina.

Não podemos também deixar de mencionar as conexões familiares de Mariátegui com o regime de Leguía. O fundador de *Amauta* era parente de dois dos mais destacados membros do governo: Foción Mariátegui, presidente da Câmara dos Deputados de 1923 a 1930 e amigo íntimo do presidente, e de José Francisco Mariátegui, prefeito do Departamento de Lima de 1926 a 1930. Além disso, Mariátegui era parente distante da falecida esposa de Leguía, Julia Swayne Mariátegui (VERES CORTÉS, 2000, p. 209).

Apesar das conexões familiares, estas não foram suficientes para impedir o fechamento da revista em julho de 1927 pelo governo Leguía. Por pressão da embaixada norte-americana, devido aos constantes ataques anti-imperialistas dos colaboradores de *Amauta* e de sua conexão com o APRA, a revista foi fechada, tendo vários equipamentos confiscados e alguns de seus colaboradores presos, entre eles o próprio Mariátegui, sob a acusação de estarem promovendo um complô comunista.

2.3.1.2 - O momento americanista aprista: números 10 ao 16

A *Amauta* voltou a circular em dezembro de 1927 com o lançamento de um número duplo (número 10). No editorial intitulado “*Segundo Acto*”, Mariátegui anuncia que:

Un echo nuevo nos reclama íntegramente: la reaparición de “*Amauta*”. Nos interesa más la meta que el camino. Y queremos suprimir las palabras inútiles.”

No tengo casi otra cosa que decir en esta nota de reaparición o continuación, sino que reitero mi reconocimiento a los que, en el Perú y en América, han alentado mi fe y sostenido mi esperanza [...]. Suprimamos, repito, las palabras inútiles (MARIÁTEGUI, 1927f, p.1).

O editorial expressa claramente que o retórico e o especulativo, nesta reaparição de *Amauta*, serão desconsiderados. O processo de gravitação e concentração, ocorrido nos nove primeiros números, se consolida a partir do décimo número e o materialismo histórico ganha espaço em relação ao meramente especulativo na discussão dos problemas agrários e econômicos peruanos.

O processo de politização da rede de *Amauta*, em sintonia com o movimento aprista, que já vinha ocorrendo antes do fechamento da revista, se consolida neste momento, que engloba o período de relançamento em dezembro de 1927 até meados de 1928, com o rompimento de José Carlos Mariátegui e Haya de la Torre.

Além desta influência dos pressupostos do APRA nas colaborações publicadas, verificamos uma mudança na estrutura de sociabilidade em sua rede, com uma renovação do rol dos principais colaboradores de *Amauta* e de *Libros y Revistas*, conforme podemos ver nas tabelas abaixo:

COLABORADORES EM AMAUTA	TOTAL	FREQUÊNCIA	PRESEÇA
Carmen Sacco	13	5	65
José Carlos Mariátegui	9	7	63
Ricardo Martínez de la Torre	7	7	49
Xavier Abril	7	6	42
Antenor Orrego	7	6	42
Estuardo M. Nuñez	5	5	25
José Sabogal	12	2	24
Blanca Luz Brum	4	6	24
Maria Wiese	5	4	20
Martín Adán	6	3	18
Armando Bazán	4	4	16
Nicanor A. de la Fuente	5	3	15
Julia Codesido	7	2	14

Tabela 10: Principais colaboradores em *Amauta* (números 10 a 16).

COLABORADORES EM <i>LIBROS Y REVISTAS</i>	TOTAL	FREQÜÊNCIA	PRESEÇA
Ricardo Martínez de la Torre	11	5	55
Maria Wiese	10	3	30
Luciano Castillo	3	3	9
Estuardo Nuñez	3	3	9
José Carlos Mariátegui	3	3	9
Martín Adán	2	2	4
Alfredo Mário Ferreiro	2	2	4
José Díez-Canseco	2	2	4
Hugo Pesce	2	2	4
Xavier Abril	2	2	4

Tabela 11: Principais colaboradores em *Libros y Revistas* (números 12 a 18).

Nas tabelas acima, podemos identificar a permanência de alguns colaboradores que tiveram uma forte presença na fase anterior, como Xavier Abril, Antenor Orrego, José Sabogal, assim como do fundador de *Amauta*. No entanto, não estão mais presentes alguns nomes que tiveram uma militância artístico e intelectual anterior à revista compartilhada com Mariátegui, como César Falcón e Alberto Guillén.

Verificamos o aparecimento de novos personagens como Martín Adán, Estuardo Nuñez, Carmen Sacco, Julia Codesido e Nicanor de la Fuente, e alguns que, embora já pertencentes ao núcleo da revista, como Ricardo Martínez de la Torre e Maria Wiese passam a ter mais espaço na revista.

Mesmo com a maior politização nas páginas da revista, a presença de Martín Adán e Estuardo Nuñez com poemas e contos puramente estéticos demonstra o intento de José Carlos Mariátegui em promover novos escritores vanguardistas em *Amauta*. Contudo, não podemos deixar de considerar que ambos escritores eram frequentadores assíduos das tertúlias no “*Rincón Rojo*” e desse modo, não é de duvidar que Martín Adán e Estuardo Nuñez simpatizassem com a reivindicação indigenista e o esquerdismo político.

Continuando no campo das artes, a revista *Amauta* passou a dar mais destaque à pintura latino-americana e hispânica. Diferentemente da primeira fase, em que houve uma ampla divulgação de obras de pintores europeus ligados ao vanguardismo, principalmente ao

futurismo, nesse momento de relançamento da revista foi retomada uma sessão dedicada às Artes. Essa sessão era intitulada ora “ARTE PERUANO”⁴⁸, ora “ARTE MEXICANO” (com reproduções de trabalhos do pintor mexicano Jacoba Rojas) e até “ARTE ESPANHOL” (com reproduções de obras do pintor espanhol José de la Solana), tendo por responsáveis os artistas José Sabogal, Julia Codesido e Carmen Sacco.

Carmen Sacco, além do trabalho de curadoria e da reprodução de suas obras em *Amauta*, também publicou ensaios e crônicas, com destaque para “*Moscu, la ciudad mística*”, publicado no número 10, na qual relata sua experiência de viagem à Rússia soviética e a expectativa de modernização se realizando na “capital do proletariado”.

O horizonte aberto pela Revolução Russa se mostra também no texto literário de Ricardo Martínez de la Torre intitulado “*La Capital Proletaria*” em que a cidade de Moscou simboliza a expectativa revolucionária socialista na qual “los pueblos de América, frente al peligro del imperialismo sajón, vuelven los ojos a protectora de oprimidos como a um salvador refúgio” (MARTINEZ DE LA TORRE, 1927, p. 76).

Martínez de la Torre, nessa “aventura literária”, também exaltou a luta anti-imperialista no poema “*Aviso Luminoso*”, dedicado ao político nicaraguense Sandino, publicado no número 14, e buscou comungar as reivindicações do proletariado peruano com a defesa do indígena no conto “*Program*”, publicado no número 15 de *Amauta*.

Outro autor de destaque foi o intelectual peruano Antenor Orrego. Com reminiscências do *arielismo* conjugado ao idealismo do filósofo mexicano José Vasconcelos, Orrego exaltou uma irmandade dos países latino americanos contra o espírito anglo-saxão. Em “*El gran destino de America*” escreveu que: “América es la repentinidad del destino, el recomienzo de una vida nueva para la cual no sirven ni la experiencia, ni las leyes, ni las normas que ensayó el hombre europeo y el hombre oriental a través de los siglos” (ORREGO, 1928, p. 13).

Antenor Orrego sustentou neste ensaio que o movimento de renovação originado em Córdoba, na Argentina, foi uma espécie de luta pela independência do pensamento latino-americano contra a colonização pelo pensamento europeu, que por sua vez estava em fase de decadência.

⁴⁸ A sessão ARTE PERUANO tem sua primeira aparição no número 3 com a publicação de reprodução de trabalhos do pintor indigenista peruano Camilo Blas e volta apenas a partir do número 10, quando passa a ter uma frequência mais constante.

Essa luta “por um espírito e civilização” autenticamente latino-americanos, ibero-americanos e porque não, indo-americanos, se alinhava com o ideal político aprista de luta contra a colonização imperialista pelas potências econômicas capitalistas ocidentais.

Assim, além de ensaios de caráter idealista que afirmaram uma solidariedade latino-americano contra a opressão imperialista, foram frequentes relatos acerca da Revolução Mexicana, mensagens de solidariedade aos nacionalistas chineses e aos guerrilheiros nicaraguenses.

A temática política e econômica teve destaque com os textos de José Carlos Mariátegui⁴⁹ “*Problema de la Tierra en el Perú*” (publicado em duas partes nos números 10 e 11), “*La Reforma Universitaria*” (publicado em duas partes nos números 12 e 13) e “*El Proceso de la Instrucción Pública*” (publicado em duas partes nos números 14 e 15).

Por fim, acerca da valorização da temática política e econômica neste momento de *Amauta*, destacamos a publicação da sessão “VIDA ECONOMICA”. À exceção do número 12, essa sessão esteve presente neste momento da revista trazendo artigos relacionados à situação econômica peruana, denunciando a situação de pauperização e exploração do trabalhador urbano e camponês e o processo de acumulação de capital por companhias estrangeiras no Peru, principalmente estadunidense, e revelando os impactos do capitalismo imperialista para o não desenvolvimento de uma economia nacional. Essas análises mostravam, ao mesmo tempo, uma influência do materialismo marxista e também um alinhamento aos preceitos políticos do APRA.

Contudo, a aproximação entre APRA e *Amauta* chegaria ao fim com o rompimento entre Haya de la Torre e José Carlos Mariátegui em meados de 1928. Esse rompimento não foi brusco, mas sim um movimento fruto de tensões no interior da esquerda peruana, na qual esses atores tomaram posições diferentes.

Podemos dizer que os antecedentes deste rompimento estão no II Congresso Anti-Imperialista de Bruxelas, realizado em dezembro de 1927. Neste congresso os socialistas se retiraram do movimento anti-imperialista por não concordarem com os sociais-democratas europeus, que defendiam uma aproximação entre o proletariado e a pequena burguesia como

⁴⁹ Muitos dos livros publicados por Mariátegui foram fruto dos artigos que o autor publicara anteriormente em diversas revistas. Por exemplo, vários artigos publicados na revista peruana *Mundial*, em 1925, a respeito da situação política e histórica mundial resultaram no livro “*La escena contemporánea*”, publicado em 1926, assim como também vários artigos e ensaios publicados na revista *Amauta* estiveram presentes em “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*”, publicado em 1928.

forma de construir uma frente única contra o capitalismo imperialista. O APRA passa a assumir como estratégia política uma união entre os sindicatos e a pequena burguesia em um movimento revolucionário de caráter nacionalista, sendo que caberia à pequena burguesia nacionalista e aos intelectuais anti-imperialistas a condução do movimento neste primeiro momento (ALARCÓN PORTOCARRERO, 1989).

Após o congresso de Bruxelas, o APRA rompe com a Internacional Comunista e seu fundador, Haya de la Torre, propõe a criação de um partido nacionalista no Peru e que as células do APRA nos diversos países da América Latina tomassem a mesma postura.

Mariátegui, antes mesmo da realização da conferência de Bruxelas, já via com reserva alguns postulados do programa do APRA, principalmente quanto à participação da pequena burguesia nacionalista (COTLER, 2006).

Contudo, a fundação do Partido Nacionalista Libertador em janeiro de 1928 por Haya de la Torre, saindo da estratégia de frente única esquerdista, que o APRA tentava mobilizar até então, fez com que não apenas Mariátegui, mas também os socialistas limenhos, rompessem com o APRA. Por sua vez, a célula comunista de Cuzco adere inicialmente ao APRA⁵⁰, provocando não apenas um rompimento com os socialistas limenhos (LYNCH, N., 1979), mas também acentuando as diferenças entre os indigenistas cusquenhos com os indigenistas da rede de *Amauta*.⁵¹

Essa discordância entre os dois grupos impactou na presença de indigenistas cusquenhos em *Amauta*, não tanto por iniciativa de Mariátegui, mas dos próprios cusquenhos, como Casiano Rado e Uriel Garcia, que aderiram ao grupo *Kuntur* (que reuniu militantes comunistas e indigenistas de Cusco), mas acarretou em uma maior aproximação do grupo de Lima, reunido em torno de *Amauta*, com o grupo indigenista *Ork'opata*, de Gamaliel Churata.⁵² Os cusquenhos entendiam que o grupo de *Amauta* seria mais vacilante por conta da participação

⁵⁰ Os comunistas cusquenhos romperam posteriormente com o APRA no final de 1928 devido à pressão exercida pelo diretório da Internacional Comunista de Buenos Aires (Cf. LYNCH, N., 1979, p. 39).

⁵¹ O distanciamento dos indigenistas limenhos e cusquenhos já vinha se ampliando, principalmente após ingresso de membros dos grupos indigenistas *Kosko* e *Phututu* na célula comunista cusquenha, poucos meses após a criação do *Grupo Resurgimiento* (LYNCH, N., 1979). No próximo capítulo trataremos acerca desta tensão entre indigenistas cusquenhos e limenhos, que contribuiu para a efemeridade do *Grupo Resurgimiento*.

⁵² No próximo capítulo detalharemos como o discurso indigenista em *Amauta* se configurou com essa aproximação maior com o grupo *Orkopata* e o afastamento dos cusquenhos. Adiantamos que, no geral, houve uma mudança maior quanto à participação do que em relação ao conteúdo. Cabe mencionar que Gamaliel Churata conciliou, à maneira de Mariátegui, o vanguardismo, o indigenismo e o socialismo.

de intelectuais e artistas ligados a setores da burguesia peruana e por isso, se afastaram dele (LYNCH, N., 1979).

Na visão dos socialistas peruanos, conforme chegavam as notícias do processo reacionário que ocorria no México, com a virada do governo Elias Calles para o de Portes Gil, e a conseguinte perseguição empreendida aos comunistas chineses, com a ascensão do Kuomintang na China que, sob a liderança de Chiang Kai-Shek, sufocava a rebelião proletária em Cantão, a aliança do proletariado com a burguesia nacionalista era um erro tático e cabia aos socialistas desenvolverem o movimento proletário para o momento revolucionário. Esta visão foi compartilhada por Mariátegui, que usou as engrenagens que sustentavam a *Amauta* na tarefa de consolidação do socialismo no Peru.

Deste modo, por conta dessa tensão na esquerda peruana entre apristas e socialistas fazia-se necessário afirmar, dentro da rede de *Amauta*, os pontos de vista doutrinários e a revista entra em uma nova fase.

2.3.2 Segunda fase: o processo de transformação para uma revista de partido

A partir do número 17, lançado em setembro de 1928, a *Amauta* sofreu uma mudança brusca, maior do que a ocorrida após o seu relançamento em dezembro de 1927. Coincidindo com o segundo aniversário da revista, os editores promoveram uma grande mudança na sua editoração.

O formato tipográfico foi alterado para que a revista ficasse mais organizada e com uma leitura mais fluída com a utilização do formato de 25 x 17,5⁵³ e com a disposição dos textos de forma corrida em página inteira.⁵⁴

Uma das principais mudanças foi a criação da sessão *Panorama Móvil*. Com várias colunas nas quais foram publicados cartas, mensagens, discursos, opiniões, manifestos de grupos políticos, além de notas dos editores e algumas notícias. *Panorama Móvil* foi um importante espaço de debates, discussões e polêmicas, que com o passar dos números, passou a ter uma maior participação de grupos militantes esquerdistas, principalmente socialistas.

O *Boletín de Defensa Indígena*, que já vinha tendo uma grande redução de conteúdo desde o relançamento da revista, foi incorporado pela sessão *Panorama Móvil*; e *Libros y*

⁵³ Este segundo formato seguia o modelo da revista *Sozialistische Monatshefte*, órgão de imprensa oficial do Partido Socialdemocrata Alemão (Cf. VERES CORTES, 2000, p. 201).

⁵⁴ Exceção para as colunas *Panorama Móvil* e *Libros y Revistas* que mantiveram a tipografia original de página dividida em duas colunas.

Revistas manteve o seu conteúdo, porém com um tamanho mais reduzido, sendo incorporado como uma sessão.

Além das mudanças tipográficas, houve uma mudança de conteúdo e perfil, as quais foram delineadas e justificadas pelo fundador de *Amauta* no editorial “*Aniversario y Balance*”:

La primera obligación de toda obra, del género de la que “Amauta” se ha impuesto, es esta: durar. La historia es duración [...]. “Amauta” no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fé [sic] activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza, es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera inscribimos, esta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo. (Con este lema afirmamos nuestra absoluta independencia frente a idea de un Partido Nacionalista pequeño burgués y demagógico) (MARIÁTEGUI, 1928c p. 1).

No trecho acima, Mariátegui aponta que o primeiro objetivo de “*Amauta*”, o de durar, havia sido cumprido e, nessa nova fase que se inaugurava, ela deixava de ser um veículo de especulação intelectual para ser uma publicação que professa a fé revolucionária socialista.

Na visão do diretor da revista, o momento histórico era o da luta entre o socialismo e o capitalismo, sendo aquele o movimento social contemporâneo, expressão da modernidade autêntica e de renovação da sociedade. Nessa luta pelo socialismo, não havia espaço para uma terceira via ou desvio no caminho e, assim, a originalidade cede espaço para o dogmático nas páginas de *Amauta*.

Mariátegui, ao descrever o processo de definição ideológica na revista, deixa claro o rompimento com Haya de la Torre e com sua pretensão de um partido nacionalista:

Hemos querido que “Amauta” tuviese un desarrollo orgánico, autónomo, individual, nacional. Por esto, empezamos por buscar su título en la tradición peruana. “Amauta” no debía ser un plagio, ni una traducción. Tomábamos una palabra inkaica, para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintieran que esta revista era suya. Y presentamos a “Amauta” como la voz de un movimiento y de una generación. “Amauta” ha sido, en estos dos años, una revista de definición ideológica, que ha recogido en sus páginas las proposiciones de cuantos, con título de sinceridad y competencia, han querido hablar a nombre de esta generación y de este movimiento. El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, nó para los que callan. La primera jornada de “Amauta” ha concluido. En la segunda jornada no necesita ya llamarse revista de la “nueva generación”, de la “vanguardia”, de las “izquierdas”. Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista (MARIÁTEGUI, 1928c, p. 1-2).

Neste trabalho de definição ideológica, que visou recriar a tradição peruana através do incaico, a revista se colocou como porta voz de uma nova geração vanguardista que compartilhava o sentimento de renovação da sociedade peruana e de sua tradição. Agora, nessa

fase que se abre, a revista, nas palavras de seu fundador, deixa de ser uma revista da nova geração vanguardista simpática ao esquerdismo político e passa a ser uma revista fiel à Revolução.

Desse modo, seguindo a conceituação proposta pelo próprio Mariátegui⁵⁵, a *Amauta* inicia um movimento paulatino de transformação de uma “revista de doutrina” para se tornar uma “revista de partido”.

A revista, que em sua primeira etapa foi retratada como veículo e ferramenta da “frente intelectual”, unindo os “trabalhadores intelectuais” na luta contra o capitalismo imperialista, acaba como uma espécie de veículo doutrinário partidário que não apenas critica veemente a ideia de frente entre trabalhadores intelectuais e manuais, mas exclui os intelectuais do processo revolucionário.

Essa mudança ocorrida na segunda fase de *Amauta* pode ser notada analisando a frequência com que os grupos temáticos⁵⁶ apareceram no decorrer dos números de *Amauta* nesta fase, conforme gráfico abaixo.

⁵⁵ Aqui estamos nos referindo a distinção entre *Periódico de Doutrina* e *Periódico de Partido* proposta por Mariátegui em: MARIÁTEGUI, 1986. Para referência, tratamos do assunto nas páginas 120 e 121.

⁵⁶ Os grupos temáticos estão descritos na página 135.

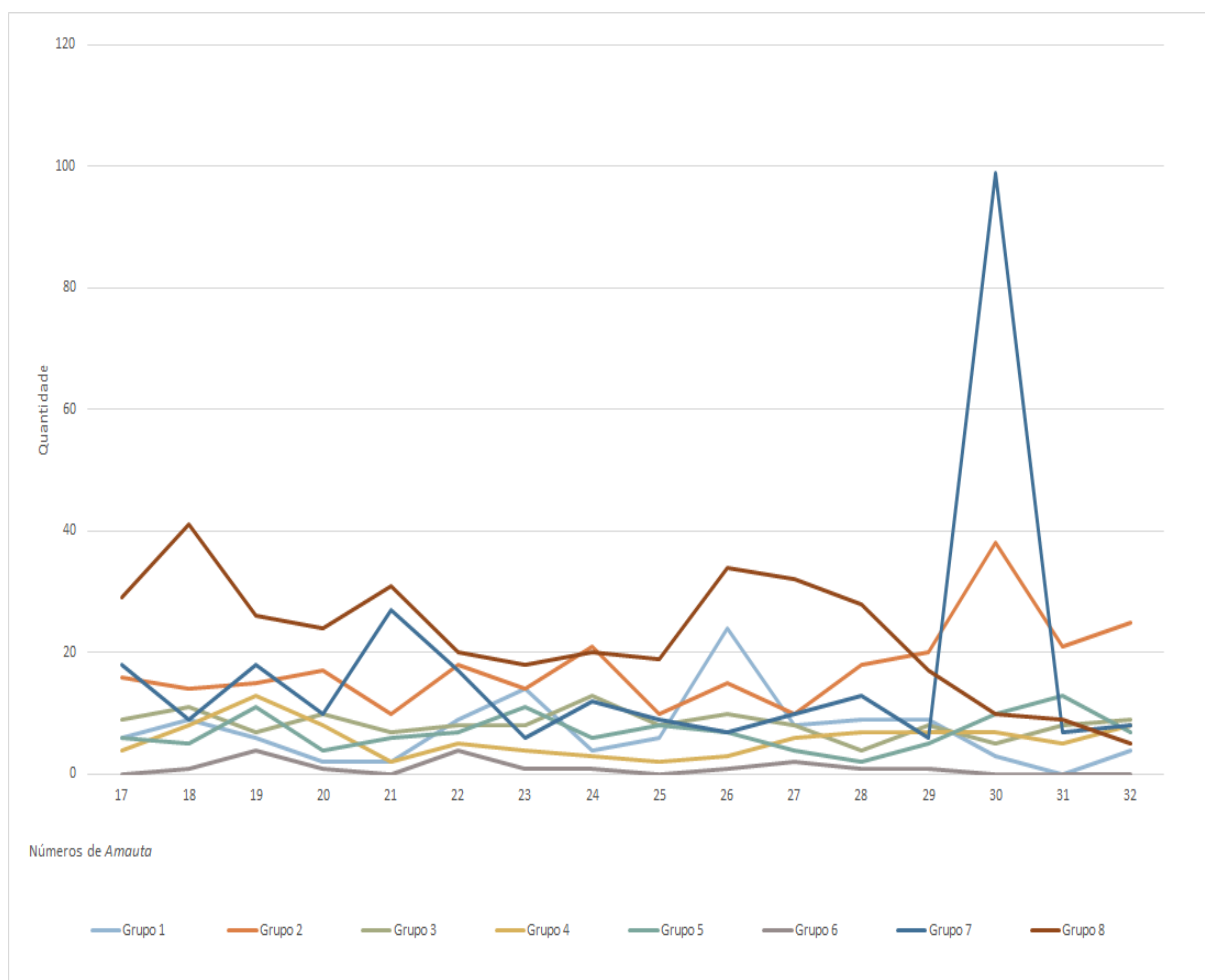


Gráfico 3: Presença dos grupos temáticos na segunda fase de *Amauta*.

Analisando o gráfico podemos inferir acerca dos oito grupos temáticos:

1º O grupo temático 1 (Indigenismo) tem uma estabilidade, com um momento de pico, no número 26, coincidindo com o momento posterior à publicação da tese de José Carlos Mariátegui acerca do problema do indígena e das raças na América Latina. A partir do número 29 há uma queda no quantitativo de textos com a temática indigenista, chegando a zerar no número 31.

2º O grupo temático 2, relacionado ao esquerdismo político, mantém a tendência observada nos últimos números da primeira fase. A partir do número 25 há uma tendência de crescimento levando este grupo temático a se tornar hegemônico a partir do número 29.

3º O grupo temático 3, focado nas ciências humanas, mantém uma tendência uniforme nessa segunda fase, embora ao compararmos com o segundo momento da primeira fase, percebe-se uma queda significativa. Essa queda pode ser justificada pela diminuição de ensaios

de interpretação da situação histórico e política latino-americana, assim como do passado incaico.

4° Os grupos temáticos 4, relacionado ao americanismo e 5, política e economia, seguem uma tendência conjunta até o número 19. A partir daí política e economia se sobressaem em relação ao grupo temático 4. Isso se deve ao aumento crescente de temáticas ligadas ao socialismo e ensaios relacionados ao marxismo e às políticas econômicas na U.R.S.S.

5° O grupo relacionado a assuntos cotidianos e miscelâneas, assim como ciências (Grupo 6), fica estável, seguindo o mesmo movimento ocorrido na primeira etapa.

6° O grupo temático 7, Intelectualidade e Vanguardismo, excluindo-se os dois momentos de pico, números 21 (número dedicado à obra de José Maria Eguren) e 30 (coincidente com a morte de Mariátegui⁵⁷), teve uma tendência de queda a partir do número 22, acompanhando o grupo temático 8, relacionado às Artes, que, após ser o grupo hegemônico em *Amauta*, teve uma queda acentuada a partir do número 28, perdendo o protagonismo para o grupo 2 (esquerdismo político) e, tornando-se um dos menos expressivos no último número.

Entendemos, em primeiro lugar, que isso ocorreu por conta do aumento da politização em *Amauta* com a participação cada vez maior de figuras ligadas à militância política e, em segundo lugar, o rompimento de Mariátegui com Haya de la Torre, fez com que vários escritores e artistas vanguardistas peruanos, como Magda Portal e Luciano Castillo, alinhados ao aprismo, não tivessem mais participação na revista.

Nesse sentido, o movimento de *exclusão* na rede de *Amauta* pode ser visualizado na forma como os demais grupos temáticos, principalmente ligados ao indigenismo e ao vanguardismo, vão perdendo espaço para temáticas afins ao socialismo e ao comunismo. Pelo gráfico 3, acima, percebe-se claramente que o indigenismo, as artes e o vanguardismo perdem espaço, enquanto o esquerdismo político vai ganhando protagonismo, refletindo assim, o movimento ocorrido no perfil da revista, que se inicia na exposição e debate do vanguardismo e do indigenismo, e se encerra na doutrinação partidária comunista.

Entendemos que essa mudança ocorrida no perfil da revista *Amauta*, no decorrer dos quatro anos em que circulou, teve influência do impacto que os acontecimentos políticos peruanos e mundiais tiveram na esquerda peruana, acarretando em mudanças na estrutura de sociabilidade e na linha editorial da revista.

⁵⁷ Houve a publicação de 76 telegramas rendendo homenagem póstuma ao fundador de *Amauta*.

A *Amauta* teve suas bases de sustentação profundamente alteradas. Por um lado, a intelectualidade progressista anti-oligárquica se dispersou por conta de perseguições e exílios, tendo seu espaço de atuação restringido, fazendo com que muitos dos vanguardistas e renovadores naufragassem em um pálido reformismo, quando não em uma franca rendição. Por outro lado, os partidos revolucionários marxistas, como consequência desta mesma mudança de situação e pelo endurecimento de suas linhas diretivas internacionais, passaram a adotar posturas mais dogmáticas influenciadas pelo *stalinismo*, dificultando a assimilação de propostas criadoras e flexíveis, como as que se originaram no movimento vanguardista (OSORIO, 1988).

Deste modo, com o passar do tempo, os membros da rede de *Amauta* alinhados ao vanguardismo estético e ao indigenismo, que encontraram espaço na revista em seu início, perderam cada vez mais espaço para o militante político e, com isso, ou foram excluídos ou saíram desta estrutura de sociabilidade ou, para continuar nela, se ajustaram ao ideário socialista.

Como dizemos anteriormente, esse movimento foi paulatino e cabe agora entender como esses eventos que interferiram na esquerda peruana e que alteraram o conteúdo da revista e sua estrutura de sociabilidade. Assim, o rompimento de Mariátegui com o APRA, o VI Congresso da Terceira Internacional Comunista de 1929 e a morte de José Carlos Mariátegui (número 30) foram marcos nesta rede, pois significaram mudanças na rota da revista, e de certo modo, aceleraram o processo que tornou a *Amauta* uma “revista de partido”.

2.3.2.1 - *Amauta e o socialismo indo-americano: números 17 ao 25*

Se no primeiro momento houve o objetivo de recriar a tradição peruana pelo incaico, agora, neste segundo momento, a tarefa é incorporar esta tradição na modernidade socialista.

Deste modo, com o fim do processo de definição ideológica em *Amauta*, efetivada pelo rompimento com o APRA de Haya de la Torre, a revista passa a ter por objetivo ser expressão do socialismo indo-americano.

O rompimento com o APRA também significou uma profunda mudança na rede de *Amauta*, devido ao afastamento de colaboradores da revista alinhados ao aprismo, entre eles a indigenista Dora Mayer de Zulen⁵⁸.

O afastamento de Dora Mayer de Zulen significou praticamente o fim do *Boletín de Defensa Indígena* que, agora incorporado à sessão *Panorama Móvil*, teve apenas duas publicações: uma no número 18 (“*Reclamación de los pequeños agricultores de Santa Marta*”, reprodução de uma carta enviada à *Sesión de Asuntos Indígenas* do Ministério de Fomento) e outra no número 25 (“*Esquema del problema indígena*”, texto de autoria de José Carlos Mariátegui e Hugo Pesce)

Abaixo colocamos uma lista dos principais colaboradores em *Amauta* e em *Libros y Revistas* em que o leitor pode perceber essa mudança na rede.

COLABORADORES EM AMAUTA	QUANTIDADE	FREQÜÊNCIA	PRESEÇA
José Carlos Mariátegui	15	9	135
Ricardo Martínez de la Torre	10	9	90
Maria Wiese	12	7	84
Xavier Abril	10	7	70
Armando Bazán	8	5	40
José Sabogal	13	3	39
Jose M. Eguren	19	2	38
Martí Casanovas	6	6	36
Eudocio Ravines	6	5	30
Gamaliel Churata	4	4	16
Luis E. Galván	4	4	16
Cesar Alfredo Miró Quesada	4	4	16
Julia Codesido	6	2	12

Tabela 12: Principais colaboradores de *Amauta* (números 17 a 25).

⁵⁸ Responsável pela publicação do *Boletín de Defensa Indígena*, Dora Mayer também teve alguns ensaios sobre a questão política na América Latina publicados em *Amauta*. Embora ela expressasse um indigenismo paternalista e humanista, que era contrário ao posicionamento do indigenismo revolucionário, Dora Mayer concordava com Mariátegui que a solução do problema do indígena passava pela mudança do sistema econômico. No entanto, ela nunca aderiu ao marxismo e, embora tenha se simpatizado ao americanismo anti-imperialista aprista durante os anos 1920, se tornaria veementemente anticomunista a partir dos anos 1930 (Cf. MOORE, 2014, p. 202).

COLABORADORES EM "LIBROS Y REVISTAS"	QUANTIDADE	FREQÜÊNCIA	PRESEÇA
Maria Wiese	12	8	96
Xavier Abril	4	3	12
José Varallanos	4	3	12
José Carlos Mariátegui	3	3	9
Luis F. Bustamante	4	1	4
Estuardo Nuñez	2	1	2
Ricardo Martínez de la Torre	2	1	2

Tabela 13: Principais colaboradores de *Libros y Revistas* nos números 19 a 27.

Analisando as duas tabelas acima, percebemos a manutenção, entre os principais colaboradores, do núcleo editorial José Carlos Mariátegui, Ricardo Martínez de la Torre, Armando Bazán, José Sabogal e Maria Wiese, o que demonstra uma concentração maior em torno do núcleo editorial que se reunia no “*Rincón Rojo*”

Foi neste período que foi publicado, nos números 17 ao 24, uma série de artigos de José Carlos Mariátegui, que viriam compor posteriormente a obra “*Defensa del Marxismo*”. Nestes artigos ele fez uma profunda crítica ao revisionismo proposto por Henri de Man e pelos socialistas alemães. Entendemos que a publicação desta série de artigos denota uma tarefa de doutrinação e ideologização socialista nas páginas de *Amauta*, que até então era mais discreto.

A história do movimento proletariado peruano também teve destaque com a publicação, em diversos números, de partes do livro “*El movimiento obrero de 1919*”, de Ricardo Martínez de la Torre, que relatou a importância do proletariado peruano para o fim da “República Aristocrática”, principalmente pela greve geral de 1919, e enfatizou a separação entre os elementos anarquistas dos elementos socialistas.

Esse novo momento de *Amauta* não significou, no entanto, um abandono das artes. Aliás, estas tiveram, de certo modo, seu espaço na revista ampliado com as colunas “Discos” e “Cinema”, publicadas na sessão *Panorama Móvil* e que ficaram a cargo da escritora Maria Wiese.

José Sabogal, por sua vez, continuou tendo bastante espaço na sessão de artes com exposição de trabalhos nos números 17 e 22, nas sessões “Arte Americano” e “Arte Peruano”. Na sessão dedicada às artes plásticas houve a presença não apenas de pintores peruanos, como

Julia Codesido e Carmen Saco, mas também do mestre de Sabogal, o argentino José Malanca⁵⁹, e do escultor argentino Agustín Riganelli, que teve uma série de trabalhos reproduzidos no número 19.

Além disso, tiveram presença nas páginas de *Amauta* pintores mexicanos, principalmente ligados ao movimento de renovação das artes plásticas mexicana iniciado pelo processo revolucionário, como as reproduções dos murais de Fernando Leal. Por fim, o número 24 antecipa o próximo momento de *Amauta* ao dedicar a sessão de Artes à pintura realista russo-soviética, com a exposição de trabalhos de Olga Kameva, Merkoulov, Arkhinpov, Koroleff e Tatline.

O ideal de uma literatura a serviço do proletariado ganhou espaço. Os editores de *Amauta* dedicaram o número 18 para discussão do conceito de literatura proletária com a publicação de uma enquete realizada pela revista *Monde* com algumas personalidades intelectuais intitulada “¿Existe una literatura proletaria?”.

Nesse sentido, ficou evidenciado uma aproximação de *Amauta* com o surrealismo do grupo da revista francesa *Monde*, que tinha na figura do escritor peruano radicado em Paris, Xavier Abril, uma ponte entre ambos grupos.

Outro destaque é a presença do mexicano Martí Casanovas. Nos números 17 e 18, na sessão *Panorama Móvil*, Casanovas, ao polemizar com o intelectual boliviano Franz Tamayo, criticou o idealismo no movimento intelectual *indoamericano* e defendeu o materialismo marxista na redenção das populações autóctones e na mestiçagem das artes e a união do ideal revolucionário com a reivindicação autóctone. Além disso, Casanovas (1929, p. 47-50) promoveu a arte a serviço da Revolução e exaltou o papel das escolas de pintura indígenas como verdadeira expressão de uma arte autóctone.

Deste modo, percebemos uma confluência do vanguardismo artístico ao socialismo pelo ideal da arte a serviço da classe proletária, resultando em uma aproximação com o movimento surrealista, influenciando a narrativa indigenista em *Amauta* a partir de então.

O componente político teve destaque, principalmente na sessão *Panorama Móvil*, através da grande presença de manifestos de organizações sindicais e políticas. Além disso,

⁵⁹ A presença de José Malanca em *Amauta* não decorreu apenas sua ligação com José Sabogal. Assim como seu compatriota, Emilio Pettoruti, Malanca era um grande amigo de Mariátegui. José Malanca ajudou na distribuição de *Amauta* durante suas estadas nos Estados Unidos e México. Aliás, em uma dessas viagens conheceu sua futura esposa, a poetisa Blanca del Prado, que passaria a pertencer ao círculo de *Amauta* e teria alguns trabalhos publicados na revista (Cf. KUON ARCE; GUTIÉRREZ VIÑUALES, 2008, p. 308-309).

cabe mencionar o lançamento do quinzenário *Labor*, em novembro de 1928, pelo grupo editorial dirigido por Mariátegui, como uma ampliação da militância política na rede de *Amauta*.

Assim como ocorreu com o vanguardismo, o indigenismo foi incorporado pelo socialismo no ideal de criação de um socialismo *indoamericano*. Deste modo, a concepção de junção da tradição incaica com o movimento revolucionário socialista ganha força na rede de *Amauta*⁶⁰, principalmente a partir dos pressupostos desenvolvidos por José Carlos Mariátegui, colocados no capítulo dedicado ao problema indígena dos “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*”, assim como no texto apresentado no VI Congresso da Terceira Internacional Socialista, realizado em 1929 em Buenos Aires.

2.3.2.2 - Proletarização em *Amauta*: números 26 ao 30

Os números 24 e 25 de *Amauta* coincidem com a realização do VI Congresso Latino-Americano da Terceira Internacional Comunista, no qual Mariátegui apresentou sua tese através de Hugo Pesce e Julio Portocarrero, as quais foram rechaçadas pelo diretório⁶¹.

Por um lado, a dura crítica dos dirigentes da Sessão Latino-Americana da Internacional Comunista provocou, como efeito imediato na revista *Amauta*, uma espécie de “renascimento” da temática indigenista em seu número 26.

Por outro lado, houve um aumento considerável em *Amauta* de textos enviados pelos comitês de propaganda comunista na América Latina, exaltando os feitos da política econômica soviética empreendida por Stálin e o conseqüente processo de modernização na U.R.S.S.

A princípio não houve uma mudança substancial em relação aos colaboradores de *Amauta*, tal como ocorrera no número 17 em decorrência do rompimento com o APRA, conforme podemos ver na tabela abaixo:

⁶⁰ No próximo capítulo, dedicado ao discurso indigenista em *Amauta*, detalharemos como se deu essa confluência entre indigenismo e socialismo que resultou no ideal de socialismo *indoamericano*.

⁶¹ Intitulada “*El problema de las razas en la América Latina*”, a tese foi apresentada pelo amigo de Mariátegui, Hugo Pesce, no Congresso Constituinte da Confederação Sindical Latino Americana, realizada em Montevideu, em maio de 1929 e no VI Congresso Latino-Americano da III Internacional Comunista de julho daquele ano. A tese tinha duas partes “*I. Planteamiento de la cuestión*”, escrita totalmente por José Carlos Mariátegui; e a segunda, “*Importancia del problema racial*” cuja redação sobre o esquema básico de Mariátegui, Hugo Pesce aportou a maior parte do texto. A primeira parte da tese foi reproduzida com o título “*El Problema Indígena*” na seção “Panorama Móvil no número 25 (julho-agosto de 1929) de *Amauta* (Cf. MARIÁTEGUI, 1986, p. 21-22).

COLABORADORES EM AMAUTA	QUANTIDADE	FREQUÊNCIA	PRESEÇA
Maria Wiese	8	5	40
José Carlos Mariátegui	8	3	24
Xavier Abril	7	3	21
Camilo Blas	10	2	20
Carmen Sacco	5	4	20
Ernesto Reyna	5	4	20
Ricardo Martínez de la Torre	5	4	20
Ernst Glaeser	4	4	16
José Maria Eguren	4	3	12
José Sabogal	12	1	12
Julia Codesido	5	2	10
Abelardo Solís	3	3	9
Blanca del Prado	3	3	9
Nydia Lamarque	3	3	9
Artemio Ocaña	4	2	8
Liga Contra el Imperialismo y por la Independencia Nacional	4	2	8
Comité de Propaganda Comunista de América	3	2	6

Tabela 14: Principais colaboradores de *Amauta* (números 26 a 30).

COLABORADORES EM LIBROS Y REVISTAS	QUANTIDADE	FREQUÊNCIA	PRESEÇA
Maria Wiese	6	5	30
Luis Fernando Bustamante	12	3	36
José Varallanos	3	2	6
Internacional de los Trabajadores de la Enseñanza	2	2	4
Xavier Abril	2	1	2

Tabela 15: Principais colaboradores de *Libros y Revistas* nos números (28 a 32).

Como podemos ver, na lista de principais colaboradores manteve-se o núcleo constituído em torno de Mariátegui: Martínez de la Torre, José Sabogal e Maria Wiese, além

de Xavier Abril, agente de *Amauta* em Paris, embora o próprio Mariátegui tenha tido uma participação mais reduzida em comparação com as etapas anteriores.

Chama a atenção nesta tabela de principais colaboradores a presença, pela primeira vez, de duas organizações ligadas à movimentos políticos: *Liga contra el Imperialismo y por la Independencia Nacional*⁶² e o *Comité de Propaganda Comunista da América*, o que evidencia uma acentuação no processo de politização que já vinha ocorrendo desde o número 17.

A politização que se efetiva nas páginas de *Amauta* refletiu o posicionamento mais militante de seu editor, que além do lançamento da revista *Labor*, participou também da fundação da C. G. T. P. (*Central General de los Trabajadores del Perú*), em outubro de 1928, que tinha por objetivo reunir as centrais sindicais peruanas sob o movimento revolucionário socialista (FLORES GALINDO, 1980).

Mariátegui, juntamente com Julio Portocarrero, Ricardo Martínez de la Torre, Eudocio Ravines e outros dirigentes sindicais, também fundou o Partido Socialista Peruano em dezembro de 1928. No programa do partido estava explícito o rompimento com as diretrizes da 2ª Internacional Comunista e principalmente com o aprismo: “La praxis del socialismo marxista en este período es la del marxismo-leninismo. El marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo, y de los monopolios. El Partido socialista del Perú lo adopta como método de lucha” (MARIÁTEGUI, 1986, p. 160).

No entanto, o movimento socialista peruano, como já colocamos anteriormente, não era unísono e, nesse sentido, a fundação do Partido Socialista Peruano pelo grupo de Lima aprofundaria as tensões com a célula comunista de Cusco.

Esse posicionamento mais radical da revista *Amauta* acabou afastando alguns de seus colaboradores, entre eles o historiador Jorge Basadre, um dos intelectuais mais próximos de Mariátegui e um dos idealizadores da revista.

Basadre já sofrera as consequências da ligação com a *Amauta*, chegando a ser encarcerado pelo governo Leguía em 1928 logo após a publicação do ensaio “*Mientras ellos si extienden*”, publicado no número 17 de *Amauta*, em que denunciava os abusos causados pelo imperialismo norte-americano nos países centro-americanos.

⁶² Este movimento surgiu no 2º Congresso Anti-Imperialista, realizado em Frankfurt em julho de 1929, e foi fruto do rompimento com os movimentos anti-imperialistas, que defendiam uma aliança com setores demo-burgueses, e de adesão à luta pelo socialismo contra a ascensão do fascismo. Eudocio Ravines e Jacobo Hurwitz (membros da rede *Amauta*) participaram como representantes latino-americanos, além de representantes de movimentos sindicais e camponeses latino-americanos (Cf. AMAUTA, 1929c, p. 95-96).

Porém, a dedicação que teve à *Amauta* não foi o suficiente para Basadre manter-se nesta rede após a publicação da sua obra “*La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*”, em 1929. Ali, Basadre discutiu o texto “*El Imperio Socialista de los Incas*, de Louis Boudin, expondo que não havia existido socialismo no império incaico, já que este havia sido governado por uma casta (VERES CORTÉS, 2000).

Essa opinião, totalmente contra o defendido por Mariátegui e pelo indigenismo revolucionário, poderia ter afastado Basadre. Contudo, isso poderia não ser preponderante, visto que Luís Alberto Sánchez, mesmo tendo criticado duramente a associação do indigenismo com o socialismo no artigo “*Batiburillo Indigenista*”, publicado na revista *Mundial* em 1927, continuou contribuindo em *Amauta*, principalmente com ensaios relacionados à literatura peruana, como por exemplo no artigo “*Ramona y José Eguren*”, publicado no número 21. Assim como o caso de Eugenio Garro Lavada que criticou a idealização do passado incaico sustentando que o Império Incaico foi uma autocracia que teria contribuído para o estado de servidão e passividade do indígena durante a colonização⁶³ e mesmo assim permaneceu na rede de *Amauta*, embora diferente de Luis Alberto Sánchez, Garro Lavada tinha um posicionamento político comunista.

Entendemos que a perseguição por conta do governo aos socialistas contribuiu para que Basadre se afastasse do grupo de *Amauta* e nesse ponto, o movimento poderia ter partido dele próprio. Mas também, uma crítica vinda de um intelectual que participara ativamente no “*Rincón Rojo*” e que tinha uma concepção política socialista teria um peso maior do que uma crítica de um intelectual, que embora participasse da rede de *Amauta*, tinha uma postura antissocialista. Deste modo, Basadre poderia ter sido excluído da rede de *Amauta* assim como outro amigo de Mariátegui, César Falcón.

Uma outra tensão que começa a ocorrer nas páginas de *Amauta*, a partir de meados de 1929 - coincidindo com o número 26 de *Amauta* – foi decorrente de uma maior radicalização e alinhamento aos preceitos da III Internacional Comunista, entre os quais o fim da estratégia de frente única de esquerda e o de eliminação dos elementos revisionistas.⁶⁴

Entendemos que essa radicalização maior em direção ao comunismo nas páginas de *Amauta* foi ocasionada por uma mudança de postura de seu fundador. Nesse sentido, o rechaço

⁶³ No terceiro capítulo analisaremos o texto de Garro Lavada “*Los Amautas en la historia peruana: capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika*”, publicado no número 3 de *Amauta*.

⁶⁴ Lembramos que tais preceitos já aparecem na série de artigos “*Defensa del Marxismo*” publicados por José Carlos Mariátegui nos números 17 ao 24 de *Amauta*.

das teses de Mariátegui apresentadas no VI Congresso da Seção Latino-Americana da III Internacional Comunista de 1929, a recepção negativa do seu livro recém-lançado, *“Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”* pela esquerda radical peruana, vendo-a como uma obra de um intelectual burguês, e a boa acolhida do livro pelo campo intelectual conservador oposto ao vanguardista, chegando a receber elogio do civilista Francisco García Calderón na revista *Mercúrio Peruano* (FLORES GALINDO, 1980), provavelmente motivaram Mariátegui a expressar um esquerdismo mais dogmático e a adotar uma postura mais militante, refletindo na linha editorial de *Amauta* com a promoção de movimentos ligados à Terceira Internacional Comunista.

Como consequência dessa mudança, houve um aumento na presença de militantes políticos no *“Rincón Rojo”*, alterando o equilíbrio entre o vanguardismo estético e o político socialista, que Mariátegui tentou manter desde o início das tertúlias.

A crescente influência da III Internacional Comunista nos movimentos da esquerda peruana fez com que grupos como o *“Revolución”*, de Arequipa, e *“Vanguardia”*, da Universidad de San Marcos, seguissem o movimento que a célula de Cusco já havia realizado de adesão ao movimento comunista internacional.

Com isso, alguns militantes do grupo de Lima passam a pressionar Mariátegui para mudar a nomenclatura do recém fundado Partido Socialista Peruano para Partido Comunista Peruano. Outros militantes próximos à rede de *Amauta*, como os exilados Julio Portocarrero, Jacob Hurwitz, Esteban Pavletich e Eudocio Ravines aderem à Internacional Comunista. Até mesmo o mais próximo colaborador de Mariátegui, Ricardo Martínez de la Torre, passou a se mostrar cada vez mais *antitrotskyista* e simpático à ideia de construção de uma organização monolítica, sem fissuras e inflexível em seus princípios (FLORES GALINDO, 1980).

Nesse sentido, as posições anti-intelectualistas, derivadas da maior radicalização e inflexibilidade em torno da proletarianização ortodoxa comunista, passam a ganhar cada vez mais força na esquerda peruana a partir da influência de dirigentes da Internacional Comunista, alterando, ainda mais, o equilíbrio intentado por Mariátegui em *Amauta*.

O *“Rincón Rojo”* ficaria dividido entre os “militantes profissionais”, que optavam pela política acima de qualquer coisa, e os “intelectuais vanguardistas”, que insistiam na valorização das artes e no debate acerca dos problemas peruanos pelo viés das ciências sociais. Surgia, assim, uma nítida divisão entre os projetos políticos e os intelectuais.

Nessa disjuntiva entre “políticos” e “intelectuais”, estes é que acabaram por ficar mais próximos às posições de Mariátegui. Porém, personagens intelectuais como José Maria Eguren, Martín Adán, Estuardo Nuñez, José Sabogal e Luis Valcárcel, não seriam as pessoas mais adequadas para um empreendimento que exigia, por conta justamente da maior radicalização da esquerda peruana e o consequente aumento repressivo policial por parte do governo Leguía, um maior realismo e uma ação imediata. Cabia ao enfermo Mariátegui decidir entre o partido ou sua revista (FLORES GALINDO, 1980).

Então, por conta das tensões na esquerda peruana e da repressão do governo de Leguía, que meses antes fechara *Labor*, Mariátegui começou a articular, a partir de 1929, sua mudança e a transferência de *Amauta* para Buenos Aires.

As tratativas para essa mudança foram feitas via correspondência com seu amigo, o argentino Samuel Glusberg⁶⁵. Em uma das cartas Mariátegui confessou que tinha seu trabalho reprimido e também demonstrou uma certa mágoa pela má recepção de seu recente trabalho, “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*”:

Mi libro no ha merecido sino una nota de Sánchez, en la prensa de Lima [...]. A esta pequeña conspiración de la mediocridad y del miedo, yo no le haría ningún caso. Pero la tomo en cuenta porque, en el fondo, forma parte de una tácita ofensiva para bloquearme en mi trabajo, para sitiarme económicamente, para asfixiarme en silencio (MARIÁTEGUI, 1929).

Enquanto planejava sua mudança para Buenos Aires, a esquerda peruana insistia em sua permanência. Eudocio Ravines, então exilado na Argentina, expressou em uma carta à José Carlos Mariátegui, que a sua permanência era indispensável naquele momento de consolidação dos movimentos de esquerda no Peru, acrescentando que:

Entramos en un período científico de organización: este período no puede basarse sino sobre la educación de las masas y, por el momento, de los hombres que van a ser los preparadores y los orientadores de la masa. Ud. comprende que no es posible dejar a los camaradas abandonados a sus propias fuerzas. Aquí quiero, hablándole francamente, hacerle un ligero reproche, que se refiere al pasado: Ud., después de su arribo al Perú, tuvo la oportunidad de convertirse en orientador y director de una serie de muchachos desorientados, con una magnífica voluntad, pero con una más magnífica ignorancia de las cosas sociales: entre éstos estaba yo. No se imagina Ud., mi caro amigo, cuánto he sufrido para orientarme. Yo no podía tener una fe profunda sino a través de un conocimiento profundo. Sentía a cada instante que la fe sentimental, la fe juvenil, fe de ‘nueva generación’ se me iba sin remedio, se me escapaba por todos los poros. Su intervención en este momento de ansiedad hubiera

⁶⁵ Desde antes de 1927, já havia se formado entre ambos uma relação de amizade que derivou no intercâmbio de revistas e publicações. Glusberg era poeta e ensaísta e dirigia a revista *La vida Literaria* e a *Editorial Babel*. Através de Glusberg, Mariátegui teve contato com outros escritores argentinos estendendo sua rede (Cf. FLORES GALINDO, 1980, p. 107).

sido de un valor enorme para mí y, estoy seguro, para otros. No sé por qué causas Ud. limitaba demasiado su acción y parecía como querer inhibirse frente a una influencia más o menos profunda sobre los agitados. Le expreso esta cosa, que es un recuerdo banal, para que Ud. tome verdaderamente en serio su papel de orientador y educador. Fundamentalmente Ud. no superestima [sic.] la importancia de las pequeñas burguesías urbanas, en lo cual estamos concordes, pero su propaganda toca, sin que Ud. lo quiera deliberadamente, estoy seguro, con mayor intensidad las capas pequeño-burguesas que las masas proletarias. Me parece que los esfuerzos de todos deben ir fundamentalmente a realizar la educación del proletariado, dentro del terreno de clase, sin despreocuparse por esto de la tarea en la que Ud. está empeñado y cuyo realismo de concepción está confirmado por los hechos (RAVINES, 1929).

No entanto, o apelo de Eudocio Ravines não teria sido suficiente para convencer Mariátegui a não se mudar para Buenos Aires. No início de março de 1930, o diretor de *Amauta* escreveu para o pintor José Malanca, já resoluto de sua decisão.

Gran satisfacción me causa las noticias sobre Seoane, con quien yo también me prometo excelente camaradería en Buenos Aires. Hágale Ud. saber que probablemente en mayo estaré en Santiago, en viaje a Buenos Aires; y que mi viaje aconsejado por muchas razones, que Ud. en gran parte conoce, está completamente resuelto. Sólo una inesperada falla en mi salud u otro accidente puede frustrarlo. Estoy invitado por el grupo de escritores de La Vida Literaria, el mismo que propició y organizó la visita de Frank. L.V.L. dará, con este motivo, un número peruano, para el que Seoane, Blanca, Magda, Julián pueden enviar desde luego alguna colaboración, dirigiéndola a Samuel Glusberg, Rivera Indarte 1030. Creo que ese número puede ser una pequeña antología de prosa y poesía peruanas [...].

Pero ya en Buenos Aires renovaremos las tardes de Lima. No necesito agregarle que se le recuerda a Ud. aquí con el cariño de siempre. Tengo noticia de que en el Cusco tampoco se le olvida. Estamos en buena relación con los muchachos de allá, disipado ya hasta la última sobra de malentendido. Sólo un exagerado ‘cusqueñismo’, léase en este caso antilimeñismo, los distanciaba de nosotros. Y Ud. sabe lo poco limeños que somos nosotros, los antilemeños que somos, en el sentido revolucionario. No tarde en escribirme, enterándome de su itinerario (MARIÁTEGUI, 1930).

Nesta carta não apenas está definida a mudança, mas também Mariátegui expressa seus planos editoriais para quando chegar em Buenos Aires. Apesar de relatar o fim da querela entre limenhos e cusquenhos, Mariátegui afirmava que só por problemas de saúde ou algum outro acidente alteraria seus planos.

Contudo, seus planos não se concretizaram, pois em 16 de abril de 1930 Mariátegui falecia aos 35 anos de idade. Com sua morte, a direção da revista *Amauta* é assumida pelo gerente Ricardo Martínez de la Torre e os rumos passam a ser ditados pelo grupo dos “militantes políticos”, concretizando um movimento que já vinha ocorrendo na rede com a radicalização na esquerda peruana e o aumento da repressão do governo, afastando muitos intelectuais vanguardistas, que temiam ser presos por manterem conexões com os militantes socialistas.

Embora Mariátegui tenha tentado direcionar o campo político esquerdista peruano com a criação do Partido Socialista Peruano e da C.G.T.P, sua posição foi ficando cada vez mais

minoritária em um campo em que o socialismo convergia para a vertente *stalinista*, que via com desconfiança a participação e a atuação da intelectualidade no movimento proletário.

Nesse contexto, Mariátegui buscou se fortalecer através do núcleo militante do “*Rincón Rojo*” constituído em torno de Martínez de la Torre, Ravines e Portocarrero, acarretando em um maior espaço destes nas decisões editoriais da revista *Amauta*.

Também não podemos deixar de pontuar que o intento de Mariátegui de mudar para Buenos Aires e publicar sua revista em terras portenhas revela que ele ainda mantinha a perspectiva de uma frente intelectual esquerdista e a ideia de um periódico que unisse as vanguardas estéticas e políticas. Nesse sentido, a mudança de ares, na visão de Mariátegui, poderia proporcionar um alcance maior de *Amauta* no campo intelectual vanguardista e um afastamento maior das tensões dentro da esquerda peruana.

Então, só podemos especular acerca do porquê Mariátegui ter deixado *Amauta* ser conduzida pelo grupo militante. Entendemos que ele teria a compreensão - especulação nossa - que para a esquerda peruana ainda se fazia necessário uma “publicação de doutrina”, mas principalmente de um “periódico de partido”, que servisse ao Partido Socialista Peruano.

Seguindo esse raciocínio, não deixa de ser sintomático que Mariátegui, quando já bastante enfermo, entrega a direção do Partido Socialista Peruano à Eudocio Ravines, recém chegado do exílio no início de 1930, com a missão de organizar o movimento comunista no Peru. Talvez o próprio Mariátegui reconhecesse que havia terminado a época de iniciação dominada pelos intelectuais e que chegava à etapa definitiva dos “revolucionários profissionais” (FLORES GALINDO, 1980).

Com a morte de Mariátegui as portas do “*Rincón Rojo*” se fecham e, por conseguinte, se consolida o processo que levou *Amauta* a se tornar uma “revista de partido”. Assim, sob a direção de Ricardo Martínez de la Torre, a revista passa a se definir como uma revista classista do proletariado peruano e com isso o projeto sustentado por Mariátegui, que proporcionou a convivência nas páginas da revista entre intelectuais, vanguardistas, indigenistas e militantes políticos, se encerrava.

2.3.2.3 - *Amauta: revista do Partido Comunista Peruano*

Por fim, o terceiro momento refletiu o afastamento de pessoas ligadas pessoalmente ao editor e fundador de *Amauta* após seu falecimento. Além disso, a revista torna-se mais uma espécie de folhetim partidário comunista. *Libros y Revistas*, que havia sido incorporado como

sessão na mudança tipográfica ocorrida no número 17, passa a não ser mais publicado e as artes e a literatura perdem espaço, restando algumas menções a trabalhos de pintores soviéticos.

Neste último momento, sob a direção de Ricardo Martínez de la Torre, percebemos que houve um esforço de cooptar a imagem de Mariátegui pelo movimento comunista peruano, polindo-a de toda influência vanguardista estética, conforme podemos ver no boletim extraordinário publicado pelos editores na sessão *Panorama Móvil*, no número 30.

Muere en su fe materialista. Muere encarnizadamente perseguido como todo militante leal a la causa de la emancipación del proletariado [...].

Mariátegui, su memoria, su vida, su obra, pertenece al proletariado. El reivindica para si esta herencia [...].

El proletariado organizó el desfile, constituyendo una guardia roja para controlar el orden del sepelio y el relevo de los obreros que portarían el ataúd [...].

Dio término a los discursos Ricardo Martínez de la Torre a nombre del grupo “Amauta” reivindicando, para la clase [proletaria] a la cual había servido Mariátegui hasta dar su vida, su magnífica memoria, y poniendo en guardia sobre las mistificaciones que se intentaría hacer con su obra revolucionaria. (AMAUTA, 1930a, p. 93-94).

Representado como “marxista confesso” (AMAUTA, 1930b, p. 94) pelos editores no boletim que noticiou sua morte, Mariátegui tem sua memória e sua obra reivindicada pelo movimento proletário, guarda vermelha que escoltou seu esquife. Os editores expressaram que Mariátegui, mais do que um mero intelectual, foi um servidor do movimento operário e, por isso, sua obra ficava como legado ao operariado peruano e, por conseguinte, a *Amauta* ficava a esse subordinada.

A revista entra, com a morte de Mariátegui, no momento de efetivação do processo que foi paulatinamente ocorrendo em suas páginas. A *Amauta*, conforme o editorial de Ricardo Martínez de la Torre publicado no número 30, pertence agora ao proletariado:

Comienza el Tercer Acto. AMAUTA se define una vez más como tribuna del movimiento de la clase trabajadora. Mantendrá la independencia del movimiento de la clase trabajadora. Rechazará toda intervención extraña a sus intereses inconfundibles. Reivindica, desde este número, su categoría de revista de clase (AMAUTA, 1930a, p.4).

Neste último momento da revista houve um esvaziamento de intelectuais e artistas ligados ao vanguardismo peruano e uma maior participação de nomes ligados à militância comunista, conforme podemos ver na tabela abaixo em que listamos todos que tiveram publicação em *Amauta* nos dois últimos números, posteriores à morte de Mariátegui.

COLABORADORES EM AMAUTA	QUANTIDADE	FREQÜÊNCIA
Anat3lio Lunatcharski	1	1
Ant3nio Navarro Madrid	2	2
Carlos Arbul3 Miranda	1	1
Chterenberg	1	1
Comisi3n organizadora 'el ateneo femenino de Buenos Aires'	1	1
E. Kaltofen	1	1
Enrique Reyes	1	1
Ercoli	1	1
Federaci3n Universitaria Hispanoamericana	1	1
Gamaliel Churata	1	1
Grace Hutchins	1	1
I3koowieff	1	1
Internacional de los Trabajadores de la Enseñanza	1	1
International Labor Defense	1	1
Javier Bueno	1	1
Jos3 Ant3nio Encinas	1	1
Jos3 Carlos Mari3tegui	3	2
Josef V. St3lin	2	1
Julio Antonio Mella	2	2
Julio Portocarrero	1	1
L. Magyar	1	1
Lentouloff	1	1
Luis Herald	1	1
Prokhoroff	1	1
Representaci3n comercial de U.R.S.S. en Am3rica	2	2
Ricardo Mart3nez de la Torre	4	2
Thelma Wood	2	1
Vladimir Mayak3vski	1	1

Tabela 16: Lista de colaboradores publicados nos n3meros 31 e 32 de *Amauta*.

Não deixa de ser sintomático, com essa mudança radical no perfil da revista, não apenas o fim da sessão *Libros y Revistas*, mas também a presença na tabela acima do líder soviético, Joseph Stálin.⁶⁶

Nessa mudança de rumo da revista, não se trata mais de intelectuais vanguardistas tratando de questões político-sociais se solidarizando com as reivindicações das massas peruanas, mas sim de enfatizar que são os próprios militantes proletários que fazem o trabalho de conscientização das massas. Desse modo, a *Amauta* não é mais uma revista de intelectuais vanguardistas, é agora uma revista do proletariado peruano.

Para exemplificar, reproduzimos o texto do militante comunista cubano Julio A. Mella, publicado postumamente no número 31:

Todo el mundo sabe que los “trabajadores intelectuales” [...] no son revolucionarios, ni antimperialistas, ni proletarios, sino pequeños y grandes burgueses, casi siempre aliados del capitalismo nacional reaccionario o instrumentos y servidores del capitalismo [...].
El movimiento obrero revolucionario de México [...] ha sido organizado y continúa progresando bajo la dirección de “obreros manuales”. Igualmente en el resto del mundo (MELLA, 1930, p. 48-49).

O anti-intelectualismo demonstrado nesse momento final de *Amauta* refletiu a urgência desses militantes de desconsiderar o “idealismo burguês.” Assim, não haveria espaço para o especulativo e para o artístico, pois a tarefa assumida pela revista passa a ser a de atuar na conscientização e na doutrinação comunista, visando um engajamento que não permitiria desvios.

A queda do governo Leguía, em julho de 1930, por uma junta militar, acentuou o radicalismo político, levando os comunistas peruanos a tomarem uma postura mais beligerante, conforme podemos ver no trecho abaixo do último editorial publicado no número 32, intitulado “¿Y ahora?”

Las clases oprimidas peruanas, los obreros, campesinos, soldados, indígenas, no se dejarán engañar por ninguno de los brillantes sofismas que los ideólogos y agentes de la burguesía y del imperialismo quieren meterle en la cabeza. En el Perú como en el resto del mundo la lucha del proletariado y de la burguesía es igualmente violenta y entra en el mismo período de intensificación [...].
No nos hacemos ilusiones. La reacción vendrá. Colaborarán, so pretexto de combatir el comunismo, en esta acción democrática y honesta, socialistas, anarquistas, terratenientes, burgueses, gamonales frailes, monjas, universitarios.

⁶⁶ Os textos publicados foram: “*Nuestros éxitos nos hacen perder la cabeza*” e “*Respuesta a los camaradas miembros de las colkoses*.” Estes não foram escritos exclusivamente para *Amauta*, mas sim destinados à órgãos de propaganda comunista ao redor do mundo. Os editores de *Amauta* os traduziram e os agruparam sob o título: “*J.V. Stalin: Hacia la socialización de la agricultura*” (Cf. AMAUTA, 1930, n. 31, p. 17-35).

Y frente a todos estos enemigos de la revolución obrero-campesina en el Perú, el Partido Comunista se coloca a la cabeza de los obreros y campesinos. Al proletariado le basta saber que tiene una misión que cumplir. Es suficiente. El sabrá cumplirla. (AMAUTA, 1930c, p. 8).

Os editores de *Amauta*, agora revista do Partido Comunista Peruano, anunciam neste editorial o confronto final. Com isso, não caberia mais posturas vacilantes, demagógicas e ideologismos de socialistas, burgueses, anarquistas e universitários. A única direção nesta luta contra o reacionarismo capitalista, expressado pelo fascismo, caberia aos comunistas, os verdadeiros representantes das classes oprimidas.

Com a entrada na clandestinidade de vários daqueles que restaram na rede de *Amauta*, a revista encerra suas atividades. Muitos de seus membros entendiam que o momento exigia mais uma ação beligerante do que um trabalho de conscientização.

Vários elementos contribuíram para inviabilizar a manutenção de um projeto da magnitude de *Amauta*: a diminuição quantitativa e qualitativa no rol de colaboradores de *Amauta*, o fim dos intercâmbios entre os intelectuais e artistas depois da morte de Mariátegui, as dificuldades financeiras da revista, o aumento da repressão policial provocada pela crise política instaurada no Peru com o golpe militar de julho de 1930.

Com tudo isso, a revista encerra suas atividades após quatro anos de circulação.

Tentamos entender, neste capítulo, o processo formativo da *Amauta*, não apenas do ponto de vista material e orgânico, mas também como uma rede que congregou intelectuais, artistas e militantes políticos unidos no rechaço ao oligárquico e ao colonial e no ideal de transformação da sociedade peruana através da modernidade.

Buscamos analisar as engrenagens que fizeram parte desta rede com vistas a entender como se configurou essa estrutura de sociabilidade através de movimentos de *adesão* e de *exclusão*, os quais foram influenciados por eventos externos.

A partir desses movimentos, pudemos visualizar as fases e analisar as mudanças no perfil da revista, assim como, por meio da configuração desta rede, compreender o processo ocorrido em *Amauta* em seus quatro anos de existência, no qual inicia-se como uma “revista de debate e doutrina” e se encerra como uma “revista de partido”.

Veremos, no próximo capítulo, como se consolidou, nas páginas de *Amauta*, o discurso indigenista revolucionário a partir das diversas vertentes que confluíram nesta rede de

sociabilidade, analisando o processo de consolidação e suas características e, por fim, como foi expressado o indigenismo a partir do processo de radicalização política ocorrido na revista.

3 O INDIGENISMO EM AMAUTA: DO UTÓPICO ANDINO À EXPECTATIVA SOCIALISTA

O indigenismo foi um dos norteadores do projeto estético-político de *Amauta* em sua concepção. A escolha de uma palavra como título da revista que em quéchua significa sábio, guia, representou um intento de que a revista fosse uma bússola para os movimentos artísticos, políticos e indigenistas que se encontraram nessa rede.

Analisamos no capítulo anterior, a revista *Amauta* como objeto em si, isto é, como uma rede na qual foi se moldando e transformando conforme esses movimentos se interagiram.

Neste capítulo, seguiremos um caminho diverso: exploraremos a revista como fonte para debatermos e analisarmos artigos, ensaios e outros textos publicados em *Amauta* com temática indigenista, para mostrar como o discurso indigenista foi expressado de forma distinta nas fases e momentos da revista, começando pela busca do passado incaico como possibilidade revolucionária, passando pela construção do indígena como um sujeito revolucionário e, por fim, com a inserção do indígena no mesmo rol das classes exploradas pelo capitalismo.

Na primeira fase, a partir do ecletismo dos primeiros números, temos o momento de configuração do indigenismo revolucionário a partir da criação do *Grupo Resurgimiento*. Com o relançamento da revista em dezembro de 1927, após seis meses fechada pelo governo peruano, houve um segundo momento, no qual a partir de um movimento de maior politização na rede de *Amauta*, esse indigenismo se alinha aos preceitos do aprismo.

Com o rompimento com o APRA, em julho de 1928, a revista entra em sua segunda fase, na qual, em um primeiro momento, o indigenismo revolucionário se configura a partir do ideal de construção de um socialismo *indoamericano*. Entretanto, como vimos no capítulo anterior, as teses de Mariátegui representativas desse “socialismo indigenista” foram rechaçadas pelo diretório do *Kommitern* latino-americano.

A seguir, a *Amauta* entra em um novo momento a partir da radicalização das diretrizes da Terceira Internacional na consolidação do comunismo, provocando tensão entre o grupo dos “intelectuais vanguardistas” e dos “militantes comunistas” o qual foi refletido no discurso indigenista da revista. Essa tensão se encerra no momento final da revista com a morte de Mariátegui e a assunção da direção pelo “grupo militante”, tornando-a uma espécie de periódico do Partido Comunista Peruano e o indigenismo, como conceito representativo de uma plataforma política, deixa de ser expressado em *Amauta* e com isso tem-se o fim do indigenismo revolucionário.

3.1 A “TEMPESTADE ANDINA” E O “RESURGIMIENTO INCAICO”: A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO INDIGENISTA REVOLUCIONÁRIO EM AMAUTA

A revista *Amauta*, no primeiro momento de sua primeira etapa, foi um veículo de difusão de várias correntes e abordagens do indigenismo peruano que conviveram em suas páginas e influenciaram na concepção do indigenismo revolucionário.

Essas vertentes expressaram elementos comuns: a exterioridade, aspecto inerente ao discurso indigenista; e a historicidade, através da busca no passado incaico uma conexão com a expectativa revolucionária.

Esses elementos foram configurados e explicitados no indigenismo revolucionário a partir da criação do *Grupo Resurgimiento* em dezembro de 1926, que teve uma duração de apenas seis meses¹.

A ideia de junção das várias vertentes do indigenismo peruano, principalmente entre os indigenistas cusquenhos e os indigenistas limenhos, em uma frente única indigenista peruana fora concebida por Luis E. Valcárcel e encontrou o apoio de José Carlos Mariátegui, que por sua vez usou a revista *Amauta* como instrumento de promoção daquele que viria ser o *Grupo Resurgimiento* (LYNCH, N., 1979).

Nas palavras de Mariátegui o movimento intelectual resultante no *Grupo Resurgimiento*:

anuncia y prepara una profunda transformación nacional [...].
Y el fenómeno nacional no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial. Por el contrario, de él recibe su fermento y su impulso. La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario sino como hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos, utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno (MARIÁTEGUI, 1927a, p. 37).

O trecho acima sintetiza bem o indigenismo revolucionário, pois enuncia um intento de juntar a reivindicação indigenista ao fenômeno socialista mundial. Trata-se de trazer o passado incaico como tradição no sentido de criação de algo novo e não como mera restauração. A tradição incaica seria reivindicada e colocada como um “impulso” para a nova reivindicação indigenista a partir da modernidade socialista.

Alguns elementos do discurso indigenista peruano, tais como o paradigma discursivo dicotômico étnico-geográfico e o utopismo andino, foram incorporados à essa vertente revolucionária, que se consolidou com a fundação do *Grupo Resurgimiento*.

¹ Posteriormente nos deteremos sobre os motivos que levaram ao fim do *Grupo Resurgimiento*.

A criação deste grupo de intelectuais, artistas e militantes indigenistas, implicou em um processo de gravitação de várias vertentes do indigenismo peruano em torno do que veio a ser constituído como indigenismo revolucionário.

Analisaremos, a seguir, a exterioridade e a historicidade nas contribuições dos autores indigenistas mais emblemáticos nesse primeiro momento da primeira fase de *Amauta*, com o intuito de compreender as visões que tiveram acerca do indígena e do passado incaico e como elas foram incorporadas pelo indigenismo revolucionário a partir da criação do *Grupo Resurgimiento*, que juntou o indigenismo com o socialismo, imputando a esse discurso uma possibilidade revolucionária.

3.1.1 Estereótipos acerca do indígena: a exterioridade e historicidade do discurso indigenista em *Amauta*

Nesse momento que precede o fechamento da revista, a temática indigenista, conforme o levantamento quantitativo correspondeu a cerca de 11% do total. Embora à primeira vista pareça pouco para uma revista que trouxe um título incaico, a temática indigenista teve uma aparição maior que outras, tais como socialismo, nacionalismo, anti-imperialismo e política.

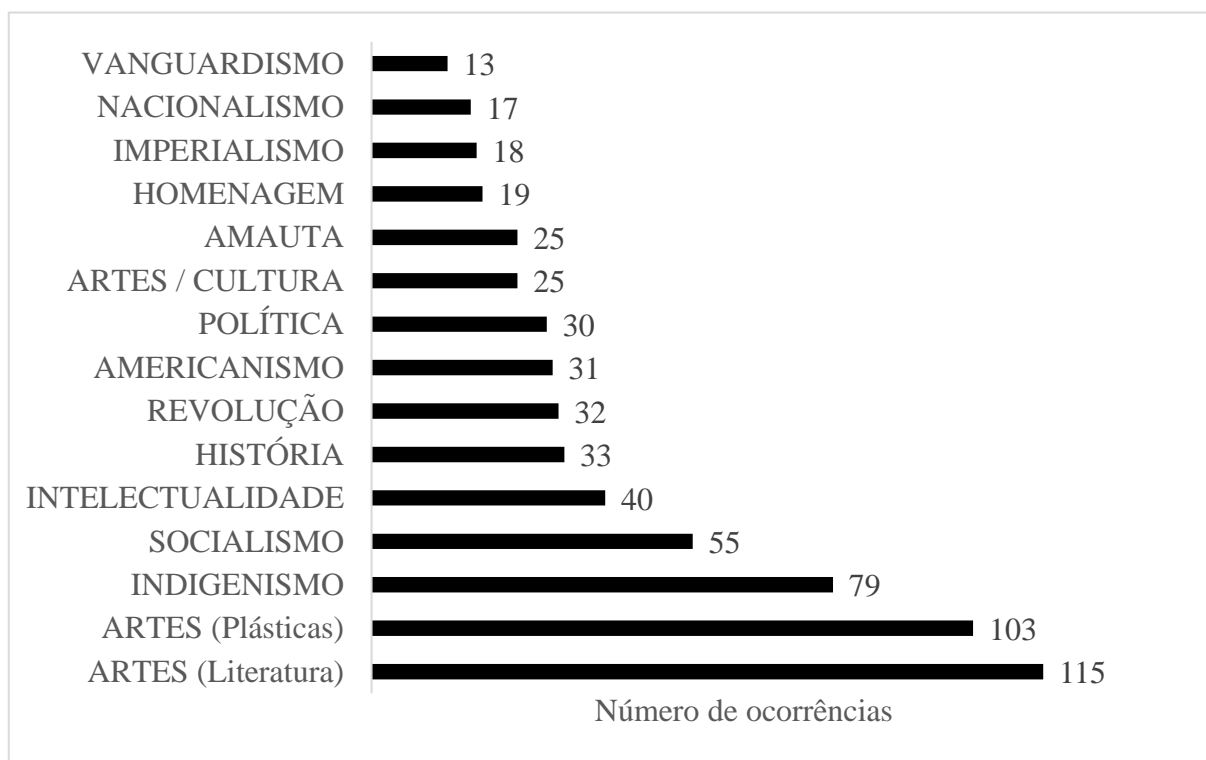


Gráfico 4: Principais temáticas presentes nas colaborações publicadas em *Amauta* (números 1 a 9).

Ao ampliarmos essa análise restrita às temáticas para uma análise de unidades de registro² que englobam as expressões temáticas analisadas anteriormente, o indigenismo aumenta sua participação para cerca de 23% do total³, conforme gráfico abaixo:

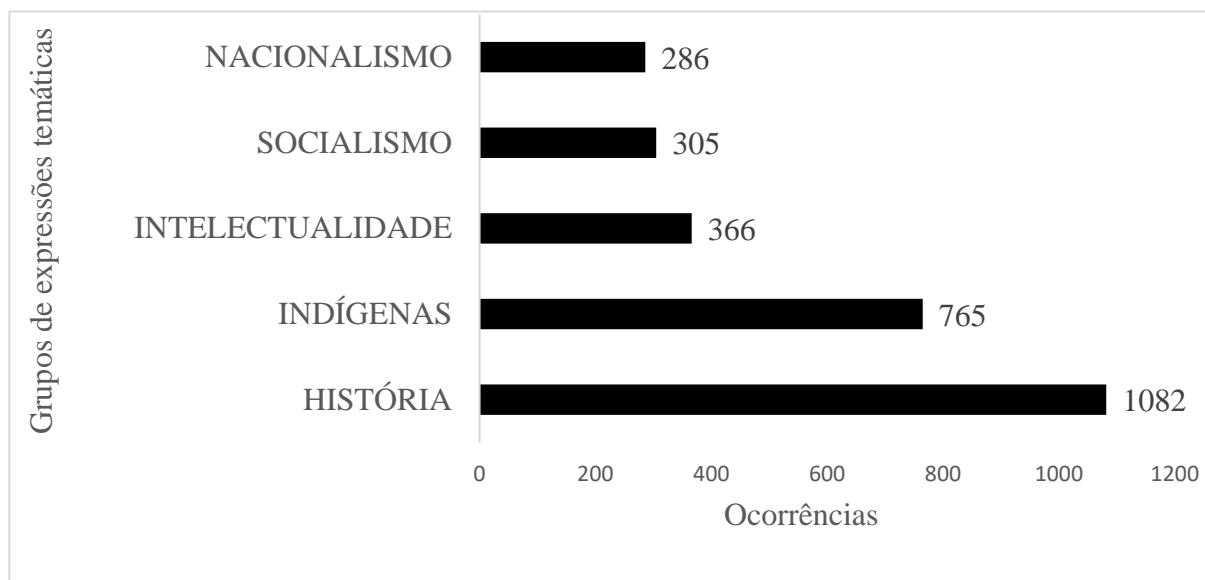


Gráfico 5: Cinco principais grupos de expressões temáticas por ocorrências em publicações em *Amauta* (números 1 a 9).

O tipo da contribuição é também uma importante variável a ser considerada, pois nos permite delimitar como o indigenismo apareceu na revista *Amauta* neste primeiro momento da revista, isto é, se o indigenismo se destacou mais como expressão estética vanguardista, como análise sociológica e histórica ou como discurso/projeto político. Então, conforme levantamento realizado, obtivemos a seguinte quantificação conforme o tipo de contribuição:

² Realizamos uma análise categorial das expressões que se alinhavam com as temáticas previamente definidas. Para isso, recorremos ao pressuposto do tema como unidade de registro, isto é, uma regra de recorte dentro do corpo do texto com o intuito de descobrir núcleos de sentido (BARDIN, 2002, p. 105) que compõe as contribuições publicadas em *Amauta*, cujas frequências podem trazer significados para o objetivo analítico escolhido de compreensão destes discursos dentro de suas categorias temáticas. Após, fizemos uma análise categorial da totalidade dos textos classificando as categorias e abordagens dentro de cada temática e separamos as unidades de registro categorizando as abordagens dentro de uma unidade de sentido (frase, período e parágrafo). Reunimos, então, sob títulos genéricos, em razão das características comuns destes, as categorias semântico-conceituais e as categorias sintáticas (BARDIN, 2002, p. 117-118) e isolamos essas unidades de registro conforme as categorias temáticas.

³ Cabe mencionar que nesse quantitativo foi levado em conta as abordagens referentes ao discurso indigenista que também se apresentaram, de forma interseccional, em outros grupos de expressões temáticas, tais como História, Socialismo, Nacionalismo e Projeto político. Porém, contribuições publicadas tais como poemas, contos e reprodução de pinturas e gravuras não foram levadas em consideração, por não serem o objetivo deste trabalho uma análise da narrativa e da plástica indigenista em *Amauta*.



Gráfico 6: Tipos de publicação com temática indigenista em *Amauta* (números 1 a 9).

Apesar de encontrarmos entre as produções com temática indigenista uma predominância de poemas, contos, gravuras e reprodução de pinturas, o indigenismo não apareceu apenas como uma expressão artística, pois do total das 79 contribuições, 40 referem-se a ensaios, mensagens, denúncias, opiniões, discursos, etc.⁴ Isso mostra uma preocupação nessa primeira etapa da revista em trazer esta temática para uma esfera teórica, política e intelectual e não apenas como tema estético.

Essa preocupação já se mostra nítida no texto de apresentação da revista⁵, em que Mariátegui sustenta que a vanguarda peruana deve aderir ao indigenismo pela incorporação dos elementos históricos e culturais da “Raça Indígena”⁶. Assim, a revista trouxe a temática indigenista, neste primeiro momento, para o centro dos debates, como elemento norteador dessa vanguarda artística e intelectual, difundindo e reunindo as diversas tendências e abordagens do indigenismo peruano contrárias ao oligarquismo intelectual.

⁴ Segundo o tipo da contribuição, podemos então dividir, conforme os resultados obtidos para o primeiro momento da primeira fase: 39 contribuições que associam o indigenismo com a literatura e artes plásticas e 40 que associam a temática indigenista com o campo intelectual, teórico-especulativo e político.

⁵ O texto referido é “*Presentación de Amauta*”, publicado no número 1, cujo trecho que demonstra essa preocupação com o título da revista por Mariátegui já foi citado na página 83 deste trabalho.

⁶ Entendemos aqui que Mariátegui utiliza o conceito de raça não no sentido biológico, mas no histórico civilizatório.

A homenagem ao incaico presente no título da revista, conforme mostraremos adiante, referiu-se às possibilidades de criação de uma nova tradição peruana através do passado incaico e de sua permanência no presente como possibilidade de futuro.

3.1.1.1 - A estereotipização do indígena em Amauta: a exterioridade no indigenismo revolucionário

Neste primeiro momento da revista *Amauta*, várias tendências do indigenismo peruano ganharam espaço. Entre os autores que mais se destacaram nesse primeiro momento da primeira fase, tanto pela quantidade de textos, quanto pela continuidade nas colaborações, encontram-se intelectuais que tiveram importante papel nas diversas vertentes do indigenismo peruano da década de 1920. Assim, podemos encontrar neste primeiro momento da revista interpretações que passam pelo indigenismo exclusivista de Luis E. Valcárcel, pelo indigenismo mestiço de José Uriel García e Luis Alberto Sánchez, pelo indigenismo paternalista de Dora Mayer de Zulen e pelo indigenismo revolucionário de José Carlos Mariátegui.

Apesar da importância dada à temática indigenista, os indígenas ou mesmo representantes de suas comunidades não tiveram um espaço destacado. Entre as 79 contribuições, encontramos apenas 6 de autoria de associações indígenas.

Este fato não deixa de evidenciar uma característica comum nos discursos indigenistas: a de letrados urbanos falando do cotidiano e das tradições das comunidades indígenas para aqueles que estão fora das comunidades.

Nesse sentido, os textos indigenistas presentes em *Amauta* não ficaram imunes à essa exterioridade, expressando abordagens que estereotiparam o indígena, suas tradições e costumes, assim como os paradigmas discursivos típicos do indigenismo peruano.

Abaixo, mostramos as diversas abordagens nas unidades de registro com temática indigenista, agrupadas em categorias, extraídas da análise quantitativa realizada nos nove primeiros números de *Amauta*.

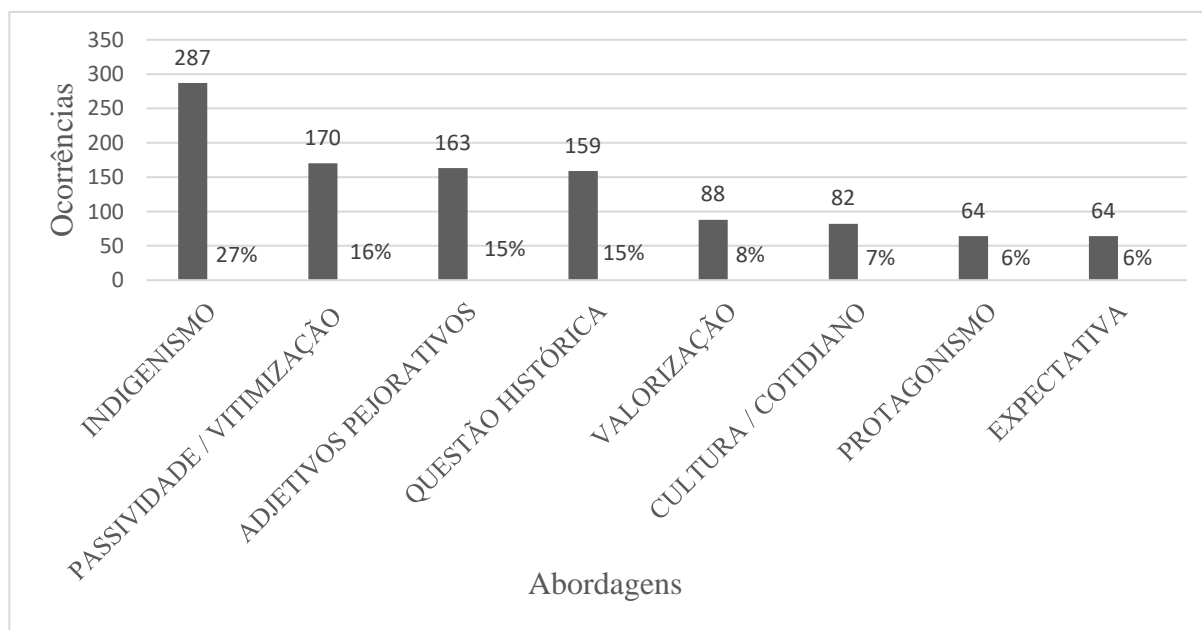


Gráfico 7: Quantitativo das abordagens dentro da temática indigenista nos nove primeiros números de *Amauta*.

Podemos observar que as abordagens relacionadas às discussões de vertentes indigenistas, isto é, relacionados às formas de retratar e de tratar as questões a respeito do indígena, são a grande maioria, correspondendo a 27% do total. Podemos encontrar no texto “*Tempestad en los Andes*”, de Luis E. Valcárcel, publicado no primeiro volume de *Amauta*, um exemplo desse tipo de abordagem:

Pro-indígena, Patronato, siempre el gesto del señor para el esclavo, siempre el aire protector en el semblante de quién domina cinco siglos [...].
 ¡No haya un alma viril que grite al indio ásperamente el sésamo salvador! Concluya una vez por todas la literatura lacrimosa de los indigenistas (VALCÁRCEL, 1926, p.4).

É possível perceber, aqui, uma crítica à vertente indigenista paternalista, assim como o indianismo literário, por sua proposta de tutela do indígena. No entanto, as abordagens na revista que retratam o indígena como vítima ou passivo ocupam 16% do total.

No mesmo texto de Valcárcel, podemos ver também uma visão que infantiliza o indígena, típica do indigenismo paternalista:

En distintas épocas se han fundado vastas asociaciones para protegerlo. Mucha filantropía se ha gastado siempre para el campesino de nuestras sierras. El campesino indio es un infeliz, un incapaz, un menor: precisa ampararlo, urge hacer legal la tutoría del blanco y del mestizo sobre él. Cómo se han emocionado los filántropos con el sufrimiento del indio [...].
 Su alma infantil, de primate anacrónico, no se emancipaba del miedo ancestral (VALCÁRCEL, 1926, p.4).

Neste trecho, o indígena é retratado como se estivesse fora do tempo presente, é animalizado e carrega um medo do conquistador que passa de geração a geração. Assim, ao mesmo tempo em que infantiliza o indígena, também o deprecia.

Essas abordagens depreciativas em relação ao indígena muitas vezes carregaram um tom pejorativo, por meio de expressões como: dissimulado, vingativo, viciado em coca e aproveitador.

Interessante é que em uma revista que teve por proposta reivindicar a tradição autóctone como expressão de modernidade, verificamos que esse tipo de abordagem pejorativa teve, aparentemente, uma presença significativa neste primeiro momento da revista com 15% do total - praticamente a mesma quantidade das abordagens que retrataram o indígena como vítima ou passivo.

Apesar da grande quantidade, verificamos poucas contribuições com esse tipo de abordagem, sendo que se concentram no número 4, o qual trouxe o polêmico artigo escrito por Enrique Lopez de Albújar, “*Sobre la psicología del indio*”.

O autor, a partir de observações feitas durante os cinco anos e meio em que foi juiz na região de Huánuco, fez uma breve síntese psicológica do indígena daquela região. Com uma visão determinista e estereotipada, López Albújar inicia seu ensaio enfatizando o caráter dual da personalidade do indígena.

El indio es una esfinge de dos caras: con la una mira el pasado y con la otra, al presente, sin cuidarse del porvenir. La primera le sirve para vivir entre los suyos; la segunda, para tratar con los extraños. Ante los primeros se manifiesta como es; ante los segundos, como no quería ser. Bajo el primero aspecto es franco con el trato, solemne en el rito, [...], despiadado en la venganza, breve y altisonante en la oratoria, terriblemente lógico en la controversia, amo y señor en el hogar... Bajo el segundo, hipócrita, taimado, receloso, falso, interesado, venal, negligente, sórdido. Esta dualidad es la que norma su vida, la que lo exhibe bajo esta doble personalidad, que unas veces desorienta e induce al error y otras, hace renunciar a la observación por creerle impenetrable (LÓPEZ ALBÚJAR, 1926, p.1).

A dualidade psicológica da personalidade indígena foi retratada como uma dualidade histórica. Então o indígena, quando na sua comunidade, volta-se para o passado e suas tradições do período anterior ao contato com o branco, sendo exemplar em seu comportamento; porém, ao entrar em contato com o branco, esquece suas tradições e age de forma dissimulada e sórdida.

Há um entendimento por parte do autor de que a visão do indígena essencialmente degenerado, insolente e falso é errônea, pois essas características seriam apenas o modo dele agir diante do homem branco. Deste modo, pode-se entender que López Albújar, ao elencar características pejorativas e depreciativas do indígena, expressa a ideia de que a Conquista espanhola degenerou o indígena.

Podemos perceber nas entrelinhas um retrato de uma sociedade historicamente em conflito após a Conquista. Por exemplo, ao comentar o indígena letrado e ocidentalizado, o autor enfatiza a dicotomia histórica.

27 – Una vez que ha aprendido a leer y escribir menosprecia y explota a su raza. Indio letrado, indio renegado.

28 – El mayor enemigo del indio es el indio mismo.

29 – Cuando González Prada dijo que la trinidad embrutecedora del indio la componían el cura, el gobernador y el juez de paz se le olvidó el indio tinterillo [...].

46 – Todo indio tiene en alma un leguleyo y en la conciencia una resma de papel sellado (LÓPEZ ALBÚJAR, 1926, p.1).

Dessa forma, nessa lógica histórica proposta pelo autor, a civilização ocidental e o contato com o branco degenerariam o indígena, pois ao aprender o alfabeto do branco, ele se voltaria contra a sua “raça”⁷, tornando-se um inimigo de seu povo.

Contudo, na verdade, percebemos que o texto de López Albújar não apenas enfatiza a degeneração do indígena a partir do contato com o branco, mas também expressa uma visão determinista racista:

40.- Como es hermético con el misti [branco], le oculta a todo trance sus hechicerías y supersticiones y preferiría dejarse matar a descubrirle las sombrías ritualidades de sus creencias religiosas [...].

70.- Estima a su yunta más que a su mujer y a sus carneros más que a sus hijos [...].

12- Siempre que tiene ocasión roba y si no la tiene la crea o la aguarda. Para eso tiene dos armas poderosas e irresistibles: la paciencia y el disimulo [...].

34- Es un gran actor. Frente al hombre de otras razas simula, solemne e insuperable, la comedia de la humildad y la tragedia de la servidumbre [...].

40- Su mejor libro de sabiduría es la coca. La coca es su biblia, es guía de su alma y salud de su cuerpo [...].

60- Si la mujer le sale buena siente la satisfacción de haber hecho un bueno negocio; si mala, rumia a solas la vergüenza de su desacierto y se limita a pedirle a la brutalidad de sus puños lo que la sabiduría de la coca no quizo darle (LÓPEZ ALBÚJAR, 1926, p. 1-2).

A partir do olhar do homem moderno ocidental, Albújar enxerga o que está presente na tradição e nos costumes indígenas como estranho e primitivo. O autor sustenta que a religiosidade autóctone seria resumida a superstições e feitiçarias compostas por rituais sombrios e que a racionalidade do indígena provinha da coca.

O autor faz um retrato estereotipado dos indígenas huanuquenhos, apontando que em grupo eles se bestializam e demonstram mais amor pelos seus animais que pelos seus familiares, vistos como propriedade.

⁷ O conceito de raça presente na revista *Amauta*, entre os vários significados que identificamos, porta além de aspectos biológicos, também aspectos civilizatórios. No sentido empregado por López Albújar, esse conceito mescla tanto aspectos biológicos quanto civilizatórios, tornando-se um análogo para outros conceitos tais como povo e nação. Esse uso pode ser encontrado em autores que tiveram uma grande influência na concepção histórica daqueles que publicaram em *Amauta*, tais como Herbert Spencer, Hippolyte Taine e Oswald Spengler.

Portanto, nos preconceitos expressados no texto e na ambiguidade entre um discurso sobre uma natureza indígena sombria e um discurso em que aponta aspectos negativos vindos apenas depois do contato com o branco, percebemos elementos do discurso indigenista exclusivista, que tem por mote o conflito e uma não conciliação entre o indígena e o ocidental, pois, no entendimento de López Albújar, o autóctone, subjugado pelo branco, não encontraria outra alternativa senão dissimular sua “personalidade natural” e ser atávico e mentiroso.

De forma explícita, sem considerar o racismo não autodeclarado, Albújar argumenta que a condição histórica surgida com a Conquista foi a responsável por trazer a experiência colonial dicotômica. Deste modo, o indígena foi vítima de um processo histórico violento de conquista, e por isso desenvolveu e adquiriu essa personalidade dual.

A vitimização excessiva do indígena foi outro aspecto importante nos discursos indigenistas expressados na revista *Amauta*, retratando-o como injustiçado, explorado, oprimido, resignado e passivo. Entre as 170 ocorrências de unidades de registro que remetem a uma abordagem de vitimização e passividade do indígena, quantificamos as seguintes conotações:

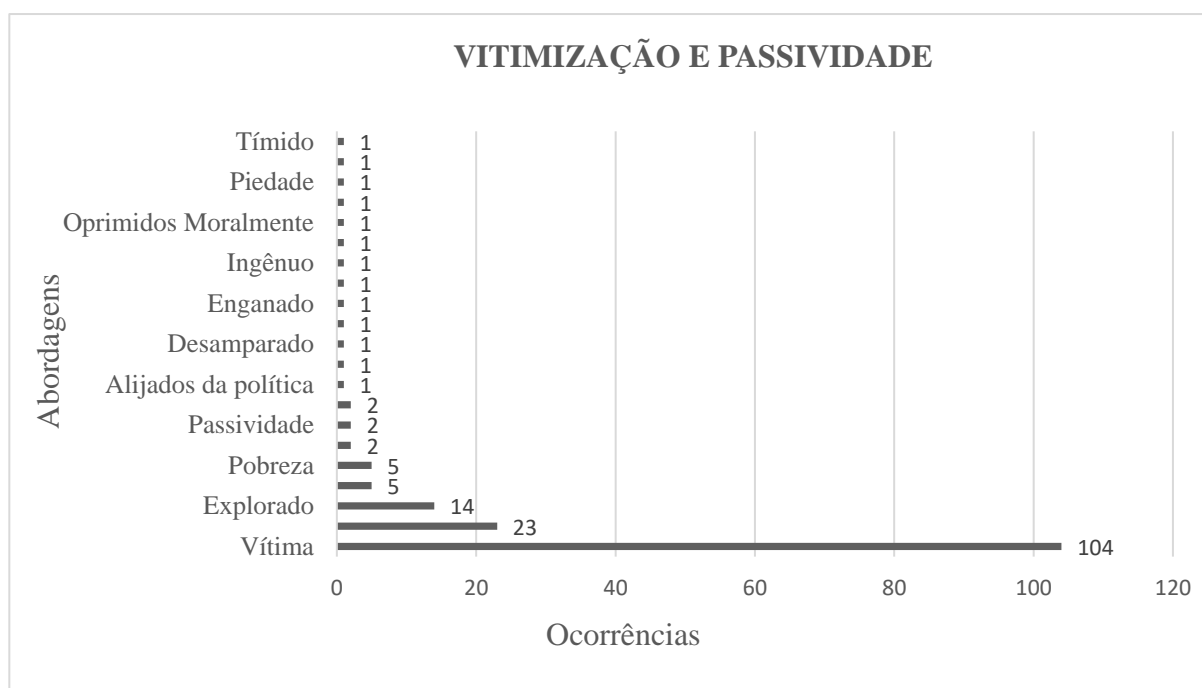


Gráfico 8: Quantificação das abordagens da categoria “vitimização e passividade” relacionadas às expressões de temática indígena em *Amauta* (números 1 a 9).

Como podemos ver na tabela acima, 104 ocorrências da categoria “vitimização/passividade” adjetivam o indígena como vítima, número bem maior que a soma das outras abordagens desta categoria.

A vitimização do indígena foi uma característica emblemática do indigenismo paternalista, típico da *Asociación Pró-Indígena*, que teve por ideal uma postura tutelar e protetiva dos indígenas em relação à exploração e violência submetida pelos brancos e mestiços. O quantitativo expressivo desse tipo de abordagem demonstra o importante espaço que o indigenismo paternalista teve nas páginas de *Amauta*, principalmente pela atuação de Dora Mayer de Zulen, neste primeiro momento da primeira fase.

No primeiro número, Dora Mayer teve publicado o texto “*Lo que ha significado la Pro-Indígena*”, no qual faz um histórico da atuação da associação fundada juntamente com seu falecido marido, Pedro Zulen, e ressalta a importância da *Pró-Indígena* para a organização do indigenismo como movimento político de denúncia das violências sofridas e de reivindicação de seus direitos: “*Defendiendo el derecho de libertad humana tuvo que enfrentarse repetidas veces a poderosos hacendados, que a viva fuerza o bajo el pretexto de deudas secuestraban y aprisionaban a los indios*” (MAYER DE ZULEN, 1926a, p. 22).

O outro texto de temática indigenista escrito por Dora Mayer foi publicado no número 3 com o título “*La idea del castigo*” em que relata e opina acerca da condenação de um grupo de indígenas pelo assassinato de um funcionário de uma empresa mineradora estrangeira na região de La Oroya, na serra peruana. Neste ensaio, podemos ver nitidamente as características e os preceitos da *Pró-Indígena*, que era o da defesa jurídica das comunidades indígenas.

Dora Mayer de Zulen defende que a ideia da sanção penal fugiria do ideal civilizatório, e assim como ocorrera com a escravidão no século passado, deveria ser superada

A autora argumenta que era justificável que os indígenas de La Oroya se vingassem de um alto funcionário de uma companhia mineradora, que executava sua função de forma perversa, pois “*¿Cómo se quería que el populacho no tuviese la idea del castigo, cuando la tiene y sostiene el Poder Supremo Judicial de la Nación?*” (MAYER DE ZULEN, 1926b, p. 35). Assim, se os indígenas agiram daquela forma, era porque o Estado agia com violência contra aqueles que se levantavam contra a situação de exploração.

Embora tenha publicamente defendido a absolvição dos indígenas, baseando-se em preceitos civilizatórios, Dora Mayer, ao justificar o assassinato cometido e o fato dos criminosos terem bebido sangue da vítima, trouxe uma visão estereotipada e depreciativa em relação ao indígena, argumentando que:

Sin embargo, los que saben algo de la psicología actual de la población indígena no ignoran que en los retirados recintos de nuestra serranía subsisten viejas costumbres paganas que el cristianismo no ha podido borrar, y que en medio de un barbarismo social que no encuentra oportunidades para evolucionar hacia condiciones superiores, se evolucionan en sentido inverso hacia paroxismo de pasiones salvajes. En tales

regiones se usa comer el corazón de un enemigo y beber la sangre de un vencido odiado, según ritos que han tenido y tienen su consagración respetable en los conceptos de las tribus primitivas.

La aparición de tales síntomas de salvajismo, o no pertenece al dominio de los delitos, no siendo más que un rezago de una moral anterior a la nuestra, o acusa delito en la sociedad civilizada que ha descuidado la cultura de la población incivilizada, permitiendo que en regiones arrimadas ya a la administración de un estado moderno se destaque un lunar de negro anacronismo.

Aunque Virgínia Peña haya podido beber y haya bebido la sangre de Dittmann, no sería ella, sino la deficiente propaganda pública [sic.], culpable de su salvajismo. (MAYER DE ZULEN, 1926b, p.35).

Colocada em uma situação de incapacidade de compreensão dos preceitos civilizatórios da sociedade moderna, a indígena Virgínia Peña é retratada pela autora como um claro exemplo do barbarismo anacrônico que se encontra nas isoladas comunidades indígenas serranas. Dora Mayer sustenta que o resquício de uma moral anterior à do ocidental é a justificativa para a violência cometida e, mais do que isso, a culpa é do estado peruano que não conseguiu civilizar essas comunidades imersas nesse “*negro anacronismo*”.

A autora defende que a punição pelo crime cometido pelos indígenas de La Oroya era apenas uma vingança, que não se diferiria em nada da cometida contra o funcionário da companhia mineradora e, portanto, era uma violência do Estado contra os indígenas, um ato tão bárbaro quanto o cometido contra Dittmann.

Podemos perceber nessa defesa elementos retóricos presentes nos discursos indigenistas expressados pela *Generación de los 900*, que exaltaram uma contraposição entre a civilização moderna ocidental e as comunidades indígenas bárbaras e atrasadas⁸.

Apesar das críticas recebidas pela geração vanguardista, inclusive nas páginas de *Amauta*, de que a abordagem indigenista humanista e tutelar da *Pró-Indígena* expressava uma retórica ultrapassada, não sendo mais adequada a um tempo em que se exigia uma ação revolucionária, Dora Mayer de Zulen possuía grande respeitabilidade dentro deste círculo intelectual indigenista. A jornalista alemã teve um destacado papel na revista como uma das principais colaboradoras da coluna *El proceso del gamonalismo: Boletín de Defensa Indígena*⁹, que tinha por objetivo, segundo os editores de *Amauta*:

⁸ Não podemos deixar de colocar que essa visão do indígena como incivilizado, anacrônico e bárbaro esteve presente no discurso indigenista da vanguarda peruana. Na análise realizada dos números de *Amauta*, percebemos que os pressupostos indigenistas carregados de estereótipos pejorativos, tais como expressados no polêmico ensaio de López Albújar, não foram uma exceção na revista, pois juntamente ao retrato do indígena como vítima e explorado pelo branco, esteve presente, além do racismo evolucionista científico, o preconceito e o racismo presentes na experiência dicotômica peruana.

⁹ O *Boletín de Defensa Indígena* era também distribuído separadamente da revista *Amauta* no formato de folhetim gratuitamente nas províncias.

la acusación documentada de los desmanes contra los indios, con el doble propósito de iluminar la conciencia pública sobre la tragedia indígena y de aportar una nueva serie de testimonios al juicio, al proceso del gamonalismo.

Los indígenas que individual o colectivamente sufran un vejamen o una expoliación, pueden hacerla conocer por medio de este boletín, que facilitándoles un instrumento de denuncia pública, les permitirá conseguir, al menos, una sanción moral para sus expoliadores [...]. La publicación será gratuita.

No nos encargamos absolutamente de gestiones ante las oficinas públicas. Nuestro objeto es documentar concretamente el proceso contra los gamonales. Para esta labor contamos con el concurso entusiasta de nuestra estimada colaboradora Dora Mayer de Zulen y de los buenos supervivientes de la extinta Asociación Pró-Indígena (AMAUTA, n.4, 1926, p.12).

Como podemos ver, os objetivos do boletim se alinhavam aos propósitos da *Pró-Indígena*, o de levar a público as violências e espoliações sofridas pelas comunidades indígenas, publicando acusações documentadas das comunidades indígenas contra os *gamonales*. Nesse sentido, o quantitativo de expressões que trazem o indígena como vítima, explorado, oprimido, aumenta consideravelmente a partir da publicação deste boletim, principalmente nos textos de autoria de representantes de associações indígenas.

Contudo, ao quantificarmos a autoria e o tipo dos textos publicados no *Boletín de Defensa Indígena*, percebemos que o número de denúncias enviadas por representações indígenas foi bem menor do que aqueles publicados pelos letrados indigenistas:

AUTORES	TÍTULO	TIPO	NÚMERO
Chuqiwanca Ayulo	<i>El caso de Chuqihuanca Ayulo</i>	Carta	5
Editores	<i>Reclamos indígenas</i>	Aviso	5
Editores	<i>El proceso del gamonalismo</i>	Editorial	5
José Carlos Mariátegui	<i>La nueva cruzada Pró-Indígena</i>	Manifiesto	5
Casiano Rado	<i>Estatutos del Grupo "Resurgimiento"</i>	Estatuto	5
Arturo E. Delgado	<i>Circular del diputado regional por Cajatambo, antiguo milite de la Accion Pro-Indígena</i>	Comunicado	6
Editores	<i>El proceso del gamonalismo</i>	Editorial	6
Grupo Resurgimiento	<i>La violenta situación de los indios en el departamento del Cusco</i>	Denúncia	6
Casiano Rado	<i>Carta a José Carlos Mariátegui</i>	Carta	6
Juan Zapata	<i>Delegados indigenas atropellados</i>	Denúncia	6
Indígenas de Huancabamba	<i>Persecuciones y exacciones en Andahuaylas</i>	Denúncia	7
José Carlos Mariátegui	<i>Intermezzo polémico</i>	Opinião	7
José Carlos Mariátegui	<i>Replica a Luis Alberto Sanchez</i>	Opinião	7

AUTORES	TÍTULO	TIPO	NÚMERO
José Carlos Mariátegui	<i>Respuesta al señor Escalante</i>	Opinião	7
Unión de las provincias de Apurímac	<i>Centro "Unión de las provincias de Apurímac - Proyecto de Reglamento"</i>	Estatuto	7
Campesinos de Huacho	<i>Votos de adhesión a "Amauta"</i>	Carta	9
Indígenas de Huacané	<i>Las responsabilidades de la masacre de Huacané</i>	Denúncia	9
Manuel A. Seoane	<i>Carta al Grupo "Resurgimiento"</i>	Mensagem	9

Tabela 17: Relação das publicações no *Boletín de Defensa Indígena*, números 5 a 9 de *Amauta*.

Do total de dezoito contribuições publicadas no *Boletín de Defensa Indígena* neste primeiro momento da primeira fase de *Amauta*, apenas quatro foram denúncias de violências e injustiças sofridas por indígenas.

Contrariamente à proposta do boletim, a grande maioria dos textos publicados foi de cartas e opiniões de intelectuais indigenistas e manifestos mencionando e saudando o movimento indigenista da vanguarda peruana reunido no *Grupo Resurgimiento*, sem contar informes da própria revista.

A mesma tendência pode ser observada ao verificarmos a autoria das contribuições, pois apenas cinco textos têm por autoria indígenas, enquanto, dentre as demais publicações, oito são de autoria de intelectuais ligados à *Amauta*, três são notas editoriais, um de autoria de um deputado e outro do *Grupo Resurgimiento*. Não podemos deixar de considerar também que dos oito textos de intelectuais indigenistas e socialistas publicados no *Boletín de Defensa Indígena*, quatro são de autoria do diretor da revista, José Carlos Mariátegui.

Um exemplo de diferença de manifestação quanto ao conteúdo e a forma entre os textos de autoria de representações indígenas e os escritos pelos intelectuais indigenistas pode ser visto no número 6, que trouxe um texto do *Grupo Resurgimiento* e um de indígenas, de autoria de Juan Zapata, membro do *Comité Pro-Indígena Tahuantinsuyo*¹⁰.

¹⁰ No contexto da política indigenista promovida pelo governo Leguía no início do *oncenio*, começaram a surgir algumas organizações indígenas ligadas à Sessão de Assuntos Indígenas, que estava sob direção de Hidelbrando Castro Pozo. Entre essas agremiações formadas, o *Comité Pró-Indígena Tahuantinsuyo* foi a que teve maior relevância, conseguindo congregiar várias agremiações regionais, tendo o apoio de intelectuais indigenistas.

A carta de Juan Zapata, “*Delegados Indígenas Atropelados*”¹¹, denuncia a injustiça das violências sofridas pelos delegados indígenas, pois estes estariam atuando de forma legal na instalação de um subcomitê na localidade de Calhuanca:

[...] nos presentamos ante la autoridad respectiva el señor Teodoro Bronley, Subprefecto de Aymares, mostrándole los documentos y credenciales que teníamos en nuestro poder otorgados por el Centro Tahuantinsuyo y por la propia dirección de Gobierno.

El mismo Subprefecto me comunicó que el Prefecto de Abancay había autorizado nuestra misión [...], pero a la vez me indicó que varios del lugar le habían pedido que me tomara preso [...]. Me dijo a la vez que los gamonales de Chalhuanca habían telegrafiado al Prefecto indisponiéndonos y pidiendo garantías contra nosotros a quienes acusaban sin duda de que los atacábamos (ZAPATA, 1927, p. 39).

Mesmo seguindo todo o protocolo oficial, os delegados indígenas estavam sob a ameaça dos *gamonales* locais e nesse caso de nada valia a chancela do Estado peruano, já que, segundo o relato, Juan Zapata chega à localidade de Cotuarse, apresenta-se à autoridade e:

presentarle todos mis documentos acreditándonos autorizados por el Supremo Gobierno y entro ellos la tarjeta de la Dirección de Gobierno, de Ministerio de Fomento, la del Comité Central y del Presidente del Patronato. Todos estos documentos que los leyó el alférez se los echó al bolsillo [...] y en el mismo tono airado nos impuso silencio y nos dijo que teníamos media hora para alistarnos y para salir con él a Chalhuanca. [...] Allí nos encerraron en un calabozo sin darnos un solo bocado de comida, pues, nos tuvieron incomunicados hasta el siguiente día 25 en que nos hicieron un registro minucioso nos quitaron cuanto teníamos en los bolsillos, aún objetos sin importancia como carteras, libros de apuntes, libretas de inscripción militar y vial, [...] cuatro retratos grandes entre ellos uno de gran tamaño del Presidente Leguía [sic] (ZAPATA, 1927, p. 39).

Zapata insiste em mostrar a legitimidade da ação dos dirigentes indígenas com a enumeração dos órgãos que autorizavam a instalação de um subcomitê do *Pró-Indígena Tahuantinsuyo* naquela localidade. Mais do que isso, Juan Zapata caracteriza os delegados indígenas como se fossem funcionários do governo (aliás, um dos objetos reclamados é um retrato do presidente) e, por isso, argumenta que a violência que estavam sofrendo era um atentado contra o governo peruano.

Desse modo, Zapata reivindica na carta que o presidente Leguía faça justiça aos delegados indígenas, por sofrerem abuso por parte das autoridades locais enquanto estiveram encarcerados ilegalmente.

En la cárcel nos tuvieron catorce días y el 8 de julio pudimos presentar un recurso de Habeas Corpus al Juez de Abancay [...], que se tramitó en la forma que acredita el expediente auténtico que acompañamos en el que recayó el informe de Intendente de Abancay, indicando fatalmente que estábamos puestos a disposición de la Dirección Gobierno (ZAPATA, 1927, p. 40).

¹¹ O texto publicado em *Amauta* foi uma reprodução da carta de Juan Zapata endereçada ao *Patronato de la Raza Indígena*, órgão do governo peruano ligado ao Ministério de Fomento da Agricultura e de Assuntos Indígenas.

Ao comentar o processo de liberação da prisão dos delegados indígenas, mediante ação do *Comité Pro Indígena Tahuantinsuyo*, Zapata demonstra e expressa um relativo conhecimento do linguajar jurídico.

Este recurso foi uma característica comum nos textos de associações e comunidades indígenas publicados em *Amauta*. Percebemos um ativismo político por parte dessas comunidades e associações, uma compreensão de instrumentos jurídicos e administrativos para serem usados em suas defesas, assim como um alinhamento à política indigenista do governo de Augusto Leguía.

Pero como estos hechos importan el más incalificable abuso de las autoridades que hemos indicado y a la vez importa delitos penados por la ley, ocurrimos ante Ud. Señor Presidente, para que después de la investigación minuciosa que exige el respecto a nuestra libertad y a nuestra condición de ciudadanos, se castigue con toda la severidad de la misma ley y todo el rigor que en este caso exige nuestra humilde condición a los que resulten culpables por estos hechos. (ZAPATA, 1927, p. 40).

Zapata requer ao presidente a mais estrita apuração dos fatos, já que os delegados indígenas, tendo cumprido as determinações legais e respeitando as autoridades locais, sofreram abusos de autoridade e tiveram seus pertences roubados por aqueles que deveriam cumprir a lei.

Juan Zapata se coloca na carta como um cidadão, portador de direitos, e que está reclamando uma investigação contra as autoridades que cometeram ilegalidades e uma indenização pelas perdas que ele e os outros delegados tiveram no exercício de suas funções: “Por último, pedimos que nos devuelva todos nuestros documentos, bandera de gran tamaño y demás especies que puedan conservar todavía las autoridades que sin motivo de ninguna clase han causado perjuicio y ofensas a nuestras personas” (ZAPATA, 1927, p. 40).

Os documentos que os dirigentes indígenas portavam garantiam não só a condição deles como delegados indígenas, representantes do governo peruano através do *Patronato de la Raza Indígena*, mas também a de cidadãos pertencentes ao corpo do Estado. Assim, como cidadãos sujeitos às leis do Estado, os delegados indígenas, ao respeitarem a legislação, não deveriam sofrer todo tipo de abuso das autoridades locais em Calhuanca.

Portanto, nessa carta, o indígena Juan Zapata se coloca no mesmo horizonte civilizatório que o branco, valendo-se de instrumentos jurídicos e reivindicando seus direitos na defesa contra as violências sofridas, na qualidade de cidadãos.

Nesse sentido, essas denúncias se diferenciam do discurso de intelectuais indigenistas, que retrataram o indígena como vítima, o “infantilizando” e o “inferiorizando” em relação ao

branco, conforme vimos nos textos analisados de Dora Mayer de Zulen e de Enrique López Albújar.

No mesmo número 6 de *Amauta*, foi publicado outro texto que denuncia a situação de exploração a que são submetidos os indígenas no Peru, intitulado “*La violenta situación de los indios en el departamento del Cusco*”. Assinado pelo recém fundado *Grupo Resurgimiento*, o texto enumera as violências e espoliações sofridas pelas comunidades indígenas da região de Cusco, mas diversamente do linguajar jurídico encontrado no texto escrito por Juan Zapata, é um manifesto político.

Em primeiro lugar, os destinatários de ambos os textos contribuem para a diferença retórica entre eles. Enquanto o texto de Juan Zapata é uma carta denúncia dirigida ao *Patronato de la Raza* e, deste modo, possui uma maior formalidade jurídica; o texto assinado pelo *Grupo Resurgimiento* é dirigido ao público leitor de *Amauta*. Além disso, enquanto na carta do delegado indígena o objetivo é reivindicar justiça contra os desmandos das autoridades de Calhuanca, a carta do grupo indigenista tem o intuito de comover a opinião pública, no caso aquela restrita aos leitores da revista, trazendo a reivindicação indigenista como uma reivindicação nacional peruana, pois:

mientras los indios sean acosados como fieras, mientras la violencia que con ellos se ejercita siga produciendo la desesperación en las multitudes sumisas de las viejas comunidades incaicas, se cierne sobre el Perú un peligro de muerte, mucho mayor que los conflictos internacionales.

Las atrocidades sin nombre que se cometen con la indiada conducirán a un fatal estallido, a una cruenta, formidable guerra de razas (GRUPO RESURGIMIENTO, 1927, p. 37).

Trata-se de comover o público no sentido de colocar o problema do indígena como o principal problema do país, advertindo que as violências cometidas contra os indígenas trazem um enorme perigo para o Peru. Assim, os autores trazem a experiência das rebeliões indígenas que, por sua vez, trazem a expectativa da “guerra racial”¹² como forma de convencer os leitores para que olhem para o interior serrano peruano e se preocupem com a situação dos indígenas.

¹² Percebemos nos textos analisados que o uso do termo “indiada” foi corriqueiramente usado nos textos de *Amauta* para passar a ideia de violência por parte dos indígenas.

Os autores, ao relatarem alguns casos de violências sofridas pelos indígenas, aproximam-se da retórica usada nas cartas de autoria de associações indígenas publicadas em *Amauta*¹³, usando noções como de cidadão e de proprietário para se referirem aos indígenas

En la provincia de Canchis, so pretexto de combatir al bandolerismo, se apresó a cerca de un centenar de tranquilos propietarios indígenas de la cordillera. La fuerza armada, al mismo tiempo que privaba de la libertad a esos ciudadanos, contribuyentes en su mayoría, recolectaba todo el ganado que les pertenecía, so capa de devolverlo a quienes se creyesen con derecho. Los millares de reses fueron vendidos a buenos precios, toda vez que no procedían de ningún robo sino que eran de legítima propiedad de los indios cordilleranos. Las chozas de éstos fueron saqueadas, violadas sus mujeres, maltratados sus hijos (GRUPO RESURGIMIENTO, 1927, p. 37).

Deste modo, os autores empregam adjetivos tais como proprietários, cidadãos, contribuintes, mostrando que eles estão inseridos no corpo de Estado e que sofrem violência e abusos das autoridades que deveriam protegê-lo, além de terem bens materiais extorquidos.

Contudo, encontramos também nesses relatos alguns preconceitos em relação ao indígena semelhantes aos encontrados no polêmico texto de Enrique López Albújar:

El indio ama a sus animales. Se expone a la tortura y aún a la muerte por salvarlos, por conservarlos [sic.] en su poder. Cuando ha agotado las súplicas, el indio, en frecuentes casos apela a la recuperación de las bestias detentadas por la astucia, y aún valiéndose de los procedimientos vedados (GRUPO RESURGIMIENTO, 1927, p. 38).

A exterioridade do discurso indigenista se revela pela exaltação do preconceito de que nada nada valeria mais para o indígena do que seus animais, e a disposição dele para usar sua astúcia para recuperá-los de forma ilegal.

Percebemos também que o texto, no retrato da violência cometida contra a população indígena, passa de uma mera reivindicação jurídico institucional, para uma reivindicação de mudança de um sistema que “promove” um regime de eliminação sistemática das comunidades indígenas.

Es en Tojoroyoc cuando la criminalidad lombrosiana de los gamonales minúsculos estalla en todas sus manifestaciones de enseñamiento y crueldad inverosímiles.

¹³ Para efeito ilustrativo, citamos abaixo um trecho de uma carta assinada por vários indígenas da comunidade de Andahuaylas dirigida ao Ministério de Fomento e publicada no número 7: “Ahora pasaremos a concretar la serie de exacciones que se han cometido especialmente por los gendarmes y gobernadores citados.

Al primero de nosotros, Valentín Díaz, han confiscado su casa, incendiándola completamente. Además se han llevado gran cantidad de ganado lanar, vacuno y demás.

A Julián Huaraca, saqueado su casa, que contenía gran cantidad de papas, chuño, tejidos, lana y demás por valor de más 80 Lp.

A Pedro Huaraca, un toro valor de 5 libras.

A Julián Huaraca, mayor, cien carneros padres.

A Gregorio Allcca, dinero, hilos, lana, costales, bayeta, y muchas otras especies” (AMAUTA, 1927, p. 39).

Y después en Lamay, a ojos del Cusco, se repite otra vez el sistema de Quiñota y Haqira: la destrucción y la despoblación íntegras de una aldea antes floreciente (GRUPO RESURGIMIENTO, 1927, p. 37).

Essa liquidação sistemática das comunidades indígenas pela violência cometida por autoridades locais e *gamonales* teria origem na colonialidade presente na sociedade peruana.

El régimen colonialista, medieval [sic], esclavizante que regula el trabajo en las haciendas de los valles cálidos y en las minas es un ludibrio para la civilización y el más grave cargo contra el Perú [...] sería bastante para que nuestro país cayera bajo el anatema de los pueblos bárbaros.

Subsiste con todos sus horrores la mita del tiempo colonial. Los indios enganchados recorren largas distancias para perecer después en el infierno de la mina o de la hacienda canaviera (GRUPO RESURGIMIENTO, 1927, p. 38).

No retrato da sociedade peruana como bárbara e anacrônica, isto é, fora da modernidade ocidental, percebemos a presença de outro elemento discursivo recorrente no indigenismo revolucionário peruano: a noção de colonialidade.

A violência sistemática na relação entre “brancos” e “indígenas” é apresentada de várias formas, como por exemplo: o indígena castigado pelo patrão, a filha do camponês indígena, enviada à cidade para ser criada da família do patrão, sendo explorada e vítima de inúmeras violências, inclusive sexuais.

La flagelación es un delito corriente. El colgamiento por los testículos un medio muy usual para hacer hablar al indio.

Hay haciendas que poseen cepos y potros de tortura.

Son repugnantes los estupros de que se hace víctimas a menores de diez años (GRUPO RESURGIMIENTO, 1927, p. 38).

Os autores do *Grupo Resurgimiento* concluem que o regime atual na sociedade peruana, marcado pela colonialidade, traz a expectativa de sublevação indígena e de uma guerra racial e conclamam aos:

Hombres de todos los credos, de todas las clases, de todas las razas: el Grupo “Resurgimiento” os hace un llamado imperativo. ¿Consentiréis por más tiempo, con vuestra indiferencia, con vuestro silencio, esta situación del indio que aquí denunciarnos? ¿Os haréis cómplices de los opresores que expolían y torturan a esta admirable raza tan sufrida y tan disciplinada que como una bestia mansa aguanta siglo tras siglo tanto dolor y tanta ignominia?

Hombres que oprimís al indio.

¿No os dais cuenta de que vuestra conducta es suicida? No habéis pensado una vez siquiera que esa gente sufrida y resignada no resistirá más.....

Y entonces, como un río fuera de madre, las indiadas en la enagenación de la venganza lo destruirán todo. Habremos perecido justos y pecadores.

¿Siempre os defenderá el rifle del soldado y del gendarme? ¡Sí, cuando el gendarme y el soldado no sean indios!

Alerta, otra vez, alerta. No agotéis la paciencia secular del indio. Cesad opresores, en este juego peligroso.

Hombres honrados: prevenid: ¿después, será tarde?.....(GRUPO RESURGIMIENTO, 1927, p. 38).

Ao advertirem, com um tom de ameaça, que ainda há tempo para evitar a rebelião indígena, os autores conclamam os leitores a aderir à causa indigenista. Mais do que solidariedade ao povo indígena, trata-se de uma questão de sobrevivência, pois fechar os olhos diante das violências a que são acometidos por séculos a “disciplinada raça indígena” é não enxergar o perigo de que ela um dia se vingará, e essa vingança poderá ser generalizada na temida “guerra racial”.

Portanto, podemos observar diferenças retóricas entre as duas denúncias, entretanto há um ponto de convergência: a ideia de que o regime social presente na Serra Andina violenta e explora o indígena.

Enquanto os indígenas enfatizam o papel das autoridades locais que cometem ilegalidades ao assumir o espaço que caberia ao Estado, responsável pela promoção da justiça e da cidadania; os indigenistas do *Grupo Resurgimiento* enfatizam a colonialidade anacrônica, que precisa ser superada. De qualquer modo, a esse regime de exploração e violência sistemática contra o indígena na Serra Andina, ambos os textos recorrem ao mesmo conceito - *gamonalismo*.

Na análise quantitativa realizada por nós, entre as abordagens que remetem ao cotidiano do indígena, o termo *gamonalismo* teve o maior número de ocorrências:

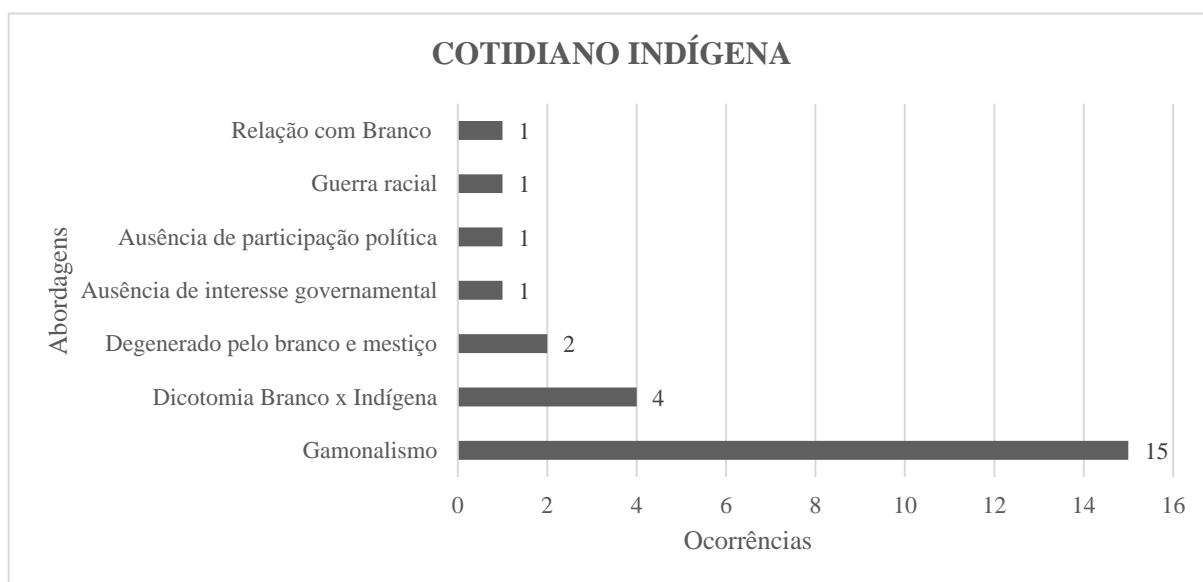


Gráfico 9: Abordagens relacionadas ao cotidiano indígena nas expressões de temática indigenista em *Amauta* (números 1 a 9).

O conceito de *gamonalismo* foi amplamente utilizado nos discursos indigenistas, sob influência da literatura indigenista de meados do século XIX, para descrever um fenômeno típico da Serra Andina: uma relação de poder baseada em características geográficas e étnicas (FLORES GALINDO, 1994, p. 138).

Segundo o *Grupo Resurgimiento*, o indígena, vítima do *gamonalismo*, perderia sua paciência e se voltaria contra o seu opressor. Então, nessa advertência, podemos encontrar uma outra categoria de adjetivação do indígena recorrente nos discursos indigenistas em *Amauta*, que é a do indígena vingativo.

Entre as abordagens que retrataram o indígena de forma ativa, a representação do indígena como vingativo foi uma das mais presentes, conforme tabela abaixo:

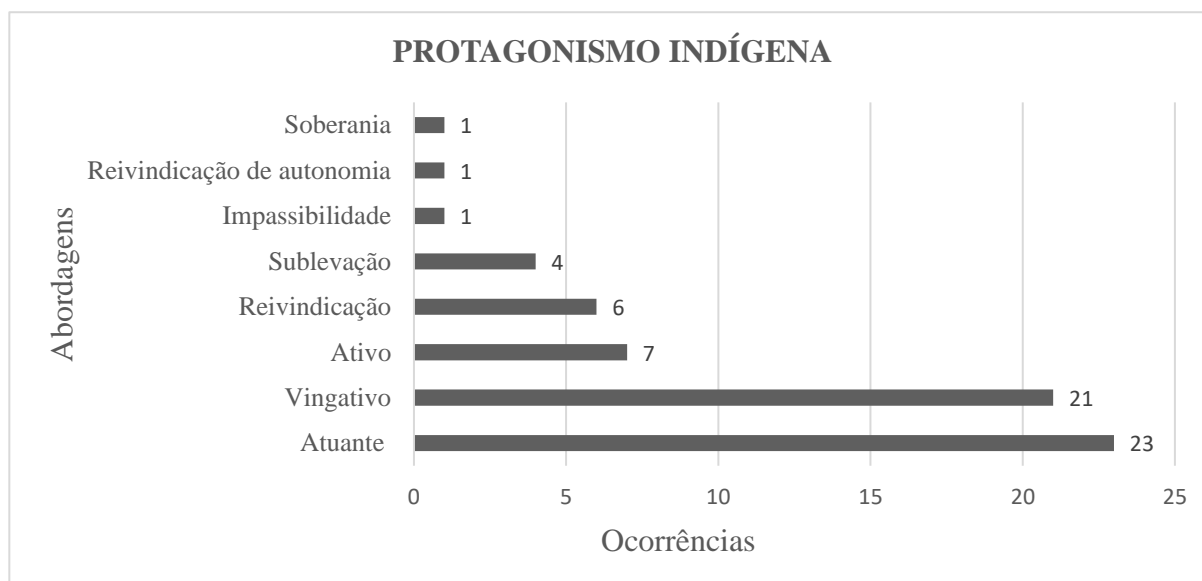


Gráfico 10: Abordagens relacionadas ao protagonismo indígena nas expressões de temática indígena em *Amauta* (números 1 a 9).

Dentro desse grupo de abordagens que representa o indígena de forma ativa, o retrato do indígena como vingativo fica apenas atrás da categoria “atuante”, que mostra o indígena buscando por si só melhorar sua condição, organizando-se e reivindicando seus direitos.

Nesse sentido, a representação do indígena se vingando contra a exploração e violência sofrida pelo *gamonal* foi bastante expressiva no discurso indigenista em *Amauta*.

O escritor indigenista e fundador do grupo *Ork'opata*, Gamaliel Churata, fez essa associação entre o *gamonalismo* e a vingança indígena em seus contos publicados em *Amauta*.

No conto intitulado *El Gamonal*, publicado em duas partes nos números 5 e 6, Gamaliel Churata usa no título um dos termos mais utilizados para referir-se ao sistema de relações sociais e econômicas na serra peruana, e representa o *Gamonal* como símbolo da miséria e das violências sofridas pelo indígena¹⁴.

¹⁴ Nossa intenção, neste trabalho, não foi o de fazer uma análise literária da narrativa indigenista presente em *Amauta*, mas neste caso, usaremos o conto de Gamaliel Churata por ser representativo da relação entre o *gamonalismo* e o retrato do indígena vingativo.

En la pampa inmensa y solemne se desperdigaban los ayllus, antes, y hoy sólo queda la cabaña miserable sin una flauta ni un huaño. La cabaña de la hacienda sustituyendo al ayllu es como la jaula para el indómito kelluncho. [...] Al ayllu ha seguido la cabaña del colono, indio esclavo a vivir como bestia, con un miserable salario, sin fraternidad ni sociedad. En la cabaña se convierte al hombre en bruto y cuando el kelluncho prefiere morirse de hambre a soportar las rejas de la jaula se le manda a la CARCEL [...] Allá vamos. ¡Donde se siembra una injusticia se cosecha un vengador! (CHURATA, 1927, p.31).

O indígena, extirpado do *ayllu*¹⁵, é arrancado de suas tradições e submetido à servidão da *hacienda* onde vive miseravelmente como uma besta enjaulada. Sob esse regime que o aprisiona ele se brutaliza, e quando se rebela o mandam para o cárcere. Então, é esse regime de injustiça instalado na Serra Andina que tornaria o indígena vingativo. Por isso:

Los indios van a los picachos como al corazón sigiloso de la tierra a tramar sus venganzas o a maldecir. Esto no es repito literatura. Literatura es aquello que he oído contar alguna vez de un indio expulsado de la hacienda con sus hijos y que por toda venganza al llegar encima de la cuesta se dió a sonar el phuttuto. Eso es literatura. Literatura es aquello del indio enamorado de la quena, el indio enfermo de tristeza. El indio siendo hombre y de los mejores, no ha de tener tiempo para literatura linfática. Los indios se reúnen para maldecir, si no más, al mayordomo, esa bestia carnífera, a los patrones, esas víboras, al párroco, ese bribón [...]. Nadie explica si los verdugos son los actuales poseedores de la Hacienda. Los que dominan gozan la utilidad de su trabajo y son causa de sus hambres. A ellos, pues, debe encaminarse la venganza (CHURATA, 1927, p.32).

O autor enfatiza que o que expõe não se trata de literatura indigenista e sim um fato, pois o indígena, como qualquer homem, quando submetido ao regime de servidão, se reúne para maldizer seus algozes. Aos que lhe causam fome e que exploram seu trabalho é dirigida a vingança. O som da flauta não é o som do indígena doente de tristeza, idílico e saudoso do *ayllu*, é o soar da vingança.

Compactos grupos de indiada, desciendo de los cerros, armados de garrotes, cuchillos, rifles, hondas, ya de noche, se aproximaban al caserío. En la Hacienda se tuvo noticia tarde y luego se procedió a cerrar las puertas, armarse y mandar “propio” a la capital en solicitud de fuerzas de policía. La indiada se acercaba. Eso era evidente. Silbaron algunas piedras. ¿Quién comanda a los indios? Eso no se sabe [...]. Los phuttutos rugen con más frecuencia y en todas direcciones [...]. Entonces los indios brotan del suelo y se inicia la lucha [...]. La indiada trata de forzar la puerta principal [...]. Desde el mojinete donde se defendía bravamente ha caído uno de los hombres de la finca, uno de los malhabidos secuaces del gamonal. Ha caído entre las fauces, sobre el haz de leña verde, carne fresca para el kancancho. Lo trucidan con desesperado gesto. Lo maldicen. Lo parten. No le dejan tiempo para confesarse, lo cual es el último dolor del católico. (CHURATA, 1927a, p. 18).

Descendo das montanhas, como bestas selvagens e tocando suas flautas, a “indiada”, com as armas que tem à sua disposição, deferem seus ataques à *hacienda* do *gamonal*.

¹⁵ Palavra quéchua que significa linhagem e foi utilizada pelos administradores espanhóis para se referir as unidades agrícolas familiares indígenas (Cf. MURRA, 2004, p. 79-80.).

O autor descreve o ataque como uma selvageria bestial, usando a analogia de que os indígenas são feras atacando suas presas, trucidando-as. Nesse sentido, o conto exibe o mesmo tom de advertência do texto do *Grupo Resurgimiento*¹⁶, enfatizando a violência da “guerra racial” na descrição do ataque à propriedade do *gamonal*.

A vingança da “indiada” contra os seus opressores desembocaria em uma violência extrema, conforme a noção de *pachacuti*.¹⁷ Nesse sentido, a vingança expressada pela violência da sublevação indígena andina, retoma um aspecto que fez parte do horizonte de expectativa dos discursos indigenistas: o da possibilidade da rebelião indígena e, por conseguinte, de “uma guerra racial.”

Porém, mais do que advertência, foi imputado à essa expectativa um ideal histórico – a restauração do Incário.¹⁸ Deste modo, veremos a seguir a historicidade presente nesse ideal em alguns textos publicados nesse primeiro momento da primeira fase, o qual buscou unir esse passado incaico a uma expectativa revolucionária.

3.1.1.2 A tradição andina como possibilidade histórica no indigenismo revolucionário

A estereotipização do indígena em *Amauta* não se circunscreveu ao indígena do presente e aos seus costumes, mas estendeu-se ao seu passado. Nesse sentido, buscou-se representar o passado incaico como portador de elementos que poderiam trazer uma mudança e um rompimento com a colonialidade, isto é, de uma possibilidade revolucionária, tal como expressou o indigenismo revolucionário a partir da criação do *Grupo Resurgimiento*.

O estereótipo do indígena vingativo foi imputado a uma expectativa de que essa mudança viria de um processo violento, tal como uma “tempestade advinda dos Andes”.

Esse ideal foi representado no indigenismo exclusivista da chamada *Escola de Cuzco* e teve como um dos principais expoentes o escritor, historiador e arqueólogo Luis E. Valcárcel.

¹⁶ Para referência o texto mencionado é “*La violenta situación de los indios en lo departamento del Cuzco*”, publicado no número 6 de *Amauta*.

¹⁷ A noção de *pachacuti* (reformador da terra) remete a cosmovisão incaica de que antes de um novo ciclo adviria um processo de violência generalizada. A conquista teria sido vista pela população autóctone andina como um *pachacuti*, como se o universo, até então conhecido, estivesse entrando em uma nova fase a partir de um período de fome, doenças e violência. Assim, em uma perspectiva histórica, o retorno da era incaica se daria a partir de um novo processo violento, colocando novamente ordem no universo em que os de abaixo ficariam acima daqueles que antes estavam no domínio (FLORES GALINDO, 1994, p. 33-35).

¹⁸ Na leitura realizada dos textos de *Amauta*, percebemos a utilização do conceito de Incário por alguns intelectuais do indigenismo peruano para se referir aos aspectos históricos do passado incaico que permanecem na cultura do indígena do presente como tradição, e que os indigenistas projetaram como possibilidade de futuro.

No texto "*Tempestad en los Andes*"¹⁹ o indigenista cusquenho expõe, ao mesmo tempo, uma perspectiva histórica exclusivista andinista e um ideal messiânico do “despertar indígena.”

Pero la nueva conciencia aquí está en el silencio anunciador, en las tinieblas predecesoras.

La sentimos latir en el viejo cuerpo de la Raza, como si de la cegada fuente volviera a manar el agua viva. El muerto corazón [sic.], la oculta entraña, reinicia su dinámica de péndulo. Lento, lento, casi imperceptible.

Venid ya, la nueva conciencia ha llegado. Corre la savia por el viejo tronco (VALCÁRCEL, 1926, p.2).

Percebe-se, já na introdução do texto, uma concepção histórica de surgimento de uma nova consciência da velha “raça”²⁰. Num movimento pendular e lento, o incaico reassume seu lugar na história; não como ressurreição, mas como restauração; não nos mesmos moldes da civilização incaica, mas despertado por uma nova consciência, que já estava presente no sangue que corria no velho tronco. Entendemos que nessa analogia elaborada por Valcárcel, a tradição seria esse sangue que corre lentamente nesse velho corpo (“a raça incaica”), dinamizando-se com a nova consciência:

Era una masa informe, ahistórica. No vivía, parecía eterna como las montañas, como el cielo. En su rostro de esfinge, las cuencas vacías lo decían todo: sus ojos ausentes no miraban ya el desfile de las cosas. Era un pueblo de piedra. Así estaba de inerte y mudo; había olvidado su historia. Fuera del tiempo, como el cielo, como las montañas, ya no era un ser variable, perecedero, humano. Carecía de conciencia [...].

Era una Raza muerta. Le mataron los invasores hasta a sus dioses. La Españolada había caído sobre el jardín [sic.] inkaico con la implacable y universal fuerza destructora de un crudo invierno (VALCÁRCEL, 1926, p.2).

Valcárcel retrata a massa indígena desconfigurada e fora da história, que se confunde com a paisagem andina. Como pedras, inertes e integrados àquela paisagem, os indígenas eram uma “raça morta”, pois haviam perdido sua consciência histórica quando os invasores espanhóis destruíram a civilização incaica.

O conceito de raça é utilizado dentro de uma concepção histórica, não apenas como uma simples junção entre o biológico e o civilizatório, mas é uma perspectiva de que o fator biológico porta o elemento civilizatório, como em um desenvolvimento orgânico. No entanto, nesse desenvolvimento:

el camino las razas se juntan y entrecocan, se mezclan y se separan. Cada una se afirma en su esencia, pese a homologías temporarias. El árbol étnico vive de sus raíces, aunque sus ramas se enreden en la maraña del bosque, aunque su copa se vista de exóticas flores. La Raza perdura [...].

¹⁹ O referido texto é um trecho do livro lançado posteriormente por Valcárcel com o mesmo título e com prólogo e posfácio escritos, respectivamente, por José Carlos Mariátegui e Luís Alberto Sanchez (Cf. MELGAR BAO, 2007, p. 31-32).

²⁰ Entendemos que Valcárcel esteja se referindo à antiga civilização incaica.

Puede ser hoy un imperio y mañana un hato de esclavos. No importa. La raza permanece idéntica a si misma. No son exteriores atavíos, epidérmicas reformas, capaces de cambiar su ser.

El indio vestido a la europea, hablando inglés, pensando a la occidental, no pierde su espíritu.

No mueren las razas. Podrán morir las culturas, su exteriorización dentro del tiempo y del espacio [...].

Pero los keswas sobreviven todas las catástrofes. Después del primer imperio, cayeron los andinos en el felahismo. Mas, de la humana nebulosa, casi antropopiteca, surgió el Inkario, otro luminar que duró cinco siglos, y que habría alumbrado cinco más sin la atilana invasión de Pizarro.

De ese rescoldo cultural todavía viven cuatro millones de hombres en el Perú y seis más entre el Ecuador, Bolivia y la Argentina. Diez millones de indios caídos en la penumbra de las culturas muertas.

De las tumbas saldrán los gérmenes de la Nueva Edad. Es el avatar de la Raza (VALCÁRCEL, 1926, p.2).

A través de una perspectiva evolucionista histórica, Valcárcel coloca que as “raças”, isto é, as civilizações, se encontram, se chocam, se mesclam e se separam em um processo em que cada uma afirmaria sua essência. Essa essência, o civilizatório e a tradição presentes no biológico, é comparada pelo autor a raiz de uma árvore e, desse modo, ele imputa ao conceito de etnia um ideal de mescla dos elementos históricos, culturais e biológicos de cada “raça”.

A partir da analogia de que a “árvore étnica” sobrevive de suas raízes, já que enquanto seus ramos e folhas se modificam e se perdem com o tempo, Valcárcel propõe que a essência da “raça” é o que a faz perdurar no tempo, mas também é a possibilidade do ressurgimento dela em outra forma – o avatar da “raça”. Então, por mais que uma “raça” seja submetida e perca sua cultura, a sua essência, como tradição, permanece no sangue da “raça” como fator biológico. A partir desse pressuposto, conclui que a “raça incaica” não poderia ser morta, pois sempre haverá a possibilidade de seu ressurgimento como “avatar da raça”.

Entendemos que a historicidade na noção de “avatar da raça” traz uma ideia de que a História é ao mesmo tempo duração e transformação. Desse modo, a tradição, colocada como a “essência da raça”, seria o que perdura no tempo, mas que ao mesmo tempo é possibilidade de renascimento e de ressurgimento. Então, por isso, o ressurgimento incaico:

No ha de ser una Resurrección del El Inkario con todas sus exteriores pompas. No coronaremos al Señor de Señores en el templo del Sol. No vestiremos el unku ni cubriráse la trasquilada cabeza con el llautu, ni calzaránse los desnudos pies con la usuta [...]. La Raza, en el nuevo ciclo que se adivina, reaparecerá esplendente, nimbada por sus eternos valores, con paso firme hacia un futuro de glorias ciertas. Es el avatar, la incesante transformación, ley suprema que todo lo rige, desde el curso de los mundos estelares hasta el proceso de estas otras grandes estrellas que son las razas que pululan por el globo, erráticas dentro de un sistema: es el avatar que marca la reaparición de los pueblos andinos en el escenario de las culturas. Los Hombres de la Nueva Edad habrán enriquecido su acervo con las conquistas de la ciencia occidental y la sabiduría de los maestros de lo oriente. El instrumento y la herramienta, la máquina, el libro y el arma nos darán el dominio de la naturaleza: la filosofía-clave-

metapsíquica hará penetrante nuestra mirada en el mundo del espíritu.
(VALCÁRCEL, 1926, p.2).

A partir do pressuposto de que a transformação seria uma lei suprema que rege a história, Valcárcel argumenta que o conceito de Incário não remete a uma concepção cíclica de tempo no sentido de restauração como incásico²¹, mas sim a um novo ciclo enriquecido pelas conquistas da modernidade.

Entendemos que nessa perspectiva histórica de Valcárcel está presente o ideal da vanguarda peruana de que o antigo pode se tornar o “novo” e desse modo, não há uma repulsa ou condenação à modernidade ou ao ideal de progresso, visto que estes seriam incorporados no novo ciclo, permitindo o domínio da natureza.

Portanto, nesta concepção tem-se a expectativa do advento de um novo tempo, de uma junção, através do Incário, entre o antigo incásico com a modernidade ocidental e a sabedoria oriental em uma projeção global. Porém, ainda faltaria algo para desencadear esse processo de modificação da paisagem andina:

Articulábanse las voces dispersas del viento de la medianoche. Escuchando, en silencio, concentrada toda el alma en percibir distintamente el mensaje misterioso, intuyó el desconocido lenguaje. Si, era la invitación a la libertad en las sombras. Podía salir, saldría a la llanura inmensa en la noche. Ya no temía a nadie. Y salió, y se zambulló en las calofriantes tinieblas, y gritó y silbó como el viento, y corrió con él, raudó, por encima de la tierra, por sobre las más altas montañas, por las quiebras y las encrucijadas aras del suelo, vertiginoso como el huracán, acariciante como el céfiro. La palabra había sido pronunciada, y nunca más sintióse medroso ante poderes invisibles[...].

Disparíanse entonces las sombras que envolvían su conciencia; haríase definitivamente fuerte, fuerte y valeroso en todas las horas.

¿Quién podría entonces explotar su ignorancia?

¿Quién abusaría más de su debilidad momentánea?

¡Murmullos del viento percibido en la alta noche, en la soledad de la puna, habíanle revelado la verdad redentora, eran el sésamo salvador!

— “¡Se hombre, y no temas!”

La Palabra ha sido pronunciada (VALCÁRCEL, 1926, p.4).

Encorajado por essa palavra murmurada pelo vento, por esse convite à liberdade, o indígena, conforme colocado por Valcárcel, se libertaria de sua ignorância e debilidade momentânea e com isso não seria mais explorado. Entendemos que esse vento representaria a expectativa revolucionária portadora de um ideal histórico a se cumprir, fazendo com que os indígenas deixassem de ser apenas pedras em meio à puna.

Esse vento é o sopro de mudança que traria a palavra liberdade e levaria o indígena a adquirir consciência histórica e, por conseguinte, a se sublevar contra o “branco” que o explora

²¹ A través da noção de incásico estamos nos referindo aos elementos presentes no passado andino e na própria civilização incaica.

por séculos. Nesse sentido, a ideia de guerra racial e da vingança indígena surge como expectativa, pois:

He aquí nuestra historia nacional, el perenne conflicto entre los invasores y los invadidos, entre España y las Indias, la lucha de los Hombres Blancos y la Raza de Bronce; guerra sin tregua, todavía sin esperanzas de un pacto de paz [...]. Desconfía el que oprime y maltrata: si no muere la víctima, se vengará (VALCÁRCEL, 1926, p.3).

A história peruana, para o autor, é baseada nessa oposição entre o mundo espanhol e o mundo indígena, entre o conquistador e o colonizado e, desse modo, não haveria uma saída, já que a vítima, o indígena, um dia se vingará e exterminará o branco.

¡Oh! la esperada Apocalipsis, el Dia del Yawar-Inti que no tardará en amanecer [...]. El vencido alimenta en silencio su odio secular, calcula fríamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios. ¿Bastará el millón de víctimas blancas? Desde su mirador de la montaña, desde su atalaya de los Andes, escruta el horizonte. ¿Serán estos celajes de fuego la señal del Yawar-Inti? (VALCÁRCEL, 1926, p.3).

Entendemos que para Valcárcel a expectativa que se descortina no horizonte, marcada pela experiência histórica de conflito entre brancos e indígenas, conduz ao dia do confronto final, quando os indígenas se levantarão contra a opressão secular em uma batalha com contornos apocalípticos. Então, não podemos deixar de perceber uma perspectiva histórica milenarista na expectativa da chegada do *Yawar-Inti*²², que anuncia o início de um novo ciclo, trazendo o *Pachacutti*, uma violência apocalíptica, para encerrar o ciclo anterior e possibilitar o surgimento de um novo.

Deste modo, Valcárcel, em sua concepção acrescentou a noção de *pachacutti* ao ideal de “Utopia Andina” expressando os paradigmas discursivos do dicotômico étnico e geográfico e do utópico andino.

Embora tenha sido rotulado por apregoar um indigenismo exclusivista, desafeto ao ideal de mestiçagem, Valcárcel, no momento em que o *Grupo Resurgimiento* já está constituído, atenuou sua visão exclusivista indigenista em uma conferência proferida na Universidade de Arequipa em janeiro de 1927, publicada no número 7 de *Amauta* sob o título “*El problema indígena*”.

Nessa conferência, Luis Valcárcel exalta os aspectos positivos da presença da tradição incaica no mestiço arequipenho e a contribuição da civilização incaica para a região de Arequipa:

²² Em quéchua significa “sangue do sol” (Cf. ARGUEDAS, 2011, p. 99).

Tras de las cuchillas del Ande, en pleno desierto, crearon los inkas este oasis. Ved la campiña: todo es macetería [sic.], andenes campos de cultivo que el hombre formó. Aquí, como al otro lado de las montañas, se contempla la obra titánica de los Hijos del Sol [...], el keswa dejó en sus voces la huella que los siglos no borran. Arequipa es una avanzada del espíritu andino sobre el mar. El inka insufló su aliento a la tierra; fecundáronla los Andes con el cristalino caudal de sus aguas, y, mientras llegan hasta aquí las quemantes arenas de la oceánica playa, bajan de las cumbres frescas brisas (VALCÁRCEL, 1927, p. 2).

De maneira idílica, Valcárcel destaca que a obra dos incas deixou pegadas não só na paisagem de Arequipa, mas nas gerações posteriores que viveriam ali, contribuindo com a configuração do mestiço arequipenho.

El mestizo arequipeño ha heredado las sobresalientes cualidades indígenas y las conserva mejor en mucha parte [...]. Vida vernácula, pegada a la tierra, con matrices originales, la de la sociedad arequipeña. Sus llamados defectos resultan virtudes. A los ojos del europeizante, la resistencia misonéista, los hábitos y las costumbres inmemoriales de este pueblo, aparecen reprobables. Para quienes queremos un Perú muy peruano, ese apego a lo propio que es alta moralidad en la vida privada, amor de la familia, práctica de los usos inveterado, poseen un valor excepcional, es la legítima defensa de la personalidad contra el avasallamiento progresista, civilizado, europeo. Defendemos nuestra vitalidad de la inoculación del virus de decadencia que se importa de occidente (VALCÁRCEL, 1927, p. 2).

O mestiço arequipenho porta a tradição incaica como vigor histórico. Na crítica à visão do ocidental em relação aos costumes incaicos que ainda estão presentes no modo de ser do mestiço arequipenho, Valcárcel traz uma visão de que os ideais de progresso ocidentais estão decadentes e, nesse contexto, o passado incaico ganha valor histórico como alternativa à civilização ocidental.

Valcárcel reproduz o paradigma discursivo dicotômico ao reivindicar o passado incaico como tradição viva e possibilidade de futuro, no lugar do decadentismo ocidental, e ao defender um processo de mestiçagem que “indianizasse” o Peru.

Nessa visão pessimista e negativa em relação à civilização ocidental, a tradição andina adquire importância como possibilidade de algo novo e revolucionário e, nesse sentido, o passado incaico e a tradição autóctone são reivindicados e valorizados pelo que Valcárcel denomina de *Andinismo*.

Andinismo, agua purificadora, creadora, sangre de los antepasados, aspiración vertical de la tierra. La vida y la cultura germinaron en la planicie y en el valle andinos [...]. Hombres y formas culturales se desparramaron – copa colmada – de la hoyo del Titikaka, costa y sierra abajo. La doctrina andinista pretende ser un ensayo de ideología aborigen. Se forma lentamente y a la larga indios e indiófilos nos entenderemos [...]. La raza crucificada se transfigura. ¿Cuándo la resurrección no fué precedida del martirio y la muerte? (VALCÁRCEL, 1927, p. 4).

Mais do que uma questão histórica, este ideal andinista adquire contornos religiosos. Como podemos ver acima, ele faz uma analogia da civilização incaica com a teologia cristã, pois a civilização incaica, crucificada pela conquista, se transforma para o seu ressurgimento. Então, em uma concepção cíclica, Valcárcel argumenta que a tradição incaica, antes de ser resgatada pelo Andinismo, teve que ser martirizada e morta pelo processo da conquista e da colonização. Então, como missionários religiosos, na busca da redenção do incaico:

Por Puno y Cusco se desparraman los misioneros del andinismo, con la fe mística de los perseguidos que buscan el reino de justicia. En torno a ellos, reúnense labradores y pastores: inquietan el anuncio profético. La esperanza anida en sus corazones quebrantados por la opresión sin tregua.

Los portadores de la Buena Nueva, como los discípulos del Cristo, pasan por la prueba del dolor [...].

Wiracocha, el dios de las cumbres y las aguas, desciende, otra vez, desde la altitud del Olimpo andino, y a su paso los Hombres de Piedra abandonan su enclavamiento milenario y caminan, como el Lázaro bíblico. Su voz resuena en las concavidades graníticas, como el trueno. Y la tierra tiembla. (VALCÁRCEL, 1927, p. 4).

Contudo, nessa concepção cíclica elaborada por Valcárcel, o ressurgimento não será realizado pelo indígena, pois os responsáveis por despertá-lo de sua inércia secular serão os portadores da “nova palavra” presente no andinismo. Assim, o momento histórico de realização deste ressurgimento se daria pela força que a própria história coloca na ideia do ressurgimento e do retorno do incaico, permitindo o ressoar da “palavra andinista” em um tempo histórico de decadência da civilização ocidental.

Essa expectativa de ressurgimento da tradição incaica através do Incário teve uma grande presença na revista *Amauta*. No levantamento quantitativo que realizamos, dentro das abordagens que apontam para uma questão histórica nas expressões com temática indigenista, as relacionadas a Incário, Incásico e Incaísmo foram a grande maioria, conforme gráfico abaixo:

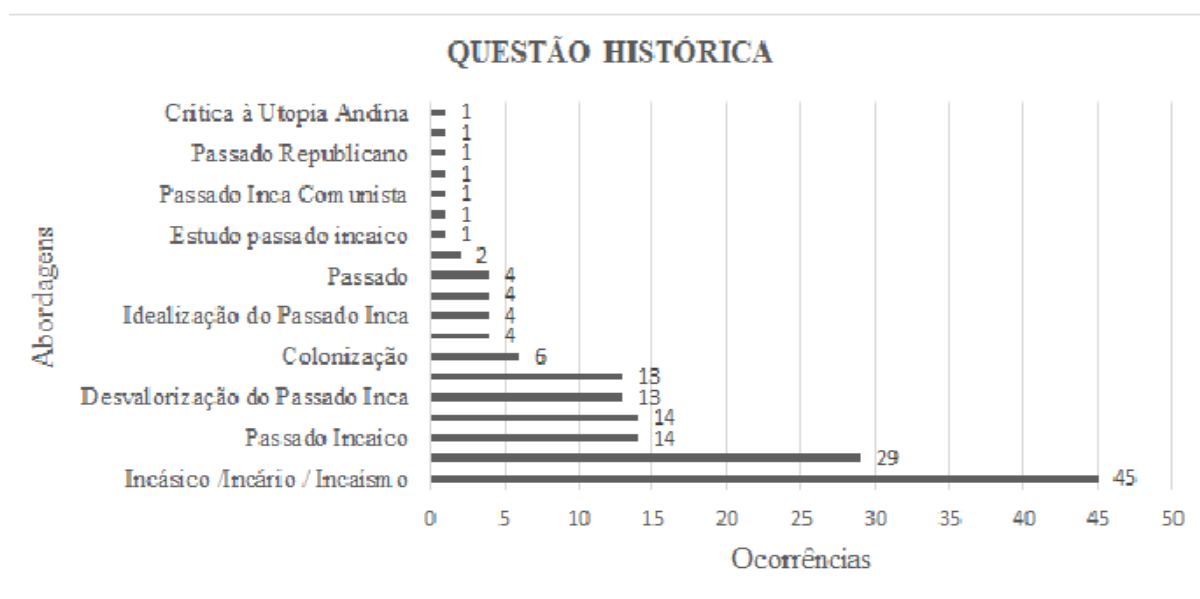


Gráfico 11: Abordagens relacionadas à História nas expressões de temática indigenista em *Amauta* (números 1 a 9).

Pelos dados acima, podemos intuir que nos textos desse primeiro momento da primeira fase de *Amauta* houve, mais do que mera valorização do passado incaico de uma forma idílica ou romantizada, uma valorização da tradição incaica, expressada pelos conceitos de Incário e Incásico, como possibilidade histórica, a qual denominamos de Incaísmo²³.

Outra categoria de abordagem que teve destaque entre as unidades de registro que remeteram a uma questão histórica dentro da temática “indígenas”, conforme o gráfico acima, foi a que denominamos de “processo histórico”, com 29 ocorrências de um total de 159.

Nesta categoria reunimos as ocorrências de unidades de registro referidas à transformação dos elementos do passado incaico e/ou pré-colombiano no processo histórico peruano desde a Conquista, assim como a importância destes elementos no processo histórico peruano.

Um dos autores que mais explorou o tema da tradição indígena no processo histórico peruano foi o intelectual cusquenho José Uriel García. Com dois textos publicados nesse primeiro momento da primeira fase de *Amauta*: “*La música incaica*” e “*El nuevo indio (Ensayos de interpretación histórica)*”, Uriel García retratou aspectos da cultura incaica que ainda permaneciam nas manifestações culturais indígenas no Peru e a importância destas para

²³ Referimos por Incaísmo a uma forma de enxergar e expressar o passado incaico no discurso indigenista peruano. Como vimos, o indigenismo revolucionário trouxe, como característica, a busca nos elementos do passado incaico uma possibilidade de construção de uma nova tradição. Dessa forma, essa noção pode ser entendida como uma visão histórica em relação ao Incário e ao Incásico, que projetou uma expectativa de futuro de surgimento de algo novo, fosse ressurgimento, restauração e até mesmo revolução.

a cultura nacional, a partir da perspectiva da cultura como uma espécie de “espírito” da civilização.

No texto *La música incaica*, publicado no número 2 de *Amauta*, Uriel Garcia procurou mostrar aspectos da religião e da maneira de ser do indígena através da música.

El carácter de conjunto que tiene esa música guarda íntima relación con otras manifestaciones de la cultura de los incas. La arquitectura, como ya hemos visto, es *solitaria*, aisladora del espacio infinito; las artes ornamentales, así mismo, conjuros; la religión transcendente, forma expresiva de la dualidad entre el hombre y el mundo; el ayllu es una entidad social ligada con el tótem o *apu*. La música, entonces, sigue esa modalidad espiritual del pueblo que la creó [...].

La música de nuestros próceres antepasados no puede ser la explosión sentimental de la desesperanza, porque quedaba un porvenir cuantioso a la cultura por hacerse; de la impotencia, entre un pueblo dominador y expansivo; de la ilusión fallida, entre una juventud orgánica y psicológica rebosante; de la esclavitud, entre una cultura autóctona. Pero tampoco se puede ver en ella la manifestación de la alegría, la vida hecha para siempre, sometida al placer del goce sensual, cuando ésta era un constante esfuerzo de vencer lo desconocido, de *llegar* al poder de la racionalidad que domina el mundo, cuando la cultura andina tenía delante el infinito, es decir, una multiplicidad de posibilidades que desenvolver (GARCIA, 1926, p. 11).

Expressão do modo de ser dos descendentes dos incas, a música não é apenas uma expressão de alegria ou de tristeza, mas tem um sentido ontológico no indígena, pois o espírito incaico permanece e se manifesta através dela. Porém, para Uriel Garcia, esta tradição incaica não é fixa, inerte, já que haveria uma infinidade de possibilidades para seu desenvolvimento. Por isso, a música incaica:

continuó siendo la levadura del espíritu de la sierra colonial; elemento psíquico que hasta hoy mantiene el nexo de todos nuestros pueblos serranos con el pasado, [...]. A través de los trescientos años de coloniaje, la música no perdió su valor histórico, es una fuerza viva de nacionalidad, más que el arte, más que la religión. Mediante ella el espíritu incaico se engarzó con el nuevo espíritu *colonial*, originado pelo aluvión hispánico. Por la música mantiene la sierra la continuidad con el pretérito (GARCIA, 1926, p. 11).

Na concepção de Uriel Garcia o geográfico, o histórico e o psíquico são elementos que conectam os povos andinos ao seu passado, contribuindo na elaboração do “espírito andino”. Desse modo, a história agiria sobre a paisagem e a população andina e ambos se transformariam reciprocamente. Por isso, segundo o autor, mesmo com os trezentos anos de colonização, a música incaica não teria perdido seu valor, pois ela estava inserida na paisagem e na população serrana.

A influência do elemento hispânico teria transformado a música incaica em uma nova possibilidade ao mesmo tempo em que ela se conectava com o passado incaico, como uma força

viva. Assim, a música incaica, como tradição, torna-se um elemento da nacionalidade peruana, mas também de possibilidade histórica do “Novo Índio”²⁴.

Portanto, afastando-se do ideal indigenista exclusivista de inconciliabilidade entre os elementos hispânicos e indígenas, tal como no texto de Valcárcel²⁵, Uriel Garcia traz uma visão positiva em relação à mescla destes elementos.

Un caso revelador de esto que decimos es el hecho de haberse apropiado de la música incaica el ritual católico. Himnos incaicos, desde los órganos desvencijados de una vieja iglesia parroquial exaltan en las misas de la de los fieles. En la “ida” de la imagen de Belén, en el beaterio de las Nazarenas, se entonan las llamadas “chaiñas”, harawis incaicos de infinita ternura, que despiertan recónditas melancolías en alma del *nuevo indio* (GARCIA, 1926, p. 12).

A música incaica, expressão do “espírito” do indígena serrano, foi apropriada pela cultura do colonizador no ritual religioso e, ao mesmo tempo em que é reproduzida pela técnica ocidental (o órgão), ela toca a alma do “novo índio”.

Na perspectiva de Uriel Garcia a cultura, como tradição, adquire vida e abre novas possibilidades históricas. O autor argumenta que o indígena de hoje não tem como ser o mesmo do período incaico, pois a história, como uma constante de transformação, agiu sobre ele e sobre a paisagem andina que o cerca. Por isso, a conquista espanhola surge como uma nova possibilidade para o indígena, pois é da mescla e da apropriação dos elementos culturais e técnicos de cada civilização que surgirá o “Novo Índio”.

A noção de “Novo Índio” foi explorada de forma mais aprofundada por José Uriel Garcia no texto “*El nuevo indio (Ensayos de interpretación histórica)*”²⁶, publicado no número 8 de *Amauta*.

Neste ensaio de caráter histórico, Uriel Garcia critica tanto as visões hispanófilas, quanto indófilas a respeito do evento histórico que teria marcado o destino do que viria a ser a América - a Conquista. A partir deste evento, tanto as populações autóctones quanto o fluxo humano que veio para o “Novo Mundo” foram profundamente modificados.

La conquista representa un proceso psicológico tan hondo que torció a la cultura autóctona por derroteros inusitados, imprevistos y forzosos, es cierto, pero que no por eso la nacionalidad, como valor espiritual, dejó de perder del todo el nexo con el pasado ni su fundamento histórico. Del mismo modo tuvo la virtud de modificar los valores sustantivos de la cultura hispánica, mermándole su integridad originaria merced al influjo poderoso de dos elementos de inmensa importancia biológica: la raza y el medio, la cultura de los incas, de una parte, de otra, los Andes, tomados no

²⁴ Reproduzimos a tradução literal do conceito de *Nuevo Indio* elaborado por Uriel García.

²⁵ Estamos nos referindo ao texto “*Tempestad en los Andes*”, publicado no número 1 de *Amauta*.

²⁶ Esse texto esboça os pressupostos teóricos que José Uriel García trouxe posteriormente em sua principal obra “*El Nuevo Indio*”, publicada em 1930.

simplesmente como medio geográfico, sino como *valor histórico* (GARCIA, 1927, p. 19).

A conquista, para Uriel Garcia, não significou a destruição completa do incaico, pois os valores culturais permaneceriam tanto no “espírito” das gerações seguintes, quanto na própria paisagem andina. O conquistador também seria influenciado por essa paisagem e assimilaria elementos da cultura autóctone. Nesse sentido, os Andes adquirem um *status* de entidade histórica, já que o meio, ao mesmo tempo que sofre a ação humana, interfere no psicológico e no biológico da população que ali vive.

O “espírito da raça” se expressa pelo meio e pela cultura através da fusão dos elementos biológicos e culturais. A tradição seria o nexos com o passado, adquirindo historicidade pelos aspectos culturais que permanecem e que ao mesmo tempo se transformam. Portanto, para José Uriel Garcia:

Si la cultura incaica sufrió un tremendo viraje en el rumbo de sus destinos históricos y recibió una mezcla exótica en su integridad original, a su vez, la vieja civilización española – síntesis de elementos heterogéneos – se inyecta de la savia indígena y pierde, así mismo, su vigor histórico; inmerso en un medio geográfico y moral que no era suyo, se *produce* de manera distinta a la cultura matriz, por lo menos en ciertos aspectos especiales.

La conquista y su vástago el “coloniaje” – mejor llamemos el “ciclo neo-indio”, son pues episodios de la misma personalidad espiritual, bien que de conciencia más acrecentada, son tránsitos de la misma vida por horizontes más vastos y más nuevos, diversos, sin duda, a los que se hubiera creado por su propio impulso la voluntad incática al conservar la libertad de su acción (GARCIA, 1927, p. 19).

Para o autor, a Conquista teve significados e impactos diferentes para indígenas e espanhóis. Se para os autóctones o choque civilizatório abriu uma possibilidade de reviravolta no seu destino histórico, para os espanhóis, representou a perda do seu vigor histórico em terras americanas.

Uriel Garcia inverte o argumento dos *hispanistas* e *arielistas* do início do século XX, que enfatizaram a cultura e a civilização americana como uma espécie de rejuvenescimento da velha civilização europeia. Para o autor, trata-se justamente do contrário: a nova civilização americana adviria do rejuvenescimento da civilização autóctone com a chegada dos europeus, entrando em um novo ciclo histórico e cultural. No caso, a civilização espanhola, que também é um influxo de culturas heterogêneas, ao sair da península ibérica e desembarcar em terras americanas, deixou seu meio histórico – a Europa - e, ao ingressar em um outro meio – o andino - perdeu seu vigor histórico.

Nesse processo histórico os Andes têm um papel fundamental, pois o meio não é apenas uma expressão geográfica, mas também possui valor histórico, interferindo biologicamente e

psicologicamente no desenvolvimento da cultura autóctone, que por sua vez age nessa paisagem.

Os Andes, e não apenas a racionalidade autóctone, permitiram a sobrevivência da tradição incaica. Com isso, a Conquista foi:

nuestra propia vida, fracasada en una dirección, orientada hacia otra. Porque la “Colonia”, como ya se ha dicho, es, en los primeros momentos, la supervivencia del espíritu incaico que se engarzó en las formas de la cultura importada, supervivencia que en cuanto perdura hasta ahora nos mantiene dentro de ese ciclo *colonial* tradicional.

Es un error entonces considerar lo colonial como una historia europea; involucrada como en un paréntesis que abarca tres siglos (el tiempo que duró el colonaje) entre la historia incaica y la republicana. El ciclo neo-indio es tan nuestro como lo incaico o lo republicano, porque, al menos, en nuestra sierra, la sangre de los incas y el temple de los Andes le vigoriza y le dá personalidad (GARCIA, 1927, p. 19).

Uriel Garcia utiliza a expressão ciclo “neo-indio” no lugar de período colonial para se referir a um período histórico, iniciado com a Conquista, que ao mesmo tempo é e não é incaico, peruano e espanhol, pois o sangue que corre nas veias dos descendentes da civilização incaica ainda permanece naqueles que habitam os Andes e, por conseguinte, a nova cultura “neo-india” não é apenas incaica, espanhola, ou *criolla*, mas sim americana, uma mescla destes três elementos, posto que:

en los nuevos vástagos – ampliando lo puramente fisiológico – la mitad es de sangre indígena y de la otra mitad hay que considerar aquella parte del conquistador que cobró nuevos valores en el medio americano.

Que importa que en un momento dado la continuidad histórica haya sido violentada por una influencia exótica – sin duda, ya necesaria en el destino de los incas -, puesto que el elemento extraño por razones biológicas, tanto como espirituales, más firmes que los prejuicios, tuvo que seguir el ritmo de la historia andina, so pena de perecer, al igual de las fatales modificaciones que sufrió el incaísmo, necesariamente, para pervivir (GARCIA, 1927, p. 19).

As gerações que se seguiram à Conquista não são de uma mera mescla biológica de indígenas e brancos, mas do “espírito autóctone” com o “espírito espanhol”, que em terras americanas adquiriram novos valores culturais e psicológicos. Nesse ponto, embora coloque que a Conquista trouxe uma nova possibilidade para a civilização incaica, ele enxerga de forma negativa esse evento, pois a chegada dos espanhóis selara o destino dos incas, que para persistirem tiveram que seguir um novo ritmo da história andina que começara a se alterar com a presença do novo elemento exótico vindo da Europa.

Nesse sentido, entendemos que Garcia reproduz a filosofia da história hegeliana, ao pontuar que a história seria a encarnação do Espírito na forma do evento [colonização], da realidade natural imediata [andina] e o ciclo “neo-indio”, como situação histórica, seria a “existência geográfica e antropológica do Espírito” (HEGEL, 1997, p. 309).

Tanto a paisagem dos Andes quanto o homem incaico sofreram essa alteração e com isso, a tradição incaica incorporou o elemento exótico europeu, que perdera seu vigor histórico nas terras andinas, dando início a um outro ciclo, o da cultura “neo-índia”, que era:

comparable al medioevo europeo, tiene un ritmo indígena en unas partes más acentuado que en otras, es cierto. Es una ondulación donde la línea que decae representa el mayor influjo hispánico y la consiguiente disminución de lo puramente vernacular, pues tres siglos de régimen *colonial* fueron nada para una fusión más uniforme y armoniosa (GARCIA, 1927, p. 19).

Essa comparação entre a sociedade andina e a sociedade medieval como análogas foi uma constante na historiografia do início do século XX acerca do período colonial peruano.²⁷ Apesar de possuir um ritmo mais indígena - por conta da influência da paisagem andina -, essa cultura "neo-índia" seria, para Uriel Garcia, uma cultura comparável ao medieval europeu.

Nesse processo histórico, o influxo do elemento hispânico foi representado como uma ondulação decadente e, por isso, não houve a possibilidade de uma fusão mais harmoniosa com o elemento autóctone, pelo contrário, acabou resultando em uma relação conflituosa marcada pelo regime colonial.

Entendemos que, para o autor, a configuração da Serra Andina como uma sociedade de traços medievais decorreria, portanto, da perda do vigor histórico da civilização espanhola e a consequente interrupção do processo evolutivo civilizatório incaico, resultando em uma sociedade atrasada e anacrônica nos Andes. Nesse sentido, não há uma idealização do período colonial ou, como nas palavras de Uriel Garcia, do ciclo “neo-indio”, pelo contrário, o processo histórico que se inicia com a conquista espanhola foi negativo para ambas as civilizações.

Uriel Garcia recorre ao pressuposto teórico biológico mendeliano²⁸ para afirmar que:

ese recíproco influjo entre las dos culturas generadoras; unas veces es *dominante* lo incaico y *recesivo* lo español, otras al contrario. La línea ascendente de aquella ondulación corresponde a la sierra peruana situando el problema sólo dentro de nuestras fronteras históricas.

²⁷ Essa analogia pode ser encontrada tanto nos discursos intelectuais da *Generación de los 900*, que influenciados pelo horizonte intelectual do *arielismo*, exaltaram os aspectos hispânicos na cultura americana como alternativa ao mecanicismo anglo-saxão, quanto nos discursos da vanguarda indigenista da década de 1920, que interpretaram a história e o presente peruanos a partir do materialismo histórico marxista. Entre os *hispanistas*, os intelectuais Francisco García Calderón e José de Riva Agüero y Osma, a partir do paradigma discursivo de dicotomia entre Costa e Serra, descreveram a sociedade andina como uma sociedade atrasada e anacrônica, por causa da presença maciça do elemento cultural indígena (Cf. SANDERS, 1997). Já entre os indigenistas da vanguarda da década de 1920 citamos o exemplo de José Carlos Mariátegui que utilizou o termo feudalidade para descrever a sociedade andina, mostrando uma permanência do regime social e econômico que se instalara nos Andes a partir da Conquista e a chegada do espanhol (Cf. MARIÁTEGUI, 1984).

²⁸ Entendemos que o José Uriel García esteja se referindo a lei de segregação dos fatores genéticos elaborada pelo monge e botânico Gregor Mendel (1822-1884), a qual enuncia que as características de um indivíduo (fenótipos) são elaboradas pela combinação de genes que portam características dominantes e outros que portam características recessivas.

Pero la “Colonia” no nos dá [sic.] todavía al tipo completo del nuevo indio. Este será un fruto del porvenir cuando lo incaico y lo colonial, que para mal nuestro pesan en el alma, sean completamente modificados al tono de la cultura moderna (GARCIA, 1927, p. 20).

Desse modo, com o processo histórico desencadeado com a colonização, nem o incaico, nem o espanhol conseguiram uma supremacia total nessa nova cultura que surgiu a partir da Conquista. Contudo, segundo Uriel García, dentro da ondulação evolutiva histórica a parte ascendente corresponderia à paisagem andina e assim, os Andes adquirem um *status* de sujeito, alterando e configurando esse novo ciclo cultural.

Embora a Conquista tenha sido o marco do início do ciclo “neo-índio”, a colonização não seria capaz de gerar o “Novo Índio”, pois o processo histórico advindo com a colonização foi fruto de uma relação de dominação do elemento cultural espanhol, que perdera seu vigor histórico, sobre o elemento autóctone que estava em evolução no seu meio histórico e geográfico. Nessa relação de violência, o elemento incaico e colonial se fundiram, resultando na permanência de um regime, segundo Uriel Garcia, anacrônico e medieval.

A possibilidade de inauguração de um novo ciclo cultural deveria ser decorrente de uma transformação tanto da cultura incaica, quanto do colonizador espanhol, e não pela manutenção das duas culturas como antíteses, de forma não-harmoniosa, como foi no regime colonial. O elemento necessário para a realização da síntese dessas duas culturas na Serra Andina, dando-lhes completude, seria a modernidade.

Si el indio fué sometido al conquistador política y socialmente, el medio, la naturaleza conservó su carácter pretérito y lo conserva hasta ahora. En ello triunfó la historia americana y ello permite aún la producción de una cultura por venir de sello propio (GARCIA, 1927, p. 20).

Por mais que tenha sido submetido à dominação espanhola, o indígena não perdeu sua essência, pois as tradições e a cultura incaica, além de correrem em suas veias, estariam presentes, como valores históricos, na paisagem andina. Com isso, deduzimos que Uriel García entende que há um ideal criador presente na natureza e, dessa forma, a possibilidade de uma cultura genuinamente americana estaria sempre em aberto, porém não mais sob o rótulo de incaico ou hispânico, e sim sob o rótulo do “*Nuevo Indio*”.

Não se trata de um ideal histórico determinista baseado na ação do meio no homem, mas sim de uma natureza como força telúrica, que adquire valor histórico exercido sobre e pela ação humana. Nesse sentido, a paisagem andina é uma das formas de expressão do “espírito” incaico:

La continuidad en ese valor histórico de los Andes, fué la base para que la cultura posterior mantuviese contacto con el pasado antecolombino. Ello permitió al espíritu incaico mantener la resistencia, hasta cierto límite, ante el choque tremendo. Entonces

los elementos hispánicos u occidentales importados por el conquistador siguen la trayectoria del ritmo histórico impuesto por la naturaleza donde se sumergen y se trasplantan, se inyectan de savia vernácula; pero al mismo tiempo vienen a acrecentar el paisaje, ensanchando sus perspectivas. El caballo, el buey, la oveja, toda la flora europea americanizada y otros elementos ideológicos y simbólicos, como la cruz, el campanario, etcétera, acrecientan la perspectiva emocional de los campos de la sierra. Entonces el nuevo indio ingresa a su vez en otro mundo agrandado inmensamente del suyo tradicional. Veamos cómo se dilata hacia el infinito, en posibilidades futuras más que en realidades presentes, el espíritu introvertido de “inca” ante la *racionalidad* importada por el conquistador, racionalidad que empequeñece a lo incaico, de dominio *intransferible*, como diría Keyserling, y que hace imposible la vuelta de la tradición puramente incaica (GARCIA, 1927, p. 25).

A paisagem andina, portanto, seria onexo entre a tradição e o presente, pois permitiria que o “espírito incaico”, mesmo com a colonização espanhola, sobrevivesse. Nesse sentido, os elementos hispânicos e ocidentais acabaram sucumbindo ao ritmo histórico imposto pelos Andes, mas ao mesmo tempo, essa paisagem se alargou com a presença destes elementos importados, que ali, adquiriram novas expressões, americanizando-se.

O “*Nuevo Indio*” teria um horizonte cultural e espiritual alargado em relação ao incásico por conta das possibilidades que se apresentaram mediante o contato com o europeu. Por isso, essa nova cultura não tem como ser uma restauração do incaico, ou mesmo, um novo ciclo incaico sob uma nova roupagem – conforme a perspectiva de Valcárcel -, mas sim um novo ciclo histórico cultural que não seria nem incaico nem espanhol, e sim americano, advindo da realização da síntese do incásico e do hispânico pela modernidade.

Os textos analisados de Valcárcel e de Uriel Garcia apontam para formas distintas de possibilidade de futuro para o passado incaico, seja como restauração, seja como expectativa, ambos trazem por mote o passado incaico como elemento mítico desencadeador de um novo processo histórico.

A historicidade na tradição incaica, elemento comum nas análises sobre o passado incaico, se mostrou como possibilidade revolucionária. Entretanto, isso não significou uma valorização idealizada desse passado, pois ao compararmos com o quantitativo de outras categorias de abordagens que tratam do cotidiano indígena (25 ocorrências), o vitimizandoo (170), ou até mesmo, imputando um caráter vingativo (21), percebemos que as abordagens que remetem a uma idealização do passado incaico (14) não tiveram uma frequência tão significativa em relação às outras abordagens relacionadas às possibilidades da tradição incaica como possibilidade de futuro e ao papel que a tradição incaica teve no processo histórico peruano.

A ideia do passado incaico como elemento mítico desencadeador de um novo processo histórico se fez presente, embora com uma conotação diferente da de Valcárcel, em outros

textos indigenistas publicados em *Amauta*. Nesse aspecto, um dos autores que mais se preocupou com a evolução histórica peruana a partir do passado incaico e o impacto da História na realidade nacional peruana foi o intelectual José Carlos Mariátegui. Através de um arcabouço teórico marxista, mas permeado de elementos do idealismo histórico, ele trouxe uma análise na qual o passado incaico foi projetado como possibilidade de futuro.

Veremos como ele enxergou esse passado em uma análise histórica da formação econômica do Peru no ensaio “*La evolución de la economía peruana*”²⁹, publicado no número 2 de *Amauta*. Neste artigo, Mariátegui mostra, através do fator econômico, o impacto que a conquista espanhola teve sobre a história peruana.

Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el Imperio de los Incas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico – laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo – vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía. El Imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Incas había enervado en los indios en impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los incas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus y tierras vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales. Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico (MARIÁTEGUI, 1926b, p. 29).

Mariátegui destaca que no período incaico havia uma economia que brotava do solo pela ação da população autóctone. Trabalhador, disciplinado e conectado à natureza, o povo inca usufruía, mesmo com o crescimento demográfico, de bem-estar material, graças à máquina de produção que foi o regime econômico incaico.

Valendo-se de uma retórica progressista, José Carlos Mariátegui exalta o regime de produção existente durante o período incaico como se fosse uma fábrica perfeita. Fruto do esforço coletivista, ela alterou profundamente a paisagem dos Andes com a construção de estradas e canais para finalidade social.

Contudo, com a chegada dos espanhóis, essa máquina de produção foi desarticulada, destruída, dissolvendo-se em comunidades dispersas. Com isso, o trabalho indígena deixou de funcionar de modo solidário e orgânico como funcionara no regime incaico.

²⁹ Esse ensaio fez parte do capítulo *Esquema de la Evolución Económica* de “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*”.

Após fazer uma longa explanação sobre os regimes econômicos durante os períodos colonial e republicano, Mariátegui conclui:

que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (MARIÁTEGUI, 1926b, p. 32).

Por um lado, Mariátegui coloca que há um anacronismo na sociedade peruana pela existência de uma economia feudal na Serra Andina e uma incipiente economia burguesa na Costa. Por outro lado, aponta uma espécie de conexão entre o modo de produção coletiva incaica com o comunitarismo presente nas comunidades indígenas. Nesse sentido, a tradição coletivista do indígena andino estaria presente no Incário a ser reivindicado pela geração intelectual indigenista da vanguarda peruana dentro da expectativa da revolução socialista.

Os três autores analisados até agora - Uriel Garcia, Valcárcel e Mariátegui - trouxeram uma visão positiva do passado incaico como possibilidade de uma modernidade futura. No entanto, no levantamento quantitativo, conforme gráfico 11³⁰, identificamos 13 menções que desvalorizam o passado incaico. Apesar de numericamente considerável, essas menções negativas estão concentradas praticamente em um único texto, enquanto as acepções positivas e relacionadas ao utopismo andino podem ser identificadas de maneira mais dispersa.

Achamos interessante trazer o texto escrito pelo linguista Eugenio Garro Lavada “*Los Amautas en la historia peruana: capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaiika*”, publicado no número 3, como um importante contraponto em relação a outras perspectivas históricas em relação ao passado incaico.

Nesse ensaio histórico filológico, o autor analisa o papel e o impacto que a classe de sábios – os *amautas* - teve para o desenvolvimento do “espírito incaico” e a formação cultural e psicológica do indígena peruano. Eugenio Garro argumenta que:

los hechos violentos de todas las conquistas casi nunca llegan a suprimir totalmente el espíritu nacional de una raza constituida en un mecanismo gubernamental con legislación permanente y estable, y donde el vuelo del espíritu ha tomado sus orientaciones culturales genuinas. La transforma, la modifica o la absorbe lentamente a través de una lucha de mutuo metamorfismo, es cierto; pero nunca se ha visto que el espíritu, la inteligencia; el sentido artístico y las facultades creativas de una raza, se anulen de manera tan definitiva, a extremo tal que hasta las calidades comunes del espíritu hayan ido a soterrarse a una inviolable tiniebla de idiotez y de inconsciencia. Esto en toda su desconcertante realidad lo vemos, lo sentimos, lo palpamos actualmente en la gran masa de indios del Perú ¿Qué importa que uno u otro indio se haya destacado en empresas de literatura histórica o en profesiones liberales, cuando

³⁰ O gráfico 11 está na página 199 deste trabalho.

la gran masa permanece acéfala, idiotizada de esclavitud, sin inquietudes ni rebeldías? [...].

¿Donde buscar la causa étnica? ¿Se puede aducir calidad interior de la raza? No. La causa es secular y remotísima. No puede ser efecto de la conquista que se realizó sin luchas. Tres siglos de coloniaje no es creíble, por más sistemática crueldad que haya ejercido, que produzca tan total postración, tan íntegra y definitiva anulación de todos los principios vitalizadores del espíritu.

Al adentrarnos en el alma de la raza para buscar los resortes deteriorados, nos perdemos en tenebrosas perspectivas de infinito donde apenas se perfilan las sombras de los tiranos (GARRO LAVADA, 1926, p. 38-39).

Segundo o autor, nos momentos históricos em que há um processo de conquista e dominação de uma “raça”, isto é, de uma civilização por outra, o “espírito” constituinte da “raça” dominada ainda permanece no processo de absorção e modificação ocorrido nessa mútua luta civilizatória. A partir deste argumento, o autor propõe, então, que o processo de colonização não foi o único responsável por anular de maneira definitiva as qualidades criativas da “raça” incaica, pois o “espírito incaico”, mesmo com a colonização, não teria como ficar soterrado em uma “escuridão de ignorância”.

Nesse aspecto, Eugenio Garro se aproxima da visão estereotipada em relação à população indígena como uma massa ignorante e inerte, tal como vimos anteriormente no texto de López Albújar.

Mas, diferentemente deste, que responsabilizou o processo de colonização pela situação de ignorância e inaptidão do indígena à civilização moderna, Garro Lavada argumenta que existem elementos constituintes da tradição e do modo de ser do indígena, com raízes no passado pré-colombiano, que teriam deixado o povo indígena em uma situação de prostração e de falta de vitalidade espiritual, pois os três séculos de colonização não teriam sido suficientes para deixá-lo nessa situação. Portanto, o “espírito” criador da civilização incaica não foi interrompido somente pela ação do conquistador espanhol, mas sim pela opressão e pela tirania do regime incaico.

Hagamos el esfuerzo de llegar a su encuentro para ver si hallamos en su cortejo a los *Amautas*, a los sabios, amantes del saber, de la prudencia y del buen consejo, y averigüemos el grado de responsabilidad que les toca en el delito irremisible de haber asesinado el alma del pueblo (GARRO LAVADA, 1926, p. 39).

A partir do pressuposto de que os *amautas*, como os detentores do saber, foram os responsáveis por assassinar o “espírito” do povo incaico, selando o destino histórico desta civilização, Eugenio Garro critica a historiografia que retratou o passado incaico de forma idealizada e o governo dos Incas como o mais suave, justo e paternal da história, pois:

ese régimen “suave y paternal” de los Inkas con el pueblo, lo tenemos ahora mismo a la vista, hablándonos con la más alta elocuencia de lo que resulta cuando la esclavitud

y el servilismo tienden su vuelo sombrío sobre el espíritu de los hombres que se agruparon en pueblos con el ansia inmanente de libertad y justicia. Los Inkas del Perú, rodeados de un prestigio legendario, divino, aguzaron la astucia y el ingenio para sojuzgar sin consideraciones y sin piedad a todas las tribus que iban cayendo bajo su poder conquistador (GARRO LAVADA, 1926, p. 39).

Nesse regime baseado na escravidão e servidão dos povos submetidos ao poder do Inca, os *amautas* se constituíram como uma casta e, “como una casta jamás puede desarrollar una inmensa curva de cultura, decayó en el refinamiento, en la molicie, en la sensualidad. Esa estrecha casta se corrompió y con la corrupción sometió más al pueblo, lo humilló, lo envileció” (GARRO LAVADA, 1926, p. 39).

Há uma concepção histórica na qual o anseio humano por liberdade e justiça seriam os motores da evolução histórica das civilizações. Desse modo, o autor intuiu que a ação dos *amautas* de servirem apenas ao poder conquistador dos imperadores incas contribuiu para que a noção de liberdade não se manifestasse no “espírito” do povo incaico e, por conta disso, a civilização incaica estava destinada a sucumbir.

Entonces los amautas contribuyeron a fomentar y desarrollar el orgullo de los príncipes, ponderando los hechos de sus antepasados y las gloriosas hazañas de los emperadores [...]. La enseñanza para el pueblo era la de la sumisión y el servilismo [...]. Esas gigantescas murallas de piedra que vemos, eran levantadas precisamente por el pueblo bajo el látigo de los *kurakas*, para hacer la separación cada vez más profunda de la casta inkaika y el pueblo. Esa casta que no tuvo un gran ideal para conducir al pueblo, que no fueran las conquistas y los ritos religiosos, no dejó que lo creara en libertad; anulando su espíritu no hizo más que condenarlo a los trabajos estupefacientes de arrastrar peñascos desde Quito a Cuzco y vice-versa [...]. Y fueron los amautas que contribuyeron a una y otra forma de ponderación de ese morbo (GARRO LAVADA, 1926, p. 39).

Eugenio Garro argumenta que não foi criado no povo incaico o ideal e o sentimento de liberdade e, com isso, o regime incaico, através do papel dos *amautas*, anulou o espírito do seu povo, condenando-o à servidão, pois:

Si los amautas en vez de invernarse a la sombra de la corte inkaika, hubieran batallado entre el pueblo, habrían gestado una cultura que, aun en estos momentos, florecería con la prodigiosa originalidad, del mismo suelo americano. Faltó libertad para el desarrollo individual, por eso sus construcciones revelan el brazo colectivo de la masa extorsionada; no hay el bulto resultante de una obra singular, forjada por el artista en la creación amplia y libre del espíritu (GARRO LAVADA, 1926, p. 39).

Então, para o autor, se os *amautas* tivessem saído da sombra da corte incaica, ficando junto do povo, e usado a sua sabedoria para tirá-lo da servidão, teriam contribuído para que a liberdade reinasse no lugar da tirania, e para a fermentação de uma cultura mais pródiga através do desenvolvimento individual.

Portanto, para Eugenio Garro, a obra coletiva incaica – aspecto bastante valorizado pelo indigenismo revolucionário peruano – não teria expressividade e importância, se ela não manifestasse a liberdade individual. Toda a obra fantástica do período incaico teria servido, ao contrário, para agudizar ainda mais a separação entre o povo e a casta incaica. Em suma, na concepção histórica do passado incaico de Eugenio Garro, a ausência do ideal de liberdade na tradição incaica levou à condição de submissão em que o indígena se encontrava. Mais do que isso, para o autor, não haveria no passado incaico um mote histórico que poderia trazer uma possibilidade de futuro.

Apesar deste ponto de vista divergente, praticamente uma exceção nas análises históricas publicadas em *Amauta*, o ensaio de Garro Lavada demonstra uma convivência entre visões divergentes nesse momento que antecede a criação do *Grupo Resurgimiento*.

No entanto, esse ponto de vista crítico de Eugenio Garro³¹ de que a Conquista só foi possível porque aquilo que Mariátegui chamou de “formidável máquina de produção” era um regime despótico que impossibilitou o desenvolvimento da liberdade individual, necessária para a evolução do “espírito civilizatório”, não seria incorporado pelo indigenismo revolucionário.

Com a criação do *Grupo Resurgimiento*, se consolidam visões que buscaram no passado incaico uma possibilidade revolucionária, ligando aspectos presentes na tradição incaica a elementos do socialismo, tal como a presença do comunitarismo na tradição incaica.

Nesse sentido, essa visão acerca do passado andino, que se tornaria hegemônica na revista a partir da criação deste grupo, confluiu facilmente para o discurso militante esquerdista; e o indigenismo revolucionário se configura conforme o alinhamento de *Amauta* ao APRA, expressando a visão de que no indígena, pelo seu passado e tradição, residia uma possibilidade revolucionária.

3.1.2 O “ressurgimiento indígena”: a possibilidade revolucionária no indígena e em sua tradição

Analisamos anteriormente dois aspectos presentes nos discursos indigenistas em *Amauta* nesse primeiro momento da revista: a exterioridade e a historicidade. Ambos apontaram para um ideal que se tornou presente em suas páginas principalmente com a criação do *Grupo Resurgimiento*, o qual possibilitou e engendrou a configuração de um discurso que buscou no

³¹ Mesmo com uma compreensão negativa em relação ao passado incaico, leitura divergente da corrente em *Amauta* e do indigenismo revolucionário peruano, Eugenio Garro teve contribuições publicadas em outras etapas da revista, sendo a última no número 25, fase em que a revista adota um alinhamento ao comunismo da Terceira Internacional. Entendemos que sua permanência na rede de *Amauta* se deva ao posicionamento político alinhado ao socialismo desse autor.

indígena e em sua tradição uma possibilidade revolucionária de rompimento com a colonialidade.

Nesse sentido, a partir de representações estereotipadas do indígena que, ao mesmo tempo trouxeram visões pejorativas em relação aos indígenas, trouxeram uma perspectiva do indígena vingativo, que após séculos de exploração se levantará contra a opressão dos *gamonales*.

Além disso, alguns autores buscaram no passado incaico aspectos que pudessem ser conectados a uma expectativa de rompimento com a colonialidade, assim como com a expectativa socialista. Deste modo, vimos que, mais do que uma idealização do passado incaico como um período de justiça, os ensaios analisados enfatizaram o incásico como possibilidade de futuro.

Fosse a partir de uma concepção etapista materialista histórica, tal como apareceu nos textos de Mariátegui, fosse a partir de uma concepção cíclica idealista de Valcárcel, o “novo”, como possibilidade de futuro, foi imaginado a partir do ideal de “ressurgimento” da tradição incaica. Então, o Incário, como ideal de rompimento da colonialidade, portou um mote revolucionário.

Entretanto, essa visão acerca do passado incaico não surgiu de forma espontânea com a fundação do *Grupo Resurgimiento* em 1927, pois ela já pode ser vista na apropriação e no uso político feito pelo movimento aprista.

Como exemplo desse uso político, analisaremos uma mensagem do fundador do APRA, Victor Raúl Haya de la Torre, aos editores de *Amauta*. Publicada no número 4, a carta exalta o papel da revista para a consolidação no Peru de uma frente intelectual antagônica à corrente intelectual *civilista*. Assim, contra a geração intelectual anterior à vanguardista, que teria expressado um pensamento submisso aos valores ocidentais burgueses, Haya de la Torre conclama os intelectuais reunidos em *Amauta* para que:

Reivindiquen el Perú incásico para la gloria y la eternidad del poder civilizador del más avanzado estado comunista de la antigüedad, y reivindicando al Perú incásico, en su arte, en su tradición, en su cultura, nos ayudarán a justificar la reivindicación política y económica de las razas indígenas alma de la América del Sur (HAYA DE LA TORRE, 1926, p. 8).

Ao pedir que a intelectualidade vanguardista valorize o Peru Incásico, Haya de la Torre idealiza o passado incaico como o estado comunista mais avançado da antiguidade. Além disso, o ideólogo aprista sugere a busca desse passado como justificativa de uma plataforma política,

na qual o comunismo, associado ao indigenismo, seria a autêntica reivindicação política e econômica das “raças indígenas”, alma da América do Sul.

Deste modo, propõe que os intelectuais reunidos em *Amauta* contribuam para a difusão da tradição incaica a partir do pressuposto de que nela está presente uma espécie de germen socialista. Entendemos que nesses termos, Haya de la Torre trouxe a tradição incaica para dentro de sua plataforma política como justificativa de um discurso socialista e anti-imperialista e, assim, o indígena e suas tradições se tornaram uma espécie de símbolo do povo latino-americano colonizado.

O pressuposto de que o socialismo seria o único capaz de “resgatar” a tradição incaica se tornou uma das principais características do indigenismo revolucionário empreendido por *Amauta*, influenciando, inclusive, a literatura indigenista vanguardista.

Embora não seja a intenção deste trabalho fazer uma análise literária do movimento vanguardista indigenista expressado na revista, reproduzimos um exemplo desse ideal de confluência entre o indigenismo e o socialismo em um trecho de um texto literário.

La Madre, en el Ande con la magnificencia de las alturas níveas y con el acervo histórico del Inkario, tiende sus manos a la Madre que se levanta, como una interrogación de triunfo e igualdad, en las estepas de la Rusia lampadófora; a la Madre que se yergue, como una admiración en los ríos de la China Revolucionaria, para unir a los hijos en una sola Patria, en la Patria Nueva y Única. El amor en la Madre, en el hijo es internacional. Por ese amor se salvarán las Madres, se salvarán los hijos, se salvarán los Pueblos. (ESPINOZA BRAVO, 1927, p. 36).

O Incário é exaltado por Espinosa Bravo não apenas como um elemento nacionalista e patriótico de reivindicação de uma peruanidade autóctone, mas também está conectado à expectativa internacionalista socialista. A tradição incaica como possibilidade de futuro, está conectada ao processo histórico que irradia da Rússia socialista e que estava passando pela China revolucionária.

José Carlos Mariátegui foi o principal difusor da junção do indigenismo com o socialismo. O fato de ter sido fundador, editor e diretor da revista contribuiu, em grande medida, para que sua perspectiva indigenista viesse a ser mais expressiva nessa estrutura de sociabilidade intelectual, principalmente após a criação do *Grupo Resurgimiento*.

No texto “*La Nueva Cruzada Pró-Indígena*”, publicado no número 5, inaugurando o *Boletín de Defensa Indígena*, José Carlos Mariátegui traça as diretrizes ideológicas do movimento intelectual reunido neste grupo recém-criado.

Embora o objetivo do *Boletín*, em sua concepção, fosse o de acolher e de trazer a público as denúncias de violência e de exploração contra a população indígena, apontando para uma

tendência próxima ao indigenismo tutelar e assistencialista da *Pro-Indígena*, Mariátegui marca uma nova posição dentro do campo intelectual indigenista, definindo a posição ideológica do *Grupo Resurgimiento*, conectando o movimento indigenista ao movimento histórico mundial.

El Grupo Resurgimiento no aparece intempestivamente. Su constitución tiene su origen inmediato en la protesta provocada en el Cusco por recientes denuncias de desmanes y crueldades del gamonalismo. Pero ésta es únicamente la causa episódica, accidental. El proceso de gestación del Grupo viene de más lejos. Se confunde con el movimiento espiritual e ideológico suscitado por los que, partiendo de afines principios o comunes sentimientos, piensan, como ya una vez he dicho, que “el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no represente el bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina” (MARIÁTEGUI, 1927a, p.37).

O título do manifesto, por si só, já traz a ideia de algo diferente do preconizado pela *Pró-Indígena*. Embora inicialmente aponte que o *Grupo Resurgimiento* tenha surgido do protesto contra os desmandos dos *gamonales* para com os indígenas, Mariátegui coloca que, ao contrário da proposta da *Asociación Pró-Indígena* de reunir a intelectualidade indigenista na prestação de assistência jurídica e humanitária aos indígenas e de denunciar publicamente as violências sofridas por essas populações, a proposta do *Grupo Resurgimiento* era o de promover uma transformação nacional a partir do viés indigenista revolucionário.

Então, para Mariátegui, nessa nova proposta, o indigenismo não se referiria mais a uma perspectiva cultural nacionalista de criação de uma tradição peruana a partir da tradição indígena, pois:

el fenómeno nacional no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial. Por el contrario, de él recibe su fermento y su impulso. La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos, utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno (MARIÁTEGUI, 1927a, p.37).

Na convicção de Mariátegui, a reivindicação indígena não estaria desconectada do fenômeno histórico mundial e da expectativa revolucionária socialista. Por isso, a fermentação do movimento indigenista seria pela ideia socialista, não apenas por uma restauração do Incário presente na tradição coletivista incaica, mas sim no sentido de inseri-lo na modernidade pela expectativa socialista.

Essa nova corrente indigenista expressada pelo *Grupo Resurgimiento* não era apenas uma reivindicação intelectual e estética, mas trouxe a reivindicação indígena a partir de novos pressupostos, inserindo o movimento indigenista no ritmo da história que se realizava a partir da Rússia socialista.

Hace tres semanas – justamente cuando se constituía este Grupo – escribía yo en “Mundial” que, terminado y liquidado el experimento de la Asociación Pro-Indígena cuyo balance ha hecho con tanta lealtad su generosa animadora Dora Mayer de Zulen, las reivindicaciones de la raza habían entrado en una nueva fase y habían adquirido más amplio alcance, de modo que el antiguo método “pro-indígena” de fondo humanitario y filantrópico no era ya, absolutamente, válido.

Conforme a esta convicción, me parece evidente que el Grupo Resurgimiento, que llega a su debido tiempo, inicia una nueva experiencia, propia de la nueva situación histórica (MARIÁTEGUI, 1927a, p.37).

Na perspectiva de Mariátegui, as reivindicações indígenas³² passam a uma nova fase com a formação do *Grupo Resurgimiento*, adquirindo um alcance mais amplo do que o antigo método humanitário e filantrópico da extinta *Pró-Indígena*.

A visão de que passavam por um período de clivagem histórica, marcada por uma visão negativa acerca da civilização ocidental após a Primeira Guerra Mundial e pela expectativa de uma nova etapa histórica com os eventos da Rússia revolucionária, fez com que esses intelectuais reunidos neste grupo iniciassem uma nova experiência indigenista na luta pelo rompimento com a colonialidade.

No levantamento quantitativo das unidades de registro com temática “índigenas” que apontam para uma expectativa em relação ao indígena, neste primeiro momento da primeira fase da revista *Amauta*, podemos identificar, de forma mais clara, essa relação entre o socialismo e o indigenismo:



Gráfico 12: Abordagens relacionadas à expectativa para o indígena nas expressões de temática indigenista em *Amauta* (números 1 a 9).

³² Aqui estamos reproduzindo tal como está no texto, pois é claro que não se trata das reivindicações dos indígenas, mas a de intelectuais que assumem o papel de se colocar na vanguarda na luta pelo indígena.

Verificamos 33 ocorrências de unidades de registro que apontam para uma expectativa revolucionária em relação ao indígena.

Ao somarmos com as ocorrências que associam a tradição incaica como possibilidade de algo novo (9) e o indígena como futuro do Peru (1) chegamos a um total de 43 ocorrências que associam o indígena a uma perspectiva de transformação da sociedade peruana.

Por sua vez, as ocorrências que trazem aspectos do discurso indigenista filantrópico e humanista, tais como “redenção” (17) e “coexistência entre brancos e indígenas” (1), somam 18 ocorrências no total, isto é, pouco menos da metade do total de ocorrências.

Por fim, foram identificadas as seguintes abordagens que remetem a uma concepção de expectativa de restauração do incásico: “Despertar” (1), “Ressurgimento indígena” (1) e “Restauração incaica” (1), somando um total de 3 ocorrências.

Desse modo, a reivindicação indigenista apontou para um ideal revolucionário aproximando-se da expectativa socialista. E essa expectativa, conforme podemos ver no texto de Mariátegui sobre a fundação do *Grupo Resurgimiento*, não se realizaria a partir da restauração do incásico, mas sim pela modernidade socialista.

Essa confluência entre indigenismo e socialismo influenciou os discursos indigenistas dos membros da rede de *Amauta*, principalmente a partir da criação do *Grupo Resurgimiento*. Mesmo Luis Valcárcel - apontado como um defensor do exclusivismo andinista³³ se deixou influenciar pelo indigenismo revolucionário. Assim, nos textos que publicara nos números 7, 8 e 9 podemos já enxergar uma atenuação em sua visão exclusivista andinista e uma confluência do Incário para o socialismo.

Na conferência “*El problema indígena*”, publicada no número 7, Valcárcel refere-se ao indígena andino como “proletário andino”. No processo histórico revolucionário que se realizará “los nuevos indios readquirirán rotundamente su calidad de seres humanos; proclamarán sus derechos; anudarán el hilo roto de su historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario” (VALCÁRCCEL, 1927, p. 3).

O processo histórico revolucionário faria com que os indígenas deixassem de ser “homens de pedra”³⁴ sem história e readquirissem sua qualidade de seres humanos,

³³ Vargas Llosa apontou que o andinismo exclusivista de Valcárcel se baseava em 3 axiomas: 1) a superioridade da “Raça” (sangue e cultura) inca sobre a europeia; 2) superioridade da “Serra Masculina” sobre a “Costa Feminina” (serra viril *versus* costa sensual e passiva); 3) superioridade do Cusco autóctone sobre uma Lima desnacionalizada e frívola (Cf. VARGAS LLOSA, 1996, p. 69).

³⁴ Estamos reproduzindo a expressão utilizada por Valcárcel no texto “*Tempestad en los Andes*” (Cf. VALCÁRCCEL, 1926, p.1).

possibilitando que eles se reconectem com o fio de sua história incaica, rompido pela conquista espanhola, reestabelecendo as instituições que norteavam sua civilização.

Valcárcel compara essa expectativa revolucionária indígena com o processo revolucionário socialista ocorrido na Rússia: “La dictadura del proletariado indígena busca su Lenin” (VALCÁRCEL, 1927, p. 3).

Além disso, o indigenista cusquenho exalta o movimento *andinista* que está surgindo no Peru - uma vanguarda indigenista que conectaria os elementos da tradição andina aos elementos da modernidade ocidental. Por isso, para Valcárcel:

La única *élite* posible, capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, [...], sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías. Ese grupo selecto se incautará de la técnica europea para resistir a la europeización y defender la indianidad [sic.] (VALCÁRCEL, 1927, p.3).

Não podemos deixar de perceber, no uso feito do conceito de “andinismo”³⁵ por Valcárcel, ao se referir ao movimento de vanguarda intelectual reunido no *Grupo Resurgimiento*, a presença do paradigma discursivo dicotômico étnico-geográfico entre o andino autóctone e o costeiro *criollo*.

Portanto, seguindo os pressupostos pontuados por Mariátegui, conforme vimos anteriormente, Valcárcel aponta para a incorporação da técnica europeia (a modernidade socialista) pelo movimento andinista como forma de defender o indígena de um processo de europeização.

Outro ponto a destacar é a presença da retórica socialista nessa conferência, pois além de ter usado a expressão “ditadura do proletariado indígena”, Valcárcel comenta que a vanguarda andinista não deveria se perder no labirinto das várias ideologias. Deste modo, percebemos nessa conferência um dogmatismo socialista que se fará cada vez mais presente no decorrer da existência de *Amauta*.

Entendemos que essa mudança de tom no discurso indigenista de Valcárcel revela como a fundação do *Grupo Resurgimiento* significou uma gravitação de várias tendências do indigenismo peruano em torno da concepção indigenista vanguardista revolucionária. Nesse processo, o discurso indigenista muda de uma reivindicação da tradição incaica como tradição

³⁵ Não podemos esquecer que neste período haviam várias correntes indigenistas e, conforme já expusemos no primeiro capítulo, havia o chamado indigenismo *terrateniente*, que defendeu uma espécie de identidade andina. Nesse sentido, entendemos que há no uso do conceito de andinismo uma ideia de luta pelo lugar de enunciação com outras vertentes serranas do indigenismo peruano.

nacional pelo vanguardismo estético para uma dimensão mais política, no sentido de que a reivindicação indígena estaria conectada à expectativa socialista.

Um exemplo desta tendência pode ser encontrado no texto de autoria do intelectual aprista Carlos Manuel Cox, publicado no número 8 sob o título “*Revolución y Peruanidad*.”³⁶

Nesta conferência são pontuadas as questões a serem consideradas pela vanguarda intelectual peruana no novo momento político que se apresentava e, entre as mais importantes, estava a questão indígena. Concordando com a proposição de José Carlos Mariátegui de que o progresso do Peru será fictício enquanto não significar o bem-estar dos indígenas e camponeses, que constituíam quatro quintos da população peruana (Cf. MARIÁTEGUI, 1927a, p. 37), Carlos Manuel Cox argumenta que:

Hay en los espíritus mozos, como imperativo categórico, el propósito decidido y firme de encarar en forma realista el llamado problema indígena, que es nada menos que todo o casi todo el problema de la peruanidad, y del continente Indoamericano. Ese espíritu realista con que tratamos de enfocar todas las cuestiones planteadas, y que en adelante se susciten, consiste en abolir toda clase de prejuicios burgueses. El humanitarismo, la caridad, todas las mentiras doradas, deben caer abatidas ante el principio valiente de la revolución mexicana, estandarte de las reivindicaciones por venir: “la tierra al que la trabaja” (COX, 1927, p. 25).

A questão indígena, encarada de forma realista, seria uma espécie de dever moral dessa nova geração intelectual em um sentido universal e, por isso, defende que o problema indígena não deveria ser colocado apenas como um problema da nacionalidade peruana, mas sim de todo continente americano, ao qual ele se refere por *Indoamérica*³⁷.

Este conceito não significa apenas uma reivindicação histórica do passado indígena, mas remete a um ideal da luta mundial contra o imperialismo capitalista, que explora os países da periferia e principalmente as populações autóctones.

Portanto, em um contexto marcado pela Revolução Mexicana e pelo movimento mundial socialista, que trouxeram o rompimento com os princípios burgueses e imperialistas, a concepção indigenista humanista e filantrópica não teria mais espaço, visto que se alinhavam aos ideais burgueses.

³⁶ O texto publicado em *Amauta* foi a reprodução de uma conferência proferida na Universidade de Arequipa na mesma ocasião em que Luis Valcárcel proferiu sua conferência “*El Problema Indígena*”, publicada no número 7.

³⁷ Na análise realizada verificamos o uso de vários conceitos para se referir ao continente americano, mais precisamente a porção ibero-americana, com um sentido político, portando às vezes um ideal histórico. Desse modo, identificamos nos primeiros 9 números a seguinte quantificação de ocorrências: América Latina (61), Hispano-América (24), Indoamérica (8), Iberoamericanos (6), Euríndia (3), Indo-Espanha (2), América espanhola (1) e América Indo-Ibera (1). Embora não seja a maioria no aspecto quantitativo, o termo “Indoamérica” foi utilizado para enfatizar a importância do elemento autóctone no processo histórico de formação dessa parte do continente, mas também como possibilidade de rompimento com a colonização pelo capitalismo imperialista.

Podemos perceber nesse texto como a expectativa socialista descortinou para esses intelectuais um horizonte revolucionário a partir dos eventos que ocorriam na periferia do capitalismo mundial e, desse modo, o indigenismo foi inserido nessa perspectiva revolucionária mundial.

As tendências que foram se consolidando nas páginas de *Amauta*, principalmente a partir do número 5 com a criação do *Grupo Resurgimiento* e com o alinhamento à militância política aprista, de aproximação do indigenismo com o socialismo, provocou inúmeras críticas no campo intelectual indigenista peruano.

Nesse contexto, foi emblemática a chamada “polêmica do indigenismo peruano”³⁸ que, embora ocorrida nas páginas do jornal cusquenho “*La Prensa*” e na revista “*Mundial*”, influenciou na consolidação do processo de concentração nas páginas de *Amauta* das várias tendências do indigenismo peruano em torno do indigenismo revolucionário.

Essa polêmica teria sido supostamente motivada pelo artigo de López Albújar “*Sobre la psicología del indio*”, publicado em *Amauta* e envolveu, de um lado, o diretor da revista, José Carlos Mariátegui, e de outro, o historiador e crítico literário Luís Alberto Sánchez e o jornalista e indigenista apoiador do governo de Leguía, José Angel Escalante.

Antes de comentarmos sobre a “polêmica do indigenismo”, cabe salientar que Luís Alberto Sánchez militou no APRA, era amigo pessoal de José Carlos Mariátegui e apesar da polêmica, teve vários artigos e contribuições publicadas em *Amauta*, principalmente sobre literatura peruana. Uma destas contribuições foi o ensaio “*Sobre la cultura hispano-americana*”, publicado no número 4.

Neste ensaio Sánchez critica o ideal americanista presente na literatura hispano-americana. Para ele, não teria havido tempo suficiente para que se realizasse uma síntese que condensasse as peculiaridades culturais de cada país em uma única expressão cultural continental.

Sánchez argumenta que esse anseio americanista era característico dos movimentos de vanguarda, que surgiram no início do século XX, influenciados pela aceleração, industrialismo e desportismo trazidos pela modernidade. No caso peruano houve um choque entre duas perspectivas: a *criolla* hispanista e a indigenista vanguardista:

Ambos poseen un léxico y una sensibilidad distintas. Y ambos sienten la influencia del momento y de la tierra de manera adversa. Raza, naturaleza y cultura encierran la clave del fenómeno. “Euríndia” – fusión de indígenas y europeos – es su fórmula más

³⁸ Não nos deteremos na análise do que se chamou polêmica do indigenismo, mas procuraremos mostrar os seus efeitos na página de *Amauta* e a utilização da revista como meio de defesa do ponto de vista de José Carlos Mariátegui e do *Grupo Resurgimiento*. Contudo, para referência a respeito indicamos: BEIGEL, 2015.

simple. Pero, el problema en cual están preocupados todos, conservadores y revolucionarios, tradicionalistas y vanguardistas es otro: pretenden llevar a cabo sus programas fundándose ambos en la tierra. Vanguardia invoca el pasado incaico en el Perú. Los conservadores se aferran a lo criollo y, mas que eso, a lo colonial español [...]. Los europeizantes colonialistas, son conservadores. Los autoctonistas e indigenistas son los revolucionarios. Ambos con el alma puesta, por igual, en el modelo europeo y en la inspiración nacional. Habrá que asistir atentamente al desarrollo de la lucha que se inicia. Y ella es mas compleja, mucho más compleja de lo que se imaginan quienes aún pretendan realizar el imposible de reducir a fórmulas simplistas el grave asunto de la cultura hispanoamericana (SÁNCHEZ, 1926, p. 11).

Sánchez destaca que cada corrente, fosse hispanista ou indigenista, possuía suas diferenças, pois se fundamentava em visões divergentes acerca do passado e da história. Enquanto os hispanistas defendiam a sociedade colonial espanhola como expressão nacional, a vanguarda evocava o passado incaico.

Nesse contexto de disputa intelectual-literária, Sánchez criticou o simplismo da visão por parte dos vanguardistas de que os hispanistas eram conservadores e os indigenistas eram revolucionários. Para o autor, ambas as correntes seriam fruto do mesmo fenômeno histórico – a modernidade - e, portanto, a inspiração nacional que as vertentes defendiam se baseava em um mesmo modelo europeu.

Luis Alberto Sánchez sustentou que a diversidade cultural americana não deveria ser reduzida sob um modelo *criollo* ou indígena, argumentando que a síntese cultural só poderia ocorrer após um longo processo histórico. Neste ponto, foi um crítico da visão exclusivista indigenista, assim como do indigenismo socialista, os quais, segundo ele, reduziram o indígena, com toda sua diversidade cultural, com todas transformações que sua tradição sofreu pelos séculos de contato com outros elementos culturais (europeus, asiáticos e africanos), a um modelo de indígena camponês.

Há, aqui, uma crítica que já apontava para uma tendência que estava ocorrendo no vanguardismo peruano em relação ao indigenismo.

Nesse sentido, entendemos que a “polêmica do indigenismo” não foi motivada unicamente pelo ensaio de Enrique López Albújar, também publicado no número 4 de *Amauta*, mas principalmente pelo processo de gravitação que estava ocorrendo do indigenismo vanguardista em torno do socialismo, a partir da criação do *Grupo Resurgimiento* e a aproximação com o APRA.

Em fevereiro de 1927, o indigenista governista José Angel Escalante escrevia no jornal cusquenho *La Prensa*:

Nosotros, los indios, estamos sorprendidos del interés que demuestran los señores de la costa, los blancos, los mistes que hasta ayer nos menospreciaban, por nuestra regeneración y nuestro porvenir. [...] [há] un intento proselitista de ciertos círculos

intelectuales y periodistas costeños que se quieren aprovechar de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entrozamiento [sic] de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú (ESCALANTE, *Nosotros los indios*, 1927, p. 39, apud SANDERS, 1997, p. 308-309).

Colocando-se como indígena, Escalante parte do paradigma discursivo dicotômico de oposição entre Costa e Serra para reivindicar que somente os indígenas ou os serranos poderiam conduzir a política indigenista, e para afirmar que os indigenistas limenhos tinham um intento proselitista de se aproveitarem dos indígenas para embutir os ideais bolcheviques no Peru.

Naquele mesmo mês de fevereiro, Luis Alberto Sanchez publicou na revista *Mundial* o ensaio intitulado “*Batiburillo indigenista*”, no qual expõe seu ponto de vista, de que a oposição entre Costa e Serra, hispanistas e indigenistas, era uma visão simplista. Embora parta do mesmo pressuposto colocado no artigo sobre a cultura hispano-americana, publicado no número 4 de *Amauta*, neste ensaio Sánchez acrescenta que a oposição entre *criollos* e indígenas servia mais para desagregar do que para integrar o Peru, dirigindo essa crítica ao *Grupo Resurgimiento*:

no son muchos los que entre ella conocen la sierra y al indio, ni se han preocupado de estudiar los problemas inclusos, con la calma y hondura precisas; porque hay excesiva improvisación y alarde retórico entre no pocos de los defensores del indio, que así le traicionan, y porque no es posible oír sin impaciencia a tanto ‘redentor’, cuyos sospechosos aires de propagandistas sectarios, hacen dudar de que su meta sea el provecho del indio, antes que el provecho de ellos mismos (SÁNCHEZ, *Batiburillo indigenista*, 1927, apud VERES, CORTÉS, 2000, p.8).

Sánchez criticou o simplismo dos indigenistas revolucionários e supôs uma falta de conhecimento destes em relação à região andina e ao indígena, acusando-os de se preocuparem mais em fazer uma propaganda sectária em prol da concepção política que defendiam do que em estudar os problemas do indígena de forma precisa e com a calma necessária.

Por sua vez, Mariátegui respondeu às críticas de Escalante e de Sánchez em três textos publicados também na revista *Mundial* em fevereiro de 1927, reproduzidos posteriormente no *Boletín de Defensa Indígena*, publicado no número 7 de *Amauta* em março de 1927.

Na primeira das réplicas, intitulada “*Indigenismo y Socialismo – Intermezzo Polemico*”, Mariátegui sai em defesa de López Albújar e de Luis Valcárcel, após terem sido criticados por Sánchez por suas visões exclusivistas e estereotipadas do indígena e por incentivarem a chamada “guerra racial” em seus ensaios.

Sánchez llega a una conclusión precipitada, simplista, dogmática, como las que reprocha a los indigenistas de la hora undécima. Si relée [sic.], “con la calma y la hondura precisas”, el estudio de López Albujar, encontrará que el novelista piuriano hace preceder sus observaciones sobre la “psicología del indio huanuqueño” por una prudente advertencia. “El indio – escribe – es una esfinge de dos caras: con la una mira al pasado y con la otra al presente, sin cuidarse del porvenir. *La primera le sirve para vivir entre los suyos; la segunda para tratar con los extraños.* Ante los primeros

se manifiesta como es; ante los segundos, como no querría ser” [...]. La mayor parte de las observaciones de López Albújar corresponden a la actitud del indio ante el blanco, ante el *misti*.

De otro lado, el trabajo de Valcárcel es de índole distinta del trabajo del López Albújar. Valcárcel hace síntesis; López Albújar análisis. Valcárcel es lírico; López Albújar, crítico. Hay en Valcárcel el misticismo, el mesianismo de la generación post-bélica; hay en López Albújar el naturalismo, el criticismo, talvez hasta el escepticismo, de la generación anterior (MARIÁTEGUI, 1927c, p. 37).

Mariátegui reverte o argumento de Sánchez, que acusou as concepções elaboradas por López Albújar e Luís Valcárcel de simplistas, apontando que na verdade foi Sánchez quem fez uma leitura simplista, sem ter a compreensão correta do que escrevera ambos autores.

A respeito do texto de López Albújar, Mariátegui sustenta que se trata de uma análise da psicologia do indígena a partir de uma concepção dualista baseada na relação do indígena entre seus pares e com o branco. Para Mariátegui, a maior parte das observações de Albújar, criticadas por Luis Alberto Sánchez, se relacionam às atitudes do indígena em relação ao branco. Sobre o trabalho de Valcárcel, Mariátegui comenta que se trata de uma síntese histórica do processo pelo qual o indígena, herdeiro da tradição incaica, foi submetido a partir da colonização espanhola.

Além disso, Mariátegui pontua que Albújar e Valcárcel trazem duas visões distintas em relação ao indígena: enquanto a análise do escritor piuriano³⁹ seria mais naturalista e analítica, típica do indigenismo da geração anterior⁴⁰, a do intelectual cusquenho comporta um ideal de restauração do Incásico dentro de uma perspectiva mística e messiânica, características da geração pós Primeira Guerra Mundial.

Desse modo, enquanto procurou mostrar que não se tratava de uma concepção simplista, mas sim de visões distintas e de gerações diferentes, Mariátegui aponta que não existe uma visão indigenista única em *Amauta*, já que o indigenismo ainda era uma concepção teórica e política a ser construída.

No entanto, Mariátegui esboçou, contra a crítica de Sánchez, uma defesa da confluência do indigenismo com o socialismo como pressuposto orientador do indigenismo dos vanguardistas:

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de “indigenismo” y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, - la clase trabajadora – son en sus cuatro quintas

³⁹ Nascido em Piúra, localidade na costa norte peruana.

⁴⁰ Enrique López de Albújar, nascido em 1872, de fato pode ser considerado de uma geração anterior aos membros da rede de *Amauta*, nascidos, em sua maioria, na década de 1890. Entretanto o racialismo e o racismo em relação aos indígenas, conforme vimos e veremos, se fez presente nos textos indigenistas na revista escritos por autores inseridos no horizonte geracional vanguardista.

partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, ni sería siquiera socialismo – si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo (MARIÁTEGUI, 1927c, p. 37).

Ao se defender da crítica de Sánchez de que o indigenismo dos vanguardistas era um discurso propagandista socialista proferido pelos *costeños*, que segregava mais do que integrava o Peru, Mariátegui colocou o indígena no rol da classe trabalhadora e justificou que a reivindicação indigenista só poderia ser concebida a partir do socialismo.

Nesse sentido, para o diretor de *Amauta*, o indigenismo dos vanguardistas não seria uma simples confluência do indigenismo com o socialismo, pois este, como princípio orientador da classe trabalhadora, seria o norteador da reivindicação indigenista.

El “indigenismo”, contra el cual reacciona belicosamente el espíritu de Sánchez, no aparece, exclusiva, ni aún principalmente, como una elaboración de la inteligencia o el sentimiento costeños. Su mensaje viene, sobre todo, de la sierra. No somos “nosotros los costeños” los que agitamos, presentemente, la bandera de las reivindicaciones indígenas. Son los serranos más auténticos. Y, además, los más insospechables. El “Grupo Resurgimiento” no ha sido inventado en Lima. Ha nacido, espontáneamente, en el Cusco. Y es él, con su primer manifiesto, el que se ha encargado de responder al señor José Angel Escalante (MARIÁTEGUI, 1927b, p. 37-38).

Conforme a exposição de Mariátegui, a confluência do indigenismo com o socialismo não seria uma elaboração dos letrados da capital, mas sim fruto de um movimento espontâneo surgido em Cusco através da junção dos ideais dos intelectuais indigenistas serranos com o indigenismo vanguardista dos *costeños*, que resultou na criação de um núcleo de orientação indigenista socialista, o *Grupo Resurgimiento*.

Enquanto no primeiro texto há uma defesa mais contundente do socialismo como orientador do movimento de reivindicação indígena, no segundo texto, intitulado “*Replica a Luis Alberto Sanchez*”, Mariátegui passa ao ataque e critica o argumento nacionalista utilizado por Sánchez, de que o indigenismo dos vanguardistas era sectário por não pensar um Peru integral e mestiço.

Y, llegado a este punto, quiero precisar otro aspecto del nexo que Luis Alberto no había descubierto entre mi socialismo de varios años [...] y mi “nacionalismo recientísimo.” El nacionalismo de las naciones europeas – donde nacionalismo y conservantismo se identifican y consustancian – se propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales – sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política – tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, confluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica (MARIÁTEGUI, 1927d, p. 38).

Mariátegui sustenta que a sua concepção indigenista é nacionalista, mas não influenciada pelo nacionalismo de matriz europeia conservador, mas sim por um novo nacionalismo de-colonial revolucionário, motivado pela luta anti-imperialista e anticapitalista e inserido na reivindicação

de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate – esto es en la teoría – diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. El obrero urbano es un proletario: el indio campesino es todavía un siervo. Las reivindicaciones del primero – por las cuales en Europa no se ha acabado de combatir – representan la lucha contra la burguesía; las del segundo representan aún la lucha contra la feudalidad. El primer problema que hay que resolver aquí es, por consiguiente, el de la liquidación de la feudalidad, cuyas expresiones solidarias son dos: latifundio y servidumbre. Si no reconociésemos la prioridad de este problema, habría derecho, entonces sí, para acusarnos de prescindir de la realidad peruana. (MARIÁTEGUI, 1927d, p. 38-39).

Contra a crítica de sectarismo do indigenismo revolucionário, Mariátegui sustenta que a reivindicação indigenista proposta por ele e pelo *Grupo Resurgimiento* seria integracionista no sentido de congregar o trabalhador urbano e o indígena campesino na mesma luta pela extirpação de um regime econômico que explorava tanto o operário da cidade quanto o indígena serrano.

A partir desse argumento, Mariátegui justifica que o socialismo seria o princípio ordenador da luta que libertaria o indígena do regime ao qual estava submetido, pois este tinha sua origem no regime capitalista, e defende que o problema indígena deveria ser visto historicamente como um problema social e econômico, e não como um problema humanista e civilizatório.

Por fim, ao artigo “*Nosotros los Indios*” de José Angel Escalante, Mariátegui respondeu de forma assertiva, sem entrar em uma discussão mais acirrada tal como fizera com Luis Alberto Sánchez, que:

Mi respuesta al diputado y publicista cuzqueño, puede limitarse, por esto, a dos rectificaciones: 1º Que yo no he señalado el primer manifiesto del Grupo “Resurgimiento” del Cusco, precisa y específicamente como una “refutación o un desmentido contundente” al artículo “Nosotros los indios...” Me he limitado a considerarlo una respuesta, nó en el sentido exclusivo que el señor Escalante supone sino en el sentido mucho más amplio de las pruebas que allega respecto a la imposibilidad práctica de resolver el problema del indio, sin destruir el gamonalismo latifundista. 2º Que el manifiesto se ha publicado y ha circulado en el Cusco desde enero en pequeños folletos (MARIÁTEGUI, 1927e, p. 41).

Como podemos ver, Mariátegui não polemizou com o político cusquenho e nem ressaltou a doutrina socialista como orientadora do indigenismo como capaz de resolver o problema do indígena, tal como fizera nas respostas a Luis Alberto Sanchez.

Mariátegui colocou a discussão em torno do “lugar de enunciação.” Assim, contra a acusação de que o Grupo *Resurgimiento* seria uma reação à crítica feita pelo indigenismo serrano de que os intelectuais *costeños* faziam um proselitismo socialista, ele tergiversou e apontou que o grupo surgiu como um movimento espontâneo na Serra Andina, no final de 1926, com o objetivo de lutar contra o *gamonalismo*, e não como resposta ao artigo “*Nosotros los Indios*”, já que tem seu manifesto distribuído desde janeiro de 1927.

Contudo, coincidência ou não, após a monopolização no *Boletín de Defensa Indígena* do número 7 de *Amauta* pelas réplicas de Mariátegui, o número 8 da revista não trouxe o *Boletín de Defensa Indígena*, sendo o primeiro “hiato” após o seu lançamento. Mas isso não significou um abandono ou queda da diminuição da temática indigenista, pelo contrário. Das nove contribuições com temática indigenista publicadas no número 8 de *Amauta* seis foram contos e poemas, dois ensaios e uma conferência.

Embora à primeira vista isso demonstre uma maior expressividade do indigenismo literário em *Amauta*, ao analisarmos o quantitativo do grupo das expressões temáticas, observamos uma certa tendência no discurso indigenista de confluência da reivindicação da tradição autóctone com a reivindicação político esquerdista, conforme podemos perceber na tabela 15, em que arranjamos o quantitativo das ocorrências dos grupos de expressões temáticas neste primeiro momento da primeira fase da revista.

Grupos de expressões temáticas	Números de <i>Amauta</i>									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	TOTAL
HISTÓRIA	103	94	127	163	123	73	98	189	112	1082
INDÍGENAS	111	54	57	111	50	72	98	137	75	765
INTELECTUALIDADE	45	15	66	54	64	19	43	39	21	366
SOCIALISMO	18	25	36	16	61	19	50	35	45	305
NACIONALISMO	23	20	5	55	40	28	30	32	53	286
ATRASO x PROGRESSO	16	28	7	36	22	24	10	11	34	188
PROJETO POLÍTICO	8	6	18	1	39	15	6	16	4	113
IMPERIALISMO (EUA)	1	4	2	3	13	15	8	26	36	108

Tabela 18: Grupos de expressões temáticas em *Amauta* (números 1 a 9).

Verifica-se uma grande aparição de unidades de registro dos grupos temáticos “História” (189) e “Indígenas” (137) no número 8. Também se nota que entre os grupos de expressão temática, a categoria “Imperialismo (EUA)” foi a que teve maior crescimento nos números 8 e 9 de *Amauta*.

Ao juntarmos com os aspectos analisados anteriormente em relação à exterioridade e à historicidade do discurso indigenista na revista, os quais remeteram para um ideal de possibilidade revolucionária a partir do indígena e que foram potencializados a partir da criação do *Grupo Resurgimiento*, resultando em uma junção do indigenismo com o esquerdismo socialista, podemos intuir uma manutenção na tendência de trazer o passado incaico não apenas como tradição, mas também no discurso político esquerdista, o que se acentua com a aproximação da rede de *Amauta* com o APRA e a criação do *Grupo Resurgimiento*.

No número 9, o *Boletín de Defensa Indígena* volta a ser publicado, trazendo duas denúncias por parte de associações indígenas e uma carta do intelectual socialista Manuel Seoane em que elogia, do ponto de vista doutrinário, o *Grupo Resurgimiento* pelo trabalho de inserção da reivindicação indígena na luta anti-imperialista e socialista.

Nessa carta podemos verificar não apenas essa confluência entre o movimento de reivindicação da tradição incaica como expressão de peruanidade pela vanguarda peruana e a associação do indigenismo com o socialismo, conforme expressado pelo indigenismo revolucionário, mas também como apareceu os aspectos de exterioridade e historicidade foram incorporados por esse discurso indigenista que se configura a partir da criação do *Grupo Resurgimiento*,

Semelhante ao que escrevera Haya de la Torre por ocasião do lançamento da revista *Amauta*, Seoane destaca o papel desta frente intelectual indigenista, reunida neste grupo para o movimento anti-imperialista e socialista latino-americano.

Ao comentar que a política peruana se encontra em uma encruzilhada entre a direita, apoiada pelo capital ianque e pelo *gamonalismo*, e a esquerda, que seria o caminho que levaria à justiça e a igualdade, Seoane aproxima a reivindicação indigenista das demais reivindicações sociais da esquerda peruana:

Cualquiera realización de justicia en el Perú está hondamente ligada al problema del indio. Esclavo durante la colonia, es también esclavo durante la república. Víctima, antes de la “independencia”, de la casta dominante colonizadora es hoy también víctima de la casta dominante criolla. Robadas sus propiedades, negados sus derechos, humillado por el blanco explotador y por el gamonal de su raza, víctima de la exacción y del abuso, enfermo de dolor y desconfianza, tras cuatro siglos de angustia, el indio del Perú contemporáneo es la expresión sublimada de una pavorosa tragedia social [...].

¿Cómo no ingresar a sus filas, cómo no coadyuvar a sus esfuerzos, cómo no participar en la lucha si sabemos que en el indio está el verdadero soporte de la grandeza futura y que trabajando por su reivindicación, trabajamos por la reivindicación social? (SEOANE, 1927, p. 38).

Vítima histórica após a conquista espanhola, o indígena seria a expressão da tragédia social no Peru. Por isso, para Seoane, não teria como o trabalho pela reivindicação de um país

mais justo e igualitário não levar em conta a reivindicação indígena. Nesse ponto, Seoane traz dois elementos discursivos do indigenismo revolucionário peruano deste período: a vitimização do indígena e a colocação do problema indígena como um problema econômico e político.

Em relação ao primeiro elemento, vimos anteriormente que o indígena foi retratado como explorado desde a conquista, sofrendo de todo tipo de violência do *gamonal* e vivendo em profunda angústia. Essa visão, característica do pressuposto indigenista paternalista, embrenhou-se no indigenismo revolucionário, que assumiu para si a reivindicação do indígena.

O segundo elemento é a visão de que o problema indígena não era civilizatório, étnico ou biológico, mas sim um problema social e econômico, originado por um regime colonial de exploração do trabalho e da terra e que ainda permanecia na *Sierra Andina*, simbolizado pelo *gamonalismo*.

Ao juntar o pressuposto do indigenismo paternalista com o pressuposto econômico e social sobre o problema indígena, Manuel Seoane conclui que:

El problema del indio peruano es principalmente un problema vinculado a nuestra actual organización social. Cualquiera de sus manifestaciones externas se reduce, en último análisis, a la circunstancia original de la injusticia en el régimen de la propiedad.

Mientras haya latifundios, habrá necesidad de indios semiesclavos. Mientras la riqueza pueda acapararse por una clase, habrá explotación organizada y esclavitud de la raza. Para que unos tengan mucho y no trabajen nada, es fatalmente necesario, por mecánicas razones de equilibrio, que otros no tengan nada y trabajen mucho.

Circunstancias peruanísimas reducen, casi por completo, el problema indígena a un problema campesino, problema de tierras, que se resuelve modificando el régimen de la propiedad agrícola. Esto es lo fundamental: lo económico. Todo lo demás es adjetivo (SEOANE, 1927, p. 38).

Na opinião de Seoane, o problema indígena estava correlacionado ao regime econômico capitalista que mantinha o regime de exploração no campo, então, enquanto perdurasse esse sistema econômico, continuaria a exploração sistemática da população indígena. Para o autor, somente a modificação do regime de exploração econômica poderia libertar o indígena do jugo a que estava submetido e assim, “Libre de la imposición individual, la tierra para todos, administrada por el Estado socialista, volverá a ser la madre generosa y fecunda de una cultura agrícola, “resurgimiento” de la admirable cultura de los quechuas” (SEOANE, 1927, p. 39).

Portanto, na concepção de Manuel Seoane, o socialismo, por meio do "ressurgimento incaico", seria capaz de findar o regime econômico que explora o indígena, dando à terra o mesmo significado que ela sempre teve em sua tradição - "mãe fecunda".

Entendemos que essa confluência entre socialismo e indigenismo, conforme colocado por Seoane, se apresenta no ideal de redenção da tradição coletiva autóctone de exploração da

terra pelo socialismo, em uma relação necessária, na qual ambos se alimentam na relação entre passado e expectativa de futuro.

Entretanto, a expectativa de restauração do Incásico e do estabelecimento do Incário como a autêntica tradição peruana foi dando lugar nas páginas de *Amauta* à expectativa do socialismo. Mais do que um ideal arcaico de restauração do incásico pelo utopismo andino, conforme expôs Mário Vargas Llosa (1996), o ideal presente na noção de Incário foi transplantado em uma utopia pela modernidade socialista.

Na visão dos indigenistas revolucionários, o socialismo seria capaz de dar um novo sentido à tradição incaica, inserindo-a na modernidade, isto é, ao ritmo histórico descortinado pelo horizonte de expectativa do socialismo como o futuro a ser realizado.

Nesse sentido, a reivindicação da tradição incaica não se originava de um mero movimento de exaltação nas artes e no campo intelectual do incaísmo como expressão de “peruanidade”, mas também estava imbricada no mesmo movimento mundial de luta contra a sociedade burguesa e o capitalismo imperialista.

Esse posicionamento esquerdista convergindo o indigenismo para uma expectativa revolucionária, cada vez mais definido nas páginas da revista a partir da criação do *Grupo Resurgimiento*, trouxe por consequência o seu fechamento e a prisão e extradição de seus principais colaboradores pelo governo.

Com isso, *Amauta* deixou de circular por seis meses no ano de 1927. Porém, a ação do governo Leguía contra a revista, em vez de enfraquecer a revista, acabaria por fortalecer o ponto de vista de gravitação em torno do socialismo. Em dezembro do mesmo ano, ela voltaria a circular, entrando em um novo momento, marcada pelo início do processo de politização em sua rede.

O *Boletín de Defensa Indígena*, que foi a principal propaganda do *Grupo Resurgimiento*, tem sua frequência diminuída a partir de então, com apenas quatro aparições nos números 12, 15, 18 e 25, sendo incorporado pela sessão *Panorama Móvil* nos dois últimos.

O *Grupo Resurgimiento*, capitaneado por José Carlos Mariátegui e Luis Valcárcel, foi criado com o intuito de congrega os indigenistas vanguardistas de Lima com os indigenistas cusquenhos pela perspectiva do indigenismo revolucionário. Contudo, as várias opiniões e tendências defendidas e expressadas por esses intelectuais indigenistas contribuíram, em parte, para que o grupo não durasse mais do que 5 meses. Outro fator a ser considerado foi que a perseguição sofrida por alguns membros pelas autoridades policiais, sob acusação de veiculação de propaganda socialista, provavelmente os afastou do grupo (VERES CORTES,

2000, p. 125). O irônico foi que o socialismo, colocado como princípio orientador do grupo na luta pela redenção do indígena, foi um dos principais fatores de sua desagregação.

A constituição da célula comunista de Cusco por um dos membros do *Grupo Resurgimiento*, José Cosío, provocou o afastamento da rede de *Amauta* de alguns intelectuais indigenistas cusquenhos ligados à militância esquerdista socialista, dando início a uma oposição entre os cusquenhos, que defendiam um maior dogmatismo comunista, e os limenhos, que tinham uma perspectiva mais heterodoxa de um socialismo americanista (LYNCH, N., 1979, p. 26).

De fato, a relevância do *Grupo Resurgimiento* foi mais por conta da propaganda realizada na revista *Amauta* e da publicação do *Boletín de Defensa Indígena*, pois, como vimos, as páginas do boletim serviram mais como plataforma política e intelectual do indigenismo revolucionário do que como veículo de denúncia das violências sofridas pelas populações indígenas.

Por fim, a aproximação da rede de *Amauta* com a militância aprista se acentuou com o relançamento do periódico no final de 1927. Então, se antes o indigenismo revolucionário expressou a possibilidade revolucionária a partir do “ressurgimento” do Incário, nesse segundo momento da primeira fase o indigenismo expressado na revista passa-se a discutir como se daria a incorporação do indígena pelo movimento esquerdista e sua inserção no processo revolucionário anti-imperialista americanista.

3.1.3 - O indigenismo em *Amauta* durante o momento aprista: a “reabilitação” do indígena

Vimos no capítulo anterior que o fechamento da revista pelo governo peruano em junho de 1927 trouxe consequências para a *Amauta*, dando início a um processo de mudança do perfil editorial, devido a uma diminuição no processo de *adesão* de sua rede de sociabilidade, assim como a um maior alinhamento com o movimento político aprista.

O aumento da perseguição policial governamental contra os grupos de propaganda socialista acabou, por um lado, dissolvendo alguns grupos, com afastamento de intelectuais com posturas esquerdistas mais vacilantes, mas por outro lado, acabou fortalecendo as linhas programáticas de alguns desses grupos.

O discurso indigenista revolucionário não ficou imune a esse processo. O ideal de frente ampla expressado desde o lançamento da *Amauta*, que permitiu a presença de várias vertentes do indigenismo peruano, passou a perder espaço para questões político-programáticas a partir

do relançamento em dezembro de 1927. Além disso, podemos dizer também que uma das consequências imediatas do fechamento da revista por cerca de seis meses foi o fim do *Grupo Resurgimiento*.

Podemos dizer que o grupo se constitui sobre bases frágeis, dado que o movimento indigenista cusquenho, que o compôs, estava em um período de embates e processos de definição ideológica de alguns grupos, como o *Kuntur*.

Esse grupo foi criado a partir de uma cisão do grupo *Kosko*⁴¹ ocorrida durante a greve de estudantes na Universidade San Antón de Abad, em maio de 1927 em Cusco. Esse movimento reuniu letrados, estudantes e intelectuais com posturas indigenistas mais radicais. O novo grupo trouxe uma proposta indigenista de ruptura e de transformação social, defendendo o comunismo contra a desilusão democrática liberal (LYNCH, N., 1979, p. 38).

A criação do grupo *Kuntur* provocou uma dissensão entre o grupo de Cusco e o de Lima, enfraquecendo as bases do grupo criado por Mariátegui e Valcárcel. Os intelectuais indigenistas cusquenhos, Casiano Rado, Roberto Latorre e Luis Felipe Paredes, fundadores do novo grupo, criticavam a falta de uma postura ideológica mais clara no *Grupo Resurgimiento* e que este expressava apenas alguns critérios assistencialistas e paternalistas em seu estatuto (LYNCH, N., 1979, p. 25-26).

Os membros do grupo *Kuntur* entendiam que havia um intento de Mariátegui, através do *Grupo Resurgimiento*, de cooptar outros grupos indigenistas e de orientá-los a partir dos pressupostos do indigenismo limenho (LYNCH, N., 1979, p. 36-37).

Esse grupo se coloca contrário à ideia de frente única proposta por Mariátegui, por entender que havia uma falta de critério ideológico pela presença ampla de escritores e artistas vanguardistas e indigenistas, tratando-se de um indigenismo e socialismo exóticos de intelectuais burgueses.

De fato, vários grupos e personalidades intelectuais que participaram do *Grupo Resurgimiento* tinham proposições indigenistas próprias. De um lado, Valcárcel expunha um indigenismo de fundo milenarista exclusivista andinista, sustentando que a solução do problema indígena estava na volta do passado indígena pelo Incário. Por outro lado, encontramos José Uriel Garcia, que defendia a necessidade de integração de aspectos da cultura ocidental com a tradição indígena.

A postura mais vacilante de um dos idealizadores do grupo pode ter contribuído para a efemeridade do grupo, pois Valcárcel não se declarava pertencente a nenhum grupo.

⁴¹ Sobre o grupo *Kosko* verificar nota 51 do capítulo 1 deste trabalho.

Colaborava tanto nas revistas esquerdistas *Kosko* e *Amauta*, quanto na reacionária *La Sierra* (LYNCH, N., 1979, p. 28).

Portanto, no período entre o fechamento da revista, em junho de 1927, e o seu relançamento em dezembro daquele ano, ocorre um afastamento dos indigenistas cusquenhos do grupo *Kuntur* do grupo de Lima reunido em *Amauta*, levando ao fim do *Grupo Resurgimiento*.

Também, pelo fato da ação do governo ter se concentrado na capital, favoreceu com que os cusquenhos definissem suas posturas indigenistas dentro de linhas ideológicas mais claras, enquanto o grupo de Lima ficou mais disperso, oscilando entre uma vertente mais vanguardista e outra mais política próxima ao APRA.

Apesar do “racha” entre limenhos e cusquenhos, não houve o fechamento das portas de *Amauta* para os indigenistas cusquenhos do grupo *Kuntur*, tais como Eugenio Garro e Roberto Latorre, que continuaram a publicar na revista. De fato, as discrepâncias entre limenhos e cusquenhos se estendeu mais para o campo político socialista do que no campo vanguardista e indigenista.

Segundo Veres Cortés (2000, p. 467), essas discrepâncias podem ser encontradas na própria narrativa indigenista: enquanto os limenhos tinham uma preocupação mais cosmopolita se alternando entre um discurso estetizante e experimental, os escritores serranos buscaram retratar sua realidade mais próxima, reivindicando, na figura do indígena, sua própria identidade serrana e a integração das províncias à totalidade do país. Todos, de certo modo, reclamaram por soluções econômicas e políticas contra a situação de exploração do indígena, mas foi no sul andino, Cusco e Puno, que os protestos alcançaram uma maior radicalidade. Por fim, enquanto os indigenistas do sul eram em sua maioria mestiços de classe média, os indigenistas de Lima eram em sua maioria brancos ou mestiços que mantinham certa proximidade com as classes dirigentes.

Concordamos em parte com a opinião de Veres Cortés a respeito da maior radicalidade dos indigenistas em relação aos limenhos, mas entendemos que não se tratava de questões sociais e ou de origem, visto que não podemos esquecer que vários dos membros da rede de *Amauta* eram de famílias que migraram das províncias para Lima.

Além disso, a *Amauta* ainda manteve sua proposta de frente ampla dentro do programa aprista de uma união de trabalhadores manuais e intelectuais, enquanto os cusquenhos, no grupo *Kuntur*, mantiveram um programa mais restrito às diretrizes da Internacional Comunista e combateram o indigenismo literário e estético por entenderem ser uma forma de expressão

burguesa. Deste modo, o grupo *Kuntur* via com desconfiança o grupo de *Amauta* por não ter um programa claramente definido e por ter em sua rede indivíduos estranhos ao movimento socialista (LYNCH, N., 1979, p. 37-38), como por exemplo Luis Alberto Sánchez, Dora Mayer de Zulen, sem contar vários escritores vanguardistas, como José Maria Eguren.

Esse distanciamento de indigenistas ligados ao grupo *Kuntur*, por sua vez, não diminuiu a representatividade dos indigenistas do sul peruano pois, apesar de um afastamento de alguns indigenistas cusquenhos, a partir do segundo momento da primeira etapa de *Amauta*, aumentou o número de contribuições ligadas ao grupo punenho Ork'opata, como Gamaliel Churata, Gabriel Collazos, Emilio Romero e outros.

COLABORADORES	QUANTIDADE	FREQUÊNCIA	PRESENÇA
José Sabogal	33	6	198
Luis E. Valcárcel	8	8	64
Julia Codesido	11	3	33
Gamaliel Churata	5	5	25
Ernesto Reyna	5	5	25
José Varallanos	6	4	24
Camilo Blas	9	2	18
José Carlos Mariátegui	4	4	16
Ricardo Martínez de la Torre	4	4	16
Emilio Romero	4	4	16
Martí Casanovas	3	3	9
Roberto Latorre	3	3	9
Carmen Sacco	3	2	6
César Acúrio	2	2	4
Maria Judith Arías	2	2	4
Luis Carranza	2	2	4
Nazario Chavez	2	2	4
Blanca del Prado	2	2	4
Luis de Rodrigo	2	2	4
Eugenio Garro	2	2	4
Antero V. Peralta	2	2	4
Eudocio Ravines	2	2	4
Abelardo Solís	2	2	4
Maria Wiese	2	2	4

Tabela 19: Colaboradores com mais de duas contribuições com temática indigenista publicadas nos números 10 a 16 de *Amauta*.

Como podemos observar na tabela acima, ainda permanecem entre os principais colaboradores na temática indigenista em *Amauta* o pintor José Sabogal, o indigenista Luis

Valcárcel e José Carlos Mariátegui. Novos nomes aparecem, com destaque para o fundador do grupo indigenista *Ork'opata*, Gamaliel Churata. Por um lado, podemos verificar um grande número de escritores e pintores, o que demonstra uma tendência do indigenismo ligado ao movimento vanguardista. Por outro, há também a presença de militantes como Ricardo Martínez de la Torre e Eudocio Ravines, o que revela uma tendência política-socialista do discurso indigenista.

Ao analisarmos os tipos de contribuição publicadas com temática indigenista neste segundo momento, podemos verificar que a manutenção da tendência de junção do indigenismo, vanguardismo e socialismo ainda se mantém nas páginas da revista.

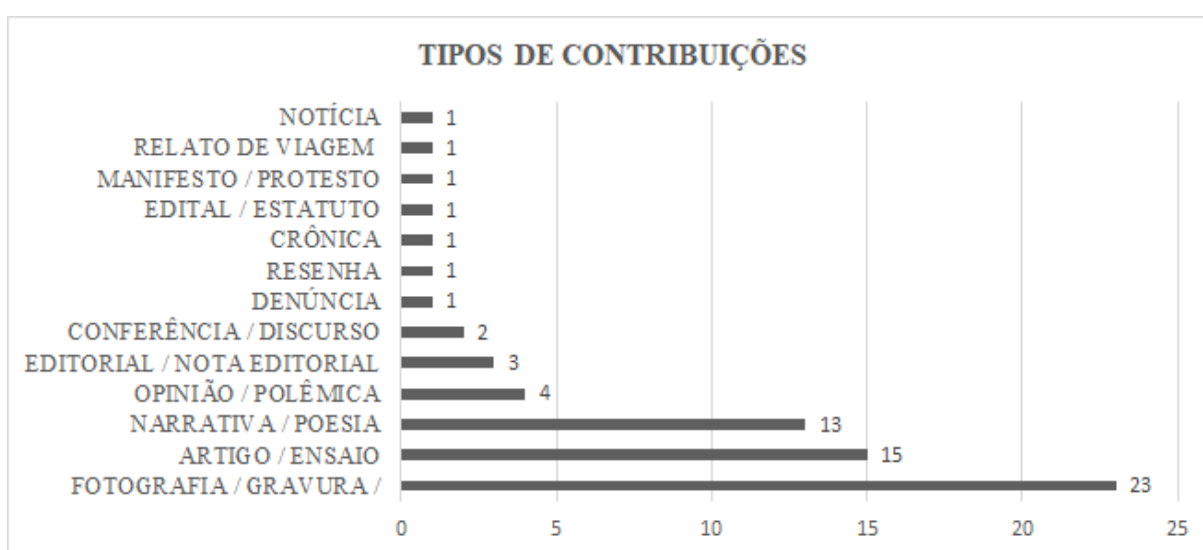


Gráfico 13: Tipo de contribuições com temática indigenista em *Amauta* (números 10 a 16).

Verificamos uma maior quantidade de contribuições que remete ao indigenismo como motivo estético e artístico que, somadas, correspondem a pouco mais da metade do total (96), enquanto contribuições de caráter teórico-especulativo, como ensaios, artigos, conferências, tiveram cerca de um terço do total. Contudo, o número de denúncias, petições e manifestos tiveram um decréscimo em relação ao momento anterior ao fechamento da revista.

Entendemos que esse decréscimo coincide com a diminuição da importância do *Boletín de Defensa Indígena*, decorrente do fim do *Grupo Resurgimiento*, passando a ser publicado de forma mais esporádica a partir do número 10 até se encerrar no número 25. Após o relançamento da revista *Amauta*, o *Boletín de Defensa Indígena* teve apenas nove contribuições publicadas, em 4 números, enquanto no momento de existência do *Grupo Resurgimiento*, em 4 números, teve 18 contribuições.

O fim do grupo indigenista significou também uma mudança no objetivo do *Boletín* a partir do relançamento da revista.

Reanudamos la publicación de nuestro boletín de defensa indígena destinado a denunciar los crímenes y abusos del gamonalismo y de sus agentes, así como a [sic.] señalar los hechos que indican el resurgimiento indio. Acogeremos, como antes, todas las denuncias que vengan garantizadas por las firmas de los interesados. Algunas hemos recibido que no damos a la luz por carecer de esta formalidad. La Federación Indígena Regional Peruana nos pide una hospitalidad que nos sentimos en el deber de concederle (AMAUTA, 1928a, p. 37).

O objetivo de trazer ao conhecimento público os crimes cometidos contra a população indígena é mantido. Mas o que nos chamou a atenção é a indicação de que o *Boletín* pretende assinalar os feitos que indicam o “ressurgimento” do indígena.

O primeiro objetivo fora cumprido, pois ainda podemos verificar algumas publicações de denúncias enviadas por comunidades indígenas. Já em relação ao segundo, houve apenas a publicação de uma resenha do indigenista punenho Gabriel Collazos sobre alguns jovens escritores indígenas da região de Puno, destacando o trabalho de um jovem de 19 anos chamado Tuquyapajj Munaskan.

Para Collazos o trabalho de Munaskan “ha compenetrado con sutileza admirable de la psicología de su raza” (COLLAZOS, 1928, p. 37) e conclui que: “¡Bendito y sublime el fluido dinámico que la barreta vanguardista de un nuevo Manco está haciendo! La espalda del indio que tanto tiempo ha estado inclinada como lamento o una interrogación, hoy se yergue hacia la cima de los Andes, donde habrá tempestad...” (COLLAZOS, 1928, p. 37).

Collazos sugere uma espécie de surgimento de uma vanguarda artística como possibilidade de redenção e ressurgimento indígena. A tempestade andina, ao invés de trazer violência, como sugerira Valcárcel, descortina a possibilidade de uma vanguarda artística genuinamente indígena. Nesse sentido, o vanguardismo se alia ao indigenismo e cabe aos intelectuais indigenistas brancos e mestiços abrirem espaço para esses jovens, tal como estaria fazendo o grupo Ork’opata.

Acentuamos que na configuração do discurso indigenista revolucionário, o indigenismo foi colocado a partir de duas perspectivas: a estético vanguardista e a político socialista.

A grande variedade de temáticas neste segundo momento, mostra uma tendência residual do momento mais eclético da revista em seus nove primeiros números, com a presença tanto do indigenismo exclusivista andinista de Valcárcel, quanto do indigenismo paternalista de Dora Mayer de Zulen. Além disso, a temática indigenista apareceu em textos políticos dos dirigentes apristas Haya de la Torre e Carlos Manuel Cox, e também de representantes de grupos intelectuais de várias regiões peruanas, como Gamaliel Churata, Antero Peralta Vásquez, Luís Carranza e Emilio Romero.

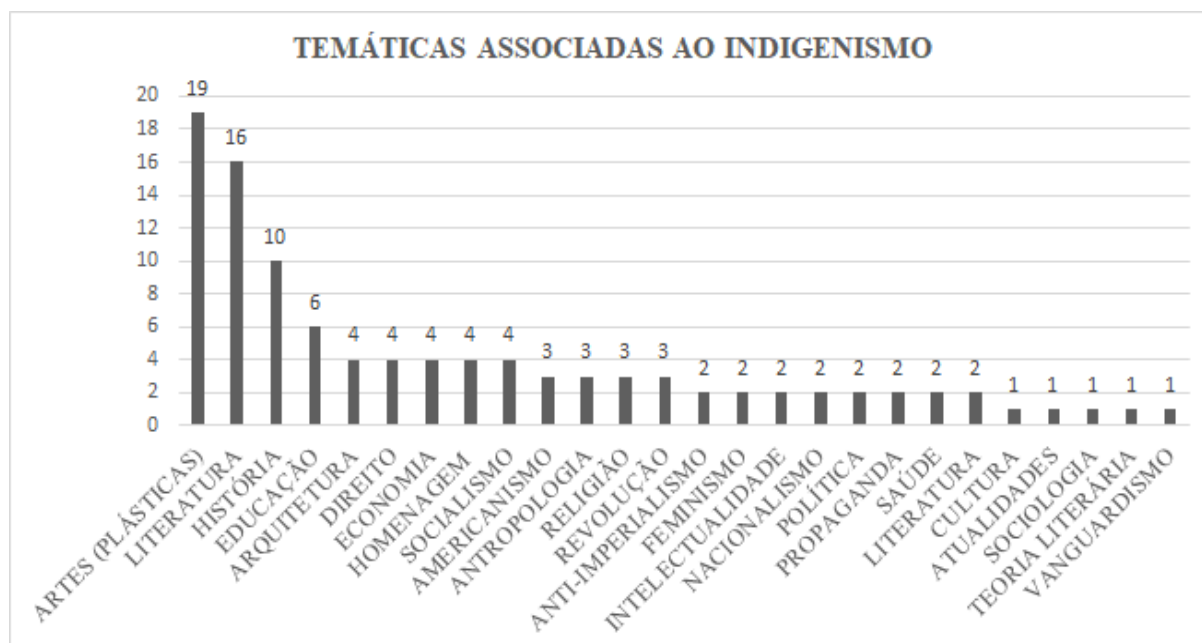


Gráfico 14: Temáticas associadas às contribuições de temática indigenista nos números 10 a 16 de *Amauta*.

Pela tabela acima, podemos verificar um grande número de ocorrências associado ao grupo temático “Artes”, o que mostra que mesmo com uma linha editorial mais politizada a partir do número 10, a revista *Amauta* não deixou de expor trabalhos de pintores, como Julia Codesido e José Sabogal, e escritores indigenistas ligados ao movimento vanguardista artístico peruano, como José Varallanos e Luis de Rodrigo.

A temática “História” teve uma importante participação, aparecendo em textos que expressaram diferentes vertentes do indigenismo peruano, mas que concordaram quanto à possibilidade de “redenção” do indígena a partir de sua tradição.

Além disso, é importante salientar que nesse discurso de redenção do indígena por eles mesmos, foi feito um retrato do indígena, através dessa “razão histórico-biológica”, como uma espécie de máquina de produção. Essa visão foi extrapolada para o indígena do presente, portador dos elementos constitutivos do incásico em seu sangue.

Por conta da presença do incásico no sangue indígena, a expectativa do retorno do Incário estava em aberto, mesmo durante o período colonial. Nesse sentido, o ideal de “*Nuevo Indio*” colocado por José Uriel Garcia fez-se recorrente em *Amauta*, tal como podemos observar no texto do indigenista Emilio Romero⁴², no qual comenta sobre a religião católica no regionalismo cusquenho.

⁴² Emilio Romero (1897-1993) foi um dos fundadores do grupo vanguardista *La Tea* de Puno, juntamente com os irmãos Peralta (Alejandro e Arturo). Geógrafo e escritor, Romero participou do grupo indigenista *Ork'opata* e foi um importante colaborador de *Amauta*.

Intitulado “*El Cuzco Catolico*”, o ensaio, publicado no número 10, busca tirar a importância do catolicismo no processo histórico cultural cusquenho e exaltar a presença indígena naquela região. Emilio Romero afirma que, apesar da tentativa de conversão dos indígenas ao catolicismo, houve, na verdade, um processo inverso, o qual contribuiu para a definição da religiosidade cusquenha.

La masa indígena era la tentación del Cuzco y debido a ella, el Cuzco adquiere un sello nacional, inconfundible, una fisonomía propia que dará con el tiempo gloria perecedera, a despecho de las procesiones penitenciales. La masa indígena, inconsciente de su gran papel del porvenir, ejercía en la evolución social una influencia más poderosa que los conventos (ROMERO, 1927, p. 54).

Então, para Emilio Romero, a massa indígena da região de Cusco contribuiu para a conformação de uma identidade regional cusquenha, em um processo de mestiçagem cultural na qual o elemento indígena se sobressaiu sobre o elemento católico espanhol. Nesse sentido, a expectativa de uma peruanidade autóctone se abria a partir da presença do incásico na massa indígena: “La esclavitud, la opresión, las castas, todo el bagaje feudal que traía la colonia, era derrotado palmo a palmo, sin saberlo, por la cercanía de los indios. Y con el correr de los años, un nuevo elemento nacional iba a ser el que poblara las aldeas cuzqueñas con levadura del porvenir” (ROMERO, 1927, p. 54).

Conclui Romero que, sob esta suposta dominação do espanhol sobre o indígena, está a levedura de um futuro peruano autêntico e indígena: “a la raza que gruñe sobre los muros de los conventos cuzqueños. Ya vemos a la raza cuyos biceps [sic.] fuertes se delatan bajo las relucientes sotanas incensadas” (ROMERO, 1927, p. 54).

Percebe-se um ideal de que a “raça” estaria ressurgindo, com uma conotação atlética de que seus bíceps estariam se expandindo por debaixo das batinas incensadas, isto é, por debaixo de uma religião que buscou suplantar a cultura incaica.

Essa analogia feita por Emilio Romero não deixa de remeter ao tema da expectativa utópica andina, nos moldes do andinismo proposto por Valcárcel, o qual manteve espaço na revista.

O indigenismo revolucionário, como já colocado por nós, associou esse ideal utópico andino à expectativa socialista. Desse modo, manteve-se, nesse momento aprista da *Amauta*, um retrato do passado incaico que buscou associá-lo a uma espécie de comunismo primitivo.

No texto “*Sumario del Tawantinsuyo*”⁴³, Luis Valcárcel comenta a formação do Império Incaico – Tawantinsuyo – idealizando o sistema político do imperialismo cusquenho, que se

⁴³ O referido texto foi publicado no número 13 de *Amauta*.

consolidou através de uma expansão viária que conectava os quatro cantos do Império, de Quito à Cusco, pela Costa e pela Serra; de uma colonização recíproca, que proporcionava uma fusão étnico e política; da imposição do quéchua como língua oficial administrativa; do equilíbrio entre a autonomia local e administração central, e da educação dos filhos dos chefes locais na corte incaica em Cuzco. Por fim, as conquistas incas não eram decorrentes de processos de violências, saques e estupros, como fora a colonização espanhola.

Para o indigenista cusquenho, o Tawantinsuyo era um modelo de sociedade pela sua força política e sua constituição interna, na qual: “Conciliáronse los dos principios comunista y monárquico, dando por fruto un verdadero paternalismo do Estado, a la vez que una sociedad regulada por los principios de cooperación y solidaridad” (VALCÁRCEL, 1928, p. 29).

O Tawantinsuyo é colocado por Valcárcel como uma espécie de modelo alternativo à sociedade do presente, que em sua opinião, era um período de inquietação marcado pela decadência da civilização ocidental:

La inquietud espiritual de nuestro tiempo, fruto de la disconformidad de una avanzada ideología con una organización de la vida que no le corresponde, fuerza a realizar los propios valores. En esta búsqueda retrospectiva, se impone la atención del estudioso, del artista, del político, del sociólogo esta pretérita realidad, gigantesca y vital que es el Inkario (VALCÁRCEL, 1928, p. 30).

Entendemos que para o autor de *“Tempestad en los Andes”*, o Tawantinsuyo merece a atenção pela possibilidade histórica que porta – no Incário – em um período de discrepância entre uma avançada ideologia - o socialismo -, com a organização capitalista burguesa. Então, o Incário aparece como possibilidade de um modo de vida mais simbiótico, através da ideologia socialista, com os ideais presentes na tradição histórica incaica, em relação à sociedade burguesa ocidental.

Percebemos na expectativa revolucionária em torno da tradição indígena e do passado incaico uma argumentação de cunho histórico, que imputava o comunitarismo no indígena do presente por conta da tradição remanescente do período incaico. A idealização desse comunitarismo também pode ser visto no ensaio, publicado no número 14, do indigenista punenho Emilio Romero, no qual analisou as relações jurídicas e de trabalho nos costumes indígenas, propondo uma espécie de um novo direito para o corpo jurídico peruano.

Intitulado *“La costumbre indígena y el derecho”*, o ensaio critica os legisladores peruanos, que ao redigirem os códigos jurídicos, se esquecerem dos indígenas ao não incluírem instrumentos de normas consuetudinárias daquelas populações no corpo jurídico nacional.

Ele expõe o funcionamento destas normas consuetudinárias, principalmente nas relações “comerciais” e de trabalho nos costumes indígenas. A partir do pressuposto que a tradição indígena é comunitarista, afirma que “el indio casi no tiene noción completa de este contrato de compra-venta, acaso por no tener la idea de la propiedad privada profundamente gravada en la conciencia” (ROMERO, 1928, p. 27).

O intelectual indigenista sugere uma espécie de natureza comunitária do indígena e por isso, a noção de comércio e propriedade não fazem parte de seus costumes. Assim, as relações em sociedade e comunitárias são melhor entendidas pelos indígenas.

La sociedad o compañía, cuyos antecedentes históricos son fáciles de explicar, es el vehículo principal en las actividades privadas de los indios. Llámase ‘guaqui’ el contrato social en virtud del cual juntan su industria o sus capitales dos o más personas. Es tan frecuente, tan profundamente grabado este contrato, por el espíritu de cooperación antiquísimo entre los indios, que puede afirmarse que será raro el caso en que no se le encuentre (ROMERO, 1928, p. 27).

As relações de direito dos indígenas atuais, tal como o *guaqui*, possuiriam antecedentes em um espírito de cooperação, que entendemos estar presente na tradição incaica, conforme representada pelo indigenismo revolucionário. Nesse sistema comunitário, os indígenas foram retratados como trabalhadores natos.

Prestan su trabajo, inspirados siempre en el sistema de cooperación y comunismo. Es por esto que además del jornal que se les paga, deben necesariamente recibir algo de los frutos que cosechan. Por elevado que sea el jornal, el indio debe llevar siempre algo de la cosecha (ROMERO, 1928, p. 27).

Pelo comunitarismo presente em sua tradição, o indígena, inspirado pelo sistema cooperativo e comunista, teria um outro tipo de relação com o fruto do seu trabalho do que por exemplo no sistema capitalista, pois o aspecto pecuniário teria menos importância do que aquilo que o indígena realmente produziu.

Nesse sentido, vemos uma crítica ao sistema capitalista nessa afirmação de Emilio Romero, pois o que importaria não seria o lucro ou acumulação, mas aquilo que realmente foi produzido. Além disso, ele propõe uma incorporação dos costumes indígenas no direito peruano, e não copiar leis baseadas em modelos importados.

Escritas nuestras leyes con vistas a los anaqueles cargados de obras jurídicas extranjeras, la jurisprudencia práctica indígena olvidada, menospreciada, desconocida mas bien, se encarga de darnos en la realidad los más rudos golpes. Hacemos justicia y buena, de acuerdo con nuestras leyes. Pero olvidamos el derecho de la costumbre indígena (ROMERO, 1928, p. 28).

Assim como Valcárcel, Emilio Romero, ao propor um direito baseado nos costumes indígenas, busca na tradição indígena, isto é, no sistema comunitário de raízes incaicas, não

apenas uma forma de redenção das populações indígenas, mas também uma alternativa à sociedade burguesa capitalista. Sem entrar no “messianismo” utópico andino proposto por Valcárcel, Romero enxerga na valorização das tradições autóctones uma alternativa mais realista e justa do que modelos importados europeus.

A tradição incaica foi colocada como possibilidade revolucionária de mudança da sociedade peruana pelo indigenismo revolucionário, e o autor que mais explorou essa temática nas páginas de *Amauta* foi, sem dúvida, José Carlos Mariátegui.

Mariátegui, ao analisar o processo de formação sócio, político e econômico peruano sob a perspectiva do materialismo histórico no artigo “*El Problema de la Tierra: requisitoria contra el gamonalismo*”,⁴⁴ e concluir que o problema do indígena era um problema agrário, apontou o comunitarismo presente na tradição indígena como uma possibilidade para mudança no regime econômico de exploração da terra no Peru através do socialismo.

Argumenta o fundador de *Amauta* que aqueles que estudam o problema indígena a partir do socialismo veem como superados os pontos de vista humanitários e filantrópicos e propõe que apenas uma mudança no regime econômico pode solucionar esse problema.

A questão indígena é colocada, então, não sob o aspecto civilizatório, mas sim, como um problema agrário devido à permanência da colonialidade na sociedade peruana. O regime liberal republicano, que deveria extirpar essa “reminiscência feudal”, na prática favoreceu o latifúndio e desmantelou a comunidade indígena, que passaria a ser atacada pelo *gamonalismo*.

Mariátegui subordina o problema do indígena à questão agrária, por conta não apenas do regime de exploração da terra a partir da colonização, mas principalmente por um entendimento de que historicamente os indígenas eram agricultores, pois: “La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo [...]. Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria” (MARIÁTEGUI, 1927g, p. 10).

A economia agrária incaica teria se desenvolvido em sua plenitude não por conta do regime autocrático dos incas, mas por conta de um regime de exploração comunitária da terra, chamado por Mariátegui de comunismo agrário.

Então, os colonizadores desmantelaram esse sistema comunitário incaico e ao invés de implantar uma forma superior, impuseram um regime com resquícios feudais, o qual fora mantido durante o regime republicano, reduzindo os indígenas a “una dispersa y anárquica masa

⁴⁴ O artigo foi publicado em duas partes nos números 10 e 11 de *Amauta* e grande parte do texto veio a compor o capítulo “*El Problema de la Tierra*” de sua obra “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*”.

de un millón de hombres, caídos en la servidumbre y el ‘felahismo’”(MARIÁTEGUI, 1927g, p. 10).

Contrapondo-se àqueles que reprovam o regime incaico em nome de conceitos liberais modernos, Mariátegui aponta o fato histórico de que aquele regime “aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones y que tres siglos de dominio español, descendió a un millón” (MARIÁTEGUI, 1927g, p. 10).

Podemos identificar uma exaltação deste comunitarismo incaico no texto de Mariátegui, que representou o regime incaico como uma verdadeira máquina de produção na qual o homem desenvolvia-se de forma plena e orgânica em simbiose com a terra.

A colonização, e principalmente o regime republicano, teriam selado o destino da civilização incaica e o seu comunitarismo. O regime republicano, ao invés de atacar o latifúndio colonial, atacou a comunidade indígena sob pretexto de inculcar nos autóctones a livre iniciativa e o individualismo, o que não teve sucesso pois:

En un pueblo de tradición comunista, disolver la comunidad no servirá a crear la pequeña propiedad. No se transforma artificialmente a una sociedad [...]. Destruir las comunidades convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela (MARIÁTEGUI, 1927g, p. 15).

Mariátegui entende que se a dissolução da comunidade indígena ocorresse sob um regime capitalista vigoroso e autônomo, o indígena poderia sair de um regime misto de comunitarismo e servidão para um regime de salário livre, porém manteve-se um regime econômico de traços coloniais e um incipiente capitalismo que só mantinha a exploração do indígena e o ataque as terras comunais. Nesse ponto, Mariátegui coloca que a defesa do indígena teria que “inspirarse en el pensamiento socialista y reposar en un estudio concreto de su naturaleza, efectuado conforme a los métodos de investigación de la sociología y la economía moderna” (MARIÁTEGUI, 1928, p. 5).

O problema indígena deveria ser estudado por uma doutrina que fosse afim com a tradição comunitária autóctone, e não através de doutrinas liberais, já que apenas o

comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre competencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre cuando se ha sentido solo (MARIÁTEGUI, 1928, p. 5).

A defesa da “comunidade” não seria baseada em critérios abstratos ou considerações tradicionalistas⁴⁵, mas em razões concretas de ordem econômica e social. A propriedade comunal não representaria uma economia primitiva, mas seria responsável por grande parte do abastecimento de gêneros alimentícios do Peru e, mesmo assim, vinha sendo despojada pelo latifúndio “semi-feudal”, incapaz de gerar progresso técnico (MARIÁTEGUI, 1928, p. 6).

Portanto, o estímulo ao comunitarismo seria, para Mariátegui, o único modo de resolver o problema indígena a partir de um pressuposto realista sócio e econômico, pois permitiria uma “capacidad efectiva de desarrollo y transformación y de otra parte se presenta como un sistema de producción que mantiene vivos en el indio los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador” (MARIÁTEGUI, 1928, p. 6).

Junto a uma idealização do comunitarismo indígena, houve uma representação do indígena como um exemplo de trabalhador disciplinado. Contra uma visão de que a civilização moderna poderia tornar o indígena apto para ser um cidadão, um trabalhador de que o senso de livre iniciativa poderia livrá-lo de seu estado de servidão e imobilismo, Mariátegui enxerga na própria tradição indígena, na sua forma comunal de trabalho, a possibilidade do indígena ser incorporado como um trabalhador capaz de gerar progresso técnico e material.

Portanto, tanto o indigenismo andinista quanto o revolucionário conceberam a “redenção” do indígena a partir de sua própria tradição. Fosse a partir da possibilidade de ressurgimento da tradição incaica, pelo pressuposto utópico andino, fosse pela ideia de que a tradição comunitária indígena poderia ser uma espécie de germen para a implementação do socialismo no Peru que, por sua vez, libertaria o indígena de sua condição de explorado.

Contudo, ao mesmo tempo, por trás dessa expectativa revolucionária em torno da tradição autóctone no indigenismo revolucionário vanguardista, percebemos um discurso que representou o indígena como um trabalhador ideal e disciplinado, o qual se liga, por sua vez, a uma preocupação com o tema da educação indígena, como podemos ver no gráfico 14⁴⁶.

Essa educação foi colocada como uma espécie de ferramenta para a “elevação espiritual” do indígena e de transformação em elemento revolucionário. No entanto, apesar da presença dessa expectativa revolucionária a partir da redenção do indígena por meio do trabalho e da educação, percebemos outros postulados que enxergaram que a redenção indígena se daria

⁴⁵ Mariátegui, no ensaio *Heterodoxia de la Tradición*, publicado na revista *Mundial* em 25 de novembro de 1927, utiliza o termo tradicionalismo para referir-se ao conservadorismo, a uma visão de um passado imutável e assim, diferencia do conceito de tradição, que remete a um ideal de passado como possibilidade de futuro (Cf. MARIÁTEGUI, 1986a, p. 161-166).

⁴⁶ Para referência o gráfico 14 está na página 235 deste trabalho.

por um impulso daqueles solidários e sensibilizados pelo drama do indígena no Peru, típico do indigenismo paternalista.

Cabe destacar que a maioria desses textos que expressou um discurso indigenista paternalista foi de autores *costeños*, como por exemplo o texto “*El Problema Indígena*”⁴⁷ de autoria do diretor do jornal *El Tiempo* de Piúra, Luis Carranza.

Carranza argumenta que, do ponto de vista nacional, o problema indígena é o que demanda maior atenção. Partindo do paradigma discursivo dicotômico étnico e geográfico peruano, o jornalista destaca uma menor mescla na Serra entre os brancos e os indígenas, que estes foram colocados como uma casta subalterna e questiona o porquê de ainda se discutir se deve ou não intensificar a europeização daquelas populações autóctones andinas (CARRANZA, 1927, p. 55).

Nesse ponto, Carranza expressa os mesmos preconceitos e estereótipos que seu colega de Piúra, López Albújar, ao sugerir que:

Es preciso pensar que la coca y el aguardiente de caña, por causa de la miseria de los salarios, constituyen gran parte de su alimentación, y que el estado de cosas no puede ser atribuido sino a falta de protección de los elementos étnicos superiores, que en lugar de mirar en el indígena, a un compatriota y a un hermano, ven en él [sic.] al eterno siervo. Es preciso pensar que su falta de rebeldía, virtud ancestral de la raza, y no debilidad, como se quiere hacer creer, ha sido la excusa para nuestra indiferencia. Se han contrapuesto dos caracteres antagónicos: el levantisco, perezoso e indolente del criollo, con la pasividad, el hábito de tenacidad y la actividad forzada del indio, y se ha deducido de lo que es mérito, el vicio de la raza (CARRANZA, 1927, p. 55).

Mantendo o paradigma dicotômico entre brancos e indígenas, Carranza não apenas atribuiu os vícios em coca e álcool ao indígena, como coloca que este seria um elemento étnico inferior, que precisa ser redimido pelos elementos superiores. Percebemos uma influência do indigenismo republicano na argumentação de Carranza, quando este defende que o *criollo* deve ver o indígena como um irmão e não um servo.

Por fim, Carranza imputa a passividade como caráter biológico do indígena. Neste sentido, caberia aos *criollos* assumirem a missão de redenção do indígena.

Nuestra raza indígena, necesita de un verdadero apostolado, que como los misioneros religiosos, se consagre por amor a la especie o la nacionalidad, de una manera decidida, a redimir al indio; a hacerlo libre, feliz e independiente, condiciones de las que hoy está ciertamente muy alejado (CARRANZA, 1927, p. 55)

Portanto, caberia a alguns brancos assumirem, como um apostolado, a missão de civilizar os indígenas, à maneira dos religiosos que, durante a colonização, buscaram levar a fé

⁴⁷ O texto foi publicado no número 10 de *Amauta*.

cristã. Luis Carranza coloca que é necessário levar as letras e acabar com o analfabetismo dos indígenas como forma de redimi-los de sua situação de exploração e assim, eles poderiam ser incorporados à nação peruana: “La cultura intelectual es mucho más difícil, y hoy por hoy, conceptuamos que entre los indígenas de la sierra, lo más urgente consiste en desanalfabetizarlos, enseñándoles el idioma oficial, la lectura y la escritura” (CARRANZA, 1927, p. 55).

No ensaio de Luis Carranza, podemos ver um discurso indigenista que colocou o tema da educação indígena a partir do pressuposto da castelanização, que de certa forma se aproximou muito do tipo de discurso expressado pelos intelectuais civilistas.

O tema da educação indígena exposto em *Amauta*, também foi permeado de um assistencialismo e paternalismo típicos do indigenismo difundido pela *Asociación Pró-Indígena*, como por exemplo, no texto da advogada e educadora Miguelina Costa Cárdenas⁴⁸, intitulado “*Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas.*”

Publicado no *Boletín Indígena* do número 12 de *Amauta*, o texto é a reprodução do trabalho apresentado por Acosta Cárdenas na 2ª Conferência Panamericana de Mulheres.

A advogada indigenista conclama suas colegas de conferência a encararem com seriedade o problema do indígena peruano. Pontua que aquelas que nunca saíram dos centros cultos e das cidades civilizadas não enxergam a realidade da mulher e da criança indígena nas serranias peruanas. Usando a autoridade de quem veio de uma região de maioria indígena (departamento de Loreto) e pelas observações realizadas em viagens por conta da atuação na *Pro-Indígena*, Miguelina Acosta expõe que:

si nos alejamos de los centros citados y nos internamos en los diversos distritos de la sierra, la triste realidad nos hiere anonadándonos. Nuestra experiencia se refiere al Perú. En todas partes mujeres desgreadadas y sucias, envueltas en una falda raída y con

⁴⁸ Filha de um rico seringueiro, Miguelina Acosta Cárdenas nasceu na província de Loreto em 1887. Ainda jovem parte para a Europa junto de sua mãe. A estada europeia marcou seu pensamento e ao retornar ao Peru no final da década de 1910, participou da *Asociación Pro-Indígena* com Dora Mayer e ingressou na militância operária. Presidiu o *Comité Femenino Pro-Abaratamiento de Subsistencias*, que respaldou a grande greve de maio a junho de 1919. Miguelina foi a primeira mulher a se graduar como advogada na Universidade de San Marcos em 1920 e obteve o título de bacharel com a tese “*Nuestra institución del matrimonio rebaja la condición jurídica y social de la mujer.*” Obteve depois o doutorado com a tese intitulada: “*Reformas necesarias del Código Civil común peruano tendientes a hacer efectiva la igualdad civil y jurídica del hombre y la mujer.*” Atuou no movimento das Universidades Populares González Prada e escreveu em vários veículos da imprensa esquerdista, como a *Amauta*, nos quais atacou o *gamonalismo*. Em 1924, Miguelina participou da Conferência Panamericana de Mulheres, realizada em Lima, integrou a versão peruana da Liga Internacional de Mulheres pela Paz e pela Liberdade e se dedicou ao ensino para mulheres em escolas de capacitação operária. Falecida aos 45 anos de idade, em Lima, foi um exemplo na luta pela igualdade de classe e de gênero através do acesso à educação e à justiça como instrumentos para se conseguir a igualdade (Cf. BICENTENARIO PERÚ 2021-2024, 2021).

mil remiendos cubren la parte inferior del frío, con una vieja manta manufacturada por ellas mismas; niños desnudos, o envueltos con andrajos de lana de color indefinible por efecto del tiempo, las lluvias y el fuerte oxigenamiento del ambiente, golpean nuestra atención estupefacta llenando el alma de compasión infinita (ACOSTA CÁRDENAS, 1928, p. 38).

A autora busca a compaixão de seu público expando a situação de miséria material e humana do indígena. Então, o abandono do Estado e da civilização estaria fazendo com que “la raza indígena que con su prolificidad está manifestando su estado primitivo y estacionario de civilización, cualidad establecida por la Ciencia Sociológica como principio de primitividad” (ACOSTA CÁRDENAS, 1928, p. 38).

Baseando-se em pressupostos científicos sociológicos, Acosta Cárdenas sugere que a situação de miséria na qual o indígena se encontra estaria fazendo com que a prolífica “raça indígena” manifestasse um estado primitivo civilizatório, adotando comportamentos rudimentares e anti-higiênicos.

Ningún elemento el más rudimentario de higiene, norma la vida de estos desgraciados habitantes de las serranías peruanas que viven como los animales de las punas, bañándose ligeramente cuando una lluvia les sorprende en lugar inhospitalario. Estos infelices dejan caer de su cuerpo lleno de parásitos la ropa apestosa e inmundada que se pusieron en día de buena suerte que les hizo encontrar un vestido arrojado por algún viajero o que su diligencia ha manufacturado en los días de quietud, abundantes en la sierra, dentro de las oscuras chozas (ACOSTA CÁRDENAS, 1928, p. 38).

Desprovido de qualquer hábito de higiene, por mais rudimentar que fosse, o indígena serrano é retratado como animal, sujeito ao ritmo da natureza e a doenças e parasitas. Percebemos na argumentação de Acosta Cárdenas uma retórica de oposição civilização e barbárie que foi típica do discurso indigenista paternalista. Assim como fizera Dora Mayer de Zulen, que justificou atos de barbárie cometidos por indígenas devido à reminiscência de costumes primitivos provocada pelo abandono do Estado e ausência da civilização (MAYER DE ZULEN, 1926b), Acosta Cárdenas coloca nos preceitos civilizatórios o principal instrumento de reabilitação das populações indígenas.

De allí la imperiosa necesidad de procurar la rehabilitación del indígena transformándole en ciudadano consciente y responsable, capaz de derechos y obligaciones, de anhelos culturales y progresistas; hombre en sentido moral y higiénico, con aspiraciones a la vida civilizada, para ser factor útil a las naciones Americanas y elemento creador del bienestar económico general y no dejarlo como ahora bestia del trabajo explotada, ser miserable y vergonzantes; miembro social pasivo del progreso y rémora de la civilización continental de América Hispana (ACOSTA CÁRDENAS, 1928, p. 38).

A transformação do indígena de uma “besta animal” para um cidadão se daria, segundo a autora, em um processo de reabilitação pela civilização moderna, capaz de imputar nele

sentidos morais e higiênicos, tornando-o elemento útil para as nações americanas, tirando-o da situação de abandono e passividade em que se encontra. Para que o autóctone não fosse mais um fator de atraso para o desenvolvimento da América Hispânica, Acosta Cárdenas defende um modelo de educação própria para a população indígena, não como uma simples alfabetização, mas um modelo que favoreça a capacidade do indígena de defender-se e bastar-se por si próprio.

Um dos meios para se atingir, portanto, a reabilitação do indígena seria a criação de um sistema de *maestros rurales ambulantes* de ambos sexos:

Los maestros ambulantes de indígenas deben ser personas de espíritu abnegadas [...] para ser capaces de vivir con cada familia de cada caserío de cada comunidad, de cada pueblo indígena, el tiempo necesario para inculcarles la necesidad de otro género de vida más racional y humana; deben tener más que conocimientos que transmitir, hechos que enseñar, enseñanzas útiles a la civilización del indígena que repetir; los hombres deben conocer la aplicación de las materias primas de cada región, en la construcción de viviendas higiénicas, de muebles sencillos y utensilios domésticos; las mujeres tienen que ser expertas en el uso de artículos alimenticios locales para enseñar la preparación sencilla de alimentos sanos y nutritivos; en el de las plantas medicinales, de la farmacopea alópata y homeopática, para enseñar a combatir las enfermedades reinantes en cada localidad; tener nociones de puericultura e higiene infantil (ACOSTA CÁRDENAS, 1928, p. 39).

O modelo proposto por Cárdenas não seria um ensino realizado em uma instituição escolar. Trata-se de uma proposta de convívio esporádico nos lares dos indígenas e através desta convivência levar o conhecimento da ciência e dos hábitos ocidentais para que os indígenas possam construir uma moradia mais higiênica, ter uma melhor alimentação e que a mulher indígena possa cuidar de forma mais racional e científica dos seus filhos e assim, conseguir, na visão da autora, a transformação da psique indígena e a reabilitação moral e social da raça indígena.

No mesmo *Boletín de Defensa Indígena* publicado no número 12 de *Amauta* encontramos outra publicação que defende a educação como instrumento de “elevação” da população indígena.

Intitulado “*El Problema del indio en Bolivia*”, o ensaio de autoria do indigenista Belisario Illanes Solís faz um retrato do indígena aimará boliviano e propõe a educação como forma de resolução do problema do indígena na Bolívia.

Mantendo o paradigma civilização *versus* barbárie, Illanes Solís justifica a condição do indígena de forma diferente da de Acosta Cárdenas. Enquanto aquela apontou o abandono do indígena serrano como o motivo para a perda da proficuidade da “raça indígena”, Illanes Solís, com uma visão racista, argumenta que a miséria e a exploração do indígena teriam origem nos hábitos e costumes presentes nas populações aborígenes.

Vida primitiva, sencilla, vida animal en que el instinto de la reproducción lo subordina todo y anula las nobles aspiraciones del homo sapiens, dejando al nativo al impulso de sus inclinaciones y al empuje de apetitos ancestrales. A pesar de las doctrinas igualitarias de fraternidad, el indio es siempre el paria que recibe los vejámenes y castigos más duros de los latifundistas y poderosos, constituyendo como un ludibrio sangriento de lesa civilización (ILLANES SOLÍS, 1928, p. 39)

A partir de pressupostos do indigenismo republicano, Illanes Solís comenta que apesar da doutrina republicana, os indígenas continuavam a sofrer todo tipo de violência por parte dos latifundiários e das elites. Para o autor, os ideais republicanos deveriam servir para tirar o indígena de seu estado simples, primitivo e animalesco.

O indígena deve ser tutelado, pois por sua conta ele seguiria apenas seus instintos de reprodução, anulando as aspirações de um ser racional e sujeitando-se aos seus “apetites ancestrais”. Mais do que isso, o indígena, assim como um animal, desconheceria os mais simples hábitos de higiene: “El indio no usa jabón ni sabe los beneficios del aseo; su higiene personal es descuidada. Se acuesta y se levanta vestido, sin sospechar las conveniencias del baño” (ILLANES SOLÍS, 1928, p. 39).

Os preconceitos pejorativos em relação ao indígena são atenuados quando este descreve a moral do indígena que, apesar de sua vida miserável, ama seus pais e os obedece cegamente; é leal a seus amos e só se rebela em caso de legítima defesa; é humilde e religioso até o fanatismo. Porém, os defeitos de sua moral: o servilismo e sua covardia seriam vícios originados da situação de exploração a que foi cometido por séculos (ILLANEIS SOLÍS, 1928, p. 39).

Os efeitos do alcoolismo e da cocamania, segundo o autor, são um dos maiores males para a população indígena, assim como a péssima alimentação, os quais contribuiriam para “que el indio no evolucione intelectualmente y estrague su voluntad, anestesiando su paladar y estómago y dañando la maquinaria de su organismo” (ILLANEIS SOLÍS, 1928, p. 40).

A partir da visão de que o indígena possuiria uma tendência para trabalhos relacionados à agricultura, pecuária e pesca, assim como para tecelagem e cerâmica, Illanes Solís propõe que: “la educación que debe dársele, ha de ser teniendo en cuenta sus naturales propensiones, vocación e inclinaciones. Lógico es, por ejemplo, fundar granjas agrícolas en las que al indio joven se obligue el uso del jabón, el cepillo de dientes; se ponga una indumentaria de obrero” (ILLANEIS SOLÍS, 1928, p. 40).

Podemos verificar nesses dois ensaios o ideal da educação como instrumento de reabilitação⁴⁹ da população indígena. Ambos os textos expressaram estereótipos e preconceitos, revelando o aspecto de exterioridade do discurso indigenista. Tanto Acosta Cárdenas quanto Illanes Solís representaram o indígena animalizado pelo ambiente de atraso e barbárie no qual se encontrava e, ao proporem a modernidade civilizatória através da higiene e da educação para o trabalho, enxergaram o problema indígena a partir do binômio civilização *versus* barbárie.

Além disso, há uma representação do indígena típica do indigenismo revolucionário: a do indígena como trabalhador disciplinado e agricultor nato. Portanto, a educação como mecanismo de reabilitação indígena, mais do que um ideal civilizatório, foi colocada como ferramenta de inserção do indígena na sociedade como um trabalhador, um operário agrícola.

Do ponto de vista geracional, a retórica usada pelos letrados reunidos em *Amauta* opõe uma educação moderna, voltada para o trabalho ao modelo anterior, visto como academicista. O entendimento era de que a educação deveria ser voltada para formar trabalhadores conscientes de seu papel na sociedade e não apenas burocratas e acadêmicos.

Esses ideais fizeram-se presentes no artigo “*El Proceso de la Instrucción Pública en Perú*”⁵⁰, no qual o fundador de *Amauta* fez um balanço histórico da educação no Peru desde o período colonial.

Mariátegui argumenta que a educação peruana ainda era baseada em um modelo escolástico de raízes medievais e que a civilização moderna exigia um outro modelo de educação, que valorizasse e não menosprezasse o trabalho manual (MARIÁTEGUI, 1928b, p. 22). Ao mesmo tempo em que propõe uma educação conectada ao ritmo do progresso técnico da civilização ocidental, sugere que ela deve ser também “el principio que adopte una sociedad heredera del espíritu y la tradición de la sociedad inkaika en la que el ocio era un crimen [sic.] y el trabajo, cumplido amorosamente, la más alta virtud” (MARIÁTEGUI, 1928b, p. 23).

Assim, a proposta de uma educação voltada para a modernidade deve também adotar os princípios que regiam, no entendimento do autor, a sociedade incaica. O autor enxerga o passado incaico como portador de ideais valorizados pela civilização moderna, pois o trabalho,

⁴⁹ No ideal de reabilitação do indígena difundido em *Amauta* foi expressada uma visão de que o processo civilizatório do indígena foi rompido pela conquista espanhola. Nesse sentido, não se tratou de uma visão de que haveria uma inferioridade nata ou biológica do indígena, mas sim uma diferença civilizatória. Entretanto, essa argumentação, que foi típica do indigenismo paternalista e que se fez presente no indigenismo revolucionário, não deixou de expressar uma atitude racista em relação aos povos originários. Portanto, conforme vimos nos textos que trataram da educação indígena, fazia-se necessário “reabilitar” o indígena de seu estado civilizatório primitivo e torná-lo apto para ingressar na modernidade.

⁵⁰ O artigo, publicado em duas partes nos números 15 e 16 de *Amauta*, foi posteriormente incorporado como capítulo no “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*”.

a mais alta virtude da sociedade incaica, é também uma virtude em uma sociedade moderna industrializada.

A proposta colocada por Mariátegui é de uma *Escuela del Trabajo* que represente um sentido novo de ensino em uma sociedade que está se transformando em uma “civilização de trabalhadores”. Somente com o nascimento de uma corrente socialista e a aparição de uma consciência de classe no proletariado urbano é que se pode pensar de forma realista uma educação voltada para a elevação espiritual e material das massas (MARIÁTEGUI, 1928b, p. 24).

El problema del analfabetismo del indio resulta ser, en fin, un problema mucho mayor, que desborda del restringido marco de un plan meramente pedagógico. Cada día se comprueba más que alfabetizar no es educar. La escuela elemental no redime moral y socialmente al indio. El primer paso real hacia su redención, tiene que ser el de abolir su servidumbre (MARIÁTEGUI, 1928b, p. 24).

O problema da educação do indígena não se restringe apenas à alfabetização, pois alfabetizar não é educar. A escola elementar não era suficiente para redimir o indígena de sua condição. Deste modo, Mariátegui associa o problema do indígena e da educação ao problema social, e por isso, o primeiro passo para redenção do indígena é a abolição do regime que mantém sua servidão.

A partir do pressuposto de que o problema indígena é um problema econômico e social, o indigenismo revolucionário colocou o discurso indigenista dentro de uma plataforma política esquerdista, por isso, a educação para o trabalho e a educação do indígena só seriam possíveis a partir da mudança do regime político e econômico para um regime socialista.

Nesse sentido, o processo revolucionário mexicano foi colocado pelos apistas como modelo para a “*Indoamérica*”, conforme podemos verificar no artigo “*El indio y la escuela en Mexico*”, de autoria do dirigente apista Carlos Manuel Cox, publicado no número 15.

A partir do entendimento de que a educação é uma medida para remediar o problema de grande parte da população da *Indoamérica* (o autor sugere que os indígenas correspondam a 75% do contingente populacional), Cox comenta que o problema indígena, visto por um marxista, é um problema agrário, pois: “esa inmensa mayoría de aborígenes son agricultores, expoliados por el régimen que instauró la conquista hispánica, que superpuso al mismo tiempo la raza blanca a la india, el desigual régimen feudal al sistema igualitario de las comunidades agrarias pre-cortesinas” (COX, 1928, p. 15).

A tarefa revolucionária no México, com a "reabilitação" do comunitarismo agrícola indígena, se fez por meio de uma educação rural baseada em aspectos "realistas" e não por meio de modelos educacionais estrangeiros que manteriam o colonialismo mental, pois

Cabe imaginar la inutilidad que para un cerebro campesino tiene el obligado aprendizaje de nociones y elementos disimiles de su sensibilidad y medio circundante. El campesino obligado a captar conceptos que para él son inusitados, al volver a la realidad cotidiana de su contorno de trabajo que tiene que relegarlos fatalmente, ahogando el esfuerzo del maestro (COX, 1928, p. 15).

O indígena foi retratado nesse trecho como um camponês nato e por isso, de nada valeria transmitir conhecimentos alheios à sua realidade. No entanto, o trabalho educacional promovido pelo governo mexicano de educação rural, enaltecido por Carlos Manuel Cox, não se restringia apenas ao ambiente campesino, pois fazia-se necessário integrar o indígena à sociedade nacional.

Nesse âmbito, Cox descreve a criação da *Casa do Estudante Indígena*, que consistia em internatos para jovens indígenas,

un experimento psicológico-colectivo, comparando sus actitudes con los de jóvenes de raza blanca y mestiza. En la casa se recibe junto con enseñanza primaria, cursos de curtiduría, jabonería, conservas alimenticias, sericultura, avicultura, herrería, automolismo, electricidad, construcción, mecánica, etc. (COX, 1928, p.17).

Analisando os textos anteriores de Mariátegui, Acosta Cárdenas, Illaneis Solís e Carlos Manuel Cox, percebemos que, no ideal de "reabilitação" e "redenção" do indígena pela educação, houve uma estereotipização do indígena como um trabalhador nato com uma tradição comunitária. Assim, como nos discursos indigenistas paternalistas, a educação do indígena foi colocada como forma de elevação daquelas populações.

Não podemos deixar de pontuar a incorporação do discurso indigenista pelo esquerdismo político. Nesse momento da revista *Amauta*, expressou-se um discurso que associou o problema indígena como o grande problema histórico da América.

O texto "*El Problema Histórico Nuestra América*"⁵¹ talvez seja o que melhor expresse essa incorporação do indigenismo pelo movimento aprista, em que Haya de la Torre resume o processo histórico americano a partir das seguintes terminologias: "Hispanoamericanismo igual Colonia; Latinoamericanismo igual Independencia y República; Panamericanismo igual Imperialismo, e Indoamericanismo igual unificación y libertad" (HAYA DE LA TORRE, 1928, p. 21).

⁵¹ O texto publicado no número 12 de *Amauta* foi uma transcrição de Carlos Manuel Cox de uma conferência proferida por Victor Raúl Haya de la Torre na Escola Nacional Preparatória do México.

O fundador do APRA propõe uma análise histórica americana a partir do método dialético hegeliano, no qual teria por base: “ser: tesis, no ser, antítesis, llegar a ser síntesis, devenir” (HAYA DE LA TORRE, 1928, p. 21):

El comunismo primitivo de la organización incaica alcanza maravillosas proporciones. Económicamente los quechuas habían implantado un socialismo, que aunque teocrático e imperial, impedía la posesión privada de la tierra, única fuente de producción en esa sociedad campesina [...]. El Ayllu, la comunidad indígena - supérstite aún, pese a la conquista y la república - unida también por la sangre, era la célula del Imperio.

El sistema azteca era en verdad diferente. Se puede decir que mientras los Incas eran socialistas, los aztecas eran individualistas. Sin embargo, aunque existía propiedad privada en la sociedad azteca, el callpulli, comunidad del trabajo - germen [sic.] del ejido - daba un tinte socialista a esta organización, cuyo postulado era como el de los Incas: el que no trabaja no come (HAYA DE LA TORRE, 1928, p. 21).

Haya de la Torre aponta que, embora os astecas tivessem sido mais individualistas que os incas, ambas as civilizações tinham aspectos comunitários e o trabalho como grande virtude.

Seguindo o evolucionismo histórico hegeliano, Haya de la Torre sugere que a colonização não foi o único fator de dissolução das civilizações inca e asteca, mas que os “gérmenes de sua destruição” estavam nelas mesmas.

La conquista española en América no es empero la única causa de disolución de las sociedades indígenas. En los imperios aztecas y quechua existía en germen [sic.] de su propia destrucción. En México las tribus enemigas de la Confederación azteca eran un agente poderoso de ruina. En el Imperio de los Incas, la división de éste entre los dos hijos de Huayna Capac: Atahualpa y Huáscar, determinó una crisis que permitió la invasión española (HAYA DE LA TORRE, 1928, p. 21).

Com a conquista espanhola, surge novos antagonismos: politicamente entre a monarquia espanhola e as monarquias teocráticas indígenas, economicamente entre o feudalismo e o comunismo primitivo, religiosamente entre o monoteísmo católico e o panteísmo indígena e, por fim, entre a raça branca e a raça autóctone. O regime colonial, nesse sentido, que poderia surgir como uma síntese, buscando solucionar esses antagonismos, tornou-se uma “anti-tese hispânica”, pois o feudalismo vicerreinal seguiu destruindo a comunidade indígena, que diante de sua resistência, coexistiu com o regime colonial (HAYA DE LA TORRE, 1928, p. 21).

O processo de independência não resolveu os problemas da *Indoamérica*, pois enxertou ideologias republicanas em uma sociedade latifundiária e agrária. Os ideais da Revolução Francesa, que serviram para acabar com o latifúndio feudal, na América Hispânica serviram para justificar o ataque à comunidade indígena e manter a servidão dos indígenas.

El sistema republicano representa la autonomía de los terratenientes de la corona española, de los gamonales como se les llama en el Perú, subsistiendo en el fondo, como hemos visto, el régimen feudal heredado de España. Lo único que cambia son los nombres, las denominaciones. La esencia de las instituciones no varía. Se prolonga

la gran paradoja de la ideología francesa antilatifundista, en organizaciones feudales. Se yuxtaponen sistemas políticos, así como la raza blanca se yuxtapuso a la india sin conseguir amalgamarse con ella profundamente. Y sin darnos cuenta de la ironía que encierra superponer el gorro frigio de la democracia francesa al indio con zarape o con poncho, símbolos de su atraso y explotación, nos ufanamos de haber alcanzado la igualdad, la libertad... (HAYA DE LA TORRE, 1928, p. 23).

Devido às contradições do período republicano, que manteve a feudalidade, isto é, a colonialidade, a América Latina teria uma realidade social flutuante e indefinida. A coexistência de resquícios coloniais nas repúblicas latino-americanas seria o grande problema histórico a ser combatido, e somente uma revolução que extirpasse o latifúndio poderia resolver o problema das massas (HAYA DE LA TORRE, 1928, p. 23).

Contudo, a solução desse problema para o dirigente aprista não estaria em fórmulas importadas, pois estas provocariam a mesma coisa que ocorrera durante o período republicano, e sim em “buscar y descubrir la realidad de América; nó inventarla. El fracaso de dos importaciones europeas: la conquista y la República nos dan la gran lección histórica de buscarnos a nosotros mismo” (HAYA DE LA TORRE, 1928, p. 23).

Nesse sentido, extirpar a colonialidade/feudalidade da sociedade indo-americana, tanto para o programa aprista, quanto para o indigenismo revolucionário, passava pela redenção histórica indígena, pelo resgate de suas tradições comunitárias e agrícolas e pela devolução do acesso à terra. Mas, para isso, fazia-se necessário transformar o indígena em um sujeito revolucionário.

Portanto, conforme analisamos até este momento neste capítulo, o discurso indigenista em *Amauta* que no início mostrou-se eclético, mas com a criação do *Grupo Resurgimiento* foi configurando no que denominamos de indigenismo revolucionário, que por sua vez expressou um ideal de que no indígena e em seu passado presente como tradição estaria a possibilidade revolucionária que conectaria com a expectativa de rompimento com a colonialidade.

Deste modo, a intelectualidade indigenista e a militância aprista efetuaram um retrato estereotipado do indígena, assim como expressaram uma historicidade do passado incaico que, além de moldar o discurso indigenista revolucionário de *Amauta*, o associou, quase de forma espontânea ao socialismo.

Com o fim do *Grupo Resurgimiento* e o estreitamento da relação da rede de *Amauta* com a militância aprista passa-se, então, a debater-se sobre formas de elevação do indígena e assim, torná-lo um operário e um sujeito revolucionário.

Entretanto, Mariátegui tinha uma opinião diversa da dos apristas, pois entendia que o “gérmen”, o “mito” desencadeador da revolução socialista na *Indoamérica* estava na tradição

indígena, enquanto Haya de la Torre tinha a opinião de que as populações originárias precisariam ser reabilitadas, para em seguida serem incorporadas em um processo revolucionário nacionalista e anti-imperialista conduzido pela pequena burguesia mestiça.

Veremos a seguir como o discurso indigenista foi expressado na segunda fase da revista posterior ao rompimento com o APRA. Se na primeira fase passou-se da possibilidade revolucionária na tradição autóctone para a construção do indígena como um sujeito revolucionário, na segunda fase temos o processo de idealização do indigenismo socialista.

3.2 A DESCONFIGURAÇÃO DO INDIGENISMO REVOLUCIONÁRIO PARA O INDIGENISMO SOCIALISTA

No capítulo anterior discorremos sobre os motivos que levaram à ruptura entre o grupo de *Amauta* e o APRA. Após uma intensa colaboração e participação de militantes e intelectuais ligados ao movimento criado por Haya de la Torre, as divergências com os postulados defendidos por Mariátegui se mantinham. O processo de radicalização política na esquerda peruana a partir de 1928 acentuou essas diferenças.

Embora concordassem que na *Indoamérica* o processo revolucionário socialista deveria levar em conta as peculiaridades americanas, ambos discordavam, dentre outros pontos, sobre tornar o indígena um sujeito revolucionário.

Haya de la Torre entendia que antes de realizar a revolução socialista, seria necessária uma revolução nacionalista que rompesse com a colonialidade e promovesse o desenvolvimento industrial sob bases nacionais, capitaneado por uma burguesia nacionalista. Nesse programa, o indígena representa a massa explorada e colonizada, e é símbolo de uma americanidade. No entanto, não se pensou em sua inserção ou incorporação no processo revolucionário de forma mais concreta, já que a revolução deveria ser conduzida pela classe média e pela burguesia nacional.

Por sua vez, Mariátegui entendia que o programa anti-imperialista aprista almejava a redução do problema da dominação econômica estrangeira, mas não resolveria o antagonismo entre as classes sociais e não eliminaria as formas de dominação “feudais” ainda presentes na sociedade peruana e em outros países da América.

Para o fundador de *Amauta*, somente a revolução socialista poderia resolver o problema da colonialidade e exploração da classe trabalhadora na *Indoamérica*. Mariátegui concebia uma revolução de cunho agrarista, pois para ele a colonialidade estaria assentada na estrutura latifundiária. Embora reconhecesse que o proletariado peruano era pequeno, “ele assumia os

princípios leninistas referentes à necessidade de manter a autonomia dos interesses do proletariado e do socialismo com relação a outras classes e ideologias” (COTLER, 2006, p. 185).

No caso peruano, a questão indígena era resultado de um problema de exploração latifundiária e por isso, concebeu um socialismo que não se restringisse apenas ao elemento urbano, mas também que incorporasse camponeses e indígenas. Assim, o indígena e sua tradição não seriam incorporados apenas como símbolos, mas como possibilidade revolucionária em si mesmos.

O número 17 foi o marco dessa nova diretiva de *Amauta* e significou uma nova fase. Como já mencionamos, a revista passou por uma profunda mudança editorial e tipográfica, assim como no rol de colaboradores, que impactou e moldou o discurso indigenista na revista a partir de então. Nesse sentido, o ideal de frente ampla expressado pela presença de diversas vertentes do indigenismo, incorporadas pelo indigenismo revolucionário - que marcou a primeira fase da revista -, perde espaço para o ideal de definição ideológica e consolidação das bases programáticas para realização do que Mariátegui chamou de socialismo indo-americano.

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial [...]. El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica.

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano (MARIÁTEGUI, 1928c, p. 2-3)

Nesse editorial, Mariátegui mostra que, se em um primeiro momento a apropriação da palavra incaica *amauta* significou uma homenagem à tradição, mas também um movimento que lhe desse um novo sentido e trabalhasse pela resolução do problema do indígena; em um segundo momento, o indigenismo passa a ser incorporado ao socialismo, que, por ser um movimento mundial e por já estar presente na tradição incaica, seria o único capaz de eliminar a colonialidade e, com isso, resolver o problema do indígena.

Ao analisarmos os quantitativos de tipos de contribuições publicadas nesta segunda fase da revista podemos perceber que o discurso indigenista na *Amauta* também foi impactado com essa incorporação do indigenismo pelo socialismo.

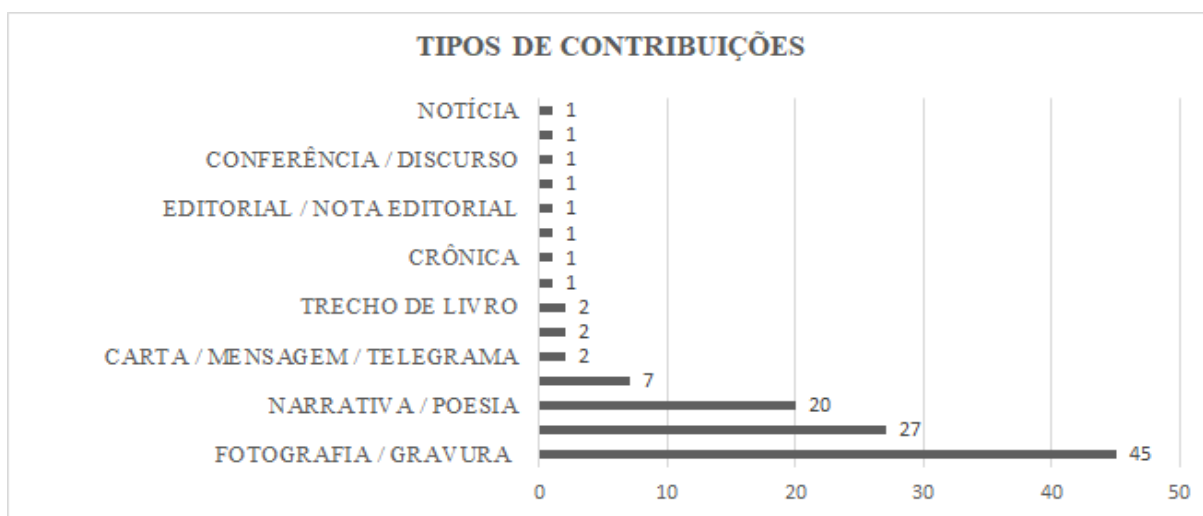


Gráfico 15: Tipos de contribuições com temática indigenista em *Amauta* (números 17 a 32).

Podemos observar um grande quantitativo de ocorrências que remete ao indigenismo como expressão artística. Porém, o aumento na participação nesse tipo de contribuição significou mais um esvaziamento de discussões teórico-especulativas em torno do indigenismo do que uma valorização na revista do indigenismo como expressão vanguardista.

Ao compararmos com a primeira fase, que verificamos 61 ocorrências que discutiram o indigenismo do ponto de vista especulativo, mas também político, nesta segunda fase identificamos apenas 31 ocorrências.

Esses dados corroboram que houve uma diminuição da participação da temática indigenista e que houve um movimento de incorporação do indigenismo pelo socialismo nesta segunda fase da revista, resultando em um paulatino esvaziamento do indigenismo em *Amauta*.

Cabe agora a nós analisarmos como se expressou nas páginas da revista essa tarefa de “criação heroica” de um socialismo indo-americano nessa segunda fase, analisando o discurso indigenista em cada um dos momentos dela.

Veremos que em um primeiro momento há uma associação com o ideal de construção de um socialismo indo-americano, já no segundo momento, em que há uma maior tensão entre o grupo dos intelectuais vanguardistas e dos militantes socialistas na rede de *Amauta* percebemos um choque entre os postulados do indigenismo revolucionário com um indigenismo socialista; e por fim, com a morte de Mariátegui e a assunção da revista pelo grupo militante o indigenismo esmaece nas páginas de *Amauta* e o problema do indígena é incorporado na plataforma política comunista.

3.2.1 O socialismo indo-americano: o indígena como sujeito revolucionário

Nesse primeiro momento, que abarca os números 17 ao 25, o ideal revolucionário se estendeu às três principais temáticas presentes em *Amauta*: vanguardismo estético, indigenismo e o socialismo. Nesse sentido, o discurso indigenista buscou expressar esse ideal de construção de um socialismo indo-americano e exaltação do indígena como sujeito revolucionário, mas também de uma “doutrina indo-americana”, provocando uma aproximação do indigenismo ao socialismo tanto no estético quanto no político.

O rompimento com o APRA, por sua vez, resultou em uma tendência da diminuição da presença de postulados presentes no indigenismo tutelar (educação e direito), conforme podemos verificar na tabela abaixo em que quantificamos as temáticas associadas em publicações indigenistas neste primeiro momento da segunda fase:

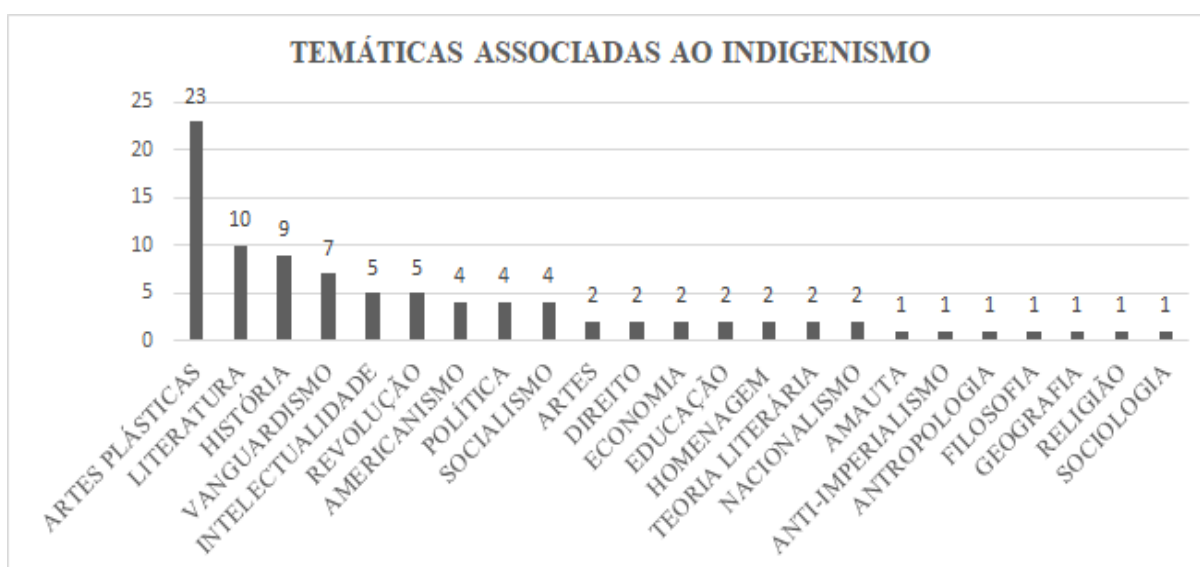


Gráfico 16: Temáticas associadas às contribuições de temática indigenista em *Amauta* (números 17 a 25).

As temáticas associadas às artes e ao vanguardismo têm ainda a maior participação nas contribuições de temáticas indigenistas. No entanto, verificamos uma diferença em relação à abordagem. Se na fase anterior de *Amauta* houve uma maior expressividade de temas associados ao cotidiano indígena, sua tradição e exaltação do Incaísmo como expressão de uma peruanidade, nessa segunda fase percebemos uma confluência do indigenismo artístico para o ideal da arte a serviço da revolução.

Esse ideal foi expressado não apenas em poemas e gravuras que procuraram evidenciar uma expectativa revolucionária que associou o indígena ao movimento proletário mundial, mas também na concepção de que a arte poderia ser uma ferramenta de transformação do indígena em um sujeito revolucionário, tal como pontuou o intelectual mexicano Martí Casanovas.

No artigo “*Cuadro de la pintura mexicana*”⁵², ao partir do pressuposto que a arte, assim como qualquer manifestação cultural, radica em causas e origens sócio econômicas, Casanovas faz um panorama da pintura mexicana, contrapondo o período revolucionário mexicano ao academicismo do final do século XIX, e aponta para um novo estado de consciência coletivo que se projeta na e transcende a vida social, cultural e artística.

Casanovas expõe que a revolução mexicana trouxe uma nova perspectiva de uma arte que encarna o proletariado. Esse processo revolucionário fez com que “el indio mexicano deja de ser un simple objeto de curiosidad histórica o folkórica, pasando a ser un agente vivo y decisivo de un momento álgido de la vida de México, y el caudal de su posibilidades para el futuro” (CASANOVAS, 1928, p. 44-45), provocando, então, uma mudança profunda na pintura mexicana:

[...] el indio mexicano, la revolución, los escenarios de la vida mexicana, no son ya, como hasta entonces ocurría, simples fuentes de curiosidad estética, un mero pretexto de realizaciones plásticas, de anecdotismo local, o de pictoricismo descriptivo. Identificados con el espíritu de la revolución, con sus héroes y sus gestas, los pintores mexicanos se ponen a su servicio y hacen de su obra un instrumento valioso y eficiente de propaganda y edificancia revolucionarias (CASANOVAS, 1928, p. 47).

Para Casanovas, a nova arte mexicana exalta o indígena como herói revolucionário, e, ao mesmo tempo, se imbuí na tarefa de ser agente de propaganda desse processo libertador. A arte, deste modo, fica a serviço de uma política revolucionária que, segundo o autor, tem que ter como principal objetivo:

la rehabilitación económica y social de la indiada y con ella, el resurgimiento indígena, en todos los órdenes y manifestaciones de la vida y cultura, es indudable que el surgimiento de un arte indio, hecho por indios, por gente de sangre y espíritu indios señalara la culminación de este proceso renovador que viene operándose en el arte mexicano, porque se trata ahora, con estas manifestaciones de arte indio, no, simplemente, de una variación escénica, o de un cambio de finalidades estéticas, sino algo mucho más profundo y fundamental: de la presencia y manifestaciones de un nuevo material humano (CASANOVAS, 1928, n. 19, p. 48).

A reabilitação⁵³ do indígena não se restringira apenas aos aspectos econômicos, mas também a todas as suas manifestações culturais, assim, a tarefa revolucionária mexicana seria a de promover uma arte que fosse feita pelos próprios indígenas e representasse essa mudança profunda de espírito.

⁵² O artigo foi publicado no número 19 de *Amauta*.

⁵³ Entendemos que o termo usado por Casanovas não expressa o mesmo sentido tal como colocado por Miguelina Acosta Cárdenas e Illanes Solís de reabilitação civilizatória do indígena, mas sim uma reabilitação econômica e social.

Uma das medidas implementadas pelo governo mexicano e que representaria esses ideais colocados por Martí Casanovas foi a criação das *Escuelas de Pintura al Aire Libre*, divulgadas em *Amauta* em um outro ensaio de sua autoria, intitulado: “*La plastica revolucionaria mexicana y las escuelas de pintura al aire libre*”⁵⁴:

han iniciado la verdadera, la genuina pintura mexicana, aceptada y consagrada como tal en los grandes centros artísticos. Sin propósitos ilustrativos, sin finalidades pedagógicas, sin otros medios de expresión y de convencimiento que los propiamente artísticos, los pintores y aprendices de estas escuelas están creando un arte hondamente, inconfundiblemente mexicano, fiel a los postulados y principios revolucionarios, porque en sus creaciones se unen y vinculan, constituyendo un solo hecho, una sola unidad, una síntesis, el sentimiento revolucionario, entendido como una actitud humana, vital, - no como el eco de un hecho y una realidad exterior, - y la emotividad artística, entendiéndola como una función creadora, expresión de los sentimientos y pasiones que guían a los individuos y la sociedad (CASANOVAS, 1929, p. 47-48).

O propósito dessas escolas, exaltado por Casanovas, é o de proporcionar uma pintura genuinamente mexicana, isto é, uma pintura indígena, que não seja uma expressão artificial, mas sim a expressão dos sentimentos e paixões que guiam os indivíduos e a sociedade. A arte, como expressão de uma sociedade sendo construída por princípios revolucionários, tem não apenas a tarefa de ser um instrumento de propaganda, mas também de vinculação e união dos espíritos e indivíduos afins a esse momento histórico.

Expressão e instrumento de um sujeito revolucionário, a arte foi compreendida também como uma forma de redenção histórica do indígena ao retratar um passado e uma expectativa de futuro, que ia ao encontro dos ideais indigenistas da revista *Amauta*. Esses ideais podem ser vistos mais claramente na polêmica travada nos números 19 e 20 acerca da exposição do pintor argentino José Malanca, realizada em 1928 na Academia Nacional de Música em Lima.

A polêmica inicia-se com a publicação de um texto de autoria do indigenista cusquenho e militante comunista Roberto Latorre, no qual, sob pretexto de analisar as perspectivas indigenistas na obra de José Américo Malanca, critica os postulados do indigenismo exclusivista de Luis Valcárcel.

Lo que en América, singularmente en Perú, se viene llamando “neoindio”, no puede ser, como algunos consideran y muy especialmente el doctor Valcárcel (autoridad en estas cosas), ni debe ser el arquetipo conservado sin inmiscuición racial e inadaptado a la civilización dominante, desde la anteconquista hasta nuestros días [...]. Si fuera el indio precolonial, es decir la raza precolonial la llamada a representar América, sería vacuo buscarle un vocablo con qué significarla. ‘Neoindio’ quiere decir ‘hombre de nueva raza’. Esta nueva raza es la concebida, en América, después de la conquista, es una cópula en que entran factores no sólo las razas primitivas de América e Ibérica (LATORRE, 1928, p. 56).

⁵⁴ Artigo publicado no número 23 de *Amauta*.

O autor reconhece um anseio criador de uma nova cultura original americana, mas essa deveria ser baseada no mestiço e não no indígena pré-colonial, pois "el indio aborígen, sometido en la conquista no ha pretendido hasta este momento NADA. Puede decirse que ese ente há desaparecido del escenario creador de América [...]. La consciencia americana palpita en el tipo mestizo" (LATORRE, 1928, p. 57).

Para Latorre não haveria nenhuma possibilidade criadora na tradição autóctone, pois esta teria sido enterrada pela conquista espanhola, e assim, defende o mestiço como a verdadeira possibilidade criadora de uma nova consciência americana.

Nessa defesa, a crítica de Latorre se dirige quase que exclusivamente ao indigenismo exclusivista, o qual acusa de ter difundido uma visão maniqueísta de que o bom corresponderia ao indígena e tudo que ocorrera de ruim foi feito pelo mestiço:

Hay una terrible ceguera para tratar la cuestión racial de América, ceguera que nace en un apasionado y anacrónico modo de ver la civilización inca. Porque el indio americano antes de la conquista, mediante sabe Dios qué proceso evolutivo alcanzó una civilización magnífica, se cree que, ahora de un momento a otro, después de cuatrocientos años de pasiva esclavitud, de estancamiento intelectual, de vida animal de que no ha pensado ni piensa redimirse, por arte mágico ha de ponerse a la cabeza de nuestras inquietudes a donde precisamente nosotros nos sabemos obligados a conducirlo, - no sólo nos sabemos obligados, sino estamos capacitados (LATORRE, 1928, p. 57).

A visão de que o indígena e sua tradição seriam a verdadeira expressão americana é anacrônica, baseada em uma idealização de uma civilização que por acaso atingiu um elevado estágio civilizatório, mas que sucumbiu diante da colonização. Mais do que isso, o indígena manteve-se submetido ao colonizador por culpa dele, por seu estancamento intelectual, por sua vida animal, sem nunca por si só procurar sair dessa condição.

Deste modo, Latorre, que acusa Valcárcel de estereotipar o mestiço, não deixa de retratar de forma pejorativa o indígena em nome da defesa do mestiço como símbolo do “novo espírito americano”.

Conclui Roberto Latorre (1928, p. 57-58) que a “raça incaica” não poderia ser o símbolo da nova raça americana, o “neo-indio” não haveria de ser nenhum Huamán ou Kespe, mas sim um Ricardo Rojas ou Américo Malanca. Todo afã de renovação e inquietação revolucionária estaria nos “espíritos mestiços de América” e não em um anacronismo incaísta.

Esse posicionamento de Roberto Latorre foi totalmente divergente do preconizado pelo grupo de *Amauta*. Embora o artigo tenha sido publicado na revista, os editores colocaram uma nota enfatizando que as apreciações de Roberto Latorre não eram as adotadas pela revista e que não impunham um critério único neste assunto (AMAUTA, 1928d, p. 59).

Contudo, embora os editores coloquem que não havia a imposição de um posicionamento indigenista, não podemos deixar de salientar que uma nota esclarecendo que o texto não expressava a opinião dos editores não deixa de ser uma forma de destacar que havia sim um direcionamento na revista. Dado que esse tipo de nota não apareceu em outros textos que estereotiparam o indígena de forma pejorativa, mas só nos que criticavam o Incaísmo ou a ideia da tradição incaica como possibilidade revolucionária, podemos afirmar que não se tratava da visão sobre o indígena, mas da questão teórica/política.

No número seguinte ao do texto de Latorre, os editores publicaram, na seção *Panorama Móvil*, um texto de Gamaliel Churata intitulado “*Posibilidad vernacular en la pintura de José Malanca*” na qual o indigenista punenho discorre sobre o ideal de *Indoamérica*, representada pela obra do pintor argentino.

Contra-pondo-se à opinião de Roberto Latorre e mais conforme as diretivas do indigenismo revolucionário, Gamaliel Churata argumenta acerca do indoamericanismo nas artes:

¿Es o nó esta tendencia un producto nuestro, es decir americano, reviviscencia del nódulo vegetal, retorno al paleolítico, o nace de la ideología de la postguerra, y es, por tanto, simple sincronismo histórico? ¿Al retornar a lo azteca o tiawanaqu concuerda este movimiento, o mejor, los refleja el similar de Rusia, proletario, o el expresionista de Alemania? (CHURATA, 1928, p. 90).

Contra a acusação de anacronismo no ideal autoctonista americanista colocada por Latorre, Churata aponta que a tendência em retornar às raízes do passado autóctone é fruto da ideologia nascida no pós guerra, sincronizada com o que ocorria na Alemanha e na Rússia proletária.

Diferentemente de Latorre, que exalta a obra de Malanca pelo fato dele ser um pintor mestiço, o indigenista punenho destaca na obra do pintor argentino a expressão do espírito e da gênese indoamericana, pois em seus quadros “se puede confutar dos elementos primordiales de estética precolombina: lo sintético y lo ingenuo” (CHURATA, 1928, p. 91).

A estética pré-colombiana representada por Malanca, segundo Churata, não é um mecanismo artificial, mas sim resultado de uma penetração na paisagem andina:

Estoy seguro que Malanca no ha pensado todavía en un arte francamente indoamericano, histórico. Sus cuadros salen de la su paleta por entusiasmo pantésta; pero hay tan tónica influencia de la naturaleza sobre su imaginación, que ello vienen a ser, hasta hoy, los más logrados aciertos de un paisajismo nuestro (CHURATA, 1928, p. 90).

Tanto Roberto Latorre quanto Gamaliel Churata partem dos postulados elaborados por José Uriel Garcia acerca do “ciclo neo-indio”⁵⁵. Mas enquanto o intelectual cusquenho destaca o ideal de mestiçagem, Gamaliel Churata destaca os Andes como uma força telúrica que age sobre o indivíduo. A arte concebida por Malanca, para este, não foi fruto de um intento particular em criar uma arte indo-americana influenciada pelo passado autóctone, mas da influência da natureza sobre sua imaginação. Foi a imersão do artista na paisagem andina que o teria levado a retratá-la de forma genuína.

Além disso, Gamaliel Churata aponta que “hay otro aspecto rico en intensidad que hace de su espíritu uno de los más vibrátiles de las nuevas generaciones indoamericanas. Es el aspecto revolucionario, izquierdista, social” (CHURATA, 1928, p. 91).

As artes nos dias correntes devem trazer um fator revolucionário, pois uma “arte multitolinario [sic.], plebeísta, tiene que concurrir el comunismo económico y el retorno al mito [...] es decir a la prehistoria” (CHURATA, 1928, p. 91).

Portanto, o retorno ao passado incaico não seria um passadismo, mas estaria conectado ao fenômeno mundial revolucionário, uma busca do elemento mítico que se conectaria ao movimento comunista.

Deste modo, o ideal de socialismo indo-americano preconizado nesse momento da revista posterior ao rompimento com o APRA, evidenciou a associação do passado incaico ao comunismo. A descrição de Gamaliel Churata dessa volta ao passado autóctone em sincronia com o fenômeno revolucionário mundial resume bem a visão difundida em *Amauta*.

A revista buscou retratar o indígena como sujeito revolucionário não apenas nas artes, mas também em textos que retrataram a participação do indígena em movimentos sociais como proletário camponês explorado⁵⁶ e pela publicação de reclamações de associações indígenas no *Boletín de Defensa Indígena*⁵⁷, como por exemplo no artigo “*El aymara del siglo XX*” de autoria de Alejandro Franco, publicado na seção *Panorama Móvil* no número 23.

Contra a visão do indígena taciturno, melancólico e passivo, Alejandro Franco, afirmando seu ponto de vista de *cholo*⁵⁸, expõe que quase cinquenta por cento dos indígenas de

⁵⁵ Para referência esses postulados podem ser encontrados no texto: “*El Nuevo Indio*”, publicado no número 8 de *Amauta*.

⁵⁶ Como exemplo citamos a terceira parte do texto “*La teoría del crecimiento de la miseria aplicada a nuestra realidad*” de Ricardo Martínez de la Torre, publicado no número 25 de *Amauta*.

⁵⁷ No *Boletín de Defensa Indígena* do número 18 de *Amauta*, foi publicado uma petição dos indígenas Florencio Nicho e Alfredo Laos à Seção de Assuntos Indígenas contra o despejo de comuneros indígenas de suas terras na região de Santa Maria. Essa publicação é a única de autoria indígena nessa segunda etapa da revista.

⁵⁸ Termo que se aplica ao mestiço de branco e indígena, assim como ao indígena que adotou os costumes da cultura ocidental (Cf. LARROUSE, 1998, p. 299).

fala aimará “son perfectamente conscientes de sus actos y en absoluta posesión de sus derechos civiles y sociales” (FRANCO, 1928, p. 88).

Alejandro relata sua experiência como secretário de uma comissão instaurada para investigar os conflitos entre indígenas e latifundiários no sul peruano no início dos anos 1920⁵⁹ pela qual pode

constatar con gran sorpresa, y por consiguiente muy satisfactoria, que ya desde entonces (1920) iba desapareciendo el indio silencioso, taciturno y melancólico, que su aspiración, ya no sólo era “cuidar algún rebaño, comer, dormir e ir al pueblo. El indio actual piensa y hace. Según un cuadro comparativo de Reclamos y Quejas que tuve la suerte de confeccionar, [...], el 85 por ciento de las solicitudes verbales y escritas eran sobre apertura de escuelas, mejoramiento de las existentes, aumento de maestros, materiales para la construcción o terminación de locales levantados con su propio esfuerzo, y útiles escolares, concretándose las 15 restantes, a quejas y reclamos sobre usurpación de sus pequeñas parcelas que van desapareciendo debido al empuje del señor de la Comarca (FRANCO, 1928, p. 87).

O retrato não é do indígena esperando a ajuda ou ação civilizatória para livrá-lo da exploração do *gamonal*, mas buscando por si mesmo melhorar sua condição com a criação de escolas e buscando justiça contra a exploração latifundiária que avança sobre suas pequenas propriedades.

Franco comenta sobre a quantidade de escolas dirigidas por professores indígenas preparados pela escola de normalistas e conclui que, para além de expandir a educação indígena, é necessário resolver os desequilíbrios sociais na região andina e acabar com o regime de exploração latifundiária, pois:

Industrializados, y resuelto el problema agrario, haciendo grandes expropiaciones para proporcionarles tierra donde labrar: preparando maestros seleccionados de entre ellos mismos para que les enseñen y hablen con el corazón y en su idioma, y con una legislación ad hoc y no unilateral, se habría redimido a más de cuatro millones de seres humanos que tienen derecho al igual que el resto de los habitantes mestizos y europeizados, que hasta hoy sólo ellos gozan de los privilegios y prerrogativas que debió ser común para todos (FRANCO, 1928, p. 87)

No trecho acima podemos perceber uma retórica que se aproxima do chamado indigenismo republicano ao apontar a necessidade de elevar o indígena à categoria de cidadãos com os mesmos direitos que o restante da população mestiça e branca. Contudo, para Alejandro Franco não bastaria apenas levar a civilização e alfabetizar o indígena, mas sim educar o indígena através de uma escola feita por eles mesmos, respeitando suas peculiaridades e sua língua e, principalmente, transformar a sociedade política e economicamente.

⁵⁹ Essa comissão na qual fez parte Alejandro Franco foi uma das instituídas por Hidelbrando Castro Pozo quando esteve na direção da Seção de Assuntos Indígenas do Ministério de Fomento no início do governo de Leguía.

Os pressupostos colocados por Alejandro Franco expressam o ideário político de um discurso indigenista que, ao conceber o problema indígena como um problema econômico e social, defendeu a solução do problema agrário latifundiário a partir de uma revolução social. Nesse sentido, não podemos deixar de pontuar uma aproximação entre a expectativa revolucionária socialista com a ideia de uma revolução de caráter agrarista semelhante ao processo ocorrido no México de 1910 a 1917.

Entendemos que o indigenismo revolucionário, ao desembocar no ideal de construção de um socialismo indo-americano, adotou duas características:

Em primeiro lugar, o utopismo andino se diluiu na visão da tradição incaica e no resgate desse passado pela expectativa revolucionária socialista, a qual retratou o indígena camponês como um sujeito revolucionário que tinha o comunismo em sua tradição agro comunitária. Isso pode ser evidenciado pela presença de autores do indigenismo cusquenho⁶⁰ como Luis E. Valcárcel, que trouxe por tema o ressurgimento incaico de um ponto de vista messiânico, e José Uriel Garcia, que mesmo trazendo o ideal de mestiçagem, pressupôs os Andes como uma força telúrica que age historicamente.

Em segundo lugar, podemos colocar como característica fundamental desse novo discurso indigenista o pressuposto de que o problema da exploração do indígena residia no fator econômico e social, causado pela consolidação de um regime social implementado a partir da conquista. Os símbolos da manutenção dessa colonialidade, feudalidade (conforme o termo usado por Mariátegui) eram o latifúndio e o *gamonal*. Por isso, somente uma revolução agrária, que extirpasse esse regime, poderia redimir a população autóctone de mais de quatrocentos anos de exploração.

Ao analisar os textos indigenistas em *Amauta*, podemos verificar que Mariátegui trouxe essas duas características na difusão, e talvez criação, do chamado indigenismo revolucionário.

O artigo “*Esquema del problema indigena*”, publicado no número 25, não apenas encerra o *Boletín de Defensa Indígena*, mas é a última contribuição de temática indigenista de sua autoria publicada na revista.

⁶⁰ Esses intelectuais reproduziram um ideal utópico andino que se diferenciava do discurso indigenista do movimento cusquenho *Kuntur* que, sem considerar um aspecto mítico na tradição incaica e nos Andes, defendiam uma maior radicalização política e uma ação mais realista na tarefa de proletarização do indígena peruano e eliminação do *gamonalismo*.

Este artigo transplanta todos os pressupostos do indigenismo revolucionário em uma plataforma política que direcionaria o socialismo no Peru e na *Indoamérica*, definindo as bases do que já chamara de socialismo indo-americano⁶¹.

Neste artigo, apresentado no VI Congresso da III Internacional Comunista realizado em Buenos Aires em julho de 1929, Mariátegui argumenta que o problema das raças, como uma especulação burguesa, serviu na América Latina para encobrir os verdadeiros problemas do continente, justificando uma espécie de dominação, primeiramente do espanhol, e em seguida do *criollo*, sobre as populações indígenas a partir da Conquista.

O diretor de *Amauta* aponta que a crítica marxista teria a obrigação de formular a questão racial em termos reais e, desse modo, aproximá-la do problema agrário, resolvendo-os com a liquidação da “feudalidade” (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 69).

A situação de atraso e ignorância das populações indígenas seria por uma relação de dominação instituída a partir da colonização, enquanto as classes exploradoras reproduziam, segundo seus interesses, o argumento de que a condição dos indígenas era devido a sua inferioridade racial e a seu primitivismo (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 69).

Entendemos que Mariátegui, influenciado pelo González Prada de “*Nuestros Indios*”, associou o fator racial ao elemento classista e, deste modo, baseou a relação de dominação na exploração econômica, e não em uma pretensa inferioridade racial do indígena, tal como justificada pelas classes dominantes. Deste modo, compreender o problema do indígena por um ponto de vista civilizatório seria reproduzir uma relação de dominação instituída com a colonização.

O problema do indígena era um problema histórico que começou com a colonização:

La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de éstas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo. Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrogradaron, bajo el régimen colonial, a la condición de dispersas tribus agrícolas. Lo que en las comunidades indígenas del Perú subsiste de elementos de civilización es, sobre todo, lo que sobrevive de la antigua organización autóctona (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 70).

O contato com a civilização europeia, no lugar de desenvolver o indígena, causou uma regressão civilizatória. Conforme expôs Mariátegui, mesmo as civilizações quéchuas e astecas, que haviam atingido um alto grau de organização social, regrediram para algumas tribos

⁶¹ Mariátegui expusera no editorial “Aniversário y Balance”, publicado no número 17 que a missão das vanguardas era o de dar vida ao socialismo indo-americano (Cf. MARIÁTEGUI, 1928c, p. 3).

dispersas, e apenas alguns elementos destas civilizações autóctones ainda sobreviviam, tal como a forma de trabalho comunitário.

Nesse sentido, o problema do indígena resumia-se à exploração agrária de aspecto feudal que se instalou durante a colonização e que o sistema econômico e político capitalista foi incapaz de edificar “una economía emancipada de las taras feudales [...]. En la agricultura, el establecimiento del salariado, la adopción de la máquina, no borran el carácter feudal de la gran propiedad. Perfeccionan, simplemente el sistema de explotación de la tierra y de las masas campesinas” (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 70).

O capitalismo, a técnica e a modernização da produção, ao invés de criarem um proletariado no campo, mantiveram a servidão, principalmente do camponês indígena, e aumentaram o ritmo de espoliação das terras comunais indígenas.

Mariátegui rebate o etapismo marxista, pois se coloca, nas entrelinhas, contra a ideia de que antes da etapa socialista deveria ser desenvolvido o capitalismo na América Latina, já que o desenvolvimento técnico e o capitalismo apenas serviram para ampliar a colonialidade e a exploração do indígena.

É a opressão branca que retrata o indígena como alcoolizado e viciado em coca, não se trata de uma "natureza da raça indígena". Assim, o *gamonalismo* fomenta esses comportamentos no indígena para manter o círculo de exploração e espoliação de suas terras.

Mariátegui baseia sua discussão no binômio branco *versus* indígena, com todo o mal decorrendo do branco e com o indígena sendo bom por natureza, dado que antes bebia apenas chicha⁶² e só passou a ingerir álcool depois que o branco começou a plantar cana-de-açúcar (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 70). Deste modo, contra a visão de que o indígena precisaria ser reabilitado antes de ser integrado à civilização ocidental, Mariátegui expressa uma “superioridade racial do indígena”:

El indio por sus facultades de asimilación al progreso, a la técnica de la producción moderna, no es absolutamente inferior al mestizo. Por el contrario, es, generalmente, superior. La idea de su inferioridad racial está demasiado desacreditada para que merezca, en este tiempo, los honores de una refutación. El prejuicio del blanco, que ha sido también el del criollo, respecto la inferioridad del indio, no reposa en ningún hecho digno de ser tomado en cuenta en el estudio científico de la cuestión (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 71).

No entanto, isso não significa uma assunção do exclusivismo indigenista defendido por Valcárcel. Para Mariátegui, o caminho de redenção do indígena passava pela incorporação de elementos da civilização ocidental e da modernidade pelos indígenas e não pela assimilação

⁶² Bebida alcoólica resultado da fermentação do milho.

deles por uma modernização que mantinha a colonialidade e o indígena como uma espécie de servo.

Hace tiempo que la experiencia japonesa demostró la facilidad con que pueblos de razas y tradición distintas de las europeas, se apropian de la ciencia occidental y se adaptan al uso de su técnica de producción. En las minas y en las fábricas de la Sierra del Perú, el indio campesino confirma esta experiencia (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 72).

Contra os discursos baseados em teorias racialistas que difundiram uma ideia de inferioridade natural do indígena, Mariátegui opina que, embora existam diferenças culturais entre brancos, negros e indígenas, a história demonstra que não existiria uma “natureza eterna” racial, já que essas diferenças seriam determinadas “por las relaciones entre la sociedad y a naturaleza, es decir, por el estado de las fuerzas productivas” (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 72). Ele critica o indigenismo exclusivista e o americanismo autoctonista ao pontuar que:

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que deprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en renacimiento americano (MARIÁTEGUI, 1929d, p.73).

Mariátegui não adere totalmente ao utopismo andino, tal como preconizado por Valcárcel. A revolução que acabaria com a colonialidade não seria um ressurgimento messiânico no *Yawar-Inti*⁶³ no qual o Incásico seria restaurado pelo Incário, mas sim, a incorporação, pelo Incário, da modernidade ocidental.

O renascimento americano e a redenção do indígena passariam, portanto, não pela espera de um apocalipse redentor ou pela incorporação do autoctonismo pela modernidade, mas pelo fim da colonialidade através de uma profunda mudança das condições econômico e sociais, pois:

La raza, por sí sola, no ha despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla. Lo que asegura su emancipación es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en su entraña el germen del socialismo. La raza india no fue vencida, en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero si fue vencida por su técnica que estaba muy encima de la técnica de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 73).

⁶³ Estamos utilizando o termo colocado por Valcárcel no texto “*Tempestad en los Andes*”.

Para Mariátegui, os indígenas e sua tradição, por si mesmos, não teriam os elementos suficientes para impor um processo que os emancipasse da dominação imposta pela colonialidade, não por conta de uma inferioridade racial, mas por conta de uma inferioridade técnica.

Nesse sentido, entendemos que a modernidade socialista seria o elemento capaz de emancipar o indígena e acabar com a colonialidade, pois não apenas tratava-se de um regime econômico e uma etapa superior ao capitalismo, mas também era trazida como gérmen pela tradição autóctone. Então, a elevação material e intelectual do indígena passava pela incorporação da ideia socialista.

O socialismo, como doutrina política, deveria converter o fator racial em um fator revolucionário, pois na *Indoamérica*

el factor raza se complica con el factor clase en forma de una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymará ve su opresor en el “misti”, en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase, es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar en los propios elementos de la ciudad que proclaman revolucionarios, el prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 74).

O paradigma discursivo dicotômico se mescla com a ideia de luta de classes. A opressão econômica e social, no caso da América Latina, se baseia em uma espécie de hierarquização racial refletida em uma sociedade que ainda mantém os moldes de uma sociedade colonial. Então o opressor não é apenas o capitalista, mas é o latifundiário branco que se vale de seus capangas mestiços para oprimir o indígena. Essa colonialidade presente nos países latino-americanos, ao manter a diferenciação racial, contamina o ambiente revolucionário, fazendo com que o operário mestiço não se solidarize com o indígena camponês.

Por isso, o fator racial, para Mariátegui, é tão importante quanto o fator classista em uma política socialista segura, precisa e realista para os países da América Latina, pois as contradições sociais que desencadeariam o processo revolucionário seriam mais raciais do que classistas.

No entanto, isso não significaria que a “raça indígena” seria o elemento desencadeador do processo revolucionário, que acabaria com a colonialidade a partir do socialismo, pois o indígena, por si mesmo não incorporaria a ideia socialista. Para Mariátegui, a tarefa daqueles ligados ao movimento revolucionário seria o de trabalhar para que o indígena fizesse do socialismo uma ideia sua:

Pero, a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente las masas indígenas. Lo que hasta ahora ha faltado es la preparación sistemática de estos propagandistas. El indio alfabeto, al que la ciudad corrompe, se convierte regularmente en un auxiliar de los explotadores de su raza. Pero en la ciudad, en el ambiente obrero revolucionario, el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de esta raza, oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 74).

A proposta de Mariátegui é de que propagandistas indígenas ligados aos movimentos revolucionários operários realizassem a tarefa de levar a doutrina socialista às massas camponesas indígenas, fazendo com que estas fossem assimiladas e incorporadas ao processo revolucionário.

O paradigma discursivo se mantém no sentido de que a mera alfabetização do indígena e seu contato com a cultura *criolla* o corrompe e o torna inimigo de sua raça, mas a doutrina revolucionária romperia com esse círculo de perpetuação de dominação racial, pois além de emancipar a raça indígena, criaria a solidariedade de classe entre operários e camponeses de diversas raças na luta contra a classe que os explorava.

Deste modo, a partir da emancipação e redenção da raça indígena pelo movimento revolucionário, Mariátegui almeja uma frente classista na luta contra a opressão capitalista. Ao invés da visão etapista marxista de que seria necessário passar pela etapa capitalista industrial para o surgimento de uma classe operária que conduziria à revolução socialista, para Mariátegui, a resolução da situação econômica e social da população indígena do Peru, a partir da incorporação do socialismo, seria o primeiro passo para uma revolução socialista que extirparia a colonialidade da sociedade.

Mariátegui retrata o indígena não mais como um camponês nato, mas como um operário nato. “El indio se ha asimilado perfectamente al maquinismo. Es un operario atento y sobrio, que el capitalista explota djestramente [sic.]” (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 76). Ele faz uma analogia entre indígena e o operário, isto é, a massa indígena seria a classe operária peruana, o fator revolucionário.

Mariátegui busca reverter a ideia de passividade do indígena e de que ele seria incapaz de lutar contra a exploração que sofre, dedicando uma parte do seu artigo a expor a luta do indígena contra o *gamonalismo*:

La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes, basta por sí sola para desmentir esa impresión. En la mayoría de los casos las sublevaciones de indios han tenido como origen una violencia que los ha forzado incidentalmente a la revuelta contra una autoridad o un hacendado; pero en otros casos no han tenido este carácter de motín local. La rebelión ha seguido

a una agitación menos incidental y se ha propagado a una región más o menos extensa (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 77).

Mariátegui não apenas expõe alguns exemplos de rebeliões indígenas que extrapolaram o nível local, mas também mostra um indígena que está se organizando cada vez mais na luta contra a sua exploração, destacando o comitê *Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo*, que organizou vários congressos que tiveram por objetivo

formular las reivindicaciones de la raza indígena. Los delegados pronunciaban, en quechua, enérgicas acusaciones contra los gamonales, las autoridades, las curas [...]. Se realizó un congreso por año hasta 1924, en que el gobierno persiguió a los elementos revolucionarios indígenas (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 78).

Ao comentar sobre a organização dos indígenas em movimentos reivindicatórios de seus direitos, Mariátegui passa, por um lado, a ideia do indígena como elemento revolucionário, mas que, por outro, precisaria ser direcionado, conforme comenta sobre a criação em 1923 da *Federación Obrera Indígena*, que pretendeu organizar os indígenas sob os princípios do anarcossindicalismo. Embora representasse uma franca orientação revolucionária da vanguarda indígena, essa Federação sucumbiu como um mero ensaio por falta de um direcionamento mais dogmático (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 78).

O comunitarismo presente na tradição autóctone, arraigada na “raça indígena” e que resistiu a séculos de opressão colonial, tornaria o socialismo, com a coletivização da terra, algo natural para essas populações, pois as comunidades indígenas “han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación” (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 79).

Porém, essa tradição idealizada por Mariátegui por si só não seria suficiente para que o indígena apropriasse o socialismo como ideia sua. Seria necessária a tarefa de conscientização através de uma progressiva educação ideológica.

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos militantes de raza india que, en las minas o los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a éste. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 80).

Essa educação ideológica ficaria a cargo de indígenas que já estivessem inseridos no meio proletário e que, ao retornarem às suas comunidades, fariam o trabalho de conscientização

ideológica de seus “irmãos de raça e de classe”, sendo uma ferramenta para a emancipação do indígena. Não se trata aqui de uma educação nos moldes do indigenismo republicano ou paternalista, que visava o ensino da língua espanhola e métodos de higiene para que o indígena pudesse ser assimilável à modernidade, mas sim de uma proposta que seria a partir de um indígena, usando sua língua, já que o “branco” apenas contaminaria a “raça indígena”.

Entretanto, essa educação ideológica deveria estar alinhada com as diretrizes do socialismo. Os indígenas aderentes ao movimento, imbuídos da tarefa de realizar essa educação ideológica, devem atuar, segundo a proposta de Mariátegui, “con el doble objeto de dar a la orientación y educación clasista de los indígenas directivas serias y de evitar la influencia de elementos desorientados (anarquistas, demagogos reformistas, etc)” (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 80).

Nesse sentido, a educação ideológica é colocada como instrumento de orientação e transformação do indígena em um sujeito revolucionário apto para incorporar o socialismo como ideia sua. Essa educação faria a mediação entre os elementos presentes na tradição indígena, em sua história de luta contra a opressão advinda com a Conquista, e na modernidade socialista, capaz de eliminar a colonialidade da sociedade peruana e indo-americana.

O indígena alfabetizado, isto é, assimilado pela “civilização ocidental” como um operário na indústria ou na mineração, e de certo modo “desindianizado”, ao entrar em contato com os movimentos operários socialistas, adquire não apenas consciência de classe, mas se “solidariza” e poderia se tornar agente de emancipação de sua raça, ao usar o que sobrou em si da cultura e dos costumes indígenas para o trabalho de conscientização ideológica e classista daqueles indígenas que ainda não estavam em contato com o ideário socialista.

A consciência revolucionária do indígena camponês que vive nos *ayllus* não lhe seria imanente, mas precisaria ser despertada por aquele que saiu do meio indígena e foi assimilado à civilização ocidental: “Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que al indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo” (MARIÁTEGUI, 1929d, p. 80)

Deste modo, o ideal de socialismo indo-americano apontou que o sujeito revolucionário não seria o operário urbano, mas o indígena. Entretanto, nesse processo de transformação em sujeito revolucionário o indigenismo acabou sendo incorporado pela plataforma política socialista.

Como já expusemos no capítulo anterior, as teses de Mariátegui que enunciaram esse socialismo indo-americano foram rechaçadas pelos dirigentes latino-americanos da Terceira Internacional Comunista, provocando uma profunda alteração na rede de *Amauta*, agudizando o processo que levou a revista a se tornar um “periódico de partido”.

Nesse sentido, o discurso indigenista da revista não ficou imune a esse processo, e o que veio a ser um projeto de consolidação de um socialismo indo-americano, isto é, um socialismo indigenista, seguiu um rumo diverso em *Amauta*, no sentido de que a sua consolidação deveria estar afinada com as diretrizes do Partido.

3.2.2 - O indigenismo socialista em *Amauta*: a tensão entre intelectuais e militantes

Mariátegui expressou, no editorial do segundo aniversário de *Amauta*, o ideal de criação de um socialismo indo-americano, selando uma nova etapa da revista.

Embora tenha defendido um socialismo dogmático diante do reformismo social-democrata nas páginas de *Amauta*⁶⁴, o texto⁶⁵ apresentado aos dirigentes comunistas, que teve uma primeira parte publicada na revista, trouxe uma concepção do indígena mais influenciada pelo ideário de González Prada do que de pressupostos marxistas. Além disso, o texto de Mariátegui demonstra seu desacordo com as teorias otimistas do futuro mestiço, tais como a do *Neo-Indio* de Uriel García e a da *Raza Cósmica*, de José Vasconcelos (CHANG-RODRIGUEZ, 1984, p. 388).

Entendemos que Mariátegui aproximou-se mais do exclusivismo andinista de Valcárcel enviesado pela concepção gonzaloprada de “raça sociológica” do que de outras opiniões, tal como a dos socialistas cusquenhos, de integração do indígena camponês ao movimento operário socialista dirigido pelo operariado mestiço.

Parte dos dirigentes do *Komintern* criticaram o fato de que a formulação do problema indígena, proposto por Mariátegui, reduzia a questão de classe a uma questão agrária, esquecendo-se das condições históricas das lutas contra os conquistadores e contra o capitalismo (CHANG RODRÍGUEZ, 1984, p. 391).

O historiador e amigo de Mariátegui, Jorge Basadre, resumiu da seguinte forma a crítica recebida pelos delegados peruanos:

La actitud peruana recibió severas críticas y obtuvo un rechazo absoluto. La tesis indigenista de Mariátegui, voceada por [Hugo] Pesce, en el sentido de que el problema indígena debía ser tratado como problema de clase para hacer de aborígen un aliado del proletariado de otras razas, fue contradicha por la consigna del “derecho para

⁶⁴ Estamos nos referindo ao texto “*Defensa del Marxismo*” publicado em 8 partes nos números 17 a 24.

⁶⁵ Vide nota 61 do capítulo 2 desta tese.

autodeterminación” que lleva en sí la eventualidad de repúblicas quechuas y aimaras. (BASADRE, 1975, p. 233, apud CHANG RODRIGUEZ, 1984, p. 391).

Os dirigentes da Internacional Comunista entendiam a peculiaridade de países como o Peru e a Bolívia, que tinham uma grande maioria indígena, mas isso não significava imiscuir o elemento racial indígena com o elemento classista desencadeador do processo revolucionário. Para os comunistas, caberia ao proletariado conduzir o processo revolucionário que acabaria com as contradições do capitalismo, que, por sua vez, resolveria o problema agrário com a socialização dos meios de produção e com o reconhecimento do direito de autodeterminação e autogoverno das populações quéchuas e aimarás.

Essa censura do Comitê Latino Americano da III Internacional Socialista trouxe uma tensão entre duas concepções indigenistas no grupo de *Amauta*: o grupo dos militantes, alinhados às diretrizes da III Internacional; e o grupo dos intelectuais e vanguardistas, que ainda mantinham a concepção da possibilidade revolucionária na tradição indígena andina.

Deste modo, neste segundo momento da segunda fase, podemos dizer que não houve um total abandono de pressupostos indigenistas associados ao exclusivismo andinista e ao utópico andino, mas estes foram sendo esmaecidos por um discurso indigenista que se alinhava mais às diretrizes da Terceira Internacional Comunista.

Veremos, agora, como foi expressado o indigenismo em *Amauta* nesse momento marcado por esta tensão entre o “grupo dos intelectuais” e o “grupo dos militantes”, o qual foi transposto para o discurso indigenista na revista. Abaixo, quantificamos as temáticas presentes nas publicações indigenistas, separando, para efeito comparativo, o primeiro momento do segundo momento desta segunda fase.

TEMÁTICAS ASSOCIADAS AO INDIGENISMO			
Números 17 ao 25	Quantidade	Números 26 ao 30	Quantidade
ARTES (PLÁSTICAS)	23	ARTES (PLÁSTICAS)	29
ARTES (LITERATURA)	10	ARTES (LITERATURA)	11
HISTÓRIA	9	HISTÓRIA	8
VANGUARDISMO	7	SOCIALISMO	6
INTELECTUALIDADE	5	REVOLUÇÃO	4
REVOLUÇÃO	5	INTELECTUALIDADE	3
AMERICANISMO	4	ANTI-IMPERIALISMO	2
POLÍTICA	4	ANTROPOLOGIA	2
SOCIALISMO	4	HOMENAGEM	2
ARTES	2	SOCIOLOGIA	2
DIREITO	2	NACIONALISMO	1
ECONOMIA	2	AMERICANISMO	1
EDUCAÇÃO	2	ARTES	1
HOMENAGEM	2	DIREITO	1
LITERATURA	2	ECONOMIA	1
NACIONALISMO	2	FEMINISMO	1
AMAUTA	1	LITERATURA	1
ANTI-IMPERIALISMO	1	MÚSICA	1
ANTROPOLOGIA	1	VANGUARDISMO	1
FILOSOFIA	1		
GEOGRAFIA	1		
RELIGIÃO	1		
SOCIOLOGIA	1		

Tabela 20: Quantitativo de temáticas encontradas em contribuições indigenistas no primeiro e no segundo momento da segunda fase de *Amauta*.

À primeira vista podemos perceber a manutenção da tendência de concentração da associação da temática indigenista com temáticas associadas às artes. No entanto, a grande maioria desse tipo de ocorrência, ocorreu no número 26.

Somente neste número encontramos 24 contribuições com temática indigenista sendo que destas, 19 estão associadas às artes, o que corresponde à praticamente metade do total das ocorrências de contribuições de poemas e representação de gravuras e telas com motivos indigenistas publicados durante esse segundo momento da segunda fase.

Isso nos revela que, apesar das críticas recebidas, o diretor de *Amauta* ainda manteve o seu intento de divulgação da arte vanguardista, mas principalmente de um vanguardismo indigenista. No entanto, algumas mudanças são perceptíveis na forma como o discurso indigenista foi apresentado, conforme verificamos as temáticas nesses dois momentos distintos.

Enquanto no primeiro momento da segunda fase as temáticas “Vanguardismo”, “Política” e “Americanismo” tiveram relativo destaque dentro das contribuições indigenistas, no segundo momento temos apenas uma ocorrência associada à temática “Vanguardismo”.

Uma outra mudança é o destaque que a temática “Socialismo” adquire, deixando de ser uma espécie de coadjuvante (nona ocorrência com maior quantitativo), passando a ser a quarta em relação ao número de ocorrências nesse segundo momento da segunda fase.

Nesse sentido, podemos intuir que no primeiro momento, o ideal de socialismo indo-americano foi influenciado pelo ideário compartilhado pelos membros do grupo de *Amauta* mais alinhados ao meio artístico e intelectual, influenciados pelo utopismo andinista, assim como pelos pressupostos presentes no pensamento de González Prada.

Já no segundo momento, a concepção indigenista desses intelectuais e artistas, representada pelo indigenismo revolucionário, entra em uma convivência tensa com a concepção do grupo militante, que expressou um discurso indigenista socialista afastado do milenarismo e andinismo e próximo do ideal classista proletário da Terceira Internacional.

A radicalização dos movimentos esquerdistas no final da década de 1920, conforme expusemos no segundo capítulo desta tese, fez com que o grupo militante exigisse e adquirisse mais espaço na rede de *Amauta*, o que veio a influenciar o indigenismo na revista. Um primeiro sintoma foi o fim do *Boletín de Defensa Indígena* a partir do número 25, o que significou a exclusão de um espaço de participação de associações indígenas.

Um segundo sintoma foi justamente essa tensão entre o grupo intelectual e vanguardista com o grupo militante, a qual se refletiu na temática indigenista. Deste modo, ao menos enquanto Mariátegui esteve à frente da revista, podemos encontrar publicações que fizeram uma defesa do indigenismo andinista e da tradição indígena como expectativa revolucionária, além de textos que defenderam o ideal de resgate da tradição incaica pela estética vanguardista.

No número 26, imediatamente posterior à publicação da tese de Mariátegui sobre o problema das raças na América Latina⁶⁶, podemos perceber um intento de exaltar os aspectos da tradição incaica como possibilidade de construção de uma nova tradição peruana, tal como preconizara no editorial de lançamento de *Amauta*.

Nesse sentido, foi exemplar a publicação de uma série de gravuras de autoria de José Sabogal, acompanhada por um ensaio no qual o pintor indigenista comenta sobre os

⁶⁶ Estamos no referindo as teses apresentadas no VI Congresso Latino Americano da III Internacional realizado em julho de 1929.

policrômicos gravados em metal (*Mates*) de artistas de Ayacucho y Huanta que traduzem a vida daquela população.

Sabogal não apenas demonstra essa técnica em ilustrações de sua autoria, mas exalta essa

expresión pura y sana de nuestra sierra pintoresca [...].

Estos ‘mates’ que hoy traducen su folklore son hermanos naturales de una alta y genuina estirpe, la de los artísticos ‘queros’ del antiguo imperio q’ entonces, como hoy, traducían su vida, los legendarios tiempos del poderío de su raza, con su Inca, su anda de oro y sus tiernas ñustas, sus fieros guerreros, sus estilizadas acllas, sus ‘cantutas’, su vida agrícola, su cultura (SABOGAL, 1929, p. 19-20).

Percebemos o ideal desta geração artística vanguardista peruana em não apenas valorizar, mas apropriar-se destas técnicas que refletem tradições seculares, no caso esses *mates* que representariam um período glorioso incaico, de tradições agrícolas e comunitárias, e trazer o Incário como expressão de peruanidade.

Não apenas os vanguardistas, mas também os intelectuais indigenistas ligados à *Amauta* defenderam o Incário como expressão de uma peruanidade, e a presença de Valcárcel neste momento da revista foi exemplar, pois suas contribuições defenderam um discurso andinista e indigenista exclusivista.

Em um artigo⁶⁷, publicado na coluna “Marginalia” na seção *Panorama Móvil*, no número 26 de *Amauta*, Valcárcel discorre sobre a noção de peruanidade, reproduzindo o paradigma discursivo dicotômico:

Así como hay varia Américas, cuando menos son reconocibles dos Perúes [sic] perfectamente diferenciables; el Perú indio y el Perú “moderno”, término dentro del cual irían involucrados los de “mestizos”, “criollo”, “blanco” u “iberoamericano” o “latino”.

No son indios todos los étnicamente tales; y pueden llamarse con ese nombre muchos en cuya sangre no se ha mezclado una gota de la que circuló por las venas de Manko. El “indianismo” ha pasado ya del plano puramente racial, biológico, para adquirir todo su valor en el mundo psíquico. El influjo de lo indio es tan poderoso en el Perú que de él no se libran cuatro quintos de la población total (VALCÁRCCEL, 1929, p 100).

Assim como há duas Américas (uma angla e outra ibérica), há dois Perus, um indígena e outro “moderno”. Entendemos que o uso das aspas no termo moderno por Valcárcel reverte o discurso feito por *criollos*, brancos e mestiços de que o “Peru indígena” era sinônimo de atraso.

Valcárcel mantém o binarismo racial estereotipado característico do indigenismo andinista, mas transcende o exclusivismo racial indígena do biológico para uma concepção

⁶⁷ O título do artigo é “Sobre peruanidad”.

psíquica. A partir de uma compreensão baseada na psicanálise junguiana⁶⁸, o ser indígena é também sentir-se indígena, é assumir uma peruanidade representada por quatro quintos da população peruana. Valcárcel critica o pressuposto de assimilação do indígena inserido na modernidade e defende o pressuposto de que o branco e o mestiço devem ser assimilados ao “mundo indígena”, assumindo suas tradições e tornando-se “peruanos autênticos”.

Essas tradições ainda estariam muito vivas, não sendo apagadas com a conquista. E contra aqueles que duvidam que o indígena de hoje possa ser o mesmo da época do Tawantinsuyo, Valcárcel responde que “quienes así niegan o dudan no han tomado cuenta la enorme persistencia de las razas viejas” (VALCÁRCEL, 1929, p. 100).

Há também um rechaço e desencantamento com a modernidade ocidental e uma defesa das culturas que até então estiveram fora dessa “história” construída a partir do desenvolvimento da civilização europeia. Valendo-se de postulados teóricos de Leo Frobenius⁶⁹, Valcárcel aponta que: “Todas las culturas de origen extraño a las de los países históricos de Europa, cuando los europeos no las han destruido, se caracterizan por un hecho que no posee la cultura moderna: una fuerte unidad y una vitalidad de estilo, ya procedan de 1000 o de 5000 años antes de la época actual” (VALCÁRCEL, 1929, p. 101).

Desta opinião de que as culturas estranhas ao padrão civilizatório europeu teriam uma força de persistência, unidade e vitalidade que a civilização moderna não teria, Valcárcel conclui, fazendo uma separação entre o “Peru indígena” e o “país de *criollos* europeizados”, que uma

Fuerte unidad y vitalidad de estilo tiene el Perú indio; sus usos y costumbres inmemorables apenas si han variado. El europeo solo destruyó la armazón política, todo lo transferible de la civilización inkaica, pero no ha podido arrancar a los peruanos su “alma de cultura”, la raíz biológica de su existencia como pueblo. Son incomprensivos, cuantos desde lejos, desde lo profundo de su gruta provincial, meras fantasías de literatura barata predicar el indianismo. No llegan a ahondar que el Perú no es solo el pequeño país, de criollos europeístas o mestizos ensimismados sino que sigue siendo el hogareño recinto de una antiquísima raza que descansa, en sueño fructífero, de gloriosas hazañas. (VALCÁRCEL, 1929, p. 101).

⁶⁸ Valcárcel refere-se à psicologia analítica elaborada por Gustav Carl Jung (1875-1961) em sua formulação acerca da influência mesológica em uma espécie de subconsciente coletivo no qual viveriam os “espíritos” dos antepassados: “Todas las observaciones de Yung [Jung] son aplicables al Perú indio; y ya habíamos apuntado aquí – hace tiempo – cómo el español se peruanizó” (VALCÁRCEL, 1929, p. 100).

⁶⁹ Leo Frobenius (1873-1938) foi considerado um dos precursores da etnografia na Alemanha e grande divulgador da teoria difusionista na antropologia. Com a teoria difusionista, ele se contrapôs a corrente hegemônica evolucionista na antropologia. Nos estudos realizados na África, o etnólogo alemão sugeriu que diferentes culturas na África tinham influências de distantes culturas de outros continentes e que estas podiam ser constatadas em similitudes entre diversos aspectos culturais que ele denominou de círculos culturais, os quais não apenas refletiam relações culturais recentes, mas também se referem a antecedentes históricos de difusão cultural (Cf. DE MACEDO, 2019).

Valcárcel expressa, aqui, ideias iguais às que publicara em seus primeiros artigos na revista *Amauta*. Para o autor, elementos da cultura incaica ainda estariam presentes no indígena atual, não sendo apagados pelo europeu durante a colonização. Estes elementos se referiam a aspectos da cultura que transcendiam do real para o espiritual e o psíquico - verdadeira expressão da peruanidade -, e não apenas à organização política e econômica incaica.

Ao referir-se aos indígenas como “perunidianos”, Valcárcel aponta que o Peru indígena é o verdadeiro Peru, e não o “pequeno país” de *criollos* europeizados que fabricou uma literatura indianista que não compreende a verdadeira essência do indígena. Contra uma modernidade ocidental europeia, dever-se-ia retornar à essência autóctone e reivindicar um Peru autêntico.

O Incário, isto é, a ideia do incásico como possibilidade de um futuro alternativo, ao ser demarcado pela linha de progresso estabelecida pela civilização ocidental europeia, se faz presente no sonho, no inconsciente, não apenas da população indígena, mas também dos andinistas, que tem também em seus inconscientes a presença da antiga civilização (VALCÁRCEL, 1929, p. 101).

Neste segundo momento da segunda fase, podemos encontrar esse ideal, de forma mais atenuado, principalmente em contribuições literárias. Um exemplo foi a publicação do romance histórico “*El Amauta Atusparia*”, do escritor Ernesto Reyna⁷⁰.

Não nos deteremos nos aspectos literários e narrativos deste romance, mas analisaremos o modo como os paradigmas discursivos e algumas características do discurso indigenista difundido em *Amauta* aparecem no modo como o autor descreve os fatos e expõe os personagens.

O romance descreve os eventos da rebelião indígena liderada pelo *varayoc* (chefe indígena) Pedro Atusparia, ocorrida na localidade de Huaylas em 1885, durante a guerra civil entre os generais Andrés Cáceres e Miguel Iglesias.⁷¹

Reyna, inicia o romance narrando um diálogo no qual os *varayocs* discutiam o que fazer diante da retomada da cobrança do imposto indígena e da exploração pelos *gamonales*. Diante de várias vozes que defendiam desde ações bandoleiras de saque até uma rebelião generalizada a fim de massacrar os brancos, surge a voz prudente de Atusparia, que aconselha os demais líderes a fazer um memorial no qual eles reivindicariam ao prefeito local a extinção do imposto.

⁷⁰ Não conseguimos dispor de dados biográficos de Ernesto Reyna. Sabemos, a partir de troca de correspondências com Mariátegui que residia no departamento de Huaráz, província de Ancash. “*El Amauta Atusparia*” foi publicado em três partes nos números 26, 27 e 28.

⁷¹ Para mais detalhes sobre essa rebelião recomendamos: THURNER, 1995 e MALLON, 1995.

A autoridade local fica indignada com o memorial, manda prender os *varayocs* e cortar suas tranças, um símbolo de autoridade indígena, soltando-os logo depois. Diante da humilhação de seus líderes, a multidão de indígenas da região de Huaylas se rebela contra as autoridades locais.

O retrato da rebelião feito por Reyna não deixa de se assemelhar aos pressupostos de Luis Valcárcel e Gamaliel Churata, que apontam para uma expectativa de uma rebelião final indígena carregada por uma violência generalizada e com contornos apocalípticos. O autor explora o tema da “guerra racial” em uma sociedade marcada por uma tensão constante entre *criollos*, *mistis*, *chinos*, *zambos*, *cholos* e *indios*⁷², como na descrição da cena na qual a turba indígena ataca o *zambo* Vergara, carrasco que havia torturado Atusparia na prisão a mando do prefeito Noriega, durante a tomada da cidade de Huaráz.

Y el zambo riendo ferozmente le escupió la interjección de Cambrone.
Un certero pistoletazo tumbó al verdugo. La chusma lo despedazó. Sus órganos viriles fueron dados a los perros. Muchos bebían su sangre para acrecentar valor. La cabeza fue cortada y puesta en una pica, y las manos clavadas en las paredes de la iglesia.
(REYNA, 1929, p. 45).

Os atos cometidos pelos indígenas durante a tomada da cidade são animais e primitivos, tal como descrito por Dora Mayer de Zulen no ensaio em que justifica a barbárie indígena no assassinato de um funcionário de uma mineradora pela presença de instintos primitivos e falta de civilidade na população indígena⁷³.

No romance, Reyna, ao mesmo tempo em que aponta para uma violência primitiva por parte dos indígenas, contrapõe um Atusparia prudente e contido, que ao assumir o governo da cidade declara, em quéchua, aos demais “bandos” de indígenas, as primeiras medidas do novo governo:

Primero: Respetar a los blancos de Huarás, que se hallan encerrados en sus casas, pues ellos se han mantenido neutrales en la lucha contra los soldados. Que muchos blancos han estado a favor de los indios [...]. Segundo: Hacer un llamamiento a todos los indígenas de Ancash, La Libertad y Huánuco, a plegarse a la sublevación de Huarás, para afrontar las futuras contingencias, y poder, aunque sea por medio de las armas, imponer al Gobierno de Lima, la aceptación de los Reclamos indígenas. Tercero – Que mientras las indiadas se concentran en Huarás, se mantenga la población muy limpia, para evitar pestes [...]. Quinto. Que el día siguiente, domingo ocho, oyesen todos “la misa de gracias”. Que así el “Señor de la Soledad” perdonaría todos los pecados cometidos, y hasta mandaría agradecido a “Santiago Apóstol” y a “Gabriel Arcángel”, a pelear por sus devotos indios (REYNA, 1929, p. 47-48).

⁷² Adjetivos utilizados por Reyna no texto para descrever os vários tipos étnicos e raciais presentes no Peru, mas que não deixam de conter um certo conteúdo pejorativo, derivado do racismo estrutural presente principalmente nos países colonizados.

⁷³ Nos referimos ao ensaio “*La idea del castigo*”, publicado no número 3 de *Amauta*.

Esse líder indígena é portador de aspectos civilizatórios contrários à barbárie. Atusparia deixa claro que o objetivo da rebelião não é o extermínio dos brancos, isto é, uma “guerra racial”, e nem a derrubada do governo peruano, mas sim o cumprimento pelo Estado das reivindicações dos indígenas.

No ato de Atusparia de determinar que os rebeldes indígenas não exterminassem os brancos, podemos ver uma ideia de uma expectativa conciliatória entre brancos e indígenas no novo governo. O aspecto civilizatório se revela na determinação de manter as ruas limpas e que os indígenas cuidem de sua higiene, colocada como prioridade.

O Atusparia de Reyna mostra-se não apenas consciente de conceitos de higiene e saúde, ideais preconizados pela ciência da virada do século XIX, mas também zelo e respeito à religião católica.

Ao retratar o protagonista do romance como portador de elementos civilizatórios, diligente e respeitoso, temente ao Deus católico e governando de forma republicana, Reyna nos desvela um modelo de indígena ideal que incorpora aspectos da civilização dos brancos e por isso seria disciplinado, sábio e modelo de governante.

Isso pode ser evidenciado pelo contraponto à Atusparia, o personagem Uchcu Pedro – um dos comandantes do exército indígena. A narrativa explora a tensão entre os indígenas Atusparia e Uchcu Pedro, que embora lutando juntos, sempre se confrontam, como, por exemplo, quando as tropas de Uchcu Pedro entram na cidade de Carhuás e começam a saquear e incendiar as casas.

¡Abajo el Taita-Cura! ¡Mueran los frailes! – gritó Uchcu Pedro, que llegaba con su terrible compañía de destripadores. Rompieron las puertas de la casa cural. Los sacristanes y mancebas pedían misericordia, abrazados a las piernas del Uchcu, que buscaba el ministro de Dios para asesinarlo.

A los gritos, Atusparia [...] les habló que la sublevación tenía fines muy altos, y que era preciso, para el triunfo de ideales, convertirse en soldados y no en salteadores, incendiarios y asesinos.

Que él estaba resuelto a ametrallar a los insubordinados, a los que en lugar de disciplinar y organizar las masas indias en ejércitos regulares, se dedicaban a atizar los bajos instintos de la chusma.

Que con el triunfo de la sublevación vendría la felicidad, pues todos serían propietarios de tierras, y no habría ni ricos ni pobres como en los tiempos del “Rey-Inca”.

Con las palabras de Atusparia, la indiada entró en razón, retirándose a sus acampamentos (REYNA, 1929, p. 49).

Atusparia se coloca contra a violência generalizada, encarnada em Uchcu Pedro, e convence aos demais indígenas que os fins da rebelião eram superiores. Nesse sentido, a rebelião indígena não era uma restauração do Incásico pelo extermínio dos brancos e eliminação

de seus símbolos culturais, mas sim a restauração dos valores comunitários e o fim das desigualdades entre pobres e ricos.

O narrador idealiza o passado incaico, pois este é colocado, na fala de Atusparia, como um período em que não havia desigualdade social. Não é o exclusivismo incaísta que está sendo representado nesta fala, mas sim uma ideia de que no passado incaico haveria uma espécie de mito de uma sociedade igualitária, que serviria como impulsionador desta rebelião.

Embora destaque a prudência e diligência de Atusparia como modelo republicano, o autor também deixa a entender que o *varayoc* estaria se contaminando pelos brancos que passam aderir à rebelião dos indígenas, chegando inclusive, segundo a narrativa, a ficar resfriado, por “dormir en blanda cama de mistis” (REYNA, 1929a, p. 35).

Em vários momentos o autor mostra a tensão entre a prudência de Atusparia e a crítica de Uchcu Pedro ao primeiro, por ser vendido aos “brancos”, tal como no diálogo a seguir:

Los blancos hacen chacota de tu catarro [...]. No seas bueno taita, llévate de mis consejos, y decreta el exterminio de los “mistis”

_ Calma tus cóleras, hijo de Apu Huascarán – apaciguó Atusparia -. Has de saber que no es de Inkas asesinar a sangre fría a cobardes habitantes [...]. Violar a las mujeres indefensas, quedó solo para nuestros despreciables enemigos... ¡¡ No me hagas esa mueca Uchcu Pedro... Hay algo de blanco en tu cara, por eso muestras los dientes como feroz tigrillo!!

El insurrecto se sonrió sarcásticamente. “¿Blanco, yó [sic.]? En el final se verá quien es más indio: Si tú el misericordioso, o yo el chancador de huesos”

[Responde Atusparia] “Te juro Uchcu Pedro que respondo con mi vida, si traiciono, con el pensamiento siquiera, esta sublevación, de la que me habeis [sic.] hecho jefe. – Aquí en la cabeza tengo metidas grandes ideas [...]. Si estoy con los mistes, es porque me conviene estarlo. Tu sabes chancar huesos y beber sangre: mas no sólo matando se gana la guerra: hay que también ser “político” (REYNA, 1929a, p. 35).

De um lado Atusparia argumenta que as violências feitas por Uchcu Pedro não eram coisas que os incas faziam, mas sim uma coisa de “branco”, do outro lado, Uchcu Pedro desafia ao seu chefe quem seria mais indígena, aquele misericordioso com os brancos ou aquele que os extermina.

Reyna descreve o binarismo invertido característico do indigenismo exclusivista andino, que coloca a prudência como algo imanente ao incaico e a violência como algo trazido pelos brancos.

Deste modo, o contato com o branco corrompeu tanto Atusparia quanto Uchu Pedro. Essa corrupção por parte do branco é representada em vários personagens que se colocam ao lado dos indígenas, mas que os traem e os corrompem.

Um desses personagens é o advogado Mosquera, escolhido por Atusparia para ser prefeito de Huarás e que, em seguida, é nomeado chefe do exército indígena, mas que corrompe suas tropas de indígenas ao incentivá-los a se embebedarem.

Do mesmo modo que Reyna contrapôs Uchcu à Atusparia, o advogado Mosquera é contraposto ao jornalista Montestruque, que representa o idealismo indigenista. Essa contraposição pode ser vista em um jantar do comando da rebelião, no qual se discutem os próximos passos:

Montestruque arreglaba periódicos. – Mostrándolos a los presentes dijo: - “El Sol de los Incas” ha salido. – Está destilando los dolores de nuestra raza, esclava por trecientos años. – Hay una clarinada anunciatrix de nuevas auroras, para los indios vencidos...

Mosquera desvió el discurso del periodista, interrogándolo sobre las orientaciones que se pensaba de la sublevación.

Montestruque expuso sus ideas, que eran las mismas que acariciaba Atusparia. Dijo “[...] Que el pueblo anhelaba una fuerza nueva para galvanizar su cuerpo moribundo. Que esa fuerza debería venir de las capas inferiores: que su doctrina debería condensarse en estas dos palabras. “La tierra es para todos” [...].

Que se tomaría el Cuzco capital del antiguo imperio de los incas, y se echarían las bases, de un nuevo estado comunista – monárquico.

Que se insurreccionarían todas las masas aborígenes de América, y se proclamaría la verdadera Independencia Americana [...].

Mosquera torciéndose la cerda de sus escasos mostachos: - Grande y buen amigo Atusparia, Alcalde de Maríán, tintorero y curtidor; y depositario de los secretos del ayllu. – Bien has dicho: “te faltan fusiles”, - Yo te los pudo proporcionar.

Sueños y fantasías son los de Montestruque (REYNA, 1929, p. 36-38).

O jornalista Montestruque aparece como representante de um discurso indigenista idealista que expressava um ideal de galvanização, de fim da dicotomia entre brancos e indígenas, de coletivização da terra e por fim de surgimento sobre a antiga capital incaica de um novo Estado Comunista, um exemplo que faria com que os demais indígenas americanos se sublevassem contra a opressão histórica desde os tempos coloniais.

No desenvolvimento da narrativa, o oportunista Mosquera trai os indígenas, acaba nas mãos de Uchcu Pedro, que talvez, no único gesto de piedade narrado, poupa a vida de Mosquera com a condição que este se tornasse um soldado sob suas ordens. Já Montestruque morre em combate como herói e juntamente com seu corpo, tomba exemplares do jornal que redigia, “*El Sol de los Incas*”.

Ao fim da narrativa, após a derrota dos indígenas pelas tropas governamentais, Atusparia é perdoado pelas autoridades após clamor da população branca de Huarás, enquanto Uchcu Pedro é capturado e fuzilado. No entanto, Atusparia não foi perdoado pelos indígenas e é envenenado de forma traiçoeira pelos anciãos *varayocs*.

Portanto, em “*El Amauta Atusparia*” há uma oscilação entre um indigenismo exclusivista e o indigenismo mariateguiano - que foi característica do indigenismo revolucionário de *Amauta*, por conta da influência do utopismo andinista, típico da chamada “febre indigenista” da década de 1920.

No entanto, o utópico andino, que teve uma grande presença na primeira etapa da revista, perde espaço para o utópico socialista, sendo inclusive criticado por indigenistas nas páginas de *Amauta* por ser um exemplo de idealismo intelectual burguês que deveria ser combatido.

Ao contrário de Ernesto Reyna, que exaltou o idealismo indigenista através dos personagens Atusparia e Montestruque, o advogado e militante socialista Abelardo L. Solís⁷⁴ criticou veementemente esse utopismo e exclusivismo andinista, sendo exemplar, entre os indigenistas que publicaram em *Amauta*, de um discurso que contrariava a visão da tradição incaica como portadora de um ideal revolucionário e/ou expressão de uma peruanidade autêntica.

No artigo “*Contra algunos ‘ismos’*”, publicado no número 26, Solís critica não apenas o conceito de andinismo e sua junção ao vanguardismo, tal como se realizara no meio intelectual e artístico peruano nos anos 1920, mas também a própria ideia de raça como fator a ser considerado na resolução dos problemas econômicos e sociais no Peru.

Após expor que o conceito de raça era um conceito ultrapassado, Abelardo Solís critica a conceituação de indigenismo como um movimento que enxerga os problemas sociais e econômicos a partir do ponto de vista da etnicidade por se basear em critérios sociológicos já abandonados (SOLÍS, 1929, p. 25).

Se para Solís essa concepção de indigenismo não fazia sentido, mais absurda era a conceituação de andinismo, pois este conceito:

⁷⁴ Abelardo L. Solís foi advogado e militou no socialismo. Autor do livro “*Ante el problema agrario peruano*” que, segundo Mariátegui: “La contribución del doctor Solís al debate de esta cuestión es oportuna, inteligente y honrada. Su crítica de la tendencia individualista de la legislación republicana, enfoca con severo realismo los efectos adversos a la propiedad indígena de este liberalismo formal, impotente ante el latifundio, funesto para la “comunidad”. Solís llega a esta proba conclusión, valiosísima como testimonio de un hombre de leyes y códigos - y que por sí sola certifica la rectitud y superioridad de su espíritu-: “El problema agrario no ha sido jamás un problema de legislación, sino un problema vital que no podía resolverse mediante recetas legalistas” [...] Las conclusiones finales del libro de Solís se condensan en las siguientes proposiciones: “La organización y definición del derecho de posesión de la tierra; la supresión de los monopolios de tierras, para hacer efectivo el principio de que tienen derecho a ellas, sólo los que las cultivan; la reglamentación de la explotación de la tierra por las asociaciones y los individuos; tales serán las principales normas constitucionales del Estado y de la legislación agraria peruana”, “Sustituir al hacendado por la colectividad de trabajadores rurales, continuando intensificada y mejorada la explotación agrícola, suprimiendo, en beneficio de la colectividad de trabajadores y del Estado, la renta obtenida exclusivamente por el terrateniente: he aquí la primordial cuestión concreta de lo que tratamos”. (Cf. MARIÁTEGUI, 1929a, p. 100-102).

Ya no se trata según este ismo la incorporación de un criterio etnológico en la manera de denominar o formular un tema social. La geografía resulta dictando pretensiosamente el significado de algo que parece tener una pretensión ajena [sic.] a ella. ¡Andinismo! ¿Qué quiere decirse con esto? No tenemos noticias de que haya habido o exista en Europa un movimiento ideológico, artístico o político denominado alpinismo [...]. El alpinismo, no tiene otra característica que el ser deportivo. El andinismo peruano, no es un deporte, sino que con ese nombre se quiere tratar de temas sociales (SOLÍS, 1929, p. 25).

O andinismo, defendido por Valcárcel, é colocado como um conceito sem sentido por Solís, pois um conceito geográfico – andino – não teria capacidade por si só definir uma ideologia política, mas sim apenas reproduzia, na ideia de luta racial, pressupostos de uma teoria científica já superada.

Para Abelardo Solís, a invenção do conceito de Andinismo como ideologia política ou movimento artístico é fútil, assim como o conceito de vanguardismo, que pode ser associado tanto a vanguardas artísticas, fascistas e socialistas.

A partir desta argumentação, Solís supõe que os “ismos” tal como “andinismo”, “vanguardismo” e porque não, “indigenismo” simbolizam uma desorientação e confusão propícios ao oportunismo ideológico. Assim, conclui que:

Bajo los rótulos sonoros de indigenismo, andinismo y vanguardismo, pueden caminar en mescolanza y revuelto pintoresco, todos los que sean gamonales, pequeños gamonales, campesinos, obreros, liberales, socialistas y demás *istas*.
En conclusión: el frente único, nebulósico, trascendental, metafísico, confuso y variopinto, capaz de dar origen a otro ismo añadido al apellido de cualquier arrivista (SOLIS, 1929, p. 26).

A conclusão de Solís é de que o ideal de frente única, tal como exposto por Mariátegui no editorial de lançamento de *Amauta*, assim como no ideal aprista, deveria ser rechaçado. O indigenismo revolucionário da revista é visto como representante de um idealismo pequeno burguês. Mais que isso: Solís critica, em um outro artigo⁷⁵, a pretensão de intelectuais e artistas indigenistas peruanos no uso do quéchua como forma de expressão de uma peruanidade autêntica e como expectativa de modernidade: “Y si se anhela que el Perú se modernice, si se ha de peruanizar el Perú, tal proceso implica la occidentalización, la europeización del Perú, de su actual estado social” (SOLÍS, 1930a, p. 32).

Contra aqueles letrados que projetam na tradição incaica, isto é, no idioma quéchua, a expectativa de modernização do Peru, Solís argumenta que:

⁷⁵ “La cuestión del quéchua”, ensaio publicado no número 30 de *Amauta*. Em carta enviada à Mariátegui em 05/02/1930, Solís, comentou a cerca deste ensaio que: “Con Navarro [Madrid] le envío un artículo para Amauta, sobre la cuestión del quechua que algunos tahuantinsuyólogos están tratando hasta en las esferas oficiales. Pienso y deseo estar en la ciudad las copias de las que salieron n[sic] Lima muy pronto. Ya tendré, pues ocasión de verlo y hablar largamente con usted. Deseándole buena salud me es grato despedir me hasta pronto con un apretón de manos” (SOLÍS, 1930).

Hay que desengañarse, señores tahuantinsuyólogos con ribetes de revolucionarios y de reformistas, con más alardes de grafómanos que de izquierdistas, el quechua no puede pervivir; es arcaico, semibárbaro, insuficiente para expresar el pensamiento contemporáneo. No puede ser vehículo de nuevas ideas, ni expresión de nuestros tiempos, de nuestros pueblos, no es quechua, ni puede ser, no se expresa, ni piensa en quechua. Las mismas lenguas aborígenes, las lenguas indígenas del Perú, no son el quechua, que se habla solamente en Cuzco, en Puno, en Apurímac, y que en otros lugares si no han degenerado en jerga, son otras lenguas. Y de ésta verdad tomen nota, señores tahuantinsuyólogos, ya que parecéis empeñados en difundir el quechua, con textos de enseñanza.

El quechua se muere sin remedio y en buena hora que así sea. Y si no acaba de morir, que vayan los maestros y todos a apresurar su muerte, para que así aparezca nueva vida en el alma indígena (SOLIS, 1930a, p. 33).

A crítica se volta também à vanguarda artística indigenista peruana, que buscou nas tradições autóctones a expressão do espírito de modernidade. Solís emprega o termo “tahuantinsuyólogos”⁷⁶ aos que pretendem ser conhecedores e estudiosos do estado incaico, mas também que almejam, ao se colocarem como revolucionários e reformistas, criar uma ideologia a partir de um passado, que na opinião do autor, não pode ser expressão de modernidade, pois estaria morto.

Mais do que isso, para Solís existe um intento de transformação da sociedade peruana a partir do Incário que não condizia com a realidade, nem mesmo entre a população indígena, visto que a maioria não fala o idioma quéchua.

Abelardo Solís expõe a exterioridade desse discurso indigenista que reduziu toda uma miríade de povos indígenas a um único padrão quéchua, sem levar em conta aimarás, huancas, moches e outros, e sem ser capaz de solucionar o problema indígena, tratando-se mais de uma especulação historicista.

O ensaio de Solís descreve o indigenismo exclusivista, que idealiza o passado incaico como possibilidade de futuro revolucionário, como desconectado do movimento histórico mundial: “Los tahuantinsuyólogos, en consecuencia, deben continuar estudiando el pasado, sin pretender trasladar al horizonte de nuestros tiempos el espejismo nefasto de la historia como si fuera una ideología o una aspiración” (SOLIS, 1930a, p. 35).

Mas também o próprio Abelardo Solís, ao criticar esse indigenismo influenciado pelo Incaísmo, vale-se do mesmo argumento dos intelectuais civilistas ao propor que a modernização peruana deveria passar por um processo de “desindianização”, com o indígena assimilando a modernidade da civilização ocidental.

⁷⁶ Entendemos que a noção de “tahuantinsuyólogos”, usada pejorativamente por Abelardo Solís, ao se referir aos indigenistas que se apegaram aos aspectos do passado incaico como expressão de peruanidade e expectativa de futuro, signifique estudiosos do Tahuantinsuyo. Em suma, com esse termo entendemos que Solís está criticando a intelectualidade indigenista reunida em *Amauta* e o indigenismo revolucionário.

Além disso, não podemos deixar de perceber uma crítica ao próprio ideal indigenista revolucionário, que aliás, foi cada vez mais se configurando como um indigenismo socialista.

Deste modo, o indígena não seria mais um sujeito revolucionário, mas uma espécie de proletariado camponês, colocado no mesmo rol que o proletariado urbano - classes exploradas pelo capitalismo imperialista.

O militante socialista Eudocio Ravines, em uma das poucas, mas expressivas, contribuições em *Amauta*, insiste nessa leitura militante conforme as diretrizes da Terceira Internacional Comunista acerca do problema indígena. No artigo “*La Realidad Social de America Latina*”, publicado no número 29 de *Amauta*, ele faz uma interpretação histórica do processo econômico e social latino-americano a partir do ponto de vista do comunismo ortodoxo e rebate outros postulados idealistas elaborados por intelectuais americanistas.

Ravines reconhece as especificidades latino-americanas, entretanto, critica o ideal americanista de uma *Indoamérica*, pois cada país tem sua própria especificidade e alguns destes teriam profundas diferenças dentro deles próprios, então, antes de se pensar de forma continental, haveria que primeiro eliminar as fissuras de cada país (RAVINES, 1930, p. 3).

Os fatores determinantes para essas fissuras, cujo exemplo pode ser encontrado na condição em que se encontram as populações indígenas, “no residen en la edad de los pueblos, ni en el sol amoroso, ni en la raza, ni mesmo aún en la vida interior o en la exaltación imaginativa: todos ellos están reciamente determinados por factores materiales, de índole y procedencia económica” (RAVINES, 1930, p. 4).

O militante comunista critica, aqui, aqueles que pressupõem que os aspectos civilizatórios, culturais, geográficos e biológicos sejam as raízes do problema do indígena, e defende, talvez em um único ponto em que concorda com Mariátegui e o indigenismo revolucionário, que o problema do indígena é fundamentalmente econômico.

Deste modo, Ravines reivindica o marxismo como a teoria capaz de levar adiante uma interpretação científica da realidade latino-americana considerando suas peculiaridades e os traços distintivos de cada um dos povos da *Indoamérica* (RAVINES, 1930, p. 5).

Apesar disso, o marxismo permitiria afirmar que a história da América Latina não está desconectada do mundo, pois a realidade histórica da América Latina seria a mesma de Europa e Ásia, pois é

la historia de sus luchas de clase: los tlascaltecas contra los aztecas, los quitos y los caxamalcas contra los quechuas. Tupac Amaru, los comuneros de Socorro, los negros de Coro [...] contra los encomenderos, repartidores y los azogueros. Los agricultores, ganaderos, [...] y contrabandistas de la colonia, contra los monopolistas privilegiados. Más tarde, las encarnizadas luchas motivadas por las contradicciones feudales [...].

Y, contemporáneamente los comuneros contra el feudo, el proletariado contra el capitalismo y contra el feudalismo, las clases oprimidas contra la dominación de las oligarquías financieras e imperialistas (RAVINES, 1930, p. 5).

Toda a história americana, não apenas posterior à conquista, mas também anterior à chegada dos espanhóis, é uma história baseada na luta de classes. Nesse ponto, Ravines reverte o argumento dos "idealizadores do passado pré-colombiano" como um período no qual não existiam contradições sociais, e comenta sobre os tlaxcaltecas, que se uniram aos espanhóis na luta contra os opressores astecas e os quitos contra os quéchuas.

Analisar a realidade da América Latina não seria atravessar o oceano ou escalar uma cordilheira, isto é, não seria por uma lógica europeizante e nem por uma lógica andinista, mas sim por uma lógica marxista, capaz de abarcar tudo aquilo que se move e se transforma na história (RAVINES, 1930, p. 8).

Portanto, para os “militantes” presentes em *Amauta* não se trata de abordar o problema indígena por um indigenismo baseado unicamente no indígena e em sua tradição, tal como expressou o indigenismo revolucionário, mas sim por uma ideologia política capaz de resolver todas as contradições sociais do Peru e da América Latina. Não se trata apenas de redimir o indígena, mas sim todas as classes oprimidas pelo capitalismo imperialista.

Deste modo, a partir da morte de José Carlos Mariátegui, o pressuposto defendido pelo grupo dos militantes torna-se hegemônico na revista *Amauta*, que se torna uma espécie de porta-voz do recém criado Partido Comunista Peruano.

3.2.3 O fim do indigenismo em *Amauta*

A transformação de *Amauta* em um periódico de partido, após a morte de José Carlos Mariátegui, conforme vimos no capítulo anterior, resultou não apenas na saída de grande parte de intelectuais e artistas que fizeram parte desta rede, mas também significou o fim do indigenismo revolucionário.

Entretanto, esse movimento não foi abrupto, já que paulatinamente o discurso indigenista foi perdendo espaço no final da existência de *Amauta*. O próprio Mariátegui, ao contrário de discutir o indigenismo, tal como fizera na primeira fase, no segundo momento da segunda fase, tem apenas 04 quatro publicações, no mesmo número 26, nas quais discute questões estéticas acerca da obra do escultor Bourdelle⁷⁷, um ensaio sobre o ilustrador alemão Heinrich Zille e o aspecto revolucionário de sua obra⁷⁸ e duas outras cartas, uma ao governo

⁷⁷ “Bourdelle y el anti-rodin”. *Amauta*, n.º 26, p. 51-52.

⁷⁸ “Ubicación de Heinrich Zille”. *Amauta*, n.º 26, p. 97-98.

peruano e outra à associação nacional de periodistas, em protesto ao fechamento da revista *Labor*⁷⁹; por fim um ensaio publicado no número 28 em que faz uma defesa do surrealismo e da literatura revolucionária.⁸⁰

Verificamos não apenas uma diminuição significativa na temática indigenista, mas também uma ausência do próprio conceito de indigenismo nos textos de autoria de membros do grupo "militante" que se referiram à questão indígena. Algumas palavras são utilizadas de forma pejorativa para se referir aos indigenistas, tais como "tahuantinsuyólogos" e "indiólogos".

Além disso, houve a presença de uma forte crítica não apenas ao indigenismo exclusivista, mas também à ideia do Incário como possibilidade revolucionário, tal como colocado no indigenismo revolucionário. Por fim, o indigenismo é colocado como mais uma das ideologias pequeno burguesas que compuseram o discurso aprista.

Para o grupo que assume a revista após a morte de Mariátegui, os postulados apresentados por esses indigenismos, sem entrar em uma crítica direta aos membros de *Amauta*, expressavam uma confusão ideológica típica da intelectualidade pequeno burguesa.

Neste derradeiro momento da revista, trasladou-se o rechaço ao aprismo para uma crítica à intelectualidade vanguardista. Um exemplo claro desse movimento crítico é o texto do militante socialista cubano, Julio A. Mella, intitulado "¿Que es el ARPA?", publicado postumamente, em duas partes, nos números 31 e 32 de *Amauta*⁸¹, em que critica o "populismo" americanista do APRA.

Los "arpistas" son indoamericanistas" [...]. Está bien, aceptemos este bautizo. Pero aquí caen en algo que combaten con las palabras: la base racial para el movimiento antimperialista. Critican, con mucha razón, a los que hablan de conflictos entre sajones y latinos como fundamento del imperialismo. Pero, a reglón seguido, presentan al indio como fundamental, por ser indio, para la lucha antimperialista y por el socialismo. Porque son más, infieren que los indios han de ser los de hegemonía en la lucha. Porque algunos viven todavía en un estado de "comunismo primitivo", nos hablan del "comunismo incaico autóctono" y de tomar como base para el movimiento comunista a las comunidades de indios, en un estado todavía bárbaro, sociológicamente hablado.

Olvidan que la penetración del imperialismo termina con el "problema de raza" en su concepción clásica al convertir a los indios, mestizos, blancos y negros en obreros es decir, al dar una base económica y no racial al problema.

La experiencia ha probado que el campesino – el "indio" en América – es eminentemente individualista y su aspiración suprema no es el socialismo, sino la

⁷⁹ "Carta à Benjamin Huamán de los Heros; Presidente del Consejo de Ministros" e "Carta al compañero Presidente de la Asociación Nacional de Periodistas", p. 92-94.

⁸⁰ "Populismo literario y estabilización capitalista". *Amauta*, n. 28, p. 6-9.

⁸¹ Não podemos deixar de mencionar que o texto de Mella foi redigido por volta de 1928. O fato dele ter sido publicado logo após a morte de Mariátegui, quando a revista *Amauta* estava sob direção do grupo militante, nos revela a opinião que este tinha dos intelectuais e artistas indigenistas que fizeram parte da rede de *Amauta*.

propiedad privada: error de que solamente el obrero puede libertarlo por la alianza que el Partido Comunista establece entre estas dos clases (MELLA, 1930a, p. 24).

Percebemos que por detrás da crítica ao programa aprista, há uma crítica a postulados característicos do indigenismo revolucionário.

O militante cubano aponta que, no ideal americanista, o fator racial se sobrepõe ao fator classista como fundamento da contradição social na América Latina, deixando de lado que a realidade do imperialismo econômico não subjuga algumas raças, mas sim as classes operária e camponesa.

Embora concorde com os postulados do indigenismo revolucionário de que o problema indígena é econômico e social, Mella discorda do pressuposto de que haveria um fator revolucionário na raça indígena, já que este ideal se basearia em uma visão idealizada das tradições autóctones. Contra a leitura de que haveria um comunismo primitivo e, assim, uma “essência socialista” nas tradições indígenas, o autor rebate apontando que o indígena, ao contrário, era individualista e sua aspiração seria a propriedade privada e não o socialismo.

Neste ponto, há uma grande divergência entre Mella e o ideal de socialismo indo-americano, tal como expusera Mariátegui. Se para este o socialismo seria facilmente incorporado pelo indígena por conta de sua tradição comunitária, para Mella, apenas o operário, ou seja, a doutrina comunista, seria capaz de conectar as classes operárias e camponesas.

Em um momento de radicalização da esquerda peruana em direção a um comunismo mais ortodoxo, os “ismos”, tão característicos do movimento vanguardista estético e intelectual das primeiras décadas de 1920, eram vistos como desvios idealistas.

Ao analisarmos as publicações em *Amauta* posteriores ao falecimento de Mariátegui, desconsiderando textos publicados em homenagem ao fundador da revista, há apenas um ensaio com proposta indigenista: “*Algunas consideraciones sobre la educación del indio en el Perú*”, de autoria do educador indigenista punenho José A. Encinas.

Neste ensaio, homenageia-se a formulação do problema do indígena peruano por Mariátegui, e exalta-se a obra de *Amauta* como um ideário na orientação espiritual, intelectual e pedagógica (ENCINAS, 1930, n. 32, p. 75). O autor explora e discute aspectos levantados por Mariátegui em “*El Proceso de la Instrucción Pública*”, fazendo uma proposta para educação do indígena baseada no lema:

Escuela con tierra propia. Tal es, por lo menos, el camino que la política educativa sigue en México y el que Rusia adopta, rectificando, en parte, sus primeros ensayos de la escuela comunista. A la interpretación literal de la doctrina pedagógica marxista de que la educación debe estar ligada estrechamente [sic.] a la producción material,

sigue otra de mayor radio de acción, o sea la de convertir la Escuela en una fuente inagotable de energía social (ENCINAS, 1930, p. 76-77).

Encinas defende uma educação para o indígena baseada nos postulados empregados no México e na Rússia, uma educação que transcenda o mero objetivo de produção material, e que seja fonte de energia social. A partir desta proposição, Encinas critica outras formas de educação do indígena, que buscaram fazê-la de forma a considerá-lo um elemento distinto dos demais, pois:

Proceder así sería históricamente absurdo, en oposición manifiesta a los principios más elementales de la pedagogía social. Por eso, porque no se ha querido respetar estos principios es que el indio ha resistido a todo intento de “civilizarse”. Ni las escuelas ambulantes, ni la máxima propaganda escolar, ni los internados, ni las granjas talleres, nada servirá para sacarlo de la quietud e indiferencia en que vive (ENCINAS, 1930, p. 78).

Nenhuma medida pedagógica imposta especificamente para o indígena, seja escolas ambulantes, oficinas pecuárias, servirá para tirar o indígena de sua condição. A educação deve “incidir con vigor sobre la estructura social, ha de ser un real y verdadero elemento revolucionario. Esta es la única orientación que debe darse al problema educativo sin distinción de grupos sociales” (ENCINAS, 1930, p. 78).

Portanto, o caminho não é uma educação que diferencie as “necessidades espirituais” do indígena das do branco e do mestiço, mas uma educação que incida sobre todos os grupos sociais e seja agente de transformação revolucionária da sociedade.

Há um distanciamento entre a proposta de Encinas das teses de Mariátegui apresentadas para os dirigentes comunistas em julho 1929. Enquanto este defendeu uma educação específica para o indígena, feita por indígenas proletarizados, que retornariam aos *ayllus* e fariam o trabalho de educação revolucionária daquelas comunidades, Encinas propõe uma educação única, indistintamente do fator racial ou classista, que aja sobre todos os elementos no sentido de transformação da sociedade como um todo.

A proposta de José Encinas expressa a visão do indígena como mais um dos elementos sociais que compõe o rol das classes exploradas pelo capitalismo - visão que ganha corpo em *Amauta* a partir desse movimento de maior radicalização da esquerda peruana.

No momento derradeiro da revista não é mais o utópico andino ou o Incário que vai redimir o indígena e sua história, mas o comunismo, que, como doutrina e movimento histórico surgido das contradições do capitalismo, será o único capaz de libertar o proletariado e o campesinato da opressão da burguesia comercial e latifundiária, conforme exposto no editorial “¿Y ahora?”, publicado no número 32 por ocasião da queda do regime de Augusto Leguía:

Las clases oprimidas peruanas, los obreros, campesinos, soldados, indígenas, no se dejarán engañar por ninguno de los brillantes sofismas que los ideólogos y agentes de la burguesía y del imperialismo quieren meterle en cabeza [...].

Y frente a todos estos enemigos de la revolución obrero-campesina en el Perú, el Partido Comunista se coloca a la cabeza de los obreros y campesinos. (AMAUTA, 1930c, p. 8)

Deste modo, a colocação do indígena no mesmo rol da classe oprimida, proletária e camponesa, expressa esse movimento de maior radicalização. *Amauta* não é mais representante de uma frente única de intelectuais, artistas e militantes que se solidarizam pela causa do indígena do Peru, tal como no intento do *Grupo Resurgimiento*. Neste momento, a revista é representante de uma frente única comunista de operários e camponeses, tal como publicado no “*Plenum*” convocado pela *Central General de los Trabajadores Peruanos (CGTP)*:

Acaba de finalizar sesiones del Comité Central ampliado de la C.G.T.P. al que han asistido 111 delegados representando 62 organizaciones y a 56.566 trabajadores industriales, 30.000 indígenas y 7.917 desocupados. En este acontecimiento histórico que inicia una nueva etapa del movimiento obrero del Perú. El proletariado de la ciudad y del campo no solo ha tenido ocasión del mutuo conocimiento de sus problemas y urgentes reivindicaciones sino además los ha planteado con exactitud, orientándose hacia un terreno neto de clase, unificando su pensamiento y su acción (AMAUTA, 1930d, p. 10).

O texto anuncia a constituição de uma nova frente composta por operários da cidade, indígenas, camponeses e desempregados. Diferentemente da etapa anterior, em que *Amauta* divulgava manifestos de grupos intelectuais, agora os intelectuais e artistas vanguardistas estão excluídos dessa nova frente.

Trata-se de uma nova orientação, a qual coloca o problema indígena em outros termos:

El Plenum, al pronunciarse sobre el problema indígena, reconoció su carácter fundamentalmente económico y el derecho de los indios no solo a reconquista de sus tierras sino también a disponer de si mismos organizando sus propias repúblicas aymaras y keshwas. Firmaron además, os representantes de la C.G.T.P. y los de la Federación Obrera Indígena Regional Peruana, un pacto de Alianza y Solidaridad para llevar a la realización las resoluciones del Plenum y organizar el Congreso de los indígenas aymaras y keshwas (AMAUTA, 1930d, p. 10).

Na resolução da C.G.T.P, o problema indígena é colocado como classista e econômico. Não há nenhuma menção à tradição indígena e sua historicidade como possibilidades revolucionárias, tal como no indigenismo revolucionário.

As proposições não diferem daquelas propostas pela Terceira Internacional, que rechaçaram o ponto de vista racial e enfatizaram os aspectos econômico e agrário, além do direito ao autogoverno das populações indígenas.

Além disso, não há indicações de um trabalho de conscientização do indígena para transformá-lo em sujeito revolucionário. Neste manifesto não se concebe mais uma possibilidade revolucionária na tradição autóctone e a necessidade de construção do indígena em sujeito revolucionário.

Para os comunistas peruanos, os povos originários estão inseridos no mesmo rol do proletariado e das classes oprimidas pelo capitalismo. Assim, a libertação do indígena estaria vinculada à luta das classes exploradas pela implementação do comunismo, pois o fim da sociedade capitalista seria capaz de devolver-lhe o direito à sua terra e a governar conforme suas tradições e costumes.

Deste modo, o indigenismo, como discurso e projeto político, não tem mais espaço nos últimos números da revista, e o ideal de modernização do Peru através do “resgate” da tradição incaica pelo socialismo deu lugar ao dogmatismo comunista, encerrando, a principal obra de José Carlos Mariátegui - a *Amauta*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos detivemos neste trabalho a analisar o chamado indigenismo revolucionário, que monopolizou o campo intelectual peruano a partir de meados da década de 1920 e que teve na revista *Amauta* seu principal veículo de difusão

Duas dimensões se mesclaram nessa forma de compreensão do problema do indígena. Na primeira, o indígena foi convertido em sujeito revolucionário, pois a tradição que portava era um elemento importante para a constituição de um socialismo que fosse uma alternativa para a realidade peruana. Já a segunda dimensão foi resultado de distintos produtos culturais produzidos pelo vanguardismo estético e intelectual com os quais essa “nova geração peruana” buscou se aproximar à história e à identidade cultural das comunidades indígenas (BEIGEL, 2015, p. 43).

A relevância da *Amauta* esteve no fato dela ter efetivado uma operação que saiu tanto da temporalidade liberal-burguesa, quanto do etapismo preconizado pela Internacional Socialista, colocando a revolução como o acontecimento que faria a comunicação entre o passado mítico indígena e a utopia socialista (TERÁN, 2008, p. 181). A partir desse ideal, a *Amauta* pretendeu ser o instrumento de difusão e interlocução de uma nova tradição no Peru, que através dos elementos histórico-culturais autóctones, colocaria a nação peruana nos trilhos da história, isto é, de uma modernidade alternativa expressada pelo socialismo.

Na elaboração textual promovida em *Amauta* de trazer uma interpretação acerca da realidade da sociedade peruana, mas também do seu passado, a história não foi apenas instrumento normativo de luta política, mas também sujeito presente, pois o tempo da modernidade determinou a relação entre a colonialidade experimentada e a expectativa revolucionária. Desse modo, percebemos que em suas páginas se desvelou um devir histórico que essa geração entendeu como sua missão histórica: a extirpação da colonialidade através de uma modernidade socialista.

Buscamos, em nossa análise, entender a elaboração textual desse indigenismo que associou um ideal de “resgate” da tradição autóctone com o socialismo, mas que, no decorrer das fases da revista perdeu espaço para o dogmatismo comunista.

Entendemos que o indigenismo revolucionário foi o resultado da elaboração e da convivência de letrados que se reuniram nesse “espaço de sociabilidade” que foi a *Amauta*. Os processos de *adesão* e de *exclusão* ocorridos nessa rede, influenciados pelos acontecimentos, alteraram o perfil da revista, lançada com o intento de ser um instrumento de debate, polarização

e gravitação de várias correntes estético-intelectuais e políticas que surgem no Peru a partir do fim da “República Aristocrática”, e que acabou por se tornar um “periódico de partido”.

O grande número de autores em *Amauta* revela, em parte, um intento do fundador e diretor da revista de equilibrar em suas páginas as opiniões políticas da vanguarda política radical com as novidades da arte vanguardista latino-americana (VERES CORTÉS, 2000, p. 205), consolidando uma frente de intelectuais, artistas e militantes políticos, que unisse o movimento de reivindicação autóctone indigenista ao movimento socialista internacional.

A princípio, Mariátegui conseguiu vincular a preocupação indigenista com a ideologia marxista e manter, ao mesmo tempo, uma receptividade diante das questões estéticas, imprimindo, assim, um perfil singular à revista (SCHWARTZ, 2002, p. 300).

O objetivo da revista, delineado por seu fundador por ocasião de seu lançamento, expressava um ideal de “resgate” da tradição autóctone, tornando-a não apenas uma expressão de uma “peruanidade” autêntica, mas transcendê-la como possibilidade revolucionária de rompimento com a colonialidade.

Entretanto, esse ideal de frente única, resultado da convivência entre os campos estético, intelectual e político na rede de *Amauta*, gerou tensões, as quais se acentuaram conforme o contexto político esquerdista se radicalizava no Peru e no mundo.

A tensão que se revelou nos momentos finais da revista, com a presença de posturas anti-intelectualistas, reflexo das diretrizes dos Partidos Comunistas, tornando insustentável a convivência entre a vanguarda estética e a política, nos mostra que Mariátegui, apesar de seus esforços, não teve êxito.

Podemos, à primeira vista, deduzir que o processo sofrido pela *Amauta* foi decorrente de um choque geracional, através do ingresso de uma juventude militante em sua rede. Contudo, a revista teve, entre os principais colaboradores, intelectuais nascidos na última década do século XIX.

Mesmo o grupo militante, encabeçado por Ricardo Martínez de la Torre, Eudocio Rabines e Julio Portocarrero, nasceram praticamente no mesmo ano que José Carlos Mariátegui, Maria Wiese e Luis Valcárcel. Aliás, os membros mais jovens da rede de *Amauta*, como Xavier Abril, Martín Adán e Armando Bazán, estavam mais conectados ao movimento estético vanguardista.

A despeito de diferenças etárias entre os membros desta rede, esses personagens estavam inseridos em um mesmo contexto histórico, marcado pelo processo de modernização e pelas convulsões sociais que levaram ao fim a “República Aristocrática”, mas também por

acontecimentos mundiais, principalmente os movimentos revolucionários na periferia mundial e a Revolução Russa.

A revista *Amauta* foi destinada a ser uma revista geracional, entretanto a marca biocronológica que poderia ter aproximado esses intelectuais não a identificou plenamente e, nesse sentido, o reposicionamento geracional dependeu mais das ideias e da práxis dentro desse movimento de renovação/revolução do que em torno da idade (MELGAR BAO, 2007).

O ideal de transformação da sociedade peruana e a concepção de que esta se daria através de um “resgate” da tradição incaica, isto é, um ideal de uma modernidade alternativa à experimentada durante as primeiras décadas do século XX, foi, a princípio, o ponto em comum que congregou intelectuais, artistas e militantes.

O indigenismo revolucionário da revista *Amauta* fez com que o conceito de indigenismo fosse colocado como um “conceito de movimento”¹, pelo fato de expressar uma nova experiência, através de uma conexão com o passado, uma experiência de futuro fixado como uma espécie de meta – a revolução socialista, que por sua vez transformaria e modernizaria a sociedade peruana. Então, o indigenismo como conceito de movimento portou “um potencial de excesso de fundo utópico, capaz de estimular constantemente novas ações” (KOSELLECK, 2020, p. 76).

Os modos singulares de como esses personagens experimentavam essa modernidade e projetaram um tempo histórico que se abria e se acelerava na expectativa de transformações teve a mediação de estratos temporais acumulados, tais como a experiência dicotômica étnico-geográfica e o utópico andino, mas também a expectativa de transformação e ruptura desses paradigmas através da revolução socialista.

Conforme pontuou Alberto Flores Galindo (1994), o indigenismo de *Amauta* foi tributário do utopismo andino, que expressou uma temporalidade cíclica, pois a expectativa era de que adviria o momento no qual a ordem atual seria revertida e o Incário recuperaria seu lugar na história.

No entanto, conforme analisamos no capítulo anterior, essa espécie de “ressurgimento” do Incário se daria pelo socialismo. Nesse sentido, o utópico andino foi incorporado por um ideal de realização da revolução socialista. Para os membros de *Amauta*, não se tratava de uma utopia, mas de uma expectativa que se descortinava em seus horizontes de futuro.

¹ Reinhardt Koselleck define conceito de movimento como uma das “numerosas novidades vocabulares terminadas em *ismo* que instilam a temporalização dos significados categoriais em todo léxico sócio-político [...], que na prática, servem para fixar novas metas, tendo em vista a reorganização política e social da sociedade” (KOSELLECK, 2020, p. 90).

Eles entendiam que o período que viviam era um tempo revolucionário e assim, a realização da meta de transformação da sociedade para uma outra que não expressasse mais a colonialidade estaria próximo. Com isso, o indigenismo revolucionário, que trouxe a tradição autóctone como uma possibilidade revolucionária, foi incorporado pela própria expectativa daqueles membros.

Seguindo o pressuposto de que a experiência revolucionária faz com que se tenha a impressão de que os eventos se aceleram e se precipitam (KOSELLECK, 2020, p. 259), conforme a meta não se realiza, faz-se necessário acelerar e precipitar-se em direção à sua realização.

Os eventos que ocorriam na esquerda mundial, deste modo, levaram o indigenismo revolucionário a se configurar em um indigenismo socialista e, por conseguinte, a expectativa socialista acabou por fazer com que o indigenismo, como um conceito de movimento, perdesse espaço na revista para o comunismo.

O ideal comunista, que ganha força nos últimos momentos de *Amauta*, colocou o indigenismo como mais um dos ideogramas burgueses que precisariam ser eliminados na tarefa de doutrinação do proletariado. O indígena e sua tradição passam a não portar mais um potencial revolucionário, já que o programático comunista colocou as populações originárias no mesmo rol da massa proletária explorada pelo capitalismo.

Então, conforme analisamos, o movimento que se efetivou na *Amauta* de transformação de uma “revista de debate” para uma “revista de partido” fora decorrente dessa percepção dos eventos por parte daqueles inseridos em sua rede.

Na percepção dos acontecimentos políticos vivenciados ou compartilhados, as experiências acumuladas se rompem ou se intensificam. As experiências políticas são processadas de maneira diferente conforme a idade e a posição social (KOSELLECK, 2014, p. 35). Deste modo, embora os participantes da rede de *Amauta* compartilhassem uma mesma marca biocronológica, cada um dos seus membros, conforme o espaço de circularidade e vivência no qual estavam inseridos, percebeu a ação da história, seja como passado, como ação no presente, ou como expectativa de futuro, de forma singular. Em uma estrutura de sociabilidade, essas diferenças ficaram nítidas.

Os acontecimentos passados e presentes – experiência - juntamente com a expectativa que esses intelectuais tinham acerca do futuro, de um horizonte revolucionário, moldaram o discurso indigenista-socialista dessa geração.

O ideal de “Utopia Andina” deu lugar a uma “Utopia da modernidade”, para a qual a tradição autóctone foi projetada pela compreensão e pelo diagnóstico que tinham do passado e do seu presente, mas também pela expectativa que os membros de *Amauta* possuíam.

O chamado indigenismo revolucionário, portanto, foi tributário desse jogo entre experiência e expectativa. Mas esse mesmo jogo, que de certo modo possibilitou uma junção entre a tradição autóctone e a modernidade socialista, fez com que a *Amauta* se transformasse em uma “revista de partido” e o indigenismo perdesse seu potencial revolucionário.

O “ressurgimento” indígena expressado pelo indigenismo revolucionário não foi uma reivindicação das comunidades indígenas, mas de sujeitos fora dessas comunidades que espelharam suas experiências e suas expectativas na tradição autóctone.

A exterioridade² do discurso indigenista da revista imputou ao passado incaico um potencial revolucionário que se fazia presente tanto em vestígios do Incário, tal como o comunitarismo, quanto na cosmovisão de que chegaria o momento em que o indígena, vítima secular, se levantaria contra a opressão que o afligia e reconectaria, através do socialismo, ao fio de sua história rompido pela conquista espanhola.

A expectativa socialista por parte dos membros de *Amauta* fez com que estes não apenas incorporassem o utópico andino, presente como paradigma discursivo na sociedade peruana, mas também introjetassem nele o potencial revolucionário pelo ideal de que, em tese, uma espécie de comunismo já teria existido no Peru e o indígena poderia incorporar o socialismo como uma ideia sua.

Portanto, o processo almejado de configuração do indígena em um sujeito revolucionário, tal como expressara o indigenismo revolucionário, “desindianizou” o indígena, pois este foi representado como reflexo daqueles que vislumbraram uma modernidade alternativa para o Peru, que se realizaria pelo processo revolucionário socialista que ocorria no mundo.

Nesse sentido, podemos dizer que esse discurso indigenista, que mesclou o indigenismo ao socialismo, cobrou o mesmo sacrifício que Mario Vargas Llosa cobraria mais de meio século depois dos indígenas para o estabelecimento de uma sociedade moderna em que as diferenças sociais e econômicas fossem reduzidas, pois em nome da realização da modernidade socialista o indígena teria que deixar sua cultura e suas tradições³.

² Lembramos que a noção de exterioridade, conforme já colocamos nesta tese, permeia todo discurso indigenista, pois este é uma elaboração racional daqueles que estão fora das comunidades indígenas.

³ Vide citação na página 15 desta tese.

Vimos na *Amauta* opiniões que estereotiparam o indígena, inclusive de forma pejorativa. Da vingança e da vitimização, da “redenção” de seu passado como tradição e da reabilitação do indígena através de uma educação que levasse a modernidade a ele, mas também de uma educação ideológica comunista para que pudesse ser integrado pelo movimento proletário. Todos esses pressupostos, trazidos pelo indigenismo revolucionário, expressaram não apenas a exterioridade do indigenismo, mas o próprio efeito da modernidade como visão de mundo e meta a ser atingida.

Podemos apreender disso que, diante de uma experiência de aceleração temporal, de um afastamento progressivo entre as experiências acumuladas e a expectativa de realização de metas, faz-se necessário, em um presente atual fustigado pelo imediatismo das redes sociais, recorrer a instâncias de mediação, isto é, a uma convivência, um diálogo, de modo a não objetivarmos e adequarmos alteridades a nossos projetos.

Nessa experiência que coloca uma urgência na constante realização de metas, enxerga-se o outro pela lente distorcida de nossos projetos e refletimos nossas expectativas em um espelho diante do outro e, no lugar de ver o que o outro tem a mostrar e a dizer, cada vez mais o que importa é ver apenas o reflexo de nossa imagem e de nossa voz. Precisamos atravessar o espelho.

REFERÊNCIAS

FONTES DOCUMENTAIS

COX, Carlos Manuel. [Correspondência]. Destinatário: José Carlos Mariátegui. Arequipa, 28 out. 1926. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-de-carlos-manuel-cox-28-10-1926>. Acesso em: 26 mai. 2023.

DE GUERRA-GARCIA, Violeta. **Índice Acumulativo**. Lima: Ediciones Amauta, 1976. Versão digitalizada por: Ibero-Amerikanisches Institut. Berlim, Alemanha. Disponível em: https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/812949153/0/LOG_0000/. Acesso em: 26 mai. 2023.

LIBROS Y REVISTAS. **Anuncio de la revista Amauta**. Lima: Editorial Minerva, n.2, 1926. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/anuncio-de-la-revista-amauta>. Acesso em: 11 mai. 2023.

MARIÁTEGUI, José Carlos [Correspondência]. Destinatário: Joaquín García Monge. Lima, 24 dez. 1925. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-joaquin-garcia-monge-24-12-1925>. Acesso em: 26 mai. 2023.

_____. [Correspondência]. Destinatário: Luis A. Rodríguez O. (Luis de Rodrigo). Lima, 20 out. 1926. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-a-luis-a-rodriguez-o-luis-de-rodrigo-20-10-1926>. Acesso em 11 mai. 2023.

_____. [Correspondência]. Destinatário: Mário Nerval. Lima, 14 jan.1927. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-mario-nerval-14-1-1927>. Acesso em: 11 mai. 2023.

_____. [Correspondência]. Destinatário: Samuel Glusberg. Lima, 06 out. 1929. Disponível em: <https://archivo.mariategui.org/index.php/carta-samuel-glusberg-10-6-1929>. Acesso em: 16 mai. 2023.

_____. [Correspondência]. Destinatário: José Malanca; Lima, 10 mar. 1930. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-jose-malanca-10-3-1930>. Acesso em: 12 mai. 2023.

MARIÁTEGUI, José Carlos; MARTINEZ DE LA TORRE, Ricardo. (Editores). **Amauta**. Lima: Ediciones Amauta, vols. 1-32, 1926-1930. Versão digitalizada por: Ibero-Amerikanisches Institut. Berlim, Alemanha. Disponível em: https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/812949153/0/LOG_0000/. Acesso em: 26 mai. 2023.

SPELUCIN, Alcides [Correspondência]. Destinatário: José Carlos Mariátegui. Trujillo, 26 out. 1926. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-de-alcides-spelucin-6-10-1926>. Acesso em: 23 mai. 2023.

SOLÍS, Abelardo [Correspondência]. Destinatário: José Carlos Mariátegui. Jauja, 05 fev. 1930. Disponível em: <https://archivo.mariategui.org/index.php/carta-de-abelardo-solis-5-2-1930>. Acesso em: 23 mai. 2023.

RAVINES, Eudocio [Correspondência]. Destinatário: José Carlos Mariátegui. Paris, 24 jun. 1929. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-de-eudocio-ravines-24-6-1929>. Acesso em: 23 mai. 2023.

TEXTOS CITADOS DE *AMAUTA*

ABRIL, Xavier. **Traducción estética de Eguren**. n. 21, fev-mar. 1928, p. 12-15.

ACOSTA CÁRDENAS. Miguelina. **Escuelas rurales para la educación de los niños indígenas**. n. 12, fev. 1928, p. 38-39.

AMAUTA. **El proceso del gamonalismo**. n.4, dez. 1926, p.12.

_____. **Carta de Unamuno**. n. 5, jan. 1927, p. 1-2.

_____. **Concurso poético de vanguardia**. n. 6, fev. 1927a, p. 33-34.

_____. **Persecuciones y exacciones en Andahuaylas**. n.7, 1927b, p. 39.

_____. **Votos de adhesión a “Amauta”**. n. 9, mai. 1927c, p. 40.

_____. [Nota dos editores]. n. 10 dez. 1927d, p. 73.

_____. **La vida económica**. n. 11, jan. 1928, p. 37-40.

_____. **Aviso Editorial**. n. 12, fev. 1928a, p. 37.

_____. **Mensaje de Sandino**. n.º 16, jul. 1928b, p. 1.

_____. **“Amauta” en el Uruguay**. n. 17, set. 1928c, p. 92.

_____. [Nota da redação]. n. 18, out. 1928d, p. 59.

_____. **PRO-AMAUTA**. Llamamiento a nuestros amigos y simpatizantes. n. 20, jan. 1929, p. 16.

_____. **Documento de Arte Nuevo del Peru**. n. 20, jan. 1929a, p. 104.

_____. **Dos cartas de Sanín Cano**. n. 24, jun.1929a, p. 82-83.

_____. **Dos notas de “Monde”**. n. 24, jun. 1929b, p. 84-85.

_____. **El Congreso Mundial de Francfort**. n. 26, set-out. 1929c, p. 95-96.

_____. **Tercera Etapa**. n. 30, abr-mai. 1930, p. 1-4.

_____. **Ha muerto Jose Carlos Mariategui**. n. 30 abr-mai. 1930a, p. 93-94.

- _____. **Ante el cadaver de Jose Carlos Mariategui.** n. 30 abr-mai. 1930b, p. 94-95.
- _____. **¿Y Ahora?** n. 32, ago-set. 1930c, p. 1-8.
- _____. **El plenum convocado por la C.G.T.P.** n. 32, ago-set 1930d, p. 10.
- CARRANZA, Luis. **El Problema Indigena.** n. 10, dez. 1927, p. 55.
- CASTILLO, Luciano. **El sentido vital de la obra de González Prada.** n. 16, jul. 1928, p.3.
- CASANOVAS, Martí. **Cuadro de la pintura mexicana.** n. 19, nov-dez. 1928, p. 37-50.
- _____. **La plastica revolucionaria mexicana y las escuelas de pintura al aire libre.** n. 23, mai. 1929, p. 47-50.
- CHURATA, Gamaliel. **El Gamonal** [parte1]. n. 5, jan. 1927, p. 30-33.
- _____. **El Gamonal** [parte2]. n. 6, fev. 1927a, p. 18-20.
- _____. **Posibilidad vernacular en la pintura de Jose Malanca.** n. 19, nov-dez. 1928, p. 89-92.
- COX, Carlos Manuel. **Revolución y Peruanidad.** n. 8, abr. 1927, p. 25-26.
- _____. **El indio y la escuela en Mexico.** n. 15, mai-jun. 1928, p. 15-17.
- ENCINAS, José Antonio. **Algunas consideraciones sobre la educación del indio en el Perú.** n. 32, ago-set. 1930, p. 75-79.
- ESPINOZA BRAVO, Carlos Alberto. **El poema de la madre.** n. 9, 1927, p. 36.
- FRANCO, Alejandro. **El aymara del siglo XX.** n. 23, mai. 1929, p. 86-88.
- GARCIA, José Uriel. **La música incaica.** n. 2, out. 1926, p. 11-12.
- _____. **El nuevo indio** (Ensayos de interpretación histórica). n. 8, abr. 1927, p. 19-20; 25.
- GARRO LAVADA, Eugenio. **Los “Amautas” en la historia peruana.** Capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika. n. 3, nov. 1926, p. 38-39.
- GRUPO RESURGIMIENTO. **La violenta situación de los indios en lo departamento del Cuzco.** n. 6, fev. 1927, p. 37-38.
- HAYA DE LA TORRE, Victor Raúl. **Nuestro frente intelectual.** n. 4, dez. 1926, p. 3-4; 7-8.
- _____. **El Problema Historico de Nuestra America.** n. 12, fev. 1928, p. 21-23.
- ILLANES SOLÍS, Belisario. **El problema del indio en Bolivia.** n. 12, fev. 1928, p. 39-40.
- LATORRE, Roberto. **Los nuevos indios de America.** El pintor argentino Americo Malanca. n. 18, out. 1928, p. 55-59.
- LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique. **Sobre la psicología del indio.** n. 4, dez. 1926, p. 1-2.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **Presentación de Amauta.** n.1, set. 1926a, p. 1.
- _____. **La evolución de la economía peruana.** n. 2, out.1926b, p. 29-32.
- _____. **La nueva cruzada Pró-Indígena.** n. 5, jan. 1927a, p. 37.

- _____. **Nota polemica.** n. 6, fev. 1927b, p. 29.
- _____. **Indigenismo y Socialismo: intermezzo polémico.** n. 7, mar. 1927c, p. 37-38.
- _____. **Réplica a Luis Alberto Sanchez.** n. 7, mar. 1927d, p. 38-39.
- _____. **Respuesta al señor Escalante.** n. 7, mar. 1927e, p. 39.
- _____. **Segundo Acto.** n. 10, dez. 1927f, p. 1.
- _____. **El Problema de la Tierra en el Perú.** Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad [parte1]. n. 10, dez. 1927g, p. 9-15.
- _____. **El Problema de la Tierra en el Perú.** Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad [parte2]. n. 11, jan. 1928, p. 5-8; 13-15.
- _____. **Gonzalez Prada.** n. 16, jul. 1928a, p. 8; 13-15.
- _____. **El Proceso de la Instrucción Pública en el Perú** [parte 2]. n. 16, jul. 1928b, p. 22-24.
- _____. **Aniversario y Balance.** n. 17, set. 1928c, p. 1-3.
- _____. **Abelardo Solis “Frente al problema agrario peruano”** Impresiones y Encuadernaciones “Perú” Lima, 1928. n. 20, jan. 1929a, p. 100-102.
- _____. **Poesia y Verdad:** preludeo de renacimiento de Jose Maria Eguren. n. 21, fev-mar. 1929b, p. 11-12.
- _____. **Contribucion de la critica de Eguren.** n. 21, fev-mar. 1929c, p. 35-40.
- _____. **Esquema del problema indigena.** n. 25, jul-ago. 1929d, p. 69-80.
- MARTÍNEZ DE LA TORRE. **La Capital Proletaria.** n. 10, dez. 1927, p. 76.
- _____. **Polémica y Acción.** n. 16, jul. 1928, p.33.
- MAYER DE ZULEN, Dora. **Lo que ha significado la Pro-Indígena.** n.1, set. 1926a, p. 20-22.
- _____. **La idea del castigo.** n.3, nov. 1926b, p. 35-36.
- MELLA, Julio A. **La lucha revolucionaria contra el imperialismo.** ¿Que es el ARPA? [parte 1]. n. 31, jun-jul. 1930, p. 41-49.
- _____. **¿Que es el ARPA?** [parte 2], n. 32, ago-set. 1930a, p. 24-37.
- ORREGO, Antenor. **El gran destino de America.** n. 12, fev. 1928, p. 13-14.
- PORTAL, Magda. **Andamios de Vida.** n. 5, jan. 1927, p. 12.
- RAVINES, Eudocio. **La realidad social de América Latina.** n. 29, fev-mar. 1930, p. 1-8.
- REYNA, Ernesto. **El Amauta Atusparia.** [parte 1]. n. 26, set-out. 1929, p. 38-49.
- _____. **El Amauta Atusparia.** [parte 2]. n. 27, nov-dez. 1929a, p. 30-42.
- ROMERO, Emilio. **El Cuzco Catolico.** n. 10, dez. 1927, p. 54.
- _____. **La costumbre indigena y el derecho.** n. 14, abr. 1928, p. 27-28.

- SABOGAL, José. **Los “mates” y el yaravi**. n. 26, set-out. 1929, p. 18-20.
- SÁNCHEZ VIAMONTE, Carlos. **La cultura frente a la universidad**. n.1, set. 1926, p. 5-6.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. **Sobre la cultura hispano-americana**. n. 4, dez. 1926, p. 10-11.
- SEOANE, Manuel. **Carta al Grupo “Resurgimiento”**. n. 9, mai.1927, p. 37-39.
- SOLÍS, Abelardo. **Contra algunos “ismos”**. n. 26. set-out 1929, p. 23-26.
- _____. **La cuestión del quechua**. n. 29, fev-mar. 1930a, p. 31-36.
- VALCÁRCEL, Luis E. **Tempestad en los Andes**. n.1, set. 1926, p. 2-4.
- _____. **El problema indígena**. n. 7, mar. 1927, p. 2-4.
- _____. **Sumario del Tawantinsuyo**. n. 13, mar. 1928, p. 29-30.
- _____. **Sobre peruanidad**. n. 26, set-out. 1929, p. 100-101.
- ZAPATA, Juan. **Delegados indígenas atropellados**. n. 6, fev. 1927, p. 39-40.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCÓN PORTOCARRERO, José. **El APRA su liquidación histórica**. Lima: UFASA, 1989.
- ALIMONDA, Héctor. ¿Una ecología política en la revista Amauta? Notas para una arqueología del ecologismo socialista latinoamericano. **Tareas**. Panamá, nº 130, 2008, p. 121-138. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=535055616008>. Acesso em: 11 mai. 2023.
- ARGUEDAS, José Maria. **Relatos Completos**. Buenos Aires: Losada, 2011.
- BICENTENARIO PERÚ 2021-2024. **21 Intelectuales peruanos del siglo XX**. Gobierno Peruano. Disponível em: <https://bicentenario.gob.pe/exposiciones/21-intelectuales/miguelinaacosta/>. Acesso em 22/05/2023.
- BAPTISTA, Selma. La construcción nacional, cultural y política de la etnicidad en Perú: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y Rodrigo Montoya. **Investigaciones Sociales**. Lima, nº15, 2005, p. 235-250. Disponível em: <http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/6996>. Acesso em: 25 mai. 2023.
- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú (1822-1933)**. Lima: Empresa Editora El Comercio S. A., 2005, 9ª ed.

BEIGEL, Fernanda. Algunas cuestiones en relación a la problemática de la Identidad en los textos de Amauta. **Anais VI Congreso de la Asociación de Amigos de la Literatura Latinoamericana**. Homenaje a José Carlos Mariátegui en el centenario de su nacimiento (1894-1994). Mar del Plata – UNMdp., vol. 1, p. 109 – 115, 1996. Disponível em: <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/view/258/283>. Acesso em: 12 mai. 2023.

_____. Las revistas como documentos de la historia latinoamericana. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. Maracaibo, vol. 8, n. 20, p. 105-115, jan-mar. 2003. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27902007>. Acesso em: 11 mai. 2023.

_____. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, vol. VI, nº13, p. 36-57, jun. 2015. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901303>. Acesso em: 08 mai. 2023.

BELAÚNDE, Víctor Andrés. **El Perú antiguo y los modernos sociólogos**: introducción a un ensayo de sociología jurídica peruana y otros ensayos. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1908. Disponível em: <https://archive.org/details/elperantiguoylo00belagoog/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 26 mai. 2023.

BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume II: América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP.

BOLFARINI, Bruno B. **Nacionalismo e Indigenismo em José Carlos Mariátegui**: uma ponte entre a tradição e a modernidade. Dissertação de mestrado, UFES, Vitória, 2017.

BONILLA, Hieraclio. **Guano y burguesía en el Perú**: Contrastes y paralelos en el marco de la región andina. Lima: IEP, 1984.

_____. El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la Guerra del Pacífico. **Desarrollo Económico**. Lima, vol. 20, No. 77, 1980, p. 49-70. Disponível em: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7855>. Acesso em: 26 mai. 2023.

BOSI, Alfredo. La parábola de las vanguardias latinoamericanas. In: SCHWARTZ, Jorge. **Las vanguardias latinoamericanas**: Textos programáticos y críticos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.4 (8), 1990. p. 50-61. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8543>. Acesso em: 08 mai. 2023.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 5. ed. 2002.

- CAMPUZANO ARTETA, Álvaro. **La modernidad imaginada: Arte y literatura en el pensamiento de José Carlos Mariátegui (1911-1930)**. Madri: Vervuet, 2017.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. El indigenismo peruano y Mariátegui. **Revista Iberoamericana**. Pittsburgh. [S.l.], p. 367-393, jun. 1984. Disponível em: <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/3907>. Acesso em 23 mai. 2023.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. ANTUNES, Cristina (Trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo. Cosac Naify, 2011.
- CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007.
- CORNEJO POLAR, Antonio. Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista. In: **Obras completas de Antonio Cornejo Polar Volumen II**. Lima: Latinoamericana Editores, 2005.
- COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. Brasília: FUNAG. 2006.
- CRESPO, Regina. Revistas culturais e literárias latino-americanas: objetos de pesquisa, fontes de conhecimento histórico e cultural. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (orgs.). **Cadernos de Seminários de Pesquisa**. v. 2. São Paulo: Humanitas, 2011, p. 98-116.
- CRUZ LEAL, Petra-Iraides. Prehistoria y perfil de “Amauta”. **Hispanérica**, ano 23, n. 68, 1994, p. 21-48. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20539785>. Acesso em: 08 mai. 2023.
- DE MACEDO, Rafael Gonzaga. **Invenções: arte africana**. Tese de doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/22150/2/Rafael%20Gonzaga%20de%20Macedo.pdf>. Acesso em: 23 mai. 2023.
- EFRAIN, Kristal, **The Andes viewed from the city: Literary and political discourse of the indian in Peru, 1848-1930**. Nova Iorque: Peter Lang, 1987.
- FLORES GALINDO, Alberto. **La Agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern**. Lima: DESCO, 1980.
- _____. **Buscando un Inca: Identidad y Utopia en los Andes**. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- FUNES, Patrícia. Salvar al Perú: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. **Revista de Historia**, Neuquén, nº4, 1994, p. 119-147. Disponível em: <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/846/868>. Acesso em: 08 mai. 2023.

- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. MEURER, Flávio Paulo (Trad.). Petrópolis: Ed. Vozes, 3ª ed.1999.
- GEBRAN, Maria Philomena da Cunha. **A historiografia sobre as Sociedades Andinas**: Peru 1920-1980. São Paulo. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 1991.
- GIL, Antonio Carlos. **O lugar dos indígenas na nação mexicana**: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX. Vitória: Aves de Água, 2013.
- GEOGRAFIA TOTAL. Mapa geográfico do Peru. 2015. Disponível em: <https://www-geografia.blogspot.com/2015/03/mapas-do-peru.html>. Acesso em: 26 mai. 2023.
- GIBSON, Charles. As sociedades indígenas sob o domínio espanhol. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume II: América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP, 2004.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Mónica. Notas sobre la creación del imaginário indigenista peruano en José Carlos Mariátegui e José Sabogal. **TEXTUALIA, Revista de Humanidades**. Cusco, vol. 2, 2014, p. 104-112. Disponível em: https://www.academia.edu/10128001/Notas_sobre_la_creaci%C3%B3n_del_imagenario_indigenista_peruano_en_Jos%C3%A9_Carlos_Mari%C3%A1tegui_y_Jos%C3%A9_Sabogal. Acesso em: 11 mai. 2023.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Bajo el Oprobio**. Paris: Louis Bellenand et Fils, 1933.
- _____. **Paginas Libres y Horas de Lucha**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.
- HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. VITORINO, Orlando (Trad.). Martins Fontes: São Paulo, 1997.
- _____. **A Razão na História**: Uma introdução geral à filosofia da história. SIDOU, Beatriz (trad.). Centauro: São Paulo, 2004.
- IBARRA, Hernán. Gamonalismo y dominación en los Andes. **Iconos. Revista de Ciencias Sociales**, Quito: n. 14, ago. 2002, p. 137-147. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901413>. Acesso em: 08 mai. 2023.
- IGLESIAS, Daniel. Nacionalismo y utilización política del pasado: la historia nacional desde la perspectiva de la revista Amauta (1926-1930). **Historica**: Lima, vol.30, n.2, 2006, p. 91-114. Disponível em: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/362>. Acesso em: 13 mai. 2023.
- UM MUNDO DE MUROS as barreiras que nos dividem. Peru. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 21 ago. 2017. Disponível em: <https://arte.folha.uol.com.br/mundo/2017/um-mundo-de-muros/peru/segregacao/>. Acesso em: 08 mai. 2023.

- KANT, Immanuel. O que é o esclarecimento? In: VIER, Raimundo; FERNANDES, Floriano Sousa. (trads.). **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KAPSOLI, Wilfredo. Chirapu (1928). Literatura y política en el Peru. **América**. Cahiers du CRICCAL, nº4-5, 1990. Le discours culturel dans les revues latino-américaines de l'entre-deux guerres, 1919-1939. p. 251-259. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/ameri.1990.988>. Acesso em 26 mai. 2023.
- KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume V: De 1870 a 1930. São Paulo. EDUSP, 2008.
- KLAIBER, Jeffrey. Los “cholos” y los “rotos”: Actitudes raciales durante la guerra del pacífico. **Histórica**, Lima: PUCPE, Vol. II, nº 1, 1978, p. 27-37. Disponível em: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7811>. Acesso em 26 mai. 2023.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- _____. **Estratos do Tempo**. Estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- _____. **História de Conceitos**: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- KUON ARCE, Elizabeth; GUTIÉRREZ VIÑUALES, Rodrigo; GUTIÉRREZ, Ramón; VIÑUALES, Graciela María. **Cuzco-Buenos Aires**. Ruta de intelectualidad americana (1900-1950). Lima: Fondo Editorial Universidad de San Martín de Porres, 2008.
- LAROUSSE: Gran Diccionario de la lengua española. Barcelona: Larousse, 1998.
- LARSON, Brooke. **Trials of nation making**: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910. Reino Unido: Cambridge University Press, 2004.
- LAUER, Mirko. **El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del S. XX**. Lima: Mosca Azul, 1989.
- LYNCH, John. As Origens da Independência da América Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. São Paulo: EDUSP, 2002.
- LYNCH, Nicolás. La Polémica Indigenista y los Orígenes del Comunismo en el Cusco. **Crítica andina. Revista del Instituto de Estudios Sociales**. Cusco, nº 3. Jan/jun. 1979, p. 5-46. Disponível em: <https://beta.acuedi.org/book/50>. Acesso em: 19 mai. 2023.
- MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru**. Berkeley: University of California Press, 1995.
- MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República**. Lima: COFIDE, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. Lima: Amauta. 1984.

_____. **Ideología y Política**. Lima: Amauta, 1986.

_____. **Peruanicemos al Perú**. Lima: Amauta, 1986a.

MELGAR BAO, Ricardo. Amauta: política cultural y redes artísticas e intelectuales. **Estudios Latinoamericanos**. Repositorio de la Facultad de Filosofía y Letras UNAM. México D.F., 2007. p. 1-40. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10391/629>. Acesso em 11 mai. 2023.

MIRÓ QUESADA, Aurelio. Prologo. In. GARCILASO DE LA VEJA. **Comentarios reales**. Tomo 1. Caracas. Ed. AYACUCHO, 1976, p. 9-41.

MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 41, n.1, 1998, p.151-175. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011998000100005>. Acesso em: 08 mai. 2023.

MOORE, Stephanie C. Indigenismo peruano, la raza, y los peruanos asiáticos, 1900-1930. **A Contra corriente: Una revista de historia social y literatura de América Latina**. Estados Unidos, vol. 11, nº 3, 2014, p. 195-217. Disponível em: <http://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/844>. Acesso em 09 mai. 2023.

MURRA, John. As sociedades Andinas Anteriores a 1532. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina: América Latina Colonial**. Volume I. São Paulo: EDUSP, 2004.

PEASE, Franklin. Prologo. In. POMA DE AYALA. **Nueva Crorónica y Buen Gobierno**. Tomo 1. Caracas. Ed. AYACUCHO, 1976, p. 9-74.

PERICÁS, LUIZ BERNARDO. José Carlos e o Marxismo (Introdução). In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **Do Sonho às Coisas: retratos subversivos**. PERICÁS, Luiz Bernardo (Trad.). São Paulo: Boitempo, 2005.

OSORIO, Nelson. Mariátegui y *Amauta* en el contexto de los años veinte. **Nuevo Texto Crítico**. Baltimore, vol. 1 no. 2, p. 315-327, 1988. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/489287>. Acesso em: 26 mai. 2023.

OSSIO, Juan M. **Los indios del Peru**. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

RAMA, Angel. Las dos vanguardias hispanoamericanas. **Maldoror**, Montevideu, nº 9, 1973. Disponível em: https://monoskop.org/images/a/ac/Rama_Angel_1973_Las_dos_vanguardias_latinoamericanas.pdf. Acesso em 08 mai. 2023.

- RENIQUE, José Luis. **A revolução peruana**. LOPES, Magda (Trad.). São Paulo: UNESP, 2009.
- ROSANVALLON, Pierre. **Por una historia conceptual de lo político**. Lección inaugural en el Collège de France. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- ROSARIO, Emilio. “Parlamento y Salitre. Políticas de Estado antes de la Guerra del Pacífico”. **Anuario de Historia Regional y de las Fronteras**, vol. 17, n. 2, Bucaramanga, 2012, p. 481-501. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4075/407539692008.pdf>. Acesso em 08 mai. 2023.
- SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. Lima: Fondo Editorial de Cultura, 1997.
- SARLO, Beatriz. **Modernidade Periférica**. Buenos Aires 1920 a 1930. PIMENTEL, Júlio (Trad.). São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- SCHWARTZ, Jorge. **Las vanguardias latinoamericanas: Textos programáticos y críticos**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 231-269.
- SOUZA, Tito Eugênio Santos. Manuel Gonzáles Prada e o surgimento de uma “nova consciência” do Peru. In: **Caderno de Letras**. Pelotas: UFPEL, n. 25, Jul-Dez 2015, p. 125-140. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/cadernodeletras/article/view/7343>. Acesso em 09 mai. 2023.
- TERÁN, Oscar. Amauta: vanguardia y revolución. In: **Prismas – Revista de Historia Intelectual**. Buenos Aires, vol. 12, n° 2, dez. 2008, pp. 173-189. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387036800004>. Acesso em: 12 mai. 2023.
- THURNER, Mark. ‘Republicanos’ and ‘La Comunidad de Peruanos’: Unimagined Political Communities in Postcolonial Andean Peru. **Journal of Latina American Studies**. Cambridge, Vol. 27, n. 2, p. 291-318, mai. 1995. Disponível em: <<<https://www.jstor.org/stable/158116>>>. Acesso em: 23 mai. 2023.
- VALCÁRCEL, Luis E. **Memorias**. Lima: IEP, 1981.
- VARGAS LLOSA, Mario. El nacimiento del Perú. **Hispania**. Nova Iorque, vol.75, nº4, p. 805-811, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/343848>. Acesso em: 08/05/2023.
- _____. **La utopia arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo**. Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

VERES CORTÉS, D. Luis. **La narrativa indigenista de Amauta**. Tese de doutorado. Universidade de València, 2000. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/71030664.pdf>. Acesso em: 08 mai. 2023.

_____. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Amnis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale**. Aix-en-Provence, nº2, 2002. Disponível em: <https://amnis.revues.org/172>. Acesso em 26 mai. 2023.

ANEXO 1

MAPA GEOGRÁFICO E POLÍTICO DO PERU



Fonte: (GEOGRAFIA TOTAL, 2015)

ANEXO 2

CAPAS DA REVISTA AMAUTA EM ORDEM CRONOLÓGICA

