



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

BRUNO BATISTA BOLFARINI

**NACIONALISMO E INDIGENISMO EM JOSÉ CARLOS
MARIÁTEGUI: UMA PONTE ENTRE A TRADIÇÃO E A
MODERNIDADE**

VITÓRIA

2017

BRUNO BATISTA BOLFARINI

**NACIONALISMO E INDIGENISMO EM JOSÉ CARLOS
MARIÁTEGUI: UMA PONTE ENTRE A TRADIÇÃO E A
MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito final para a obtenção do título de Mestre sob a orientação do Prof.º Dr. Antonio Carlos Amador Gil

VITÓRIA
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Naturais da
Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

B688n Bolfarini, Bruno Batista, 1980-
Nacionalismo e indigenismo em José Carlos Mariátegui : uma
ponte entre a tradição e a modernidade / Bruno Batista Bolfarini.
– 2017.
220 f. : il.

Orientador: Antonio Carlos Amador Gil.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Mariátegui, José Carlos, 1894-1930. 2. Índios. 3.
Nacionalismo – Peru. 4. Peru – História. 5. América Latina –
História. I. Gil, Antonio Carlos Amador, 1962-. II. Universidade
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e
Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

Bruno Batista Bolfarini

Nacionalismo e Indigenismo em José Carlos Mariátegui: Uma
ponte entre a tradição e a modernidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social e das Relações Políticas, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo.

VITÓRIA-ES. 2017

DATA DA APROVAÇÃO: ___/___/___

Prof. Dr. Antonio Carlos Amador Gil

Orientador

Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Julio César Bentivoglio

Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Fernando Luiz Vale Castro

Universidade Federal do Rio de Janeiro

À minha avó Otilia, pelos guarda-chuvinhas de chocolate que nos protegem da chuva e à minha avó Júlia, pelo café que nos aquece a alma.

Soy... Soy lo que dejaron
Soy toda la sobra de lo que se robaron
Un pueblo escondido en la cima
Mi piel es de cuero, por eso aguanta cualquier
clima

(Calle 13 – *Latinoamerica*)

A memória dos pobres já é por natureza menos alimentada que a dos ricos, tem menos pontos de referência no espaço, considerando que eles raramente saem do lugar em que vivem, [...]. É claro que existe a memória do coração, que dizem ser a mais segura, mas o coração se desgata com as dificuldades e o trabalho, esquece mais depressa sob o peso do cansaço. Só os ricos podem encontrar o tempo perdido. Para os pobres, o tempo marca apenas os vagos vestígios do caminho da morte.

(Albert Camus – *O Primeiro Homem*)

La calle, ese personaje anónimo y tentacular que la torre de marfil y sus macilentos hierofantes ignoran y desdennan. La calle, o sea, el vulgo; o sea, la muchedumbre. La calle, cauce proceloso de la vida, del dolor, del placer, del bien y del mal.

(José Carlos Mariátegui. *El artista y la época*)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo que fizeram parte dessa jornada através das leituras e críticas que contribuíram para o desenvolvimento desse trabalho. À professora Libertad Bittencourt, pelos apontamentos e atenção que mostrou nas críticas feitas na qualificação do projeto dessa dissertação. Aos professores Júlio Bentivoglio e Fábio Muruci, pela leitura realizada no exame de qualificação e pelos direcionamentos sugeridos, de suma importância para a conclusão desse trabalho.

Ao professor Fernando Luiz Valle Castro, por se colocar à disposição, em meio a um cenário de crise orçamentária, a ler esse trabalho.

Não posso deixar de agradecer ao PPGHIS e seus funcionári@s, que sempre se mostraram dispost@s e solícit@s no atendimento das demandas burocráticas que envolvem o processo de realização do mestrado, tornando-as mais fáceis.

Também expresso aqui meu profundo e sincero agradecimento à Universidade de São Paulo, local em que me graduei em História. Apesar de ter que conciliar a graduação com o meu trabalho, pude guardar os ensinamentos dos professores, que ofereceram a bagagem necessária para que, mesmo após mais de cinco anos de formado, pudesse realizar o processo seletivo para ingresso no mestrado pelo PPGHIS-UFES. Destaco aqui os professores Grespan e Ulpiano, pelo rigor das leituras, e a professora Gabriela Pellegrino, por me fazer entrar em contato com a obra de Mariátegui.

Às professoras Dulce e Ilkêmia, importantes durante o ensino fundamental no despertar da curiosidade histórica e por incentivarem aquele menino que apenas se preocupava em decorar datas, capitais e bandeiras dos países ao redor do mundo, a desenvolver um pensamento crítico em relação à História. Aproveito aqui para manifestar a preocupação com as tentativas de podarem os professores quanto à abertura, o desenvolvimento e a construção de um pensamento que seja mais crítico e plural para os estudantes de História. Faz-se, diante de um cenário em que o conservadorismo ganha cada vez mais força, necessária a valorização do ensino de História, Filosofia, Geografia e Sociologia como formas de possibilitar um pensamento mais humano.

Agradeço aos colegas do LEHPI-UFES pelas discussões, leituras, seminários e congressos, sem esquecer das trocas de experiências pessoais.

Agradeço ao Tom Gil, meu orientador, por me receber e por me incentivar a elaborar um projeto de mestrado e participar do processo seletivo, por ter acreditado em

quem estava há mais de cinco anos longe da vida universitária e acadêmica, e por ter ajudado a dar sentido a um punhado de ideias em um projeto que hoje ganha forma com essa dissertação.

Não poderia deixar de mencionar quem participou de minha formação como pessoa e que me ensinou através do convívio e de exemplos.

Minha mãe, Ana Maria, pelo carinho e amor de sempre e por ensinar-me como enfrentar as dificuldades sempre com um sorriso no rosto e, o mais importante, por mostrar-me como nos entregar totalmente a aqueles que amamos e queremos bem.

Ao meu pai, Renato, meu primeiro professor, que com seu auto-didatismo me contava as histórias dos povos antigos, que me fizeram ter o interesse em História, e pela amizade que vai além de uma relação de pai e filho.

Aos meus irmãos: Felipe, Alexandre e Ana Carolina (que aliás, em uma família com médico e advogado, será a primeira que se tornará doutora de fato) por compartilharem comigo suas experiências da infância, por me permitirem fazer parte do crescimento deles e pela amizade construída, que apesar da distância, permanece.

À minha primeira família adotiva: meus tios Lourdes e Braz e meus primos Edson, Júnior e Rodrigo, por tornarem mais suave o meu amadurecimento precoce a partir do momento em que deixei a casa dos meus pais em Registro aos quinze anos para poder ter melhores oportunidades de estudo.

Aos meus sogros Neuza e “Vitão”, meu cunhado Luiz Vítor, à Gabi e meu sobrinho Marc – minha segunda família adotiva.

À Thana, pelo companheirismo, pelas conversas, pelas taças de vinho, risadas, conselhos e por todo suporte emocional e carinho dos últimos treze anos – razão de minha felicidade. Minha esposa, amiga e principal incentivadora desta empreitada, pois, sem teu amor, dedicação e paciência, esse trabalho não seria possível.

Por fim, não posso deixar de esquecer de meus amig@s, colegas e demais familiares que fizeram parte desse processo, nas primeiras brincadeiras na pracinha japonesa, nos primeiros anos de escola, no amadurecimento precoce durante o curso técnico, na minha carreira de Controlador de Tráfego Aéreo – aqueles que não têm o devido reconhecimento da profissão e exercem umas das tarefas mais árduas -, na minha vida universitária e cotidiana. Deixo, desse modo, a tod@s o meu sincero obrigado.

RESUMO

Veremos, na dissertação, a proposta de José Carlos Mariátegui de superar a dicotomia étnico-geográfica do Peru por meio de uma ponte entre a tradição e a modernidade, possível através de um projeto socialista adaptado à realidade peruana. Para que o país viesse a se constituir como nação integral e socialista, tendo o índio como protagonista, o pensador sustenta a noção de um socialismo heterodoxo, junção da tradição indígena - esquecida como memória histórica que até então valorizou o elemento *criollo* como símbolo da nacionalidade peruana – com a modernidade ocidental. Desse modo, através de uma compreensão do modo de se pensar o indigenismo e o nacionalismo nos discursos dos intelectuais do final do séc. XIX, veremos que o pensamento de Mariátegui apresenta-se como rompimento que, no entanto, ainda mantém alguns aspectos de controle cultural sobre as populações autóctones.

Palavras-chave: Mariátegui, Nacionalismo, Indigenismo, Socialismo, Tradição, Modernidade.

ABSTRACT

In the dissertation, we will see José Carlos Mariátegui's proposal to surmount the ethnic-geographic dichotomy of Peru through a bridge between tradition and modernity, which is possible by a socialist project adapted to the Peruvian reality. In order for the country to become an integral and socialist nation, with the Indian as the protagonist, the peruvian thinker supports the notion of a heterodox socialism, a junction of the indigenous tradition - forgotten as a historical memory that until then valorized the *Criollo* element as a symbol of nationality Peruvian - with Western modernity. Thus, through an understanding of indigenism and nationalism in the speeches of intellectuals at the end of the 19th century, we will see that Mariátegui's thinking presents itself as a rupture that, nevertheless, still maintains some aspects of cultural control over the Autochthonous populations.

Key-words: Mariátegui, Nationalism, Indigenism, Socialism, Tradition, Modernity.

LISTA DE MAPAS

Peru e as quatro principais regiões econômicas no século XIX.....	p.43
Mapa da região em disputa durante a Guerra do Pacífico (1879-1884)	p. 58
Mapa da região andina peruana com as regiões do Callejón de Huaylas, Vale do Mantaro e Huancané em destaque.....	p.61
Mapa etnográfico do Peru.....	p.208

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 - A FORMAÇÃO POLÍTICA DO PERU REPUBLICANO E A AFIRMAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE COSTA E SERRA E ENTRE CRIOLLOS E ÍNDIOS	30
1.1 - A EXPERIÊNCIA DA REBELIÃO INDÍGENA NA FORMAÇÃO POLÍTICA PERUANA	30
1.2 - DE 1850 À GUERRA DO PACÍFICO: A AFIRMAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE COSTA E SERRA.....	42
1.3 - DA GUERRA DO PACÍFICO À REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA: RELAÇÕES ENTRE O ESTADO PERUANO E OS INDÍGENAS.....	57
2 - O INDÍGENA NA NAÇÃO PERUANA: DO PATERNALISMO DA REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA AO PROJETO SOCIALISTA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI	70
2.1 – A EMERGÊNCIA DA QUESTÃO NACIONAL NO PERU PÓS-GUERRA DO PACÍFICO.....	70
2.2 – A “MODERNIZAÇÃO” PERUANA E A REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA (1895-1919).....	94
2.3 – OS INDIGENISMOS PERUANOS: A DICOTOMIA E O PATERNALISMO COMO PARADIGMAS.....	100
3 - INDIGENISMO E NACIONALISMO EM MARIÁTEGUI: O SOCIALISMO COMO PONTE ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE	115
3. 1. – O ENCONTRO DO SOCIALISMO COM O INDIGENISMO.....	115
3.2 – AS POLÊMICAS DO SOCIALISMO E DO INDIGENISMO.	124
3.3 – A NAÇÃO EM JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE.	152
3. 4 – TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A UTOPIA ANDINA COMO UMA POSSIBILIDADE REVOLUCIONÁRIA.....	170
3.5 – O SOCIALISMO INDO-AMERICANO COMO PROJETO EM MARIÁTEGUI E SUAS POSSIBILIDADES.	179

CRÍTICA E VIGÊNCIA DO PENSAMENTO MARIATEGUIANO (A TÍTULO DE CONCLUSÃO)	205
BIBLIOGRAFIA	217

INTRODUÇÃO

As questões étnico-nacionais, principalmente as que envolvem as populações indígenas nos países latino-americanos, ainda não estão totalmente resolvidas. Os conflitos étnico-sociais ainda mostram que os projetos nacionalistas e indigenistas desses países não resolveram esses problemas.

Apesar do grau de evolução material que a civilização ocidental atingiu, vários grupos sociais sobrevivem à margem desse processo, em estruturas culturais e políticas que diferem do chamado “padrão global”. Os indígenas estão, portanto, nessa margem, trazendo a marca de mais de 500 anos de exploração econômica, política, cultural e moral e, apesar disso, eles não foram personagens totalmente passivos e procuraram se fazer ouvidos.

A historiografia recente mostra que os indígenas tiveram uma participação significativa nos processos de independência e de formação dos novos Estados latino-americanos, mudando a visão historiográfica tradicional de que os povos autóctones ficaram inertes em meio a esses processos durante o século XIX.¹

A questão indígena ganhou mais força no terreno político no México e no Peru, países que correspondem aos antigos territórios das grandes civilizações que existiam na América antes da colonização espanhola – Astecas e Incas. Apesar do genocídio sofrido, os indígenas ainda correspondem a uma parcela significativa da população e preservam parte das heranças culturais de seu passado pré-colombiano, heranças estas que entram em choque com o padrão civilizatório ocidental europeu. Nesse contexto, a obra de José Carlos Mariátegui adquire uma grande importância dentro da perspectiva da História Política por trazer o discurso indigenista para um projeto nacional revolucionário para o Peru.

A escolha do autor é pertinente pois ele propõe uma ideia de indigenismo que difere do que era corrente no seu tempo. Em sua época, Mariátegui enxergava o esgotamento das fórmulas liberais como forma de resolução das contradições sociais peruanas e, contra o liberalismo *criollo*², propunha o socialismo como caminho. Sua obra traz, portanto, reflexões para pensar as questões indígenas dos dias de hoje, permitindo-

¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Populações Indígenas e Estados nacionais latino-americanos: novas abordagens historiográficas. In: AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (org.). **História das Américas – Novas Perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

² Usaremos esse termo na sua grafia original em espanhol para se referir ao espanhol nascido na América para não confundir com o termo crioulo, que em português tem outro significado. (N.A.).

nos enxergar o indígena não como reflexo ou sombra da civilização, mas sim como elemento ativo e constituinte da sociedade nacional.

Mariátegui expôs que os indígenas correspondiam a nada menos do que quatro quintos da população nacional que viviam à margem da sociedade peruana. Para ele, o problema indígena não era oriundo de uma diferença cultural e/ou racial entre brancos e índios, mas sim de motivos econômicos e políticos que tinham origem na colonização. A partir do método marxista, ele buscou as origens e a permanência dessas relações assimétricas entre brancos e índios em uma construção histórica.

Fracionadora do destino histórico da civilização incaica, a colonização, que trouxe a civilização ocidental para o continente, interrompeu o desenvolvimento da civilização incaica, pois:

En el plano de la economía se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la Conquista escinde la historia del Perú. La Conquista aparece en este terreno, más netamente que en cualquiera otro, como una solución de continuidad. 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 Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico - laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo - vivía con bienestar material [...].

Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anadaron 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.³

A partir da análise da história econômica e política peruana, Mariátegui saiu do discurso que estereotipou os povos indígenas como naturalmente inferiores à civilização branca para buscar na colonização o fato que criou essa assimetria entre brancos e índios, pois aquela interrompeu o processo de desenvolvimento dos incas.

Mariátegui, partindo da noção marxista de nação, chegou a propor que teria existido uma “nação incaica” antes da chegada dos espanhóis em terras americanas. Como pontua Eric Hobsbawm, a “questão nacional” para os marxistas: “está situada na intersecção da política, da tecnologia e da transformação social. As nações existem não apenas como funções de um tipo particular de Estado territorial [...], como também no contexto de um estágio particular de desenvolvimento econômico e tecnológico.”⁴

³ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. Lima: Amauta, 1984. p. 13-14.

⁴ HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo: Programa, mito e realidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2004. p. 19.

Sobre a discussão da questão da nacionalidade, no caso da América Latina, pensamos em fazer uma aproximação com alguns autores, com destaque para os referenciais teóricos de Ernest Gellner, Anthony D. Smith e Benedict Anderson, pois entendemos que a ideia da junção da tradição com a modernidade permite entender o conceito de nacionalismo em José Carlos Mariátegui como algo que ao mesmo tempo precisa do passado étnico, como também do elemento de modernidade. Primeiramente, Ernest Gellner, um dos expoentes da teoria modernista do nacionalismo, coloca o processo de construção das nacionalidades como algo não natural, como uma “invenção”, na qual a industrialização, a divisão do trabalho e a centralização do Estado tiveram um papel predominante na educação, que facilitou a correspondência entre a ideia de nação e seus limites territoriais.⁵ Assim, o conceito de nação surgiu num contexto de modernidade no qual, através da difusão da educação, pode-se construir os chamados Estados-Nação. Para Gellner o elemento tradicional (agrário-rural) não pode gerar o nacionalismo, pois esse careceria dos meios para estender sua coesão social⁶, opondo, assim, o industrial e o urbano ao campo, e o moderno ao tradicional. Segundo Natividad Chong, está claro em Gellner que o nacionalismo é um movimento unificador produzido pelas condições modernas mediante as ações estatais e esta visão se contrapõe ao argumento de que os movimentos nacionalistas buscam sua autodeterminação como resultado de sua consciência étnica.⁷ Apesar disso, no caso das nações latino-americanas, caracterizadas pelo seu multiculturalismo, a tarefa de se pensar o nacionalismo sem levar os aspectos étnicos e culturais seria uma tarefa complicada.

Desse modo traremos também, para complementar a visão evolucionista proposta por Ernest Gellner, o enfoque histórico culturalista de Anthony D. Smith que se baseia no exame da etnicidade nas nações modernas, desafiando a posição modernista. Ele vê a questão da nacionalidade sob um viés étnico-culturalista, fazendo uma mescla entre as abordagens construtivistas (a nação como uma invenção moderna que se constrói e se reinventa através dos nacionalismos) e primordialistas (ideia de nação como já situada no passado étnico), e definindo o nacionalismo como um movimento cultural e político que visa um ideal de independência, unidade e identidade. Smith coloca em sua teoria a

⁵ GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. **Mitos nacionalistas e identidades étnicas**: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano. México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 2012. p. 33.

⁶ GUTIÉRREZ CHONG, op. cit., p. 34, nota 4.

⁷ GUTIÉRREZ CHONG, op. cit., p. 37, nota 4.

importância da mitologia étnica na construção da Nação, concebida através de um núcleo étnico ou ideológico que daria força ao processo de integração de uma comunidade.⁸

Um dos aspectos mais importantes da teoria de Smith é a de que nenhuma nação pode surgir e manter-se por si mesma sem um núcleo étnico ou uma ideologia consequente. Diferentemente à teoria de Gellner, Smith coloca que o nacionalismo, como ideal de independência política e cultural, se expressa na modernidade mediante o sentido contínuo da etnicidade como mitologia e simbologia.⁹ Sem descartar que o nacionalismo é um conceito construído na modernidade, Anthony Smith o caracteriza como um movimento sócio-político que em princípio não se diferenciaria em relação a outros movimentos deste tipo quanto à organização de suas ações, porém se diferenciaria pela ênfase na sua gestação e nas representações culturais. Para ele as ideologias do nacionalismo requerem um descobrimento da história da nação, a revitalização de suas línguas vernáculas, assim como a restauração das artes, música, danças folclóricas. Isso explicaria os frequentes renascimentos culturais e literários associados com os movimentos nacionalistas.¹⁰ Então, entendendo a necessidade que o passado étnico, através das expressões culturais tem para a ideologia nacionalista, Smith propõe que a nação, como conceito, é: “una comunidad humana con nombre propio que ocupa un territorio propio y posee unos mitos comunes y una historia compartida, na cultura pública común, un sistema económico único y unos derechos y deberes que afectan a todos sus miembros.”¹¹ Essa definição se assemelha ao que propõe como etnia: “una comunidad humana con nombre propio, asociada a un territorio nacional, que posee mitos comunes de antepasados, que comparte y un cierto grado de solidaridad, al menos entre as élites.”¹²

Desse modo, para Smith, nenhuma nação pode surgir e manter-se sem um núcleo étnico ou uma ideologia nacionalista. A maioria das nações se formou a partir destes elementos que tratariam de integrar toda uma variedade de comunidades étnicas que habitam o território da nação. Portanto, esse processo de interação consistiria em criar os

⁸ Cf. SMITH, Anthony D. **Nacionalismo: Teoría, Ideología, Historia**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

⁹ Cf. GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. **Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano**. p. 20.

¹⁰ SMITH, op. cit., p. 21, nota 10.

¹¹ SMITH, op. cit., p. 28, nota 10.

¹² SMITH, op. cit., p. 28, nota 10.

mitos de descendência, de memória histórica e de cultura comum, que consolidariam os elementos ausentes da composição étnica.¹³

A ideia de nação como uma comunidade aparece também na teoria de Benedict Anderson. Na sua obra *Comunidades Imaginadas*¹⁴ o autor define nação como uma comunidade política imaginada inerentemente limitada e soberana. Imaginada no sentido em que mesmo em uma nação pequena, os seus membros não conhecerão jamais a maioria dos seus compatriotas, não os verão e nem sequer ouvirão falar deles, mas que, na mente de cada um, viveria a imagem de sua comunidade.¹⁵

Assim como Ernest Gellner, Benedict Anderson vincula a questão do nacionalismo a uma modernidade, pois para ele a nação substituiu as comunidades que giravam em torno de grandes sistemas culturais: a comunidade religiosa e o reino dinástico. Nas palavras de Anderson, esses dois sistemas “eran en su apogeo marcos de referencia que se daban por sentados, como ocurre ahora con la nacionalidad.”¹⁶

A comunidade religiosa traria o aspecto linguístico, que através da expansão religiosa haveria uma expansão territorial de determinada língua ligada à essa religião. Contudo, tais comunidades, conectadas por línguas sagradas, teriam um caráter distinto das “Comunidades Imaginadas” das nações modernas, que seria a confiança das comunidades antigas no caráter sagrado de suas línguas e a ideia em torno da admisão à comunidade.¹⁷ Ser conhecedor e fluente de determinada língua, portanto, traria um aspecto de assimilação junto a determinada comunidade que compartilhava essa “língua sagrada”. Ao comentar da decadência do latim, Anderson mostra como esse processo é exemplar de um processo mais amplo no qual as comunidades sagradas, gradualmente estariam se fragmentando, pluralizando e territorializando.¹⁸

Com relação ao reino dinástico, este teria sua legitimidade oriunda de uma espécie de “divindidade” e não das populações, cujos indivíduos são súditos e não cidadãos. Assim, “la concepción moderna, la soberanía estatal opera en forma plena, llana y pareja sobre cada centímetro cuadrado de un territorio legalmente demarcado.”¹⁹ Isso explicaria

¹³ CHONG, Natividad. **Mitos nacionalistas e identidades étnicas:** los intelectuales indígenas y el Estado mexicano. p. 42.

¹⁴ Cf. ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas:** Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹⁵ ANDERSON, op. cit., p. 23, nota 14.

¹⁶ ANDERSON, op. cit., p. 30, nota 14.

¹⁷ ANDERSON, op. cit., p. 31, nota 14.

¹⁸ ANDERSON, op. cit., p. 39, nota 14.

¹⁹ ANDERSON, op. cit., p. 39, nota 14.

a relativa facilidade com que os impérios mantinham sob seu controle em seus territórios populações heterogêneas.

Desse modo, para Benedict Anderson, a nação surgiu a partir da decadência desses “sistemas culturais” com o advento da modernidade, trazendo, com essa nova forma de apreensão do tempo, uma ideia de solidariedade entre os membros da “Comunidade Imaginada” através do compartilhamento de ideias e sentimentos que se difundem nessa nova temporalidade, tais como republicanismo, cidadania e igualdade; é aí que a literatura e o jornalismo ganhariam força através de sua mercantilização se valendo da difusão da língua administrativa – que não estaria mais associada à língua religiosa – nos territórios dos então emergentes Estados nacionais, que através da ideia de soberania popular, substituiria a soberania dinástica.

Segundo Natividad Chong, a teoria de Anderson é uma exceção importante dentro das teorias modernistas por destacar o papel do “capitalismo impresso” na formação das nações modernas, no qual os periódicos impressos - mesmo em países como o México e o Peru, em que o fator étnico foi de suma importância na consolidação dos projetos nacionais - foram exemplares no processo de criação de uma imaginação nacional soberana e limitada.²⁰

Contudo, no Peru, como veremos adiante, o passado indígena não foi valorizado no processo de construção da nacionalidade a partir de meados do século XIX. Como bem apontou Gutiérrez Chong, o passado indígena foi abordado com grande cautela pelos intelectuais dentro da ideologia nacionalista. As razões para tal podem ser encontradas na memória histórica das revoltas indígenas do final do século XVIII, contribuindo para que o *criollismo* se tornasse expressão do nacionalismo peruano durante o século XIX, e não se preocupasse com o resgate do passado indígena. Essa reivindicação do passado indígena como elemento ideológico nacionalista só se dará no início do século XX através de intelectuais de esquerda, entre eles Manuel Gonzáles Prada e José Carlos Mariátegui.²¹

Para Mariátegui, as condições históricas deveriam ser levadas em conta no processo de formação nacional, por isso ele entendeu que os incas, no período histórico pré-conquista, poderiam ser entendidos como uma nação, e os indígenas do seu tempo não, pois a colonização teria desmantelado e interrompido o desenvolvimento do império incaico e, com isso, a “nação inca” logo se fragmentou, já que os fatores de coesão se

²⁰ GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. **Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano.** p. 45.

²¹ GUTIÉRREZ CHONG, op. cit. p. 47-48, nota 20.

perderam e se intuiu uma relação de dominação entre brancos e índios, de modo que o Peru não se constituiu mais como nação.

Contudo, ao fazer o diagnóstico de seu tempo, identificou que as condições históricas – o socialismo como elemento de modernidade – poderiam resgatar a tradição indígena e torná-la revolucionária. Assim, ao fazer a junção da tradição indígena com a modernidade, propôs a construção da nação peruana.

O resgate do passado autóctone e a difusão de uma cultura socialista são os elementos necessários para que se concretize o projeto mariáteguiano, como veremos mais a frente nesse trabalho, desse modo, partindo dessa concepção, podemos entender o nacionalismo como fruto tanto da modernidade quanto de elementos étnico-culturais.

Entendendo que a história tem um papel importante de interpretação e resgate do passado para que seja usado com fins políticos, mostraremos que Mariátegui construiu uma lógica histórica que servisse a seu projeto político, desvelando os aspectos negativos da colonização para as populações autóctones, trazendo a relação assimétrica entre indígenas e brancos que marcou a história peruana, tanto no período colonial, quanto no republicano. Conforme aponta Mariátegui:

Apuntaré una constatación final: la de 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.²²

O diagnóstico mariáteguiano, portanto, apontou que existia no Peru três diferentes regimes econômicos, sendo que o capitalismo presente na Costa se utilizava das formas de exploração pré-capitalistas sobre as comunidades indígenas serranas, que ainda resistiam mantendo sua forma comunitária de organização e produção.

O capitalismo deveria ter cumprido a missão de extirpação das formas pré-capitalistas, contudo, após o fim do período colonial, contribuiu para a manutenção das mesmas relações sociais do período anterior, isto é, para a segmentação entre brancos e índios. Por isso, a República teria tido uma parcela de culpa maior do que a colônia.

Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que

²² MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 28.

se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. [...] La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española. En general, en el encomendero español había frecuentemente algunos hábitos nobles de señorío. El encomendero criollo tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas. La República ha restaurado, en fin, bajo el título de conscripción vial, el régimen de las mitas. La República, además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza.²³

A independência da Espanha e a instituição do regime republicano deveriam ter emancipado o indígena de sua condição de servidão. Porém, pelo contrário, piorou sua situação, pois o processo de independência, segundo Mariátegui, foi conduzido pelos e para os *criollos*, excluindo as populações indígenas de uma participação política na sociedade republicana, apesar de também terem participado do processo. Assim, construiu-se um Peru *Criollo* que marginalizou o índio e manteve a segmentação colonial.

À essa permanência da colonialidade, Mariátegui se referiu como feudalidade. Segundo ele, a conquista espanhola trouxe para o Peru o feudalismo²⁴ para a América, substituindo o comunitarismo indígena, e que permanecerá durante a República. Nesse sentido, “mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por esse proceso.”²⁵

Podemos dizer que Mariátegui trouxe uma nova interpretação para o problema peruano, a qual, através do viés teórico marxista, procurou entender a sociedade peruana e formular sua definição de nação a partir das condições materiais do presente e do relacionamento delas com o passado colonial e da estrutura de classes que se formou.²⁶

Por isso, dedicaremos o primeiro capítulo para entender o contexto histórico da formação econômica e política do Peru republicano. Procuramos fazer uma análise extensa desse período, pois, além de não haver tantos estudos historiográficos no Brasil em torno do período republicano peruano (1821-1919), tentaremos explicar os motivos

²³ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 46, 47.

²⁴ José Carlos Mariátegui em diversos textos faz um uso indevido e anacrônico do termo feudalismo para caracterizar o regime de exploração da terra e do indígena no altiplano peruano para contrapor ao que ele referia como forma capitalista de exploração da terra, principalmente no cultivo da cana-de-açúcar no litoral norte peruano.

²⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 16, nota 23.

²⁶ COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. Brasília: FUNAG. 2006. p. 19.

pelos quais, mesmo com a independência, a colonialidade permaneceu na sociedade peruana.

Para isso, buscaremos no ciclo de rebeliões indígenas, que ocorreram no Vice-Reino do Peru no final do século XVIII e início do século XIX, as origens da formação de um discurso que, durante o período republicano, manteve a divisão da sociedade peruana nos moldes coloniais, entendendo que o temor desses levantes para os *criollos* contribuiu para manutenção dessa colonialidade na sociedade peruana.

O historiador peruano Alberto Flores Galindo²⁷ mostra que os discursos políticos do período das guerras de independência trazem a ideia de que as diferenças étnicas abismais no Peru ameaçavam sua existência social. Não se pensava apenas na separação entre brancos e índios, mas também na existência de diversas castas contrapostas entre si. A revolução de independência, então, não modificou as relações sociais, pois:

[...] Para los más radicales la independencia implicaba aparte de romper con España, la liquidación de la aristocracia colonial. Esto último lo conseguirían tanto por las circunstancias (la crisis de esos años) como porque se lo propusieron (la política antiespañola). En cambio el ámbito de las relaciones domésticas pasó inadvertido. Por allí terminará prolongándose el orden colonial. La República heredará los conflictos y las marginaciones raciales.²⁸

A experiência desses levantes para as elites *criollas* descortinou um horizonte de expectativa da rebelião indígena generalizada, que poderia pôr em risco a existência delas, assim como ocorreu no Haiti. Desse modo, concluiremos que esse temor foi um dos principais fatores que contribuíram para a constituição do espaço de experiência da sociedade peruana republicana permeada pela colonialidade.

As noções de espaço de experiência e de horizonte de expectativa foram definidas pelo historiador alemão Reinhart Koselleck como duas categorias históricas, pois: “todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem.”²⁹ Utilizaremos essas categorias para mostrar como a memória das rebeliões indígenas e o temor de que o edifício social fosse demolido se mantiveram presentes na sociedade peruana, condicionando atitudes e prognósticos, assim como para entender como o passado se articulou com o futuro, isto é, como as

²⁷ Cf. FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y Utopia en los Andes**. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

²⁸ FLORES GALINDO, op. cit., p. 222, nota 27.

²⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p. 308.

recordações se fizeram presentes e articularam os projetos de construção do Peru como uma “Comunidade Imaginada”³⁰ pelos *criollos*, pois como coloca Koselleck:

Esperança e recordação, ou mais genericamente, expectativa e experiência [...] são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã.

[...] São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social político.³¹

Portanto, como construção histórica, essa experiência marcada pela colonialidade trouxe uma dicotomia etno-geográfica, uma visão de um Peru dividido entre Costa e Serra e entre *Criollos* e Índios que permeou os discursos intelectuais em torno da nação peruana – inclusive em Mariátegui. A impossibilidade de se constituir uma nação peruana vinha do fato de que havia dois espaços incompatíveis e separados: o Peru andino e indígena e o Peru costeiro e *criollo*. Nesse sentido, para Mariátegui, durante o período republicano se “acentuaron el dualismo y el conflicto que hasta ahora constituyen nuestro mayor problema histórico.”³²

Essa dualidade histórica, que opôs Costa e Serra, refletiu a dicotomia entre brancos e índios - fruto da colonialidade que permaneceu na sociedade peruana, impossibilitando sua constituição como nação. Conforme escreveu Mariátegui:

La raza y la lengua indígenas, desalojadas de la costa por la gente y la lengua españolas, aparecen hurañamente refugiadas en la sierra. Y por consiguiente en la sierra se conciertan todos los factores de una regionalidad si no de una nacionalidad.³³

Por causa dessa dualidade Mariátegui enxergava que o Peru era ainda uma nação em formação alicerçada na herança hispânica, dessa forma mostraremos que esse dualismo foi fruto da construção histórica peruana a partir da virada do século XVIII para o XIX e que se fez presente nos discursos nacionalistas, que ganharam força nos meios intelectuais após a derrota na Guerra do Pacífico (1879-1883), evidenciando a contradição entre as promessas liberais e a realidade peruana dicotômica.

Daremos destaque a esse período para mostrar como a experiência vivida com o ciclo de rebeliões do século anterior se tornou novamente vívida, pois em meio ao

³⁰ Cf. ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.**

³¹ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos.** p. 308.

³² MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.** p. 23.

³³ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 206, nota 32.

conflito, guerrilhas indígena-camponesas passaram a lutar ao mesmo tempo contra o invasor estrangeiro e contra os *hacendados* locais.

A partir daí a questão indígena passou a ser tratada como uma questão nacional. Por isso, na dissertação dedicaremos um espaço à Guerra do Pacífico, pois entendemos que este episódio foi o fato desvelador da problemática indígena em meio ao projeto de construção da nacionalidade peruana. Então, analisaremos alguns levantes indígenas para compreender como as comunidades se portaram diante de uma nova experiência discursiva trazida com o regime republicano, que manteve os mesmos pressupostos do regime colonial baseados na segmentação étnica.

Partindo de trabalhos historiográficos que buscaram resgatar a memória desses levantes, mostraremos como as comunidades indígenas, nesse período bélico, articularam suas reivindicações com o discurso republicano, mantendo resquícios das leis coloniais.

O temor por parte da população *criolla* em relação a esses levantes indígenas trouxe novamente a expectativa de que pudesse ocorrer uma rebelião generalizada, assim, fazia-se necessário construir uma nacionalidade e ao mesmo tempo manter a ordem social. Desse modo, edificou-se um projeto oligárquico e autoritário que buscou inserir o Peru no rol dos Estados-nação modernos. A Guerra do Pacífico, então, como acontecimento, não representou uma ruptura com o passado, pois, como escreveu Mariátegui:

Es, a mi juicio, indiscutible que, si en vez de una mediocre metamorfosis de la antigua clase dominante, se hubiese operado el advenimiento de una clase de savia y elan nuevos, ese proceso habría avanzado más orgánica y seguramente. La historia de nuestra posguerra lo demuestra. La derrota - que causó, con la pérdida de los territorios del salitre, un largo colapso de las fuerzas productoras - no trajo como una compensación, siquiera en este orden de cosas, una liquidación del pasado.³⁴

Embora não tivesse rompido com o passado permeado pela colonialidade, o conflito militar trouxe a expectativa de construção da nação peruana e, nesse contexto, Manuel González Prada propôs um nacionalismo associado ao indigenismo.

Diferentemente de outros intelectuais de sua época que responsabilizaram a população indígena pela derrota, por ter ficado impassível diante dos sentimentos patrióticos no conflito contra o invasor e por ter aproveitado a chance para atacar os fazendeiros peruanos, González Prada defendeu que a derrota se deu por conta da marginalização e da exploração do índio pelo branco, e não por conta do país ter uma

³⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 23-24.

população majoritariamente indígena, enxergando que a verdadeira peruanidade estava nos índios e não nas populações *criollas*. Por isso, a análise de alguns de seus textos será importante para entendermos como o indigenismo se constituiu como discurso na intelectualidade peruana, influenciando os indigenistas da década de 1920, entre eles José Carlos Mariátegui.

Procuraremos compreender como o indigenismo no Peru se desenvolveu, chegando a um discurso mais radical, que enxergou a nacionalidade peruana a partir do indígena e reivindicou a extirpação da colonialidade na sociedade peruana e, para isso, temos que entender o contexto histórico das primeiras décadas do século XX.

O indigenismo proposto por Mariátegui inseriu o indígena dentro de um projeto nacionalista revolucionário socialista, no qual o índio se tornaria protagonista na construção dessa nova sociedade.

La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. [...] Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia. Crece día a día la articulación entre los diversos núcleos indígenas antes incomunicados por las enormes distancias. [...]

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. [...]. A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no sean sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico.³⁵

Desse modo, o socialismo se coloca, na obra de Mariátegui, como o elemento que articula a questão nacional com a questão indígena. Assim, concordamos com Alberto Flores Galindo quando escreveu que:

[...] las cuestiones sobre las que debatieron José Carlos Mariátegui y sus contemporáneos, tendríamos que referirnos a ese problema recurrente en las revoluciones contemporáneas que es la articulación entre el marxismo y la nación, lo que en otras palabras significa la confluencia entre un fenómeno generado inicialmente al interior de Occidente y una tradición cultural muchas veces distinta y quizá antagónica con respecto a Europa.³⁶

Então, ao propor uma articulação entre essas duas questões: a nacional e a indígena, José Carlos Mariátegui acabou por conceber um socialismo heterodoxo. Nisso,

³⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 48- 49.

³⁶ FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern**. Lima: DESCO, 1980. p. 11.

a relação entre a tradição e a modernidade, trazida no ideal de revolução socialista, tem suma importância em sua obra, conforme aponta o mexicano Samuel Sosa Fuentes:

En efecto, la síntesis del movimiento dialéctico de la historia entre lo universal y lo particular, lo internacional y lo latinoamericano, es el fundamento metodológico de la obra mariáteguiana. El pensamiento de Mariátegui se caracteriza precisamente por la fusión entre el legado cultural europeo más avanzado y las tradiciones autóctonas más antiguas de la comunidad indígena latinoamericana.³⁷

Por isso, procuraremos entender a obra de José Carlos Mariátegui a partir de sua análise do conceito de tradição e modernidade, visando compreender como o indígena estaria inserido em seu projeto nacionalista/internacionalista revolucionário.

Apesar do pouco tempo de vida, Mariátegui possui uma vasta produção textual, embora fragmentada. Escreveu apenas dois livros: *La escena contemporánea* (1924) e *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928), mas também nos deixou uma grande quantidade de artigos, publicados em jornais e revistas tanto no Peru como no exterior.³⁸ Seus textos foram reunidos por seus colaboradores do Partido Socialista depois de sua morte, em uma coleção de vinte e um volumes organizados de forma temática e publicados pela Ediciones Amauta.

Não nos atentaremos aos seus escritos de juventude, por se tratarem mais de poemas e crônicas com uma temática apolítica, caracterizados por um pessimismo iconoclasta em relação à sociedade peruana. O próprio Mariátegui não os viam com bons olhos, denominando-os como sua “edad de piedra”, anterior à sua viagem para a Europa, onde desenvolveria sua visão socialista heterodoxa.³⁹

Procuramos fazer um trabalho de seleção dos textos que pretendeu analisar tanto o aspecto temático de sua obra quanto o aspecto cronológico e contextual. Desse modo, além dos dois livros já citados, selecionamos os seguintes volumes de sua obra completa: *Peruanicemos al Perú e Ideología y Política*.

Esses volumes reúnem artigos que mostram os posicionamentos de Mariátegui acerca da temática indígena e desvelam suas concepções de nacionalismo e indigenismo,

³⁷ SOSA FUENTES, Samuel. La vigencia del pensamiento de JCM en un mundo globalizado: identidad, cultura y nación en América Latina. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**. Cidade do México. Vol. 49, n. 199, pp. 107-131, janeiro/abr. 2007. p. 111. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42119906>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

³⁸ Cf. LÓWY, Michael. **Por um socialismo indo-americano**: Ensaios escolhidos: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011; SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. Lima: Fondo Editorial de Cultura, 1997.

³⁹ Cf. QUIJANO, Aníbal. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate: prólogo a 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. In: _____. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, pp. 331-427, 2014.

em que os conceitos de tradição, modernidade e revolução se entrelaçam em um projeto socialista heterodoxo.

O conceito de tradição em Mariátegui se refere a algo móvel e não a um passado mumificado. Como fenômeno histórico, a tradição nacional teria elementos positivos e negativos. Os primeiros se relacionariam aos aspectos dinâmicos e revolucionários dentro da sociedade, já os segundos, por outro lado, constituiriam o conservadorismo arcaico que se oporia ao progresso. Por isso, ele fez uma distinção entre o que chamou de tradicionalistas (aqueles que estavam presos ao passadismo) e os revolucionários (aqueles que estavam empenhados em reivindicar a verdadeira tradição nacional).⁴⁰

A tradição nacional só teria importância em um contexto revolucionário, com o propósito de criar o novo e o não experimentado. Por outro lado, a revolução não significa a negação da tradição nacional, já que as duas se voltam contra o imobilismo social e propõem a construção de algo novo.

Assim, o conceito de revolução em sua obra remete ao significado que adquiriu na modernidade, que é o de trazer algo novo e não como retorno, por isso, Mariátegui se opôs à ideia de restauração do império incaico como projeto de nacionalidade. A nação seria construída a partir do resgate da tradição indígena pela modernidade, tendo como mediador a doutrina socialista, pois só ela poderia acabar com a colonialidade na sociedade peruana.

A questão nacional não foi vista apenas a partir de uma perspectiva marxista, mas também de um ponto de vista revolucionário anti-colonial, pois o nacionalismo se conectaria ao internacionalismo no contexto das revoluções nacionalistas anti-colonialistas. Não se tratava de negar a civilização ocidental, mas sim de juntá-la com a tradição nacional e trazer algo novo. Conforme pontuou Aquino Bolaños:

Mariátegui estableció su punto de vista “sobre la cuestión nacional en las tres líneas de investigación planteadas por Marx, a saber: la nación está ligada al desarrollo y triunfo de la burguesía sobre el feudalismo; la clase feudal terrateniente de los países coloniales, como Irlanda, no representa los intereses nacionales y, por último, la lucha nacional sólo la pueden desarrollar y llevar a feliz término el proletariado, el campesinado y la pequeña burguesía. Finalmente, en relación con el análisis de Marx sobre las posibilidades de desarrollo de la comuna rural rusa, Mariátegui estableció, para resolver el

⁴⁰ AQUINO BOLAÑOS, Emigdio. José Carlos Mariátegui y el pensamiento latinoamericano de su época. **Revista de Indias**. Cidade do México, vol. 60, n. 219, p. 437-452, 2000. p. 439. Disponível em: <<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/514>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

problema nacional, la incorporación de la tradición campesina peruana para crear un orden nuevo, superior al capitalismo.⁴¹

Em seu projeto socialista, Mariátegui mostrou os limites da construção nacional peruana e propôs como solução uma alternativa radical aos projetos nacionalistas baseados na tradição *criolla*, que foi a de um socialismo fundado na tradição indígena. E por propôr uma solução histórica para o problema da formação nacional, colocando o socialismo como sistema antagônico ao capitalismo, é que a obra de Mariátegui continua importante para pensarmos a questão nacional e indígena na América Latina.⁴²

Em seu projeto de revolução socialista, conseguiu congregiar o elemento indígena na nacionalidade sem colocá-lo como fósil ou um pedaço de madeira a ser talhado, mas como protagonista, com seu passado e sua cultura, pela junção da tradição à modernidade. Para o historiador e antropólogo peruano Ricardo Melgar Bao, os saberes tradicionais têm se mostrado mais eficazes na questão da preservação da biodiversidade do que os saberes ocidentalizados e, nesse sentido, Mariátegui teria tido o mérito de colocar o Ocidente versus o Oriente, sem um anular o outro, pois o Ocidente, berço da civilização, provocou na colônia o etnocídio contra outro tipo de civilização através de uma relação de espoliação⁴³, porém o próprio Ocidente, através do socialismo, poderia salvar os Estados colonizados através do resgate, na modernidade, da tradição nacional. Desse modo, a revolução socialista poderia resolver o impasse entre brancos e índios, Costa e Serra, Nacional e o Internacional e entre a Modernidade e a Tradição.

Partindo da concepção mariateguiana de nacionalismo e indigenismo e do pressuposto da tradição como portadora de algo novo em um contexto revolucionário, procuraremos mostrar, como objetivo principal desse trabalho, que seu discurso indigenista não foi arcaísta, mas sim, de vanguarda. Desse modo, para que possamos atingir o objetivo deste trabalho o estruturamos em três capítulos, conforme descrevemos a seguir:

No primeiro capítulo procuramos analisar o contexto histórico de formação político-econômica do Peru republicano para mostrar que essa sociedade, apesar da independência, manteve praticamente intacto o edifício colonial.

⁴¹ AQUINO BOLAÑOS, Emigdio. **José Carlos Mariátegui y el problema nacional**. México: UDAL, 1997, p. 83, apud SOSA FUENTES, Samuel. La vigencia del pensamiento de JCM en un mundo globalizado. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**. p. 117.

⁴² SOSA FUENTES, Samuel. La vigencia del pensamiento de JCM en un mundo globalizado. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**. p. 118.

⁴³ Cf. MELGAR BAO, Ricardo. Mariátegui e a ocidentalização da política. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.5, n. 9, 2000.

No segundo capítulo daremos início a uma análise detalhada da Guerra do Pacífico para que seja possível entender os projetos de construção nacional e o desenvolvimento do indigenismo como discurso no Peru. Também apresentaremos o período chamado de República Aristocrática⁴⁴, que ficou marcado por um regime oligárquico que excluiu as possibilidades dos indígenas terem algum tipo de participação política, a não ser que se “desindianizassem”. Por fim, concluiremos esse capítulo mostrando que o indigenismo, como movimento estético e político na década de 1920, composto por membros da classe média que começa a ganhar espaço na intelectualidade peruana, até então oligárquica, se associou às reivindicações sindicais urbanas em meio a um contexto de modernização do Peru, permitindo que Mariátegui pudesse vislumbrar no socialismo a solução do problema indígena através da extirpação da colonialidade da sociedade peruana.

No terceiro capítulo nos debruçaremos na análise dos textos de José Carlos Mariátegui, procurando entender como se constitui um discurso de vanguarda sobre o nacionalismo e indigenismo por meio da relação que fez entre a tradição e a modernidade.

Por fim, concluiremos que, pelo fato do indigenismo mariateguiano ter se mostrado como um discurso de vanguarda, o ideal da “Utopia Andina” pode ser entendido como uma reivindicação moderna e não arcaica. Contudo, essa modernidade traz justamente um aspecto negativo porque, embora tenha o ideal de uma construção nacional a partir da tradição indígena, se mostrou como um discurso exterior às comunidades indígenas. Dessa maneira, o discurso de Mariátegui pode ser entendido como uma forma de controle cultural, já que não levou em conta as especificidades das populações autóctones no Peru, fazendo com que suas reivindicações, assim como suas tradições, se enquadrassem no seu projeto de construção de um Estado nação socialista.

⁴⁴ Expressão cunhada pelo historiador peruano Jorge Basadre para denominar o período de 1895-1919, marcado pelo domínio político de uma oligarquia civil que permaneceu no poder por duas décadas. CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007, p. 199.

1 - A FORMAÇÃO POLÍTICA DO PERU REPUBLICANO E A AFIRMAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE COSTA E SERRA E ENTRE CRIOLLOS E ÍNDIOS.

1.1 - A EXPERIÊNCIA DA REBELIÃO INDÍGENA NA FORMAÇÃO POLÍTICA PERUANA

O período da independência até os anos 1850 foi marcado por inúmeras guerras civis e pelo caos político. Mas antes de analisarmos como foi o desenrolar das relações entre indígenas e *criollos* durante esse primeiro período de formação política peruana, precisamos voltar para o período de transição da Colônia para a República, pois compreender os antecedentes e os motivos que desencadearam o processo de independência permite-nos entender como se desenvolveu a política peruana, como as reformas liberais foram pensadas pelos dirigentes peruanos, como os indígenas se situaram mediante esse processo e, por fim, entender como a questão da possibilidade de uma rebelião indígena generalizada contribuiu para a permanência de uma sociedade etnicamente estratificada no Peru.

No século XVIII as oligarquias locais gozavam de uma relativa autonomia por conta dos laços que possuíam com a burocracia real, dos direitos adquiridos na exploração da mineração, do comércio e do acesso a grandes parcelas de terra. Grande parte dessas oligarquias era composta pelos *criollos*, que tinham como uma das principais fontes de renda o *repartimiento de comércio*. Nesse sistema, eles tiravam a sua renda negociando com os índios, adiantando-lhes crédito para compra de mercadorias em troca da prestação de mão-de-obra e de produtos agrícolas das comunidades, exercendo, assim, um monopólio econômico em seus distritos através dessa atividade, utilizando de meios coercitivos em relação às comunidades indígenas para que aceitassem essa negociação. A prática do *repartimiento* foi uma das causas da rebelião de 1780 no Peru.⁴⁵

A rebelião foi liderada pelo mestiço Gabriel Condorcanqui Nogueira, que se dizia descendente dos imperadores incas e se intitulou Túpac Amaru II. O que começou como uma batalha de petições, através do acionamento judicial dos fazendeiros e autoridades locais da região de Cuzco por conta do *repartimiento*, se tornou uma rebelião generalizada que iria permanecer no imaginário *criollo* a partir de então. A memória desse levante foi

⁴⁵ 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, p. 25.

incorporada pelos *criollos* em seus discursos, constituindo tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento durante o processo de constituição do Estado peruano.⁴⁶

Túpac Amaru II convocou os *criollos* a participarem do movimento contra as políticas da coroa espanhola⁴⁷. Os rebeldes chegaram a invadir a cidade de Cuzco e condenaram à força o corregedor real António Juan de Arriaga e assumiram o governo local. Eles instituíram como primeiras medidas a extinção do *repartimiento*, do tributo índio e a abolição da escravidão. O movimento se alastrou por todo o sul peruano e depois se radicalizaria nas províncias aimarás do Alto-Peru.⁴⁸ Contudo, a radicalidade que o movimento adquiriu fez com que os *criollos* se aliassem aos espanhóis em defesa dos seus privilégios, pois entendiam que “a verdadeira revolução tinha em mira os privilégios dos brancos, dos *criollos* e dos espanhóis e o objetivo final era acabar com a subordinação dos índios. Tratavam-se de objetivos essencialmente sociais.”⁴⁹

Além da repressão por parte dos brancos ao movimento, alguns *kuracas*⁵⁰, por já estarem inseridos no sistema espanhol, traíram o movimento. Túpac Amaru II foi preso e entregue aos espanhóis, sendo em seguida executado em praça pública. O movimento continuou, mas de forma dispersa, resultando em mais de cem mil mortes, sendo a maioria de indígenas⁵¹.

As memórias das rebeliões de 1781 assombraram as elites *criollas* nas duas primeiras décadas do século XIX e trouxeram, como novidade, uma nova experiência marcada pela possibilidade de uma rebelião indígena generalizada e de guerras raciais, as quais ameaçariam a sobrevivência daquelas elites. Experiência e expectativa, conforme

⁴⁶Embora não esteja se tratando da história peruana e sim da construção histórica dos discursos, essa ideia é colocada por Reinhardt Koselleck em KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. p. 309.

⁴⁷ Essa política da coroa espanhola foi chamada de reforma borbônica que, baseada nos preceitos do despotismo esclarecido, ampliou a função do Estado em prejuízo do setor privado local e no afastamento da classe governante local *criolla*. Centralizou-se a administração e houve uma política de favorecimento dos espanhóis no acesso aos cargos públicos na colônia em detrimento dos *criollos*. Tal política tirou os privilégios que a elite *criolla* colonial tinha em cima da cobrança das taxas, principalmente do tributo indígena. (LYNCH, John. As Origens da Independência da América Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 25.).

⁴⁸ Divisão administrativa da América Espanhola, cujo território, em grande parte, corresponde à atual Bolívia. (N.A.)

⁴⁹ LYNCH, John. As Origens da Independência da América Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 60.

⁵⁰ Termo em quéchua usado para denominar os chefes étnicos locais que se tornariam intermediários entre a comunidade indígena e a administração espanhola. (MORSE, Richard. O Desenvolvimento Urbano da América Espanhola Colonial. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume II: América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 77.).

⁵¹ Cf. LYNCH, John. As Origens da Independência da América Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 59.

coloca Reinhardt Koselleck, são constitutivas ao mesmo tempo da história e do seu conhecimento, produzindo a relação entre o hoje e o amanhã, entre passado e futuro.⁵² Por isso, podemos dizer que no processo de independência, que levaria à constituição do Peru republicano, a experiência passada se mostrará presente no futuro através das atitudes políticas e discursivas por parte das elites *criollas*, que se consideraram situadas na encruzilhada entre o projeto emancipatório e a manutenção da ordem social etnicamente dividida, pois:

O rápido crescimento do movimento tupamarista e a radicalidade que lhe imprimiram as camadas indígenas mais baixas, conferindo-lhe um caráter não apenas separatista mas também de confronto étnico, provocaram uma violenta reação por parte da metrópole, com o apoio das elites criollas.

Assustadas com as dimensões dos movimentos camponeses eclodidos, as elites criollas descartaram a possibilidade de recorrer à população indígena para enfrentar a metrópole, preferindo pactuar com essa última e, assim, garantir a ordem interna. As exigências impostas pela Espanha constituíam um mal menor diante da ameaça de uma guerra de castas, que opusesse brancos à índios.⁵³

Portanto, a rebelião de Túpac Amaru nos mostra como a tensão étnica existente nessa sociedade poderia levar ao confronto direto entre a minoria branca e as massas indígenas. Os *criollos* “perceberam como eles mesmos estavam privados de algum papel na segurança e como suas milícias eram desmobilizadas.”⁵⁴

Por isso, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade preconizados pela Revolução Francesa acabaram não ganhando força nas elites *criollas*. Situados entre os espanhóis e entre os indígenas, os *criollos* queriam mais igualdade para si mesmos e menos para os que estavam abaixo deles. No entanto, a democracia poderia trazer a anarquia que poderia destruir seus privilégios. Por isso, uma revolução vinda de baixo era um perigo, e o Haiti era um exemplo e uma advertência.⁵⁵

Em 1808 ocorre a Invasão Napoleônica que derruba a monarquia dos Bourbons e, após a retomada da independência com a vitória na guerra contra os franceses em 1810, em 1812 são instituídas as juntas de Cádiz. Os *criollos* peruanos ficaram divididos, pois por um lado eles viam como uma oportunidade de recuperar parte dos seus privilégios

⁵² KOSELLECK, Reinhardt. **Passado Futuro**: Uma contribuição à semântica dos tempos históricos. p. 308.

⁵³ SOARES, Gabriela Pellegrino; COLOMBO, Sylvia. **Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina**: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX. São Paulo: Humanitas, 1999. p. 28.

⁵⁴ LYNCH, John. As Origens da Independência da América Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 51.

⁵⁵ Cf. LYNCH, John. As Origens da Independência da América Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 68-69.

tirados pelas reformas borbônicas, por outro a monarquia era um fator de coesão social que trazia o equilíbrio na sociedade etnicamente estratificada.

As juntas de Cádiz trouxeram novos anseios e expectativas, tanto para os *criollos* quanto para os indígenas. Segundo Cecília Mendez e Carla Granados Moya⁵⁶, ocorreram alguns proclamas da constituição de 1812 e dos decretos liberais da Junta de Cádiz em línguas indígenas, inclusive rituais de proclamação da constituição em alguns povos andinos. As autoras apontam que, nas cifras oficiais, durante o governo do vice-rei Abascal, foram compartilhados em torno de 4.000 exemplares da constituição no Vice-Reino do Peru. Contudo, houve também várias comunidades que se posicionaram contra as novas medidas, pois alguns *kuracas* temiam perder diversos direitos legais comunitários que estavam atrelados ao sistema colonial espanhol.

Já os *criollos* peruanos, apesar da representatividade que tinham nas Juntas – chegaram a ter oito deputados e um presidente do parlamento⁵⁷ – não conquistaram uma igualdade em relação aos espanhóis. Em 1814, a monarquia seria restaurada e Abascal aboliria a Constituição de 1812. A elite *criolla* em Lima manteve-se fiel à Coroa e à Abascal, porém no sul peruano desencadearam-se várias revoltas entre 1814-1815.

A principal dessas revoltas ocorreu em Cuzco. Contrários às *arbitrariedades* que a Audiência (representante administrativo do governo do Vice-Reino) cometia na região, os revoltosos (*criollos* e mestiços) instituíram um novo governo. Para conseguir apoio das comunidades indígenas da região, aliciaram o cacique Pucamahua (que havia lutado contra Túpac Amarú II em 1781 ao lado dos espanhóis). Porém, quanto mais índios se incorporavam ao movimento, mais os *criollos* desertavam do movimento⁵⁸. Mais uma vez o temor da rebelião indígena era maior do que ter que ficar subjugado ao absolutismo espanhol, pois o constitucionalismo poderia libertar as forças da rebelião, colocando em risco o edifício colonial construído em torno dos pilares da segregação étnica e política entre brancos e indígenas. Pucamahua passou a se mostrar cada vez mais radical e partidário da emancipação peruana (no caso do sul peruano e do Alto Peru). A violência de suas tropas (composta em grande parte por indígenas) e a tomada de *haciendas*⁵⁹ na

⁵⁶ Cf. MENDEZ G., Cecília; GRANADOS MOYA, Carla. Las guerras olvidadas del Perú: Formación del estado y imaginário nacional. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, vol. 20, n. 42, p. 57-70, 2012. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=23823143006>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

⁵⁷ BUSHNELL, David. A Independência da América do Sul Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 160.

⁵⁸ BUSHNELL, op. cit., p. 161, nota 57.

⁵⁹ O termo *Hacienda* não pode ser confundido simplesmente com fazenda, pois na América hispânica era uma unidade de produção que articulava economicamente e politicamente toda uma região, como se tivesse um governo próprio. Seus sistemas de trabalho eram coercitivos, e às vezes paternalistas. De modo geral

marcha em direção à La Paz provocaram a separação da rebelião com a classe *criolla*, e mesmo a “plebe” de Cuzco colaborou com as tropas do vice-rei para vencer os insurretos⁶⁰.

Apesar do movimento pela independência em outras regiões da América espanhola, o Peru não aderiu totalmente a esse processo. Sua elite era mais conservadora e dependente da administração real espanhola. Além disso, a memória das rebeliões de 1780 e outros levantes, como os de Cuzco, em 1815, alimentava o medo de que uma revolução pudesse desencadear forças mais radicais que fariam com que perdessem o controle social. Assim, a independência seria trazida de fora.

Tropas estrangeiras, compostas por argentinos e chilenos, sob a liderança de José de San Martín, invadiram o Peru em 1820 para lutarem contra as tropas do vice-reinado. Com a aproximação dos exércitos libertadores e o apoio que esses estavam conseguindo nas cidades costeiras ao sul de Lima, o Vice-rei José de la Serna, como estratégia, decide evacuar Lima e levar seu gabinete e as tropas *realistas* para a Serra, onde havia mais suprimentos para suas tropas. Em julho de 1821, as tropas de San Martín entram em Lima sem encontrar resistência e o libertador argentino proclama a independência peruana em 28 de julho de 1821. Os *patriotas* (como eram denominados aqueles que lutavam pela causa da independência) formaram um governo em Lima e proclamaram San Martín protetor do Peru. Logo que assume o governo, o libertador argentino implanta medidas que desagradaram as elites limenhas. Entre elas, destacam-se a abolição da *mita*⁶¹, o fim do tributo indígena e até mesmo do termo índio, pois a partir daquele momento todos os cidadãos seriam denominados peruanos. Porém, essas medidas tiveram poucos efeitos práticos, visto que grande parte da população indígena estava nas regiões sob o domínio espanhol.⁶²

não tinham uma alta rentabilidade e o poder do *hacendado* estava mais na capacidade de concentrar terras e arrematar mão de obra. (Cf. MÖRNER, Magnus. A Economia e a Sociedade Rural da América do Sul Espanhola no Período Colonial. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume II: América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP, 2004.).

⁶⁰ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007, p.48.

⁶¹ Sistema de recrutamento de trabalho de origem pré-colombiana que foi incorporado pelos colonizadores europeus no Peru. Na *mita* colonial cada comunidade índia era obrigada a fornecer uma fração de sua população masculina por intervalos periódicos para serviços nas minas, construção de vias e prédios públicos, que eram chamados de *repartimiento* de mão de obra. O tempo em que eram obrigados e o pagamento eram previamente determinados, após terem cumprido o prazo os índios retornavam às suas comunidades. (MACLEOD, Murdo, J. Aspectos da Economia Interna da América Espanhola Colonial: Mão-de-obra; Tributação; Distribuição e Troca. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume II: América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 226-227.).

⁶² BUSHNELL, David. A Independência da América do Sul Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 163.

O conservadorismo da sociedade limenha e as tensões sociais fizeram com que o “libertador” acabasse “convencido de que la debilidad de la cohesión nacional en el Perú hacía del país un continente inadecuado para regímenes avanzados, como el republicano.”⁶³ San Martín passaria a ser partidário da instalação de uma monarquia no Peru, visto que, para ele, a sociedade peruana estaria mais adaptada a esse regime.

O debate sobre a melhor forma de governo para o Peru já vinha acontecendo desde a primeira década do século XIX. Os monarquistas argumentavam que a população não estava preparada para a República. Um dos principais aliados de San Martín, José Ignacio Moreno, argumentou que: “el pueblo se ha habituado [...] a las preocupaciones del rango, a las distinciones del honor, a la desigualdad de fortuna, cosas todas incompatibles con la rigurosa democracia.”⁶⁴ Inclusive, a imagem do rei era vista como sinônimo de justiça pela população indígena, pois para eles o rei era quem poderia defendê-los da tirania dos brancos. Por sua vez, os defensores do republicanismo argumentavam que a monarquia mantinha a tirania e a desigualdade sobre o povo. Um dos principais partidários da causa republicana, Pérez de Tuleda, defendeu que

El espíritu de la libertad era innato en el hombre, incluso en el más primitivo. El indígena, por ejemplo, es patriota por naturaleza, ha procurado siempre recobrar la libertad en sus desgracias, ha conservado su idioma, un odio a sus opresores, y un vestido lúgubre por la pérdida de su libertad. [...] En el Perú había ‘heterogeneidad en los colores, pero no en los deseos y sentimientos. El alma es igual en todos.’⁶⁵

Percebemos desse debate que os argumentos monarquistas voltam-se mais para uma questão de ordem social, isto é, de manutenção da ordem colonial. Já os republicanos ficaram mais em argumentos abstratos sustentados nos ideais de igualdade e liberdade. No fim das contas, o conservadorismo ganhou mais espaço entre os republicanos e os ideais republicanos mais radicais foram cada vez mais colocados de lado. Nesse sentido, o modelo estadunidense atraiu mais os republicanos peruanos do que o modelo francês. Para Contreras e Cuetto, uma citação de Benjamin Franklin resumiria o pensamento desses republicanos conservadores: “Hoy se teme conceder demasiado poder a los gobernantes, pero en mi concepto es mucho más de temer la poca obediencia de los gobernados”.⁶⁶

⁶³ CONTRERAS, Carlos e CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 54,55.

⁶⁴ CONTRERAS e CUETO, op. cit., p. 61, nota 63.

⁶⁵ CONTRERAS e CUETO, op. cit., p. 61-62, nota 63.

⁶⁶ CONTRERAS e CUETO, op. cit., p. 65, nota 63.

Além da guerra contra as tropas *realistas*, San Martín teve que enfrentar vários motins de militares peruanos (entre eles, vários que haviam desertado das tropas realistas). Os liberais *criollos* em Lima criticavam o monarquismo e os conservadores, o anti-hispanismo de San Martín. Logo, o “libertador” ficou isolado e renunciou ao seu cargo de “Protetor”, deixando o Peru em 1823. As rivalidades entre peruanos e os estrangeiros (argentinos e chilenos) favoreceram esse cenário de dissensão política nos primeiros anos da república.⁶⁷

Logo após a saída de San Martín, a nova junta de governo buscou apoio de Simón Bolívar na luta contra as tropas *realistas*, que estavam concentradas no sul. Ele seria nomeado pelo congresso “protetor do Peru” em 1823, dando início ao seu governo, marcado por um liberalismo no discurso, mas por um conservadorismo na prática.⁶⁸

Bolívar buscou lidar com a questão indígena dentro dos preceitos liberais republicanos vigentes na época. Em 1824, proibiu por decreto a cobrança do tributo indígena. Interessante é que o mesmo tributo já havia sido abolido por San Martín, em 1821, mas fora restabelecido pelo Congresso logo após a saída do general argentino. O tributo indígena se mostrava como um dos pilares da sociedade baseada na estratificação étnica e sua abolição, como veremos mais adiante, foi uma questão que trouxe preocupações tanto para as elites *criollas* quanto para as populações indígenas.

Em outro decreto de 1824 declarou-se os índios proprietários de suas terras, ordenando-se a divisão das terras das comunidades entre os seus membros, aboliu-se o caráter comunitário das terras indígenas e os títulos de nobreza dos cacicados. Porém essas medidas não tiveram tanto efeito, pois não se organizou de fato a distribuição individual das terras das comunidades e nem os indígenas mostraram-se interessados nessa divisão. Em 1825, os indígenas seriam nivelados aos demais cidadãos em matéria de obrigações fiscais.⁶⁹

Porém, a guerra contra os *realistas* continuava e o exército libertador, além de ter que enfrentar os espanhóis, teve que lidar com a população indígena, que em sua maioria se manteve fiel à Coroa. O próprio fato das tropas *realistas* terem abandonado Lima e seguido para a Serra demonstra que o apoio das comunidades indígenas era importante para elas, pois poderiam contar com o abastecimento de alimentos e de homens. Chegou-

⁶⁷ BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. Lima: Escuela Militar de Chorrillos, 1940. p. 30.

⁶⁸ BASADRE, op. cit., p. 32-35, nota 67.

⁶⁹ BASADRE, op. cit., p. 67-68, nota 67.

se ao ponto do general realista Valdés negociar com um suposto descendente dos monarcas incas para coroá-lo Rei do Peru em aliança com o rei espanhol, Fernando VII.⁷⁰

Apesar da resistência nos Andes pelas tropas *realistas*, os patriotas conseguem a vitória no final de 1824, na batalha de Ayacucho. Em seguida, o Congresso se reuniu para a formação do novo governo e ratificou Bolívar na direção do país. Em 1826, o Congresso se reúne e promulga a terceira constituição do país, que tinha sido elaborada por Bolívar, chamada de “Constituição Vitalícia”. Havia no texto propostas dentro do ideário liberal, mas também preocupações com a manutenção da ordem, por conta de seu caráter centralizador.⁷¹

Na teoria buscou-se colocar o indígena dentro da ordem republicana, contudo, na prática, tais medidas não surtiram efeito, tanto por parte da população *criolla* quanto por parte da população indígena, pois tais medidas iam contra a organização social colonial que estava arraigada na sociedade peruana. Logo em seguida, essas medidas se tornaram “letra morta”, mesmo porque Bolívar, em um decreto de 1825, já havia declarado que as terras indígenas só poderiam ser negociadas a partir de 1850.⁷²

Por causa de conflitos políticos na Colômbia e de alguns motins no Peru de setores contrários à Constituição de 1826, Bolívar deixa o Peru no fim de 1826 e o Congresso convoca novas eleições. Os liberais ganham as eleições com La Mar e é promulgada uma nova Constituição em 1828, revogando a vitalícia de Bolívar.

A Constituição de 1828 procurou seguir o modelo norte-americano quanto à organização dos poderes, mas de resto buscou-se manter a ordem social colonial na sociedade. Formalmente, proclamou-se que aquilo que não fosse tratado na Constituição republicana, seria regido pelas leis coloniais.⁷³ Com relação à questão agrária manteve-se a exigência de ser alfabetizado em espanhol para poder negociar terras, mantendo, assim, grande parte dos índios fora desse processo. Para o antropólogo Mark Thurner, com a Constituição de 1828 excluiu-se dos indígenas a plena afirmação das responsabilidades colocadas pela ideologia liberal, gerando, portanto, uma forma subalterna de cidadania índia dentro da noção de republicano.⁷⁴

⁷⁰ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 69.

⁷¹ BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. p. 49-50.

⁷² BASADRE, op. cit., p. 68, nota 72.

⁷³ Cf. BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. p. 73-74 e CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 72.

⁷⁴ THURNER, Mark. ‘Republicanos’ and ‘La Comunidad de Peruanos’: Unimagined Political Communities in Postcolonial Andean Peru. **Historica**, Lima: Vol. 20, n.1, p. 93-130, jul. 1996, p. 112. Disponível em: <<http://www.revistas.pucpe.edu.pe/index/article/viewFile/8465/8796>>. Acesso em: 20 set. 2016.

Aliás, para o Estado “liberal” peruano a responsabilidade do índio seria o pagamento do tributo indígena, que foi restabelecido sob a denominação de *Contribución Indígena*. Ao justificar a manutenção do imposto indígena, o ministro das finanças do governo do general Agustín Gamarra (1829-1833), José Maria Pando, argumentou que:

A experiência de séculos mostrou que o tributo indígena foi instituído com prudência e sabedoria e, uma vez que ele representa um fator tão poderoso na mentalidade dessas pessoas [os indígenas] e está firmemente enraizado nos costumes, qualquer novo caminho que se tome pode ser perigoso.”⁷⁵

Então, após os projetos liberais dos libertadores, percebemos uma retomada das políticas coloniais para com os indígenas. Um exemplo disso foi o tributo indígena, que permaneceu, pelo menos até meados do século XIX, como um símbolo da divisão étnica no Peru. Mecanismo profundamente enraizado na sociedade peruana, remontando a quase três séculos, o tributo indígena era uma receita de que o recém-criado Estado peruano não quis abrir mão. O tributo também tinha um enorme significado para as comunidades indígenas, pois ele simbolizava o reconhecimento por parte da autoridade estatal do direito dos indígenas às terras da comunidade e do acesso às áreas circunvizinhas para extração de madeira e pastoreio. Em várias petições, as comunidades indígenas recorreram ao Estado utilizando-se de uma retórica que ligava o pagamento do tributo e da prestação dos serviços compulsórios para o Estado (antiga *mita*, que com o advento da república passou a ser chamada de *la república*), como cumprimento de seus deveres como cidadãos republicanos, aos direitos estabelecidos nas *Leys de Indias*⁷⁶ do período colonial, mas também não se furtaram em usar a legislação republicana a seu favor.⁷⁷

Apesar do surgimento do Estado republicano a questão indígena continuaria sendo tratada pelos governos seguintes conforme os moldes coloniais, pois a manutenção dessa estrutura, além de trazer a ideia de ordem social, era vital para a sobrevivência do Estado peruano. Segundo o censo de 1827, o Peru tinha 1.516.993 habitantes, sendo 900 mil indígenas e, segundo a estimativa de Paul Gootemberg⁷⁸, as províncias mais populosas

⁷⁵ BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 551.

⁷⁶ Conjunto de leis que regulavam a sociedade colonial nas possessões espanholas ultramarinas, foram compiladas em um único código em 1680. Nelas estavam estabelecidas leis que ditavam os direitos e deveres das comunidades indígenas por exemplo. A compilação pode ser encontrada em: DE LA GUARDIA, Miguel (comp.). **Las leyes de Indias**. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Pedro Nuñez, 1889. Disponível em: <<http://fama2.us.es/fde//ocr/2006/leyesDeIndiasT1.pdf>>. Acesso em 20 set. 2016.

⁷⁷ Cf. THURNER Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**.

⁷⁸ GOOTEMBERG, Paul. **Población y etnicidad en el Perú republicano**. Lima: IEP, 1995. p. 24, apud CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 83.

eram respectivamente: Jύνin (263.111 habitantes) que ficava na Sierra Central e Cuzco (250.447 habitantes) que ficava na Sierra Sur, províncias nitidamente indígenas. Desse modo, as formas de extração compulsórias de trabalho e tributo dos indígenas, tornava-se indispensável na mentalidade dos dirigentes *criollos*.

A população indígena teve uma postura ambígua em relação à nova administração republicana. Apesar de algumas comunidades indígenas terem apoiado o novo regime no início por conta da extinção da *mita* e do tributo indígena, ocorreram diversas rebeliões contra o governo republicano no final da década de 1820, que reclamavam o restabelecimento dos foros e das chefaturas indígenas que o regime colonial lhes concedia, pois vários *kuracas* se beneficiavam do sistema colonial na cobrança de tributos e nas escalas de trabalho compulsórios.

Os índios iquichanos, da região de Ayacucho, na Serra Central, que haviam lutado durante o período colonial contra a cobrança do tributo indígena, se associaram com alguns oficiais mestiços oriundos das tropas *realistas*, contrários ao governo republicano, por causa da retomada dessa cobrança, agora sob a denominação de *contribución de indígenas*, feita por autoridades e funcionários do Estado e não mais pelos chefes indígenas, que haviam se beneficiado dessa posição durante o período colonial. Contudo, estas rebeliões não devem ser vistas unicamente como uma defesa da ordem colonial, pois no geral, elas demandavam um tipo de Estado que reconhecesse as particularidades presentes na população indígena.⁷⁹

Após a saída de Bolívar, o Peru passou por um longo período de caos político. As rivalidades entre as oligarquias liberais e conservadoras limenhas e as disputas pessoais entre os diversos chefes militares⁸⁰, que emergiram no cenário político após as guerras de independência, dificultaram a implementação de um projeto político sólido de consolidação do Estado. A própria segmentação do território facilitava isso. Lima, a cidade herdeira do centro burocrático colonial, estava muito mais articulada à região norte, composta por fazendas monocultoras, enquanto o sul andino, por exemplo, estava mais articulado à Bolívia do que ao próprio governo em Lima. Então, dessa forma, a

⁷⁹ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 80-81.

⁸⁰ Usaremos essa expressão para se referir aos comandantes militares que baseavam o seu poder nas ligações que tinham em sua região para não confundir com o termo *caudillo*. Apesar de grande parte da historiografia peruana se referir a esses militares que se revezavam no poder e se amotinavam contra o governo de Lima como *caudillos*, a historiografia de América Latina tende a utilizar o termo *caudillo* para um fenômeno político específico que ocorreu mais precisamente na Argentina, na Venezuela e na Colômbia, na disputa entre federalistas e centralistas. No caso peruano, tratava-se de disputas entre chefes militares que estavam ligados às oligarquias locais, muitos oriundos dos batalhões que lutaram na guerra pela independência, tanto do lado realista, quanto do lado patriota.

Cordilheira dos Andes se mostrava como um muro que praticamente impedia a presença do Estado na região serrana. Então os dirigentes políticos acabaram precisando da concordância das oligarquias locais e dos chefes militares que se apoiavam nelas para poder governar e extrair impostos e trabalho das comunidades indígenas andinas.

No início da década de 1830 o choque entre militares e liberais se acentuou a partir da tentativa de invasão da Bolívia pelo general Agustín Gamarra. As rivalidades entre peruanos e os remanescentes das tropas de Bolívar fizeram com que o Peru declarasse guerra à Bolívia, governada pelo general Sucre (um dos braços direitos de Simón Bolívar), e à Gran Colômbia⁸¹, por causa das pretensões dela na região de Guayaquil (atual Equador). Aproveitando-se da fraqueza do governo central, o general Gamarra, após derrotar as tropas de Sucre, ao invés de socorrer as tropas do presidente La Mar, que se encontravam no norte peruano em guerra contra as tropas colombianas, resolveu dar um golpe de Estado com o apoio dos setores conservadores. A partir daí começa um período de governos militares e interregnos liberais que seguiu até meados do século XIX.⁸²

Somente no período entre 1821 e 1840 o Peru teve seis Constituições, sendo três liberais (1823, 1828 e 1834) e três autoritárias (1821, 1826 e 1836)⁸³. Tal quadro demonstra que não houve um consenso quanto ao projeto político para o Estado e que, apesar do emprego da força, os chefes militares buscavam legitimar seu regime em uma nova constituição⁸⁴ visto que mesmo que conseguissem o poder, não obtinham o consenso de outras oligarquias locais, pois representavam apenas uma parcela delas. Assim sendo, a falta de conexões entre as diversas regiões facilitou essas dissensões políticas. O vice-cônsul francês no Peru, Botmiliau, resumiu bem essa situação:

Se puede afirmar que muchas de las revoluciones que han agitado al Perú habrían sido sofocadas [...], si el gobierno hubiese podido actuar con la celeridad necesaria. A falta de esa facilidad de acción ha visto a menudo volverse en contra suya a los jefes militares que con el nombre de prefectos, administran cada departamento. Esos jefes pueden, si quieren, hacerse casi independientes [...]. Una vez que su plan está bien decidido reclutan soldados, crean impuestos y, con el eterno pretexto de que la constitución ha sido violada, marchan sobre la capital. Y así tenemos una revolución, a veces una guerra civil, y casi siempre la lucha no tiene más resultado que la sustitución de un jefe por otro.⁸⁵

⁸¹ Confederação criada por Símon Bolívar que reunia os atuais territórios de: Venezuela, Colômbia, Panamá e Equador e durou de 1821 a 1831. (N.A.).

⁸² BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. p. 82-91.

⁸³ BASADRE, op. cit., p. 171, nota 80.

⁸⁴ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 93.

⁸⁵ CONTRERAS e CUETO, op. cit., p. 96, nota 82.

Segundo as historiadoras Cecília Mendez e Carla Moya, as guerras civis que ocorreram no pós-independência não só foram uma forma de conseguir o controle do Estado, mas também uma forma legítima de fazer política no período.⁸⁶ Elas colocam que, para que houvesse o sustento dessas campanhas militares que saíam das províncias rumo à capital era necessária uma rede de abastecimento, recrutamento e comunidades rurais organizadas. Então, as comunidades indígenas, principalmente da *Sierra Central*, puderam estabelecer articulações com esses chefes militares, obtendo favores e de uma certa forma participando politicamente através da adesão a essas campanhas.

Tal cenário de caos político e militar, além de dificultar o estabelecimento de um debate político em torno dos projetos para o Estado e o fortalecimento deste, fez com que o “caciquismo político” ganhasse força a partir do enfraquecimento dos chefes militares após várias guerras intestinas e pela desarticulação e falta da presença do Estado nos demais departamentos. Não se tratava de uma experiência federalista, visto que formalmente o Estado mantinha-se centralizado e dividido em departamentos, mas sim de uma descentralização de fato por conta da falta de um grupo hegemônico que controlasse o Estado. Esses chefes locais, que a literatura peruana, a partir de meados do século XIX, chamará de *gamonales*⁸⁷, eram uma espécie de intermediários entre o Estado e as sociedades locais. No geral, era um mestiço, ou funcionário do governo, ou fazendeiro ou militar, ou até mesmo podendo ser os três. O *gamonal* era uma espécie de senhor que tinha plenos poderes sobre a população local, ditando suas próprias leis na região em que exercia influência, e que tinha seu poder baseado no controle sobre a mão de obra indígena.⁸⁸

O *gamonalismo* se estabilizou a partir dos governos de Ramón Castilla (1844-1851 e 1855-1862) que, em meados do século XIX, conseguiu um relativo consenso político, mas se baseou nas ligações que tinha com esses chefes locais, principalmente do

⁸⁶ MENDEZ G., Cecília; GRANADOS MOYA, Carlos. Las guerras olvidadas del Perú: Formación del estado y imaginario nacional. **Revista Sociología Política**. p. 60.

⁸⁷ O termo *gamonal* estabelece uma similitude entre uma planta parasita e os *terratenientes*. (FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un inca: identidad y utopía en los andes**, p. 240). Segundo o pesquisador equatoriano Hernán Ibarra o gamonalismo se estabeleceu como uma forma de poder político que naturalizou a dominação étnica, conceituando-o como uma forma de poder difuso baseado em características regionais, locais e étnicas. Desse modo, o gamonalismo pode ser interpretado também dentro de um processo de disseminação de poder, aludindo aos fundamentos agrários da constituição do Estado, i.e, a trama de relações sociais e simbólicas que nas zonas rurais conformavam as instituições estatais e privadas de dominação. (IBARRA, Hernán. Gamonalismo y dominación en los Andes. **Iconos. Revista de Ciencias Sociales**, Quito: n. 14, pp. 137-147, ago. 2002, p. 138. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901413>>. Acesso em 26 jul. 2015.).

⁸⁸ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 108.

sul peruano, para ter presença ativa nessas regiões. Assim, após um longo período de caos político, o Peru teria a oportunidade de construir um projeto político de consolidação do Estado nacional.

Nesse processo de estabilização política, o guano⁸⁹ teve um papel fundamental para a entrada do capitalismo internacional e para a modernização do Peru, mais precisamente da região costeira, mas também veremos, a seguir, que acarretou na acentuação da dicotomia entre a Costa e a Serra.

1.2 - DE 1850 À GUERRA DO PACÍFICO: A AFIRMAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE COSTA E SERRA

A exploração do guano, declarado patrimônio do Estado peruano, iniciou-se a partir de 1841. As ilhas “guaneiras” foram arrendadas a diversas companhias que pagavam ao Estado pelo direito de extrair e vender o guano. A partir da década de 1850, a demanda no mercado internacional desse produto se elevou. Para se ter uma noção do impacto do guano na economia peruana, desde a independência até 1850 as receitas do Estado ficaram estancadas em torno de 5 milhões de pesos por ano; em 1854 chegou próximo dos 10 milhões de pesos, sendo o guano responsável por 43% desta receita. Já em 1861, a receita chegaria a 21 milhões de pesos, destes 79% correspondiam ao guano.⁹⁰

Além do aumento das receitas do Estado, uma das principais consequências do guano, segundo o historiador Jorge Basadre, foi “principalmente la acentuación del carácter costeño en la vida republicana.”⁹¹ Esse processo foi favorecido pela chamada *Ley de Consolidación* (1850), que reconhecia as dívidas que o Estado tinha com algumas famílias desde a guerra de independência. A lei previa o pagamento de bônus resgatáveis em oito anos acarretando na transferência de uma enorme quantidade de dinheiro nas mãos da elite limenha. A intenção do governo, sob a presidência de Rufino Echenique (1851-1855), foi de transferir recursos do guano para que fomentasse a produção interna e o empreendedorismo. Apesar de terem se constituído algumas casas financeiras e algumas indústrias de pouca envergadura, no geral, os recursos foram investidos nas plantações de cana e de algodão na costa e na compra de títulos da dívida do próprio governo.⁹²

⁸⁹Fertilizante natural resultado da decomposição dos dejetos de aves do litoral. (N.A.).

⁹⁰ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo**. p. 117.

⁹¹ BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. p. 252.

⁹² CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo**. p. 132-135.

Contudo, por causa da desarticulação econômica e política peruana, o guano trouxe poucas mudanças do ponto de vista econômico para as outras regiões do país. Assim, faz-se necessário entender como se deram os processos econômicos e sociais nas outras regiões, principalmente na região andina. Seguindo os estudos do historiador peruano Nelson Manrique⁹³, pode-se dizer que havia quatro grandes espaços regionais com dinâmicas econômicas e sociais diferentes, que seriam o *Sur Andino*, *Sierra Central*, *Costa Central* y *Norte* e a *Selva*⁹⁴.



Peru e as quatro principais regiões econômicas do século XIX.⁹⁵ Fonte: CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo**. p. 384.

⁹³ Cf. MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República**.

⁹⁴ A região da selva, ou a região amazônica foi praticamente desconsiderada pelo Estado peruano durante o século XIX, e terá importância econômica com o início do ciclo do *caucho* (borracha), então focaremos nas outras três regiões.

⁹⁵ Editamos o mapa político peruano com a divisão administrativa atual e circundamos as quatro principais regiões econômicas peruanas citadas por Nelson Manrique: Costa Norte y Central; Serra Cienral, Sierra Sur e Selva. (Cf. MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República**. Lima: COFIDE, 1995).

No *Sur Andino* a entrada do capitalismo internacional se deu através da exploração da lã. Casas comerciais anglo-peruanas instaladas em Arequipa articulavam um sistema de produção que se baseou em relações pré-capitalistas de exploração do trabalho, principalmente do indígena.

O índio passou a sofrer um processo gradativo de despojamento de suas terras e de exploração de trabalho sob formas servis. A articulação entre capitalismo e estruturas pré-capitalistas de exploração da terra e do trabalho favoreceram esse processo. Segundo Manrique nesses espaços:

[...] la ganancia comercial no sólo se realiza sino se genera en la circulación de las mercancías. [...] Pero cuando en la relación entre compradores y vendedores las ganancias de uno dependen directamente de las pérdidas del otro, no puede constituirse un orden social estable, capaz de garantizar su reproducción social, si no es recurriendo a un alto grado de coerción extraeconómica: violencia, autoritarismo, establecimiento de relaciones de servidumbre.⁹⁶

Com a conivência das autoridades locais, intermediários e comerciantes locais (*rescatistas*) adiantavam dinheiro, grande parte das vezes de forma compulsória, aos indígenas, estipulando a quantia que esses deviam entregar de lã, caso não entregassem o suficiente estipulado, os “*rescatistas*” cobravam a diferença em terras ou em trabalho dos índios. Outra forma de exploração econômica se dava através do empréstimo de dinheiro às comunidades para realização de festas ou mesmo casamentos. A comunidade acabava obrigada ao pagamento, pois poderia sofrer sanções por parte de capangas armados e das autoridades locais. Além disso, os indígenas que tentassem comercializar direto sua produção nas feiras locais eram quase sempre interceptados no meio do caminho, sendo obrigados a entregar a carga ao *alcanzadores* (capangas a serviço dos comerciantes locais, pagos para fazer esse tipo de serviço, em geral mestiços e até mesmo índios, que tinham conhecimento das rotinas e hábitos das comunidades indígenas), que definiam o preço a ser pago pela mercadoria.⁹⁷

É nessa configuração de dominação dos poderes locais sobre a comunidade indígena que o latifúndio se desenvolveu às custas das terras indígenas. O *Sur Andino* vivenciou em suas práticas sociais o que a literatura indigenista chamou posteriormente de *gamonalismo*. Segundo Manrique “la base económica principal de sustentación del

⁹⁶ MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República**. p. 85.

⁹⁷ MANRIQUE, op. cit., p. 86, nota 96.

gamonalismo no era pues la gran hacienda, [...] sino la expansión del capital comercial en espacios precapitalistas.”⁹⁸

Por sua vez, na *Sierra Central*, vivenciou-se uma configuração diferente da que ocorreu no *Sur Andino*. Essa região, apesar da proximidade à capital Lima, gozou de uma relativa independência em relação às demandas do mercado externo, pois não dependia unicamente da produção de um único produto. Existia uma incipiente atividade mineradora que era realizada por pequenos produtores e também criação de gado para abastecimento da capital e dos centros mineiros na região. Por conta disso, essa região possuía uma economia mais dinâmica que a do sul andino, tendo um mercado regional mais consistente e monetizado.

Nessa região as comunidades indígenas gozaram de uma relativa autonomia, principalmente no Vale do Mantaro, e não sofreram os mesmos processos de expansão latifundiária que ocorreram no *Sur Andino*, pelo menos até a Guerra do Pacífico. Isso ocorreu porque no Vale do Mantaro não se constituíram *haciendas* por causa de uma lei da época colonial que impedia a instalação delas nessa região como agradecimento pela lealdade dos índios Huancas à coroa espanhola durante a luta das tropas pizarristas contra os incas. Outro fator foi que os fazendeiros dessa região ficaram falidos com as guerras da independência pois, como vimos, a *Sierra Central* foi um dos últimos redutos de resistência das tropas realistas e as suas terras foram, em grande parte, adquiridas por comerciantes e mineiros da região. Assim, a ausência dessas *haciendas* impediu que se implantassem as mesmas relações de servidão que havia no *Sur Andino*, pois as *haciendas* na *Sierra Central* cresceram às custas de outras *haciendas* e não através do despojamento das terras comunais.⁹⁹

Contudo, o aumento da demanda por bens agrícolas e o crescimento da atividade mineira fizeram com que a expansão do capitalismo se desse mais sobre a mão de obra indígena do que sobre a terra indígena. Assim, as autoridades locais procuraram meios de instituir taxas independentemente do Estado como forma de coagir os indígenas, através do *enganche*¹⁰⁰, a ingressarem sazonalmente como mão de obra nas fazendas de gado e nas minas para pagarem essas taxas.

⁹⁸ MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República**. p. 86.

⁹⁹ MANRIQUE, op. cit., p. 109-111, nota 98.

¹⁰⁰ Sistema de exploração do trabalho que ocorreu no Peru. Baseava-se no recrutamento de mão de obra por um período determinado, em grande parte indígena, para trabalho nas lavouras do litoral ou nas minas. Adiantava-se o pagamento e o trabalhador era obrigado a trabalhar até saldar a sua dívida, ficando preso ao empregador. (Cf. BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870.).

Por sua vez, a *Costa Central y Norte* foi a região influenciada pela exploração do guano e pela entrada do capitalismo internacional. Os recursos do guano permitiram, além de uma maior modernização regional, a consolidação de uma oligarquia na região que estava atrelada ao comércio do guano e à monocultura de cana de açúcar e de algodão para a exportação na Costa Norte. Nessa região havia algumas poucas *haciendas* que utilizavam o sistema de arrendamento de terras (Yanaconazgo) ao camponês, geralmente indígena, que além de ter que cuidar da sua pequena lavoura, tinha que prestar serviços para o *hacendado*, tanto nas plantações deste, como nos serviços domésticos e de manutenção da propriedade. Porém, devido à baixa produtividade, elas começaram a perder cada vez mais espaço para os grandes latifúndios monocultores de cana de açúcar e de algodão, onde usava-se principalmente a mão de obra escrava e de imigrantes chineses – que foram trazidos com o aumento da restrição ao tráfico africano pela Grã-Bretanha. Além disso, nessas plantações o investimento que recebiam possibilitou que elas fossem modernizadas e se expandissem pelos vales da Costa Central e Norte através de obras de irrigação.¹⁰¹ Grande parte desses investimentos foi possível primeiramente pela *Ley de Consolidación* e posteriormente pelas indenizações recebidas pelos latifundiários por causa da abolição da escravidão (1855).

A *Ley de Consolidación* foi um ponto de discórdia durante o governo de Echenique (1851-1855). As oligarquias regionais, principalmente em Arequipa e Ayacucho, com a ajuda dos chefes militares, se sublevaram contra o governo central, acusando este de corrupção.

Parte destes movimentos contou com a presença de liberais que defendiam reformas mais radicais. O ex-presidente Castilla soube muito bem usar em seu proveito esses levantes e os uniu sob o seu comando, conduzindo o que ficou conhecida como Revolução Liberal (1854-55). E foi durante essa guerra civil que o general Castilla promulgou a extinção do tributo indígena (1854) e da escravidão (1855).

A questão da contribuição indígena pode ser resumida no discurso do general liberal Pedro Galvéz, que antes mesmo de Castilla, promulgou a abolição do tributo indígena em Junín, argumentando que:

[...] la independencia, conquistada con tantos sacrificios, es un vano nombre para la mayoría de los peruanos, que viven en la más dura esclavitud y en el más completo envilecimiento; que la causa primordial de este fenómeno deplorable y que tantos daños causa a la República es la contribución de indígenas, rechazada por la política y por la economía, como injusta y

¹⁰¹ MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República**. p. 129 – 135.

destructora de todo germen de progreso; [...] emancipada la raza indígena del humillante tributo impuesto sobre su cabeza hace tres y medio siglos y llevada por el natural efecto de la civilización, el Perú ganará una población numerosa y productora que indudablemente le ofrecerá una contribución más rica y no bañada en las lágrimas y en la sangre del contribuyente.¹⁰²

Apesar de toda retórica emancipatória indígena, Pedro Gálvez viu a questão indígena apenas do ponto de vista do tributo, esquecendo os aspectos sociais e educacionais que permitiriam inserir os indígenas na “nação *criolla*”. Para ele, a simples abolição do tributo transcenderia tudo isso e libertaria os indígenas das relações servis a que estavam submetidos e os conduziriam à civilização (é claro que na mentalidade *criolla* a civilização era a espanhola).

Influenciados pelos acontecimentos de 1848 na Europa, essa “geração liberal” de meados do XIX teve uma abordagem diferente da geração da independência. Jorge Basadre afirma que o liberalismo da segunda geração saiu do terreno puramente teórico para se aproximar da população do país e formular uma reivindicação puramente popular, impregnando-se, assim, de um conteúdo social, diferente do primeiro liberalismo, que estava mais preocupado com a organização do Estado e das relações entre os poderes.¹⁰³ No entanto, alguns fatores devem ser levados em conta: o Peru era um Estado mais consolidado politicamente do que logo após a independência, embora ainda as disputas entre os chefes militares monopolizassem a política. Contudo, devemos levar em conta que essas reformas de meados do século XIX não foram tão radicais, parecendo-nos mais uma reprodução das reformas bolivarianas, pois não se levaram adiante propostas que visavam uma reforma agrária mais radical, um projeto de educação em massa e o fim da comunidade indígena.

Podemos dizer que houve uma influência europeia das revoluções liberais, principalmente da ocorrida na França em 1848, no liberalismo latino-americano de meados do século. Por exemplo, é nessa época que, no México, foi promulgada a Lei Lerdo¹⁰⁴ (1856) e a Constituição Liberal de 1857, que extinguiram o caráter comunitário das terras indígenas. Contudo, no Peru, apesar das medidas da Revolução Liberal de 1855, a comunidade indígena não foi afetada do ponto de vista legal. Ciro Flamarion Cardoso

¹⁰² BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. p. 306.

¹⁰³ BASADRE, op. cit., p. 306, nota 102.

¹⁰⁴ A Lei Lerdo implantada pelos liberais em 1856 decretava a desamortização dos bens imóveis eclesiásticos, isentando as comunidades indígenas (ejidos). Contudo a Constituição Liberal Mexicana de 1857 não mencionou essa isenção, logo as comunidades indígenas poderiam ser desamortizadas. (BAZANT, Jan. O México da Independência a 1867. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. São Paulo: EDUSP, 2004. p. 452, 453.).

comenta que houve dois tipos de reforma liberal na América Latina: aquelas que procuraram eliminar as formas comunais por completo, ao ponto de que as que permaneceram não se tornaram elementos chave na economia; e aquelas nas quais as comunidades continuaram a existir articuladas com o setor exportador. Este seria o caso do Peru¹⁰⁵, que em nome da ordem social, não levou adiante as reformas mais radicais.

As forças liberais tomaram o governo e assim que Castilla assumiu a presidência provisória, os setores moderados e conservadores suplantaram os setores liberais mais radicais. Os conservadores pregavam a ordem social e um regime forte, tinham por ideologia a reiteração da herança colonial aristocrática mantenedora dos privilégios corporativos e hierárquicos. Mas, uma coisa que unia liberais e conservadores era o “elitismo excludente contra as massas populares”.¹⁰⁶

Em 1856 foi promulgada uma nova constituição de orientação liberal moderada que manteve Castilla, figura que atendia ambos os lados, no governo por mais cinco anos. Apesar da timidez da Constituição de 1856 em relação às medidas liberais - lembrando que a abolição do tributo indígena e da escravidão foram promulgadas durante a guerra civil - foi declarado universal o voto a todos os homens, incluídos os analfabetos, mas se manteve o caráter censitário baseado na renda pessoal para que se pudesse concorrer aos cargos eletivos¹⁰⁷.

Essas medidas liberais tiveram um grande impacto, não só na região costeira, mas também na região andina. Se por um lado o “boom” do guano não trouxe tantas mudanças econômicas e políticas para as regiões mais afastadas de Lima, permitiu, por outro lado, que os liberais de 1855 promulgassem a abolição da contribuição indígena e da escravidão. Vejamos como se deu o impacto dessas medidas.

O voto universal masculino fez com que nas regiões serranas as elites locais precisassem se articular com as comunidades indígenas para aquisição dos votos. Apesar das denúncias de que houve um favorecimento pessoal e que os *hacendados* se utilizaram da força para conseguir os votos dos indígenas, a historiografia mais recente tem mostrado que em algumas regiões as comunidades conseguiram lançar candidatos que ocuparam

¹⁰⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Pérez. **História Econômica da América Latina: Sistemas agrários e história colonial; Economias de exportação e desenvolvimento capitalista.** Rio de Janeiro: Graal, 1983. p.163.

¹⁰⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Pérez. **História Econômica da América Latina: Sistemas agrários e história colonial; Economias de exportação e desenvolvimento capitalista.** p. 164.

¹⁰⁷ BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú.** Tomo II. p. 305-308.

postos provinciais e até mesmo no congresso, apoiados por comerciantes mestiços e alguns *hacendados*, embora tenham sido uma minoria.¹⁰⁸

Com a abolição da escravidão houve uma transferência de recursos do Estado para os senhores de escravos, principalmente os grandes latifundiários da costa, que receberam 300 soles por cada escravo. Na teoria, a escravidão já havia sido abolida para os nascidos a partir de 1821, mas se optou por deixar os ex-escravos sob tutela dos antigos senhores até os 21 anos de idade. Na constituição de 1839, durante o governo de Agustín Gamarra, esta tutela foi estendida até os 50 anos de idade – assim aqueles nascidos em 1821 só teriam a liberdade totalmente conquistada em 1871. Em meio à “Revolução Liberal”, o presidente Echenique já havia declarado livres os escravos que ingressassem voluntariamente em suas tropas, contudo, Ramón Castilla e os liberais se anteciparam e declararam abolida a escravidão sob todas as formas.¹⁰⁹

Grande parte da indenização recebida pelos antigos proprietários de escravos foi investida na ampliação das fazendas produtoras de cana de açúcar e de algodão para exportação e também na importação de trabalhadores chineses (*coolies*) para substituir a mão de obra africana. Sob um regime parecido com o *enganche*, os imigrantes chineses ficavam submetidos a relações quase escravas nas grandes *haciendas* monocultoras, alguns chegaram a ser enviados para trabalharem nas insalubres ilhas guaneiras.

Uma questão colocada pela historiografia é do por que ter se recorrido à mão de obra imigrante e não aos camponeses indígenas do altiplano. Os historiadores Carlos Contreras e Marcos Cuetto colocam que havia barreiras fisiológicas que impediam o indígena serrano de se adaptar ao litoral, pois eles ficavam suscetíveis a várias doenças, tais como a malária e a febre amarela, mas o principal fator era a ausência de uma pressão demográfica e ausência de terras que empurrasse os índios para a costa. Esporadicamente os indígenas abandonavam suas comunidades para trabalharem nas fazendas para receberem dinheiro a fim de pagar a contribuição indígena para o Estado. Por fim, com o regime agrário na Serra, os indígenas estavam praticamente imobilizados em suas comunidades ou nas *haciendas*. Desse modo, a abolição do tributo indígena reforçaria ainda mais o isolamento das comunidades.¹¹⁰

¹⁰⁸ Cf. MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru.** Berkeley: University of California Press, 1995.

¹⁰⁹ MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República.** p. 129.

¹¹⁰ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo.** p. 141-142.

Portanto, o fim da contribuição indígena provocou a redução do excedente comercializável agrícola das comunidades indígenas, pois estas não precisavam mais vender seus produtos para pagar os impostos; e assim, mantiveram uma agricultura comunitária de subsistência, reduzindo a oferta de mão de obra indígena às *haciendas*.¹¹¹ A diminuição da mão de obra indígena afetou principalmente a economia da *Sierra Central*, pois a mineração e a pecuária passaram a sofrer com essa redução, provocando, com isso, além da inflação do preço dos alimentos devido à contração da produção, o aumento da investida dos *hacendados* sobre as terras indígenas para terem controle sobre a mão de obra índia.

Além disso, a abolição da contribuição indígena representou o enfraquecimento dos *kuracas*, pois como o Estado não contava mais com a receita proveniente do tributo, as autoridades locais não precisavam deles para cobrança de tal tributo. Porém, a burocracia local teve que contar com os recursos vindos do governo em Lima, já que não dispunha mais da renda sobre a receita do tributo para obras locais. Assim, com a abolição do tributo, como forma de coagir os indígenas a trabalharem nas *haciendas* e para o próprio sustento da burocracia local, as autoridades locais, ligadas aos *hacendados*, passaram a instituir taxas às comunidades indígenas (dízimos, taxas de passagem e de uso de terras de pastagem e floresta, serviços compulsórios).¹¹²

Percebemos, portanto, que tanto a abolição da escravidão quanto a contribuição indígena acabaram fortalecendo cada vez mais a separação entre a região costeira e a serra andina. O Estado conseguiu uma maior centralização, contudo a modernização advinda do guano ficaria restrita ao litoral. A prosperidade que a Costa vivia não foi sentida nos Andes, pelo contrário, tensões sociais entre brancos e índios se acentuaram e, como veremos mais adiante, eclodirão durante a Guerra do Pacífico (1879-1884).

Após a sucessão de Castilla, em 1862, os comerciantes peruanos recuperaram a predominância no negócio do guano, que até então estava nas mãos do Estado. “Fueron los años dorados de la plutocracia limeña y en lo que la Ciudad de los Reyes [Lima] recuperó el [fausto] y boato perdidos en el tiempo de la independencia.”¹¹³

¹¹¹ BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 556-557.

¹¹² CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo**. 141-142.

¹¹³ CONTRERAS e CUETO, op. cit., p. 118, nota 112.

Contudo, foi também um período de várias convulsões políticas e militares, principalmente por causa da guerra com a Espanha (1864-1866)¹¹⁴. O Peru acabou assinando um tratado de paz que foi considerado vexaminoso por alguns militares, que acabaram se sublevando contra o então presidente General Pezet (1863-1865). Tropas do Sul, sob a liderança de Mariano Ignacio Prado, e do Norte, sob a liderança do general Balta, tomaram a capital e derrubaram o presidente. Prado é nomeado ditador e o Peru, juntamente com o Chile, retoma a guerra contra a armada espanhola no Pacífico, que seria derrotada próxima a Callao em 2 de maio de 1866.¹¹⁵ Um período de guerras civis entre as facções militares se seguiria até o início da década de 1870.

Os gastos com a guerra fizeram com que o presidente Ignacio Prado decretasse a *contribución de jornal* em 1867. Entre liberais e conservadores ocorreram vários debates em torno do restabelecimento da *contribución indígena*. Estes pensavam que o imposto era uma forma de coagir os indígenas a trabalharem. Já os liberais, aliados do governo, argumentavam que o novo imposto – *contribución del jornal* - era diferente da velha *contribución indígena*, pois incidia sobre o trabalho pessoal e não sob termos coloniais “racistas”, sendo assim, uma forma de imposto mais moderna.¹¹⁶

Como vimos, foram instituídas várias taxas ilegais pelas autoridades locais com o fim do tributo indígena e os índios precisavam realizar trabalhos esporádicos para poder pagá-las. Então a nova contribuição estipulada pelo governo em Lima acabou, na prática, provocando uma espécie de dupla taxação que levou a vários levantes indígenas, tanto no Sul Andino quanto na Serra Central, tendo por destaque o de Huancané (1867-1868), que ocorreu na região do Puno durante a guerra civil entre as tropas do general Diez-Canseco (rebeladas contra o governo em Lima) e as do presidente Ignacio Prado.

A rebelião de Huancané foi o ápice de uma batalha de petições promovida por um dos precursores do movimento pelos direitos dos indígenas, Juan Bustamante. Esse comerciante de lã mestiço, intelectual e político liberal usou de sua posição para relatar

¹¹⁴ Os motivos da guerra podem ser encontrados nas tentativas imperialistas espanholas de recuperar parte do Império Americano e num “patriotismo americano” por parte de peruanos e chilenos. O estopim da guerra foi o conflito diplomático entre Peru e Espanha por conta de um incidente numa fazenda na localidade de Talambo, onde colonos espanhóis trazidos para trabalhar na lavoura se revoltaram contra os maus-tratos sofridos dos administradores da fazenda e acabaram sendo presos pelas autoridades peruanas. Nesse momento uma expedição espanhola se encontrava no Pacífico e o almirante da esquadra, sob ordens do corpo diplomático espanhol, tomou as ilhas guaneiras peruanas e bloqueou a entrada do porto de Callao. (Cf. BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. p. 428-435.).

¹¹⁵ BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. 428-440.

¹¹⁶ Cf. CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo**. p. 143-144; LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2004. p. 158.

por escrito as formas de opressão e humilhação que a população Aymará local sofria cotidianamente dos comerciantes e autoridades locais. Em 1867, publicou o livro *Los Índios del Perú*, no qual ligava o futuro do país ao bem-estar dos índios peruanos como cidadãos, e, além disso, fundou a primeira organização cívica pró-índio do Peru – *La Sociedad Amiga de los Índios*. Bustamante dirigiu-se tanto às comunidades indígenas, exortando-as a defender seus direitos à terra e a lutar por justiça social, quanto às elites *criollas*, instando-as a trazerem os índios para a nação.¹¹⁷

Com a eclosão da revolta de Huancané, Juan Bustamante assumiu o papel de líder dos indígenas revoltosos e procurou tornar públicas as queixas dos rebeldes. Contudo as queixas das comunidades de Huancané se misturaram com as facções em luta, pois Bustamante, aproveitando-se de seu prestígio, buscou o apoio dos indígenas para o lado de Ignacio Prado. Os indígenas tomaram a capital do departamento, que estava sob domínio das tropas de Diez-Canseco, e a rebelião se espalhou para as outras regiões do departamento, saindo do controle de Bustamante, tornando-se uma luta contra as tropas das duas facções.¹¹⁸

Os eventos no sul andino levaram as elites limenhas a buscarem uma solução imediata, tanto conciliatória quanto repressiva. Em um primeiro momento o Congresso procurou apaziguar a situação através da revogação do imposto em 1867. Um deputado de Cuzco tentou passar uma lei abolindo a prática do serviço personalizado (*la república*) e o patrocínio forçado de festas religiosas em comunidades indígenas.¹¹⁹ Mas, outra facção política, ligada ao presidente Prado, aliado até então de Bustamante, procurou resolver a situação pela força, enviando uma divisão inteira do exército para “pacificar” a região por conta dos desmandos da índiada, que poderiam trazer perigos para o regime de Prado. 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 índios que seguiam as forças do general Canseco, sendo apedrejado até a morte por eles.¹²⁰

Após essa guerra civil, com a derrota das tropas sulistas de Diez-Canseco, o general Ignacio Prado conseguiu com que o escolhido para sucedê-lo, o general Balta,

¹¹⁷ LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.** p. 159.

¹¹⁸ Cf. LARSON, op. cit., p. 159; CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo.** p. 120.

¹¹⁹ LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.** p. 158.

¹²⁰ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo.** p. 120.

fosse eleito. O início do governo de Balta (1868-1872) marcou o fim da década de ouro da oligarquia limenha, pois o ministro da fazenda, Nicolás de Piérola¹²¹, assinou um acordo com a casa financeira Dreyfus que, em troca de amortização de parte da dívida externa peruana e de “uma mesada” a ser paga para sustento da burocracia estatal, o governo entregava o monopólio de exploração do guano aos financistas europeus. Tal fato prejudicou a oligarquia limenha e deu mais autonomia política ao Estado,¹²² já que a exploração do guano, que até então estava nas mãos dos financistas limenhos, passava para o controle estatal, que por sua vez repassou para as casas comerciais europeias com a assinatura desse acordo. Além disso, com um ingresso contínuo de receitas, o Estado não ficava mais dependente da oligarquia limenha para a manutenção de sua burocracia e do aparato militar.

A Ley da consolidación e os recursos do guano favoreceram o surgimento dessa oligarquia econômica no litoral, fortemente ligada ao sistema financeiro nacional e internacional. Esse grupo, que se enriqueceu às custas da exploração desenfreada do guano, anos mais tarde fundaria o primeiro partido político de fato no Peru – o Partido Civil, que agregaria os grandes proprietários rurais da costa, financistas e comerciantes. Dando-se conta da influência que poderia exercer sobre a condução do país, essa nova elite não só teria, na década de 1870, a oportunidade de assumir cargos públicos, pois representava o veículo condutor do aparato econômico nacional, mas de também conduzir de fato a política peruana.¹²³

Em 1872 os civilistas chegam ao poder através das eleições para sucessão de Balta, com o mentor do partido, Manuel Pardo. A disputa ficou polarizada entre os

¹²¹ Nicolás de Piérola (1839-1913). Foi uma figura que protagonizou a política peruana pelo menos até início do século XX. Ministro da fazenda do governo José Balta e duas vezes presidente (1879-1881 e 1895-1899). Chegou a presidência em 1879 após um golpe de Estado durante a Guerra com o Chile. Fundou o Partido Democrata (principal partido de oposição aos civilistas) em 1882, retornou do exílio no Chile em 1895 e liderou uma revolução naquele mesmo ano que derrotou as tropas do governo dando início ao período chamado de República Aristocrática. (Cf. BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870.)

¹²² CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo**. p. 127-128.

¹²³ ROSÁRIO, Emílio. Parlamento y Salitre. Políticas de Estado antes de la ‘Guerra del Pacífico’ (1875-1879). **Anuario de Historia Regional y de las Fronteras**, v. 17, n. 2, Bucaramanga, p. 481-501, Julho/Dez. 2012, p. 486. Disponível em: <www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0122-20662012000200008&script=sci_arttext>. Acesso em: 26 jun. 2015.

civilistas e os pierolistas¹²⁴ (partidários do ex-ministro da fazenda Nicolás de Piérola), que se mostravam como uma reação contra o aspecto plutocrático dos civilistas.¹²⁵

Os civilistas defendiam uma administração civil que tirasse o Peru da dependência dos recursos naturais e aumentasse a produção agrícola e industrial nacional através da expansão ferroviária. Contudo, na prática, o programa civilista não implicava em nenhuma mudança no modelo tradicional da economia, que seria a extinção do caráter colonial, pois baseou-se, basicamente, em utilizar os recursos financeiros provenientes da exploração do guano na construção de estradas de ferro.¹²⁶

Os civilistas tinham uma visão de que a civilização, isto é, os pressupostos culturais *criollos* e europeus, poderia redimir os indígenas coagindo-os a entrar na economia liberal. Então, para transformar os camponeses indígenas em trabalhadores disciplinados, a “missão civilizadora” de Pardo procurou implantar a educação indígena no âmbito de um sistema público de escolas primárias. Embora sem o apoio político que precisava para o seu projeto educacional, estabeleceu uma das primeiras escolas de comércio indígena em Ayacucho, onde se ensinavam técnicas de carpintaria, ferraria e construção. Em 1876, Pardo chegou a ordenar a impressão de mil cópias de um dicionário espanhol-quéchuá para ser distribuído entre os índios.¹²⁷ Mais do que treinar os índios nos ofícios artesanais, buscou-se “desindianizar” o Peru, que ainda registrava os índios como a maioria demográfica, através de um processo de assimilação que tirava os aspectos culturais indígenas e imputava aspectos da civilização ocidental.

Essa orientação de aculturação do indígena fez parte dos projetos políticos dessa geração liberal peruana de meados do século XIX. Além do projeto educacional de Pardo, podemos também perceber essa orientação no projeto de José Bustamante, que em 1867 havia fundado a *Sociedad Amiga de los Índios*. Essa sociedade procurou denunciar os maus tratos sofridos pelos indígenas pelos *hacendados* locais, prestando ajuda jurídica às comunidades indígenas perante as autoridades locais, e buscou a promoção da educação rural para que as crianças indígenas aprendessem a falar e ler em espanhol, vestidas em roupas “modernas”. Então, se por um lado reivindicou que os indígenas não fossem mais

¹²⁴ Jorge Basadre comenta acerca do pierolismo como um partido que reunia sentimentos provincianos hispanistas e católicos contrários à mentalidade liberal da plutocracia limenha. (Cf. CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo**. p. 154.).

¹²⁵ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia de Perú contemporáneo**. p. 156.

¹²⁶ BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 556.

¹²⁷ LARSON, Brooke. **Trials of nation making**: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910. p. 161.

explorados e lutassem por seus direitos, Bustamante assumiu uma posição tutelar em relação aos índios, adotando uma postura assimilacionista, enxergando o indígena hispanizado como apto para entrar na nação peruana.

O historiador Ernest Gellner destaca o papel das iniciativas estatais de promoção da educação pública como uma forma de forjar a nacionalidade.¹²⁸ Desse modo, nesse momento da história peruana, a questão da nacionalidade, foi pensada em referência ao “Peru *Criollo*”¹²⁹. O chamado “boom guaneiro” acentuou o predomínio da Costa sobre a Serra e a dicotomia que havia entre esses espaços. Aliás, essa dicotomia não era nenhuma novidade, pois vem desde o momento em que os colonizadores espanhóis resolveram se instalar em Lima, fundando a capital do Vice-Reino do Peru, afastada da antiga capital inca, Cuzco. Para a elite limenha, em contraste ao litoral *criollo* modernizante, o interior montanhoso era uma terra de aldeias indígenas inertes, *hacendados* agindo como senhores feudais e de chefes militares indisciplinados, que ficava cada vez mais para trás da locomotiva econômica costeira.

Essas disparidades estruturais tomaram forma vívida no imaginário político da vanguarda liberal limenha, de modo a constituir uma fissura geo-racial entre a Costa, *criolla* e moderna, e a Serra, indígena e atrasada, como duas incompatíveis repúblicas.¹³⁰ Para a historiadora Brooke Larson essa dicotomia, expressada por um discurso espacial-racial, foi um produto do liberalismo de mercado¹³¹, contudo, como já vimos, sua origem remonta desde tempos coloniais, quando existia a República de Índios e a República de Espanhóis. Para nós, essa dicotomia é o exemplo claro do que Reinhart Koselleck chama de espaço de experiência, definido como um espaço onde “a experiência proveniente do passado [...] se aglomera para formar um todo em que muitos estratos de tempos anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois.”¹³², pois a permanência desse discurso dicotômico mostra como a colonialidade se manteve como experiência, isto é, como passado que permaneceu como presente na sociedade peruana nas gerações seguintes à rebelião de Túpac Amaru de 1780. A partir de então, toda rebelião indígena foi encarada como a expectativa de uma rebelião

¹²⁸ Cf. GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e Democracia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

¹²⁹ Somente após a Guerra do Pacífico é que a questão nacional tomará uma maior proporção, quando se passará a discutir os projetos de nação, que seriam profundamente afetados pela derrota na guerra com o Chile e pela guerra civil que se seguiu a ela. Assim nos dedicaremos ao estudo da questão nacional no Peru a partir do segundo capítulo.

¹³⁰ LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910**. p. 150.

¹³¹ LARSON, op. cit., p. 150, nota 130.

¹³² KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. p. 311.

generalizada, que reverteria a ordem estabelecida, como na figura do *pachacuti*¹³³. Portanto, a manutenção da colonialidade, do arcaísmo como projeto político e social de exclusão da população indígena e aumento da dicotomia entre *criollos* e índios, colocou-se como paradigma da sociedade peruana.

Apesar de algumas iniciativas e algumas políticas que procuraram visualizar o indígena na sociedade como um integrante e não como um forasteiro, tais como as de Bustamante e Pardo, para a elite *criolla* - até mesmo entre alguns mestiços - o indígena não tinha lugar na construção da nação. Mesmo para os setores mais progressistas, os índios eram apenas potencialmente peruanos, na medida em que sua assimilação permitiria integrá-los a um país a que evidentemente não pertenciam. Diferentemente do processo histórico ocorrido no México (que assim como o Peru contava com uma enorme população indígena e teve na história pré-colonial grandes civilizações), onde no pós-independência, os *criollos* se apropriaram do passado pré-hispânico como cimento para construção de seu discurso nacional; no Peru a elite *criolla* se sentiu sempre identificada com a Espanha e distante das tradições históricas andinas.¹³⁴

O Peru indígena se viu diante dessa permanência da relação de tutelado perante o Estado peruano, assim como já ocorrera durante a colônia. Os indígenas procuraram responder de variadas formas, fosse via rebeliões ou através de petições, nas quais, como já vimos, recorriam às *Leyes de Índias* como forma de se protegerem das tentativas de tirar-lhes as terras da comunidade e os seus direitos como índios.

Os projetos civilistas de modernização do Peru foram interrompidos pela forte crise econômica e política que o Peru passou no decorrer da década de 1870. Com o intuito de manter a ordem interna, em 1876, Pardo apoiou como seu sucessor o ex-presidente Ignacio Prado, porém a estratégia não funcionou, já que Prado não conseguiu o apoio dos partidários de Nicolás de Piérola e se afastou dos civilistas assim que assumiu a presidência. Em 1878, Manuel Pardo foi assassinado, levando o Peru ao caos político na disputa entre pierolistas e civilistas, que acusavam aqueles pelo assassinato,

¹³³ Em quéchua significa “Reformador da Terra”. Após a colonização espanhola, o termo se associou ao apocalipse. Segundo a mitologia andina, o *pachacuti*, reordenaria o mundo e faria o que estava abaixo ir para cima e vice-versa. O historiador peruano Alberto Flores Galindo, em seu trabalho “*Buscando un Inca*” coloca que o *pachacuti* ao mesmo tempo que está associado ao cataclisma ocorrido com a colonização espanhola que derrubou a ordem incaica, está associado também com uma espécie de messianismo, no qual chegaria um tempo em que os incas retornariam. Ele demonstra nesse trabalho como a noção de *pachacuti* pode ser encontrada na utopia andina, que permeou algumas rebeliões indígenas e camponesas no Peru. (Cf. FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y utopia en los andes.**).

¹³⁴ MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República.** p. 140.

fragilizando ainda mais o governo do general Prado.¹³⁵ Contudo, as facções políticas em disputa se uniram em um único ponto: o Estado deveria buscar uma fonte de receita que substituísse o guano, para isso juntaram esforços para nacionalizar o salitre, extraído por companhias anglo-chilenas, na província peruana de Tarapacá. Como seria difícil que elas vendessem voluntariamente as salitreiras, o Estado peruano aumentou os impostos sobre a extração do salitre em 1878. Porém, tal medida teve um efeito colateral, que segundo Emílio Rosário¹³⁶, foi a Guerra do Pacífico.

1.3 - DA GUERRA DO PACÍFICO À REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA: RELAÇÕES ENTRE O ESTADO PERUANO E OS INDÍGENAS

Entendemos que a Guerra do Pacífico (1879-1884) foi o mais importante acontecimento da história republicana peruana, maior do que a própria independência em 1821 em relação à formação de sentimentos nacionalistas,¹³⁷ porém, como vimos anteriormente, se houve um projeto de nação peruano até então, este ficou restrito ao ‘Peru *Criollo*’. Essa guerra foi um acontecimento no qual se misturou a luta contra o inimigo externo com processos de unificação interna, pois foi necessário criar uma espécie de sentimento de solidariedade que unisse os diversos setores da sociedade peruana nesse momento de emergência. Segundo a historiadora Florencia Mallon, foi um acontecimento que abriu a possibilidade de novas práticas discursivas através das alianças esporádicas entre brancos, mestiços e indígenas, as quais ajudaram a definir a possibilidade de incorporação ou neutralização de alternativas mais radicais ou populares na cena política peruana.¹³⁸

Além disso, a Guerra do Pacífico teve uma grande relevância para a construção histórica peruana, principalmente para o fortalecimento do discurso dicotômico entre Costa e Serra e entre Brancos e Índios, pois:

É um momento rico para se observar determinadas tendências da sociedade peruana. Durante a guerra, as tensões étnicas existentes se sobrepuseram à solidariedade nacional, levando a um enfrentamento entre os peruanos baseado em suas características étnicas – brancos, mestiços, índios, negros e chineses – que deixou em segundo plano o confronto com o exército de ocupação. Ao

¹³⁵ BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. p. 568.

¹³⁶ ROSÁRIO, Emílio. Parlamento y Salitre. Políticas de Estado antes de la Guerra del Pacífico (1875-1879). p. 497-498.

¹³⁷ Cf. MENDEZ G., Cecília; GRANADOS MOYA, Carlos. Las guerras olvidadas del Perú: Formación del estado y imaginário nacional. **Revista Sociología Política**.

¹³⁸ MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru**. p. 17.

mesmo tempo, fez com que os índios combatessem indistintamente contra brancos chilenos ou peruanos.¹³⁹

Em abril de 1879 as tropas chilenas tomaram o litoral boliviano na região de Antofagasta dando início ao conflito. Por causa de um tratado de defesa mútua assinado com a Bolívia em 1873, o Peru acabou entrando na guerra. A historiografia tem mostrado que os chilenos tinham conhecimento desse acordo entre Peru e Bolívia, assim o ataque à Bolívia constituía uma declaração de guerra ao ex-aliado da guerra contra a Espanha na década anterior.¹⁴⁰



Mapa da região em disputa durante a Guerra do Pacífico (1879-1884).¹⁴¹ Fonte: LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.** p. XV.

¹³⁹ SOARES, Gabriela Pellegrino; COLOMBO, Sylvia. **Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX.** p. 47.

¹⁴⁰ Essa visão pode ser encontrada em: BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina.** Volume III: Da Independência até 1870.

¹⁴¹ Mapa editado pelo autor a partir do original em inglês, com as devidas traduções para o português.

Apesar de Peru e Bolívia contarem com uma população e um contingente militar maior do que o Chile, a falta de coesão das tropas aliadas (Peru e Bolívia) fez com que rapidamente fossem derrotadas nas províncias salitreiras pelo Chile que, além de gozar de uma maior estabilidade política e ter um exército mais coeso, contava com o apoio da Grã-Bretanha.¹⁴²

A questão política interna peruana também contribuiu para o avanço chileno. O general Mariano Ignacio Prado, então presidente, procurou tomar a frente do exército pessoalmente liderando as tropas peruanas em Tarapacá, que foram derrotadas em questão de meses. Em seguida, Prado, sob o pretexto de angariar fundos para o esforço de defesa, fugiu para a Europa.¹⁴³ Contendas entre os generais fizeram com que Nicolás de Piérola tomasse o poder com um golpe de Estado em 1879.

Mesmo falido militarmente e com uma crise política sem precedentes, o Peru recusou-se a se render e assinar um tratado que previsse a entrega das regiões salitreiras, o que levou as tropas chilenas a seguirem por terra em direção à Lima via costa norte. Nicolás de Piérola passou a organizar a defesa de Lima, porém, diante da iminência da tomada da capital pelas forças chilenas, fugiu para a *Sierra Central* e o exército chileno entrou na capital em janeiro de 1881 sem encontrar um governo com o qual pudesse negociar a rendição.¹⁴⁴

Com a ocupação chilena, a elite *criolla* da Costa ficou refém dos invasores, tendo que pagar taxas sob a ameaça de terem seus negócios destruídos. Além disso, tumultos sociais, que envolveram questões étnicas, começaram a se disseminar na costa trazendo apreensão aos *criollos*. Nas fazendas na Costa, os imigrantes chineses saudavam o exército invasor como libertador e se rebelaram contra os *hacendados* locais.

Em meio a esse cenário de caos social e econômico, as elites *criollas* na Costa procuraram a paz com os chilenos. Para que isso fosse possível, a oligarquia limeña procurou alguém para assumir a presidência e assinar a paz com os chilenos. O jurista Francisco Garcia Calderón foi empossado em março de 1881, mas não quis assinar um tratado que envolvesse a cessão territorial aos chilenos. Devido à sua resistência, Calderón foi preso pelos chilenos e enviado à Santiago e o governo em Lima ficaria sob tutela dos chilenos, enquanto o presidente de fato, Nicolás de Piérola, permanecia

¹⁴² CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 163.

¹⁴³ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia del Perú contemporáneo**. p. 164.

¹⁴⁴ 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, p. 321.

organizando a resistência na Serra. Sem conseguir o consenso dos chefes militares locais, Nicolás de Piérola se auto exilou e deixou o cargo à uma junta militar composta pelo contra-almirante Lizardo Monteiro e pelo general Andrés Cáceres¹⁴⁵.

O general Cáceres, contando com uma extensa rede de aliados na região de Junín, na *Sierra Central*, conseguiu arregimentar um grande contingente de mestiços e indígenas em suas tropas, fazendo com que ele conseguisse liderar a resistência contra os chilenos. No final de 1881, as tropas chilenas chegaram à *Sierra Central* e a luta contra o invasor estrangeiro se deslocou para inúmeros conflitos sociais. Segundo o historiador Peter Klarén, os camponeses indígenas “perceberam que as terras sagradas de suas comunidades estavam ameaçadas por um novo ‘opressor’. Enquanto se mobilizaram decididamente para defender sua pátria de um inimigo, alguns abrigaram a ideia de uma emancipação mais completa”.¹⁴⁶

As comunidades indígenas tiveram um papel muito importante na resistência contra os chilenos na *Sierra Central*. Em alguns locais, os indígenas assumiram um espírito mais radical de autonomia e enfrentaram os brancos, fossem chilenos ou não.

Apesar disso, para a historiografia peruana tradicional, os indígenas permaneceram à margem do conflito, visto como uma contenda entre *mistis*¹⁴⁷. A documentação militar da época, que mostrava que os oficiais chilenos haviam recebido ordens para não atacar os índios, fazendo-os entender que aquela guerra não era contra eles, contribuiu para essa visão.¹⁴⁸ Além disso, a documentação oficial do pós-guerra procurou retratar as *motonerias*¹⁴⁹ indígenas como bandos armados que, aproveitando-se do momento de fraqueza diante da invasão estrangeira, saqueavam as fazendas e traziam desordem social ao campo.

Este enfoque tem sido ultimamente rebatido por uma nova corrente historiográfica que, baseada nos preceitos da micro-história e da história “vinda de baixo”, vasculhou os arquivos provinciais, principalmente na *Sierra Central*, em busca dessa memória apagada

¹⁴⁵ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 169.

¹⁴⁶ KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**: Volume V: De 1870 a 1930. p. 323.

¹⁴⁷ Palavra em quéchua para se referir ao homem branco. (N.A.).

¹⁴⁸ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 171.

¹⁴⁹ Grupo de homens armados recrutados em meio a população geral sem preparo militar prévio, o termo foi utilizado para designar as guerrilhas que lutaram pela independência nas Américas e passou a ser utilizado para designar as guerrilhas populares. (N.A.).

pela política estatal, que procurou desacreditar as guerrilhas a partir do fim da guerra civil de 1884-1885.¹⁵⁰

A partir do enfoque historiográfico dessa nova corrente e com o intuito de mostrar que o temor das rebeliões indígenas influenciou a criação dos discursos em torno da nacionalidade peruana no pós-Guerra do Pacífico, procuraremos trazer nesse trabalho, para análise desse período, a memória histórica das *motoneiras* indígenas que fizeram parte da resistência contra o inimigo estrangeiro, tendo papel decisivo durante a Guerra Civil e que, com o fim da Guerra com o Chile, foram estigmatizadas e colocadas como bodes expiatórios pela derrota peruana. Para isso, daremos destaque à *Sierra Central*, mais precisamente ao Vale do Mantaro, pelo fato das comunidades indígenas dessa região terem tido uma relativa autonomia e uma maior participação na vida política local, além dessa região ter sido o foco da resistência cacerista.



Mapa da região andina peruana com as regiões do Callejón de Huaylas, Vale do Mantaro e Huancané em destaque.¹⁵¹ Fonte: LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.** p. 23.

¹⁵⁰ Essa corrente historiográfica analisou casos de participação efetiva das comunidades indígenas no conflito contra o Chile e durante a Guerra Civil de 1884-1885, concentrando seus estudos em âmbitos regionais para trazer essas memórias históricas. Entre esses pesquisadores, destacamos Nelson Manrique, Florencia Mallon e Mark Thurner. A perspectiva historiográfica desses historiadores pode ser vista em MALLON, Florencia. **Peasants and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru.** Berkeley: University of California Press, 1995. p. 2-4.

¹⁵¹ Mapa editado pelo autor para destacar as regiões mencionadas no título do mapa.

Diante das violências sofridas pelas tropas chilenas, algumas comunidades indígenas do Vale do Mantaro organizaram uma guerrilha contra as forças chilenas de ocupação, a partir de março de 1882.¹⁵²

Sob a liderança do mestiço Tomás Laimes, as guerrilhas da região mais ao norte do Mantaro conseguiram algumas vitórias diante dos chilenos, contudo a postura de não aceitar totalmente as ordens dos oficiais caceristas, principalmente em relação à perseguição dos *hacendados* considerados traidores, trouxe dissensões dentro da resistência, dando início a uma campanha difamatória das *motoneras*. Utilizando-se de uma retórica “patriota”, os guerrilheiros, em um de seus manifestos, responderam que: “hacendados tiveram a audácia de estigmatizar as guerrilhas patrióticas como bárbaras apenas porque nós, com razão e justiça, por unanimidade, nos levantamos para defender nossas pátrias. [...] qualquer haciendado deve ser capaz de nos tolerar como ‘soldados patriotas’”.¹⁵³ (Tradução nossa).

Contudo, o medo das elites locais de perder o controle da situação e a guerra vir a se tornar um confronto étnico fez com que as guerrilhas de Cáceres perdessem o apoio. Apesar da distância de quase um século, a experiência vivida duante a rebelião de Túpac Amaru permanecia vívida para aqueles que se encontravam em meio a esse turbilhão causado pela presença de um exército estrangeiro invasor e de vários indígenas armados e organizados. Assim, a expectativa de que, nesse cenário, uma rebelião armada generalizada indígena suplantasse as autoridades locais e colocasse em risco o edifício social construído em torno da segregação étnica fez com que importantes setores da classe *terrateniente*¹⁵⁴ abandonassem a resistência e adotassem uma atitude mais colaboracionista com as tropas chilenas.¹⁵⁵

Em agosto de 1882, o coronel Miguel Iglesias (proeminente fazendeiro da região de Cajamarca) lançou o *Manifiesto de Montán* no qual defendia que era hora de terminar a guerra e assinar a paz com os chilenos. Com o apoio do exército invasor e dos civilistas,

¹⁵² MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru.** p. 176.

¹⁵³ “*hacendados had the audacity to stigmatize the guerrilla patriots as ‘barbarians’ just because we with reason and justice unanimously rose up to defend our homelands*” [...] “*any haciendado should be able to tolerate us as patriotic soldiers.*” MALLON, Florencia. **The Defense of Community in Peru’s Central Highlands.** Princeton: Princeton University Press, apud LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.** p. 186.

¹⁵⁴ O termo se usa principalmente para designar os grandes proprietários de terra ou *hacendados*. O equivalente em português seria latifundiário. (N.A.).

¹⁵⁵ KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina.** Volume V: De 1870 a 1930. p. 323.

Iglesias chegou à presidência (1882-1885) e assinou o Tratado de Ancón em outubro de 1883. Segundo este, o Peru teria que entregar a posse do território de Tarapacá definitivamente e de Arica e Tacna por dez anos aos chilenos. Além disso, o Peru teria que pagar uma enorme indenização de guerra, a ser paga com a exploração do guano pelo Chile.¹⁵⁶

Em 1883, as guerrilhas sob comando de Laimes passaram a adotar táticas mais violentas com a chegada na *Sierra Central* de uma nova expedição chilena, agora apoiada pelas tropas do coronel Iglesias, então nomeado presidente. Os guerrilheiros passaram a executar aqueles que fossem considerados colaboracionistas e confiscar suas terras. No Vale do Mantaro, os guerrilheiros indígenas se rebelaram contra o comando de Cáceres e passaram a ocupar fazendas e a vender seus suprimentos em troca de dinheiro para compra de armas que o comando militar de Cáceres se recusava a dar a eles. Logo, as guerrilhas foram consideradas pelas elites locais como bandos sanguinários que lutavam em nome do país.¹⁵⁷

Com a desocupação chilena em 1884, deu-se início à guerra civil entre as tropas de Iglesias (*azules*) e de Cáceres (*colorados*). Embora tenha inicialmente aceitado o tratado de Ancón com certa relutância, Cáceres considerava que Iglesias não era presidente legítimo, pois havia sido colocado pelo exército invasor.¹⁵⁸

Nesta nova situação política, Andrés Cáceres teve que mudar as suas alianças, pois o alvo agora era a presidência. Assim, seria mais cômodo para ele se unir aos *hacendados* locais e a alguns *kuracas* indígenas menos radicais do que manter no corpo de suas tropas as guerrilhas autônomas de Laimes. Então, para conseguir esse apoio, Cáceres se voltou contra as *motoneras* indígenas.¹⁵⁹

Em julho de 1884, sob as ordens de Cáceres, o líder guerrilheiro Tomás Laimes foi emboscado e em seguida sumariamente julgado e executado na praça pública de Huancayo. Durante o julgamento, acusaram o líder guerrilheiro de insubordinação às ordens de Cáceres, de realizar saques às *haciendas* (dos latifundiários que haviam colaborado com os chilenos), de várias execuções, incluindo a de um chefe indígena da localidade de Moya e de ter mutilado vários aldeões. Contudo a acusação final foi de que

¹⁵⁶ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 171-172.

¹⁵⁷ MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru**. p. 199.

¹⁵⁸ Cf. KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume V: De 1870 a 1930. p. 324; e CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 173.

¹⁵⁹ MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru**. p. 201.

Laimes havia se coroado imperador Inca. O jornal *El Comercio* de Lima chegou, inclusive, a estampar uma representação “racista” de Laimes bêbado se coroadando imperador Inca.¹⁶⁰

Percebemos nesse fato já uma política de desacreditar as guerrilhas indígenas, tirando delas o papel de defesa do país contra o invasor estrangeiro, estigmatizando-as como bandidos sanguinários e até mesmo imputando a essas guerrilhas um aspecto milenarista de resgate do Império Inca. Entendemos que essas narrativas, afetadas pela experiência de outras rebeliões indígenas, serviram para enfatizar o discurso dicotômico entre brancos e índios, se mostrando como mais um exemplo da permanência da colonialidade como espaço de experiência da sociedade peruana. O mesmo processo que houve após a rebelião de Túpac Amaru de repressão à cultura indígena e de segregação étnica como paradigma de manutenção da ordem institucional, podemos perceber aqui e em movimentos posteriores, tais como o Rumi-Maqui¹⁶¹.

Florencia Mallon explica que longe de se basear em aspectos de uma tradição histórica indígena e/ou milenarista, Tomás Laimes teve sua legitimidade, frente às *motoneras* na região do Mantaro, baseada no seu prestígio militar na defesa contra os chilenos. Seus seguidores o obedeciam não porque pudesse ser um herdeiro ou uma suposta reencarnação de Túpac Amaru, mas sim porque os guerrilheiros acreditavam em sua liderança e também porque estavam sujeitos à disciplina draconiana imposta por ele ao movimento guerrilheiro.¹⁶²

Outro episódio importante de resistência indígena foi a chamada rebelião de Atusparia, ocorrida na região de Huaylas, ao norte da *Sierra Central*, no ano de 1885, durante a guerra civil entre Cáceres e Iglesias. O estopim do conflito foi o início da cobrança de uma taxa pelo uso das terras comuns pelo prefeito Francisco Noriega, partidário de Iglesias. Os indígenas consideravam injusta a cobrança, pois como pagavam a *contribución indígena* e prestavam a chamada *la república*, tinham direito ao usufruto de terras comuns (áreas de bosque nas encostas, de livre uso das comunidades e de

¹⁶⁰ MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru.** p. 202.

¹⁶¹ Trataremos melhor dessa rebelião no próximo capítulo, mas adianamos que se tratou de um ciclo de rebeliões camponesas e indígenas ocorrido na região do Puno, no sul peruano, em 1915, com a liderança creditada a um ex-funcionário provincial, Teodomiro Gutiérrez Cuevaz que teria adotado o nome índio Rumi-Maqui (mão de pedra). Cf. KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina.** Volume V: De 1870 a 1930. p. 354.

¹⁶² MALLON, op. cit., p. 204, nota 160.

camponeses da região, geralmente usadas para extração de lenha e para pastoreio), assim, para eles se tratava de uma dupla cobrança por parte da autoridade local.¹⁶³

Os *varayocs*¹⁶⁴ da região de Huaylas tinham muita influência na região e conseguiram mobilizar 40 mil combatentes durante a resistência cacerista contra o Chile.¹⁶⁵ Assessorados pelo ex-prefeito Manuel Mosquera, partidário de Cáceres, os chefes indígenas redigiram uma petição solicitando a diminuição da nova taxa instituída e da requisição dos indígenas para *la república*. O *varayoc* Pedro de Atusparia apresentou pessoalmente a petição e foi preso e torturado para que confessasse o nome do autor da petição. Em seguida, os demais *varayocs* da região foram presos e tiveram suas tranças cortadas em praça pública (a trança era sinal de poder dos *varayocs*).

Os indígenas, indignados com a postura das autoridades locais, cercaram a cidade de Huaraz e em 2 de março iniciaram o ataque. A cidade foi dominada pelos indígenas no dia seguinte e Pedro Atusparia foi solto por eles. No mês seguinte toda a região do Callejón de Huaylas ficou sob domínio indígena. Diante da situação, o presidente Manuel Iglesias enviou o coronel José de Iraola, sob ordens de decretar o fim da cobrança e da *la república* na região. Porém, junto ao decreto, também foram enviados dois batalhões de infantaria, duas brigadas de artilharia e um regimento de cavalaria para recuperar a região. Após sangrento confronto, as tropas oficiais recuperavam Huaraz. Atusparia se entregou em seguida, após garantirem-lhe que não seria executado, caso colaborasse com as autoridades locais. Contudo, vários indígenas, sob a liderança de Ucchu Pedro, continuaram a rebelião nas encostas em torno da cidade e, após vários confrontos, foram capturados e executados.¹⁶⁶ O interessante foi que em meio aos combates com as tropas iglesistas, os “aliados” caceristas se mantiveram afastados dessa batalha. Esse fato demonstra que, assim como o ocorrido com as guerrilhas de Tomás Laimes, a autonomia indígena era algo que precisava ser combatida, por que poderiam ameaçar a ordem social.

Com a vitória dos *colorados* em dezembro de 1885 foi instalado um governo interino e convocada uma nova eleição, vencidas por Andrés Cáceres, que governou até 1890.¹⁶⁷ Logo após a posse de Cáceres, os *varayocs* sobreviventes da rebelião em Huaylas viajaram à Lima, em junho de 1886, para declarar apoio ao general, a quem saudaram não

¹⁶³ THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**, p. 118.

¹⁶⁴ *Varayocs*: forma como eram denominados os chefes indígenas das comunidades na região de Huaylas.

¹⁶⁵ THURNER, op. cit., p. 119, nota 163.

¹⁶⁶ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia del Perú contemporáneo**. p. 183.

¹⁶⁷ CONTRERAS e CUETO, op. cit., p. 174, nota 166.

como Inca, mas como o “*Gran Republicano*”. Conforme escreveu um jornalista no jornal limeño *El Comercio*:

[n]o ha sido la idea del comunismo ni el odio de razas, lo que movió a los indios a levantarse en masa, y combatir contra las fuerzas iglesistas, no, ellos no han tenido mas deseo que ver el triunfo de la Constitución ... y apoyar al GRAN REPUBLICANO ... como ellos lo llaman ...¹⁶⁸

Neste encontro Andrés Cáceres prometeu aos *varayocs* escolas, garantias estatais para as terras comuns às comunidades indígenas de Huaylas e diminuir os impostos.¹⁶⁹ Contudo, Cáceres não levou adiante nenhuma política indigenista, pelo contrário, manteve a *contribuição indígena* e aumentou a repressão estatal às *motoneiras* indígenas que ainda mantinham fazendas invadidas.

Uma das prioridades do governo foi pacificar a *Sierra Central*, principal foco da resistência indígena, onde os guerrilheiros indígenas ainda ocupavam várias *haciendas*. Os latifundiários da região buscaram apoio do novo governo contra o que eles consideravam bandos de bandoleiros. Cáceres procurou apoio desses fazendeiros para legitimar seu governo e conseguir controle social na região. Por sua vez, os guerrilheiros reivindicavam seus direitos sobre aquelas terras como uma espécie de “botim de guerra”, pelo fato de terem servido na Guerra contra o Chile como “soldados-patriotas”.¹⁷⁰

Em 1887, Emiliano Carvallo, um comissário do governo enviado para avaliar a situação fundiária na região, propôs um projeto de lei que previa o fim do sistema de propriedade comunal indígena em todo o Peru. Carvallo apontava em seu decreto que vários projetos de desamortização das terras indígenas foram tentados nas primeiras décadas após a independência, mas falharam por conta dos abusos e da corrupção dos agentes do governo, resultando na manutenção do regime agrário colonial. Segundo ele:

Era hora de que los indígenas, con el incentivo de la propiedad privada que les daría una repartición bien hecha, pasaran a educarse y formar parte de la economía y la sociedad nacional. Si se repartían las tierras en propiedad privada a todos los campesinos indígenas, el Estado podría rematar las tierras sobrantes y utilizar los fondos de tal remate para construir escuelas en los pueblos.¹⁷¹

¹⁶⁸ THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 120.

¹⁶⁹ Cf. THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 120. e CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 174.

¹⁷⁰ MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru**. p. 205-206.

¹⁷¹ MALLON, Florencia. Las Sociedades Indígenas frente a nuevo orden. In: VÁZQUEZ, Josefina (Dir.) **Historia General de América Latina**. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p. 260.

Esse projeto permite-nos vislumbrar alguns pontos acerca da visão que as elites *criollas* tinham dos indígenas. Percebe-se no projeto de Carvallo os mesmos pressupostos que perpassaram os projetos liberais bolivarianos do pós- independência. A opinião era de que a ideia de propriedade nos indígenas os fariam sair da situação de atraso e assim poderiam ser incorporados pelo “Peru *Criollo*”. Além disso, a crença de que as forças livres do mercado poderiam levar a civilização para essas “comunidades atrasadas” pode ser claramente percebida nesse decreto.

Vimos, anteriormente, que mesmo os projetos de Bustamante e Pardo, durante os anos 1860 e 1870, que procuraram enxergar a questão indígena a partir de uma orientação de integração do índio à civilização ocidental através de um processo de educação que permitisse, então, aos índios conquistarem sua “cidadania”, não reconheceram o indígena com os seus aspectos culturais. O mesmo ocorre no projeto de Carvallo, que pensou a entrada do índio na sociedade nacional sem que este trouxesse os aspectos de sua cultura. Portanto, para esses políticos e intelectuais o índio deveria deixar de ser índio para fazer parte da sociedade, isto é, fazia se necessário “desindianizar” o Peru.

A questão indígena ficaria colocada de lado, pois para o governo tornava-se cada vez mais urgente pacificar a *Sierra Central*, pois no início de 1888 a situação das *motoneiras* no Vale do Mantaro tomou direções mais radicais. Alguns líderes locais da região de Comas enviaram cartas às autoridades dos vilarejos vizinhos convidando-os a fazerem parte de uma federação autônoma de distritos que gerenciaria os assuntos de comércio, educação, justiça e defesa na região. Algumas autoridades locais (que incluíam mestiços e indígenas) manifestaram-se contrários à Federação de Comas, e logo as notícias de uma “*pátria chica*” separada do Estado peruano chegaram a Lima. O presidente Andrés Cáceres escolheu o caminho da solução militar e expediu ordens para o envio de batalhões de infantaria de Lima para o Vale do Mantaro a fim de recuperar as fazendas ocupadas pelos *motoneiros*. Com a chegada das forças regulares, os guerrilheiros se dispersaram, com alguns procurando se entregar e negociar a entrega das fazendas, e outros fugindo para as montanhas no entorno da região. Em 1889 o projeto da Confederação de Comas foi desfeito com a prisão e execução de seus líderes. Contudo, as guerrilhas só seriam desmanteladas em 1902, durante o governo de Nicolás de Piérola.¹⁷²

¹⁷² Cf. MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru.** p. 215-218 e p. 267.

Portanto, como pudemos perceber, com o fim da Guerra do Pacífico abriram-se várias oportunidades para autonomia indígena. Colocamos apenas dois exemplos, mas inúmeros outros levantes indígenas ocorreram durante esse período em outras regiões andinas¹⁷³. Segundo Florencia Mallon, na *Sierra Central*, principalmente na região do Vale do Mantaro, as comunidades indígenas gozavam de uma maior autonomia do que em outras regiões, e por isso suas coalisões foram mais consistentes, fazendo com que, por outro lado, emergissem discursos mais radicais sobre a cidadania dos indígenas em meio ao processo de reconstrução do Estado nacional no pós-guerra¹⁷⁴. Além disso, as guerrilhas da *Sierra Central* acabaram tendo uma maior amplitude e duração e um maior impacto para a afirmação da dicotomia entre brancos e índios e para a manutenção da política do Estado de repressão e tutela para com as comunidades indígenas.

A autonomia dessas *motoneiras* assustou tanto as elites locais quanto as elites *criollas* situadas em Lima, reforçando a divisão étnica que se mantinha na sociedade peruana desde o tempo colonial. Por isso, após a Guerra do Pacífico, a prioridade do Estado foi de pacificar a região andina e o decreto do ministro Carvallo acabou se tornando letra morta. Embora a historiadora Florencia Mallon fale de um processo de “recolonização” das relações entre o Estado e as Comunidades Indígenas, concordamos mais em uma “reafirmação”, pois, apesar do interregno dos projetos de Bustamante e de Pardo, o que podemos perceber foi a manutenção da sociedade colonial durante o período republicano, já que a mesma distância política e cultural entre as cidades de Lima (a capital dos *criollos*) e Cuzco (a capital indígena) se manteve. O temor dos levantes indígenas nos Andes fez com que essa região ficasse como uma espécie de espaço deslocado do Peru *Criollo*, precisando ser civilizado. Assim, a chamada “reconstrução nacional” (1885-1895) procurou manter a ordem social através da repressão e da manutenção da dicotomia entre brancos e índios. A cidadania ficou cada vez mais restrita, logo as reformas liberais ficaram pendentes e a colonialidade se manteve durante a chamada República Aristocrática.

A Guerra do Pacífico, desse modo, marca uma ruptura, embora não total, no campo de experiência marcado pela colonialidade na sociedade peruana, pois a ameaça da invasão estrangeira colocou em erupção situações explosivas latentes naquela

¹⁷³ Para saber mais desses levantes: Cf. MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru.** p. 215-218 e p. 267; e LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.**

¹⁷⁴ MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru.** p. 243.

sociedade, resultando em diversos levantes indígenas que buscavam, por um lado, autonomia e reconhecimento, e por outro lado, traziam aspectos retóricos que remetiam à integração nessa sociedade. Assim, a questão nacional como projeto de futuro passa a adquirir uma outra dimensão em um novo espaço de experiência. Conforme coloca Koselleck:

O antes e o depois de um evento conserva características temporais próprias, que jamais se deixam reduzir totalmente às condições de longo prazo. Cada evento produz mais e, ao mesmo tempo, menos do que está contido nas suas circunstâncias prévias: daí advém sua surpreendente novidade.¹⁷⁵

Nesse novo espaço de experiência o passado colonial e republicano passa a ganhar outros significados, conforme o projeto político, se conservador ou progressista. A própria interpretação do conflito bélico servirá de significação e retórica – no sentido da experiência vivida – no estabelecimento dos prognósticos para esta “sociedade nacional” a ser reconstruída. Apesar de vários intelectuais peruanos passarem a enxergar como principal motivo da derrota a falta de um sentimento de patriotismo, principalmente por parte da grande massa indígena, que teria ficado impassível frente ao invasor estrangeiro, surgiu uma geração de intelectuais a partir dos anos 1880 que esboçou uma concepção de indigenismo como crítica social e veio a influenciar os discursos indigenistas peruanos dos anos 1920. Esse indigenismo procurou desvelar as circunstâncias político-sociais latentes na sociedade peruana que eclodiram a partir da Guerra do Pacífico, trazendo o problema do indígena para uma discussão em torno da questão nacional peruana, que passaremos a ver agora.

¹⁷⁵ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. p. 136.

2 - O INDÍGENA NA NAÇÃO PERUANA: DO PATERNALISMO DA REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA AO PROJETO SOCIALISTA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

2.1 – A EMERGÊNCIA DA QUESTÃO NACIONAL NO PERU PÓS-GUERRA DO PACÍFICO.

Após a Guerra do Pacífico e a guerra civil entre Iglesias e Cáceres, a sociedade peruana passou por uma situação de caos com a autoridade estatal esfacelada e com inúmeros levantes indígenas na região serrana. Tal cenário levou as elites *criollas* a pensarem na reestruturação político-social do Peru, pois fazia-se urgente reconstruir o Estado e pensar a nacionalidade peruana, mais especificamente, em como construir uma homogeneidade em uma sociedade heterogênea, dividida culturalmente, geograficamente desde a época colonial. Assim:

[...] tinha-se de descobrir meios de eliminar não só a enorme divisão geográfica entre a *sierra* e a costa, mas também fechar o fosso aberto entre o “mundo feudal” da classe camponesa índia e a sociedade *criolla* mais “moderna”. Muitos argumentavam que a tarefa fundamental era construir um Estado-nação forte, moderno, para que no futuro não se repetisse a experiência chilena.”¹⁷⁶

O início do governo do general Andrés Cáceres (1886-1890) ficou marcado pelas tentativas de construção de um novo pacto estatal e também por acabar com o caos social. Primeiramente Cáceres procurou apaziguar os levantes indígenas na Serra adotando uma postura tutelar diante da questão indígena, mas como os levantes continuaram, o general buscou uma postura mais centralizadora e repressora do Estado. No campo econômico, descentralizou a coleta de impostos, contudo retomou a cobrança da contribuição indígena. Um fator importante para a rápida recuperação econômica do Peru foi a assinatura do Contrato Grace. Devido à necessidade de um fluxo de capital que possibilitasse a reconstrução do país, haja vista que este não contava mais com os recursos do guano e do salitre, transferiu-se aos credores da dívida peruana, com este contrato, o direito de gozarem dos ativos peruanos (minas, terras e estrada de ferro) e dos setores produtivos e de infra-estrutura. Dessa forma, o Contrato Grace tirou a possibilidade de um crescimento econômico pelas vias nacionais.¹⁷⁷

¹⁷⁶ KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**: Volume V: De 1870 a 1930. p. 326.

¹⁷⁷ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 178.

Contudo, tal contrato possibilitou a consolidação do Estado peruano do ponto de vista institucional, pois agora este ficava menos dependente das oligarquias regionais, enquanto a oligarquia limenha se fortalecia com a associação ao capital estrangeiro que começava a ingressar no Peru, estabelecendo, assim, a hegemonia da Costa em relação à Serra.

Segundo o historiador Julio Cotler, a associação entre o capital imperialista e as estruturas pré-capitalistas peruanas determinou o desenvolvimento desigual e a heterogeneidade estrutural, que foram os traços distintivos da sociedade peruana. A Costa se mostrou como um espaço cada vez mais capitalista, configurado pelo padrão cultural *criollo*, enquanto a Serra cristalizou o “padrão indígena”, com a manutenção das formas arcaicas de produção.¹⁷⁸ Embora não concordemos com o que Cotler coloca como padrão indígena, pois, como vimos no capítulo anterior, baseado no trabalho de Nelson Manrique¹⁷⁹, o que havia na Serra era um padrão colonial nas relações sociais, já que o ingresso do capitalismo no Peru se valeu de estruturas de exploração da terra e do trabalho que existiam desde a época colonial. Corroboramos com o pressuposto de que o ingresso do capitalismo internacional acentuou a imagem dicotômica do país, aprofundando as distâncias das relações estruturais entre a sociedade peruana da Costa e a da Serra, haja vista que o ingresso capitalista no Peru estancou uma possibilidade de crescimento econômico interno que possibilitasse uma maior integração entre esses dois espaços geográficos.

Em relação à questão indígena, o governo de Cáceres ficou limitado apenas ao ato simbólico da recepção dada à Atusparia na residência presidencial logo após sua posse. O problema indígena continuaria, assim, sem solução e as comunidades passariam a sofrer com o avanço das fazendas de gado ovino e bovino na *Sierra* de norte a sul, por causa da demanda do mercado internacional e das empresas estrangeiras que começavam a se instalar no Peru, principalmente a Cerro de Pasco Corporation, que alterou toda a dinâmica econômica da *Sierra Central*, trazendo prejuízo para as comunidades indígenas daquela região.¹⁸⁰

O presidente Cáceres tentou seguir os passos do ex-presidente Ramón Castilla no projeto de estabilização do Estado através do clientelismo. Contudo, Cáceres encontrou forte oposição dos civilistas e do líder da oligarquia arequipenha Nicolás de Piérola que,

¹⁷⁸ COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. p. 122.

¹⁷⁹ Cf. MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República**.

¹⁸⁰ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 184.

com o apoio de setores tradicionais e conservadores da sociedade peruana, criou o Partido Democrata, que tinha por bandeira o antimilitarismo e o pró-clericalismo.¹⁸¹

Apesar das divergências entre democratas e civilistas, os dois principais grupos se juntaram nas eleições de 1895 para derrotar o “caudilhismo” de Cáceres, que tinha pretensões de substituir seu sucessor, Remigio Morales (1890-1894) – o irônico é que isso foi possível graças à postura “caudilhesca” de Piérola que, com seu exército pessoal, impediu a tentativa de golpe de Cáceres. Com a vitória de Piérola, deu-se início ao período chamado de República Aristocrática (1895-1919) marcado pelo governo elitista de uma oligarquia civil, que defendeu os ideais liberais e de modernização. Os civilistas, logo após o governo de Piérola, finalmente conseguiriam se firmar como grupo hegemônico e levar adiante o projeto de tornar o Peru um país nos moldes europeus através do governo de uma elite ilustrada.¹⁸²

O caráter elitista se mostrou logo com a promulgação da nova lei eleitoral em 1895, que estipulava a condição de alfabetizado para exercer o direito ao voto, revogando, assim, o previsto na Constituição de 1860 que estendia o direito de voto aos analfabetos. Então, de acordo com a nova lei, apenas 108 mil cidadãos tinham direito ao voto.¹⁸³ Na opinião da historiadora Florencia Mallon, a República Aristocrática:

[...] reproduce la “república de indios” colonial, ya no como proteccionismo en una sociedad de estamentos, sino que como fragmentación, aislamiento y exclusión en una sociedad supuestamente nacional. [...] A comienzos del siglo XX, por tanto, el diálogo político entre Estado y comunidades indígenas [...] quedaba pendiente en Perú.¹⁸⁴

Vimos no capítulo anterior que os indígenas procuraram dentro da ordem republicana dialogar com o Estado na defesa dos seus direitos através de petições. O antropólogo Mark Thurner apontou que, através dessas petições e dos levantes ocorridos durante o período republicano do século XIX, os indígenas procuraram de alguma forma participar da sociedade peruana, buscando um ‘status’ de cidadão e, dentro da nova ordem, manter os direitos que as comunidades possuíam durante o período colonial,

¹⁸¹ Cf. KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**: Volume V: De 1870 a 1930. p. 330.

¹⁸² CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 192.

¹⁸³ CONTRERAS e CUETO, op. cit., p. 191, nota 182

¹⁸⁴ MALLON, Florencia. Las Sociedades Indígenas frente a nuevo orden. In: VÁZQUEZ, Josefina (Dir.) **Historia General de América Latina**. p. 261.

valendo-se de uma retórica republicana, para assim, se defenderem das exações que sofriam.¹⁸⁵

A partir do pressuposto de Thurner, entendemos que a questão da cidadania pode ser uma importante chave para entender o que seria o peruano e qual seria o papel do indígena nessa ordem republicana que surge com a independência, mas que ao mesmo tempo reproduziu e reafirmou a sociedade etnicamente estratificada colonial. Mas também compreender como os indígenas entenderam essa nova experiência discursiva que se iniciou com a República em seus intuitos de manterem os antigos direitos previstos no direito colonial.

Thurner coloca que na Constituição peruana de 1822 havia uma noção de nação territorial e política em vez de uma ancestral ou etno-linguística. Isso refletia uma necessidade conjuntural de incorporar por decreto as províncias serranas andinas que ainda estavam ocupadas pelas forças realistas. Assim, no texto da Constituição de 1822: “todas las provincias del Perú en un solo cuerpo forman la Nación Peruana”¹⁸⁶

Já na Constituição de 1828, promulgada após o fim das guerras de independência, a noção de “peruano” assumiu a característica de cidadania, nesse sentido a noção de pertença se relacionou a uma de participação política dentro do ideal de republicanismo, pois a nação passou a ser uma associação política dos cidadãos do Peru e, com isso, a noção de cidadania permaneceu como definidora da “nação peruana” - exceto em 1867, quando foi retomada a noção territorial em meio ao contexto da Guerra contra a Espanha.¹⁸⁷ Então, a partir da noção de cidadão, isto é, através da participação política dentro do Estado peruano, podemos compreender quem seriam, os membros da “comunidade imaginada peruana”.

No capítulo anterior vimos que o indígena ficou à margem dos projetos políticos *criollos* de Estado peruano. Apesar do contraponto colocado por Mark Thurner entre uma comunidade “inimaginada” indígena no Peru e outra imaginada *criolla*, ocorreram momentos efêmeros em que houve uma preocupação com a questão indígena – mas que desconsideravam a real reivindicação indígena, tendo mais como objetivo integrar o indígena dentro da nova ordem liberal mantendo a ordem social. Assim, o paradigma

¹⁸⁵ Cf. THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**.

¹⁸⁶ Citado por THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 97.

¹⁸⁷ Cf. THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 97.

colonial da dicotomia entre brancos e indígenas foi o tom geral do Peru republicano, afinal o Peru “Indígena” não fez parte do Peru “Imaginado”.

Longe de uma percepção da questão nacional, com o início do período republicano, as noções de *republicano* e de *ciudadano* estariam carregadas de sentido identitário, do ponto de vista territorial político. A própria noção de “ser peruano” era uma questão ambígua, pois o Peru, como ente político surgido a partir de 1822, em teoria, era composto por todos os habitantes das províncias que formavam a “Nação”. Com a independência, foi suprimido juridicamente o termo índio e todos passariam a ser denominados “peruanos”. Porém, logo após a Independência, o termo peruano foi usado para se referir mais ao indígena do que ao *criollo*, que se associava mais aos termos *republicano*, *ciudadano* e *patriota*. Podemos perceber isso em uma demanda judicial ocorrida na região de Huaylas, onde a cidadã, Dona Gregória Palma Gonzalez y Rimaicochachin reclama o pagamento pelo usufruto de terras comunais ao *peruano* Manuel Jesús Barreto.

Doña Gregoria [...] ciudadana de este Pueblo...habiendo correspondido a mis antepasados y familiares por razón de cacicazgo unas tierras llamadas Marcac reclama que el “peruano” Barreto, quien con su madre viuda habían reocupado su topo en Marcac, sean ordenados a pagar los arriendos acumulados que a ella correspondían.¹⁸⁸

Desse modo, essa distinção quanto ao uso do termo “peruno” ou “ciudadano” ainda refletiria no início do período republicano a divisão que havia no período colonial, porém sobre outros termos, pois como coloca Mark Thurner:

Parece que en el discurso legal en Huaylas el uso de "peruano" significa literalmente "indio común" o, para ser "políticamente correcto" de acuerdo a la nomenclatura de la Nueva República, "ex-indio." También parece que las élites provincianas - sean indios, mestizos, o criollos - todavía no se habían incluido en esta categoría supuestamente "nacional" (preferían denominarse "ciudadano" o "vecino," lo que implicaba ser propietario y/o urbano, respectivamente).¹⁸⁹

Já em 1826, o termo peruano era aceito como designativo dos membros da comunidade de cidadãos. Nesse contexto, do índio foi retirado o qualificativo de peruanos, ficando colocada a categoria genérica de indígenas, ou de *originários* (termo

¹⁸⁸ ADA, Fondo Notarial Valerio, Legajo 3, Autos seguidos por Gregoria Gonzáles contra el Peruano Manuel Jesús Barreto sobre el cobro de arrendamiento de las tierras trigueras de Marcac, 1823, apud. THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 103.

¹⁸⁹ THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 104-105.

utilizado como “rótulo fiscal” aos índios pagadores de tributo durante a época colonial). O termo “índigena” tornaria-se a palavra oficial para referir-se aos campesinos andinos, contudo, seu uso refletia a negação ao índio colonial e, por conseguinte, à *República de Índios*¹⁹⁰, como escreveu um economista liberal peruano nos primeiros anos da República peruana:

A estos infelices se les considera premiados con haberles mudado primero, el nombre de indios en peruanos, y después en indijenas ¿y no es esto hacer una gran injuria a una nación tan benemérita, que la crean honrada con variarle el título propio de su origen, cuando el que nace en España, Francia o Inglaterra se considera honrado con que se titule, español, francés, ó inglés?¹⁹¹

Nesse sentido, é importante remeter-nos ao movimento de extirpação dos elementos culturais autóctones após o ciclo de rebeliões indígenas que ocorreram entre 1780 e 1815 como forma de dominação cultural por parte dos *criollos* com o intuito de enfraquecimento das comunidades indígenas, dado que ainda havia o medo de uma tensão étnica gerar uma *guerra de castas*. Porém, com o início da experiência republicana, juntamente com o discurso que procurou enfatizar o elemento indígena na vitória dos *patriotas*, veio a ideia de integrar o índio na República como cidadão, trazendo assim, a possibilidade de uma nova experiência diferente da colonial, de uma sociedade una ao invés de uma bipartida. Contudo, não deixou de ser uma forma de suprimir juridicamente as comunidades indígenas. Apesar dos vencedores se colocarem como continuadores dos incas, mostrando que o processo de independência se iniciou com Túpac Amaru e da proliferação de uma iconografia que procurou destacar os monarcas incaicos como símbolos da justiça que a nova ordem procurava agora trazer, na realidade, como destacamos no primeiro capítulo, o “índio real” estava fora desse novo projeto político e, além disso, era uma imagem que borrava as reais particularidades que havia entre as diversas comunidades e etnias índias.¹⁹²

A partir de meados do século XIX, surgiu o termo *indígena republicano* que trazia consigo, como carga simbólica, os deveres que os indígenas tinham na sociedade peruana, como podemos ver nessa petição de 1846:

¹⁹⁰ Cf. THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**.

¹⁹¹ Rojas y Briones, Pedro de. **Proyectos de economía política que en favor de la república peruana ha formado el ciudadano Pedro Rojas y Briones, diputado del soberano congreso nombrado por la provincia de Cajamarca**. Lima: J. M. Concha, 1828, apud THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p.106.

¹⁹² FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. p. 220-221.

Que según la tasa de repartición de tierras de los yndígenas reconocemos nuestro derecho en aquello que nos pertenesen [...] como yndios pagantes el haver del Estado, en el gremio de originarios republicanos y natibados en ello [...] [C]omo Republicanos al todo Servicio Vicible [...] se ha de servir VS [ampararnos] [...] teniendo presente la ley del año 1828 y 29 en que ampara a los indios originarios.¹⁹³

Ser um *índio republicano* ou *originário republicano* implicava o cumprimento rigoroso do pagamento da *contribuição de indígenas* para o Estado peruano, assunção de postos na comunidade (fiscalização, recolhimento de impostos, recrutamento para trabalho e divisão das terras comunitárias) e prestação de serviços nos projetos de obras públicas, que eram chamados de *la república*.¹⁹⁴ No entanto, os índios ainda estavam em uma categoria separada dos demais membros da comunidade peruana, chamados de cidadãos peruanos

Mesmo assim, os indígenas buscaram afirmar os direitos de suas comunidades, como podemos ver em uma petição escrita pelos *varayocs* da região de Huaylas dois anos após a rebelião de 1885, dirigida ao presidente Andrés Cáceres, que resume bem como era visto o ideal de cidadania pelos próprios índios e como eles enxergavam o seu papel na sociedade republicana peruana.

[C]onocemos el deber sagrado que tenemos como verdaderos ciudadanos de contribuir al sostén de la Nación, mas hoy en el día las circunstancias en que nos hallamos de suma pobreza a consecuencia de las ultimas convulsiones políticas por las que ha atravezado el país y especialmente nuestro Departamento, nos coloca en la impresindible y absoluta necesidad de molestar la atención de V. E., suplicándole a la vez se digne decretar se de cumplimiento a la leyes 5^a y siguientes, del titulo décimo séptimo (17^o) del libro 4^o de la recopilación de Yndias, así como las relativas al servicio personal, contenidas en el libro [sic: título] 12^o del libro 6^o de la misma recopilación, en cuanto sean compatibles con las garantías establecidas por la constitución actual y las leyes dictadas por el estricto cumplimiento de ella: los motivos en que apoyamos esta solicitud son las siguientes:

Durante el coloniaje gozamos los indígenas como V.E. sabe muy bien, de la comunidad de pastos, montes y aguas establecidas por las primeras de dichas leyes, sin restricción alguna; de manera que, aunque estábamos sujetos al pago del tributo, lo pagamos fácilmente estrayendo leña de los montes para venderla en la ciudad, y criando nuestro poco ganado en los pastos, sin pagar cosa alguna a nadie, ni aun a los que se titulaban dueños legítimos de dichos montes y pastos. Vino la independecia y ni mas, ni menos, que si ella no hubiera sido conseguido sino en beneficio de los mestizos y españoles, vimos con dolor que comenzó a ponérsenos estorbos al ejercicio de esos derechos, pretendiendo que esa comunidad de pastos, montes, y aguas había desaparecido, ó que al menos, para gozar de ella, debíamos pagar un tanto por cada docena de cargas de leña, y otro tanto en cada año por los pastos que comiera nuestro ganado y bestias;

¹⁹³ ADA, Fondo Notarial Valerio, Civiles, Legajo 12, Expediente que le pertenece a José María Chacpi, Manuel Aniceto y María Sevastian Chacpi de los terrenos de repartición que se le ha adjudicado de orden Superior, folios 28-29, 12-16-V-1846, apud THURNER, Mark. 'Republicanos' y 'La Comunidad de Peruanos': Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p.108.

¹⁹⁴ Cf. THURNER, Mark. 'Republicanos' y 'La Comunidad de Peruanos': Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 108.

pago que debíamos hacerlo a esos mismos dueños exclusivos que no se habían atrevido antes, a escigramos gabela alguna por temor de que los Concejos, justicias y Regidores les aplicaran la multa fijada en la citada ley 5ª ... Así se mantuvieron las cosas hasta el año de 1855 en que abolido el tributo nos hicieron comprender que aquellos derechos, o mejor dicho, aquella comunidad de que habíamos gozado desde algunos siglos atrás, de un modo absoluto durante el coloniaje, y con ciertas pequeñas restricciones después, *había sido correlativa al tributo*, y que abolido este [sic] quedaba también abolido aquel... [S]iendo de advertir que ... se nos ha impuesto una nueva gavela a saber: un real de plata por cada carga de nieve, ni mas ni menos que si la cordillera nevada fuera de propiedad particular. .. ¡Cuanto han variado, Excelentísimo Señor, nuestras circunstancias!

... Luego si nos chillamos, se nos tacha de insolentes, si nuestro justo enojo se traduce en hechos, se nos trata de reveldes y de salvajes, llegando hasta el punto de incendiar nuestras cabañas, con todo lo contenido en ellas, como ha sucedido en época no lejana. No queremos, Excelentísimo Señor, que esos tristes escenas se reproduzcan sino ha hacer el uso del derecho de petición que nos concede la ley [...].¹⁹⁵

Podemos perceber nessa petição a ideia de que o cumprimento dos deveres republicanos estaria também a ideia de pertença ao corpo nacional, desse modo, ser peruano, seria ser republicano. Aqui os *varayocs* de Huaylas requerem o reconhecimento de seus direitos justamente pelo fato de serem cidadãos republicanos. O paradoxal é que a reivindicação é o estrito cumprimento das leis coloniais. Isso se deve pela permanência da colonialidade, através da manutenção da *contribuição indígena* e da *la república* que fez com que a forma de organização colonial ainda permanecesse no imaginário político das comunidades indígenas. Esses elementos estavam tão arraigados, que nessa petição os *varayocs* sustentam que o fim do tributo teria significado o fim do direito que as comunidades possuíam. Por fim, deixam claro que queriam estabelecer uma forma de diálogo com o Estado republicano que não envolvesse a violência, pois quando utilizaram desse recurso foram considerados insolentes e selvagens.

Em uma outra petição dos *varayocs* de Huaylas podemos perceber como os indígenas foram capazes de articular e empregar a retórica liberal republicana:

Todo gobierno que ha luchado por sostenerse en el Poder, como todo Caudillo que ha trabajado por derrocarlo, ha decretado, prevalido de la fuerza la leva de hombres libres, arrancándolo de su hogar, de los brazos de una amante esposa ... para incorporarlos por la fuerza, bajo pena de la vida, de crueles palos o de infamantes azotes, para servir de maquinas inconcientes para el logro, casi siempre, de criminales proyectos, no teniendo otro medio de sustraernos de este inicuo secuestro que el dinero o especias con los que hemos comprado siempre nuestra libertad ...

Esta es la historia de la libertad indígena en sus relaciones con la política militante del país y esta la protección que el Estado y los Gobiernos y revoltosos han dispensado al derecho de la libertad indígena. ¿Se habrá curado este mal en el Perú, Excelentísimo Señor? Aún no lo sabemos.

¹⁹⁵ Citado por THURNER, Mark. 'Republicanos' y 'La Comunidad de Peruanos': Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. *Historica*. p. 122.

Respecto al derecho de propiedad indígena ¿qué diríamos Excelentísimo Señor? Desde la Independencia, nuestros exiguos bienes de fortuna, el fruto del sudor de nuestro rostro, los pocos animales criados para nuestro sustento y labranza han sido arrebatados inhumanamente, por los trastornadores del orden o por sus seudo defensores, sin que haya habido un solo caudillo ni un solo gobernante que se haya compadecido de nuestra suerte.

Tal es la historia, trazada a grandes rasgos, de la propiedad indígena, en sus relaciones con los gobiernos y con los enemigos de estos, y tal la protección que unos y otros le han dispensado. Por todas las razones expuestas y por otras más que omitimos [...] a Vuestra Excelencia imploramos se digne acceder en justicia a nuestra solicitud, suspendiendo el cobro de la contribución personal en esta Provincia [...].¹⁹⁶

Essa construção discursiva que podemos observar demonstra que apesar da novidade da experiência republicana, a divisão colonial entre República de Índios e República de Españóis ainda permanecia como paradigma discursivo na sociedade peruana. Por outro lado, os próprios indígenas, principalmente na reivindicação pelo direito de acesso às terras de pastagem e aos rios, valeram-se desse designativo republicanos, resgatando a linguagem colonial como forma de reivindicação de seus direitos estipulados na *Ley de Índias*. Segundo Mark Thurner, a manutenção do tributo indígena suscitou a utilização desta identidade jurídica (republicano) para reivindicar o usufruto de direitos concedidos aos contribuintes pelo Estado republicano peruano. Isso porque a comunidade local estava articulada com o Estado peruano através destas obrigações. Portanto, dentro dos moldes coloniais, mas em uma linguagem republicana, os índios esperavam a proteção das comunidades e o usufruto dos direitos herdados de seus antepassados coloniais.¹⁹⁷

Apesar do emprego de uma retórica liberal, é evidente nessas petições o resgate de um direito que remonta a tempos coloniais, pois os únicos títulos e direitos que os índios podiam reclamar estavam previstos na legislação colonial.¹⁹⁸ Portanto, tanto para *criollos* e indígenas, o arcaísmo como projeto político com a independência política peruana fez parte da construção do Estado republicano peruano e que, mesmo com a experiência de ameaça da existência do Peru como Estado, provocada pela Guerra do Pacífico, manteve a colonialidade na sociedade peruana como paradigma ordenador.

Podemos dizer que a sociedade peruana, mesmo com a independência, ainda não vivia a experiência da modernidade do ponto de vista sócio-político, na medida em que

¹⁹⁶ Citado por THURNER, Mark. 'Republicanos' y 'La Comunidad de Peruanos': Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 124.

¹⁹⁷ THURNER, Mark. 'Republicanos' y 'La Comunidad de Peruanos': Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 111-112.

¹⁹⁸ THURNER, Mark. 'Republicanos' y 'La Comunidad de Peruanos': Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**. p. 124-125.

os prognósticos se realizavam com base nas experiências anteriores, como se houvesse “um horizonte de expectativas quase natural, dentro do qual nada de fundamentalmente novo podia ocorrer.”¹⁹⁹ Desse modo, a própria resignificação dada para a Rebelião de Túpac Amaru esvaziou o caráter de *guerra de castas* e deu um sentido de emancipação da ordem colonial, mostrando como a tensão étnica da sociedade peruana, após a eclosão da rebelião de 1780, trouxe a expectativa de uma rebelião generalizada de índios. Esse esvaziamento marcou um processo que ao mesmo tempo se apropriou simbolicamente desses eventos, mas que também procurou extirpar o protagonismo indígena nesses levantes, mantendo, ao mesmo tempo, o ideal colonial da hierarquização étnica como símbolo de ordem social. Enquanto no discurso buscou-se uma integração (no aspecto em que o elemento indígena seria absorvido pelo *criollo* através dos pressupostos liberais republicanos), na prática, durante o período republicano e principalmente com o início da chamada República Aristocrática, houve a manutenção da dicotomia entre brancos e índios. A Comunidade Imaginada Peruana, nesse sentido, não “imaginava” o indígena como índio, mas como “republicano desindianizado”. Mas, com o fim da Guerra do Pacífico, o conservantismo como projeto ganharia mais força e o indígena seria colocado tanto no discurso quanto de fato à margem da “Pátria peruana”. Portanto, a nação peruana, como Comunidade Imaginada, permaneceria restrita ao Peru *Criollo* e Costeiro.

A lei eleitoral de 1895 foi sintomática desse processo desencadeado a partir da Guerra do Pacífico, quando o temor da rebelião indígena se tornou, mais do que latente, vívido. Além disso, a lei foi reflexo dos discursos que procuraram imputar ao indígena a responsabilidade pela derrota na Guerra contra o Chile.

Nessa guerra pela memória, as elites procuraram tirar o caráter participativo das guerrilhas indígenas na luta pela resistência, extirpando o adjetivo patriota dessas *motoneras* e de cidadão do índio. O problema não residia na falta de integração e solidariedade peruana, mas sim, como apontam Mallon e Thurner, no fato de que a elite *criolla* não poderia aceitar o desafio de ter que lidar com os “índios patriotas”. Portanto, o legado deixado pela Guerra do Pacífico foi a negação histórica dos “índios patriotas”.²⁰⁰

Nesse contexto de necessidade de reconstruir o Peru e, por conseguinte, de se pensar um projeto de nação, a memória histórica da rebelião indígena, como espaço de

¹⁹⁹ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. p. 79- 80.

²⁰⁰ Cf. THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**; e MALLON, Florencia. **Peasant and Nation**: The Making of Postcolonial Mexico and Peru.

experiência, permearia esses projetos. O problema do índio passaria a ser um problema nacional: Integrá-lo? Ou excluí-lo? Essas seriam as questões que perpassaram na mentalidade da elite *criolla*.

A partir de então, o critério para exercer essa cidadania e, por conseguinte, fazer parte da nação, foi o de ser alfabetizado em espanhol. Conscientes da separação entre o “Peru *criollo*” e o “Peru indígena”, os intelectuais peruanos procuraram pensar uma forma de construir uma nação a partir dessa separação ou de trazer o indígena para essa Comunidade Imaginada.

No final do século XIX, os discursos acerca da questão nacional no Peru se deram principalmente através de ensaios e de artigos publicados em revistas e jornais. No geral, a temática girava em torno da liquidação do passado e na necessidade de integração da sociedade peruana para sobrevivência do Estado.²⁰¹ Vários autores, projetando o pessimismo vivido pela elite *criolla* com a derrota para o Chile e com os vários levantes indígenas na Serra, qualificaram os peruanos de ingovernáveis e alheios aos sentimentos de patriotismo, deixando evidente uma mistura de ódio e medo em relação às camadas populares.²⁰²

Assim, para as elites peruanas ficou claro que a guerra com o Chile foi perdida porque os índios, pela sua natureza, foram impassíveis aos sentimentos de patriotismo ou virtude cívica. Um dos baluartes da literatura *criolla*, Ricardo Palma, expressou bem esse sentimento:

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 um sentimento patriótico; ele é nascido inimigo do branco e do homem da costa. Não faz diferença para ele se ele é chileno ou peruano. Para educar o índio e para inspirar nele um sentimento de patriotismo não será a tarefa de nossas instituições, mas de épocas.²⁰³

Essa produção intelectual impulsionada pela derrota peruana expressou a natureza dualista da sociedade peruana, reconhecendo a falta de integração nacional, fruto das diferenças entre Costa e Serra, evidenciando o litoral como representante da civilização

²⁰¹ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 174.

²⁰² Cf. COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. p. 101.

²⁰³ “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 Turk. To educate the indian and to inspire him a feeling for patriotism will not be task of our institutions, but of the ages.” EFRAIN, Kristal, **The Andes viewed from the city: Literary and political discourse on the indian in Peru, 1848-1930**. New York, 1987, p. 97-98, apud LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910**. p. 196. (Tradução nossa).

ocidental, enquanto o altiplano peruano era representado como um mundo feudal e pré-hispânico.²⁰⁴

Nesse contexto, o escritor peruano Manuel González Prada (1844-1918) fez um discurso nacionalista que incorporou a problemática indígena de forma peculiar, defendendo a integração do indígena na nação peruana, e ao mesmo tempo, combatendo as heranças coloniais na sociedade peruana. Para José Carlos Mariátegui, González Prada trouxe o “germen del nuevo espíritu nacional”²⁰⁵, pois ao contrário da corrente literária nacionalista *criolla*, argumentava que o verdadeiro Peru não era *criollo*, mas sim, indígena:

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 índios diseminadas en la banda oriental de la cordillera.²⁰⁶

A novidade trazida por González Prada foi a de colocar o indígena como a verdadeira expressão da nacionalidade peruana. Imbuído pelo espírito positivista de sua época, foi um fervoroso opositor da tradição hispânica, aplicando o clichê da degeneração americana pela herança espanhola. Assim, para se tornar uma nação moderna, o Peru deveria se livrar da herança hispânica²⁰⁷, isto é, do passado colonial, que teria impedido a realização dos projetos liberais, pois trazia a ignorância e a servidão que mantiveram o indígena e o mestiço servos em seu próprio território, por isso, os ideais de patriotismo não tinham como ser fermentados nas multidões indígenas:

Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo, ¿qué patria defenderá?²⁰⁸

Diferentemente dos intelectuais peruanos de meados do século XIX, que pensaram na questão indígena através de um paradigma assimilacionista, Manuel González Prada acreditava que a questão indígena não era apenas um problema civilizatório, mas também uma questão social e econômica, fruto da permanência da herança espanhola que se manteve durante a República.

²⁰⁴ COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. p. 102.

²⁰⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 255.

²⁰⁶ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976. p. 45-46.

²⁰⁷ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 212.

²⁰⁸ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha**. p. 44.

Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzados y el reclutamiento. [...] Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías [contra eles].²⁰⁹

Ao mesmo tempo em que considerava o Peru como um território habitado onde vegetavam rebanhos de servos, González Prada retratou a nação peruana como um organismo enfermo infectado pelo núcleo purulento de Lima.²¹⁰ Porém, embora buscasse a integração do indígena, que sofria com o regime de aspectos coloniais, através da libertação da servidão, González Prada reproduziu o discurso dicotômico entre brancos e índios, fazendo uma idealização do indígena dentro dos moldes do “bom selvagem”, embrutecido pelo *criollo*. Além disso, ao pensar o Peru como um projeto de nação que precisava se livrar da herança espanhola e, ao buscar no índio o elemento de nacionalidade, desconsiderou o passado e a tradição indígenas.²¹¹ Por fim, seu discurso nacionalista é permeado por um ar revanchista pela derrota na Guerra do Pacífico, o que pode ser visto no famoso discurso de Politeama de 1888:

Siendo superiores a vuestros padres tendréis derecho para escribir el bochornoso epitafio de una generación que [sic] va, manchada con la guerra civil de medio siglo, con la quiebra fraudulenta y con la mutilación del territorio nacional.

Si en estos momentos fuera oportuno recordar vergüenzas y renovar dolores, no acusaríamos a unos ni disculparíamos a otros. ¿Quién puede arrojar la primera piedra?

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.²¹²

Uma ideia que permeia o pensamento de González Prada é a de que o Peru precisava superar a ignorância em sua sociedade, que seria fruto da herança colonial.²¹³

Por eso en el momento supremo de la lucha, no fuimos contra el enemigo un coloso de bronce, sino una agrupación de limaduras de plomo; no una patria unida e fuerte, sino una serie de individuos atraídos por el interés particular y repelidos entre sí por el espíritu de bandería. Por eso, cuando el más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer general hasta al último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad Media que invocábamos al señor feudal.

²⁰⁹ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha**. p. 338.

²¹⁰ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 236.

²¹¹ SANDERS, op. cit., p. 236, nota 210.

²¹² GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha**. p. 43-44.

²¹³ Veremos posteriormente que José Carlos Mariátegui faz o mesmo diagnóstico da sociedade peruana do período republicano, porém se utilizando do termo feudalidade.

Indios de punas y serranías, mestizos de la costa, todos fuimos ignorantes y siervos; y no vencimos ni podíamos vencer.²¹⁴

Podemos perceber, então, em González Prada a reivindicação de que o Peru se inserisse na modernidade, assim como as demais nações europeias. Através da educação e da ciência, o país poderia se libertar das amarras da feudalidade que escravizava indígenas e mestiços, tanto na Serra quanto na Costa.

Chile, con todas sus miserias, nos vencerá mañana y siempre, si continuamos siendo lo que fuimos y lo que somos. [...] La fuerza de las naciones se oculta en ellas mismas, viene de su elevación moral. La luz del gas que arde a nuestros ojos, irradia los rayos del Sol almacenados en las entrañas de la Tierra; el hombre que nos deslumbra con su generosidad o su heroísmo, descubre las virtudes incubadas lentamente al calor de una buena educación.²¹⁵

A nacionalidade peruana precisava ser construída após a derrota para o Chile. A partir do exemplo do passado, não se poderia manter os mesmos erros no futuro. É nesse sentido que, segundo Karen Sanders, a Guerra do Pacífico para González Prada

[...] fue como el beso de muerte al antiguo régimen y la prueba definitiva del fracaso del orden anterior. Demostraba que ya no convenía buscar en el pasado, en las tradiciones recibidas la inspiración para el presente y el futuro. En el proyecto de González Prada hacía falta recrear la nación. Por tanto, intentó galvanizar la nación fracasada, borrando su pasado y buscando su renacimiento en la parte de ella tan abandonada: los indios de la sierra.²¹⁶

A nação, portanto, seria construída pela modernidade e pela integração do índio. No entanto, embora González Prada, antes do exílio em 1895, tivesse destacado o caráter revanchista e a necessidade da educação como forma de superação da colonialidade na sociedade peruana, em sua fase mais anarquista, diferentemente de outros projetos nacionais que contemplavam apenas os elementos *criollos*, procurou eliminar as elites do projeto nacional peruano, colocando a nação peruana como fruto do esforço dos próprios índios.²¹⁷

As teses de Manuel González Prada foram atacadas pelos intelectuais ligados ao civilismo, que as consideravam ameaçadoras à integração da sociedade peruana. Ligados ao corpo docente da Universidade de San Marcos e escrevendo nos principais jornais de Lima, esses intelectuais ocuparam postos na administração pública e foram os arquitetos da reconstrução nacional peruana.²¹⁸

²¹⁴ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha**. p. 45.

²¹⁵ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 50-51, nota 214.

²¹⁶ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 238.

²¹⁷ SANDERS, op. cit., p. 237, nota 217.

²¹⁸ KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**: Volume V: De 1870 a 1930. p. 327.

Segundo Julio Cotler, para esses intelectuais “burgueses” (provavelmente aqui o historiador peruano esteja se referindo aos civilistas) era necessário a formação no Peru de um Estado-Nação moderno nos moldes europeus. Para isso, fazia-se urgente legitimar a dominação sobre as camadas populares da população, principalmente sobre os indígenas, que precisavam ser “peruanizados”, para que se evitasse um levantamento maciço que pudesse destruir a precária ordem social.²¹⁹ Afinal, como vimos anteriormente, de acordo com a Constituição em vigor, a noção de nação peruana se relacionava com o corpo de cidadãos que a compunham, embora na prática os indígenas não fossem considerados cidadãos, com a lei de 1895, os indígenas perdiam o direito, do ponto de vista legal, de exercerem sua cidadania, assim, caso não fossem alfabetizados, estariam à margem da nação peruana. Então, por detrás de um projeto de construção de uma “nação peruana” dentro dos moldes da modernidade, ocorreu um projeto elitista no qual o retrato da nação peruana seria o “Peru Costeiro”, governado por uma elite ilustrada atinada com a modernidade ocidental.

Portanto, para esses intelectuais civilistas a integração nacional pressupunha a instituição firme de uma classe dominante, politicamente aglutinada, capaz de organizar a economia mediante a centralização estatal.

Embora grande parte da intelectualidade peruana fosse unânime quanto ao caráter elitista do Estado peruano que estava para ser reconstruído, houve um profundo debate no campo intelectual que opôs os civilistas (adeptos do positivismo e defensores do modelo civilizatório anglo-saxão) e os pierolistas (influenciados pelo idealismo francês e defensores do hispanismo que, no início do século XX, farão parte da chamada geração *de los 900*).

Os intelectuais civilistas foram profundamente influenciados pelo positivismo e pelas teorias racialistas²²⁰, que estavam em voga na Europa no final do século XIX. Defendiam que era necessário educar a “raça indígena”²²¹ na civilização ocidental como forma de torná-la apta a fazer parte da sociedade nacional.

²¹⁹ COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. p. 102.

²²⁰ Iremos utilizar nesse trabalho o termo racialista para se referir ao conjunto de teorias científicas elaboradas no final do século XIX que defendiam uma hierarquia de raças que tinha origem biológica para diferenciar do termo racista.

²²¹ Preferimos colocar entre aspas, pois não concordamos com o termo raça para referir-se aos indígenas, assim como aos europeus e espanhóis. Neste caso estamos reproduzindo a linguagem corrente do final do século XIX e início do século XX. Em todo trabalho procuraremos, portanto, colocá-lo entre “aspas”, visto que não concordamos com a utilização desse conceito para se referir a questões culturais e étnicas.

Um dos teóricos que mais influenciou esses intelectuais foi o francês Gustave Le Bon, que defendia a existência de uma alma da raça equivalente a uma “constituição mental” que seria transmitida pela herança genética. Le Bon considerava as “raças latinas” decadentes e a América condenada por conta da mestiçagem, que acarretava uma instabilidade psicológica em sua população.²²²

Com a incapacidade do Estado peruano de promover um projeto de educação que “civilizasse” os índios que, segundo esses intelectuais, viviam na Serra em um estado de “barbárie”, ganhou força, dentro dos pressupostos do darwinismo social²²³, a ideia de que os peruanos estavam entre os povos mais atrasados do mundo.²²⁴ Por isso, fazia-se necessário melhorar a “constituição biológica” peruana com o sangue europeu. Desse modo, em 1893, o Estado promulgou uma lei de imigração que, ao contrário das anteriores que buscavam apenas resolver o problema de falta de mão de obra, intencionava atrair os colonos europeus para que se melhorasse a “bagagem genética” do peruano.

Nesse cenário, o intelectual positivista Manuel Villarán defendeu que era preciso romper com a tradição escolástica na universidade peruana e adotar um currículo utilitário, que produzisse mais engenheiros do que advogados para atender melhor às demandas da sociedade moderna.²²⁵

Um dos principais representantes do positivismo peruano foi o intelectual civilista Javier Prado y Ugarteche. Ele defendia que, para o Peru entrar no século XX, era necessário fortalecer as elites nacionais e modernizar o país seguindo o modelo norte-americano. Além disso, seguindo as teorias racialistas, diagnosticou que o problema do Peru era a grande presença da “raça indígena” que teve um efeito pernicioso por causa do seu cruzamento com a “raça espanhola”.²²⁶

Los males han sido y son muy graves, pero hay remedios para combatirlos. Proviendo aquellos, en primer lugar, de la influencia de la raza, es preciso modificar ésta, renovar nuestra sangre y nuestra herencia por el cruzamiento con otras razas.²²⁷

²²² SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 226-227.

²²³ O Darwinismo social foi um conjunto de pressupostos baseado na teoria da evolução do cientista Charles Darwin, que preconizava uma escala de evolução das “raças humanas” conforme o grau de evolução cultural e social delas, onde a civilização europeia seria o grau mais elevado da evolução social. (N.A.).

²²⁴ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 184-185.

²²⁵ KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina: Volume V: De 1870 a 1930**. p. 328.

²²⁶ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 247.

²²⁷ PRADO y UGARTECHE, Javier. **Estado Social del Perú durante la dominación española, 1894**, apud SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 247.

O racismo para com o indígena, segundo o historiador peruano Alberto Flores Galindo, foi o elemento ideológico que fundamentou a dominação social que estabeleceu uma relação hierárquica entre brancos e índios. Por isso, deixemos claro que esse racismo não é uma invenção da modernidade que passou a afetar a sociedade peruana de fins do século XIX, mas sim é o elemento legitimador da dominação do branco sobre o índio desde o período colonial. Como aponta Flores Galindo:

Antes, en el territorio andino existían runas (hombres), que pertenecían a diversos grupos étnicos como los quechuas, aymaras, chocorvos, chachapoyas, chancas. Recién con la conquista surge la categoría de indio, con el propósito de homogenizar forzosamente a la población vencida y reducir sus diversas expresiones culturales.²²⁸

Portanto, o que se mantinha era o discurso de estigmatização do indígena que vinha desde tempos coloniais. Nesse sentido, os intelectuais reivindicavam uma modernidade que não deixava de ser o arcaísmo como projeto, pois se legitimavam sobre um discurso tido como científico, embora não fosse nada diferente do racismo que já se proferia contra o indígena.

Mais do que a influência do pensamento em voga na Europa, a derrota para o Chile constituiu a grande motivação para a manutenção desse discurso. Muitos escritores colocaram que o Chile venceu a guerra porque seu exército, mais homogêneo, havia se adestrado na guerra de extermínio dos mapuches.²²⁹ Assim, a memória histórica do conflito seria legitimadora desse discurso de estigmatização do indígena, como podemos ver em um texto do escritor modernista peruano, Clemente Palma:

“[...] la raza india es una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la ineptia para la vida civilizada. Sin carácter, dotada de una vida mental casi nula apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación.”²³⁰

Na virada do século XIX para o XX, o darwinismo social começou a disputar espaço com as teorias idealistas nos meios intelectuais peruanos. Nesse contexto, foi importante a obra do uruguaio José Enrique Rodó, *Ariel*. Como um manifesto contra a ideia da condenação da “raça latina” diante da civilização moderna construída nos moldes da civilização anglo-saxã, esse texto pretendeu chamar a atenção da nova geração latino-americana para os valores espiritualistas e latinos de *Ariel* diante da usurpação desses

²²⁸ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: Identidad y Utopia en los Andes. p. 216.

²²⁹ FLORES GALINDO, op. cit., p. 231, nota 228.

²³⁰ PALMA, Clemente. **El provenir de las razas en el Perú**. Lima: Torres Aguirre, 1897, p. 15, apud FLORES GALINDO, op. cit., p. 231, nota 228.

valores pelo materialismo de *Caliban*. O texto de Rodó colocou-se como uma mensagem otimista para uma geração de intelectuais peruanos frente ao pessimismo de González Prada e dos intelectuais positivistas, tal como Prado y Ugarteche.²³¹

Sob a influência do idealismo arielista, um grupo de intelectuais oriundos da oligarquia limenha e da Universidade de San Marcos formou a chamada geração *de los 900*.²³² Esses intelectuais defenderam o hispanismo como forma de romper com a dicotomia entre brancos e índios, porém defendiam uma homogeneização a partir da hegemonia da cultura hispânica sobre a indígena ressaltando sua importância por conta da herança colonial. De acordo com Karen Sanders e Carlos Tur Donati, os projetos de nação dos hispanistas tinham por base o sentimento de nostalgia, já que a independência da Espanha não trouxera um rompimento efetivo com as estruturas e tradições coloniais, assim, novas identidades seriam inspiradas na herança hispânica, exaltando as especificidades culturais latinas em relação às anglo-saxãs.²³³

Contudo, nesse ideal hispanista podemos perceber ainda uma carga do ranço racista, pois, ao defender a urgência de civilizar os indígenas, considerou estes como degenerados, alcoolizados e decadentes²³⁴ e exaltou a superioridade da tradição hispânica como capaz de redimir o indígena. A tradição indígena e o passado pré-colombiano não foram valorizados pelos hispanistas, pelo contrário, foram esquecidos. O índio retratado era o índio do presente pauperizado, indolente e não civilizado. Assim, somente restava à população indígena adaptar-se e integrar-se a um projeto nacional que seria dirigido por uma oligarquia ilustrada.²³⁵

O ideal do “cesarismo ilustrado” foi uma das principais características da geração *de los 900*, principalmente com Francisco García Calderón, que defendeu a hegemonia de uma oligarquia culta, unificada, progressista e guiada, se necessário, por um líder forte.

Mas, o que realmente marcou essa geração foi a valorização dos elementos hispânicos da sociedade peruana em detrimento dos elementos autóctones. Assim, para o Peru ser uma nação moderna, os índios precisavam ser assimilados na cultura hispânica

²³¹ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 250.

²³² 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, pp.151-175, 1998, p. 153. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011998000100005>>. Acesso em: 24 ago. 2016.

²³³ MENEZES, Graziela. “**No soy un aculturado**”: identidade nacional e indigenismo nas obras de José María Arguedas. Tese de doutorado, UFES, 2015, p. 51.

²³⁴ MONTOYA URIARTE, op. cit., p. 154, nota 232.

²³⁵ MONTOYA URIARTE, op. cit., p. 155, nota 232.

e passarem a se sentir mestiços²³⁶, pois a cultura indígena não tinha espaço nesse projeto e deveria ser apagada pela espanhola.

Ao contrário do que defendia González Prada ou mesmo anteriormente Ricardo Palma, ao invés de partir de um binarismo discursivo que colocava brancos e índios em uma oposição que não tinha como ser resolvida, os hispanistas acreditavam que a própria tradição espanhola seria capaz de unir brancos e índios. O ensaísta peruano José de la Riva-Aguero y Osma, um dos mais proeminentes membros da geração *de los 900*, sustentou que a nacionalidade peruana não estaria constituída enquanto não houvesse uma confraternização entre brancos, índios e mestiços na consciência política e nos costumes.²³⁷

Apesar da concepção dicotômica não fazer parte do projeto de nação para esses intelectuais, percebemos um exclusivismo no qual a cultura indígena não faria parte. Como aponta Montoya Uriarte, os hispanistas “negavam qualquer tradição que não fosse espanhola e qualquer futuro que não fosse ocidental.”²³⁸ Alguns destes intelectuais, como, por exemplo, José de la Riva Aguero, chegam a mostrar certo encanto pelo andino, porém são os Andes sem o índio. O que encanta são as paisagens e não o homem e a história por detrás dos vales e montanhas.²³⁹ A respeito da história dos índios, Riva-Aguero escrevia que ela “tiene mucho de exótica y extraña para nosotros: no la sentimos con el afecto íntimo con que apreciamos la de la Colonia.”²⁴⁰

Se o indígena não fazia parte tanto do passado quanto do futuro peruano, ele fazia parte do presente para esses intelectuais, por isso, a questão indígena era uma questão relevante, embora fosse a partir de um ponto de vista racista e civilizatório. Para Riva-Aguero: “la suerte del Perú es inseparable de la del indio.”²⁴¹ Assim, fazia-se necessário trazer o indígena para a nação peruana, isto é, desindianizar o indígena para que pudesse fazer parte da nação. Nesse sentido, os hispanistas não diferiram em nada do paradigma assimilacionista que pudemos observar durante os anos 1860 em José Bustamante e Manuel Pardo.

²³⁶ MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 155.

²³⁷ MONTOYA URIARTE, op. cit., p. 156, nota 236.

²³⁸ MONTOYA URIARTE, op. cit., p. 156, nota 236.

²³⁹ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando um Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. p. 239.

²⁴⁰ RIVA-AGUERO y OSMÁN, José de. **Elogio al Inca Garcilaso**, 1962, p. 189, apud. MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 156

²⁴¹ RIVA-AGUERO y OSMÁN, José de. **Paisajes Peruanos**, 1956, p. 122, apud. MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 157.

Um ponto que vale destacar é que, apesar de uma retórica que buscava uma homogeneização da sociedade que procurava sair do discurso dicotômico de oposição entre o “Peru Branco” e o “Peru Índio”, a geração *de los 900* não deixou de repetir o preconceito dos positivistas em relação aos indígenas e à Serra, como podemos perceber nas seguintes citações de José de Riva-Aguero:

El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; si no les declara guerra franca es por cobardía [...] En la Sierra hay algo de diabólico y hechizado.²⁴²

[...] 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.²⁴³

Portanto, o projeto nacionalista dos hispanistas era a modernização peruana a partir do Peru costeiro, onde a cultura hispânica teria o papel de homogeneizar a população e ao mesmo tempo civilizar a Serra. Assim, para que fosse levado adiante esse projeto, seria necessário, segundo Francisco Garcia Calderón, acabar com as diversidades e oposições que obstaculizam a unidade nacional - para se construir a nação era necessário seguir o caminho da homogeneização e da unicidade.

O Estado, para cumprir essa missão, teria que ser comandando por uma oligarquia ilustrada e que teria de dar ao índio uma “conciencia de raza que no tiene.”²⁴⁴ E para se chegar a esse objetivo, a educação teria um papel fundamental, nas palavras de Calderón: “A través da tutela sábia, temos de fazer o índio um trabalhador ou um soldado para libertá-lo de suas tradições locais e da sua deprimente e monótona configuração.”²⁴⁵

Essa educação, portanto, não só teria o papel de imputar o espírito do patriotismo e do trabalho no indígena, mas principalmente o de levar a língua espanhola, pois: “el

²⁴² RIVA-AGUERO y OSMÁN, José de. **Elogio al Inca Garcilaso**, 1962, p. 190, apud. MONTOYA URIARTE, Urpi. *Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930)*. Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 156.

²⁴³ RIVA-AGUERO y OSMÁN, José de. **Paisajes Peruanos**, 1956, p. 117, apud. MONTOYA URIARTE, Urpi. *Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930)*. Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 156.

²⁴⁴ GARCIA CALDERÓN, Francisco. **Le Pérou Contemporain**, [19??], p. 332, apud SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 273.

²⁴⁵ “[...] *Through wise tutelage, we must make the Indian a laborer or a soldier to liberate him from his local traditions and from his depressing and drab setting.*” KRISTAL, Efrain. **The Andes viewed from the city: Literary and political discourse on the indian in Peru, 1848-1930**. p. 182, apud LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910**. p. 196. p. 197. (Tradução nossa)

lazo lingüístico es el más necesario cuando se trata de aproximar a razas que no pueden tener nada en común sin comprenderse por la lengua.”²⁴⁶

Vários Estados, nesta época, usaram a educação para forjar uma identidade nacional e criar sentimentos comuns em torno da difusão de uma cultura nacional, principalmente na Europa do final do século XIX. O filósofo e antropólogo Ernest Gellner aponta a necessidade do aparelho estatal para a construção da nacionalidade através da instrumentalização dos elementos étnicos.²⁴⁷ Assim, para os intelectuais civilistas peruanos a educação do indígena, como forma de forjar o sentimento de pertencimento comum, fez parte do projeto de construção da nação.

É importante salientar que o Peru da virada do século XIX para o século XX viveu um processo de profundas transformações sociais, principalmente na Costa. A partir da assinatura do Contrato Grace, um grande fluxo de capital estrangeiro ingressou no país, não apenas com caráter especulativo, mas tomando parte de quase todo o setor produtivo nacional, desde a agricultura e a mineração, até as pequenas indústrias de bens de consumo, que passaram a ser instaladas por imigrantes europeus. O aparato estatal fiscal e administrativo do Estado se modernizou e, dentro das propostas dos civilistas, o exército foi reduzido e profissionalizado. Assim, o Peru entra no século XX com uma relativa estabilidade política.²⁴⁸

Tal como para os intelectuais da geração *de los 900*, fez parte da preocupação dos civilistas ligados ao governo a questão da educação. Em 1905, o presidente José Pardo y Barreda retirou a educação primária da jurisdição dos municípios e centralizou nas mãos do Estado, declarando-a como universal e gratuita.²⁴⁹ Para o presidente Pardo y Barreda.

El desarrollo de la cultura nacional, que en casi todos los países esta concretada al fomento de la instrucción pública en sus diversos grados, tiene en el nuestro una importancia más trascendental, porque el problema no es únicamente reducir el número de los analfabetos, es otro todavía más importante: transformar la población de la sierra del Perú en factor activo y consciente.²⁵⁰

Como vimos anteriormente, entre os intelectuais peruanos do pós-guerra do Pacífico havia a opinião de que o Peru precisava se constituir como uma nação. Apesar

²⁴⁶ GARCIA CALDERÓN, Francisco. **Le Pérou Contemporain**, [19??], p. 97, apud SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 274.

²⁴⁷ Cf. GELLNER, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

²⁴⁸ Cf. KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**: Volume V: De 1870 a 1930.

²⁴⁹ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 204.

²⁵⁰ CONTRERAS e CUETO, op. cit., p. 205, nota 249.

de apresentarem pontos de vista divergentes, foram unânimes em apontar que o Peru era uma nação em formação. Segundo Eric Hobsbawm, dentro da ideologia liberal burguesa, “a nação era inquestionavelmente uma fase do progresso ou da evolução humana que ia do pequeno ao grande grupo, da família à tribo, à região e à nação.”²⁵¹

Por sua vez, Ernest Gellner aponta como característica da sociedade moderna a necessidade de homogeneização. Dentro dessa necessidade, o nacionalismo teria o papel fundamental de ser um dos legitimadores da coesão social dessa sociedade, assim, desenvolvimento e nacionalismo estariam intimamente ligados.²⁵² Para isso, um sistema de educação estatal seria chave, pois para Gellner o batismo nacional se dá no aprendizado da língua na escola, “não é a língua materna que importa, mas a língua do jardim de infância.”²⁵³

Um dos critérios apontados por Hobsbawm que permitia um povo ser classificado como nação dentro do liberalismo do século XIX era “a existência de uma elite cultural longamente estabelecida, que possuísse um vernáculo administrativo e literário escrito.”²⁵⁴ No caso peruano, o espanhol era a língua administrativa desde tempos coloniais e a homogeneização da sociedade peruana pela língua espanhola seria um instrumento para a elite *criolla* manter a soberania sobre o território peruano e sua hegemonia na sociedade. Gellner aponta essa relação entre sistema de educação e soberania através da difusão dentro do território do meio linguístico pela administração estatal. Assim, os Estados

[...] fazem o máximo para assegurar uma comunicação eficiente com a população sob seu cuidado, através da promoção de uma educação efetiva e linguisticamente homogênea [...]. A essência da soberania nacional não é apenas ter a sua própria taxa de inflação, por importante que isto possa ser, mas ter um sistema nacional de educação, difundindo um meio nacional de comunicação.²⁵⁵

Desse modo, para ingressar na modernidade era necessário se constituir como um Estado Nacional. Essa era a grande preocupação dos intelectuais peruanos desse período.

Era claro que o ideal de educação a ser implantado pelos civilistas não era universal. Tratava-se de inserir os indígenas no meio cultural espanhol. Já vimos isso no capítulo anterior quando comentamos a respeito do projeto de Manuel Pardo durante o

²⁵¹ HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. p. 51.

²⁵² GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e Democracia**. p. 58.

²⁵³ GELLNER, Ernest, op. cit., p. 77, nota 252.

²⁵⁴ HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. p. 49.

²⁵⁵ GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e Democracia**. p. 93.

seu governo, no início da década de 1870, de instituição de uma educação que transformasse os indígenas em trabalhadores. O ideal de uma educação diferenciada para os índios ainda é o mesmo nesses primeiros anos do século XX e não difere em nada do projeto civilista de trinta anos antes e, assim como naquele período, esses projetos não passaram de pura retórica. Para se tornarem cidadãos, os indígenas precisavam ser hispanizados, porém seria uma espécie de “cidadania de segunda classe”. Nesse sentido, o ideal de modernização que os civilistas queriam trazer para o Peru, dentro do projeto de transformá-lo em uma nação moderna, acabou não mudando em nada a sociedade etnicamente hierarquizada. Grande parte da população continuava analfabeta e os indígenas continuavam marginalizados da sociedade peruana *criolla*, sujeitos ao regime de quase servidão que os *gamonales* lhes impunham. Segundo Peter Klarén:

[...] os gastos em educação foram extremamente baixos, resultando num índice anormalmente alto de analfabetismo no país. Além disso, o conteúdo dessa educação pública insuficiente não forjou uma cultura nacional, mas serviu, ao contrário, para difundir entre a classe média e a classe alta os valores profundamente aristocráticos e “neofeudais” da elite, instituindo ao mesmo tempo nas massas um sentimento de resignação e fatalismo.²⁵⁶

Portanto, tanto o ideal civilista de modernização do estado quanto o hispanismo da geração *de los 900* ressaltaram os aspectos conservadores e dicotômicos da sociedade peruana. Embebidos pelas ideias em voga na Europa, projetaram um Peru que não soube trazer o indígena para a “sociedade nacional”, pelo contrário, ressaltaram a construção nacional a partir da Costa e a partir do *criollo*. O ideal de uma sociedade homogênea preconizado pelos hispanistas não era contraditório com o nacionalismo moderno, pois como coloca Gellner: “o igualitarismo e o nacionalismo modernos são complementares. É claro que a sociedade moderna não é necessariamente igualitária na distribuição da riqueza e poder. Mas é igualitária enquanto requer que todos os cidadãos sejam iguais perante a lei.”²⁵⁷ Óbvio que essa igualdade é do ponto de vista formal e não econômico e político, nesse sentido, a geração *de los 900* e os civilistas pretendiam que os indígenas fossem civilizados e deixassem de ser índios, para que assim o Peru pudesse se constituir como uma nação moderna. Porém, na prática, continuou a divisão entre o “Peru Andino” e o “Peru Imaginário *Criollo*”, pois a sociedade peruana ainda mantinha o aspecto de uma sociedade tradicional, como se ela prosperasse “com as diferenças visíveis. Se os que regiam eram diferentes dos regidos, isto ajudava na identificação e a habituar-se, e estava

²⁵⁶ KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**: Volume V: De 1870 a 1930. p. 364.

²⁵⁷ GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e Democracia**. p. 89.

tudo bem.”²⁵⁸ E essa sociedade peruana, dividida e governada por uma oligarquia, que não soube, e talvez nem quis, romper com suas dicotomias, foi a marca da chamada República Aristocrática.

O ideal de modernidade reivindicado mostrou-se, portanto, como arcaísmo, pois a experiência marcada pela colonialidade permaneceu arraigada na sociedade peruana. Mais do que expectativas de se criar um “novo Peru”, grande parte dos intelectuais da virada do século XIX para o XX permaneceu ligada aos prognósticos que poderiam ser traçados baseados na experiência passada. O Estado oligárquico baseou-se nessa projeção do passado como futuro para consolidação do seu projeto de manutenção da ordem colonial. Porém, esse Estado oligárquico que defendia a modernização do Peru, mas mantendo a colonialidade, sofreria com a própria modernidade trazida com a entrada do capitalismo imperialista a partir de fins do século XIX. Pois a modernidade, como coloca Koselleck, traz consigo a ideia do progresso técnico, que a diferencia dos processos civilizatórios registrados anteriormente, dessa forma, “as possibilidades de trânsito e de comunicação provocaram a existência de formas de organização inéditas e completamente diferentes.”²⁵⁹

Por fim, apesar de reivindicarem o progresso, esses discursos associaram esse conceito a aspectos de manutenção da ordem, unicidade e paz social. Contudo, o que ainda não se percebia era a possibilidade de inúmeros futuros. Desse modo, o principal aspecto de modernidade que a sociedade peruana passou a vivenciar a partir do século XX é a experiência da mudança em direção a um futuro aberto, que foi compartilhada por todos, trazendo uma disputa, de início restrita apenas aos que tinham poder de decisão política, mas que se ampliaria a outras camadas como consequência das subversões sociais, sobre o ritmo histórico e a sobre a direção política a seguir.²⁶⁰

Mostraremos, então, a seguir, como a modernidade impactou a sociedade peruana através dos movimentos sociais que começaram nas cidades através de grupos anarco-sindicais e que se expandiram para os Andes, que até então, segundo os intelectuais *criollos*, esta região estava inerte ao progresso ocidental, mas que ali se originaria uma das principais mudanças na intelectualidade peruana nas primeiras décadas do século XX, que foi o indigenismo como movimento de vanguarda na década de 1920.

²⁵⁸ GELLNER, **Nacionalismo e Democracia**. p. 89.

²⁵⁹ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. p. 123.

²⁶⁰ KOSELLECK, op. cit., p. 295, nota 257.

2.2 – A “MODERNIZAÇÃO” PERUANA E A REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA (1895-1919).

O Peru de início do século XX é um país que passa por um processo de dinamização econômica, favorecido por uma administração pública centralista e mais “profissionalizada” e pelo aumento das exportações e da presença de capitais estrangeiros.

Esse contexto de modernização trouxe como grande consequência um rápido crescimento urbano, principalmente em Lima, Arequipa, Cuzco e Trujillo. Contudo, esse crescimento urbano começou a indicar algumas fissuras. Por exemplo, segundo o censo de 1908, 58,5% da população de Lima não havia nascido ali – o que sugere uma grande migração – e cerca de 10% da população era composta por estrangeiros, principalmente de italianos.²⁶¹

Essa migração interna, favorecida pela melhora nas comunicações entre algumas regiões andinas com Lima, foi motivada não só pelas promessas de melhores oportunidades de emprego, mas também pela pressão demográfica na *Sierra Central*, principalmente com o ingresso de grandes companhias mineradoras que alteraram a dinâmica social daquela região, dado que com a presença delas, aumentou-se a cobiça de terras para produção pecuária com finalidade de suprimento de víveres tanto para Lima, que vivia um grande crescimento urbano, mas também de vilarejos que começavam a crescer em torno dessas grandes mineradoras estrangeiras.

As comunidades indígenas dessa região passaram a ter sua autonomia enfraquecida diante do poder dos chamados *gamonales*. Assim, o mesmo processo que descrevemos anteriormente, que ocorrera no *Sur Andino*, passou a ocorrer na *Sierra Central*, provocando uma grande migração da população indígena e camponesa para Lima. A capital peruana passou, então, a conviver com um crescimento urbano desordenado e com o aparecimento de *barriadas* (favelas).²⁶²

Assim como houve um crescimento demográfico em Lima praticamente foi triplicado o número de fábricas em seu entorno no período de 1860 a 1920. Como decorrência, a proporção da classe trabalhadora em Lima subiu de 9,5 por cento em 1860 para praticamente 20 por cento da população em 1920.²⁶³ A cidade dos reis, como era

²⁶¹ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 224-225.

²⁶² KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume V: De 1870 a 1930. p. 345-346.

²⁶³ KLARÉN, op. cit., p. 348, nota 262.

chamada nos tempos coloniais, se tornava cada vez mais uma cidade proletária no início do século XX.

Juntamente a esse processo, começam a surgir os movimentos trabalhistas urbanos. Em 1905 é fundada a Federação dos Trabalhadores da Panificação, uma das primeiras organizações a mobilizar as reivindicações dos proletários, principalmente a questão da jornada de trabalho. Além disso, a influência do anarco-sindicalismo fez-se cada vez mais presente. Em 1911 ocorre em Lima a primeira greve geral de trabalhadores urbanos e com o final da Primeira Guerra Mundial, passa a ganhar mais força nos meios sindicais peruanos a ideologia socialista.²⁶⁴

Apesar do crescimento urbano, o Peru era ainda um país profundamente rural. Lima, por exemplo, concentrava apenas cinco por cento da população do país. Se compararmos com Buenos Aires, que tinha dezenove por cento da população argentina,²⁶⁵ percebemos que o Peru ainda tinha muito o que modernizar. Então, como já vimos anteriormente, os intelectuais peruanos de início do século XX demonstraram uma grande preocupação com a questão do progresso material e da construção de um Estado sólido para alcançar a integração nacional. O atraso econômico e cultural para eles era um problema a ser enfrentado e um dilema diante do contexto de modernização econômica. Nesse plano, o principal entrave era o “mundo andino” marcado pela grande presença indígena e por uma sociedade agrária atrasada marcada pelo *gamonalismo*.

O poder desses grandes proprietários de terra cresceu com o fim do regime colonial, substituindo o poder dos corregedores e dos *kuracas* em várias regiões andinas, principalmente no sul peruano. Funcionavam como uma espécie de intermediários entre o governo central e as populações locais e tiveram um papel chave no projeto de estabilização estatal após a Guerra do Pacífico, pois o Estado precisava dos *gamonales* para poder controlar as massas indígenas excluídas dos rituais da democracia liberal por terem costumes e línguas que as diferenciavam demasiadamente dos hábitos urbanos. Não havia uma ideologia ou uma cultura que possibilitasse a comunicação entre *criollos* e indígenas e um consenso nacional ficava impossível. Este aspecto era ainda agravado com a separação geográfica e a deficiente rede viária. Portanto, sem os *gamonales* ficava

²⁶⁴ KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume V: De 1870 a 1930. p. 348, 349.

²⁶⁵ KLARÉN, op. cit., p. 347, nota 264.

praticamente impossível controlar um país onde dos 4 milhões de habitantes em 1900, cerca de 3 milhões viviam em povoados com menos de 2 mil habitantes.²⁶⁶

O *gamonal* se fazia presente e falava a língua do indígena local, adotando suas vestimentas e hábitos, exercendo seu poder através de uma relação paternalista com os camponeses indígenas, pelo acesso à terra e proteção das comunidades circunvizinhas. Em troca, os índios prestavam serviços pessoais na terra e na casa do “*patrón*” e, algumas vezes, faziam parte das milícias organizadas por esses *terratenientes* no enfrentamento contra autoridades locais, outros fazendeiros e outras comunidades indígenas.²⁶⁷

Assim, na prática eles não constituíam um elemento de estabilidade, visto que tensões étnicas permaneciam e as disputas entre *gamonales* somadas à falta de autoridade estatal provocavam uma instabilidade, que deixava latente a possibilidade de repetição dos ciclos de rebeliões indígenas do século anterior.

Além da instabilidade no campo causada pelos *gamonales*, a expansão capitalista favoreceu o surgimento de um ciclo de rebeliões indígenas que se entenderia até meados da década de 1920, principalmente no sul peruano.

Com a entrada cada vez maior do capitalismo no altiplano peruano, principalmente na *Sierra Central*, as comunidades indígenas começaram a perder cada vez mais terreno nos mercados locais. O surgimento de uma “burguesia camponesa”, que se integrou a uma rede mais ampla de capitalização da economia regional, mediante o estabelecimento de relações clientelistas com as casas estrangeiras e com as companhias mineradoras, fez com que nesse espaço se agudizasse os processos de estratificação social, de diferenciação étnica e de aquisição das terras comunais, assim como ocorreria no *Sur Andino* em meados do século XIX, como bem coloca Peter Klarén:

A privatização da terra, a comercialização das *haciendas*, a expansão da mineração, o aumento da população, a urbanização e a ampliação da rede ferroviária e rodoviária, tudo operou, no plano da aldeia, para aumentar as oportunidades comerciais, intensificar as pressões sobre a terra e expandir as possibilidades do trabalho assalariado. O resultado foi uma aceleração da estratificação social quando os comerciantes e camponeses voltados para o mercado apareceram ao lado de agricultores sem terra e de camponeses trabalhadores.²⁶⁸

O altiplano andino se configurava como uma espécie de caldeirão onde as tensões étnicas e agrárias estavam ao ponto de entrar em ebulição. Segundo as autoridades locais,

²⁶⁶ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. p. 240-241.

²⁶⁷ FLORES GALINDO, op. cit., p. 241-242, nota 266.

²⁶⁸ KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume V: De 1870 a 1930. p. 356.

os índios tinham a seu favor a união e o seu idioma e, desse modo, eles poderiam a qualquer momento dar início a uma “guerra de raças”, que seria sangrenta, com os brancos levando a pior. Assim como os *gamonales* flutuavam entre a violência e o paternalismo, o índio construído pelo imaginário *criollo* flutuava entre um personagem passivo e um personagem vingativo e sanguinário.²⁶⁹ O “mundo andino” era um mundo a parte, excluído da nação e além das fronteiras do mundo civilizado.

O temor ficaria vívido novamente, principalmente com a rebelião de Rumi-Maqui em 1915. O movimento foi liderado por um ex-militar e funcionário do governo chamado Teodomiro Gutiérrez Cuevas que, durante o governo de Billinghurst²⁷⁰, ficou encarregado de fazer um relatório sobre as populações quéchuas do altiplano. Nesse documento, o funcionário denunciou as violências cometidas pelos *gamonais* contra os indígenas, fazendo com que fosse questionado pelos *hacendados* da região de Puno e perseguido após a queda do presidente Billinghurst.

Um ciclo de rebeliões nessa região começou e os revoltosos se diziam seguidores do general Rumi-Maqui (mão-de-pedra). Longe de pretender entrar na questão historiográfica de que Teodomiro Cuevas realmente se intitulara Rumi-Maqui e pretendeu a restauração do *Tawantinsuyo*²⁷¹, destacamos aqui que esse ciclo de rebeliões que se espalhou pelo sul andino tinha como uma das principais propostas a restauração do Império Incaico. Como em outras rebeliões, principalmente as do século XVIII, tratava-se de uma reivindicação revolucionária – no sentido estrito da palavra revolução²⁷² – que pretendia restaurar o antigo e não trazer algo de novo.

O movimento Rumi-Maqui respondeu a interesses e expectativas contraditórias, pois para alguns *terratenientes* era a confirmação da temida “guerra de castas”, para outros era o motivo para justificar as exações cometidas contra os índios e o crescimento das suas fazendas às custas das terras indígenas. Para alguns intelectuais, a liderança do

²⁶⁹ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: Identidad y utopia en los andes. p. 246.

²⁷⁰ Favorecido pela dissensão no Partido Civilista e apoiado pelos setores populares urbanos, Guillermo Billinghurst, empresário e jornalista advindo das fileiras do Partido Democrata, venceu as eleições de 1912 derrotando o candidato civilista Antero Aspíllaga. Um fator que teria enfraquecido os civilistas nessas eleições foram as greves gerais ocorridas naquele ano e Billinghurst prometeu atender as reivindicações dos trabalhadores urbanos. Cf. KLARÉN, Peter. *As Origens do Peru Moderno, 1880-1930*. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume V: De 1870 a 1930.

²⁷¹ Antiga unidade administrativa que correspondia ao domínio inca. (N.A.)

²⁷² Segundo Reinhardt Koselleck a palavra revolução “se referia a um retorno, uma mudança de trajetória que correspondia ao uso latino da palavra e que conduzia de volta ao ponto de partida do movimento. Uma revolução significava então, primordialmente, de acordo com a etimologia da palavra, um movimento cíclico.” (KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado**: Uma contribuição à semântica dos tempos históricos. p. 63.).

movimento por alguém “de fora” mostrava a passividade indígena.²⁷³ Porém, o que podemos destacar é que desses levantes constituiu-se um horizonte de expectativa da utopia andina, que permeou parte da intelectualidade peruana, principalmente o movimento indigenista da década de 1920, que teve entre seus principais membros José Carlos Mariátegui.

Essa expectativa, portanto, mostra como a experiência da aceleração temporal que a sociedade peruana passou a experimentar a partir do início do século XX trouxe novas expectativas que não coincidiam mais com o imobilismo da sociedade peruana.

Um elemento dessa modernização foi o crescimento de uma classe média urbana não só em Lima, mas em algumas províncias, como Cuzco, Arequipa e Trujillo. Vários filhos dessa classe média ingressaram nas universidades peruanas, que até então eram ocupadas pela elite plutocrática limenha e pelos filhos dos oligarcas provinciais. Nas províncias, principalmente em Cuzco, os universitários procuraram resgatar as tradições autóctones e se organizaram em defesa das comunidades indígenas contra o *gamonalismo*.

Esses estudantes, oriundos de novos setores sociais urbanos, passaram a questionar a estrutura elitista não só da universidade, mas também do governo. E quando a questão universitária se juntou à questão proletária urbana e à camponesa indígena, uma espécie de abalo sísmico abalou as estruturas do “*status quo*” da República Oligárquica civilista.

O então jovem Mariátegui percebeu que nos Andes surgia algo novo, que ia contra a sociedade peruana distante do ritmo que o progresso imprimia no mundo. Em 1917, sob o pseudônimo de Juan Croniqueur escreveu no jornal *El tiempo* a respeito da rebelião de Rumi-Maqui: “El general Rumimaqui, que entre nosotros era sólo el mayor Teodomiro Gutiérrez, entre los indios es el inca, el restaurador y otras cosas tremendas y transcendentales.”²⁷⁴ Para além de uma rebelião indígena, Mariátegui enxerga nesse movimento algo que poderia transcender a ordem social na qual se encontrava e trazer um novo horizonte através do ideal da utopia andina.

Em suas crônicas da juventude, retratou uma sociedade desprovida do imprevisível, onde tudo era regulado e com pouco espaço para a imaginação, um

²⁷³ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca:** Identidad y Utopía en los Andes. p. 252-253.

²⁷⁴ **El tiempo**, ano 2, nº187, Lima, 17 de janeiro de 1917, p. 1, apud. FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca:** Identidad y Utopía en los Andes. p. 251.

horizonte marcado pelo tédio.²⁷⁵ Percebemos que para Mariátegui, assim como para outros intelectuais de sua época, a experiência colonial presente na sociedade nacional era algo a ser rompido, fazia-se necessário experimentar a aceleração do tempo promovida pelo progresso no sentido de trazer como expectativa algo de revolucionário. Assim, a rebelião de Rumi-Maqui abre para o jovem Mariátegui a possibilidade de uma conciliação entre o passado e o futuro, no sentido em que o passado poderia se tornar novidade.

Essa articulação temporal é típica da modernidade, pois, conforme aponta Koselleck: “As categorias da aceleração e do retardamento, evidentes desde a Revolução Francesa, modificam, em ritmo variável, as relações entre passado e futuro, conforme o partido ou ponto de vista político. Aqui reside o caráter comum entre o progresso e o historicismo”.²⁷⁶ Então, contra um ritmo histórico que pretendia prolongar a experiência passada como projeto de futuro, onde o passado se colocava como exemplo na sociedade conservadora peruana, Mariátegui propõe o passado como novo, no sentido de criação de uma nova expectativa que rompa com o passado-presente estendido.

A modernidade e o progresso tão almejados pelos oligarcas civilistas, portanto, colocaram em xeque a República Aristocrática. O modelo elitista arcaísta já não tinha sustentação e as convulsões urbanas, provocadas pela crise econômica de 1918, fariam com que os civilistas perdessem as eleições para um de seus ex-membros, Augusto Leguía que, assim como Billinghamurst, procurou canalizar as reivindicações urbanas e camponesas e se colocar como oposição ao modelo oligárquico. Após ter impedido, com o apoio da população limenha, um golpe que impediria sua posse, Leguía se tornou presidente e propôs uma mudança profunda na sociedade peruana. Sob a insígnia de *Pátria Nueva*, conseguiu aliar populismo ao “caudilhismo” político, e a revolução prometida se mostraria logo como contra-revolução.²⁷⁷ Mas, em contrapartida, nesse contexto surgiu uma vanguarda intelectual que procurou romper com o tradicionalismo *criollo* e resgatar a imagem do indígena como projeto de futuro. Veremos a seguir como se constituiu essa vanguarda expressada pelo discurso indigenista nos anos 1920, do qual Mariátegui foi um dos principais expoentes.

²⁷⁵ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. p. 253.

²⁷⁶ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. p. 59.

²⁷⁷ Cf. KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume V: De 1870 a 1930; e COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**.

2.3 – OS INDIGENISMOS PERUANOS: A DICOTOMIA E O PATERNALISMO COMO PARADIGMAS.

Para melhor compreendermos como se desenvolveu no Peru o discurso indigenista dos anos 1920 precisamos voltar às suas origens, para que possamos entender porque ali se cristalizou um discurso indigenista mais radical do que, por exemplo, no México, país com uma história pré-conquista espanhola também marcada pela presença de povos indígenas, com um grau de organização extremamente avançado e sendo maioria demográfica.

O próprio conceito de indigenismo traz muitas divergências no campo intelectual latino-americano, pois tem sido usado para expressar tendências sociais e posições teóricas diversas na história. O que caracterizou a grande maioria dos movimentos chamados de indigenistas foi a situação de exterioridade, já que ao buscarem a redenção do indígena, o fizeram sem estar nas comunidades.²⁷⁸ Nesse sentido é válida a afirmação do antropólogo mexicano Aguirre Beltrán de que o “indigenismo não é uma política formada por índios ... mas sim por não índios.”²⁷⁹

Se partirmos desse pressuposto, podemos considerar como indigenista as iniciativas dos freis dominicanos, que durante os séculos XVI e XVII na América Espanhola denunciaram à Coroa espanhola os abusos que os índios sofriam dos *encomenderos* espanhóis. Porém, o intento nesse trabalho é identificar o discurso indigenista dentro do nacionalismo peruano, por isso procuraremos nos limitar ao século XIX e início do século XX.

A reprodução da língua administrativa como vernácula foi a fórmula que se reproduziu durante o século XIX nos recém-criados países latino-americanos para criar uma homogeneização de que as Repúblicas *Criollas* buscavam. Então, nesse contexto, o

²⁷⁸ Cf. BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, vol. 6, nº 13, p. 36-57, jun. 2015. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901303>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

²⁷⁹ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. Um postulado de política indigenista en America Latina. In: AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **Aguirre Beltrán: obra polémica**. Cidade do México: INAH, 1970, apud GIL, Antonio Carlos Amador. **O lugar dos indígenas na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX**. Vitória: Aves de Água, 2013.

bilinguismo característico das juntas nos *cabildos* de Espanhóis e de Índios do período colonial ficou cada vez mais raro durante o período republicano.²⁸⁰

Desse modo a hispanização através da educação indígena foi uma das principais temáticas do indigenismo no Peru de meados do século XIX. Um dos precursores desse pensamento foi o sacerdote conservador Bartolomé Herrera, que afirmou no Congresso em 1849: “Empléese una buena porción de la renta pública en escuelas. Instrúyase, edúquese al indio y se mejorará su condición [...] Educación, educación, señores para los indios.”²⁸¹

Para o antropólogo peruano Juan Ossio, o indigenismo no Peru não nasce no final do século XIX e início do XX, mas sim com Juan Bustamante, quando em 1867 fundou a *Sociedad Amiga de los Índios*.²⁸² Como vimos no capítulo anterior, Bustamante procurou interpelar o Estado peruano para que seguisse os princípios liberais declarados na Constituição e criticou o esquecimento do Estado em relação às populações indígenas e defendeu a necessidade de acabar com as diferenças entre os índios e os *criollos*, através de um projeto educacional financiado pelo Estado e conduzido por sociedades filantrópicas.

No pós-guerra do Pacífico ganhou projeção uma tradição literária que procurou romantizar o indígena e ao mesmo tempo denunciar os abusos que sofria dos *terratenientes*. Essa literatura indigenista ficou impregnada pela “mentalidade andina”²⁸³, que retratou o Império Incaico como uma idade de ouro comparando-a com o estado de debilidade do índio do presente. Juntamente com esse retrato do indígena do presente aparece um discurso literário, principalmente nas obras de Clorinda Matto de Turner e de González Prada, com tom de denúncia contra a opressão sofrida pelos indígenas pela sociedade *criolla*.

A escritora de “*Aves sin nidos*” denunciou um mundo remoto feudal e colonial onde os indígenas eram violentados e explorados pelos senhores de terra e seus agentes locais (padres, juízes corruptos e governadores). Acreditava que os índios, fora do

²⁸⁰ Cf. THURNER, Mark. ‘Republicanos’ y ‘La Comunidad de Peruanos’: Comunidades Políticas Inimaginadas en el Perú Postcolonial. **Historica**.

²⁸¹ KLAIBER, Jeffrey. **La iglesia en el Perú**. p. 99, apud SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 224.

²⁸² OSSIO, Juan. **Los indios del Peru**. p. 219, apud SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 187.

²⁸³ Conceito colocado pelo ensaísta Juan Marchena que Karen Sanders utiliza em seu trabalho como uma característica desta literatura que ela chama de *indianista*. (SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 304.).

domínio dos *gamonales*, seriam capazes de serem educados e assimilados, então, a curto prazo, a responsabilidade do homem branco era proteger os índios da exploração.²⁸⁴

Porém foi a obra de Manuel González Prada que teve uma maior repercussão, mesmo com toda crítica sofrida pelos intelectuais civilistas e hispanistas, sua obra ressoaria no discurso indigenista peruano de 1920.

Em suas primeiras reflexões acerca do problema indígena, González Prada não se diferenciou muito do paradigma assimilacionista quando defendeu a educação como uma forma de trazer os índios para a nação. De forma análoga aos demais escritores indigenistas²⁸⁵ de sua época, tais como Clorinda Matto de Turner e Mercedes Cabello de Carbonera, Prada idealizou o índio e compôs poemas ao explorado. A primeira referência em prosa que se tem de González Prada é o discurso proferido no Teatro Politeama em 1888, no qual defendia que sem a integração do índio à nação através da educação, a regeneração peruana nunca seria possível²⁸⁶:

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: enseñadele 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.²⁸⁷

Apesar de reproduzir os mesmos preconceitos dos civilistas para com os índios, González Prada fala da incorporação do indígena à nação ao colocar que o verdadeiro Peru era formado pelos índios que habitavam a banda oriental da cordilheira. Porém, o indigenismo na obra de Manuel González Prada desta primeira fase estaria ainda carregado dos estereótipos *criollos* em relação aos indígenas e de uma romantização do índio.²⁸⁸

A partir de 1905, após retornar de um longo tempo na Europa, González Prada adotou uma postura política mais alinhada ao anarquismo. Nessa segunda fase de sua obra, passou a ser um crítico das correntes eugenistas de final do século XIX, tornando-

²⁸⁴ LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.** p. 198.

²⁸⁵ Aqui não estamos nos referindo apenas aos escritores naturalistas de fins do século XIX. Ao utilizar a denominação de “escritores indigenistas” estamos nos referindo aos escritores que se utilizaram da temática indígena no sentido de valorização e idealização do índio, seguindo assim a distinção que José Carlos Mariátegui faz entre literatura indigenista e literatura indígena: “La literatura indigenista no puede darnos una visión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.” (MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.** p. 335.).

²⁸⁶ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930.** p. 222.

²⁸⁷ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha.** p. 46.

²⁸⁸ SANDERS, op. cit., p. 225, nota 286.

se uma referência para o indigenismo no Peru a partir de então.²⁸⁹ Na sua obra “*Nuestros Índios*”, ao criticar a teoria leboniana, escreveu que:

¡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 piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del índio en el Perú. Como en la selección o eliminación de los débiles e inadaptables se realiza la suprema ley de la vida, los eliminadores o supresores violentos no hacen más que acelerar la obra lenta y perezosa de la Naturaleza.²⁹⁰

Nessa obra parte-se da concepção dos índios como uma “raça sociológica” e não “biológica”, pois sua condição dependia de seu estado econômico e social. Influenciado pela teoria do sociólogo polonês Ludwig Gumplowicz, que colocava que todo elemento étnico potente busca, para satisfazer seus fins de dominação, um elemento débil que se encontre em seu raio de potência. Dessa forma, González Prada mostrou como os espanhóis se juntaram aos “*encastados*”²⁹¹, formando esse elemento étnico potente que tem ao longo da história peruana explorado os indígenas.²⁹²

Contudo, percebemos que González Prada mantém o binarismo discursivo, isto é, de dicotomia entre os índios e os outros, brancos, negros e mestiços, que compartilhavam o elemento étnico potente *criollo*. Embora Prada apontasse que a questão do índio fosse mais econômica e social do que pedagógica, não deixou de colocar que a noção de propriedade pudesse elevar a condição do índio.²⁹³

Nada cambia más pronto ni más radicalmente la psicología del hombre que la propiedad: al sacudir la esclavitud del vientre, crece en cien palmos. Con sólo adquirir algo, el individuo asciende algunos peldaños en la escala social, porque las clases se reducen a grupos classificados pelo monto de la riqueza. [...] Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan.²⁹⁴

Apesar desse lado liberal, percebem-se influências do anarquismo no indigenismo gonzalopradista, quando este insta os índios a se sublevarem contra seus próprios opressores para transformarem sua situação.

La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que

²⁸⁹ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930.** p. 227.

²⁹⁰ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha.** p. 346.

²⁹¹ Aqui é o próprio termo utilizado por González Prada para se referir às populações mestiças que eram denominadas de “castas” durante a época colonial na América Espanhola. (N.A.)

²⁹² SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930.** p. 227.

²⁹³ SANDERS, op. cit., p. 228, nota 292.

²⁹⁴ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha.** p. 342.

desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiara de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia, [...].²⁹⁵

Embora em sua obra o indígena apareça como inferior, que se encontra inerte em meio ao alcoolismo, podemos perceber na análise de González Prada um aspecto inovador em relação aos demais discursos que tratavam da questão indígena no Peru até então, de que a questão indígena seria uma questão social, cuja solução seria a revolução. Desse modo, Prada coloca a sociedade peruana como composta pela oposição entre os hispanizados e entre os indígenas, e que somente a violência poderia resolver essa situação, mostrando uma constante possibilidade de guerra entre as “raças”.²⁹⁶

Essa possibilidade, como vimos no capítulo anterior, tem raízes na rebelião de Túpac Amaru e, por isso, Prada reproduz o discurso dicotômico que é fruto da constituição dessa expectativa marcada pela experiência da memória da rebelião indígena, que trouxe como diagnóstico e prognóstico a impossibilidade do Peru se constituir como integral. Isso pode ser visto em suas duas fases, pois na primeira enxergou que o indígena estava na condição em que se encontrava pela relação de dominação que sofria do branco, então fazia-se necessário educar o indígena e extirpar a colonialidade, já na segunda, partindo da teoria de Gumpowitz, enxergava a impossibilidade de conciliação entre *criollos* e índios, e que só através da violência o indígena poderia se libertar da dominação que sofria do elemento étnico potente *criollo* que impunha a colonialidade.

O radicalismo gonzalopradista, que será retomado pelos indigenistas da década de 1920, perderá espaço nas primeiras décadas do século XX para um indigenismo que insistia no paradigma da educação como forma de redenção do indígena. E foi nesse “indigenismo tutelar”²⁹⁷ que teve destaque a obra da jornalista alemã radicada no Peru Dora Mayer.

Em 1904, em seu livro “*El Indigenismo*”, Dora Mayer propôs a defesa da propriedade da terra para o indígena e culpou os *gamonales* pela situação de miséria dos índios, acusou as autoridades locais de não darem a devida atenção a eles e defendeu que a educação seria a ferramenta para conscientização do indígena de sua situação. Em 1909

²⁹⁵ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha**. p. 343.

²⁹⁶ Cf. SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 231.

²⁹⁷ Utilizamos essa expressão para se referir aos intelectuais que pensavam na condição de inferioridade do índio diante do branco e que por isso ele precisava ser protegido e ao mesmo tempo ser educado na civilização ocidental para que assim pudesse ser integrado na sociedade peruana através da educação, desse modo esse indigenismo tem uma postura mais humanista e paternalista.

fundou a *Asociación Pro-Indígena*, que teve por objetivo oferecer amparo jurídico às comunidades indígenas e sensibilizar o país sobre a situação de exploração que o índio andino sofria.²⁹⁸

Na década de 1910 passaram a ocorrer inúmeros levantes indígenas em diversos pontos do país. Nesse contexto, a *Asociación Pro-Indígena* passou a defender os líderes indígenas nos processos legais e a atuar como porta-voz das comunidades para explicar os motivos dos levantes indígenas ao público não indígena, propondo a justa distribuição de terra como melhor solução.²⁹⁹

Ao mesmo tempo em que foi fundada a *Asociación Pró-Indígena* na capital Lima, iniciou-se um movimento cultural e político na antiga capital inca, Cuzco. Das cadeiras da Universidade de Santo Antônio de Abad iniciou-se, em 1909, um levante de estudantes universitários contra os métodos conservadores e aristocráticos de ensino. A mobilização dos estudantes da *Asociación Universitaria* foi violentamente reprimida e os líderes estudantis foram presos, provocando uma grande comoção que levou o então presidente, Augusto Leguía (mandato de 1908-1912), a trazer, para ser reitor naquela universidade, o professor estadunidense Dr. Alberto Giesecke. Com a sua chegada houve uma profunda reformulação nos métodos de ensino e incentivou-se os alunos na pesquisa dos problemas regionais integrando os melhores alunos como professores, entre eles Luis E. Valcárcel e José Gabriel Cosío (um dos líderes presos da *Asociación Universitaria*). Nessa universidade foi fundada a revista *La Sierra* (não se trata da revista de mesmo nome editada por um grupo de indigenistas em Lima entre 1927 e 1930) com o incentivo de Giesecke e dos novos professores recém ingressados, publicando artigos sobre a natureza e a sociedade da região de Cuzco.³⁰⁰ Com essa fermentação acadêmica e intelectual, esse grupo de estudantes passou a enxergar a questão indígena de uma forma divergente do discurso corrente, trazendo o indigenismo para um contexto mais radical de militância política e de exclusivismo cultural indígena, que teve importante destaque na cena político-intelectual peruana a partir dos anos 1920.³⁰¹

²⁹⁸ Cf. GEBRAN, Maria Philomena da Cunha. **A historiografia sobre as Sociedades Andinas: Peru 1920-1980**. São Paulo. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 1991.

²⁹⁹ Cf. MOORE, Stephanie. Indigenismo Peruano, la raza, y los peruanos asiáticos, 1900-1930. **A Contra corriente: Una revista de historia social y literatura de America Latina**. EUA, vol. 11, nº3, p. 195-217, 2014. Disponível em: <<http://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/844>>. Acesso em 15 jul. 2016.

³⁰⁰ LYNCH, Nicolás. La Polémica Indigenista y los Orígenes del Comunismo en el Cusco. **Crítica Andina. Revista del Instituto de Estudios Sociales**. Cusco, nº 3. Janeiro/jun. 1979. Disponível em: <<http://www.acuedi.org/doc/83/la-pol%26Atilde%3Bmica-indigenista-y-los-or%26Atilde%3Bgenes-del-comunismo-en-el-cusco.html>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

³⁰¹ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 307.

Esse grupo, apesar de não mostrar uma crítica veemente à obra da *Asociación Pró-Indígena*, criticou a postura paternalista da Associação em relação aos indígenas - a mesma postura que seria adotada pelo governo de Leguía durante os primeiros anos do oncenio³⁰². Tanto Valcárcel quanto Mariátegui enfatizaram o papel da Associação, mas a criticaram pelo fato de ter se restringido a ser apenas um instrumento de denúncia da população indígena. Segundo José Carlos Mariátegui: “La Asociación Pro-Indígena nos sirve para constatar la imposibilidad de resolver el problema del indio mediante patronatos o ligas filantrópicas. Y para medir el grado de insensibilidad moral de la conciencia criolla.”³⁰³

No início da década de 1920, em meio ao contexto dos levantes universitários em Lima e em Cuzco de 1919 e da Grande Sublevação Indígena do Sul (que ocorreu nas regiões de Puno, Cuzco e Arequipa entre 1920 e 1923), os indigenistas cuzquenhos começaram a reconsiderar o próprio indigenismo como uma questão agrária, regional e étnica, procurando cada vez mais sair da concepção filantrópica e paternalista que o indigenismo vinha tendo até então. Em um primeiro momento, durante a década de 1910, demonstraram uma postura reativa frente à apropriação das terras indígenas pelos *terratenedores*, que contavam com a negligência e cumplicidade das autoridades estatais. Em um segundo momento, já durante o governo de Augusto Leguía, aproveitando-se da abertura inicial do regime em relação à promoção da política, fundaram em 1919 o *Comité Pró-Indígena Tahuantinsuyo*.³⁰⁴

Diferentemente da visão indigenista dos hispanistas e civilistas, e mesmo de Dora Mayer, acerca da necessidade de integrar o indígena à civilização, esses intelectuais cuzquenhos não se contiveram apenas em buscar simplesmente a defesa das comunidades indígenas e denunciar os abusos que os índios sofriam dos *gamonales* e do Estado, mas também procuraram valorizar a cultura indígena por esta ser representativa da cultura peruana devido à herança da civilização incaica. Na denominada Escola de Cuzco³⁰⁵ o indigenismo se converteu, segundo Valcárcel, em uma filosofia que buscava valorizar as

³⁰² Detalharemos melhor a seguir sobre o governo de Augusto Leguía (1919-1930) que foi chamado de oncenio de Leguía. Esse governo foi caracterizado por um primeiro momento populista, principalmente em relação à questão indígena, com a instituição do *Patronato de la Raza Indígena*.

³⁰³ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Vidas Paralelas*: E. D. Moral–Pedro S. Zulen. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 52.

³⁰⁴ Cf. FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. **Revista de Historia**, Neuquén, nº4, p. 119-147. Disponível em:

<<http://revelo.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/846/868>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

³⁰⁵ Denominação dada pelo intelectual peruano Francisco García Calderón a esse grupo de intelectuais e universitários cuzquenhos. (SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 306.).

contribuições indígenas à cultura universal nos campos científico, artístico, literário e sócio-econômico.³⁰⁶

Para a historiadora e antropóloga Urpi Montoya Uriarte, a Escola de Cuzco procurou enfatizar a cultura andina em detrimento da cultura *criolla* da Costa. E a mudança nas características dos discursos dos intelectuais de Cuzco em relação aos defensores do hispanismo se deveu ao fato de que eram provenientes de setores da classe média urbana e, além disso, compartilhavam com o índio a situação de provinciano, por isso teriam posturas mais progressistas e menos aristocráticas.³⁰⁷

É claro que as transformações sociais pelas quais o Peru passava nessa época, como já dissemos, contribuíram para o surgimento desse grupo de intelectuais em Cuzco, contudo mais do que uma questão classista entre provincianos e aristocratas, acreditamos que a conjuntura histórica do período e a circulação dos ideais socialistas nos meios universitários contribuíram para a elaboração desse discurso mais radical.

No indigenismo cuzquenho percebemos também a influência do González Prada de “*Nuestros Indios*”, pois, em meio ao contexto dos levantes indígenas da década de 1910, entre eles o de Rumi-Maqui, os “indigenistas radicais”³⁰⁸ enxergaram a possibilidade dos indígenas mudarem por eles mesmos a situação em que se encontravam.³⁰⁹

Por fim, outra característica que podemos identificar no indigenismo da Escola de Cuzco é a permanência do discurso dicotômico entre brancos e índios, pois ao valorizarem a cultura indígena, denegriram a cultura *criolla* e enfatizaram que a peruanidade estava nos Andes, opondo assim a Serra à Costa. Para a historiadora Patricia Funes, no indigenismo de Cuzco o conceito de nacionalismo se galvanizou com o andinismo, refletindo um caráter rural e indígena, que teve uma essência étnica-cultural exclusivista indígena. O Peru, para esses indigenistas, seria então “inautêntico”, e o Estado republicano, uma ficção, onde o branco e o indígena seriam irreconciliáveis.³¹⁰ Nesse ponto, concordamos com Montoya Uriarte quando aponta que na obra de Valcárcel há “o mesmo binarismo estereotipado – embora invertido – que caracterizou os

³⁰⁶ FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. **Revista de Historia**. p. 135.

³⁰⁷ MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 160.

³⁰⁸ Aqui estamos tomando emprestado a denominação dada por Karen Sanders. Cf. SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**.

³⁰⁹ Cf. GEBRAN, Maria Philomena da Cunha. **A historiografia sobre as Sociedades Andinas: Peru 1920-1980**.

³¹⁰ FUNES, op. cit., p. 136, nota 306.

pensadores da geração *de los 900*: os índios eram ‘puros’ e os brancos (ocidentais) impuros.”³¹¹

Em meados da década de 1920, o indigenismo de Cuzco se juntou com os movimentos socialistas e sindicais peruanos, formando, segundo Fernanda Beigel³¹², o chamado indigenismo vanguardista revolucionário³¹³, tornando-se uma das principais expressões no campo intelectual peruano da década de 1920.³¹⁴

Esta vertente, segundo Fernanda Beigel e Montoya Uriarte, tinha um defeito homogeneizante, pois pensava apenas no Peru indígena e deixava de lado o mestiço e o *chollo*³¹⁵. A respeito da mestiçagem, escrevia Valcárcel: “El mestizaje de culturas no produce sino deformidades, [...] el mestizo es un híbrido que sólo hereda las ‘taras y vicios’ de su ascendencia”.³¹⁶ Além disso, foram – e continuam sendo – criticados por terem feito uma idealização romântica do passado incaico, embora tenham pensado nos problemas do índio do presente. O auge dessa expressão indigenista foi o *Grupo Resurgimiento*, formado em Cuzco em 1927 com a meta de ser uma associação entre trabalhadores e indígenas. Segundo um dos seus fundadores, Luís E. Valcárcel, o grupo “era um movimento para mostrar ao país a cultura incaica e seus valores herdados do Tawantinsuyo. [...]. O *Grupo Resurgimiento* era um grito novo. Era falar diretamente com os índios, não em sua ausência, mas na presença deles. Um verdadeiro diálogo.”³¹⁷

³¹¹ MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropología**. p. 161.

³¹² Cf. BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. p. 39.

³¹³ Em relação aos discursos indigenistas da década de 1920 utilizaremos a expressão “indigenismo cuzquenho” para se referir ao movimento indigenista originado na Escola de Cuzco e a expressão “indigenismo revolucionário” para se referir ao discurso indigenista que, como movimento estético e político juntou a reivindicação da tradição indígena com o socialismo, que teve como um dos principais expoentes José Carlos Mariátegui. Seguiremos, dessa forma, a mesma conceituação proposta por Fernanda Beigel em: BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. p. 39. Contudo manteremos a expressão “indigenismo revolucionário” entre aspas pois, a partir da ideia de revolução como um conceito de que na modernidade pressupõe algo novo, entendemos que o chamado “indigenismo revolucionário” de Mariátegui não trouxe um projeto que rompesse totalmente com os paradigmas do indigenismo, principalmente como discurso externo às comunidades e que teve um olhar sobre as comunidades através do viés da modernidade. Desenvolveremos mais adiante essa crítica no discurso indigenista de José Carlos Mariátegui quando analisaremos seu projeto político socialista para o Peru.

³¹⁴ Cf. SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 306; e BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. p. 39.

³¹⁵ Com o significado original de ‘tolo’ essa expressão depreciativa é comumente usada para se referir ao indígena que mora na cidade. A expressão *chollo* seria incorporada pelos indígenas urbanos (que habitavam nas cidades) como aspecto identitário e é comumente utilizada nos países andinos. (N.A.)

³¹⁶ VALCÁRCEL, Luis. **Tempestad en los Andes**. Lima: Amauta, 1927, apud FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. **Revista História**. p. 135, 136.

³¹⁷ VALCÁRCEL, Luis. **Tempestad en los Andes**. Lima: Ed. Universo, p. 129-130, apud GEBRAN, Maria Philomena da Cunha. **A historiografia sobre as Sociedades Andinas**: Peru 1920-1980. p. 60.

Diferentemente do que pontuou, em seu artigo, Montoya Uriarte a respeito dessa vertente ter sido mais um estado de ânimo que não produziu grandes avanços na pesquisa e por não terem se esforçado em preencher a cultura indígena de conteúdos mais palpáveis, limitando-se apenas em inventar imagens idílicas do índio do presente³¹⁸; a historiadora Maria Philomena Gebran, em seu trabalho sobre a historiografia peruana das sociedades andinas, aponta, pelo contrário, que houve uma renovação metodológica histórica que procurou aproximar-se das ciências sociais, sendo Valcárcel o pioneiro em introduzir uma linha de investigação acadêmica ao estudar a estrutura dos *ayllus*³¹⁹, que resultou no livro *Del Ayllu al Império*, de 1925, no qual abordou a questão do *ayllu* desde a etimologia até a história desta organização comunitária inca e sua permanência nos dias atuais.³²⁰

Por fim, pretendemos responder a uma questão colocada anteriormente. Por que o indigenismo peruano³²¹ teve um discurso mais radical do que o mexicano?

Primeiramente, precisamos pontuar que no mesmo período em que o discurso indigenista peruano se encontra no contexto de oposição ao regime de Agustín Leguía, aproximando-se do socialismo e dos movimentos operários e agrários no Peru, no México, o indigenismo foi uma política oficial do governo pós-revolução, quando encontrou espaço através dos trabalhos de intelectuais mexicanos, tais como Manuel Gamio e Alfonso Caso, que procuraram aproximar o discurso indigenista com a antropologia dentro de uma proposta assimilacionista do índio.³²² Além disso, no México, ao indigenismo foi associado um ideal de nacionalidade baseado na mestiçagem, enquanto no Peru, o ideal de mestiçagem nunca foi unânime nos discursos indigenistas pois, como vimos, a dicotomia espacial e étnica foi mantida.

Podemos, talvez, procurar essa diferenciação nas raízes históricas da construção das identidades nacionais em ambos os países. Segundo Karen Sanders, isso pode ser buscado na própria colonização. Enquanto no México o centro administrativo da *Nueva*

³¹⁸ MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 161.

³¹⁹ Palavra quéchua que significa linhagem e foi utilizada pelos administradores espanhóis para se referir as unidades agrícolas familiares indígenas. (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. p. 79-80.).

³²⁰ GEBRAN, Maria Philomena da Cunha. **A historiografia sobre as Sociedades Andinas: Peru 1920-1980**. p. 99 e 105.

³²¹ Aqui não estamos nos referindo ao indigenismo oficial do governo Augusto Leguía, mas sim os discursos dos indigenistas cuzquenhos e dos indigenistas revolucionários.

³²² Cf. GIL, Antonio Carlos Amador. **O lugar dos indígenas na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX**.

España foi construído sobre a capital dos astecas, no Peru o centro administrativo colonial foi instalado no litoral com a fundação de Lima, marcando, assim, a separação do mundo espanhol do mundo indígena andino. Decorreria disso, o fato de no México ter havido uma tradição mais vigorosa de incorporação do índio à cultura nacional, que culminou com o ímpeto para o desenvolvimento de uma cultura mexicana populista com a Revolução Mexicana. Nesse contexto, José Vasconcelos, primeiro ministro da educação pós-revolução, desenvolveu um plano de educação que visava a integração do indígena à nação a partir da criação de um sentimento nacional baseado na mestiçagem, assim, o “homem novo”, o mestiço, se tornaria símbolo desse novo México.³²³

Por sua vez, no Peru, o passado indígena não foi incorporado, porque para a elite *criolla* peruana a rebelião de Túpac Amaru de 1786 ainda estava muito vívida, por isso, ao iniciar a República no Peru, manteve-se a exploração dos índios³²⁴ através da manutenção do tributo indígena e da chamada *La república*, assim, no republicanismo peruano, a igualdade não era plena formalmente. A sociedade peruana seria representada a partir do dualismo cultural, com a divisão em duas unidades culturais homogêneas, sendo a violência e a dominação as formas de comunicação entre elas. Nesse dualismo discursivo não havia espaço para os mestiços, negros e asiáticos, e a sociedade peruana ficou restrita à *criollos* e à indígenas – dicotomia essa que também se verifica geograficamente, de modo que a origem andina ou costeira aparece como definidora desses espaços com temporalidades discrepantes. Assim, os habitantes foram estigmatizados tanto pela “raça” quanto pelo lugar de origem.³²⁵

Outra resposta para essa questão pode ser encontrada no conceito proposto por Alberto Flores Galindo de “Utopia Andina”³²⁶. Comparando com o México, Flores Galindo escreve que, diferentemente do Peru:

En Mexico no se encontraría una memoria histórica equivalente a lo que existe en los Andes. No hay una utopía azteca. El lugar que aquí [o Peru] tiene el pasado imperial [incaico] los antiguos monarcas, lo ocupa allí la Virgen de Guadalupe. Quizá porque la sociedad mexicana es más integrada que la

³²³ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 118, 161-162.

³²⁴ SANDERS, op. cit. p. 166-167, nota 323.

³²⁵ MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropología**. p. 162.

³²⁶ Sobre o conceito de “Utopia Andina” escreve Alberto Flores Galindo: “La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad [de injustiça, exploração e fragmentação provocado pela conquista espanhola]. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad.” (FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: Identidad y Utopía en los Andes. p. 17.).

peruana, porque el porcentaje de mestizos se mayor allá y porque los campesinos han tenido una intervención directa en su escena oficial, primero durante la independencia y después con la revolución de 1910. En los Andes peruanos, por el contrario, las revueltas y rebeliones han sido frecuentes, pero nunca los campesinos han entrado en la capital y se han posesionado del palacio de gobierno. Salvo el proyecto de Túpac Amaru (1780) y la aventura de Juan Santos Atahualpa (1742) en la selva, no han conformado un ejército guerillero como los de Villa o Zapata en México. Sujeitos a la dominación, entre los andinos la memoria fue un mecanismo para conservar (o edificar) una identidad. Tuvieron que ser algo más que campesinos: también indios, poseedores de ritos y costumbres propios.³²⁷

Assim, a “Utopia Andina”, que buscou uma identidade andina através do resgate do passado incaico e da construção de uma tradição própria, fez-se presente no discurso indigenista da década de 1920, associado ao socialismo. Conforme coloca Selma Baptista, a “Utopia Andina” foi fruto de um processo de mitificação da história incaica e de sua apropriação pela política, que projetou a ideia de um *homem andino*, expressão do resquício do Império Incaico.³²⁸

Como vimos, o contexto histórico em que surge o indigenismo da Escola de Cuzco foi marcado por inúmeros levantes na região serrana peruana. Somente entre 1919 e 1923 ocorreram mais de cinquenta rebeliões no sul andino, principalmente nos departamentos de Puno e Cuzco.³²⁹ Esses levantes trouxeram a memória histórica da rebelião de Túpac Amaru fazendo com que os indigenistas de Cuzco pensassem no “ressurgimento do *Tawantinsuyo*” pelos próprios índios, diferenciando, assim, do discurso indigenista até então corrente de assimilação do indígena na civilização ocidental. Tratava-se agora do resgate da tradição indígena como forma de redenção deste. Nesse sentido, podemos dizer que o binarismo discursivo se mostrou invertido em relação aos discursos anteriores, pois agora a redenção do Peru como nação era a partir dos Andes e não a partir da Costa.

Então, tanto o “indigenismo revolucionário” quanto o indigenismo cuzquenho, resgataram um mundo andino que sempre havia existido e, ao reinterpretar a tradição indígena através do ideal da utopia andina e ao inventar o gonzalopradismo como tradição, aproximou o indigenismo de um discurso nacionalista em um contexto de contestação ao regime da “*Pátria Nueva*.” Compreendiam que o Peru era uma nação em formação e, nesse sentido, era necessário buscar um fator mítico que trouxesse o apelo à

³²⁷ FLORES, GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: Identidad y Utopía en los Andes. p.17, 18.

³²⁸ 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, p. 235-250, 2005, p.247. Disponível em: <<http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/6996>>. Acesso em: 25 jun. 2016.

³²⁹ FLORES GALINDO, op. cit., p. 254, nota 327.

identidade nacional, assim a tradição indígena, através do passado incaico, apareceria como esse caráter mítico, que baseado no aspecto étnico, seria necessário para a construção dessa nacionalidade.³³⁰

Por fim, os motivos que contribuíram para que o indigenismo da Escola de Cuzco assumisse um discurso radical, segundo Valcárcel, foram, por um lado, a série de levantes indígenas que trouxeram a esperança de que, apesar da cumplicidade de outros índios e dos *mistis* e da passividade das autoridades, a situação dos indígenas poderia ser transformada por eles mesmos, e por outro, o contato com José Carlos Mariátegui. “[...] los levantamientos indígenas tuvieron gran impacto entre los intelectuales indigenistas cuzqueños y puñenos, pero fue a partir de nuestro contacto con José Carlos Mariátegui que hubo un cambio decisivo en la campaña indigenista.”³³¹ Portanto, o que uniria a Escola de Cuzco com o socialismo mariateguiano foi a noção de utopia andina.

Agora, partindo do pressuposto do indigenismo como um conjunto de discursos e políticas de não índios para os índios, não devemos esquecer também da política indigenista do governo de Augusto Leguía.

Até Leguía subir ao poder em 1919, podemos dizer que não houve uma efetiva política indigenista por parte do Estado peruano. Pois, até então, podemos citar as tentativas de Manuel Pardo no início da década de 1870 de alavancar um projeto de educação indígena que visasse inserir os índios na sociedade moderna e os populismos que apenas ficaram no discurso dos presidentes Andrés Cáceres e Nicolás de Piérola.

A política indigenista de Leguía foi marcada pela criação de uma Secretaria de Assuntos Indígenas, que foi deixada a cargo do indigenista Hildebrando Castro Pozo³³², com o objetivo de instaurar comissões para investigar as causas dos levantes camponeses que assolavam o altiplano peruano. No campo jurídico, promulgaram-se leis que insistiram no caráter particular e corporativo da população indígena, sendo regulamentada a condição do índio em termos específicos no campo penal, civil, educacional, administrativo e econômico. Foi reconhecida na Constituição a legalidade da propriedade

³³⁰ Analisaremos mais profundamente essa questão na próxima parte quando procuraremos entender como se realizou o projeto de construção nacional peruana na revista *Amauta*, fundada por Mariátegui em 1926, trazendo para essa discussão os pressupostos teóricos acerca da apropriação do passado como projeto de futuro. Nesse caso, o papel da tradição e da memória étnica na construção do projeto de nacionalidade.

³³¹ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930.** p.307.

³³² Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) foi um sociólogo peruano que se dedicou ao estudo das comunidades indígenas. Com o início do governo Leguía se tornou chefe da Seção de Assuntos Indígenas do Ministério de Fomento. Patrocinou a organização de diversos congressos e comitês indígenas, entre eles o Comitê Indígena Tawantinsuyo (1921). Passou logo a fazer oposição ao governo de Augusto Leguía e foi perseguido e exilado. (GEBRAN, María Philomena da Cunha. **A historiografia sobre as Sociedades Andinas: Peru 1920-1980.** p. 130-132.).

comunal dos índios, que estava fora das leis peruanas desde o Código Civil de 1852 e fixou-se um salário mínimo indígena, decretou-se a liberdade do índio de comprar e vender os seus produtos e, em 1922, foi proibido o trabalho indígena gratuito e obrigatório.³³³

Voltando a uma velha tradição prevista nas leis coloniais de reconhecimento e proteção das comunidades indígenas, Leguía criou o *Patronato de la Raza Indígena*, que tinha por missão proteger o índio, e instituiu o Dia do Índio como feriado nacional. O presidente fazia questão de proferir alguns discursos em quéchua (idioma que desconhecia) e exibia símbolos indígenas de autoridade, sendo saudado em alguns círculos indígenas como “*Viracocha*”.³³⁴ Além disso, foram instalados centros agropecuários e escolas agrícolas para as populações indígenas.³³⁵

A intenção de Leguía era estimular o movimento indigenista de uma forma paternalista – haja vista que o “indigenismo radical” da Escola de Cuzco começava a ganhar força nos meios intelectuais – e, além disso, atacar a clientela latifundiária dos civilistas, provocando uma disputa entre os camponeses e indígenas com as oligarquias latifundiárias serranas, em especial as que não aderiram ao regime.³³⁶

Contudo, a política indigenista de Leguía não trouxe nenhuma inovação, pelo contrário, baseou-se nos mesmos pressupostos dos governos de Andrés Cáceres e de Nicolás de Piérola. Ao invés de pensar a questão cultural e econômica do indígena e sua inserção na nacionalidade peruana, manteve o aspecto dicotômico da separação entre brancos e índios; e o *Patronato Indígena* se mostraria cada vez mais contraditório.

A partir de 1922 o governo de Augusto Leguía passou a boicotar as comissões de assuntos indígenas, alegando que elas incentivavam os levantes indígenas contra os fazendeiros locais. No início do oncenário, tais comissões serviram para enfraquecer as oligarquias regionais, porém o governo optou por endurecer a repressão por conta de diversos protestos dos *hacendados*.³³⁷

³³³ COTLER, Julio. **Classes, Estado e nação**. p. 154-156.

³³⁴ Divindade da mitologia pré-incaica e inca responsável pela criação de tudo. Em suas representações era mostrado com o Sol como coroa e os raios nas mãos. Também era chamado pelas populações quéchuas de Senhor antigo, Senhor longínquo descendente do Sol. Era uma divindade associada aos governantes incas. (CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo. Cosac Naify, 2011. p. 89.).

³³⁵ Cf. COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. p. 155; e KLARÉN, Peter. *As Origens do Peru Moderno, 1880-1930*. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina: Volume V: De 1870 a 1930**. p.367.

³³⁶ COTLER, op. cit., p. 156, nota 333.

³³⁷ KLARÉN, Peter. *As Origens do Peru Moderno, 1880-1930*. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina: Volume V: De 1870 a 1930**. p. 370-371.

Ao mesmo tempo em que reconheceu as comunidades indígenas e exaltou o seu passado, Leguía impôs leis que as prejudicaram ainda mais. A medida mais contraditória do seu governo foi a Lei de *Conscripción Vial*³³⁸, uma espécie de reinvenção da *mita* indígena. Através dela, os índios eram recrutados para obras de infraestrutura viária, porém vários *gamonales*, com a ajuda das autoridades locais, manipulavam a lista de recrutamento e exigiam outros serviços dos índios.

No campo, vários levantes começaram a eclodir a partir de então, destacando-se o movimento liderado pelo delegado do *Comitê Pró-Derecho Indígena Tawantinsuyo*, Francisco Chilihuaní, que defendia o saque às fazendas, o extermínio dos *mistis* e a restauração do Império *Tawantinsuyo* e do culto ao sol, condenando o catolicismo por estar do lado dos fazendeiros. Vários outros grupos camponeses começaram a apresentar reclamações públicas ao *Patronato Indígena* do Ministério do Fomento. Com o crescimento e a radicalização dos levantes indígenas, o governo optou por respaldar os grandes proprietários, extinguindo, por fim, o *Comitê Pró-Derecho Indígena* em 1924.³³⁹

Nesse contexto de oposição ao governo de Augusto Leguía, os movimentos sociais procuraram, através da imprensa e da propaganda, difundir suas ideologias, resgatando a história com fins de construção de um novo projeto nacional, no qual a nação não seria feita pelo Estado, mas sim pela gente peruana. Foi nessa conjuntura que José Carlos Mariátegui passou a escrever sobre os problemas da sociedade peruana, principalmente o problema do índio.

Veremos, a seguir, como se desenvolveram os ideais indigenistas e nacionalistas em Mariátegui, analisando sua formação como intelectual e como esse contexto histórico influenciou na construção de sua obra.

³³⁸ Promulgada em maio de 1920, essa lei obrigava os indígenas de 18 a 60 anos a prestarem trabalhos compulsórios em obras viárias do Estado. Os índios deveriam possuir carnês que deveriam ser preenchidos por autoridades ou fazendeiros locais, os carnês que deveriam ser gratuitos, na prática tinham que ser comprados pelos índios. (SOARES, Gabriela Pellegrino; COLOMBO, Sylvia. **Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX.** p. 54-55.).

³³⁹ Cf. SOARES, Gabriela Pellegrino; COLOMBO, Sylvia. **Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX.**

3 - INDIGENISMO E NACIONALISMO EM MARIÁTEGUI: O SOCIALISMO COMO PONTE ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE.

3. 1. – O ENCONTRO DO SOCIALISMO COM O INDIGENISMO.

José Carlos Mariátegui nasceu em 1894 na localidade de Moquégua, no sul peruano. Por conta de uma enfermidade adquirida aos 12 anos e pela precária situação da família, não pôde completar os estudos secundários. Sua família se mudou para Lima, e aos 14 anos, Mariátegui começou a trabalhar como entregador no jornal *La prensa*. O ambiente jornalístico logo o contaminou e em 1914 começou a escrever sobre a vida social limenha. Nessa mesma época fundou, juntamente com César Falcón e Abraham Valdelomar, o grupo *Colónida*. O grupo foi influenciado por Manuel González Prada e seus membros passaram a publicar artigos contrários ao hispanismo e ao academicismo na revista *Colónida*.³⁴⁰

Esses anos da iniciação literária de Mariátegui foram marcados por uma espécie de tédio na jovem intelectualidade que, em meio ao apogeu da República Aristocrática, compartilhava um clima de pessimismo perante uma sociedade que permanecia imobilizada frente à modernidade ocidental. Negava o passado colonial tão exaltado pelos hispanistas, porém não oferecia nenhuma opção política, se tratando, então, mais de um movimento literário do que político.³⁴¹ Segundo o próprio José Carlos Mariátegui, ao comentar sobre os *colónidas* anos mais tarde, em sua obra *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*, escreveu: "‘Colónida’ fue una fuerza negativa, disolvente, beligerante. Un gesto espiritual de varios literatos que se oponían al acaparamiento de la fama nacional por un arte anticuado, oficial y pompier."³⁴²

Nessa época, além de colunas jornalísticas, Mariátegui escreveu alguns poemas. Posteriormente, quando já estava mais amadurecido em seus ideais políticos, declarava, em relação à essa fase de sua trajetória intelectual, que:

No fundo, não estou muito seguro de ter mudado. Seria eu, na minha adolescência literária, aquilo que os outros acreditavam, aquilo que eu mesmo acreditava ser? Penso que as expressões e os gestos iniciais não definem um homem em formação. Se na adolescência minha atitude foi mais literária e estética do que religiosa e política, não há razão para surpresa. Esta é uma

³⁴⁰ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 287-288.

³⁴¹ FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern**. p. 39.

³⁴² MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 283.

questão de trajetória e uma questão de época. Amadureci mais do que mudei. O que existe em mim agora existia embrionária e potencialmente quando eu tinha vinte anos e escrevia disparates que não sei por que as pessoas ainda lembram.³⁴³

A interrupção na República Oligárquica durante o governo de Billinghurst, marcado por greves, movimentos urbanos e rebeliões indígenas que assolavam o sul peruano, fez com que o engajamento político aumentasse.

Esses levantes que ocorriam nos Andes peruanos transcendiam a questão agrária, pois traziam consigo uma reivindicação de recuperação de um passado idealizado do império incaico. Esses movimentos, que tiveram por destaque a rebelião de Rumi-Maqui, suscitaram a atenção do jovem Mariátegui, que passou a enxergar neles o renascer da cultura indígena³⁴⁴:

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.³⁴⁵

O novo reivindicado pela geração de Mariátegui surge exatamente com a idéia de uma revolução indígena, dessa revolução “incaica” que resgataria o passado pré-colonial. O antigo, nesse sentido, adquire um caráter de novidade, pois se insere em um contexto de revolução.

No mesmo ano de 1917, Mariátegui começava a se engajar politicamente. Foi eleito vice-presidente do “Círculo de Cronistas” – uma espécie de sindicato de jornalistas – e no jornal *El Tiempo*, onde anteriormente escrevia crônicas sobre os eventos da alta sociedade peruana sob o pseudônimo de Juan de Croniqueur, passou a mostrar uma preocupação com a evolução política do país. Também nesse ano participou da fundação do Comitê de Propaganda Socialista. Em 1919, em meio ao turbilhão social que ocorria no Peru, Mariátegui, juntamente com César Falcon, fundou o jornal *La Razón*, que serviu como meio de propaganda dos ideais da reforma universitária de 1919³⁴⁶ e do socialismo.

³⁴³ MARIÁTEGUI, José Carlos. Uma Entrevista com José Carlos Mariátegui. In: LÖWY, Michael (org.). **Por um socialismo indo-americano**. p. 96.

³⁴⁴ FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: La polémica con la Komintern. p. 41.

³⁴⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. **El tiempo**, Lima, ano 2, nº 187, 17 de janeiro de 1917, apud FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: La polémica con la Komintern p. 41.

³⁴⁶ Influenciada pelo movimento de reforma universitária de Córdoba, Argentina, o movimento peruano de reforma universitária teve seus antecedentes com o levante estudantil de 1909 na Universidade San Antón de Abad em Cuzco e em 1919 eclodiu na tradicional Universidade de San Marcos em Lima. A reivindicação principal girou em torno do fim do autoritarismo acadêmico e dos métodos conservadores de ensino e da implementação de uma estrutura mais democrática na universidade onde os alunos não fossem perseguidos por suas convicções políticas e pudessem participar no processo de escolha dos docentes. Cf. KLARÉN, Peter. As Origens do Peru Moderno, 1880-1930. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**:

Em uma carta escrita em 1927, Mariátegui comenta sobre esse período em que teria aderido ao socialismo:

Neste último jornal [*La Razón*] patrocinamos a reforma universitária. A partir de 1918, nauseado pela política *criolla*, voltei-me resolutamente ao socialismo, rompendo com minhas primeiras experiências de literato contaminado de decadentismo e bizantinismo finisseculares, em pleno apogeu.³⁴⁷

Porém, o jornal teve sua circulação restringida pelo novo governo de Augusto Leguía e, em seguida, os fundadores de *La Razón* seriam “convidados” a partirem para Europa para serem agentes de propaganda pagos pelo governo peruano – uma espécie de convite ao exílio. Essa estada europeia serviu para Mariátegui amadurecer sua concepção socialista, mas também para melhor compreender a realidade peruana. Conforme escreveu após o retorno deste exílio: “Y descubríamos, al final sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispano-América. El itinerario de Europa había sido para nosotros el del mejor, y más tremendo, descubrimiento de América.”³⁴⁸

Vários comentadores³⁴⁹ concordam que a estadia de José Carlos Mariátegui na Europa foi fundamental para a concepção que veio a ter do socialismo, já que foi na Itália que entrou em contato com o Partido Socialista Italiano, sendo influenciado pelos pressupostos marxistas de Benedetto Croce e de Piero Gobetti, que serviram de mediadores da teoria marxista de Georges Sorel.³⁵⁰

Assim, podemos dizer que no jovem Mariátegui já se encontravam os germens do ideal que ele virá a construir do socialismo. Pois, se ele escolheu o sorelianismo, foi porque este partiu de uma interpretação voluntarista do mito revolucionário que se mostrava necessário no combate ao determinismo positivista e ao materialismo histórico.³⁵¹ Nesse caso, percebemos uma semelhança entre Mariátegui e os intelectuais idealistas latino-americanos das primeiras décadas do século XX no que diz respeito à repulsa à condenação histórica do continente, assim, o mito revolucionário aparece como

Volume V: De 1870 a 1930. p. 362-363; COTLER, Julio. **Classes, Estado e Nação**. p. 166-168; CONTRERAS, Carlos e CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. p. 230-233 e MARIATEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 122-126.

³⁴⁷ MARIATEGUI, José Carlos. **Dos sonhos às coisas: Retratos subversivos**. PERICÁS, Luiz Bernardo (trad.). São Paulo: Boitempo, 2005. p. 135.

³⁴⁸ MARIATEGUI, José Carlos. “El Pueblo Sin Dios” por César Falcón. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 201, 202.

³⁴⁹ Elencamos aqui alguns comentadores que estudamos nesse trabalho: Karen Sanders, Alberto Flores Galindo, Patricia Funes e Michael Löwy.

³⁵⁰ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 291.

³⁵¹ Cf. LÖWY, Michael (org.). **Por um socialismo indo-americano**. p. 15.

uma postura otimista no pensador peruano que não se diferenciava, por exemplo, do mito da *Raza Cósmica* preconizado por Vasconcelos.³⁵²

Dos quase quatro anos em que permaneceu na Europa nasceu o que Alberto Flores Galindo chama de dupla vertente mariáteguista, ou seja, a defesa do nacional e a necessidade do internacionalismo.³⁵³ Pois, para Mariátegui, a realidade nacional não poderia estar isolada do ritmo histórico mundial e, por conseguinte, o Peru não poderia ficar afastado do movimento socialista internacional.

Durante o início da década de 1920, enquanto Mariátegui estava na Europa, o Peru passava por um florescimento cultural marcado por uma expansão de publicações periódicas que, segundo Patricia Funes, evidenciaram não só um aumento quantitativo, mas também uma mudança de interesses em relação à tradição precedente, marcada pela valorização da cultura hispânica e *criolla*. Essa efervescência cultural foi motivada pelo aumento de universitários oriundos da classe média, pelo contexto de difusão das ideias europeias, como o socialismo, por exemplo, e pela luta política contra um regime político que com o passar dos anos mostrava a mesma faceta aristocrática do regime civilista anterior.³⁵⁴

Em 1923, José Carlos Mariátegui retorna da Europa e assim que desembarca no Peru foi convidado pelo líder estudantil de 1919, Haya de la Torre, a proferir uma série de conferências nas Universidades Populares González Prada³⁵⁵ e a ajudar na redação da revista *Claridad*, outro instrumento de conscientização da classe operária e de oposição ao governo de Augusto Leguía.

Ambos, Haya de la Torre e José Carlos Mariátegui, concordavam que na sociedade peruana convivia uma espécie de regime feudal com o capitalismo e que era necessário romper com a sua colonialidade. Porém, com o passar dos anos, eles se

³⁵² Não é intenção desse trabalho analisar as diferenças e semelhanças entre a obra de José Carlos Mariátegui e do mexicano José Vasconcelos. A intenção foi, a partir desse exemplo, mostrar que Mariátegui - apesar de ter apresentado algumas críticas - estava alinhado ao movimento de criação de um pensamento latino-americano que buscava romper com o pessimismo e a condenação do continente tanto pelos positivistas quanto pelos materialistas históricos do marxismo ortodoxo.

³⁵³ FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern**, p. 44.

³⁵⁴ Cf. FUNES, Patricia. “Salvar al Peru”: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. **Revista de Historia**.

³⁵⁵ Em 1920, o Congresso de Estudantes Universitários realizado em Cuzco aprovou uma moção do então líder estudantil Víctor Raúl Haya de la Torre, para a fundação em diferentes cidades do país das Universidades Populares González Prada. Essas universidades teriam por finalidade conscientizar e educar os operários nas doutrinas socialistas e cimentar a aliança entre os universitários e os operários peruanos. Cf. COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**, p. 168; e SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**, p. 294.

afastaram por causa de divergências ideológicas que tinham por cerne a concepção de indigenismo e de socialismo que defendiam.³⁵⁶

Em 1924, quando já estava no corpo editorial da revista *Claridad*, Mariátegui passou a desenvolver, baseado no socialismo de Sorel, sua concepção de nacionalismo, mostrando como a tradição poderia ser entendida em um contexto revolucionário e criticando a herança hispânica e colonial em artigos que escreveu em diversas revistas, entre elas a revista *Mundial*,³⁵⁷ que por sinal era uma tribuna utilizada pelo regime de Leguía para exaltação da *Patria Nueva*.³⁵⁸

Essas conferências, juntamente com outros artigos que escreveu para diversos periódicos peruanos durante sua estadia europeia, foram reunidos e publicados por José Carlos Mariátegui no seu primeiro livro *La escena contemporánea* em 1925, sob o selo da editora *Minerva*, fundada por ele em 1925. No preâmbulo, escreve:

No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy por el contrario, un hombre con una filiación y una fé. Este libro no tiene más valor que el de ser un documento leal del espíritu y la sensibilidad de mi generación. Lo dedico, por esto, a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América indófera.³⁵⁹

Mariátegui dedica o livro à vanguarda de sua época e faz uma espécie de convocação para que essa geração aderisse ao que ele chama de fé - o socialismo. Além disso, no mesmo prefácio coloca que:

Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo de la totalidad del fenómeno.³⁶⁰

Percebemos neste trecho que para Mariátegui havia uma impossibilidade de entender o mundo contemporâneo através de uma teoria fixa. Entendemos que ele traz aí uma noção de aceleração do tempo como característica da modernidade que, segundo a análise colocada por Reinhart Koselleck, seria o “tempo que assim se acelera a si mesmo

³⁵⁶ Adiante no trabalho veremos mais detalhadamente a polêmica de José Carlos Mariátegui com Vitor Raul Haya de la Torre e como esta é importante para entender a concepção de revolução e o papel do indígena nela para Mariátegui.

³⁵⁷ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 295 – 298.

³⁵⁸ Denominação governnista para o regime de Leguía que buscava, com esse rótulo, marcar o aspecto modernizador do regime que teria rompido com as estruturas antigas do republicanismo oligárquico. (KLARÉN, Peter. *As Origens do Peru Moderno, 1880-1930*. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**: Volume V: De 1870 a 1930. p. 366, 367.).

³⁵⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. **La Escena Contemporánea**. Lima: Amauta, 1964, p. 12.

³⁶⁰ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 11, nota 359.

rouba ao presente a possibilidade de se experimentar como presente, perdendo-se em um futuro no qual o presente, tornado impossível de se vivenciar, tem que ser recuperado por meio da filosofia da história.³⁶¹ Assim, para podermos compreender esse mundo através dos vários eventos que ocorrem, seja os vivenciando ou os conhecendo, teríamos que ter uma percepção histórica do presente, pois, Mariátegui deixa claro esse sentimento de retardo frente ao ritmo histórico que está vivenciando e a impossibilidade de compreensão total do fenômeno.

Nesse livro de Mariátegui podemos perceber a questão da temporalidade, principalmente quando se refere ao reacionarismo nacionalista europeu, aos movimentos nacionalistas da periferia do mundo ocidental e ao socialismo como uma expectativa que surge diante de uma possibilidade de crise do capitalismo.

Ao falar da ascensão do movimento fascista na Europa, Mariátegui escreve que:

¿Y qué misticismo reaccionario o nacionalista no se amasa con un poco de odio o de retractación de la vieja política parlamentaria y democrática, acusada de abdicación o de debilidad ante la "demagogia socialista" y el "peligro comunista"? ¿No es éste, tal vez, uno de los más monótonos ritornellos de las derechas francesas, de las derechas alemanas, de todas las derechas? Por consiguiente, la reacción, arribada al poder, no se conforma con conservar; pretende rehacer. Puesto que reniega el presente, no puede conservarlo ni continuarlo: tiene que tratar de rehacer el pasado. El pasado que se condensa en estas normas: principio de autoridad, gobierno de una jerarquía, religión del Estado, etc. O sea las normas que la revolución burguesa y liberal desgarró y destruyó porque entrababan el desarrollo de la economía capitalista. Y acontece, por tanto que, mientras la reacción se limita a decretar el ostracismo de la Libertad y a reprimir la Revolución, la burguesía bate palmas; pero luego, cuando la reacción empieza a atacar los fundamentos de su poder y de su riqueza, la burguesía siente la necesidad urgente de licenciar a sus bizarros defensores.³⁶²

Mariátegui descreve o fascismo como uma corrente histórica que vai contra a temporalidade moderna, um movimento que se volta para um conceito de revolução no sentido estrito, isto é, de revolução como retorno a uma origem. Percebemos que, para o pensador peruano, diante da crise do liberal capitalismo do pós-Primeira Guerra Mundial, o fascismo surge como um movimento de reação que coloca em xeque os próprios pressupostos liberais estabelecidos a partir da Revolução Francesa, por conta do temor de uma expectativa da revolução socialista.

Actualmente no asistimos a un conflicto dialéctico entre el concepto liberal y el concepto conservador sino a un contraste real, a un choque histórico entre la

³⁶¹ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. p. 37.

³⁶² MARIÁTEGUI, José Carlos. **La Escena Contemporánea**. p. 36.

tendencia a mantener la organización capitalista de la sociedad y la tendencia de reemplazarla con una organización socialista y proletaria.³⁶³

Tributário do materialismo histórico por causa de sua influência pelo socialismo, Mariátegui deixa claro que se trata de um momento histórico de embate entre o liberalismo capitalista e o socialismo, da sociedade burguesa contra a expectativa de uma sociedade proletária. Assim, o fascismo ia contra o ritmo da história, contra a aceleração promovida pela modernidade que, com a crise do capitalismo, trazia como expectativa a revolução proletária. Então, em contraposição ao fascismo, o socialismo, para José Carlos Mariátegui, seria:

El orden nuevo, el orden revolucionario, [que] racionalizará y humanizará las costumbres. Resolverá los problemas que, a causa de su estructura y de su función, el orden burgués es impotente para solucionar. Consentirá la liberación de la mujer de la servidumbre doméstica, asegurará la educación social de los niños, libertará al matrimonio de las preocupaciones económicas. El socialismo, tan motejado y acusado de materialista, resulta, en suma, desde este punto de vista, una reivindicación, un renacimiento de valores espirituales y morales, oprimidos por la organización y los métodos capitalistas. Si en la época capitalista prevalecieron ambiciones e intereses materiales, la época proletaria, sus modalidades y sus instituciones se inspirarán en intereses e ideales éticos.³⁶⁴

Essa reivindicação de um renascimento não propunha uma volta ao passado, mas sim a expectativa de que os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade colocados pela Revolução Francesa se concretizassem. Como expectativa de uma sociedade mais igualitária, que teve suas possibilidades de se constituir minadas pelo capitalismo liberal, o socialismo, para além de reordenar a história e mantê-la no eixo do progresso, expressaria um progresso das instituições em moldes éticos. Diferentemente, portanto, do reacionarismo fascista, mostrado por Mariátegui nessa sua análise da sociedade ocidental capitalista.

O interessante em *La escena contemporánea* é que Mariátegui mostra como a novidade histórica estava se realizando a partir da periferia do mundo ocidental nos países colonizados. Na análise que faz da conjuntura sócio-política em países tais como Turquia, Japão e Índia expõe que, diante do cenário de crise da civilização ocidental, a modernidade, juntamente com a tradição nesses países, estaria desencadeando um processo revolucionário:

El Oriente, a su vez, resulta ahora impregnado de pensamiento occidental. La

³⁶³ MARIÁTEGUI, José Carlos. *La Escena Contemporánea*. p. 50.

³⁶⁴ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 94, nota 363.

ideología europea se ha filtrado abundantemente en el alma oriental. Una vieja planta oriental, el despotismo, agoniza socavada por estas filtraciones. La China, republicanizada, renuncia a su muralla tradicional. La idea de la democracia, envejecida en Europa, retorna en Asia y en África. [...] [...] Los aliados usaron durante la guerra, para soliviantar al mundo contra los austro-alemanes, un lenguaje demagógico y revolucionario. Proclamaron enfática y estruendosamente el derecho de todos los pueblos a la independencia. [...] Esta propaganda emocionó profundamente a los pueblos coloniales. Y terminada la guerra, estos pueblos coloniales anunciaron, en el nombre de la doctrina europea, su voluntad de emanciparse.³⁶⁵

Portanto, os ideais democrático-liberais acabam por adquirir um novo sentido nos países colonizados na luta por sua emancipação contra o imperialismo internacional. A luta desses países se insere, desse modo, no ritmo histórico contemporâneo da revolução social proletária. Aí estaria o aspecto internacionalista na obra de Mariátegui, de que o nacionalismo não poderia abrir mão e ficar alheio ao ritmo histórico mundial. Por isso, a revolução social-proletária também não poderia estar de fora do processo da luta anticolonial.

La revolución social necesita históricamente de la insurrección de los pueblos coloniales. La sociedad capitalista tiende a restaurarse mediante una explotación más metódica y más intensa de sus colonias políticas y económicas. Y la revolución social tiene que soliviantar a los pueblos coloniales contra Europa y Estados Unidos, para reducir el número de vasallos y tributarios de la sociedad capitalista [...]. [...] Hace más de un siglo, vino de Europa a estos pueblos de América una ideología revolucionaria. Y, conflagrada por su revolución burguesa, Europa no pudo evitar la independización americana engendrada por esa ideología. Igualmente ahora, Europa, minada por la revolución social, no puede reprimir marcialmente la insurrección de sus colonias. Y, en esta hora grave y fecunda de la historia humana, parece que algo del alma oriental transmigrara al Occidente y que algo del alma occidental transmigrara al Oriente.³⁶⁶

Portanto, a revolução anticolonialista era parte da revolução socialista e, por conseguinte, a revolução nacional não deixa de ser internacional no sentido em que estaria alinhada ao ritmo histórico mundial, que apresentaria como expectativa a revolução mundial socialista. Seria, portanto, o tempo do socialismo, como substituto do liberalismo dos séculos XVIII e XIX.

Por isso o nacionalismo mariateguiano não corroborou com o isolamento da modernidade e do ocidente e contrário à civilização ocidental, como podemos ver na crítica que fez a Gandhi:

La teoría de la no cooperación contenía muchas ilusiones. Una de ellas era la ilusión medieval de revivir en la India una economía superada. La rueda es

³⁶⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. **La Escena Contemporánea**. p. 190-191.

³⁶⁶ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 192, nota 365.

impotente para resolver la cuestión social de ningún pueblo. El argumento de Gandhi - "¿no ha vivido así antes la India?"- es un argumento demasiado antihistórico e ingenuo. Por escéptica y desconfiada que sea su actitud ante el Progreso, un hombre moderno rechaza instintivamente la idea de que se pueda volver atrás. Una vez adquirida la máquina, es difícil que la humanidad renuncie a emplearla. Nada puede contener la filtración de la civilización occidental en la India.³⁶⁷

Dessa forma, a concepção de nacionalismo em Mariátegui pressupõe o internacionalismo, já que os movimentos nacionais, principalmente os anticoloniais, não podem abrir mão do progresso da civilização ocidental. Assim como criticou o fascismo como uma forma de retração do progresso, um refazer histórico, criticou os nacionalismos que tiveram por objetivo a volta a um passado abrindo mão do que havia de moderno na civilização ocidental.

Outro ponto fundamental que já havia sido colocado pelo jovem Mariátegui, mas que em *La escena contemporánea* ganhou mais corpo, é a noção de junção da tradição com a modernidade, no sentido em que o velho pode se tornar novidade dentro de um contexto revolucionário, no qual o intelectual teria um papel fundamental de vanguarda.

Pasa, sobre todo, que a la revolución no se llega sólo por una vía fría y conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica. El intelectual, como cualquier idiota, está sujeto a la influencia de su ambiente, de su educación y de su interés. Su inteligencia no funciona libremente. Tiene una natural inclinación a adaptarse a las ideas más cómodas; no a las ideas más justas. El reaccionarismo de un intelectual, en una palabra, nace de los mismos móviles y raíces que el reaccionarismo de un tendero. El lenguaje es diferente; pero el mecanismo de la actitud es idéntico.³⁶⁸

Desse trecho podemos apreender um aspecto fundamental na obra de Mariátegui: o de que a revolução não estava restrita apenas a uma questão conceitual de construção de uma nova ordem, mas também, juntamente a esse ideal havia o de revolução como paixão, que trazia consigo um aspecto religioso da missão revolucionária que permeou toda sua obra, como podemos ver em um trecho que escreveu alguns dias antes de morrer:

Del mismo modo que en el arte de vanguardia, se confunde los elementos de revolución con los elementos de decadencia, en la "inquietud contemporánea" se confunde la fe ficticia, intelectual, pragmática de los que encuentran su equilibrio en los dogmas y el orden antiguo, con la fe apasionada, riesgosa, heroica de los que combaten peligrosamente por la victoria de un orden nuevo.³⁶⁹

³⁶⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. *La Escena Contemporánea*. p. 198.

³⁶⁸ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 155, nota 367.

³⁶⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. ¿Existe una inquietud propia de nuestra época? In: _____. *El artista y la época*. Lima: Ediciones Amauta, 1977. p. 30.

Essa fé tiraria o intelectual do mundo meramente conceitual para vivenciar o mundo real. O intelectual teria, portanto, que ter uma atitude espontânea e espiritual, e foi essa visão que afastou o intelectual Mariátegui cada vez mais do político Haya de la Torre.

José Carlos Mariátegui, ao defender sua fé no socialismo e sua concepção de revolução, passou a travar várias polêmicas no meio intelectual e político peruano. Analisaremos agora as suas principais polêmicas: a do socialismo, travada inicialmente contra o seu companheiro de militância, Haya de la Torre e depois contra a III Internacional Socialista; e a do Indigenismo, que sacudiu os meios intelectuais peruanos através dos principais periódicos daquela época, que colocaram em xeque a concepção do indigenismo associada ao socialismo. Desse modo, entendemos que a partir destas polêmicas podemos traçar os aspectos do pensamento de Mariátegui que nos permitem entender sua concepção de nacionalismo e indigenismo.

3.2 – AS POLÊMICAS DO SOCIALISMO E DO INDIGENISMO.

A primeira dessas polêmicas, marcada pela polarização entre socialistas e apristas³⁷⁰, e travada no seio da luta anti-imperialista e da germinação do socialismo do Peru, teve como protagonistas, além do próprio Mariátegui, Haya de la Torre.

De início, havia uma certa congruência de Haya de la Torre com a postura de Mariátegui em relação ao socialismo, no sentido em que este deveria estar voltado para a realidade dos países latino-americanos, criticando o que seria um “colonialismo mental” dos intelectuais comunistas que pregavam o marxismo ortodoxo da Internacional. Ambos acreditavam que a América Latina teve uma trajetória diferente dos países europeus, dado que o capitalismo já estaria amadurecido lá, enquanto no Peru e no restante da América Latina permaneciam resquícios da “feudalidade” colonial devido ao próprio processo do desenvolvimento capitalista, que se valeu dessas estruturas pré-capitalistas para dominação dos países colonizados. Assim, a luta socialista deveria ser, antes de tudo, uma luta anti-imperialista. Para Haya de la Torre:

Na Indo-América ainda não tivemos tempo de criar uma burguesia nacional autônoma e poderosa, suficientemente forte para deslocar as classes latifundiárias, que são um prolongamento do feudalismo espanhol que na revolução da Independência se emanciparam da sujeição política e econômica da metrópole, afirmando seu poder pelo domínio do Estado. As burguesias

³⁷⁰ Aprista: membro da APRA - Alianza Popular Revolucionária Latinoamericana, que seria um movimento que englobaria operários e intelectuais. Com um caráter continental tinha como principal meta a luta contra o imperialismo norte-americano. (N.A.).

criollas incipientes, que são como as raízes adventícias de nossas classes latifundiárias, ainda na sua origem recebem uma injeção de imperialismo, que as domina. Em todos os nossos países, antes de aparecer em caráter mais ou menos definitivo uma burguesia nacional, apresenta-se o capitalismo imigrante, o imperialismo.³⁷¹

As divergências começaram a partir do momento em que Haya de la Torre, durante seu exílio no México em 1924, fundou a APRA e José Carlos Mariátegui, a partir de então, passou a ser crítico da concepção do movimento aprista. De forma resumida, podemos dizer que Mariátegui criticou na APRA o personalismo político exercido por Haya de la Torre, e também a concepção de que a revolução anti-imperialista deveria ser uma etapa anterior à revolução socialista. O aprismo defendia que o nacionalismo viria através da luta anti-imperialista e que serviria como um instrumento de conscientização dessa luta. Nesse sentido:

El Perú, el verdadero Perú, está constituido no sólo por la tradición revolucionaria de las masas [...] sino también y principalmente por la cálida y tangible realidad de sus mayorías, enfiladas orgánica y conscientemente [...] hacia un claro y preciso objetivo de libertad y superación.³⁷²

O interessante no discurso aprista é a noção de Indo-América, que reflete um aspecto de unidade na América Latina: a herança indígena e colonial que subjogou o índio. Apesar disso, a questão indígena foi um dos pontos de discórdia entre Mariátegui e Haya de la Torre. Para os apristas, a revolução, como luta anti-imperialista, deveria ser desencadeada pelo elemento urbano de classe média e pequeno burguês, pois segundo a avaliação de Haya de la Torre, esses grupos teriam uma consciência política maior do que os operários e indígenas – ainda submetidos a um regime de exploração econômica feudal. Assim, a classe média é vislumbrada pelo aprismo como um agente da transformação, além disso, soma-se o fato de que a intelectualidade que compõe a APRA era oriunda dessa classe média.³⁷³

Por sua vez, Mariátegui entendia que era necessário resgatar a tradição indígena, pois nela estaria o elemento revolucionário. Defendia que a grande massa de peruanos era os quatro quintos da população peruana composta por indígenas, que devido à sua

³⁷¹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. **El antiimperialismo y el APRA**. Lima: Amauta, 1972, p. 135, apud COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. p. 172.

³⁷² PARTIDO APRISTA PERUANO. **El proceso a Haya de la Torre**. Guayaquil, 1930, p. 48, apud FUNES, Patricia. “Salvar al Peru”: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. **Revista de Historia**. p. 141.

³⁷³ Cf. COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**.

tradição comunitária e revolucionária, poderiam conduzir a revolução socialista no Peru.³⁷⁴

O rompimento entre Haya de la Torre e José Carlos Mariátegui foi definitivo com a publicação dos *Sete Ensaio de Interpretação da Realidade Peruana* (1928), no qual Mariátegui mostra um socialismo mais alinhado aos ideais indigenistas da Escola de Cuzco do que à luta anti-imperialista. Neste livro ele cita o prólogo que escrevera para o livro de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, em que pontua claramente sua adesão ao indigenismo e o rompimento com o que considerava anti-imperialismo pequeno burguês.³⁷⁵

Y sucede que mientras, de un lado, los que profesamos el socialismo propugnamos lógica y coherentemente la reorganización del país sobre bases socialistas y, - constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismos imperialistas extranjeros, - proclamamos que este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista; de otro lado no existe en el Perú, como no ha existido nunca, una burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en los postulados de su doctrina.³⁷⁶

Posteriormente, no texto que redigiu para ser apresentado na Conferência Latino-Americana da III Internacional Comunista em 1929, deixou claramente pontuada essa divergência com o aprismo:

Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peons de color, no hay nada de común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desden por la plebe de color, aunque su propio mestizaje sea demasiado evidente.³⁷⁷

Segundo o historiador Alberto Flores Galindo, a separação entre Haya e Mariátegui não pode ser vista como uma separação entre o nacionalismo e o marxismo, pois os dois projetos os tinham como elementos constituintes, embora foram entendidos de maneiras diferentes.

³⁷⁴ Trataremos mais adiante esse posicionamento de José Carlos Mariátegui a respeito do papel do indígena em seu projeto de revolução socialista.

³⁷⁵ COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. p. 182.

³⁷⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, p. 38.

³⁷⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en América Latina. In: _____. **Ideología y Política**. Lima: Amauta, 1972. p. 27.

Haya pretendía negar al socialismo como tarea inmediata en nombre de las peculiaridades de América Latina. Pero la afirmación persistente del socialismo hecha por Mariátegui, era a su manera una defensa irreductible de la especificidad andina. La tradición nacional no debía llevar a la negación del aporte europeo, ni menos a posturas chauvinistas.³⁷⁸

Contrário a ideia de que a burguesia poderia conduzir a luta anti-imperialista, Mariátegui, por ocasião da realização da conferência sul-americana da III internacional, realizada em 1929 em Montevideú, argumentou a respeito do anti-imperialismo apriista:

La revolución de la Independencia está relativamente demasiado próxima, sus mitos y símbolos demasiado vivos, en la conciencia de la burguesía y la pequeña burguesía. La ilusión de la soberanía nacional se conserva en sus principales efectos. Pretender que en esta capa social prenda un sentimiento de nacionalismo revolucionario, parecido al que en condiciones distintas representa un factor de la lucha anti-imperialista en los países semi-coloniales avasallados por el imperialismo en los últimos decenios en Asia, sería un grave error.³⁷⁹

Mariátegui sustenta aqui que a hora da revolução socialista estaria próxima e não haveria porque pensar em uma revolução nacionalista como uma etapa anterior. Ele enxergava uma emoção revolucionária no seu tempo e por isso defendeu que a revolução deveria ser espontânea.

En Indo-América las circunstancias no son las mismas. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos. [...] El anti-imperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, por si solo, un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder. El anti-imperialismo, admitido que pudiese movilizar al lado de las masas obreras y campesinas, a la burguesía y pequeña burguesía nacionalistas (ya hemos negado terminantemente esta posibilidad) no anula el antagonismo entre las clases, no suprime su diferencia de intereses.³⁸⁰

Além da questão internacional, não se poderia deixar de lado as peculiaridades dos povos latino-americanos. Mariátegui demonstra que a modernidade chegou na América Latina por conta do capitalismo imperialista que hierarquizou “racialmente”³⁸¹ a sociedade distinguindo brancos de mestiços, negros e índios. Nesse caso, uma revolução conduzida pela burguesia branca iria contra os interesses das massas, provocando um maior antagonismo étnico-classista.

³⁷⁸ FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: La polémica con la Komintern. p. 83

³⁷⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. Punto de vista anti-imperialista. In: _____. **Ideología y Política**. p. 87-88.

³⁸⁰ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 88-90, nota 379.

³⁸¹ Usamos aqui o termo racialmente para se adequar à linguagem empregada por José Carlos Mariátegui. A questão étnica ainda estava começando a surgir nas ciências sociais. Mais adiante no trabalho veremos o que Mariátegui entende pelo conceito de raça e como através dele podemos entender o seu projeto revolucionário e como o indígena faria parte dele.

El asalto del poder por el anti-imperialismo, como movimiento demagógico populista, si fuese posible, no representaría nunca la conquista del poder, por las masas proletarias, por el socialismo. La revolución socialista encontraría su más encarnizado y peligroso enemigo, - peligroso por su confusionismo, por la demagogia-, en la pequeña burguesía afirmada en el poder, ganado mediante sus voces de orden.³⁸²

Como podemos ver no trecho acima, o aprismo, como movimento anti-imperialista, poderia vir a se tornar um inimigo da revolução socialista, pois a revolução burguesa se tornaria a manutenção do *status* colonizante que imperava na sociedade latino-americana.

En conclusión, somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa.³⁸³

Portanto, Mariátegui pensa o anti-imperialismo não somente do ponto de vista da dominação econômica, mas também a partir de um sistema de dominação que desde tempos coloniais tornou-se hegemônico, baseando-se em uma diferenciação “racial” na sociedade. Por isso, acreditava que uma revolução encabeçada pela burguesia manteria essa “colonialidade” na sociedade peruana.

Conforme se afastava do movimento urbano aprista, mais Mariátegui se aproximava dos “indigenistas radicais” de Cuzco. Esse encontro começou logo de seu retorno da Europa, quando no Peru se encerrava a rebelião de Ayacucho em 1924.

Essa rebelião começou na província de Túcuyoc com a tomada do vilarejo de mesmo nome pelos indígenas das comunidades das zonas mais altas do entorno. Os índios exigiam a expulsão dos *mistis* e *hacendados* para poderem fazer a restauração do *Tawantinsuyo*. Mariátegui entrou em contato com um dos líderes do movimento, Ezequiel Urviola, em um Congresso Indigenista e logo este se tornou um dos principais informantes de Mariátegui sobre a situação do indígena. A respeito de Urviola, comenta Flores Galindo:

[...] es un personaje excepcional porque intentó llevar hasta sus límites los enunciados de los intelectuales indigenistas: abandonó el terno y la corbata para vestirse con poncho y ojotas. Se confundió con los campesinos del altiplano, entre quienes fue motivo de una cierta veneración esse hombrecillo jorobado y maltrecho que, sin embargo, reclamaba pólvora y dinamita para terminar con las haciendas.³⁸⁴

³⁸² MARIÁTEGUI, José Carlos. Punto de vista anti-imperialista. In: _____. **Ideología y Política**. p. 91.

³⁸³ MARIÁTEGUI, op. cit., p.95, nota 382.

³⁸⁴ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. p. 269.

José Carlos Mariátegui, neste congresso indigenista, argumentou que havia uma continuidade entre os levantes indígenas de 1780, a rebelião de Huancané, a de Atusparia e do Rumi-Maqui, pois constituíam, assim, uma outra tradição nacional – a da luta indígena contra a feudalidade.³⁸⁵ Além disso, não se tratavam apenas de rebeliões, mas de uma luta histórica e cultural pelo renascimento do *Tawantinsuyo*.³⁸⁶

Durante o início do século XX vários levantes indígenas buscaram o resgate do Imperio Incaico, como pudemos ver com o levante de Rumi-Maqui, e nesse caso, com a rebelião de Ayacucho. Segundo Alberto Flores Galindo, essas rebeliões

[...] formaban parte de un amplio ciclo iniciado desde el siglo XVI, en la resistencia nativista a la conquista, prolongado posteriormente en la revolución de Túpac Amaru: la misma esperanza mesiánica recorre durante siglos la historia andina, mostrando que existe allí una tradición viva y diferente del hispanismo fomentado por los intelectuales conservadores. Mariátegui descubre de esa manera que el término tradición - esa alianza estrecha entre los hombres del presente y los recuerdos - no es un coto exclusivo de Barres y del pensamiento reaccionario, porque existe una relación diferente con el pasado que no es la pasiva veneración de los muertos, sino la lucha por la defensa de una cultura que se niega a perecer.³⁸⁷

Vimos que a rebelião de Rumi-Maqui impactou o jovem Mariátegui, porém discordamos do proposto por Flores Galindo de que aquela rebelião foi determinante para ele, no sentido em que a revolução socialista pudesse ser concebida a partir da tradição indígena, trazendo, desse modo a novidade pelo resgate do antigo.

[...] el entusiasmo por Rumi Maqui se encuentra con el entusiasmo que Juan Croniqueur comienza a sentir por los ‘bolcheviques’, sinónimos de revolución y socialismo. El cambio que en Europa proviene de Rusia, en el Perú ha partido de Puno. [...] Este hecho abre en Mariátegui la posibilidad de una reflexión: lo antiguo puede ser lo nuevo.³⁸⁸

Entendemos que o evento de 1915 possa ter tido alguma influência no pensamento mariateguiano, mas foi mais no sentido de que, em um país com uma sociedade ainda com resquícios de colonialidade e governado por uma oligarquia e em grande parte rural, o socialismo poderia encontrar os gérmenes para se consolidar como uma alternativa de rompimento com a ordem presente.

³⁸⁵ Procuramos alguma fonte que mostrasse realmente a fala de Mariátegui nesse congresso, contudo não encontramos em suas obras completas ou artigos publicados a respeito. Ficamos com o comentário de Alberto Flores Galindo em: FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. p. 269.

³⁸⁶ FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**. La polémica con la Komintern. p. 47.

³⁸⁷ FLORES GALINDO, op. cit., p. 47, nota 386.

³⁸⁸ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. p. 251.

Ao analisarmos a obra de Mariátegui encontramos pouca menção à questão indígena, pelo menos até 1924. No período que compreende sua juventude e o exílio, o pensador peruano estava preocupado com a situação mundial, mostrando que seu tempo era o tempo da expectativa da revolução socialista. Seguindo o mapa de sua obra, a questão indígena, como tradição peruana, passou a ganhar força a partir de 1924, logo após o contato com os indigenistas cuzquenhos. Dessa forma, procuramos seguir pelo caminho da obra de Mariátegui, seguindo o proposto pelo filósofo francês Jean-Paul Sartre, sobre as possibilidades para a análise da obra de um autor em específico, em *Questão de Método* escreveu que:

A obra formula questões à vida. Mas é necessário compreender em que sentido: com efeito, a obra como objetivação da pessoa é *mais completa, mais total* do que a vida. Com toda a certeza, enraíza-se nela, ilumina-a, mas só encontra sua explicação total em si mesma. [...] A vida é iluminada pela obra como uma realidade cuja determinação total encontra-se fora dela, ao mesmo tempo, nas condições que a produzem [...]. Assim, a obra – quando é estudada atentamente – torna-se hipótese e método de pesquisa para iluminar a biografia: ela interroga e retém episódios concretos para as suas perguntas.³⁸⁹

Então, partindo do pressuposto de Sartre, entendemos que a obra permite revelar acontecimentos em torno de quem escreveu e de seu posicionamento político. O próprio Mariátegui parecia concordar com esse pressuposto, como podemos ver nesse trecho em que escreveu a respeito de Trotsky:

[...] Al Trotsky del tren blindado, al Trotsky Ministro de Guerra y Generalísimo, al Trotsky que amenaza a Europa con una invasión napoleónica. Y este Trotsky en verdad no existe. Es casi únicamente una invención de la prensa. El Trotsky real, el Trotsky verdadero es aquél que nos revelan sus escritos. Un libro da siempre de un hombre una imagen más exacta y más verídica que un uniforme.³⁹⁰

O que se poderia ter de real do homem se encontra naquilo que escreveu, e não na imagem que se construiu em torno dele. Claro que o contexto em que o escritor está inserido importa, mas a obra teria a capacidade de elucidar tanto o pensamento do autor, quanto a relação deste com o meio em que se insere. Como colocou Sartre a respeito de seu método existencialista:

Definiremos o método de abordagem existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização); com efeito, quando o objeto é *reencontrado* em sua profundidade e singularidade, em vez

³⁸⁹ SARTRE, Jean-Paul. Questões de Método. In: _____. **Crítica da Razão Dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 108-109.

³⁹⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. **La escena contemporánea**. p. 95.

de permanecer exterior à totalização (como era até então, o que os marxistas consideravam como sua integração na História), entra imediatamente em contradição com ela; em poucas palavras, a simples justaposição inerte da época e do objeto dá lugar bruscamente a um conflito vivo.³⁹¹

Além disso, a própria relação com que travou no campo intelectual afeta, de forma dialética, a composição de sua obra. Então, se por um lado podemos traçar seus posicionamentos e opiniões, podemos também, através da tensão que se estabeleceu entre ele e o contexto intelectual, compreender como as condições históricas impactaram a sua obra, já que esse mesmo contexto, expresso nas relações que estabeleceu em seu campo intelectual, interfere na obra do autor.

Por isso, escolhemos por buscar uma trilha do pensamento mariateguiano através de seus textos para podermos entender seu ideal de nacionalismo e de indigenismo, assim como sua relação com o campo intelectual peruano de sua época através da análise das polêmicas com Haya de la Torre e do indigenismo.

Utilizamos aqui a noção de campo elaborada pelo sociólogo Pierre Bourdieu em nosso propósito de construir uma trilha do pensamento mariateguiano que nos permita mostrar como o nacionalismo se junta com o indigenismo através da junção que Mariátegui buscou entre tradição e modernidade. O sociólogo francês coloca que a noção de campo

[...] funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber, verificar que o objeto 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 preceito 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 *relacionalmente*.³⁹²

A partir dessa noção metodológica podemos entender como os textos que Mariátegui começou a escrever a partir do final de 1924 passam a ter uma preocupação cada vez maior com a questão indígena, que teria se dado a partir do encontro com os indigenistas cuzquenhos e com Ezequiel Urviola. A respeito desse encontro escreveu Mariátegui:

Recuerdo nuestro encuentro en el Tercer Congreso Indígena, hace un año. El estrado y las primeras bancas de la sala de la Federación de Estudiantes estaban ocupadas por una policroma multitud indígena. En las bancas de atrás, nos sentábamos los dos únicos espectadores de la Asamblea. Estos dos únicos espectadores éramos Zulen y yo. A nadie más había atraído este debate. Nuestro diálogo de esa noche aproximó definitivamente nuestros espíritus.

³⁹¹ SARTRE, Jean-Paul. Questões de Método. In: _____. **Crítica da Razão Dialética**. p. 112- 113.

³⁹² BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 5. ed. 2002. p. 27, 28

Y recuerdo otro encuentro más emocionado todavía: el encuentro de Pedro S. Zulen y de Ezequiel Urviola, organizador y delegado de las federaciones indígenas del Cuzco, en mi casa, hace tres meses. Zulen y Urviola se complacieron recíprocamente de conocerse. "El problema indígena – dijo Zulen - es el único problema del Perú."³⁹³

Portanto, partindo do pressuposto colocado por Bourdieu de que o real é relacional³⁹⁴ podemos apreender que a partir desse encontro, conforme escreveu Mariátegui, a tradição indígena passou a fazer parte de seu projeto socialista.

No ano seguinte, em um artigo publicado na revista *Mundial* de Lima, Mariátegui deixa bem claro que sua adesão ao indigenismo se deve ao fato do problema indígena ser o problema da massa peruana, como podemos ver no trecho abaixo:

La gente criolla, la gente metropolitana, no ama este rudo tema. Pero su tendencia a ignorarlo, a olvidarlo, no debe contagiarse. El gesto del avestruz que, amenazado, esconde bajo el ala la cabeza, es demasiado estólido. Con negarse a ver un problema, no se consigue que el problema desaparezca. Y el problema de los indios es el problema de más de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría.³⁹⁵

A questão indígena, ignorada pelos *criollos*, tanto como questão nacional, quanto como questão social, aparece como o verdadeiro problema nacional, já que o problema dos índios é o problema da grande maioria da população – pois aqueles eram três quartos da população. O problema dos indígenas se torna, desse modo, a reivindicação das massas peruanas.

No mesmo ano Mariátegui ficou a cargo da coluna *Peruanicemos al Perú* na revista *Mundial*, e nos artigos que ali escreveu afirmava que este indigenismo cuzquenho trazia um novo pensamento acerca da nacionalidade, sendo a vanguarda do pensamento peruano. Em um texto intitulado *Nacionalismo y vanguardismo*, de novembro daquele ano, afirmou que:

En oposición a este espíritu [conservador], la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El pasadismo se contenta, entre nosotros con los frágiles recuerdos galantes del virreinato. El vanguardismo, en tanto, busca para su obra materiales más genuinamente peruanos, más remotamente antiguos. Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy.

³⁹³ MARIÁTEGUI, José Carlos. Vidas Paralelas: E. D. Moral – Pedro S. Zulen. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 52-53.

³⁹⁴ BOURDIEU, Pierre. **Poder Simbólico**. p. 31.

³⁹⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema Primário del Perú. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 41.

Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo.³⁹⁶

Percebemos, portanto, não uma guinada na obra de Mariátegui, mas sim uma aproximação entre a temática socialista e a indígena, que pode ser vista, portanto, a partir da análise de sua obra. A reivindicação da tradição indígena, até então esquecida na Indo-América, passou a fazer parte, de seu projeto nacionalista.

El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión católica romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos. Los descendientes de los conquistadores y colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual. [...].³⁹⁷

Apesar da enfermidade que o condenou a ficar praticamente recluso em sua casa em Lima, Mariátegui buscou saber sobre a realidade peruana. Sua casa na *calle Washington* se transformou em um local de reunião e difusão dos ideais socialistas e indigenistas e serviu como ponte entre o “indigenismo revolucionário” limenho com o indigenismo cuzquenho. Nessas reuniões foi lançada a ideia de fundar uma revista que juntasse tanto o ideal socialista quanto o indigenista em um projeto intelectual, estético e político.³⁹⁸

É nesse contexto intelectual que o indigenismo peruano³⁹⁹, segundo Fernanda Beigel, constituiu-se como um dos principais canais na luta política anti-oligárquica que se desenrolou no Peru na década de 1920, expressando uma ruptura cultural a partir do terreno estético-político com os hispanistas. Assim, o indigenismo como discurso político e de vanguarda foi um dos aspectos mais singulares do campo cultural peruano nesse período, tendo na revista *Amauta* um instrumento aglutinador do indigenismo com a vanguarda do pensamento europeu. Por fim, para Beigel o vanguardismo indigenista não foi fruto de um simples encontro entre o indigenismo político e a literatura indigenista, e sim se realizou a partir do próprio projeto estético-político que se construiu na *Amauta*.⁴⁰⁰

³⁹⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. Nacionalismo y Vanguardismo. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 99-100.

³⁹⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. Lo Nacional y lo Exótico. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 36-37.

³⁹⁸ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 294.

³⁹⁹ Nesse caso estamos nos referindo ao chamado indigenismo revolucionário.

⁴⁰⁰ BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. p. 47.

A revista *Amauta* tinha uma clara orientação indigenista, mas ao mesmo tempo nela podiam ser encontrados artigos relacionados ao surrealismo, ao expressionismo alemão, à psicanálise freudiana e a outros movimentos de vanguarda na Europa. Também foram publicados artigos de escritores peruanos contrários às doutrinas marxistas, artigos que expunham a situação mundial, principalmente dos movimentos independentistas da Ásia e, inclusive, artigos escritos por Haya de la Torre em seu exílio do México.

Isso mostra que a revista não pretendeu ser apenas um instrumento de conscientização política, mas sim um projeto vanguardista que aproximaria a modernidade ocidental da tradição indígena. O próprio Mariátegui, no artigo que escreveu no primeiro número da revista *Amauta*, mostra que ela tinha um claro propósito: ser um instrumento da vanguarda peruana.

Mi esfuerzo se ha articulado con el de otros intelectuales y artistas que piensan y sienten parecidamente a mí. Hace dos años, esta revista habría sido una voz un tanto personal. Ahora es la voz de un movimiento y de una generación. [...]. 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, primero con los de los otros pueblos de América, en seguida con los de los otros pueblos del mundo. Nada más agregaré. [...] de que al Perú le nace en este momento una revista histórica.⁴⁰¹

É através desse sentido de “revista histórica” que procuraremos tratar a *Amauta*, como um instrumento de construção de um discurso que buscou resgatar a memória histórica indígena e articulá-la em um contexto de oposição ao regime de Leguía. A revista expressou um discurso de vanguarda que buscou no indígena o novo retrato da nação peruana, construindo, portanto, uma tradição peruana a partir do índio. A tradição indígena passou a ser reivindicada como tradição nacional.

Segundo o teórico do nacionalismo Anthony Smith, os nacionalismos resgatam e reinventam as tradições e o passado de uma comunidade. Então, o passado étnico é reinterpretado para fazer com que os anseios nacionalistas do presente pareçam autênticos e compreensíveis.⁴⁰² O passado étnico, reinterpretado no presente pelos nacionalismos, revela ao mesmo tempo um caráter de tradição e de construção, sendo a base material

⁴⁰¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. Presentacion de “Amauta”. In: _____. **Ideología y Política**. p. 237-239.

⁴⁰² Cf. SMITH, Anthony. **The Nation in History**: Historiographical debates about Ethnicity and Nationalism. Lebanon: Brandeis University Press, 2000.

para a edificação da nacionalidade que, por sua vez, se realiza através dos aparatos estatais e culturais modernos, como por exemplo, a imprensa.

Os nacionalismos na modernidade utilizaram a necessidade humana de identificação coletiva para gerar nos indivíduos uma identificação nacional, como um modo de representar a história de uma determinada comunidade. A história a serviço do nacionalismo, então, teria por função ressaltar a qualidade mítica da ideia de nação que, por causa da característica seletiva do nacionalismo, distorce o passado em seu esforço de integrar a história às necessidades coletivas do presente.⁴⁰³

Os indigenistas cuzquenhos, através dos estudos que realizaram acerca das comunidades indígenas, procuraram mostrar como o passado incaico, apesar dos séculos de exploração e dominação cultural por parte dos brancos, ainda estava presente naquelas comunidades através do *ayllu*.

Entendemos que a permanência desses vestígios do passado pré-colombiano, fazem parte da memória coletiva daquelas comunidades, assim como as mudanças e transformações que ocorreram a partir da conquista, que trouxe uma situação de contato entre culturas totalmente diferentes e o estabelecimento de uma relação assimétrica entre brancos e índios, em que vários elementos culturais autóctones foram sendo modificados através de processos de assimilação, imposição e de apropriação cultural.

O conceito de memória coletiva foi estudado pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs. Ele entendia que a memória coletiva tinha a função positiva de reforçar a coesão social não pela coerção, mas pela adesão afetiva. Contudo, a memória coletiva não se confundiria com a história, pois aquela seria “uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”.⁴⁰⁴ Por outro lado, a memória histórica “supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e projetada no passado reinventado.”⁴⁰⁵

Então, a memória coletiva se prolonga na história até o limite da memória de um determinado grupo, refletindo os elementos étnicos e culturais daquele grupo; e a memória histórica usa os passados, reinventando-os no presente. Portanto, a questão do nacionalismo pode ser vista através da junção delas, pois, na primeira, estariam os

⁴⁰³ Cf. SMITH, Anthony. Criação do Estado e da Nação. In: Hall, John (org.). **Os Estados Nação na História**. Rio de Janeiro: Imago, pp. 334-385.

⁴⁰⁴ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. p. 56.

⁴⁰⁵ HALBWACHS, op. cit., p. 7, nota 404.

elementos que formam a memória coletiva de um determinado grupo, as tradições e o passado étnico; e na segunda, estaria o resgate desses elementos no presente, por meio da memória histórica, que reinventa esse passado e cria uma nova memória coletiva. Então, embora memória coletiva e memória histórica em um primeiro momento se oponham, ao mesmo tempo necessitam uma da outra, porque na construção ideológico-histórica nacional, fruto da modernidade, o saber histórico resgata a memória coletiva e impõe uma memória histórica que servirá para a construção de outra memória coletiva no presente. Nessa construção, a história – como conhecimento ou ideologia da nação – não corresponde ao que foi realmente conservado na memória popular, e sim ao que foi selecionado, popularizado e institucionalizado.⁴⁰⁶

A nação seria ao mesmo tempo o “já aqui” e o eterno “poder vir a ser”, é fracasso e promessa, passado e futuro; portanto, ela articularia passado e futuro no presente.⁴⁰⁷ Nesse sentido, as interpretações históricas têm importância quanto ao resgate do passado e aos usos políticos deste pelos projetos nacionalistas.

Os projetos nacionais que se difundiram tanto na Europa quanto na América pós-colonial procuraram, para se constituírem, os elementos no passado de suas comunidades, forjando uma identidade com um intuito modernizador. É nesse contexto que o discurso histórico é posto numa relação mais direta de renovação nacionalista, pois a história traria um aparato simbólico muito importante em torno da validade ou não de um projeto nacional.

Portanto, o conceito de nação na modernidade pode ser associado a uma finalidade das comunidades políticas, uma projeção em relação a um futuro que se deu através da construção de seu passado no presente. Como uma “comunidade imaginada”⁴⁰⁸, formada por diversas memórias coletivas, a nação surge e impõe uma memória histórica, que traz o sentimento de pertencimento comum, o qual, por sua vez, modifica a relação desta sociedade com o passado reinventado no presente. Nesse sentido, segundo Anderson, a imprensa teve grande importância para a construção desse novo sistema cultural que é a nação.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ HOBSBAWM, Eric; RANGER Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 22.

⁴⁰⁷ HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 174.

⁴⁰⁸ Referimos aqui ao conceito proposto pelo historiador britânico Benedict Anderson de nação como “Comunidade Imaginada”.

⁴⁰⁹ Cf. ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**.

A história teria, então, a capacidade de “devolver ao país a unidade e a força moral da qual ele precisa”.⁴¹⁰ Então, nos projetos de construção de uma identidade nacional, a história resgata as memórias históricas colocando um fio condutor que liga um passado comum, presente na memória coletiva do grupo, a um presente no qual essa memória se transforma em memória histórica, reinterpretando o passado no presente com vistas ao futuro. Desse modo, entendemos que as páginas de *Amauta* reivindicaram o passado indígena para a construção de uma nova história e de uma nova tradição peruana por parte dos indigenistas, contrária ao paradigma anterior do *criollismo* como aspecto identitário peruano.

Como vimos anteriormente, no Peru desde a independência buscou-se em diversos passados um que simbolizasse a nova comunidade política que surgia após o domínio colonial espanhol, contudo, por conta das rebeliões indígenas do século XVIII, procuraram apagar a história indígena e manter a sociedade dividida entre Peru Indígena e Peru *Criollo*. As elites peruanas buscaram, desse modo, no *criollo*, o elemento que unia a memória histórica colonial e as tradições hispânicas.

A partir da Guerra do Pacífico, diversas memórias históricas começaram a entrar em disputa e, nesse contexto, o indígena passou a figurar nos discursos acerca da nacionalidade peruana. Assim, surgiram diversas interpretações históricas que coadunavam com o projeto político proposto, trazendo à tona uma verdadeira luta pela memória histórica. Nos primeiros anos do século XX, essa luta trouxe como protagonistas hispanistas e indigenistas, e se acirrou na década de 1920, quando um outro componente surgiu: um novo regime que procurou romper com a República Aristocrática civilista, trazendo também o indígena para a construção do discurso identitário peruano. Porém, “*La Patria Nueva*” trouxe como paradigma a mesma construção social colonial que se manteve durante o primeiro século republicano, de um Estado paternalista e ao mesmo tempo repressor frente à questão indígena. Assim, a *Amauta* apareceu não só como uma tribuna de defesa do resgate da história indígena, mas também de rompimento com a memória coletiva colonial que permanecia na sociedade peruana.

Tanto Mariátegui, quanto os indigenistas radicais, ao colocarem o problema do índio como um problema social e não civilizatório, enfatizaram que a solução estava na resolução do problema da terra e da exploração do indígena através de formas anacrônicas coloniais. Só a partir da extinção desses problemas é que se poderia pensar na

⁴¹⁰ HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. p. 176.

nacionalidade peruana. Apesar de divergirem em alguns pontos, reuniram-se em torno desse projeto intelectual e político de contestação ao governo de Leguía e de restauração nacional, resgatando o passado indígena, que teve na revista *Amauta* um dos principais veículos de propaganda.

Desse modo, o contexto histórico-político pelo qual passava o Peru foi importante para a posição da revista como elemento de contestação e ao mesmo tempo de vanguarda. Segundo o historiador peruano Daniel Iglesias:

[...] los escritos de *Amauta* deben ser leídos a la luz de la percepción que tenían los actores de los cambios sociales (éxodo rural, apertura social en las universidades, desarrollo de las clases medias) y políticos que sacudían el país. Los textos históricos de índole nacionalista deben ser vistos, por consiguiente, como una respuesta a dichos problemas y como parte de una nueva forma de organización social que buscaba oponerse al régimen a partir de nuevos parámetros.⁴¹¹

A *Amauta* criticou duramente os regimes republicanos, tomados como símbolos de um passado que deveria ser eliminado, pois foram responsáveis pelo desaparecimento da identidade autóctone em prol de um modelo racional europeu, que seria incompatível com a realidade latino-americana. Buscou-se valorizar o passado incaico mostrando toda a sua grandeza; um passado que fora por um tempo esquecido, mas que seria renovado pelas novas vertentes do pensamento europeu. Esse esforço, segundo Daniel Iglesias, deveria ser ainda mais importante, já que a sociedade peruana ainda vivia com o fantasma da derrota na guerra com o Chile. Então, Mariátegui e os indigenistas cuzquenhos procuraram uma nova escrita da história nacional como matriz de um projeto transformador mais amplo, propondo um modelo livre de toda a influência cultural da época colonial.⁴¹²

A história nacional peruana foi colocada numa lógica explicativa que se articulou em torno da defesa do passado étnico e cultural indígena e da luta política daquele período. Essa reivindicação do passado indígena completou a dimensão política do projeto nacional mariáteguiano expresso em *Amauta*, que se orientou em um discurso histórico dicotômico: resistência/opressão, idade de ouro/decadência colonial, Peru antigo/Peru republicano.⁴¹³ Essa preocupação se mostra presente no próprio título da revista:

⁴¹¹ 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, pp. 91-114, p. 96. Disponível em : <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/362>>. Acesso em 25 de junho de 2015. p.

⁴¹² IGLESIAS, op. cit., p. 97, nota 411.

⁴¹³ IGLESIAS, op. cit., p. 107, nota 411.

El título preocupará probablemente a algunos. Esto se deberá a la importancia excesiva, fundamental, que tiene entre nosotros el rótulo. No se mire en este caso a la acepción estricta de la palabra. El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra "Amauta" adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez.⁴¹⁴

Na revista valorizou-se ao mesmo tempo o caráter identitário dessa memória histórica e os elementos modernos necessários para a reconstrução nacional, que nesse caso, seria o socialismo. Desse modo, segundo o historiador argentino Oscar Terán, o lado vanguardista da revista *Amauta* efetivou uma operação que saiu tanto da temporalidade liberal quanto da ordem lógica temporal proposta pela Segunda Internacional. A revolução seria, nessa concepção, o acontecimento que comunicaria o futuro utópico do socialismo com o passado mítico indígena.⁴¹⁵ Podemos perceber isso no artigo que José Carlos Mariátegui escreveu por conta do segundo aniversário da revista:

Hace cien años, debimos nuestra independencia como naciones al ritmo de la historia de Occidente, que desde la colonización nos impuso ineluctablemente su compás. Libertad, Democracia, Parlamento, Soberanía del Pueblo, todas las grandes palabras que pronunciaron nuestros hombres de entonces, procedían del repertorio europeo. La historia, sin embargo, no mide la grandeza de esos hombres por la originalidad de estas ideas, sino por la eficacia y genio con que las sirvieron. Y los pueblos que más adelante marchan en el continente son aquellos donde arraigaron mejor y más pronto. La interdependencia, la solidaridad de los pueblos y de los continentes, eran sin embargo, en aquel tiempo, mucho menores que en éste. El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inkaica.

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 indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva.⁴¹⁶

O indigenismo mariateguiano colocou o indígena como protagonista no projeto revolucionário socialista, pois o passado colonial e o republicano teriam interrompido o desenvolvimento da nação quéchua. Então, para o pensador peruano, o passado do socialismo incaico deveria ser resgatado e reinventado pelo socialismo no presente, trazendo a missão histórica dos incas para o presente como projeto de futuro. Contudo, não trata apenas de um resgate das tradições, mas sim de ligar a tradição, expressada no

⁴¹⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. Presentación de "Amauta". In: _____. **Ideología y Política**. p. 238.

⁴¹⁵ TERÁN, Oscar. Amauta: vanguardia y revolución. **Prismas – Revista de Historia Intelectual**, Buenos Aires, vol. 12, n° 2, pp. 173-189, dez. 2008, p. 181. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387036800004>>. Acesso em: 25 jun. 2016.

⁴¹⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. Aniversário y Balance. In: _____. **Ideología y Política**. p. 248-249.

passado indígena, com a modernidade do socialismo. Estaria aí, portanto, o eixo que articularia o projeto de nação socialista colocado por José Carlos Mariátegui na Revista *Amauta*.

Por fim, segundo Daniel Iglesias, a visão de nação exposta em *Amauta* correspondeu a uma dinâmica intelectual resultada do encontro de um contexto histórico e das pessoas que dele fizeram parte.⁴¹⁷ Portanto, além da importância do contexto histórico no trabalho da revista em resgatar o passado indígena e usar essa história com fim político específico, existem dimensões discursivas construídas em torno do papel do indígena na nação peruana desde meados do século XIX que contribuíram para moldar o pensamento dessa geração, que se reuniu na revista e repensou a nação peruana através de um projeto de construção histórica usando o passado indígena, relacionando-o com o socialismo. Segundo Flores Galindo, a revista quebrava o tradicional isolamento cultural andino, pois levou a cultura andina a uma dimensão cosmopolita. Ao mesmo tempo em que serviu de ligação entre Lima e as províncias, serviu de conexão do Peru com o continente. Por fim, *Amauta* acabaria por ser algo mais que uma revista, seria a ante-sala do Partido Socialista Peruano.⁴¹⁸

Por ter sido uma revista com uma posição ideológica definida que se colocou como oposição ao regime de Augusto Leguía, ela foi ameaçada diversas vezes, tendo sua distribuição interrompida esporadicamente, sob a alegação de que estava publicando ideias vindas de fora – nesse caso, o socialismo. Contudo, os editores não se intimidaram e, além disso, criaram uma coluna chamada “Boletín de Defensa Indígena”, onde os crimes cometidos pelos *gamonales* e pelo governo para com os índios eram denunciados.⁴¹⁹

A associação do socialismo com o indigenismo expressado na revista *Amauta* foi atacada por outros intelectuais peruanos, principalmente por parte daqueles ligados ao governo de Leguía. O interessante é que as réplicas daqueles intelectuais se deram mediante a publicação de dois artigos de José Carlos Mariátegui, um de final de 1926 e outro em janeiro de 1927, publicados em *Amauta*.

No primeiro artigo, publicado também na revista *Mundial* em dezembro de 1926, Mariátegui deixa claro a adesão dos indigenistas ligados à *Amauta* ao socialismo,

⁴¹⁷ IGLESIAS, Daniel. Nacionalismo y utilización política del pasado: la historia nacional desde la perspectiva de la revista *Amauta* (1926-1930). *Historica*. p. 113.

⁴¹⁸ FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui*: La polémica con la Komintern. p. 69.

⁴¹⁹ GEHRAN, Maria Philomena da Cunha. *A historiografia sobre as Sociedades Andinas*: Peru 1920-1980. p.65-66.

criticando o Patronato de la Raza Indígena, instituído pelo governo de Leguía, dizendo que era:

[...] el gesto del señor para el esclavo, siempre el aire protector en el semblante de quien domina cinco siglos. [...]
El problema indígena no puede, pues, ser considerado hoy con el criterio de hace pocos años. La historia parece marchar a prisa en nuestro país, como en el resto del mundo, [...] Muchas concepciones, buenas y válidas hasta ayer no más, no sirven hoy casi para nada.⁴²⁰

Esse debate foi protagonizado por José Carlos Mariátegui, José Angel Escalante e Luis Alberto Sánchez, provocando a famosa “polêmica do indigenismo”, que teve como mote a discussão acerca do papel do índio no projeto nacional.⁴²¹

Em um artigo intitulado “*Nosotros los indios*” publicado em *La Prensa*, Escalante, indigenista membro do governo de Leguía, argumentou que as ideias socialistas tinham pouco atrativo nos índios, pois um dos aspectos mais arraigados seria o sentido de propriedade:

Nosotros, los indios, estamos sorprendidos del interés que demuestran lo 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 sua exasperación y de su fuerza, para el entozamiento [sic] de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú.⁴²²

Como representante do governo, Luis Escalante, apesar de ter feito parte da chamada Escola de Cuzco, enfatizou o caráter regionalista do indigenismo por um lado e por outro colocou o socialismo como uma espécie de doutrina exótica ao indígena, combatendo, assim, o projeto político que vinha se desenvolvendo em *Amauta* com Mariátegui e o *Grupo Resurgimiento*.

Um grupo de intelectuais cuzquenhos reunidos na revista *La Sierra*, na qual o indigenismo esteve atrelado a um sentimento serranista, criticou essa posição cosmopolita de Mariátegui e de *Amauta*, apontando a exterioridade desse indigenismo, visto que grande parte dos intelectuais indigenistas que escreviam na *Amauta* eram limenhos. Um desses intelectuais cuzquenhos, Juan Guillermo Guevara, comentou que:

José Carlos Mariátegui y el presunto indigenismo hablarán del indio al amparo del socialismo y no vamos a creerles. Pueden disfrazarse y llamarse a sí

⁴²⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. Aspectos del Problema Indígena. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 148.

⁴²¹ BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. p. 49.

⁴²² ESCALANTE, José Angel. Nosotros los Índios. **La Prensa**, 3 de fevereiro de 1927, p. 39-48, apud SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 308-309.

mismos “íteres”, “apóstoles”, “redentores”, a nosotros se nos va un cominillo. Surgirán o se inventarán nuevas doctrinas humanistas. Nos hablarán con seriedad dogmática en nombre de nuevos ISMOS. Aducirán que *todo lo humano les interesa*; mas no lograrán resolver el problema indígena ni convencernos. Nos han probado su falta de preparación, su incapacidad. Pasaron ya los tiempos en que cualquier limeño charlatán seducía con su vacuidad relumbrona a los provincianos.⁴²³

Esse trecho nos revela que, mesmo dentro dos indigenismos peruanos da década de 1920, a questão dicotômica entre Costa e Serra se mostrava muito presente, até mesmo como elemento retórico de afirmação de posições políticas.

Naquele mesmo ano, Mariátegui responderia a estas críticas em um artigo publicado em *Amauta*, no qual destacou a formação do *Grupo Resurgimiento* e defendeu a autenticidade do movimento indigenista:

Acaba de nacer en el Cuzco una asociación de trabajadores intelectuales y manuales - profesores, escritores, artistas, profesionales, obreros, campesinos - que se propone realizar una gran cruzada por el indio. Se llama Grupo Resurgimiento. [...]

Su constitución tiene su origen inmediato en la protesta provocada en el Cuzco 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 del 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". [...]

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 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.⁴²⁴

Mariátegui ao comentar do Grupo *Resurgimiento*, procurou sair do embate entre Costa e Serra, já que mostra a importância de se conectar ao ocidente através da modernidade e, além disso, criticou a postura de isolamento “serrano” como um romantismo utópico. Assim, o indigenismo para Mariátegui não poderia abrir mão das aquisições e da modernidade, isto é, do ritmo histórico mundial.

Em meio a esse embate entre os indigenistas radicais e os indigenistas serranistas, interveio Luis Alberto Sánchez com um artigo publicado na revista governista *Mundial*. Com o título de *Batiburillo indigenista*, Sánchez engrossou o coro daqueles que se

⁴²³ GUEVARA, Juan Guillermo. *La Sierra*, Lima, ano I, nº4, mar. 1927, pp. 4-5, apud BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. p. 42.

⁴²⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. La nueva Cruzada Pro-Indígena. In: _____. *Idelologia y Política*. p. 165-168.

opunham ao projeto indigenista mariateguiano e do *Grupo Resurgimiento*, chamando-os de caterva:

Y digo caterva, porque no son muchos los que entre ella conocen la sierra y al indio, ni se han preocupado de estudiar los problemas incluso, 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.⁴²⁵

Sánchez mostrou que a oposição feita entre Costa e Serra, brancos e índios e Colônia e Império Incaico era um simplismo retórico e que tais posições apenas serviriam para desagregar mais ainda a sociedade peruana:

¿Qué va a ser, por ejemplo, indigenismo, ni anhelo constructivo, afán redentor, ni cosa que se le parezca, esa resurrección de la vieja costumbre de oponer 'gallo a gallo', hombre a hombre, región a región, que vuelve a propósito de la discusión de los problemas indígenas? ¿Qué no verdad ni que franqueza habrá en los resurretores del arcaico dilema 'sierra o costa', con que hoy pretenden deslumbrarnos algunos?⁴²⁶

Em seguida, José Carlos Mariátegui rebateria as críticas em um artigo publicado na mesma revista *Mundial*, no qual acusa Sánchez de confundir os indigenismos, de fazer uma leitura superficial dos indigenistas peruanos, expondo seu ponto de vista sobre a adesão de seu indigenismo ao socialismo.

No me tocaría responder a la crítica de Luis Alberto Sánchez - que en el último número de "Mundial" arremete contra el indigenismo de los costeños - si en uno de sus acápites no me mencionara y - refiriéndose sin duda a lo que he dicho a veces en "Mundial" - no me atribuyera la diversión teórica de oponer, como gallos o boxeadores, colonialismo e indigenismo. [...]
El "indigenismo" de los vanguardistas no le parece sincero a Luis Alberto Sánchez. No tengo por qué convertirme en fiador de la sinceridad de ninguno. Es a Sánchez, además, a quien le toca precisar su acusación, especificando los casos en que se apoya. 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 partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, - ni sería siquiera socialismo - si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.⁴²⁷

⁴²⁵ SÁNCHEZ, Luis Alberto. "Batiburrillo indigenista". In: **Mundial**, Lima, 18 de fevereiro de 1927, nº 349, apud VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale**, Aix-en-Provence, nº2, 2002. Disponível em: <<https://annis.revues.org/172>>. Acesso em 16 abr 2015. p.8.

⁴²⁶ SÁNCHEZ, Luis Alberto. "Batiburrillo indigenista". **Mundial**, apud VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale**. p. 8.

⁴²⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. Intermezzo Polemico. In: _____. **Ideología y Política**. p. 214-217.

Rebate, então a acusação de que a junção do socialismo com o indigenismo seria algo exótico, pois o socialismo seria o movimento que ordenaria as reivindicações da massa contra a dominação do capitalismo imperialista, e já que a massa peruana era indígena, os indigenistas deveriam se associar ao socialismo. No mesmo artigo, Mariátegui continua argumentando, também agora contra o artigo de Escalante, que:

"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; son particularmente, los cuzqueños. Son los serranos más auténticos. Y, además, los más insospechables. El "Grupo Resurgimiento" no ha sido inventado en Lima. Ha nacido, espontáneamente, en el Cuzco. Y es él, con su primer manifiesto, el que se ha encargado de responder al señor José Angel Escalante. [...] Mi posición ideológica está esclarecida. La que está aún por esclarecer es, en todo caso, la de Luis Alberto. Si nos atenemos a su último artículo, tendremos que considerarlo, en este debate, un "espectador". Yo soy un combatiente, un agonista. Seguramente, es, ante todo, por esto, que no coincidimos.⁴²⁸

Esquivando-se dos ataques de Sánchez, Mariátegui se declara socialista e justamente por isso tinha interesse pelo indígena, pois o socialismo peruano não estava restrito à Costa, mas estava presente na Serra com o Grupo *Resurgimiento*. Por fim, enfatiza o seu papel de intelectual engajado, colocando a agonia no sentido de combate e de luta, ressaltando aí o aspecto religioso de sua concepção da revolução socialista.

Sanchez rebateria em seguida, denunciando o academicismo na revista *Amauta*:

[...] en Amauta, revista que no es 'una tribuna libre', que tiene 'una filiación y una fe', que no hace 'ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de ideas', y que rechaza 'todo lo contrario a su ideología, así como todo lo que no traduce ideología alguna'. [...] Sin embargo Amauta no ha respondido a ese programa ni a sus ideas. Mariátegui ha dado cabida a artículos de la más variada índole, a escritores de los más encontrados matices, perfectamente distantes de su ideología, ha hecho tribuna académica - a pesar de su fobia académica - de su revista, y en lo único que ha cumplido su presentación, ha sido en aquello de no tener programa, ni rótulo, ni plan.⁴²⁹

A questão do exclusivismo andino no projeto mariateguiano voltaria a ser criticada por Luis Alberto Sánchez em seguida nas páginas da *Mundial*, quando acusou Mariátegui diretamente de sofrer de um "exclusivismo índio". Sustentava Sánchez que o ideal não era um "Peru Colonial" ou um "Peru Incaico", mas sim um "Peru Integral".⁴³⁰

⁴²⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. Intermezzo Polemico. In: _____. **Ideología y Política**. p. 218.

⁴²⁹ SÁNCHEZ, Luis Alberto. "Respuesta a José Carlos Mariátegui". **Mundial**, 4 de março de 1927, nº 351.

⁴³⁰ BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. p. 49.

[...] ¿usted cree que en la oposición de costa y sierra, y en la comunidad indígena, está el camino de la solución, y que la comunidad es una organización autóctona? ¿Usted no ve en ella el rastro colonialista que tanto vitupera usted? ¿No involucra en el movimiento cholo? ¿No podría acordar un movimiento de reivindicación total y no exclusivista? ⁴³¹

Na mesma *Mundial* aparece o artigo de Mariátegui *Replica a Luis Alberto Sanchez*:

El cuestionario que Sánchez me pone delante es - permítame que se lo diga bastante ingenuo. ¿Cómo puede preguntarme Sánchez si yo reduzco todo el problema peruano a la oposición entre costa y sierra? He constatado la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica de resolverla. No es mi ideal el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral. Aquí estamos, he escrito al fundar una revista de doctrina y polémica, los que queremos crear un Perú nuevo en el mundo nuevo, ¿Y cómo puede preguntarme Sánchez si no involucro en el movimiento al cholo? ¿Y si éste no podrá ser un movimiento de reivindicación total y no exclusivista? Tengo el derecho de creer que Sánchez no sólo no toma en consideración mi socialismo sino que me juzga y contradice sin haberme leído. ⁴³²

Contra a acusação de que seu discurso indigenista é exclusivista e de que fomentaria a cisão entre os peruanos, Mariátegui destaca que essa cisão é fruto da colonialidade presente na sociedade e que sua intenção é a de fundar um Peru novo em um mundo novo, isto é, um Peru socialista integrado ao ritmo histórico mundial.

Em seguida, aproveitando o espaço dado a ele na revista *Amauta*, Sánchez volta à questão de que o “indigenismo revolucionário” pretendia mais cindir do que unir o Peru. Pretendendo dar um ponto final no debate com Mariátegui, Luis Alberto Sánchez, escreve que:

[...] lo que no estaba en claro en el debate eran sus insistentes alusiones al odio de sierra y costa, y su exclusivismo indigenista. [...] Mi móvil en cambio, ha sido clarísimo, salvo que haya enfermos de paranoia persecutoria: desnudar el pensamiento embozado de José Carlos y llevarlo a un totalismo peruanista; apartarle de exageraciones desorientadoras y recordarle la necesidad de unir y no cisionar. ⁴³³

No mesmo número de *Amauta*, no artigo intitulado *Polémica Finita*, Mariátegui propõe também o fim desse debate, e assim escreve a respeito das críticas feitas à *Amauta*:

[...] "Amauta" tiene demasiada personalidad para inquietarse por la fortuita presencia de una idea o un sentimiento heterodoxos en sus páginas. Es una revista de definición ideológica, de concentración izquierdista, que asimila o elimina, seguramente, sin daño para su salud, cualquier elemento errante.

⁴³¹ SÁNCHEZ, Luis Alberto. Respuesta a José Carlos Mariátegui. *Mundial*, Lima, 11 de março de 1927, p. 83, apud SANDERS, Karen. *Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. p. 310.

⁴³² MARIÁTEGUI, José Carlos. Replica a Luis Alberto Sanchez. In: _____. *Ideología y Política*. p. 222.

⁴³³ SÁNCHEZ, Luis Alberto. “Punto final con José Carlos Mariátegui”. *Mundial*, Lima, 11 de março de 1927, nº 349, apud VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. *Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*. p.8.

Tiene el carácter de un campo de gravitación y polarización. Los que arriban, transitoriamente, a este campo, pueden escaparnos, pero sin restarnos sustancia ni energía. Los que damos a "Amauta" tonalidad, fisonomía y orientación, somos los que tenemos una filiación y una fe, no quienes no las tienen y que admitimos, sin peligro para nuestra integridad y nuestra homogeneidad, como accidentales compañeros de viaje. Somos los vanguardistas, los revolucionarios, los que tenemos una meta, los que sabemos a dónde vamos. En el camino no nos alarma discutir con quienes no andan aún definitivamente orientados.⁴³⁴

Analisando a polêmica travada entre José Carlos Mariátegui e Luís Alberto Sanchez podemos perceber que uma das grandes críticas que os indigenistas cuzquenhos e Mariátegui receberam foi a do “exclusivismo índio”, que defendia o solapamento da cultura *criolla* por uma cultura indígena, que seria genuinamente peruana.

A historiadora Stephanie Moore aponta em um artigo que podem ser encontrados vestígios do eugenismo no discurso dos indigenistas cuzquenhos pelo fato de Valcárcel insistir na manutenção da pureza da raça indígena.⁴³⁵ Porém, conforme colocou em um artigo o historiador Nicolás Lynch⁴³⁶, o posicionamento indigenista de Valcárcel teve uma mudança. Em um primeiro momento teria defendido o chamado milenarismo, sustentando que a solução do problema indígena estava na volta do passado incaico e na pureza da “raça” indígena.

Nació del vientre americano el hombre nuevo. Toda la influencia maternal de la cultura inkaica vive en nosotros. Discurre misteriosamente en nuestro espíritu como la sangre que irriga nuestro cuerpo. Nos debemos a la raza.⁴³⁷

Podemos perceber nesse trecho uma estrita relação entre cultura e genética, pois a cultura e a memória histórica indígena aparecem como algo que fosse hereditário. Por isso, em seu livro “*Tempestad en los Andes*” escreveu que:

La raza del Cid y don Pelayo mezcla su sangre a la sangre Americana. A la violencia del asalto de los lúbricos invasores sucede a la tranquila posesión de la mujer India. Se han mezclado las culturas. Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades.⁴³⁸

⁴³⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. Polémica Finita. In: _____. **Ideología y Política**. p. 226-227.

⁴³⁵ MOORE, Stephanie. Indigenismo Peruano, la raza, y los peruanos asiáticos, 1900-1930. **A Contra corriente: Una revista de historia social y literatura de America Latina**. Raleigh, Vol. 11, nº3, pp. 195-217, março/jul. 2014, p. 200. Disponível em: <<http://www.acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/844>>. Acesso em: 26 jun. 2016.

⁴³⁶ LYNCH, Nicolás. La Polémica Indigenista y los Origenes del Comunismo en Cusco. **Crítica andina**. Cusco, nº3, mar. 1978, pp. 5-46.

⁴³⁷ VALCÁRCEL, Luis E. Nueva orientación del problema racial en el Perú. In: **Kosko**, Cusco, nº42, 22/5/1925 apud LYNCH, Nicolás, op. cit. p. 27.

⁴³⁸ VALCÁRCEL, Luís E. **Tempestad en los Andes**. Lima: Editorial Universo, 1978 [1927], p. 10, apud DE LA CADENA, Marisol. ¿son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. **Universitas humanística**. Bogotá, nº61, pp: 51-84, janeiro/jun. 2006, p. 68. Disponível em:

Portanto, a mestiçagem, para Valcárcel teria degenerado os elementos autóctones transmitidos hereditariamente. Ela diluiria os elementos mais importantes e faria com que fossem transmitidos apenas os “vícios raciais”, desse modo a mestiçagem biológica e, por conseguinte, a cultural geraria apenas deformidades – talvez seja esse posicionamento que a historiadora Stephanie Moore estivesse se referindo ao comentar em seu artigo tendências eugenistas na obra de alguns indigenistas peruanos da década de 1920. Esse posicionamento foi criticado principalmente pelos defensores da mestiçagem como forma de redenção do indígena, entre eles, Luís Alberto Sánchez que, no epílogo de *Tempestad en los Andes*, escreveu a respeito da tese de Valcárcel que:

[...] “El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”, frase de combate, acalorada improvisación que se le escapa a Valcárcel en su noble deseo de reivindicar al indio y devolverle la situación que reclama. Bien se ve que es un decir vehemente. Los mismos “nuevos Indios” que nos pinta revelan argucias de mestizos aparte de la cazurrería India [...] no hay mejor fruto humano que el mestizo. Ricardo Rojas (Eurindia) y José Vasconcelos en México (Indología) puntualizan la necesidad del mestizaje en América.⁴³⁹

Porém, nos anos seguintes, Valcárcel deixou de lado sua concepção indigenista exclusivista e passou a aceitar a necessidade de integrar os elementos culturais positivos da cultura ocidental. Em um artigo publicado na revista *Amauta* já aceitava que:

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, de vastos horizontes y ánimo severo y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses, sin perder la ruta en laberinto de las ideologías. Ese grupo selecto se incautará de la técnica europea para resistir a la europeización y defender la indianidad.⁴⁴⁰

Além de podermos identificar nesse trecho uma aproximação por parte de Valcárcel ao ideal mariateguiano de resgate da tradição indígena sob o viés da modernidade em um contexto revolucionário⁴⁴¹, se aproxima também a de outro intelectual indigenista, José Uriel Garcia que, através do conceito de “Neo-índio” pressupôs que a futura nacionalidade peruana surgiria da fusão do índio com os melhores elementos da cultura ocidental, produzindo uma “fusão de raças” que resultaria no “Neo-

<<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/viewFile/2075/1315>>. Acesso em: 20 jan.2017.

⁴³⁹ SÁNCHEZ, Luis Alberto. Epílogo. In. VALCÁRCEL, Luis E. **Tempestad en los Andes**. apud DE LA CADENA, Marisol. ¿son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. **Universitas humanística**. p. 68.

⁴⁴⁰ VALCÁRCEL, Luis E. El Problema Indígena. **Amauta**, Lima, nº7, mar. 1927, apud LYNCH, Nicolás. La Polémica Indigenista y los Orígenes del Comunismo en el Cusco. **Crítica andina**. p. 27.

⁴⁴¹ Trataremos a respeito da questão da tradição e da modernidade na obra em Mariátegui a seguir nesse trabalho, quando falaremos de sua concepção de tradição.

índio”. Escrevia Uriel Garcia que: “La invasión conquistadora, con todos los males que acarrea al sujeto de la cultura anterior, orienta la historia de nuestra América por otros rumbos, le abre horizontes más amplios para nuevos destinos.”⁴⁴²

Defendendo o ideal de mestiçagem, combateu o exclusivismo indigenista que preconizava uma volta ao incário, colocando que o problema dessa concepção residia no fato de que:

Para vivir la vida inkaica habría que volver a ser el hombre del incanato, lo que es, simplemente un espejismo, un sueño utópico, y por lo tanto falso para las inquietudes juveniles de nuestros pueblos actuales. Es absurdo querer despojarse de las adquisiciones posteriores, tanto en la vida individual como en la vida colectiva. Adoptar normas de la vida pasada en buena cuenta, es retornarlas a la actual, transformarlas y hacerlas otra cosa nueva, válida para el futuro. Sólo así el pasado puede tener rendimientos fecundos.⁴⁴³

Assim, o resurgimento do incário se voltaria mais para o resgate das tradições indígenas e adaptá-las aos dias atuais. Não haveria como encaixar o homem moderno em um modelo de vida já ultrapassado em nome do ressurgimento indígena, pois, mesmo o indígena estaria impregnado dos 500 anos de conquista espanhola. Por isso, ao conceber o conceito de *neo-índio*, buscou através dele uma visão totalizadora que abarcasse a história, o homem e a cultura e o espaço. Para ele o ciclo *neoíndio* teve início com a conquista. O contato entre índios e espanhóis proporcionou como resultado uma cultura “superior” dos “novos índios e foi justamente esse contato que assegurou a existência dos indígenas⁴⁴⁴. Assim, “el indio es culturalmente un alma en vías de amestizamiento; solo merced a ello perdura y se afirma.”⁴⁴⁵

Segundo o pesquisador Aguilar Zevallos o conceito de “neo-índio” defendido por Uriel Garcia trouxe uma valorização da paisagem andina que teria sido enriquecida pela presença espanhola⁴⁴⁶, pois com ela

[...] surge otro mundo andino más amplio, de mayor riqueza en incentivos perceptibles y emocionales, donde la acción humana tiene más destino y complejidad creadora. Porque el panorama se infunde también de alma mestiza, cobra mayor energía, se puebla de vida más intensa, adquiere otro

⁴⁴² GARCÍA, Jorge Uriel. El nuevo indio, los antecedentes morales. **Kuntur**. Cusco, nº1. set. 1927. apud LYNCH, Nicolás. La Polémica Indigenista y los Orígenes del Comunismo en Cusco. **Crítica andina**. p. 28.

⁴⁴³ GARCÍA, Jorge Uriel. El nuevo indio, los antecedentes morales. **Kuntur**, apud LYNCH, Nicolás. La Polémica Indigenista y los Orígenes del Comunismo en Cusco. **Crítica andina**. p. 28.

⁴⁴⁴ Cf. ZEVALLOS, Aguilar. **Indigenismo y Nación**: Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930). Lima: Institut français d'études andines, 2002, p. 66. Disponível em: <<http://books.openedition.org/ifea/469>>. Acesso em 20 jan. 2017.

⁴⁴⁵ URIEL GARCIA, José. El neoindianismo. **Boletín Titikaka**. Cusco, nº 16, nov. 1927, apud ZEVALLOS op. cit., p. 67, nota 444.

⁴⁴⁶ Cf. ZEVALLOS, op. cit., p. 67, nota 444.

valor cósmico. Y este trastorno geográfico maravilloso genera una comoción paralela en el panorama espiritual.⁴⁴⁷

A mestiçagem aparece, desse modo, como um processo inevitável, a partir da situação de contato, desde a Conquista, do branco com o índio, o qual traria a possibilidade do surgimento de uma “raça superior” – visão bem semelhante do filósofo e indigenista mexicano José Vasconcelos, autor de *Raza Cósmica*. O mestiço, para Uriel Garcia, aparece como portador de uma cultura superior que uniria os aportes indígenas e europeus, tendo um espaço próprio em que teria se desenvolvido uma cultura “neoíndia” relacionado com o espaço andino em uma história de cinco séculos. Por fim, o mestiço, assim como na visão de José Vasconcelos, não seria apenas uma proposta de cultura nacional, mas também uma alternativa de cultura continental.

Retomando a problemática da opinião de Stephanie Moore em seu artigo⁴⁴⁸ sobre as tendências eugenistas, concluímos que essa afirmação deve ser relativizada, pois não se tratou exclusivamente de um discurso que seguiu os pressupostos das teorias racialistas do final do século XIX, já que pode-se perceber um discurso de manutenção da tradição e da cultura indígena por parte dos indigenistas cuzquenhos como forma de marcar uma posição diante do paradigma assimilacionista defendido pelos intelectuais civilistas que preconizavam a hispanização dos indígenas. Apesar do “defeito homogeneizante” conforme aponta Fernanda Beigel, este discurso indigenista se tratou mais de um intento de superar as visões filantrópicas e tutelares que orientavam o trabalho de alguns intelectuais limenhos⁴⁴⁹ e também como discurso exclusivista provinciano andino frente ao que podemos chamar de hegemonia intelectual limenha, que teria por pressuposto uma valorização da cultura *criolla*. Assim, alguns indigenistas cuzquenhos, como Guillermo Guevara entendiam que a redenção do índio só poderia ser sustentada por intelectuais andinos e que o movimento indigenista a partir dos Andes se colocava como uma reivindicação frente ao indigenismo dos intelectuais limenhos, entre eles Mariátegui. Esse movimento, que foi chamado de “serranismo”, portanto, foi uma corrente baseada em uma concepção radical que considerou o “limenho” como o principal inimigo e defendeu

⁴⁴⁷ URIEL GARCIA, José. El neoindianismo. **Boletín Titikaka**. Cusco, nº 17, nov. 1927, apud ZEVALLOS, Aguilar. **Indigenismo y Nación: Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)**, p. 67.

⁴⁴⁸ Cf. MOORE, Stephanie. Indigenismo Peruano, la raza, y los peruanos asiáticos, 1900-1930. **A Contra corriente: Una revista de historia social y literatura de America Latina**.

⁴⁴⁹ BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopia y praxis Latinoamericana**. p. 40.

o indigenismo como um movimento provinciano, originariamente e autenticamente andino.⁴⁵⁰

Por sua vez, o historiador Luís Veres critica o indigenismo mariáteguiano que, influenciado pelo indigenismo cuzquenho, acabou tendo um conhecimento limitado do mundo andino. Além disso, ao exaltar o mundo andino e indígena com uma atitude radical, teria defendido alguns postulados racistas em seus escritos.⁴⁵¹ Realmente, podemos perceber essa crítica quando Mariátegui se refere à população negra no Peru.

En la costa, en Lima sobre todo, otro elemento vino a enervar la energía espiritual del catolicismo. El esclavo negro prestó al culto católico su sensualismo fetichista, su oscura superstición. El indio, sanamente panteísta y materialista, había alcanzado el grado ético de una gran teocracia; el negro, mientras tanto, trasudaba por todos sus poros el primitivismo de la tribu africana.⁴⁵²

Comparando o processo de assimilação ao catolicismo no Peru da população negra e da população indígena, Mariátegui fez uma distinção na qual o negro trazia consigo uma espécie de “sensualismo fetichista” e supersticioso e, por sua vez, o índio era mais materialista e adorador da natureza; enquanto o negro estaria no mundo da sensualidade e da superstição primitivista tribal, o índio, racional e materialista, tinha em seu passado um grau ético maior que advinha da teocracia incaica, uma forma superior ao tribalismo africano.

O elemento negro na cultura peruana não teria, portanto, nada de importante a acrescentar, pelo contrário, serviu de elemento de dominação cultural colonial por parte dos espanhóis.

El esclavo negro reforzó la dominación española que a pesar de la despoblación indígena, se habría sentido de otro modo demográficamente demasiado débil frente al indio, aunque sometido, hostil y enemigo. El negro fue dedicado al servicio doméstico y a los oficios. El blanco se mezcló fácilmente con el negro, produciendo este mestizaje uno de los tipos de población costeña con características de mayor adhesión a lo español y mayor resistencia a lo indígena.⁴⁵³

Ao comentar o aspecto de “domesticidade” por parte dos negros, Mariátegui coloca que esse teria sido o fator que facilitou a mestiçagem do branco com o negro na Costa. Os dois elementos são colocados, portanto como opostos à Serra e,

⁴⁵⁰ BEIGEL, Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopia y praxis Latinoamericana**. p. 40-41.

⁴⁵¹ VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale**. p. 5.

⁴⁵² MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 176.

⁴⁵³ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 45-46, nota 452.

consequentemente, ao indígena. Por isso, o negro serviu como elemento de dominação colonial dos espanhóis sobre os índios.

El esclavo vino al Perú a servir los fines colonizadores de España. La raza negra constituye uno de los aluviones humanos depositados en la Costa por el Coloniaje. Es uno de los estratos, poco densos y fuertes, del Perú sedimentado en la tierra baja durante el Virreinato y la primera etapa de la República. Y, en este ciclo, todas las circunstancias han concurrido a mantener su solidaridad con la Colonia. El negro ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la sierra, donde no ha podido aclimatarse física ni espiritualmente. Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida. Para su antiguo amo blanco ha guardado, después de su manumisión, un sentimiento de liberto adicto. La sociedad colonial, que hizo del negro un doméstico – muy pocas veces un artesano, un obrero - absorbió y asimiló a la raza negra, hasta intoxicarse con su sangre tropical y caliente. Tanto como impenetrable y huraño el indio, le fue asequible y doméstico el negro. Y nació así una subordinación cuya primera razón está en el origen mismo de la importación de esclavos y de la que sólo redime al negro y al mulato la evolución social y económica que, convirtiéndolo en obrero, cancela y extirpa poco a poco la herencia espiritual del esclavo. El mulato, colonial aun en sus gustos, inconscientemente está por el hispanismo, contra el autoctonismo. Se siente espontáneamente más próximo de España que del Inkario.⁴⁵⁴

Desse modo, o negro portava apenas elementos culturais e psicológicos negativos, diante do indígena. “Domesticado” pelo branco serviu como elemento de dominação colonial, já que foi usado como substituto à mão-de-obra indígena. O negro não teria se mostrado apto e nem interessado a se juntar ao indígena na luta contra a dominação branca, pelo contrário, juntou-se aos seus amos no preconceito e desconfiança para com o mundo andino. A redenção do negro ao trabalho como operário e artesão se deu através de uma relação de subordinação diante do branco que, através dela tornou-o mais próximo do hispanismo costeiro do que do incaísmo andino.

A partir dessa perspectiva, Luís Veres comenta que a visão de Mariátegui, assim como dos demais indigenistas cuzquenhos, em relação às populações negras e chinesas⁴⁵⁵ no Peru não é diferente da dos intelectuais da geração *de los 900* diante da população autóctone peruana, pois a heterogeneidade racial existente no Peru dificultava a integração das “raças excluídas” na sociedade nacional.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 334.

⁴⁵⁵ Preferimos não analisar os comentários de José Carlos Mariátegui diante das populações chinesas, que formavam um grande contingente populacional no Peru a partir de meados do século XIX quando foram trazidos para trabalharem nas fazendas monocultoras da Costa em lugar do escravo negro e na extração do guano, para não alongar muito essa discussão, visto que a argumentação segue a mesma retórica racialista para com a população negra. Para uma leitura mais aprofundada sobre o assunto recomendamos o seguinte artigo: MOORE, Stephanie. Indigenismo Peruano, la raza, y los peruanos asiáticos, 1900-1930. **A Contra corriente: Una revista de historia social y literatura de America Latina**.

⁴⁵⁶ VERES, Luís. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale**. p. 6.

Sem esquecer esses apontamentos preconceituosos, não podemos deixar de lado que ao estudar a obra de Mariátegui, um dos elementos mais criticados é a colonização. Por isso, ele acaba por desmerecer os elementos culturais negros e chineses, pois, em sua opinião, estes foram trazidos de fora durante o processo de colonização como forma de substituição do indígena como força de trabalho na Costa, mostrando a oposição e a impossibilidade de integração entre o branco e o índio.

A construção discursiva de oposição entre brancos e índios se mostra, desse modo, presente no discurso indigenista tanto de Mariátegui quanto dos intelectuais cuzquenhos, fazendo com que a visão de uma sociedade mais heterogênea ou uma sociedade mestiça não fosse considerada. Assim, não podemos deixar de colocar nossa opinião e destacar que em meio à discussão indigenista peruana, houve outros intelectuais, que assim como Luís Alberto Sánchez e Uriel García, pensaram o indigenismo e a nação peruana a partir do ideal da mestiçagem.

3.3 – A NAÇÃO EM JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE.

A questão nacional para Mariátegui, como vimos anteriormente, estaria ligada necessariamente à questão internacional. O fator internacionalista viria do que ele enxergava por emoção mundial, isto é, do socialismo como expectativa. Através da análise que fez dos movimentos nacionalistas no Oriente, Mariátegui ligou a questão nacional a uma questão revolucionária que não abriu mão dos aspectos tradicionais, mas que também buscou na modernidade ocidental os elementos para desencadear a revolução anti-colonial.

Em um artigo intitulado “*El florecimiento de las literaturas nacionales*”, que seria posteriormente incluído nos “*Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*” Mariátegui tratou da questão do nacionalismo no processo literário. Esse artigo permite-nos entender sua concepção de nacionalismo.

El florecimiento de las literaturas nacionales coincide, en la historia de Occidente, con la afirmación política de la idea nacional. Forma parte del movimiento que, a través de la Reforma y el Renacimiento, creó los factores ideológicos y espirituales de la revolución liberal y del orden capitalista. La unidad de la cultura europea, mantenida durante el medievo por el latín y el papado, se rompió a causa de la corriente nacionalista, que tuvo una de sus expresiones en la individualización nacional de las literaturas. El

"nacionalismo" en la historiografía literaria es por tanto un fenómeno de la más pura raigambre política, extraño a la concepción estética del arte.⁴⁵⁷

Mariátegui traça um paralelo entre o nacionalismo como movimento estético e como movimento político que se constituiria na modernidade, quando ocorreu o florescimento das literaturas nacionais, criando os fatores ideológicos da revolução liberal e da ordem capitalista. Assim, o “nacional” como tema literário contribuiu para a difusão do nacionalismo como ideologia. Contudo, ele conclui que o nacionalismo na literatura seria uma tradição política que não se relacionaria com a concepção estética da literatura, mas que, por outro lado, a literatura nacional refletiria a ideologia nacionalista.⁴⁵⁸ Assim, ao falar da literatura peruana ele escreveu que:

La literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español [...]. La civilización autóctona no llegó a la escritura, y por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales. La escritura y la gramática quechuas son en su origen obra española y los escritos quechuas pertenecen totalmente a literatos bilingües [...]. La lengua castellana, más o menos americanizada, es el lenguaje literario y el instrumento intelectual de esta nacionalidad cuyo trabajo de definición aun no ha concluido.⁴⁵⁹

O nacionalismo peruano, desse modo, assim como a literatura, teria raízes espanholas. Nesse processo, o autóctone não teria feito parte, já que não desenvolveu uma literatura escrita e ficou em uma tradição oral. Então, a tradição indígena foi incorporada na literatura através da mediação da língua espanhola. Por isso, o espanhol, como linguagem literária no Peru, se tornou elemento de nacionalidade, mas que ainda estaria em formação, já que ainda se tratava de um processo “mais ou menos” americanizado.

Assim, Mariátegui reconhece a necessidade de incorporação da tradição indígena ao processo literário, não só através do bilinguismo, mas do real sentimento autóctone, já que a literatura e a nacionalidade peruana permaneciam ainda herderas do colonialismo, pois mantinham como tradição literária uma tradição que veio de fora, isto é, a espanhola. Faltava, portanto, uma tradição que brotasse do solo peruano.

La flaqueza, la anemia, la flacidez de nuestra literatura colonial y colonialista provienen de su falta de raíces. [...] El arte tiene necesidad de alimentarse de la savia de una tradición, de una historia, de un pueblo. Y en el Perú la literatura no ha brotado de la tradición, de la historia, del pueblo indígena. Nació de una importación de literatura española; se nutrió luego de la imitación de la misma

⁴⁵⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 234.

⁴⁵⁸ Cf. MARIÁTEGUI, op. cit., p. 235, nota 457.

⁴⁵⁹ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 235, nota 457.

literatura. Un enfermo cordón umbilical la ha mantenido unida a la metrópoli.⁴⁶⁰

Portanto, assim como no processo literário nacional, o nacionalismo peruano só poderia ser construído a partir da tradição e da história do povo indígena, permitindo, desse modo, a emancipação mental peruana em relação à Espanha. Nesse sentido, o *criollismo*, era o cordão enfermo que prendia o Peru à Espanha através dessa postura passadista.

Podemos perceber, então, que o nacionalismo para Mariátegui teria origem na modernidade, mas que também precisava de uma tradição própria e autóctone. Por isso, a modernidade não seria contradizente à tradição, justamente pelo fato da necessidade do elemento étnico para a constituição do nacionalismo como movimento político. Como bem coloca Anthony D. Smith:

Como *movimiento sociopolítico*, el nacionalismo no se diferencia, en principio, de otros movimientos en lo que a su organización, técnicas y actividades se refiere, con una sola excepción: su énfasis en la gestación y la representación culturales. Las ideologías del nacionalismo requieren una inmersión en la cultura de la nación, el redescubrimiento de su historia, la revitalización de sus lenguas vernaculas a través de disciplinas como la filología y la lexicografía, el cultivo de su literatura, especialmente la poesía y el drama, así como la restauración de sus artes y oficios vernáculos, sin olvidar la música, las danzas tradicionales y folclóricas. Esto explica los frecuentes renacimientos culturales literarios asociados con los movimientos nacionalistas, así como la rica variedad de actividades culturales que el nacionalismo puede estimular. Normalmente, un movimiento nacionalista no suele empezar con protestas ni manifestaciones, ni por medio de la resistencia o el pronunciamiento armado, sino con la aparición de sociedades literarias o de investigación histórica, [...].⁴⁶¹

Por outro lado, em Mariátegui o fator econômico teria uma grande importância, que se justificaria pela sua adesão ao marxismo. Assim, no mesmo texto que analisamos anteriormente, ele coloca, a respeito da presença dos fatores econômicos e políticos na literatura nacional, que:

La literatura de un pueblo se alimenta y se apoya en su substratum económico y político. En un país dominado por los descendientes de los encomenderos y los odores del Virreinato, nada era más natural, por consiguiente, que la serenata bajo sus balcones. La autoridad de la casta feudal reposaba en parte sobre el prestigio del Virreinato. Los mediocres literatos de una república que se sentía heredera de la Conquista no podían hacer otra cosa que trabajar por el lustre y brillo de los blasones virreinales. Únicamente los temperamentos superiores - precursores siempre, en todos los pueblos y todos los climas, de las cosas por venir - eran capaces de sustraerse a esta fatalidad histórica, demasiado imperiosa para los clientes de la clase latifundista.⁴⁶²

⁴⁶⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensaios de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 241.

⁴⁶¹ SMITH, Anthony D. **Nacionalismo: Teoría, Ideología, Historia**. p. 21.

⁴⁶² MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 240-241.

Podemos perceber a presença em Mariátegui, quando comenta sobre a importância dos fatores econômicos e políticos no nacionalismo, da teoria nacionalista de Stalín, que definia nação como: “una comunidad estable de personas, historicamente constituida, formada sobre la base de una lengua, un territorio, una vida económica común, y una construcción psicológica manifiesta en una cultura común.”⁴⁶³, por isso, através desse viés marxista, Mariátegui pressupôs a existência de uma “nação quéchua” na história, como podemos ver no trecho seguinte:

La historia, afortunadamente, resuelve todas las dudas y desvanece todos los equívocos. La conquista fue un hecho político. Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por las de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió, en todos los órdenes de cosas, así espirituales como materiales, un nuevo período. El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quechua. [...].⁴⁶⁴

Desse modo, antes da chegada dos espanhóis na América, o Imperío Inca foi entendido como uma comunidade estável que teve seu processo de constituição historicamente, tendo por base a língua quéchua que se difundia em um vasto território administrado pelos Incas, o regime econômico comunitário agrário e a administração teocrática. Por sua vez, a colonização foi compreendida como fragmentadora do ritmo histórico de desenvolvimento da nação quéchua, pois tirou as bases que mantinha unida aquela estrutura política, econômica e cultural ao trazer o catolicismo como religião oficial, o espanhol como língua e o “feudalismo” como forma de produção.

Portanto, a dualidade histórica constituída com a conquista impossibilitou que no território peruano se constituísse uma nação. O Peru ainda estaria dividido em regiões e para Mariátegui: “La región tiene generalmente raíces más antiguas que la nación misma. Para reivindicar un poco de autonomía de ésta, necesita precisamente existir como región.”⁴⁶⁵ Contudo, o problema nacional não estaria em uma questão de autonomia regional, pois mesmo com a forte presença indígena na região andina, para Mariátegui, os indígenas não poderiam ser considerados como uma nacionalidade, pois: “La raza y la lengua indígenas, desalojadas de la costa por la gente y la lengua españolas, aparecen

⁴⁶³ STALIN, Joseph: **Marxism and National and Colonial Question**. Londres: Lawrence, 1935, pág. 8, apud SMITH, Anthony D. **Nacionalismo: Teoría, Ideología, Historia**. p. 26.

⁴⁶⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 36-37.

⁴⁶⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 204, nota 464.

hurañamente refugiadas en la sierra. Y por consiguiente en la sierra se conciertan todos los factores de una regionalidad si no de una nacionalidad.”⁴⁶⁶

A questão nacional no Peru não adquire um contorno de articulação regional, pelo contrário, o problema estaria justamente na cisão e não na união. Desse modo, para Mariátegui:

La unidad peruana está por hacer; y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un Estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla.⁴⁶⁷

Por fim, na dualidade e na colonialidade estabelecidas com a conquista é que residiria a possibilidade do Peru não se constituir como nação, por isso seria necessário acabar com elas com a constituição de um regime econômico e político que visasse “asegurar y perfeccionar su unidad dentro de una convivencia más orgánica y menos coercitiva.”⁴⁶⁸

Contudo, a questão nacional, dessa forma colocada por Mariátegui, cabe algumas críticas, pois a uma primeira vista há uma espécie de incogruência quando fala de nação e de nacionalismo, já que podemos perceber que concebe a possibilidade de que a nação pudesse vir antes do nacionalismo. Porém, Mariátegui, em sua obra, delimita bem quando fala de nação, relacionando-a às características colocadas na definição de nação proposta por Stálin. Portanto, entendemos que a diferenciação colocada por ele estaria no fato de que enquanto a nação tinha uma origem em elementos econômicos e políticos, que trariam uma unidade e estabilidade à determinada comunidade, o nacionalismo aparece como um movimento estético e político, fruto da modernidade.

Desse modo, o nacionalismo para Mariátegui, como movimento político, deve resgatar o passado como tradição e o alinhar à modernidade, tornando-se revolucionário, para assim romper com a dualidade e a colonialidade presentes na sociedade peruana.

Veremos então, a partir de agora, como se resolveu no pensamento mariateguiano a junção entre a tradição e a modernidade através de um movimento nacionalista, que

⁴⁶⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 206.

⁴⁶⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 206, nota 466

⁴⁶⁸ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 207, nota 466.

traria a possibilidade de uma revolução na qual o Peru pudesse se constituir como nação, extirpando a colonialidade da sociedade através do socialismo.

Em 1928, Mariátegui reuniu os artigos publicados em *Amauta* e na coluna *Peruanicemos al Perú* com os estudos que vinha realizando e publicou seu segundo livro, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Segundo o historiador Luis Veres, essa obra foi a primeira da história do pensamento peruano a adotar uma interpretação marxista do desenvolvimento econômico e histórico do Peru.⁴⁶⁹

Nesse trabalho de José Carlos Mariátegui podemos perceber uma construção histórica que teve o marxismo como ferramenta para elaboração do diagnóstico acerca da sociedade nacional, que apontou, como principal problema, a colonialidade presente na sociedade peruana, trazendo como marca a dicotomia entre *criollos* e índios e entre Costa e Serra. Por isso, o Peru seria ainda uma nação em formação.

Então, o principal fato para o Peru não ter se constituído como nação não seria pelo fato de sua pluralidade cultural, mas sim por essa dualidade que se mantinha na sociedade peruana. Nesse sentido, para Mariátegui:

La dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza. El Perú actual es una formación costeña. La actual peruanidad se ha sedimentado en la tierra baja. Ni el español ni el criollo supieron ni pudieron conquistar los Andes. En los Andes, el español no fue nunca sino un pionero un misionero.⁴⁷⁰

Como nação, do ponto de vista de uma “Comunidade Imaginada”, o Peru era restrito ao litoral *criollo* e o mundo andino e indígena não fazia parte dela. A Costa e a Serra seriam dois espaços inconciliáveis. Desse modo, no diagnóstico mariateguiano podemos perceber a presença do discurso dicotômico que fez parte dos discursos indigenistas no Peru a partir do fim da Guerra do Pacífico.

Para Mariátegui essa dicotomia foi acentuada pelo processo de formação econômica nacional do Peru, principalmente durante a República. Segundo ele, a sociedade peruana vivia sob dois regimes diferentes de organização econômica: um capitalismo incipiente no litoral e um regime de servidão que se mantinha na Serra desde tempos coloniais. Então, a sociedade peruana do século XIX e início do XX é uma

⁴⁶⁹ VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Amin: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale**. p. 1.

⁴⁷⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 206.

sociedade dividida entre *criollos* e índios, capitalismo e “feudalismo”, Costa e Serra. Estaria aí, portanto, o motivo de não ter se constituído uma nação no território peruano.

José Carlos Mariátegui dedica um capítulo para falar do problema do índio. Sem cair nos pressupostos indigenistas do final do século XIX que viam o problema do indígena como um problema racial ou civilizatório, que poderia ser resolvido pela educação, ele colocou o problema do índio como um problema econômico e social que tinha raízes na questão agrária peruana, marcada por uma estrutura colonial. Assim, para resolver o problema do índio seria necessário acabar com a colonialidade da sociedade peruana.

La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los "gamonales".⁴⁷¹

Nesse sentido, o socialismo teria um papel fundamental na resolução do problema indígena e do regime de propriedade de terra no Peru, pois para Mariátegui:

El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces, lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado.⁴⁷²

Em todo *Siete Ensayos*, Mariátegui construiu uma lógica histórica, fazendo uso do passado colonial e indígena para mostrar como os outros regimes econômicos – as etapas e os modos de produção utilizados pelo materialismo histórico – se desenvolveram no Peru, mostrando que não tinha como se realizar a etapa burguesa para a consolidação da revolução socialista, como era preconizado pelo marxismo ortodoxo. Desse modo, a construção histórica, tem um propósito político que é o da revolução socialista. Por isso, Mariátegui escrevia que para acabar com a colonialidade no Peru, seria necessário acabar com o *gamonalismo* através do socialismo.

Esa liquidación del gamonalismo, o de la feudalidad, podía haber sido realizada por la república dentro de los principios liberales y capitalistas. Pero por las razones que llevo ya señaladas en otros estudios, estos principios no han dirigido efectiva y plenamente nuestro proceso histórico. Saboteados por la propia clase encargada de aplicarlos, durante más de un siglo han sido impotentes para redimir al indio de una servidumbre que constituía un hecho absolutamente solidario con el de la feudalidad. No es el caso de esperar que hoy, que estos principios están en crisis en el mundo, adquieran repentinamente

⁴⁷¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana** p. 35.

⁴⁷² MARIÁTEGUI, op. cit., p. 36, nota 471.

en el Perú una insólita vitalidad creadora. El pensamiento revolucionario, y aún el reformista, no puede ser ya liberal sino socialista. El socialismo aparece en nuestra historia no por una razón de azar, de imitación o de moda, como espíritus superficiales suponen, sino como una fatalidad histórica.⁴⁷³

Por fim, destacamos a respeito de sua obra prima, corroborando com a historiadora Patricia Funes, que no plano simbólico a reflexão que ele propõe acerca da nação sublinha a debilidade de um “espírito nacional” que se fazia presente na educação e na cultura peruanas, por estarem afastadas do real contexto nacional e por manterem aspectos coloniais através da exaltação do elemento *criollo* como símbolo da nação, e por isso esse espírito não seria genuinamente peruano.⁴⁷⁴ Assim, voltando à réplica que Mariátegui fizera a Luis Alberto Sánchez, percebemos que o nacionalismo conteria um explícito conteúdo socialista, já que:

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 - si, coloniales económicamente, aunque se vanglorien de su autonomía política - tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica.⁴⁷⁵

Portanto, o nacionalismo, a partir do viés socialista, teria uma missão a cumprir no Peru. Nesse sentido, para Mariátegui, “a emoção mundial” permitiria que se saísse do discurso nacionalista conservador para um discurso nacionalista de vanguarda onde a tradição teria uma capacidade criadora revolucionária.

Porém, conforme coloca Flores Galindo, a nação em Mariátegui foi um problema. Nacionalismo e marxismo foram uma verdadeira tensão em seus escritos e na sua vida, pois algumas vezes ele prioriza o marxismo e sua internacionalidade e em outras ocasiões a nação. Então, entre o Ocidente e o mundo andino Mariátegui oscilou tentando achar um ponto comum.⁴⁷⁶ Mas, foi justamente dessa tensão entre marxismo e nação que José Carlos Mariátegui elaborou uma maneira específica e peculiar de marxismo. Essa heterodoxia, como coloca Héctor Alimonda:

[...] tem por fundamento não só sua particular apropriação da tradição socialista, senão um horizonte problemático específico, uma leitura a partir das chaves estratégicas de um contexto histórico nacional determinado: se para

⁴⁷³ MARIÁTEGUI *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, p. 38.

⁴⁷⁴ Cf. FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920.

⁴⁷⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. Replic a Luis Alberto Sánchez. In: _____. *Ideología y Política*. p. 221.

⁴⁷⁶ FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern*. p. 11-12.

Mariátegui é necessário inventar o socialismo, também será necessário inventar um corpo teórico interpretativo dessa realidade nacional.⁴⁷⁷

Por nossa vez, mais do que tensão, enxergamos a relação entre nação e socialismo na obra de Mariátegui como uma busca harmônica entre a tradição e a modernidade. Assim, mais do que usar o marxismo como dogma, Mariátegui o verá como uma ferramenta interpretativa da realidade nacional dentro do contexto da modernidade.

A particularidade nacional peruana apareceria do resultado de um processo histórico multidimensional, que buscou ligar o passado ao futuro. Por isso, o conceito de nacional em Mariátegui deve ser visto como um processo em formação, não como algo cristalizado. Portanto, a problemática nacional mariateguiana estaria justamente nessa dinâmica.⁴⁷⁸

Por isso, para resolver essa tensão buscou ao mesmo tempo “inventar” um socialismo que conseguisse resgatar a tradição “nacional” e “inventar” uma tradição que tivesse um sentido revolucionário - eixo chave para consolidação da revolução socialista no Peru, que seria a articulação entre tradição e modernidade.

Na polêmica do indigenismo, vimos que José Carlos Mariátegui parte do entendimento de que o socialismo poderia resolver o problema indígena. Sua concepção de socialismo, podemos dizer, tinha vários aspectos inovadores. Um destes aspectos foi a influência do teórico do sindicalismo revolucionário francês, Georges Sorel. Utilizando-se da concepção de mito elaborada por Sorel, Mariátegui trouxe o mito como uma das bases da filosofia da revolução.⁴⁷⁹

No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria.⁴⁸⁰

Então, o processo revolucionário, para Mariátegui, traz, como característica, a presença do mito como força desencadeadora. A revolução adquire, assim, um aspecto religioso, e, dessa forma, o socialismo, no pensamento mariateguiano, para além do dogma, aparece como fé.

⁴⁷⁷ ALIMONDA, Héctor. Mariátegui: vanguardas, tradição e modernidade. **Estudos Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro, nº 3, pp. 101-113, 1994, p. 101-102.

⁴⁷⁸ ALIMONDA, op. cit., p. 102, nota 477.

⁴⁷⁹ Cf. MARIÁTEGUI, Henri de Man e a “Crise” do marxismo. In: _____. **Defesa do Marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 29-32.

⁴⁸⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 35.

O socialismo, portador desse aspecto religioso, teria a capacidade de mobilizar as massas no contexto contemporâneo de crise civilizatória enxergada por Mariátegui, que seria marcado pelo embate entre o fascismo e o socialismo.

Essa inquietude contemporânea marca o pensamento de Mariátegui, isto é, essa tensão entre o nacional e o internacional, entre a tradição e a modernidade e entre o dogma e a heterodoxia. Essas tensões trazem o inovador de seu pensamento que foi o resgate do passado como mito para construção de uma tradição, onde o passado poderia se tornar o novo, e a tradição se tornaria vanguarda.

O contato de Mariátegui com os indigenistas cuzquenhos, como vimos, permitiu com que ele vislumbrasse o passado indígena a partir do socialismo. O passado indígena passou a adquirir um peso fundamental no projeto socialista mariateguiano, pois ele seria o elemento mítico que se tornaria a força motriz para o desencadeamento da revolução socialista.

A não assimilação desse passado fez, segundo Mariátegui e os indigenistas do *Grupo Resurgimiento*, com que o Peru não pudesse ser uma nação.⁴⁸¹ A nação peruana, assim, seria algo a ser construído, e o resgate da tradição indígena seria parte importante desse processo.

Mariátegui procurou valorizar a tradição indígena e denunciar como ela foi apagada pela memória histórica colonialista, que ressaltou apenas o elemento *criollo* e do conquistador espanhol como símbolos da peruanidade:

Mientras ha dominado en el país la mentalidad colonialista, hemos sido un pueblo que se reconocía surgido de la conquista. La conciencia nacional criolla obedecía indolentemente al prejuicio de la filiación española. La historia del Perú empezaba con la empresa de Pizarro, fundador de Lima. El Imperio Incaico no era sentido sino como prehistoria. Lo autóctono estaba fuera de nuestra historia y, por ende, fuera de nuestra tradición.⁴⁸²

Portanto, a reivindicação do passado indígena traz o aspecto de rompimento com a colonialidade da sociedade peruana, marcada por uma construção histórica que exaltou a colonização e o elemento *criollo* como retrato da nação. Para Mariátegui foi justamente essa permanência do passado colonial que revelaria a postura passadista dos peruanos:

Las preocupaciones de otros pueblos son más o menos futuristas. Las del nuestro casi siempre tácita o explícitamente pasadistas. El futuro ha tenido en esta tierra muy mala suerte y ha recibido muy injusto trato. [...] El pasadismo que tanto ha oprimido y deprimido el corazón de los peruanos es, por otra parte, un pasadismo de mala ley. El período de nuestra historia que

⁴⁸¹ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930.** p. 302.

⁴⁸² MARIÁTEGUI, José Carlos. La Tradición Nacional. In: _____. **Peruanicemos al Perú.** p. 167.

más nos ha atraído no ha sido nunca el período incaico. Esa edad es demasiado autóctona, demasiado nacional, demasiado indígena para emocionar a los lánguidos criollos de la República. Estos criollos no se sienten, no se han podido sentir, herederos y descendientes de lo incásico. El respeto a lo incásico no es aquí espontáneo sino en algunos artistas y arqueólogos.⁴⁸³

A permanência da colonialidade iria contra os aspectos da modernidade, pois não se conectaria ao futuro. Ela não trazia expectativas, pelo contrário, ressaltava essa experiência que ainda se mantinha na sociedade peruana. Por isso, para Mariátegui, o histórico deve ser sentido no presente e se voltar para o futuro.

El historicismo es otra cosa. Se llama historicismo una notoria corriente de filosofía de la historia. Y si por historicismo, se entiende la aptitud para el estudio histórico, aquí no hay ni ha habido historicismo. La capacidad de comprender el pasado es solidaria de la capacidad de sentir el presente y de inquietarse por el porvenir. El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será.

El espíritu de nuestra gente es, pues, pasadista; pero no es histórico.⁴⁸⁴

Nesse trecho percebemos que a atitude passadista não seria, para Mariátegui, uma atitude histórica. O moderno compreenderia tanto o passado no sentido de entendimento, quanto o futuro no sentido de expectativa e inquietude. E essa atitude passadista, que mantinha a divisão entre brancos e índios na sociedade peruana, não trouxe unidade, logo, não havia como se pensar em um projeto de nacionalidade peruana a partir da tradição *criolla*.

No se puede afirmar hechos e ideas nuevas si no se rompe definitivamente con los hechos e ideas viejas. Mientras algún cordón umbilical nos una a las generaciones que nos han precedido, nuestra generación seguirá alimentándose de prejuicios y de supersticiones. Lo que este país tiene de vital son sus hombres jóvenes; no sus mestizas antiguallas. El pasado y sus pobres residuos son, en nuestro caso, un patrimonio demasiado exiguo. El pasado, sobre, todo, dispersa, aisla, separa, diferencia demasiado los elementos de la nacionalidad, tan mal combinados, tal mal concertados todavía. El pasado nos enemista. Al porvenir le toca darnos unidad.⁴⁸⁵

Portanto, pelo fato de entender a nação como uma construção voltada para o futuro, Mariátegui reivindica o nacionalismo à vanguarda. Por isso, o resgate indígena pela vanguarda traria a possibilidade de uma unidade nacional, mas para isso o passado teria que estar conectado ao futuro e, por conseguinte, com o mundo.

⁴⁸³ MARIÁTEGUI, José Carlos. Pasadismo y Futurismo. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 29-30.

⁴⁸⁴ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 33, nota 483.

⁴⁸⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 34, nota 483.

Por isso, encontramos em Mariátegui o repúdio ao conservantismo que não aceita as “novas ideias” e que critica a importação das ideias estrangeiras, que seriam inadequadas à realidade nacional.

Frecuentemente se oyen voces de alerta contra la asimilación de ideas extranjeras. Estas voces denuncian el peligro de que se difunda en el país una ideología inadecuada a la realidad nacional. [...] [...] Pero los adversarios de la ideología exótica sólo rechazan las importaciones contrarias al interés conservador. [...] Se trata, pues, de una simple actitud reaccionaria, disfrazada de nacionalismo.⁴⁸⁶

O *criollismo*, então, não poderia ser o fator de coesão nacional, pois o nacional deveria se conectar ao internacional. Assim, criticando em parte aos hispanistas, Mariátegui coloca que esse tipo de nacionalismo *criollo* se confunde com conservantismo e com o reacionarismo. Essa peruanidade *criolla* costeira, isolaria o Peru da civilização.

Esa peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional esta menos desconectada, es menos independiente de Europa, de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana? El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión católica romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos. Los descendientes de los conquistadores y colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual. La independencia fue realizada por esta población criolla. La idea de la libertad no brotó espontáneamente de nuestro suelo; su germen nos vino de fuera.⁴⁸⁷

Pelo fato do Peru ser uma nacionalidade em formação, construída sobre a cultura indígena, o nacional não poderia esquecer do passado autóctone, assim como deveria se afastar do conservador e se aproximar da vanguarda, portanto, se conectar à “emoção mundial”.

O nacional não estaria desconectado do internacional, pois, como apontou Mariátegui, a própria ideia de América foi uma invenção europeia a partir da conquista e, a partir desse momento, a civilização americana estaria entrelaçada à civilização ocidental

⁴⁸⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. Lo Nacional y lo Exótico. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 35.

⁴⁸⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 36, 37, nota 486.

européia. Tradição e modernidade, portanto, estavam conectadas em um processo que ainda estava em formação no Peru e na Indo-América.

A partir da distinção que Mariátegui faz entre o nacionalismo passadista e o nacionalismo de vanguarda, podemos entender como seria a questão da tradição para Mariátegui. Sobre os passadistas, o pensador peruano coloca que:

[...] su conservantismo se guarda mucho de definir lo nacional, lo peruano. Teórica y prácticamente, el conservador criollo se comporta como un heredero de la colonia y como un descendiente de la conquista. Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional. El conservantismo no puede concebir ni admitir sino una peruanidad: la formada en los moldes de España y Roma. Este sentimiento de la peruanidad tiene graves consecuencias para la teoría y la práctica del propio nacionalismo que inspira y engendra. La primera consiste en que limita a cuatro siglos la historia de la patria peruana. Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo, aun al más modesto e iluso. Ningún nacionalismo sólido aparece en nuestro tiempo como una elaboración de sólo cuatro siglos de historia.⁴⁸⁸

Devemos levar em consideração que, assim como ele faz a distinção entre passadismo e historicidade, ele distingue tradição de tradicionalismo. Nesse caso, o primeiro remeteria a um aspecto de revolução, enquanto o segundo a um aspecto de reacionarismo e arcaísmo.

No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionalismo - no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservantismo - es verdad, el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla en una receta escueta y única.

La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias, - esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola [...].⁴⁸⁹

Portanto, por ser revolucionária, a tradição para Mariátegui não poderia ter um caráter conservador, pelo contrário, ela traria consigo um apelo da modernidade. Por isso, ao conceituar tradição ele distinguiu do que chamou de tradicionalismo, opondo a tradição indígena ao tradicionalismo *criollo*.

O tradicionalismo, seria estático, isto é, voltado para o passado sem se voltar para o futuro. Ao fazer o diagnóstico da tradição nacional peruana, Mariátegui coloca que se

⁴⁸⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. Nacionalismo y Vanguardismo. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 98-99.

⁴⁸⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. Heterodoxia de la Tradición. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 162-163.

manteve o tradicionalismo *criollo* em detrimento da tradição nacional autêntica – que seria a tradição indígena, pois o conservadorismo tradicionalista manteve o passado inalterado, não o reinterpretando conforme a realidade atual.

Para nuestros tradicionalistas, la tradición en el Perú es, fundamentalmente, colonial y limeña. Su conservantismo, pretende imponernos, así, una tradición más bien española que nacional. Ya he apuntado en mi anterior artículo que siempre el tradicionalista mutila y fracciona la tradición en el Perú y el interés clasista y político de nuestra casta feudal.⁴⁹⁰

Mariátegui estabelece, então, uma ligação entre tradicionalismo com conservadorismo. O conservadorismo seria o projeto de nação que manteria os aspectos de colonialidade na sociedade peruana, que não traria algo novo, apenas a manutenção da experiência de segmentação entre brancos e índios. Por isso, se colocou contrário a esse imobilismo tradicionalista, pois para ele:

Cuando se nos habla de tradición nacional, necesitamos establecer previamente de qué tradición se trata, porque tenemos una tradición triple. Y porque la tradición tiene siempre un aspecto ideal - que es el fecundo como fermento o impulso de progreso o superación - y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente. Y porque la tradición está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada.⁴⁹¹

Ao estabelecer que o Peru tem uma tradição tripla, Mariátegui aponta o caráter heterogêneo da sociedade do ponto de vista histórico, que seria formada pelos estratos pré-colonial, colonial e republicano. No entanto, podemos perceber que ao conceituar tradição, ele remete para uma noção de progresso e superação. Portanto, contra o imobilismo tradicionalista *criollo*, que procurou construir uma tradição nacional colonialista, Mariátegui aponta uma tradição em construção que levaria ao socialismo.

Para o historiador argentino Oscar Terán, ao demonstrar que o liberalismo burguês não teria condições de acabar com a colonialidade da sociedade peruana, Mariátegui coloca a revolução socialista como o acontecimento que comunicaria o futuro utópico do socialismo com o passado mítico indígena.⁴⁹²

Por isso, o socialismo para José Carlos Mariátegui não deveria ser cópia de outros modelos, deveria se alinhar à realidade peruana e, por conseguinte, à realidade mundial. Influenciado pelo marxismo soreliano, o periodista peruano trouxe para o seu projeto socialista a tradição indígena, pois nela estaria o caráter mítico para a realização da

⁴⁹⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. La Tradicion Nacional. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 167.

⁴⁹¹ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 170, nota 490.

⁴⁹² TERÁN, Oscar. Amauta: vanguardia y revolución. **Prismas – Revista de Historia Intelectual**. p.181.

revolução no Peru. Desse modo, escreveu que: “A teoria dos mitos revolucionários, que aplica ao movimento socialista a experiência dos movimentos religiosos, estabelece as bases de uma filosofia da revolução, [...]”.⁴⁹³

Nessa reivindicação do passado indígena, como bem aponta Karen Sanders, não era preconizada uma volta ao passado incaico, mas sim uma visão utópica da realidade andina que se concretizava na tradição indígena. Essa tradição seria ao mesmo tempo o caráter identitário e também o mito histórico necessário para a revolução.⁴⁹⁴

A reivindicação indígena como tradição nacional feita por Mariátegui, como bem aponta Héctor Alimonda, foi feita a partir do ponto de vista da modernidade.⁴⁹⁵ Não seria a tradição indígena imutável e imóvel no incário, mas a incorporação desta em um processo revolucionário, como podemos ver em seu texto intitulado *El problema primario del Peru* :

En el Congreso indígena, el indio del norte se ha encontrado con el indio del centro y con el indio del sur. El indio, en el congreso, se ha comunicado, además, con los hombres de la vanguardia de la capital. Estos hombres lo tratan como a su hermano. Su acento es nuevo, su lenguaje es nuevo también. El indio reconoce en ellos, su propia emoción. Su emoción de sí mismo se ensancha con este contacto. Algo todavía muy vago, todavía muy confuso, se bosqueja en esta nebulosa humana, que contiene probablemente, seguramente, los gérmenes del porvenir de la nacionalidad.⁴⁹⁶

Neste trecho podemos perceber claramente o ideal mariáteguiano de junção da tradição indígena com a vanguarda como base para construção da nacionalidade peruana. O indígena em contato com a vanguarda intelectual e revolucionária reconhece naqueles de uma emoção, que conecta ambos, tradição e modernidade, e que traz os germens da futura nacionalidade a ser construída. Desse modo, contra o tradicionalismo *criollo*, Mariátegui propõe que a vanguarda:

En oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El pasadismo se contenta, entre nosotros con los frágiles recuerdos galantes del virreinato. El vanguardismo, en tanto, busca para su obra materiales más genuinamente peruanos, más remotamente antiguos.

Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas

⁴⁹³ MARIÁTEGUI, José Carlos Mariátegui. **Defesa do marxismo**. p. 30.

⁴⁹⁴ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. p. 328-335.

⁴⁹⁵ Cf. ALIMONDA, Héctor. Mariátegui, vanguardas, tradição e modernidade. **Estudios Sociedade e Agricultura**. p. 107.

⁴⁹⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Problema Primario del Perú*. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 46.

revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo.⁴⁹⁷

O indigenismo colocado por Mariátegui, então, não tem uma visão idílica do índio do passado, mas sim reivindica esse passado como tradição a ser colocada em um projeto revolucionário. Não seria apenas o resgate e reconstituição do *Tawantinsuyo*; mas sim, o resgate da tradição indígena na história peruana para construção da nacionalidade. Esse era o papel do “indigenismo revolucionário”: ver a reivindicação do índio como “la reivindicación capital de nuestro vanguardismo”⁴⁹⁸

Nesse ponto, Mariátegui divergia em parte de outros indigenistas peruanos, principalmente dos cusquenos, que idealizavam um retorno romantizado do *Tawantinsuyo*, repudiando a civilização ocidental. Ao criticar o escritor peruano Luís Valcárcel sobre essa visão passadista do mundo andino, escreveu que:

Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone; ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla.⁴⁹⁹

Nesse sentido, não teria como abrir mão de quatro séculos da história peruana, já que o Peru estava conectado à história mundial. Por isso, para Mariátegui, o resgate do passado indígena deveria estar associado ao contemporâneo.

Ao defrontar-se com o conservadorismo hispanista e com o indigenismo cuzquenho de vertente exclusivista, Mariátegui trouxe, então, essa leitura alternativa, do viés vanguardista em relação à tradição nacional⁵⁰⁰, propondo uma tradição heterodoxa na qual não haveria contradição entre tradição e revolução:

⁴⁹⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. Nacionalismo y Vanguardismo en la Política. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 99-100.

⁴⁹⁸ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 97, nota 497.

⁴⁹⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Rostro y el Alma del Tawantinsuyo. In: _____. **Peruanicemos al Perú**, p. 90.

⁵⁰⁰ ALIMONDA, Hector. Mariátegui, vanguardas, tradição e modernidade. **Estudos Sociedade e Agricultura**. p. 108.

No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud.⁵⁰¹

O conceito de tradição adquire, desse modo, um significado de algo móvel, que se projeta para o futuro. O estudo do passado, para Mariátegui, só se justificava em função do conhecimento do presente, pois nele estaria o esforço de remontar a tradição. Desse modo, pelo fato do futuro trazer a expectativa da revolução, a tradição indígena deveria adquirir um aspecto revolucionário.

[...] El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social - feudalidad, gamonalismo -, pero batido para siempre como espíritu. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición.⁵⁰²

Portanto, contra o tradicionalismo, Mariátegui reivindicou o socialismo como elemento capaz de resgatar e reinventar a tradição indígena. Como chave para seu projeto de futuro, a tradição indígena foi colocada como o mito revolucionário que possibilitaria a revolução socialista. Pois, para ocorrer a revolução socialista no Peru não precisaria passar pela etapa burguesa, bastaria resgatar essa tradição indígena, que trazia consigo o comunismo incaico como elemento mítico capaz de tornar possível o fim da colonialidade e a construção de um Estado socialista.

Contudo, seria necessário o elemento moderno que pudesse interpretar a tradição indígena e colocá-la em um programa revolucionário. Por isso, para Mariátegui, o moderno não poderia ser ignorado, pois o Peru, como fragmento do mundo, segue uma trajetória solidária com este. E o elemento moderno que seria capaz de fazer essa reinterpretação da tradição indígena seria o socialismo.

La doctrina socialista es la única que puede dar un sentido moderno, constructivo, a la causa indígena, que, situada en su verdadero terreno social y económico, y elevada al plano de una política creadora y realista, cuenta para la realización de esta empresa con la voluntad y la disciplina de una clase que hace hoy su aparición en nuestro proceso histórico: el proletariado.⁵⁰³

⁵⁰¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. Heterodoxia de la Tradición. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 161.

⁵⁰² MARIÁTEGUI, José Carlos. La Tradición Nacional. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 168.

⁵⁰³ MARIÁTEGUI, José Carlos. Prefacio a "El Amauta Atusparia". In: _____. **Ideología y Política**. p. 188.

Apesar da importância do socialismo na interpretação do passado indígena, a revolução e, por conseguinte, a solução do problema indígena, para Mariátegui “tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios.”⁵⁰⁴

Portanto, não seria simplesmente uma conversão dos indígenas ao socialismo, mas sim uma questão de adesão deles à revolução, visto que para Mariátegui, os elementos do socialismo podiam ser encontrados na tradição indígena, e assim, eles não teriam como ficar impassíveis frente à essa corrente de pensamento mundial.

¿Por qué ha de ser el pueblo inkaiko, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valoración justa de lo indígena por la vía del socialismo.⁵⁰⁵

O resgate do passado indígena como elemento mítico no projeto revolucionário, desse modo, teve papel fundamental para a construção nacional em Mariátegui. A respeito disso, Karen Sanders, coloca que a interpretação mariateguiana da tradição indígena tem semelhanças com a compreensão de Anthony D. Smith acerca dos usos do passado étnico na criação das nações:⁵⁰⁶

Sin etnias y etnicismo, no podría haber ni naciones ni nacionalismo. Porque las naciones necesitan mitos y pasados si van a tener un futuro, y estos pasados no pueden ser forjados de la nada, ni los mitos que tendrán resonancia pueden ser fabricados. Aún los mitos revolucionarios presuponen un pasado, mucho del cual tiene que ser echado; [...] Esos pasados y sus mitos son ineludiblemente étnicos; pertenecen a esta o esa población culturalmente delimitada e históricamente definidas y ubicadas por sus raíces en un antiguo pasado étnico, y los mitos más revolucionarios recuerdan una época primordial y arcaica que ha sido perdida y tiene que ser recuperada.⁵⁰⁷

Podemos concluir, então, que o socialismo em José Carlos Mariátegui, como projeto de nação, buscou no passado indígena a construção de uma tradição que se tornaria o elemento mítico necessário para o processo revolucionário. Contudo, para que essa memória indígena não se tornasse apenas uma espécie de tradicionalismo, ela precisava ser reinventada no presente para que se situasse na realidade atual. Desse modo, o socialismo, como elemento de modernidade, teria por missão fazer a tradução dessa

⁵⁰⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 49.

⁵⁰⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 35, nota 504.

⁵⁰⁶ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 337.

⁵⁰⁷ SMITH, Anthony D. **National Identity**, p. 191, apud SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 338

tradição indígena no presente, que seria portadora do elemento mítico necessário para a realização do socialismo.

Assim, justamente por conta dessa tradição, a revolução socialista poderia ocorrer a partir do indígena. Portanto, a junção da modernidade com a tradição autóctone, em Mariátegui, pode ser entendida a partir de sua concepção da revolução socialista, a qual poderia fazer com que o Peru se constituísse como uma nação.⁵⁰⁸ Desse modo a revolução seria a ponte que ligaria a tradição à modernidade.

3. 4 – TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A UTOPIA ANDINA COMO UMA POSSIBILIDADE REVOLUCIONÁRIA.

Vimos que o que une a tradição com a questão nacional em Mariátegui, seria a revolução. Contudo, para entender o conceito de revolução em Mariátegui, não podemos enxergá-lo como algo pragmático, mas sim, a partir do aspecto religioso que a revolução portaria.

La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa.⁵⁰⁹

Como podemos ver no trecho acima, a força da revolução estaria no mito, por isso a tradição nacional reivindicada tanto por Mariátegui, quanto pela vanguarda peruana, ao ser projetada para um futuro, seria portadora desse caráter mítico. O socialismo mariateguiano, portanto, buscou nesse passado autóctone os elementos para se colocar como possibilidade nacional dentro da modernidade. Nesse sentido, como coloca Alberto Flores Galindo, o pensamento de Mariátegui, assim como de grande parte da vanguarda peruana dos anos 1920, foi tributário do que ele chama de “Utopia Andina.”⁵¹⁰

Esse conceito de “Utopia Andina” se refere aos projetos que pretenderam enfrentar a realidade da invasão ocidental sobre o mundo andino com a conquista. Com a intenção de superar a dependência e, ao mesmo tempo, um mundo fragmentado que se impunha a partir de então, buscou-se uma alternativa no encontro entre a memória e o

⁵⁰⁸ SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. p. 310.

⁵⁰⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Hombre y el Mito. In _____. **El Alma Matinal**: y otras estaciones del hombre de hoy. Lima: Biblioteca Amauta, 1970, p. 22

⁵¹⁰ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: Identidad y Utopía en los Andes. p. 271.

imaginário expresso em uma possibilidade de volta da sociedade incaica com o regresso do Inca. A “Utopia Andina” gravitaria, então, sobre o presente criando programas e doutrinas em uma imaginária filosofia incaica.⁵¹¹

A ideia do regresso do inca não apareceu espontaneamente na cultura andina, como uma simples resposta à dominação colonial, já que na memória histórica se reconstruiu o passado incaico como alternativa para o presente. Este seria, para Flores Galindo, o fator distintivo da “Utopia Andina” em relação a outros modelos de utopia que buscavam um mundo imaginário e sem referência a uma situação concreta. O mundo ideal, desse modo, não estava fora da história, foi um acontecimento histórico, tem seu espaço e tempo. No entanto, o conteúdo histórico dessa construção – o passado incaico, foi alterado para trazer a ideia de um passado de justiça, sem fome e sem exploração.⁵¹²

Por outro lado, a “Utopia Andina” não se resume apenas a um esforço para entender o passado e oferecer uma alternativa ao presente, mas também uma construção que vislumbra o futuro. Assim, ela anuncia que algum dia a atual ordem chegará ao fim e se iniciará uma nova era.⁵¹³ Não traria, então, um aspecto escatológico, mas sim uma concepção cíclica de tempo devido ao aspecto de retorno. Porém, para Mariátegui e o indigenismo revolucionário, assim como para os indigenistas cuzquenhos, a ideia é da possibilidade de algo novo e não de retorno. Nesse sentido, a “Utopia Andina” foi entendida por esses intelectuais como uma nova expectativa a partir do resgate e construção do passado autóctone.

Tanto o indigenismo cuzquenho quanto o “indigenismo revolucionário” da década de 1920 – incluindo José Carlos Mariátegui - enxergou nas rebeliões indígenas que ocorreram no altiplano um movimento de busca de um passado, que permanecia ao mesmo tempo no imaginário e nas memórias históricas das comunidades indígenas em suas práticas coletivas e culturais. Imbuídos desse espírito, os indigenistas enxergaram a possibilidade de quebra de uma ordem oligárquica que colocava a colonialidade como permanência e experiência nessa sociedade. Como já colocamos anteriormente, esses levantes traziam a possibilidade de que a tradição indígena pudesse ser portadora do elemento revolucionário capaz de romper com a colonialidade e, desse modo, foi ressaltada pela vanguarda por mostrar-se como novidade.

⁵¹¹ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes.** p. 17-21.

⁵¹² Cf. FLORES GALINDO, op. cit., p. 22-39, nota 511.

⁵¹³ FLORES GALINDO, op. cit., p. 59, nota 511.

Assim, o resgate da tradição indígena nesse contexto de mobilização indígena e de vanguardismo cultural fez com que Mariátegui vislumbrasse a união desses dois mundos: o andino e o ocidental.

No conjunto de sua obra, José Carlos Mariátegui ficou longe de exaltar uma restauração do incaico, pois, como vimos, o nacional não poderia se afastar do que estava se passando no mundo. E foi justamente a possibilidade da revolução socialista em seu horizonte de expectativa que fez com que a sua interpretação do passado indígena se adequasse ao seu projeto socialista. Assim, não é a restauração do comunitarismo incaico que almeja, mas sim, a partir dessa tradição nacional e autóctone chegar à revolução socialista, por causa do caráter mítico que ela portava.

A ideia do comunismo incaico, como memória histórica e elemento de construção de uma tradição nacional indígena, seria esse elemento mítico, como podemos ver no comentário que Mariátegui fez do livro *El Pueblo del Sol* do escritor peruano, Aguirre Morales:

La tesis de Aguirre, negando el carácter comunista de la sociedad incaica, descansa íntegramente en un concepto erróneo. Aguirre parte de la idea de que autocracia y comunismo son dos términos inconciliables. El régimen incaico – constata - fue despótico y teocrático; luego – afirma - no fue comunista. Mas el comunismo no supone, históricamente, libertad individual ni sufragio popular. La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna.⁵¹⁴

Socialismo e indigenismo, como expressões de vanguarda para Mariátegui, seriam conectados por esse ideal de comunitarismo indígena. Contudo, como vimos no trecho acima, o pensador peruano coloca que o comunismo incaico fez parte de um período histórico que hoje não seria mais conciliável. Na época dos incas, comunismo e autocracia – acreditamos que esteja se referindo ao modo primitivo de produção – seriam conciliáveis, mas estes seriam incompatíveis com a época atual e moderna. Por isso, a necessidade de colocar o passado indígena como tradição, como mito e não como restauração. Nesse sentido o socialismo aparece como utopia, enquanto o histórico conecta o passado autóctone a esse projeto de futuro.

Por isso, a questão histórica surge no sentido de interpretação do passado, para construção de uma tradição nacional que leve ao futuro em que a própria modernidade contemporânea, revele o horizonte da revolução socialista. Essa concepção histórica em

⁵¹⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. p. 79.

Mariátegui se alinha com o que propôs Reinhardt Koselleck acerca da história na modernidade:

A história refere-se às condições de um futuro possível, que não se deduz somente a partir da soma dos eventos isolados. Mas nos eventos que ela investiga delineam-se estruturas que estabelecem ao mesmo tempo as condições e os limites da ação futura. Desse modo, a história demarca os limites para um futuro possível e distinto, sem que com isso possa renunciar às condições estruturais associadas a uma possível repetição dos eventos. Em outras palavras, só se chegará a uma crítica bem fundamentada à garantia voluntarista oferecida pelos planejadores de um futuro utópico quando a história [...] como *magistra vitae* extrair seus ensinamentos não apenas das diferentes histórias, mas também das ‘estruturas dinâmicas’ de nossa própria história.⁵¹⁵

Mariátegui, portanto, em sua construção histórica do passado autóctone, não abriu mão das estruturas históricas que fizeram parte da realidade nacional e nem das estruturas que se construíram com a modernidade. O resgate do passado pelo nacionalismo como tradição é, nesse aspecto, dinâmico, com vistas justamente a um futuro, que seria a revolução. Nesse sentido, conforme coloca o historiador Álvaro Fernandez Bravo, muitos intelectuais na América Latina, nas primeiras décadas do século XX, tal como José Carlos Mariátegui, seguiram a concepção do nacionalismo como um instrumento liberador capaz de trazer os valores ilustrados de igualdade, fraternidade e liberdade para as “culturas atrasadas”, enxergando no movimento nacionalista a missão de propagação destes ideais e promover, assim, a modernização.⁵¹⁶

A história, nesse caso, deixa de ter apenas um aspecto exemplar e adquire um aspecto dinâmico, que justamente aparece na operação que Mariátegui propõe de resgatar o passado e construí-lo no presente como tradição com vistas para o futuro. Mais do que revelar o que o futuro poderia trazer, a história aparece, através de sua compreensão como um processo dinâmico, como instrumento de busca de um futuro possível. Se esse futuro é utópico ou não, caberia entender se há uma atitude voluntarista em Mariátegui. Assim, cabe-nos perguntar até que ponto sua concepção seria voluntarista ou pragmática?

Sua concepção nacionalista, conforme vimos até aqui, preconiza uma vontade política inequívoca, já que a finalidade final, isto é, o futuro previsto é o da revolução socialista. Assim, toda a cultura como todo o passado na forma de tradição, estão subordinados à essa luta que visa o rompimento da colonialidade através do socialismo.

⁵¹⁵ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. p. 145.

⁵¹⁶ FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. Introdução. In: _____ (comp.). **La invención de la Nación**: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabba. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 18.

Por isso, não se trata de uma repetição de eventos passados, pois isto se refere ao que Mariátegui chamou de tradicionalismo. O futuro aparece como novo e incerto, e o caminho que levaria a ele seria o da revolução. O voluntarismo, portanto, faz-se presente quando a questão revolucionária é associada à questão religiosa e o passado adquire um caráter mítico, por outro lado, acaba sendo pragmático, visto que o diagnóstico que fez do passado peruano mostrou como os regimes anteriores – Colônia e República – foram incapazes de emancipar o indígena e, por conseguinte, construir a nação peruana. Assim, a história e a tradição têm que se adequar ao seu projeto, mas sem esquecer de toda uma história que se passou desde antes da conquista até o presente. A tradição andina, assim, não está imune a todo processo histórico que sofreu.

Partindo da análise de seu complexo pensamento nacionalista sua posição é anti-colonial, como podemos ver na crítica que fez da herança espanhola na sociedade peruana. Por outro lado, Mariátegui enxerga a necessidade da manutenção da herança ocidental para a formação da nacionalidade e de sua modernização. Assim, será que essa crença na modernidade, como forma do Peru livrar-se da colonialidade, por parte de Mariátegui incorreria em um voluntarismo de sua parte? Nesse sentido, Fernández Bravo coloca que o nacionalismo nas culturas pós-coloniais segue a metáfora de Janus, pois enquanto uma de suas faces está voltada para o povo a outra olha para a metrópole. Desse modo, o nacionalismo latino-americano é ao mesmo tempo colonial e anti-colonial, já que é culturalmente afiliado à Europa, mas que também entende a cultura nacional como instrumento para construir uma identidade independente das estruturas de dominação colonial.⁵¹⁷

O mundo andino, mais do que algo a ser restaurado, aparece em Mariátegui como chave para conceber o socialismo no Peru. O socialismo apareceria como utópico não no sentido de impossibilidade, mas como fator religioso e messiânico que conduziria à revolução.

La función de la Inteligencia es creadora. No debe, por ende, conformarse con la subsistencia de una forma social que su crítica ha atacado y corroído tan enérgicamente. El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido. [...] Y la verdad de nuestra época es la Revolución.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Cf. FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. Introdução. In: _____ (comp.). **La invención de la Nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha**. p. 20-21.

⁵¹⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. Henri Barbusse. In. **La Escena Contemporánea**. p. 158.

A tarefa intelectual deveria ser essa força criadora que conectaria a tradição ao tempo presente, o tempo da revolução. Então, se por um lado o socialismo aparece como utópico, por outro a expectativa que se descortina no horizonte é o da revolução.

Nesse sentido concordamos com Alberto Flores Galindo quando aponta que Mariátegui é tributário da “Utopia Andina”, pois ela permitiu que a tradição andina pudesse ser enxergada como algo novo. Contudo, um aspecto que falta enunciar é o papel da modernidade na elaboração da concepção mariateguiana de socialismo. Hector Alimonda coloca que, no projeto mariateguiano, a modernidade aparece como condição e espaço para reconciliação da sociedade e da história peruanas consigo mesmas. Isto é, ela permitiria a superação da colonialidade que separava brancos e índios, Costa e Serra, o *Criollo* e o Andino, através do resgate do passado autóctone como tradição nacional. Mas, como vimos, a modernidade é real e palpável e o Peru não poderia se afastar dela, por isso, a tradição nacional seria criada nela e por ela. Porém, concordamos com Alimonda quando coloca que a modernidade seria o mito mobilizador e unificador das forças presentes para convocá-las no projeto de futuro, isto é, da revolução socialista⁵¹⁹, tendo, portanto, o mesmo papel que a tradição indígena no projeto mariateguiano.

A vanguarda adquire, assim, um papel importante, pois é ela que deve assumir e analisar os problemas históricos nacionais de forma a articulá-los com o horizonte de expectativa da revolução socialista.

En el haber de nuestra generación se puede y se debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas. El peruano de hoy se muestra más atento a la propia gente y a la propia historia que el peruano de ayer. Pero esto no es una consecuencia de que su espíritu se clausure o se confine más dentro de las fronteras. Es, precisamente, lo contrario. El Perú contemporáneo tiene mayor contacto con las ideas y las emociones mundiales. La voluntad de renovación que posee a la humanidad se ha apoderado, poco a poco, de sus hombres nuevos. Y de esta voluntad de renovación nace una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana.⁵²⁰

Por isso, Mariátegui combateu tanto o *criollismo* quanto o discurso indigenista exclusivista regionalista. Lima não é apenas a antítese do andino, mas é o espaço da modernidade, é a possibilidade de unificação através de uma modernidade pluralista que o socialismo poderia trazer. Portanto, para a junção da tradição com a modernidade no projeto mariateguiano, far-se-ia necessário a confluência dos dois aspectos míticos: o

⁵¹⁹ ALIMONDA, Hector. Mariátegui: vanguardas, tradição e modernidade. **Estudos Sociedade e Agricultura**. p. 107, 108.

⁵²⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. Hacia el Estudio de los Problemas Peruanos. In: _____. **Peruanicemos al Peru**. p. 69.

comunismo indígena como memória histórica, que permite a criação de uma tradição nacional autóctone, e a modernidade, que permite que a vanguarda interprete esse passado e o construa como tradição. É nesse aspecto, partindo da tradição e da modernidade, que o socialismo para Mariátegui, se tornaria criação heroica, já que o socialismo, ao levar em conta as particularidades peruanas, seria criado em um contexto revolucionário que romperia com a colonialidade no Peru.

A questão da revolução, talvez, seja o principal eixo articulador do pensamento mariateguiano. Ela está presente tanto na concepção de tradição quanto na de modernidade, pois é o contexto revolucionário que torna a tradição como algo dinâmico, como passado que se volta para o futuro e ao mesmo tempo é a expectativa que se constrói. Além disso, o nacionalismo e o indigenismo foram colocados por Mariátegui em um ideal revolucionário, por terem que estar conectados ao mesmo tempo com a tradição autóctone e com a modernidade.

Lo más nacional de una literatura es siempre lo más hondamente revolucionario [...].

Por ende, sólo concibiendo a la nación como una realidad estática se puede suponer un espíritu y una inspiración más nacionales en los repetidores y rapsodas de un arte viejo que en los creadores o inventores de un arte nuevo. La nación vive en los precursores de su porvenir mucho más que en los supérstites de su pasado.⁵²¹

Como vimos anteriormente, para Mariátegui a questão nacional se faz presente no processo literário, não sendo apenas uma questão política, mas também estética. Mas a literatura nacional deveria estar alinhada ao nacionalismo como movimento político, nesse sentido, a vanguarda literária, como vanguarda nacionalista teria o papel de conceber o nacional como uma realidade dinâmica e não estática, já que o estático remeteria à uma postura passadista e conservadora, enquanto o dinâmico à uma postura vanguardista. Por isso, o vanguardismo estaria presente no nacionalismo, pois ele é precursor do futuro, trazendo o novo.

A vanguarda seria portadora do nacionalismo no sentido em que ele seria um processo revolucionário. O nacionalismo, assim como a revolução, se volta para o futuro, é algo a ser realizado, já que ambas são forças históricas.

Los verdaderos revolucionarios, no proceden nunca como si la historia empezará con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no

⁵²¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. Nacionalismo y Vanguardismo; En la Literatura y en el Arte. In: _____. **Peruanicemos al Perú**. p. 103.

les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas.⁵²²

Para José Carlos Mariátegui, o passado não poderia ser negado, pois o presente representa os estratos que foram se sedimentando para formá-lo e é essa consciência que os “revolucionários” - aqueles que estão pensando o novo - deveriam ter. Por isso ele coloca que a revolução não inaugura todas as coisas, pois o passado continuará fazendo parte, no sentido em que ele é tradição.

Portanto, a tradição, como algo móvel, como construção, não entraria em conflito com o revolucionário. Desse modo, podemos dizer que Mariátegui traz uma concepção de revolução que se alinha a como este conceito foi construído na modernidade.

Reinhardt Koselleck define o conceito de revolução como um conceito que encontra pelo mundo as condições prévias para o seu entendimento, mas cujo significado se altera de um país para outro e de uma situação política para outra.⁵²³ Nessa definição, percebemos que, de forma análoga, em Mariátegui as condições históricas fazem parte do processo revolucionário, pois o conceito de tradição se alinharia à essa concepção de revolução. Revolução e tradição não se voltariam para uma ideia de restauração, mas sim de direção ao novo, de inauguração de uma nova experiência.

O entendimento do conceito de revolução na modernidade é que ela não mais conduz uma volta à uma condição histórica anterior, ela é portadora do novo, ela inaugura um novo horizonte de expectativa.⁵²⁴ Assim, a expectativa que percebemos em Mariátegui é a conclusão do processo revolucionário que levaria ao socialismo não só no Peru, mas também ao mundo todo.

La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituirle su sentido estricto y cabal. La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: "anti-imperialista", "agrarista", "nacionalista-revolucionaria". El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos.

A Norte América capitalista, plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América, latina o ibera, socialista.⁵²⁵

Nesse trecho em que fica claro seu posicionamento contra o anti-imperialismo aprista, capitaneado por Haya de la Torre, e o ideal ibero-americanista, influenciado por

⁵²² MARIÁTEGUI, José Carlos. Heterodoxia de la Tradición. In: _____. **Peruanicemos al Peru**. p. 162.

⁵²³ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Pasado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. p. 62.

⁵²⁴ Cf. KOSELLECK, op. cit., p. 68-69, nota 523.

⁵²⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. Aniversario y Balance. In: _____. **Ideología y Política**. p. 247, 248.

Rodó, José Carlos Mariátegui enfatiza que a única revolução é a socialista, pois ela é a expectativa que se descortina no horizonte e que estaria prestes a se realizar. Portanto, é a consciência desse processo revolucionário que é reivindicado no pensamento mariateguiano.

O processo revolucionário e a consciência da revolução seriam inseparáveis, como aponta Koselleck: “Todas as características posteriores do conceito moderno de revolução sustentam-se a partir desse *background* meta-histórico”⁵²⁶ que traz, juntamente com essa consciência revolucionária, a experiência da aceleração do tempo.

Podemos perceber na obra de Mariátegui essa noção de aceleração temporal na experiência da expectativa de revolução socialista.

Repetir los lugares comunes del sindicalismo pre-bélico, frente a una situación esencialmente diversa, es obstinarse en una actitud superada. Es comportarse con absoluta prescindencia del acelerado y convulsivo proceso histórico de los últimos años.⁵²⁷

Não era o tempo de se apegar a uma atitude parlamentária ou mesmo anárquica. Era o tempo de ação e de se propor construir algo novo. Fazer parte do que ele chamava de “emoção mundial”. Por isso, a atitude revolucionária estaria expressa na vanguarda do proletariado.

El proletariado de vanguardia tiene, bajo los ojos, cuestiones concretas: la organización nacional de la clase trabajadora, la solidaridad con las reivindicaciones de los indígenas, la defensa y fomento de las instituciones de cultura popular, la cooperación con los braceros y yanaconas de las haciendas, el desarrollo de la prensa obrera, etc., etc.⁵²⁸

A vanguarda teria, assim, a missão de conduzir o processo revolucionário no sentido de construção de uma identidade e cultura nacionais e também de atender as demandas indígenas. Por isso, para Mariátegui:

Un proletariado sin más ideal que la reducción de las horas de trabajo y el aumento de los centavos del salario, no será nunca capaz de una gran empresa histórica. Y así como hay que elevarse sobre un positivismo ventral y grosero, hay que elevarse también por encima de sentimientos e intereses negativos, destructores, nihilistas. El espíritu revolucionario es espíritu constructivo.⁵²⁹

Portanto, ela deveria superar o discurso demo-liberal, assim como as correntes de pensamento já superadas. O novo exigia uma atitude nova e um pensamento novo. O

⁵²⁶ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. p. 69.

⁵²⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. Mensaje al Congreso. In: _____. **Ideología y Política**. p. 113.

⁵²⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. Mensaje al Congreso Obrero. In: _____. **Ideología y Política**. p. 114.

⁵²⁹ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 116, nota 528.

socialismo, então, no pensamento mariateguiano, teria as condições de realizar essa empresa que a modernidade requeria, porém, alinhada às condições históricas peculiares de cada nação, que teria a tradição nacional como capaz de traduzir essas condições históricas particulares para um contexto revolucionário.

Contudo, como vimos anteriormente, esse contexto revolucionário é empurrado por duas utopias. Como mitos que criam um espaço histórico com uma finalidade revolucionária, o passado indígena e a modernidade se confluem para a realização desse processo.⁵³⁰ E isso, decorreria do fato de que para Mariátegui, a revolução possuía ao mesmo tempo o aspecto de novidade e do não experimentado, mas também um caráter religioso.

O marxismo ao supor que a ação prático-política se baseia em condições históricas apropriadas empurra o horizonte de expectativas utópicas cada vez mais para frente.⁵³¹ O futuro, portanto, se distancia cada vez mais do passado, e é essa percepção temporal que faz com que Mariátegui busque esse socialismo revolucionário heterodoxo, que se realizaria pulando a etapa da revolução burguesa - como vimos na polêmica travada com Haya de la Torre e com a Internacional. Por isso, a tradição indígena teve um papel fundamental, pois o mito do comunitarismo indígena juntamente com a modernidade expressada nos movimentos operários e na vanguarda intelectual peruana desencadearia essa força revolucionária.

Podemos entender, portanto, como a junção da tradição e da modernidade foi expressa no discurso mariateguiano. Contudo, nos fica a questão de como poderia ser pensada essa ponte entre a tradição e modernidade na prática. Pressupomos que tentar responder a essa questão permitiria entender o pensamento indigenista de José Carlos Mariátegui, mas para isso teríamos que procurar traçar seu projeto político do ponto de vista prático.

3.5 – O SOCIALISMO INDO-AMERICANO COMO PROJETO EM MARIÁTEGUI E SUAS POSSIBILIDADES.

Apesar dos inúmeros artigos que escreveu sobre a realidade peruana e a situação do indígena, José Carlos Mariátegui não nos deixou uma obra em que um projeto político

⁵³⁰ Esta ideia a respeito da obra de José Carlos Mariátegui pode ser encontrada em: FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Utopia y Identidad en los Andes** e em ALIMONDA, Héctor. Mariátegui: vanguardas, tradição e modernidade. **Estudios Sociedad e Agricultura**.

⁵³¹ KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. p. 243.

estivesse definido. Contudo, Flores Galindo demonstra, através do estudo da correspondência de Mariátegui no final de sua vida, que ele estaria trabalhando em dois livros: *Defensa del marxismo* e *Ideología y política en el Perú*.⁵³² Nesses dois livros Mariátegui teria pontuado seu ponto de vista diante do dogmatismo da Internacional Comunista e esboçado seu projeto político.⁵³³ Ele deixa isso expresso em uma carta escrita a um de seus colaboradores do Partido Socialista, Moisés Arroyo Posadas:

Este último libro, precisamente, contendrá todo mi alegato doctrinal y político. A él remito a todos los que en 7 Ensayos pretenden buscar algo que no tenía por qué formular en ninguno de sus capítulos: una teoría y un sistema políticos [...] En el prólogo de 7 Ensayos está declarado expresamente que daré desarrollo y autonomía en un libro aparte a mis conclusiones ideológicas y políticas. ¿Por qué, entonces, se quiere encontrar en sus capítulos un pensamiento político perfectamente explicado? Sobre la fácil acusación de teorizante y europeísta que puedan dirigirme quienes no han intentado seriamente hasta hoy una interpretación sistemática de nuestra realidad, y se han contentado al respecto con algunas generalizaciones de declamador y de editorialista, me hará justicia, con cuanto tengo ya publicado, lo que muy pronto, en el libro y en la revista, entregaré al público.⁵³⁴

Diferentemente dos “*Sete Ensaio*s” no qual fez uma análise histórica da realidade peruana, Mariátegui pretendia escrever um livro de doutrina, um livro no qual esboçasse o seu prognóstico, projeto e meta. Contudo, esse livro nunca veio a público.

Não nos deteremos aqui acerca das possibilidades que podem ter incorrido a respeito desse provável livro⁵³⁵, contudo o que nos importa aqui é que o desaparecimento deste livro, segundo Alberto Flores Galindo, “obliga a que sus lectores se entreguen a una complicada exégesis, a la cuidadosa construcción de una imagen para cual debemos suponer o imaginar cómo era la pieza principal. Siendo Mariátegui por encima de todo un político, el libro perdido era su obra más importante.”⁵³⁶

Ao analisar os textos de José Carlos Mariátegui percebemos que seus dois livros escritos *La Escena Contemporánea* e *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* foram concebidos a partir de artigos que publicara antes. Seguiremos, então, como pista para o conteúdo do possível livro de Mariátegui, a série de artigos que foram reunidos após sua morte pelos seus colocadores em um volume de suas obras completas intitulado *Ideología y Política*.

⁵³² Nas obras completas de Mariátegui, publicadas postumamente, há dois volumes intitulados *Defensa del marxismo* e *Ideología y Política* elaborados a partir de artigos escritos por Mariátegui pelos seus colaboradores do Partido Socialista Peruano.

⁵³³ Cf. FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: La polémica con la Komintern. p. 100-102.

⁵³⁴ Arquivo Arroyo Posadas, apud FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: La polémica con la Komintern. p. 104.

⁵³⁵ Cf. FLORES GALINDO, op. cit., p. 100-103, nota 533.

⁵³⁶ FLORES GALINDO, Alberto. **La Agonía de Mariátegui**: La polémica con la Komintern. p. 104.

Nesse volume encontra-se a apresentação feita pelos delegados peruanos sobre José Carlos Mariátegui levada para a Primeira Conferência Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, corroborando, assim, com a tese de que ele estaria preparando um texto que traria seu projeto político.

Prepara actualmente un libro sobre política e ideología peruana, que será la exposición de sus puntos de vista sobre la Revolución Socialista en el Perú y la crítica del desenvolvimiento político y social del país, y bajo este aspecto la continuación de la obra cuyos primeros jalones son los 7 Ensayos, en los que algunos han querido buscar una teorización política, algo que absolutamente no se proponían, como se comprueba desde el prologo o advertencia al lector.⁵³⁷

Desse modo, entendemos que o texto elaborado por Mariátegui para essa conferência, apresentado pelos delegados do Partido Socialista Peruano, possa nos dar um parâmetro acerca do projeto político mariateguiano por se tratar de seu posicionamento diante das diretrizes da Terceira Internacional. Seguiremos, então, a análise desse texto, intitulado *El Problema de las Razas en la América Latina*⁵³⁸ para entender como se deu a concepção indigenista de Mariátegui em seu projeto socialista do ponto de vista político.

Em *El Problema de las Razas en la América Latina* Mariátegui defende que a questão racial deveria ser interpretada pelo marxismo através do ponto de vista econômico, político e social e não biológico. Mariátegui começa o texto pontuando que:

El problema de las razas sirve en la América Latina, en la especulación intelectual burguesa, entre otras cosas, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente. La crítica marxista tiene la obligación impostergable de plantearlo en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante. Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad. Las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora, - española primero, criolla despues -, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales.⁵³⁹

⁵³⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Ideología y Política**. p. 15, 16.

⁵³⁸ O texto compreende duas partes sendo a primeira: *Planteamiento de la cuestión* escrita totalmente por José Carlos Mariátegui e a segunda: *Importância del problema racial* redigida por Hugo Pesce sobre o esquema básico de Mariátegui. Cf. MARIÁTEGUI, José Carlos. **Ideología y Política**. p. 21

⁵³⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Problema de las Razas en la América Latina*. In: _____ **Ideología y Política**. p. 21,22.

Aproveitamos aqui para explicar o que Mariátegui entende por raça, pois assim, podemos entender o que ele queria dizer quando se referia à “raça indígena”. Percebemos, no trecho citado acima, que Mariátegui recorre aos termos raça, povo, civilização para se referir tanto aos indígenas quanto aos brancos. Esses termos são bem recorrentes em seus textos, contudo ele não se utilizou tanto dos termos étnico e etnia para se referir aos povos indígenas, os quais geralmente se refere como “raça indígena”.

Antes de 1930 a categoria etnia estava começando a aparecer na antropologia através dos franceses ao se referirem aos povos colonizados africanos. O termo começava a fazer parte da atmosfera intelectual europeia, a qual Mariátegui não estava desconectado. Por outro lado, a ideia de “raça” era ainda bem aceita nos meios intelectuais, tendo uma equivalência com a ideia de civilização.⁵⁴⁰

Desse modo, Mariátegui não utiliza o termo raça como um conceito meramente biológico, mas também como um conceito sociológico. Quando escreve “raça branca” ou “raça indígena”, refere-se tanto às características biológicas quanto à bagagem cultural de um grupo humano. Contudo, como bem aponta Quijano:

En la primera de esas dimensiones del concepto, [Mariátegui] no admite la idea de "inferioridad/superioridad" racial. En la segunda, sí. De hecho, en todos los textos está implícita la admisión de la idea de la "raza blanca" como la más avanzada. Esta es sinónimo de europea, obviamente, ya que siempre está colocada en singular [...].

Esa parece ser, quizás, la idea central mariateguiana acerca de la cuestión racial. "Raza" sería una categoría básicamente bidimensional. Mientras al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio. Y aunque no hay ninguna indicación acerca de las relaciones entre ambas dimensiones de la categoría, la última de ellas es, ante todo, vinculada a las relaciones de producción.⁵⁴¹

A dimensão de raça do ponto de vista biológico, então, não teve importância para Mariátegui em sua obra, já que defendeu que a questão da raça serviu apenas à retórica burguesa, demonstrando que ela estaria ligada à uma retórica de justificação de dominação da “raça branca” sobre a “raça indígena”.

Já a segunda dimensão de raça, como aspecto civilizatório, tem uma grande importância na retórica mariateguiana, pois, ao escrever que a “raça branca” – referindo-se à civilização europeia – conquistou a América e impôs a colonialidade, interrompendo o desenvolvimento da “raça indígena” (do ponto de vista civilizatório), mostrou que a

⁵⁴⁰ QUIJANO, Aníbal. “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas. In: _____. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** p. 770-771.

⁵⁴¹ QUIJANO, op. cit., p. 782, nota 540.

assimetria entre a “raça branca” e a “indígena” estava em uma questão que tinha raízes históricas a partir do contato do branco com o indígena, quando o branco, por ter uma técnica mais avançada, conseguiu impôr um sistema de dominação sobre os povos indígenas.

A questão racial, dessa forma, é explicada como um pressuposto de dominação por parte da burguesia e dos *criollos*. Por isso, ela deveria ser vista do ponto de vista econômico e político no sentido de emancipação dos indígenas do regime de servidão em que estavam inseridos. A permanência da “feudalidade” na sociedade peruana indicaria um sistema de dominação por parte da classe exploradora que se mantinha desde tempos coloniais e que com a emancipação em relação à Espanha, esse sistema ficou à serviço do capitalismo imperialista internacional, nesse sentido o Peru ainda mantinha uma posição semi-colonial em relação ao capitalismo internacional.

¿Hasta qué punto puede asimilarse la situación de las repúblicas latinoamericanas a la de los países semi-coloniales? La condición económica de estas repúblicas, es, sin duda, semi-colonial, y, a medida que crezca su capitalismo y, en consecuencia, la penetración imperialista, tiene que acentuarse este carácter de su economía. Pero las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional. [...].

Pretender que en esta capa social prenda un sentimiento de nacionalismo revolucionario, [...] sería un grave error.⁵⁴²

A classe burguesa atrelada, portanto, ao capitalismo teria o interesse de manutenção da colonialidade. Por isso, o nacionalismo deveria ser revolucionário e a luta anti-imperialista teria que levar em consideração o problema da “raça indígena”, pois, conforme escreveu:

El anti-imperialismo en la China puede, por tanto, descansar en el sentimiento y en el factor nacionalista. En Indo-América las circunstancias no son las mismas. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo. La burguesía limeña fraterniza con los capitalistas yanquis, y aún con sus simples empleados, en el Country Club, en el Tennis y en las calles.⁵⁴³

O conceito de raça serviu, desse modo, a um propósito de dominação das classes dominantes, que agem a serviço do capitalismo internacional sobre as massas dos “países semi-colonizados”. Nesse sentido, esses laços de solidariedade da classe burguesa com a

⁵⁴² MARIÁTEGUI, José Carlos. Punto de Vista Anti-imperialista. In: _____. **Ideología y Política**. p. 87-88.

⁵⁴³ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 88, nota 542.

raça branca, para Mariátegui, trazem o despreço que as classes dominantes no Peru sentem em relação ao popular e ao autóctone.

Desse modo, a partir do arcabouço teórico de Pierre Bourdieu, podemos entender que a classe dominante, cujo poder se assenta no capital econômico, impõe a legitimidade de sua dominação por meio da própria produção simbólica.⁵⁴⁴ Nesse sentido, o conceito de raça adquire uma importância capital como fator de dominação simbólica para as classes dominantes.

A análise feita por José Carlos Mariátegui sobre o problema indígena a partir desses pressupostos, demonstrando que há u sistema hegemônico de “hierarquização racial”, faz com que seu pensamento possa ser associado à teoria da colonialidade do poder⁵⁴⁵. Segundo essa teoria, a formação do mundo colonial pelo capitalismo inaugurou uma estrutura de poder cujos elementos foram, de um lado, a articulação de diversas relações de exploração e de trabalho, e do outro, a produção de novas identidades históricas: “índios”, “negros” e “brancos”. Essas novas identidades foram impostas como categorias básicas das relações de dominação e como fundamento de uma cultura de racismo, que construiu, posteriormente um padrão etnocêntrico. Assim, o racismo foi inicialmente produzido na América e depois reproduzido no resto do mundo colonizado como fundamento da especificidade das relações de poder entre a Europa e resto do mundo. Por fim, extinguido o colonialismo do ponto de vista formal, o poder social se constituiria sobre a base de critérios originados na relação colonial. Portanto, a dominação colonial produziu, em todas as partes, identidades codificadas como étnicas, originadas na imposição do domínio de certos grupos e na distribuição de poder sobre eles.⁵⁴⁶

A colonização trouxe, então, como paradigma o estabelecimento de relações assimétricas entre brancos e índios. Essas relações, como temos insistido aqui, se tornaram a principal característica da sociedade peruana etnicamente segmentada. A estratificação baseada em critérios de “raça” e de cor foi algo presente tanto no período colonial, quanto no período republicano. Sobre isso, escreveu Mariátegui que:

⁵⁴⁴ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. p. 12.

⁵⁴⁵ Esclarecemos aqui que a teoria da colonialidade do poder não foi elaborada por Mariátegui, portanto não o enxergamos como um precursor dessa teoria, que viria a ser desenvolvida nos anos 1960. Mas entendemos que suas reflexões podem ser encontradas nas análises dos defensores dessa teoria. Para mais sobre a teoria da colonialidade do poder recomendamos QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

⁵⁴⁶ Cf. QUIJANO, Aníbal. “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas. In: _____. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. JCM y Europa: La otra cara del descubrimiento**.

La explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas.

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 estas 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 [...].

Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria. El indio, en el 90 por ciento de los casos, no es un proletario sino un siervo. El capitalismo, como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en la América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales. El prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza; y no está dispuesto a renunciar a esta ventaja, de la que tantos provechos obtiene. En la agricultura, el establecimiento del salariado, la adopción de la máquina, no borran el carácter feudal de la gran propiedad.⁵⁴⁷

A colonização europeia na América não teria só interrompido o desenvolvimento dos povos indígenas, mas também fez com que regredissem do ponto de vista civilizatório. O “feudalismo” trazido com a colonização contribuiu para essa obra, consolidando cada vez mais o domínio do branco sobre o índio através da exploração do autóctone. Por sua vez, o capitalismo, que deveria romper com essa “feudalidade”, não alterou esse esquema colonial, pelo contrário se serviu dele. Assim, a “civilização branca” utilizou-se de formas “feudais” para consolidação do capitalismo como sistema econômico e político. Por isso, pelas vias do capitalismo não haveria como extirpar essa colonialidade.

Por isso, o socialismo, como novidade, seria capaz de acabar com a colonialidade e fazer com que a “raça indígena” pudesse se desenvolver, já que ela tinha em sua história e em sua tradição o comunismo incaico e, logo, não teria como ficar inerte à “emoção mundial” da revolução socialista. Portanto, do ponto de vista retórico, o conceito de raça como aspecto civilizatório, serviu para Mariátegui justificar como se estabeleceram as relações assimétricas entre brancos e índios e como o socialismo poderia romper com essa assimetria acabando com a colonialidade.

Podemos concluir que Mariátegui compreendeu o conceito de etnia como um termo que se relacionava como um fator de dominação colonial, já que esse era o entendimento corrente que se tinha desse conceito em sua época. Por isso o étnico foi

⁵⁴⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p. 24-25.

visto por ele com um aspecto negativo, pois revelava uma retórica de dominação da classe burguesa.

La tesis de que el problema indígena es un problema étnico no merece siquiera ser discutida; pero conviene anotar hasta que punto la solución que propone esta en desacuerdo con los intereses y las posibilidades de la burguesía y del gamonalismo, en cuyo seno encuentra sus adherentes.

Para el imperialismo yanqui o ingles, el valor económico de estas tierras sería mucho menor, si con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremamente.⁵⁴⁸

A recusa de Mariátegui em conceber o problema dos indígenas a partir do ponto de vista étnico, portanto, foi devido ao entendimento que tinha do conceito de etnia. Assim, este não se diferiria em nada do conceito de raça como fator de dominação dos brancos sobre os índios, pois estaria relacionado ao conceito de raça do ponto de vista biológico e não em relação aos aspectos culturais e civilizatórios. Para ele foi o estabelecimento de uma relação de poder baseada em aspectos étnicos e raciais que teria mantido a população indígena em um estágio civilizatório inferior ao branco e por isso, a burguesia teria utilizado esse conceito, já que teria o interesse de manter esse sistema de dominação baseado em uma relação assimétrica entre brancos e índios. Então, uma revolução burguesa não teria como acabar com essa assimetria, já que esse sistema servia aos interesses do capitalismo internacional. Desse modo, pelo fato do racismo estar arraigado nas sociedades colonizadas, a questão racial deveria ser levada em conta na luta anti-imperialista.

La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del imperialismo. Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de la América con fuerte porcentaje de población indígena, al mismo problema en el Asia o el África.⁵⁴⁹

Mariátegui em seus textos sempre pontuou que o problema indígena não poderia ser resolvido sem a liquidação da colonialidade na sociedade peruana, por isso, a questão indígena não poderia ser vista do ponto de vista humanista ou civilizatório. Por outro lado, o aspecto racial não poderia ser totalmente desconsiderado, pois, como coloca Quijano: “las relaciones de poder entre "blancos", "indios", "negros" y "mestizos", no consistían solamente en las relaciones de explotación, ni se originaban en ellas, sino que implicaban también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea de

⁵⁴⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p.26.

⁵⁴⁹ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 27, nota 548.

"raza".⁵⁵⁰ Dessas relações viriam os sentimentos raciais que estariam associados a um sentimento de classe e, por isso, o nacionalismo não deveria ser conduzido pela burguesia, já que esta era um instrumento do imperialismo internacional. Uma revolução nacionalista no Peru conduzida pela burguesia e pela classe média manteria os aspectos *criollos* como retrato da nacionalidade peruana, a segmentação entre brancos e índios e a colonialidade como paradigma nas relações sociais, mantendo o indígena em uma condição de inferioridade em relação ao branco.

O fato da “raça indígena” ser supostamente inferior à “raça branca”, segundo Mariátegui, seria, então, devido a aspectos econômicos e políticos e não por conta de aspectos psicológicos e biológicos, pois:

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 esta 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 a la inferioridad del indio, no reposa en ningún hecho digno de ser tomado en cuenta en el estudio científico de la cuestión. La cocamanía y el alcoholismo de la raza indígena, muy exagerados por sus comentaristas, no son otra cosa que consecuencias, resultados de la opresión blanca. El gamonalismo fomenta y explota estos vicios, que bajo cierto aspecto se alimentan de los impulsos de la lucha contra el dolor, particularmente vivos y operantes en un pueblo subyugado. El indio en la antigüedad no bebió nunca sino "chicha", bebida fermentada de maíz, mientras que desde que el blanco implantó en el continente el cultivo de la caña, bebe alcohol [...].⁵⁵¹

Portanto, de acordo com o trecho acima, os aspectos preconceituosos colocados sobre o indígena seriam fruto de uma relação assimétrica de poder estabelecida com a colonização. Assim, ao comentar que o indígena não seria em nada inferior ao mestiço, mas que pelo contrário seria superior, mostrou seu posicionamento em relação à questão da mestiçagem - que aliás, era uma posição hegemônica dentro do indigenismo cuzquenho que enxergava a mestiçagem como um elemento de degeneração da tradição autóctone – dando a entender, embora não de uma maneira clara, de que a inferioridade do índio não estivesse em uma questão “racial biológica”, mas sim em uma questão fruto da dominação que sofria pelo branco. Por isso, para ele a resolução do problema indígena não poderia ser resolvida pela mestiçagem e esse ponto de vista Mariátegui já havia colocado anteriormente nos *Siete Ensayos*:

⁵⁵⁰ QUIJANO, Aníbal. “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas. In: _____. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** p. 773.

⁵⁵¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política.** p. 28, 29.

El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos.

Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior en un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal.⁵⁵²

Ao colocar o exemplo asiático, Mariátegui procurou mostrar que um padrão civilizatório diferente do ocidental poderia se desenvolver economicamente e tecnicamente. Dessa forma, a suposta inferioridade do indígena foi colocada como uma forma de justificação da expansão ocidental sobre as populações autóctones, revelando que esse discurso se tratou de uma colonização também do saber a partir do viés eurocentrista, o qual permitiu que se vislumbrasse a ideia de redenção do indígena a partir do seu cruzamento com a “raça europeia”. Sem colocar em uma questão de hierarquia social, Mariátegui propôs que assim como os asiáticos souberam assimilar a cultura ocidental, os indígenas poderiam assimilá-la.

Além disso, a crítica mariateguiana em relação ao ideal de mestiçagem se deveu pelo fato do indígena ainda ser portador de sua memória história, expressada em sua tradição comunitária, enquanto a mestiçagem traduziria a manutenção da tradição *criolla* e colonial na sociedade peruana. Como vimos anteriormente, seu discurso indigenista, se mostrou bem radical em relação à questão da mestiçagem, embora esta não tenha sido da mesma forma que os indigenistas cuzquenhos.

O ideal de homogeneização da sociedade a partir da mestiçagem se fez presente nos discursos tanto dos intelectuais civilistas quanto nos de alguns indigenistas, como José Uriel García por exemplo. Contudo, como movimento estético e político, o indigenismo cuzquenho e o revolucionário foram os que ganharam mais projeção no meio intelectual peruano da década de 1920. Tributários da chamada “utopia andina” buscaram associar a tradição indígena com o socialismo como forma de romper com uma sociedade arraigada pelo colonialismo, chegando a posições de certa forma exclusivistas que visavam a restauração do Império incaico como forma de resgatar uma peruanidade autêntica e outras, mais heterodoxas, como a de Mariátegui, por exemplo, que procuraram aliar essa tradição autóctone com o socialismo. Por fim, outro fator que devemos levar

⁵⁵² MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. p. 40.

em consideração é a presença de um discurso dicotômico na intelectualidade peruana que teve raízes na memória histórica das rebeliões indígenas do final do século XVIII.

Portanto, para Mariátegui, a crítica em relação à mestiçagem estava no fato de que esta trazia uma questão biológica, que pressupunha um melhoramento “racial” pelo cruzamento entre as “raças”, como forma de resolver o problema indígena no Peru, desse modo, o ideal de mestiçagem reproduzia um discurso hegemônico burguês de dominação baseado em preceitos “raciais”. Além disso, como vimos anteriormente, ele criticou os discursos indigenistas que defendiam a pureza da “raça” indígena e o restabelecimento do Tawantinsuyo. Portanto, como deixou sempre claro em seus textos, o problema do índio era um problema econômico e social, e não étnico ou civilizatório, pois o índio estava em uma condição inferior por causa da relação de dominação e de exploração que sofria do branco e não por causa de sua cultura e tradição. Nesse ponto, Mariátegui trouxe exemplos – conforme podemos encontrar em *La escena contemporánea* – que mostram como uma tradição autóctone diferente do padrão ocidental poderia desencadear uma revolução nacional incorporando e assimilando aspectos da civilização ocidental.

Não se trata de substituição de um modelo civilizatório ocidental por um modelo civilizatório indígena, e nem a criação de uma nova cultura americana como obra das “forças raciais” autóctones, mas sim a partir da modernidade ocidental resgatar a tradição indígena e criar algo novo que resolvesse os problemas sociais e econômicos. Por isso, criticou o discurso indigenista como restauração.

Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian 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 el renacimiento americano.

Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por si 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 por encima de la técnica de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. [...] El feudalismo español se superpuso al agrarismo indígena, respetando en parte sus formas comunitarias; pero esta misma adaptación creaba un orden extático, un sistema económico cuyos factores de estagnación eran la mejor garantía de la servidumbre indígena.⁵⁵³

⁵⁵³ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p. 30, 31.

Assim, pensar na criação de uma “civilização” americana diferente da civilização ocidental a partir da “raça indígena” seria cair no mesmo discurso da “superioridade racial” branca. Aqui fica claro que o conceito de raça, do ponto de vista civilizatório, em Mariátegui não traz um aspecto hierárquico de padrões civilizatórios, justamente pelo fato dele insistir nos aspectos econômicos, sociais e históricos como definidores das relações assimétricas entre as “raças”. Por isso, para Mariátegui, a “questão racial”, como elemento de assimetria entre brancos e indígenas, não teria importância, pois o que prevaleceria seria o econômico e social, já que a assimetria tinha origem na colonialidade imposta com a Conquista.

Embora fosse crítico da ideia de criação de uma nova cultura americana a partir da cultura autóctone, Mariátegui vislumbrava na tradição indígena a possibilidade da revolução socialista. Assim, sobre a possibilidade de criação de um Estado socialista baseado nas reivindicações indígenas ele escreveu:

El dinamismo de esta economía, de este régimen, que torna inestables todas las relaciones, y que con las clases opone las ideologías, es sin duda lo que hace factible la resurrección indígena, hecho decidido por el juego de fuerzas económicas, políticas, culturales, ideológicas, no de fuerzas raciales. El mayor cargo contra la clase dominante de la república es el que cabe formularle por no haber sabido acelerar, con una inteligencia más liberal, más burguesa, más capitalista de su misión, el proceso de transformación de la economía colonial en economía capitalista. La feudalidad opone a la emancipación, al despertar indígena, su estagnación y su inercia; el capitalismo, con sus conflictos, con sus instrumentos mismos de explotación, empuja a las masas por la vía de sus reivindicaciones, la conmina a una lucha en la que se capacitan material y mentalmente para presidir un orden nuevo.

[...] En algunos países latinoamericanos tiene una localización regional y no influye apreciablemente en el proceso social y económico. Pero en países como el Perú y Bolivia, y algo menos el Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.

En estos países el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymara ve su opresor en el "misti", en el blanco.⁵⁵⁴

Então, por entender que o problema indígena era fruto da colonialidade presente na sociedade peruana, estando relacionado à uma relação econômica e social, Mariátegui sustentou que a reivindicação indígena poderia ser inserida no mesmo bojo das reivindicações das massas que, como já havia pontuado na polêmica com Luis Alberto Sánchez, são os quatro quintos da população peruana composta pelos indígenas.

⁵⁵⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p. 32.

Independentemente dos fatores étnicos, os indígenas viam no branco o seu opressor devido justamente à essa colonialidade/feudalidade que permanecia nas sociedades latino-americanas. Desse fato viria a ideia mariáteguiana de que a reivindicação indígena pudesse se tornar uma reivindicação classista nos países com população majoritariamente indígena, já que o “racial”, nesse caso, se misturava com o fator “classe”. Por isso, o índio não ficaria inerte ao socialismo e se incorporaria à revolução, já que a tradição indígena se conectaria à utopia socialista.

Podemos perceber nessa concepção de Mariátegui uma aproximação no que entende por “raça” com classe, pois ao juntar esses dois conceitos, coloca que o problema indígena era um problema econômico e social e que teria sua resolução através do socialismo, que por sua vez acabaria com a colonialidade da sociedade peruana e com a opressão que os quatro quintos da população peruana sofriam.

O resgate da tradição indígena não entra como elemento constitutivo da concepção de socialismo indo-americano. Aliás, o papel da tradição ficou restrito - nesse caso Mariátegui se volta mais para o sindicalismo revolucionário proposto por Georges Sorel - ao de mito revolucionário, que faria com que o socialismo se tornasse uma ideia que os indígenas aderissem e, por conseguinte, por serem a grande massa peruana, poderiam desencadear a revolução a partir do momento que tornasse o socialismo uma ideia sua. Nesse sentido a tradição indígena resgatada por Mariátegui teria que se adequar a proposta socialista para o Peru.

Pero esto, lo mismo que el estímulo que se presta al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativo, no significa en lo absoluto una romántica y antihistórica tendencia de construcción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas y del cual sólo quedan como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas. El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalista, y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna, sino, por el contrario, la máxima y metódica aceleración de la incorporación de estas conquistas en la vida nacional.⁵⁵⁵

Desta maneira, o resgate da cultura indígena pelo “indigenismo revolucionário” deveria ser exaltado como manifestação criadora e não como restauração, pois a tradição deveria se adequar à modernidade. É aí que o socialismo aparece como o elemento

⁵⁵⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. Principios Programáticos del Partido Socialista. In: _____. **Ideología y Política**. p. 161.

moderno, já que pressupõe, segundo Mariátegui, a técnica e a ciência, não significando retrocesso.

Essa reflexão de que o problema indígena era o problema das massas vimos anteriormente quando analisamos a polêmica do indigenismo. Mariátegui argumentou, contra o posicionamento daqueles que discordavam da junção do indigenismo com o socialismo que este, como ordenador das reivindicações das massas, não poderia deixar de se solidarizar com as reivindicações indígenas.

Assim, conforme apontou Fernanda Beigel, a homologação das reivindicações populares, a partir da questão econômica e social colocada por Mariátegui, foi acompanhada com a afirmação da importância da “questão racial” das massas e com a ideia de que o socialismo supunha uma emancipação da “raça indígena”, partindo do entendimento de que a resolução do problema agrário era a instância necessária para se chegar a esse objetivo. Portanto, continuando com a argumentação de Beigel, nas concepções mariateguianas a dinâmica étnica sempre foi complementar à dinâmica de classe, mas que, ao mesmo tempo, havia um reconhecimento explícito da distância cultural entre o programa vanguardista e a perspectiva das comunidades, deixando claro que o fator “racial” se convertia, nas massas indígenas, em um fator revolucionário.⁵⁵⁶

La lucha de clases, realidad primordial que reconocen nuestros partidos, reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra.

He tratado de demostrar algunos de los problemas esencialmente raciales que el capitalismo y el imperialismo agudizan, algunas de las debilidades, también, debido al atraso cultural de las razas, que el capitalismo explota en su exclusivo beneficio.

Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la mas dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es victima como raza, no falta mas que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación.⁵⁵⁷

A luta de classes na “Indo-América” trazia, segundo Mariátegui, o “fator racial”, visto que a assimetria entre as “raças” aparece como uma construção histórica promovida pelo desenvolvimento e expansão do capitalismo a partir da Conquista. Contudo, ao mesclar o “racial” com o classista, Mariátegui acabou transformando o que seria uma questão étnica em uma questão classista. Nesse ponto, é oportuno colocar que Mariátegui,

⁵⁵⁶ BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, p. 53.

⁵⁵⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**, p. 61.

por conta de seu voluntarismo, teve uma visão deturpada que não levou em conta a presença do preconceito para com o autóctone pelos trabalhadores urbanos e rurais, já que esses preconceitos estavam profundamente arraigados na sociedade peruana. Para ele o socialismo conseguiria unir os diferentes setores que eram explorados pelo capitalismo em um ideal revolucionário e, desse modo, os indígenas, com sua tradição comunitária, deveriam aderir à ideia socialista criando uma frente única proletária.

Por outro lado, as diferenças culturais entre brancos e indígenas poderiam ser um obstáculo para o processo revolucionário, dificultando a criação de uma frente única classista. Portanto, é importante levarmos em conta que, o voluntarismo socialista de Mariátegui não trouxe como crítica uma perspectiva de que os trabalhadores urbanos e rurais brancos e mestiços pudessem ter uma postura racista perante os indígenas.

Nesse sentido, Mariátegui, entendendo as diferenças que existiam na sociedade peruana, destacou o papel dos indígenas alfabetizados que poderiam ser agentes da propaganda socialista.

Pero, a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigara prontamente en 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.⁵⁵⁸

Percebemos nesse trecho que para Mariátegui o ideal do indígena revolucionário seria aquele alfabetizado em espanhol e integrado ao socialismo através do contato com o ambiente sindical e operário. Quando Mariátegui entrou em contato com os indigenistas cuzquenhos em 1924, no Congresso do Comitê *Tawantinsuyo*, viu em Ezequiel Urviola o exemplo desse indígena, que ao mesmo tempo em que estava inserido na comunidade indígena e era portador dessa tradição, estava também inserido e conectado à civilização ocidental através do socialismo. Servindo de ponte, entre o mundo indígena e o mundo ocidental, esse agente de propaganda seria o emissário da mensagem revolucionária que conduziria a massa indígena à revolução socialista. Portanto, o indígena revolucionário seria aquele consciente de sua tradição e ao mesmo tempo da modernidade.

⁵⁵⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p. 33.

José Carlos Mariátegui em *El Problema de las Razas en América Latina* defendeu que os indígenas poderiam ter protagonismo na revolução socialista por conta de sua tradição de lutas, destacando que eles tiveram um importante papel na história peruana através dos levantes, mostrando que eles não permaneceram passivos diante de sua situação de explorado.

Cuando se habla de la actitud del indio ante sus explotadores, se suscribe generalmente la impresión de que, envilecido, deprimido, el indio es incapaz de toda lucha, de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes, basta por sí sola para desmentir esta 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 ha tenido este carácter de motín local.⁵⁵⁹

Cabe destacar que este texto, citado acima, se tratou de uma apresentação para os dirigentes comunistas na Conferência Latinoamericana de Buenos Aires. Por isso, faz-se necessário lembrar aqui a polêmica que Mariátegui travou com Haya de la Torre. O aprista defendia que a revolução deveria ser antiimperialista e desencadeada pelos setores da classe média e da burguesia pelo fato destes terem uma maior consciência política, assim, antes da revolução socialista, dever-se-ia passar pela etapa da revolução burguesa nos países colonizados, o que incluía os países latinoamericanos. Esse ponto de vista também era compartilhado pelo Komintern⁵⁶⁰ e era contra esse posicionamento da Internacional Comunista que Mariátegui estava se colocando.⁵⁶¹ Por isso ele enfatizou a questão da luta dos indígenas contra o *gamonalismo*, para mostrar que a revolução socialista, no caso peruano, poderia se realizar sem concretizar a etapa burguesa, pois, como já vimos, ao analisar historicamente o Peru republicano ele mostrou que o capitalismo se serviu das estruturas pré-capitalistas como forma de dominação das populações indígenas. Portanto, tanto o resgate da tradição indígena como a história dos levantes indígenas adquiriram um aspecto político no projeto mariateguiano que primou pelo aspecto peculiar de cada país e região para a realização da revolução socialista.

Ao comentar sobre os comitês indígenas que surgiram durante os anos do governo Leguía, Mariátegui procurou mostrar que além de uma tradição de lutas, os indígenas estavam se organizando politicamente.

⁵⁵⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Problema de las Razas en la America Latina*. In: _____. **Ideología y Política**. p. 40.

⁵⁶⁰ Komintern: Como era denominada a III Internacional Comunista – Comitê Internacional. (N.A.).

⁵⁶¹ FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: La polémica con la Komintern. p. 28-31.

En 1921 se reunió, con auspicio gubernamental, un congreso indígena al que concurrieron delegaciones de varios grupos de comunidades. El objeto de estos congresos era formular las reivindicaciones de la raza indígena. Los delegados pronunciaban, en quechua, enérgicas acusaciones contra los "gamonales", las autoridades, los curas. Se constituyó un comité "Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo". Se realizó un congreso por año hasta 1924, en que el gobierno persiguió a los elementos revolucionarios indígenas, intimidó a las delegaciones y desvirtuó el espíritu y objeto de la asamblea. [...] Ese mismo año se había constituido la Federación Obrera Regional Indígena que pretendía aplicar a la organización de los indios los principios y métodos del anarcosindicalismo y que estaba, por tanto, destinada a no pasar de un ensayo; pero que representaba de todos modos un franco orientamiento revolucionario de la vanguardia indígena.⁵⁶²

Mariátegui, ao mostrar que os indígenas estavam se organizando em agremiações e sindicatos, apontou para a criação de uma vanguarda indígena - não podemos esquecer que para o pensador peruano o conceito de vanguarda se relaciona com o conceito de revolução. Assim, os indígenas organizados em sindicatos seriam o reflexo da modernidade que desencadearia a revolução socialista e, desse modo, a tradição poderia se tornar revolucionária e o indígena poderia encabeçar a revolução socialista juntamente com a vanguarda operária.

No entanto, na exposição feita sobre as conclusões em torno do problema indígena e as tarefas necessárias para sua resolução, podemos perceber aí a mesma característica de exterioridade dos discursos indigenistas desta época, isto é, de um discurso construído para as comunidades indígenas, porém de fora delas, deixando, desse modo, de levar em conta as reais reivindicações das comunidades indígenas.

José Carlos Mariátegui ao colocar o problema indígena do ponto de vista econômico e social reduziu a reivindicação indígena a um problema agrário, nesse sentido:

El problema indígena se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son, repetimos, sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absolutas de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los "gamonales" ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático, definido, a esta reivindicación es la tarea que tenemos el deber de realizar activamente.

Las "comunidades" que han demostrado bajo la opresión mas dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aún cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la Sierra sino también en la Costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene;

⁵⁶² MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p. 41-42.

las labores pesadas se hacen en común. La "comunidad" puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las "comunidades" de las tierras de los latifundios, es en la Sierra la solución que reclama el problema agrario.⁵⁶³

Ao mesmo tempo em que reduziu o problema indígena à questão agrária, Mariátegui colocou que, por conta da tradição comunitária indígena, as comunidades indígenas poderiam facilmente ser transformadas em cooperativas agrícolas, sem levar em conta as especificidades culturais indígenas. Desse modo, a tradição indígena que interessou a ele foi a do comunitarismo e da história de lutas contra o *gamonalismo* e não todo o conjunto de seus aspectos culturais.

Portanto, Mariátegui não ficou ileso às armadilhas do discurso indigenista como externo às comunidades, pois sem levar em conta suas especificidades e reais reivindicações, enxergou-as imersas em um sistema socialista. Nesse sentido, até que ponto o seu discurso indigenista não deixou de tratar a questão indígena sob o aspecto civilizatório, já que pretendeu, através da tradição comunitária indígena, fazer com que as comunidades indígenas aderissem ao modo de produção socialista?

Vimos até aqui que Mariátegui foi um crítico do discurso de que a emancipação indígena poderia ser obtida através de um processo civilizatório, em que a educação poderia fazê-lo ser integrado/assimilado à sociedade nacional. Porém, no texto que enviou aos delegados do Komintern ele deixou claro que a educação ideológica seria uma forma de conseguir com que os indígenas aderissem ao socialismo, desse modo sustentou que:

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos 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 este. 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.

[...] Los métodos de autoeducación, la lectura regular de los órganos del movimiento sindical y revolucionario de América Latina, de sus opúsculos, etc., la correspondencia con los compañeros de los centros urbanos, serán los medios de que estos elementos llenen con éxito su misión educadora.

La coordinación de las comunidades de indígenas por región, el socorro de los que sufren persecuciones de la justicia o la policía (los "gamonales" procesan por delitos comunes a los indígenas que les resisten o a quienes quieren despojar), la defensa de la propiedad comunitaria, la organización de pequeñas bibliotecas y centros de estudios, son actividades en las que los adherentes indígenas a nuestro movimiento deben tener siempre actuación principal y

⁵⁶³ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p. 42-43.

dirigente, con el doble objeto de dar a la orientación y educación clasista de los indígenas.⁵⁶⁴

Essa educação ideológica não seria uma castelanização ou alfabetização do indígena, conforme preconizaram os projetos indigenistas assimilacionistas ou integracionistas, mas sim, um projeto no qual, através de alguns índios alfabetizados e inseridos no socialismo, que seriam ao mesmo tempo mensageiros, interlocutores, mas também, doutrinadores da ideologia socialista, se faria a ponte cultural entre o movimento operário socialista com as comunidades indígenas.

Ora, se antes Mariátegui colocava que o problema indígena tinha raízes econômicas e sociais e que não era uma questão civilizatória. Por que agora ele estaria falando em educação ideológica? A chave para essa questão é que, mais do que um tributário da utopia andina, como os demais indigenistas cuzquenhos, Mariátegui é um tributário da “utopia da modernidade”, já que o socialismo era seu horizonte de expectativa. Portanto, não se trata de uma educação que imbuísse elementos ocidentais que visasse elevar a condição do indígena para integrá-lo à nação, mas sim, um processo de educação ideológica que imputasse os elementos socialistas e sindicais nas comunidades indígenas, para que estas pudessem fazer parte da revolução nacionalista que levaria o Peru ao socialismo, que por sua vez tiraria o indígena da opressão que vinha sofrendo a séculos. Contudo, essa educação ideológica e o processo revolucionário vislumbrados por Mariátegui, não deixaram de fazer parte de um processo que faria uma “desindianização” dos indígenas; se não para serem hispanizados, mas para se tornarem socialistas.

Esses intermediários, ao regressarem às suas comunidades, teriam o papel de organizar essa educação ideológica. Assim, ela não seria organizada pelos brancos e imposta aos índios, mas sim pelos próprios indígenas, embora por aqueles inseridos na cultura ocidental, orientando-os para o socialismo. No entanto, essa educação seria definida pelos membros do partido, geralmente brancos e mestiços residentes nas grandes cidades, Lima e Cuzco, e não as próprias comunidades.

Essa ideia em Mariátegui não está restrita apenas a esse documento apresentado aos dirigentes comunistas. Em outros escritos políticos, que teve por público as entidades sindicais, a ideia de adesão do indígena ao socialismo estava presente. Em um manifesto

⁵⁶⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p. 44-45.

elaborado pela Confederação Geral dos Trabalhadores do Peru (CGTP), dirigido à classe trabalhadora peruana⁵⁶⁵, isso fica bem explícito.

Los sindicatos, del proletariado agrícola, y de los mineros, tendrán una carga pesada en las tareas impuestas por la afluencia temporal de estas masas indígenas, y su educación por el sindicato será tanto más pesada también cuanto menos sea su sentido de clase. Precisa, pues, una gran labor en las comunidades y ayllus, etc., donde deben de establecerse bibliotecas, comisiones de enseñanza que luchen contra el analfabetismo [...] que estando a cargo de compañeros preparados, desarrollen una enseñanza activa que tienda a capacitarlos en su rol de clase, explicándoles su condición de explotados, sus derechos y los medios de reivindicarlos. De esta manera el indio será un militante del movimiento sindical, esto es soldado que luche por la liberación social de su clase. El objetivo de las comunidades será pues, la capacitación de sus componentes, y la federación de todas las comunidades en un solo frente de defensa común.⁵⁶⁶

Fica evidente que o projeto proposto por Mariátegui e pelos socialistas peruanos visa a suplantação da cultura indígena por uma cultura ocidental, nesse sentido, o ideal mariateguiano não deixou de ser etnocêntrico, já que a integração do indígena se daria pelo e no socialismo. O índio teria que ser alfabetizado e receber uma educação ideológica que visasse a aquisição de uma consciência classista, tornando-o um sindicalista. Não se trataria de apropriação das ideias socialistas pelos indígenas e nem de inovar essas ideias, visto que as comunidades não deteriam a autonomia em relação à definição do conteúdo da educação ideológica a ser implementada, mas sim de assimilação dentro de uma cultura sindical, por isso, eles precisariam ser educados na doutrina socialista. As comunidades indígenas, portanto, teriam que se adequar ao programa do Partido.

Assim como Mariátegui criou a revista *Amauta* como uma revista de doutrina e a revista *Labor* como um jornal de difusão de informação e de ideias, planejou a organização da “Oficina de Auto-Educação Obrera” dentro dos estatutos da CGTP. Essa autoeducação tinha por objetivo a formação básica, com assessoramento do Partido Socialista, dos alunos que seriam os difusores da educação socialista para as massas, isto é, os intermediários que ficariam a cargo da educação ideológica. Assim, a educação ideológica, que segundo Mariátegui, ficaria a cargo dos próprios índios, na verdade estaria sob responsabilidade do Partido. Esse mecanismo mostra que o indigenismo defendido

⁵⁶⁵ Esse texto teve a participação de José Carlos Mariátegui em sua confecção. Reproduzimos aqui a nota que se encontra em *Ideología y Política*: “Este documento, en cuya inspiración y redacción participó principalmente J.C.M., fue preparado con el concurso del núcleo organizador de la C.G.T.P., con Avelino Navarro entre los más activos. Está escrito en un lenguaje directo, con capacidad de comunicación a todos los niveles y de fácil acceso para las masas de trabajadores. **Nota de los Editores.**” Cf. MARIÁTEGUI, José Carlos. In: _____. *Ideología y Política*. p. 137.

⁵⁶⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. In: _____. *Ideología y Política*. p. 156.

por Mariátegui, portanto, não deixou de ser um discurso que visava a integração do indígena a partir de pressupostos culturais ocidentais.

A tarefa da educação e organização do proletariado e dos indígenas seria uma das tarefas urgentes. Por isso, para Mariátegui a propaganda classista, como tarefa fundamental poderia ser operada pelos trabalhadores da mineração, pois estes juntavam o elemento indígena serrano e o trabalhador assalariado.

A luta indígena deveria se inserir no contexto da luta classista e da revolução socialista. Por isso, para Mariátegui:

La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendente eficaz e inmediato sobre sus compañeros. Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el 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.⁵⁶⁷

Assim, o que Mariátegui propôs não foi um socialismo construído através das tradições indígenas, pelo contrário, elas seriam reiventadas pelo socialismo e tornariam-se o elemento mítico necessário para o desencadeamento do processo revolucionário, pois o fato da memória histórica e coletiva do comunitarismo estar ainda presente nas comunidades indígenas faria com que os índios aderissem facilmente ao socialismo, para que assim, o tornassem uma ideia sua. Contudo, como vimos, o seu plano de educação ideológica previa que, a partir das diretrizes estabelecidas pelo Partido, os intermediários indígenas fariam o papel de difusão dos ideais socialistas. Portanto, mais do que um socialismo a ser reiventado a partir das tradições, o socialismo mariateguiano mostrou-se como um sistema de controle cultural sobre as populações autóctones.

Desse modo, trazemos aqui para este trabalho a noção de controle cultural para discutirmos esse aspecto do projeto mariateguiano. Essa noção foi concebida pelo antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla como sendo

[...] el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una

⁵⁶⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. El Problema de las Razas en la America Latina. In: _____. **Ideología y Política**. p. 45, 46.

de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones.⁵⁶⁸

O controle cultural, portanto, envolve o “poder” de decisão que determinados grupos têm sobre os elementos culturais disponíveis, que seriam classificados como: materiais, organizacionais, de conhecimentos, simbólicos e emotivos. Assim, para Bonfil Batalla: “El conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedade dada, constituye el sistema global de relaciones que denomino *control cultural*.”⁵⁶⁹

O controle cultural, entendido como um sistema e um processo, nos permite diferenciar os âmbitos da cultura e estabelecer a estrutura das decisões de um grupo em relação aos seus elementos culturais em um dado momento. Assim, a visão estática que se tem de um grupo étnico adquire movimento e as tensões, contradições e os conflitos, que caracterizam toda relação interétnica assimétrica, se revelam.⁵⁷⁰

O sistema de controle cultural seria estabelecido a partir de situações de contato inter-étnico, quando existe uma assimetria nessas relações, tais como de dominação e sujeição. Assim, a cultura de um determinado grupo inclui além dos elementos próprios, os elementos alheios. Dessa forma, são estabelecidos quatro âmbitos culturais em função do controle cultural, que seriam: cultura autônoma, cultura imposta, cultura apropriada e alienada.⁵⁷¹

Partindo desses quatro âmbitos, procuraremos então, entender como poderia ser visto o projeto de educação ideológica mariateguiano a partir da teoria do controle cultural proposta por Guillermo Bonfil Batalla.

Primeiramente, já podemos descartar que o projeto de José Mariátegui propôs a constituição de um âmbito cultural autônomo indígena, visto que não se objetivou a manutenção dos elementos culturais autóctones próprios como patrimônio existente, mas sim a reinterpretação deles a partir do viés do socialismo e da modernidade. Também podemos descartar que seu projeto pressupôs um âmbito de cultura apropriada, pois, embora Mariátegui tivesse expressado que o índio facilmente tornaria o socialismo uma ideia sua por conta de sua memória histórica e coletiva, ao defender o estabelecimento de uma educação ideológica a ser realizada por indígenas alfabetizados inseridos no meio

⁵⁶⁸ BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuário Antropológico*. n. 86. Brasília: Editora UNB, p. 13-53, 1988, p. 18.

⁵⁶⁹ BONFIL BATALLA, op. cit., p. 19, nota 568.

⁵⁷⁰ BONFIL BATALLA, op. cit., p. 45, nota 568.

⁵⁷¹ Cf. BONFIL BATALLA, op. cit., p. 20, nota 568.

sindical, que seguiriam as diretrizes e orientações do Partido, acabou retirando, seguindo a definição de cultura apropriada de Bonfil Batalla, “la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias.”⁵⁷², pois embora estivesse estabelecida uma dependência em relação à disponibilidade destes elementos culturais alheios – no caso estamos nos referindo ao socialismo -, não haveria uma autonomia quanto as decisões em torno de seu uso, já que as decisões em torno da educação ideológica estariam nas mãos do Partido.

Portanto, nos restariam dois âmbitos de cultura: a imposta e a alienada. O primeiro seria definido como um campo cultural no qual nem os elementos culturais e nem as decisões são próprias do grupo. No segundo caso, o âmbito seria formado a partir dos elementos culturais próprios do grupo, mas que não se tem mais a capacidade de decisão sobre estes, assim, as decisões sobre os elementos culturais próprios são realizadas a partir de fora do grupo.⁵⁷³

Temos que levar em consideração, também, que segundo a teoria do controle cultural, esses quatro âmbitos culturais devem ser entendidos em função de processos que determinariam a extensão de cada um deles e as mudanças que implicariam. Os principais processos, segundo Bonfil Batalla, seriam: Resistência, Apropriação, Inovação, Imposição, Supressão e Alienação. Na Resistência o grupo atua no sentido de defender sua cultura autônoma, já na Apropriação o grupo adquire a capacidade de decisão sobre os elementos culturais alheios não apenas decidindo sobre seu uso, mas reproduzindo-os; a Inovação implica na criação de novos elementos culturais a partir de elementos alheios; a Imposição é quando um grupo dominante introduz elementos culturais alheios a um outro grupo étnico; por sua vez a Supressão é o processo de eliminação dos elementos culturais próprios de um grupo subalterno e, por fim, a Alienação é o processo no qual o grupo dominante aumenta o seu controle cultural ao obter a capacidade de decisão sobre os elementos culturais próprios de um grupo subalterno.⁵⁷⁴

A partir dessas conceituações de Bonfil Batalla, podemos então chegar as seguintes conclusões. O resgate da tradição indígena defendida por Mariátegui seria, segundo a teoria do controle cultural, uma forma de apropriação dos elementos culturais autóctones e que, através da reinterpretação da memória coletiva indígena feita pelo

⁵⁷² BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del controle cultural en el estudio de procesos étnicos. **Anuário Antropológico**. p. 20.

⁵⁷³ BONFIL BATALLA, op. cit., p. 20-21, nota 572.

⁵⁷⁴ BONFIL BATALLA, op. cit., p. 28-29, nota 572.

socialismo tornando-a tradição na modernidade, foi decidido quanto a utilização e compreensão do passado autóctone pela vanguarda socialista. Por outro lado, a educação ideológica mostra-se no projeto mariateguiano como uma forma de imposição de um elemento cultural externo às comunidades, que não teriam o poder de decisão sobre ele. Assim, no projeto indigenista e socialista de Mariátegui, ocorre uma relação em que, temos uma apropriação dos elementos culturais indígenas por parte dos indigenistas revolucionários e uma imposição do socialismo às comunidades indígenas.

Portanto, não se tratou de incorporação do socialismo pelos indígenas através da educação ideológica, fazendo com que o socialismo fosse incorporado pelos indígenas como um elemento cultural apropriado, levando-os a ter uma organização socialista e revolucionária, tornando-os elementos chave na constituição do Estado socialista no Peru. Embora Mariátegui tivesse colocado que os indígenas manteriam a esfera de decisão na teoria, na prática, o “indo-socialismo” defendido por ele, implicaria na assimilação de alguns índios alfabetizados ao socialismo para que estes difundissem essa ideologia nas comunidades indígenas. Assim, os indígenas seriam colocados em um processo no qual, eles não teriam a autonomia para inovar ou apropriar-se do socialismo, mas sim, partindo da concepção de educação ideológica de Mariátegui e da noção de controle cultural de Guillermo Bonfil Batalla, um processo de alienação da cultura autóctone, através do processo de reinterpretação da tradição indígena na modernidade pelo socialismo e, também de imposição - visto que o socialismo seria, através da educação, imposta às comunidades que, por conseguinte, não teriam decisão sobre os seus conteúdos ou a sua forma de difusão - para que assim, os indígenas pudessem “aderir” e tornar “como sua” a ideia socialista e ingressarem, desse modo, na modernidade.

A partir do pressuposto de Bonfil Batalla de que em situações de contato interétnico, particularmente quando as relações entre os grupos são assimétricas, a cultura etnográfica – os elementos culturais presentes na vida de um determinado grupo – inclui tanto elementos próprios como alheios;⁵⁷⁵ podemos compreender que no caso dos indígenas, os elementos próprios indígenas seriam a sua memória coletiva e suas tradições, e os elementos alheios seriam aqueles incorporados ou impostos, externos à sua tradição. Assim, no “indigenismo revolucionário” mariateguiano, o socialismo seria incorporado pelas populações autóctones e facilmente assimilado por causa da tradição comunitária indígena.

⁵⁷⁵ BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuário Antropológico*. p. 20.

Incorporados à modernidade socialista, contudo sem ter a decisão sobre o socialismo a ser constituído, os indígenas se tornariam revolucionários. Além disso, o elemento de modernidade faria com que os indígenas peruanos deixassem aos poucos os elementos próprios de sua cultura, sendo inseridos em um sistema cultural socialista. Assim, um sistema cultural formado pelos elementos impostos esmaceria progressivamente os elementos próprios autóctones.

Portanto, analisando o que foi proposto por Mariátegui em seu projeto indigenista socialista a partir da teoria do controle cultural, concluímos que a ponte entre a tradição e a modernidade proposta tratar-se-ia de uma alienação da tradição indígena e da constituição de um âmbito de “Cultura imposta” às comunidades indígenas, já que a modernidade seria imposta pelo socialismo através da educação ideológica. Nesse sentido, a memória coletiva indígena foi incorporada pela modernidade como memória histórica e reinterpretada por ela, tornando-se tradição. No entanto, a modernidade não foi reinterpretada pela cultura autóctone, e, por isso, a ponte entre a tradição e a modernidade acabou sendo, em Mariátegui, uma via de sentido único, pois pressupôs a incorporação da tradição indígena pela modernidade que a reiventaria, tornando-a o mito da revolução socialista. A utopia da modernidade, desse modo, sobressaiu-se sobre a utopia andina.

Nesse sentido, o socialismo, como forma de emancipação do indígena, não deixou de ser uma forma de se buscar a resolução do problema indígena através do olhar da modernidade. Assim, o protagonismo indígena ficou restrito ao uso político de sua tradição.

Mariátegui, como vimos, destacou que a “raça indígena” teria condições para confrontar a situação de explorado e extirpar a colonialidade da sociedade peruana, mas desde que a tradição indígena se associasse ao elemento moderno, que seria o socialismo. Assim, os indígenas por si mesmos não teriam como levar adiante uma revolução que fizesse erradicar toda colonialidade presente na sociedade peruana, mostrando, então, uma postura tutelar diante do indígena.

Insurrecciones encabezadas por curacas, por descendientes de la antigua nobleza indígena, por caudillos incapaces de dar a un movimiento de masas otro programa que una extemporánea o imposible restauración. Supérstites de una clase disuelta y vencida, los herederos de la antigua aristocracia india, no podían acometer con éxito la empresa de una revolución.⁵⁷⁶

⁵⁷⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. Prefacio a “El Amauta Atusparia”. In: _____. **Ideología y Política**. p. 187.

José Carlos Mariátegui enfatizou nos seus escritos políticos que os indígenas deveriam ser educados no socialismo, pois, através dele, poderiam transformar sua tradição em uma consciência revolucionária, assim, conclui no seu texto *El Problema de las Razas en la America Latina* que:

El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertir el factor raza en un factor revolucionario. Es imprescindible dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial, un carácter neto de lucha de clases.⁵⁷⁷

Neste trecho Mariátegui nos traz um aspecto importante de sua concepção socialista: a questão racial possuiria uma dimensão classista. A expectativa da luta de castas que permeou os discursos políticos peruanos do século XIX se converteu, desse modo, em sua obra, na expectativa da luta classista. Por fim, no programa que elaborou para o Partido Socialista Peruano, Mariátegui deixa claro a subordinação da causa indígena à causa socialista, conforme escreveu nos *Principios Programáticos del Partido Socialista*.⁵⁷⁸

A tradição indígena deveria ser construída na modernidade pelo socialismo. Desse modo, o mito do comunitarismo indígena associado ao mito da modernidade, para Mariátegui, seria o elemento que constituiria sua utopia. No entanto, como vimos na análise que fizemos de seus textos políticos, a junção da tradição com a modernidade significou a manutenção apenas dos aspectos culturais indígenas que servissem ao ideal socialista, justamente pelo fato de que a tradição era vista por Mariátegui como construção. Portanto, a partir da visão de que o nacionalismo no Peru, como um movimento político que conseguiria acabar com a colonialidade de sua sociedade, que resgataria a “verdadeira” tradição nacional inserindo-a no contexto de modernidade, o “indigenismo revolucionário” pode se tornar um movimento de vanguarda que, apesar de influenciado pelo ideal da “utopia andina”, foi ao mesmo tempo tributário da “utopia da modernidade”, desse modo, não se tratou de um discurso arcaísta, mas de um discurso de vanguarda, mas que não foi a partir das comunidades, e sim um discurso das cidades para as comunidades.

⁵⁷⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Problema de las Razas en la America Latina*. In: _____. **Ideología y Política**. p. 46

⁵⁷⁸ Para referência, a citação em que Mariátegui menciona essa questão encontra-se na página 191 desse trabalho.

CRÍTICA E VIGÊNCIA DO PENSAMENTO MARIATEGUIANO (A TÍTULO DE CONCLUSÃO)

A utopia andina que se mostrou no projeto mariateguiano através do resgate do passado indígena, com o propósito de servir de base para a construção de uma nova cultura socialista, permite-nos entender, portanto, que o “indigenismo revolucionário” não foi um discurso arcaísta, mas sim um discurso de vanguarda, no sentido em que propôs romper com o paradigma colonialista na sociedade peruana.

Esse indigenismo sofreu várias críticas posteriormente no meio intelectual peruano, principalmente por aqueles que defendiam os pressupostos de uma cultura *criolla* e mestiça como símbolos da nacionalidade.

A solução do problema indígena, para Mariátegui, estava na implementação de um socialismo que levasse em conta os aspectos de sua sociedade, que não fosse decalque, mas criação heroica. Contudo, ao idealizá-lo através do resgate do passado indígena – o passado incaico -, não levou em conta toda heterogeneidade do Peru e, além disso, como aponta Robert Paris, esse vínculo entre o comunismo incaico e o socialismo se mostrou muito fácil para dar respostas aos problemas da realidade nacional, revelando uma exaltação idílica do passado que descartou aspectos que poderiam ser problemáticos na exaltação do comunismo.⁵⁷⁹ Desse modo, os indigenistas peruanos dos anos 1920 não falaram dos sacrifícios humanos, do estado de escravidão em que viviam os “cidadãos” das castas inferiores e nem das diversas hierarquias que existiam no *Tawantinsuyo*.⁵⁸⁰ O passado incaico se mostrava para eles como um período de justiça e de igualdade que foi dilacerado pelo colonialismo espanhol, remetendo, assim, a um ideal de utopia andina.

Para o escritor peruano Mario Vargas Llosa, essa visão idílica do passado incaico que permeou os discursos indigenistas a partir da década de 1920 era na verdade uma “utopia arcaica” que vislumbrava, em um “*telos*”, a inversão da ordem estabelecida com o surgimento de uma sociedade onde o dominado subiria ao poder e submeteria os antigos

⁵⁷⁹ PARIS, Robert. “José Carlos Mariátegui y el modelo de comunismo inca” en la formación ideológica de Mariátegui. **Cuadernos del Pasado y del Presente**, México, n. 92, 1981, p. 178-179, apud VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l’Université de Bretagne Occidentale**. p. 4.

⁵⁸⁰ VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l’Université de Bretagne Occidentale**. p. 4.

dominadores. Essa “utopia arcaica” criada pelos indigenistas peruanos seria responsável pela rejeição da sociedade industrial capitalista, isto é, da modernidade.⁵⁸¹ No entanto, como vimos no capítulo anterior, Mariátegui refutou justamente esse ideal de resgate do passado indígena como restauração. Ao pontuar a tradição como dinâmica e como construção no presente, ele colocou o passado indígena voltado para o futuro, alinhado à modernidade em um contexto revolucionário. Aliás, é essa modernidade que foi reivindicada no projeto mariateguiano de construção de uma nação socialista no Peru, que acabaria com a colonialidade em sua sociedade.

Essa opinião de Vargas Llosa nos mostra como no Peru do final do século XX ainda podemos falar de uma dualidade que opõe brancos e índios, indigenistas e hispanistas, mantendo-se um paradigma discursivo no qual o problema indígena é visto como um problema civilizatório e não social e econômico, fruto de relações assimétricas estabelecidas desde a Conquista. Como bem pontuou Montoya Uriarte, Vargas Llosa, assim como os pensadores da geração “*de los 900*”, pensa que os índios são incompatíveis com a modernidade e por isso precisam ser civilizados.

[...] talvez no haya otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar esse alto precio [renunciar a su cultura – a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos – y adoptar la de sus viejos amos]; talvez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopia incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas.⁵⁸²

O sacrifício da cultura indígena é reivindicado por Vargas Llosa como forma do Peru ingressar na modernidade. O irônico é que não deixa de ser em nada diferente dos discursos civilistas da virada do século XIX para o XX, quando se pensou em assimilar os indígenas na cultura hispânica para que pudessem integrar a sociedade nacional peruana. Assim, a sua crítica ao que chamou de “utopia arcaica” não deixa de reproduzir os mesmos preconceitos dos intelectuais civilistas em relação às populações autóctones durante a história republicana, mostrando-se, portanto, um discurso conservador e arcaico.

Es tragico destruir lo que todavía vive, una posibilidad cultural, a pesar de ser arcaica; pero me temo que tendremos que elegir entre ambas cosas. No sé de ningún caso en el que haya sido posible elegir ambas cosas, excepto en aquellos países en que dos culturas diferentes han evolucionado más o menos

⁵⁸¹ Cf. VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica**: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁵⁸² VARGAS LLOSA, Mario. El nacimiento del Perú. **Hispania**, Lubbock. vol. 75, nº 4, pp. 805-811, 1992, p. 9, apud MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 7.

simultáneamente. Pero cuando existen brechas económicas y sociales tan grandes, la modernización sólo es posible mediante el sacrificio de las culturas indígenas.⁵⁸³

A cultura indígena para Mario Vargas Llosa, assim como foi para os intelectuais civilistas, seria apenas uma possibilidade cultural – já que não atingiu um estágio civilizatório que fosse condizente com a modernidade. Assim, a cultura autóctone deveria ser extinta através de um processo de assimilação na cultura *criolla*. Nesse caso, a “utopia da modernização” reivindicaria o “sacrifício” da cultura indígena em nome da modernidade. Podemos ver, portanto, como através deste discurso de impossibilidade de convivência entre dois padrões civilizatórios, que coloca a cultura andina como um empecilho para a consolidação da modernidade, a dualidade na sociedade peruana, fruto da colonialidade, que ainda se faz presente nos dias atuais.

Mariátegui procurou justamente construir um projeto de nação que eliminasse essa colonialidade, porém isso seria possível através de um processo de adesão dos indígenas ao socialismo, inserindo-os na modernidade. Nesse ponto, assim como os indigenistas peruanos de seu tempo, não se afastou do estigma do indigenismo como discurso externo às comunidades indígenas e das críticas do exclusivismo cultural indigenista presente nessa expressão intelectual, já que desconsiderou os elementos mestiços e *cholos* tão presentes na sociedade peruana.⁵⁸⁴ Ao fazer o resgate da tradição indígena em um projeto de revolução socialista, deixou de lado os mestiços, negros e chineses, assim como outros povos indígenas que não eram portadores da “herança incaica”, pois o “Peru indígena” não era assim tão homogêneo como os indigenistas peruanos da década de 1920 retrataram.

A heterogeneidade da sociedade não foi amplamente debatida e se manteve o paradigma discursivo dicotômico entre brancos e índios (no caso quéchuas e aymará) nos diagnósticos e prognósticos acerca da sociedade peruana. Além disso, a visão marxista da luta de classes foi refletida em um Peru segmentado “racialmente” por Mariátegui que, ao dar importância para o fator econômico, confundiu a questão étnica e racial com uma questão classista.⁵⁸⁵

⁵⁸³ VARGAS LLOSA, Mario. “V Centenario. ¿ Buscando Culpables? **Harper’s Magazine**, Nova Iorque, dez. 1990, p. 52-53, apud MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p.7-8.

⁵⁸⁴ Essas críticas já eram colocadas no meio intelectual peruano da década de 1920 como podemos desta ver no segundo capítulo dissertação, quando abordamos a polêmica do indigenismo.

⁵⁸⁵ VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l’Université de Bretagne Occidentale**. p. 7

Os indigenismos peruanos não ficaram imunes às tendências assimilacionistas dos diversos indigenismos que ocorreram na América Latina durante o século XX. Essa limitação, que permeou tanto o discurso mariáteguiano quanto o dos liberais, conservadores, e até mesmo socialistas, se relaciona com uma situação de exterioridade, característica desses movimentos que procuraram interpelar às massas indígenas, mas que atuaram de fora das comunidades.⁵⁸⁶ Desse modo, se tratou de um discurso feito para os índios, por não índios.

Embora defendesse que a resolução do problema do índio só seria resolvida pelos próprios índios, Mariátegui acreditou em uma educação ideológica que fizesse o indígena aderir à revolução socialista. Assim, se por um lado os índios seriam os responsáveis pelo seu destino, por outro, só poderiam libertar-se do jugo colonialista através do socialismo, que transformaria a cultura e a memória autóctones em uma nova cultura peruana socialista. Portanto, concluímos que Mariátegui propôs uma educação ideológica socialista a fim de redimir o indígena, mas acabou por tornar-se uma construção de um novo sistema de controle cultural.

Outro aspecto criticado no pensamento de José Carlos Mariátegui foi ver o problema do índio como um problema de relações de produção econômicas e não através da perspectiva do direito à autodeterminação das comunidades indígenas⁵⁸⁷, deixando de enxergar as especificidades e peculiaridades das populações indígenas peruanas, ao propor o resgate da tradição indígena como a tradição peruana pensando exclusivamente no incário.

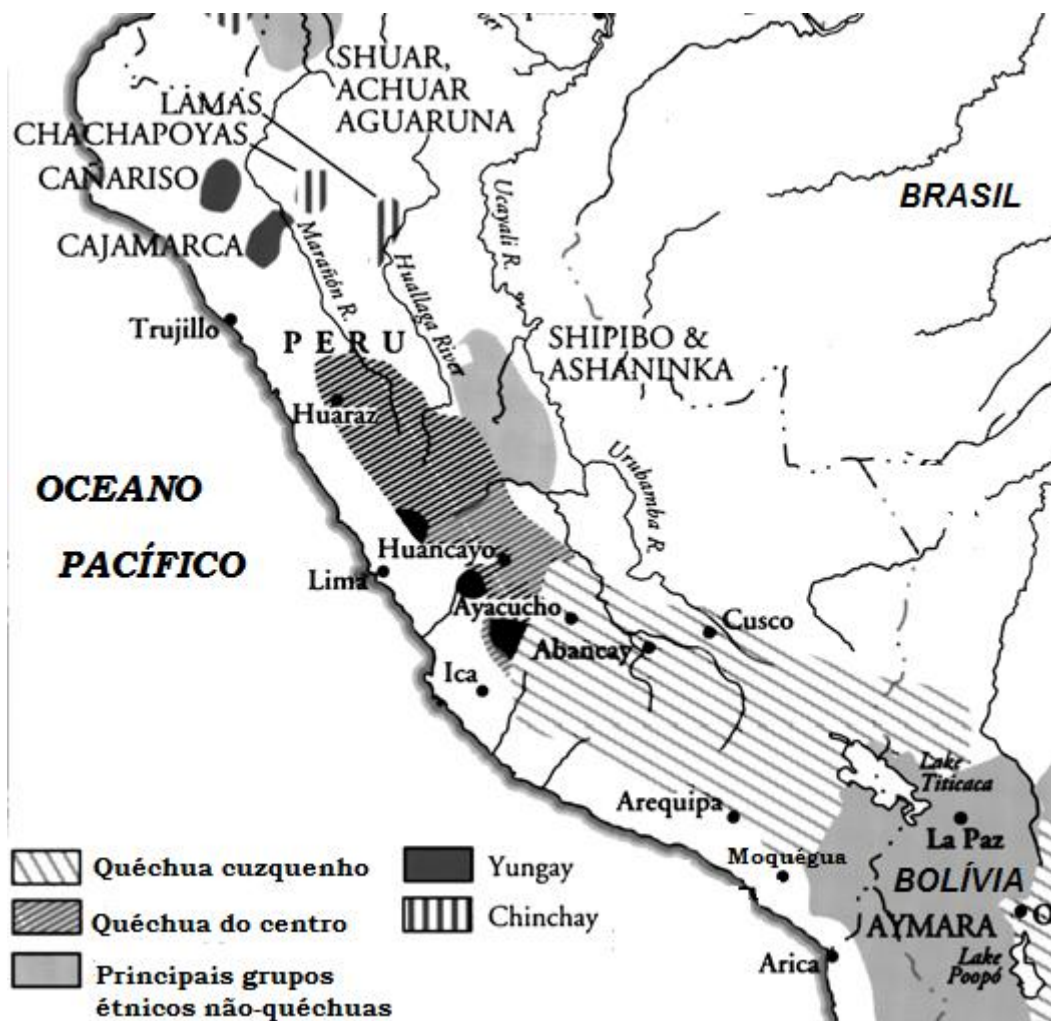
Alberto Flores Galindo colocou que várias comunidades indígenas não tinham uma memória histórica que remetesse ao incário como ideal de justiça e igualdade, como, por exemplo, as comunidades indígenas do Vale do Mataro, que tiveram um papel decisivo na Guerra do Pacífico e no pós-guerra, compostas por populações Huancas.⁵⁸⁸

O discurso indigenista mariáteguiano seria, então, herdeiro de uma concepção da sociedade peruana como dualista e dicotômica que, ao manter o binarismo, colocou os mestiços ao lado dos brancos e reduziu as diversas populações indígenas que havia no Peru a uma só tradição – a incaica, pois ela seria portadora do comunitarismo indígena, o mito necessário para alavancar a revolução socialista.

⁵⁸⁶ Cf. BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, p. 38-39.

⁵⁸⁷ BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, p. 54.

⁵⁸⁸ Cf. FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y utopia en los andes**, p. 92-93.



Mapa etnográfico peruano.⁵⁸⁹ Fonte: LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.** p. 31.

Ao reduzirem as fissuras da sociedade peruana na dicotomia *criollos*/índios, os indigenistas peruanos – incluímos aqui Mariátegui – portanto, não levaram em conta as próprias disputas étnicas entre as populações indígenas. Flores Galindo expõe que na história peruana foi corriqueira a mobilização de índios na luta contra outras comunidades indígenas rivais.

Luchas que en algunos relatos andinos son referidas bajo las figuras míticas de huaris e llacuaces. Los hombres sedentarios establecidos en fértiles valles abrigados, contra los tranhumantes pastores que compensan su precariedad controlando las rutas y los pasos que comunican un valle con otro, dispuestos a guerrear en cualquier momento. Los comuneros del río Pampas frente a los pastores ichichanos: patriotas y realistas, respectivamente. Las opciones políticas se confunden con las rivalidades étnicas.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Mapa editado pelo autor a partir do original em inglês com as devidas traduções para o português.

⁵⁹⁰ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca: Identidad y utopia en los andes.** p. 211.

Apesar de alguns estudos antropológicos feitos por pesquisadores peruanos nas primeiras décadas de 1920, havia poucas informações acerca das comunidades indígenas⁵⁹¹. Os “indigenistas revolucionários” idealizavam o coletivismo das relações sociais entre os índios através da herança pré-hispânica que ainda se mantinha como memória coletiva nessas comunidades. Carentes de mais informação empírica e observando os indígenas com um olhar externo às comunidades em um contexto de polêmica com a intelectualidade oligárquica hispanista peruana, os indigenistas revolucionários foram conduzidos pelo ideal da utopia andina. Eles ignoravam que as rebeliões da década de 1920 foram derrotadas mediante a mobilização de outros indígenas. Por exemplo, na localidade de Haquira, as autoridades locais formaram uma tropa com oito soldados e trezentos indígenas para lutar contra os índios rebeldes, que utilizaram os mesmos armamentos rudimentares e saquearam outras propriedades.⁵⁹²

Então, o indigenismo, como movimento político e intelectual, não expressava o ponto de vista das comunidades, como bem aponta Fernanda Begel: “Todos ellos [indigenistas] se arrogaban esa ‘representación’, pero en tanto se trataba de intelectuales de sectores medios, no podían quebrar la distancia que los separaba de la cosmovisión india de los ayllus o las poblaciones indígenas del interior del país.”⁵⁹³

Como representação de uma tradição indígena, o ideal da utopia andina expressado no indigenismo cuzquenho da década de 1920 negou a modernidade e o progresso, pois propunha a restauração do incário em substituição à sociedade *criolla*. Segundo Fernanda Begel, tanto o indigenismo cuzquenho quanto o revolucionário tiveram o êxito de se colocar como crítica às tendências paternalistas e filantrópicas indigenistas. Contudo, ao falarem sobre as comunidades indígenas de fora delas, idealizando um passado incaico que se fazia presente nas tradições indígenas, acabou, por conta desta idealização e desta exterioridade, manifestando um retardo entre a teoria e a integração real dos sujeitos que deveriam protagonizar a mudança social,⁵⁹⁴ na medida em que faltou uma imersão nas comunidades e um maior estudo de suas peculiaridades, que saísse de uma análise das comunidades indígenas a partir das permanências de estruturas do incário.

O desafio de unir a tradição com a modernidade consiste em imaginar um modelo de desenvolvimento que não implique na ruína das comunidades indígenas, mas sim que

⁵⁹¹ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: Utopía y Identidad en los Andes. p. 274.

⁵⁹² FLORES GALINDO, op. cit., p. 274-275, nota 591.

⁵⁹³ BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. p. 42.

⁵⁹⁴ BEIGEL, op. cit., p. 55, nota 593.

permita conservar a pluralidade. Recorrer aos saberes tradicionais não significa substituir o presente por um passado idealizado, abrindo mão das conquistas da modernidade, mas sim mantê-las em um projeto de construção nacional que não implique no sacrifício da memória histórica autóctone. Nesse sentido, podemos dizer que Mariátegui fugiu do ideal da utopia andina como restauração, mas partiu dela na concepção de seu projeto socialista, já que buscou, a partir de uma construção histórica da tradição indígena, a criação do mito socialista que seria construído na modernidade.

Apesar das críticas ao indigenismo como discurso externo às comunidades indígenas, Mariátegui soube entender suas limitações e se mostrou consciente dessa problemática que distanciava a representação indigenista de sua época à cosmovisão própria das comunidades da Serra. Advertiu que a vanguarda indigenista era uma expressão mestiça que não surgiu como expressão literária originalmente indígena, mas sim, como o que chamou de literatura indigenista.⁵⁹⁵

La literatura indigenista no puede darnos una visión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.⁵⁹⁶

Consciente, portanto, dessa limitação e influenciado por um discurso binário de oposição entre brancos e índios, Mariátegui diagnosticou o Peru como uma nação ainda a ser construída, sedimentada sobre a dualidade entre a tradição hispânica e a tradição indígena, trazendo como prognóstico uma nação socialista que permitiria que a cultura indígena pudesse se estabelecer como cultura nacional.

Aos questionamentos do porquê não se pensar em várias nações dentro de uma nação, e do porquê suprimir o plural e submetê-lo a uma totalidade uniformizada, Mariátegui buscou responder com o mito da construção de um Estado socialista que juntaria a tradição indígena com a modernidade ocidental. Sem cair em um processo de mestiçagem cultural, a modernidade seria incorporada pelos indígenas e a tradição indígena, pela modernidade revolucionária socialista.

No entanto, o mito pode ter uma conotação autoritária, conforme expõe Flores Galindo, pois nos movimentos messiânicos a salvação não depende tanto dos homens quanto da verdade revelada, já que, em nome dela, pode-se requerer todo tipo de sacrifício e, com isso, se justificam todo tipo de atrocidades. Por isso, o grande problema consiste

⁵⁹⁵ BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. p. 50.

⁵⁹⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. p. 335.

em saber unir o mais antigo com o que ainda nem sequer existe.⁵⁹⁷ Assim, seguindo esse raciocínio, podemos concluir que Mariátegui vislumbrou um indígena revolucionário no sentido socialista, que incorporaria o socialismo através de uma educação ideológica. As diretrizes revolucionárias, desse modo, suplantaram as “verdadeiras” reivindicações e o mito da revolução acabou por se tornar mais importante.

Por outro lado, temos que entender que esses equívocos foram já há muito tempo superados pelo conhecimento que hoje se tem dos povos indígenas. Desse modo, temos que destacar que o discurso mariateguiano, conforme coloca Cristhian Teófilo da Silva, precisou superar tanto as distorções do materialismo histórico quanto a romantização indigenista do passado incaico, implicando na construção da imagem de um novo índio revolucionário socialista, que viveria no socialismo a partir de sua própria experiência comunitária.⁵⁹⁸

Para José Carlos Mariátegui, o indígena, ao se apropriar do socialismo, tornar-se-ia o protagonista da revolução no Peru, acabando com a colonialidade e libertando-se das amarras dessa “feudalidade”, de forma a permitir o desenvolvimento de sua cultura no contexto da modernidade e a elaboração de suas próprias formas de saber.

Concluimos que o principal legado que o pensamento mariateguiano pode nos deixar é a junção do ocidental com o andino, como possibilidade de originar uma racionalidade distinta da europeia, integrando a modernidade com a memória histórica indígena baseada no comunitarismo. Nesse ponto, Mariátegui buscou a criação de uma forma de pensamento original na América que rompesse com o padrão ocidental burguês, contudo sem abrir mão da modernidade, conforme escreveu o filósofo mexicano Leopoldo Zea:

El pensamiento en Latinoamérica, a través de una larga y penosa marcha se ha encontrado con el hombre. Pero no con el hombre como una abstracción, [...] sino el hombre con sus peculiaridades y diferencias, incluyendo dentro de estas peculiaridades, la cultura y la piel que hace de él un persona concreta y no una abstracción. [...] En esto sentido, la problemática del pensamiento latinoamericano la ha provocado, centralmente, la conciencia de la situación de dependencia. Una situación que el dominador ha venido justificando partiendo de lo que llamamos regateo de la humanidad. [...] La preocupación del pensamiento latinoamericano se enfocará a demostrar, ante ese mundo, la humanidad de sus hombres, el humanismo de su cultura [...] Resultado de este nuevo planteamiento ha sido el pensamiento de un Rodó, un Martí, un Mariátegui y otros muchos latinoamericanos.⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: Identidad y utopia en los Andes. p. 343-344.

⁵⁹⁸ Cf. DA SILVA, Christian Teófilo. Mariátegui entre dois mundos: Visões do comunitarismo indígena andino. **Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Américas**. Brasília, vol. 8, nº 2, 2014, p. 140-148.

⁵⁹⁹ ZEA, Leopoldo. **El pensamiento latinoamericano**. México: Seix Barral, 1976, p. 774.

Por isso, apesar das críticas ao trabalho de Mariátegui e ao indigenismo como discurso e política, não podemos deixar de enxergar o mérito da tentativa de construção de pensamento que saísse do padrão europeu ocidental e que levasse em conta os aspectos peculiares dos países latino-americanos: uma pluralidade étnica que convive em relação assimétrica tanto internamente nos Estados nacionais, quanto externamente através da relação de poder que o capital internacional exerce ainda sobre as ex-colônias americanas.

Ao expôr o problema indígena como oriundo das relações assimétricas de produção e de técnica do capitalismo, Mariátegui colocou o socialismo como a força da modernidade que seria capaz de traduzir a tradição autóctone e torná-la revolucionária. Enxergou que a partir do momento em que o indígena fizesse da doutrina socialista uma ideia sua, isto é, quando apropriasse desta ideologia revolucionária, se tornaria uma força que poucos proletários poderiam superar. Surge, assim, a possibilidade de que a revolução fosse conduzida pelos próprios índios. Por isso, o pensamento mariateguiano pode ser ainda atual, principalmente quando vemos, nos países latino-americanos, várias correntes de autodeterminação dos diferentes povos que convivem nos atuais Estados-nação, particularmente no México, com o surgimento do Neo-Zapatismo, e no Equador e na Bolívia com a constituição, ao menos que formalmente, de Estados pluriétnicos.

Vimos que a questão nacional, no caso peruano, foi tema de um profundo debate que vem desde o fim da Guerra do Pacífico. O indígena, em grande parte, apareceu como um tema folclórico, mas também marginal e primitivo. Nesse sentido, José Carlos Mariátegui entendeu que a questão nacional se colocava como uma tentativa de buscar uma identidade que construísse o Peru como nação a partir de sua incorporação ao capitalismo internacional. Contudo, essa tentativa mantinha a colonialidade, que impossibilitava a construção da verdadeira nacionalidade, que não era apenas *criolla*, mas também indígena. Portanto, Mariátegui mostrou os limites que os projetos nacionais peruanos tinham e propôs como solução um socialismo fundado a partir da tradição indígena, que era a tradição majoritariamente peruana. A solução se baseava na oposição do socialismo ao capitalismo, como criação heroica e não decalque. Contudo, a dicotomia da sociedade peruana, atualmente, ainda não foi superada, como podemos ver nesses trechos:

Sólo existen los peruanos, abanico de razas, culturas, lenguas, niveles de vida, usos y costumbres, más distintos que parecidos entre sí, cuyo denominador común se reduce, en la mayoría de los casos, a vivir en un mismo territorio y

sometidos a una misma autoridad... Hay peruanos que no han salido de la Edad de Piedra y otros que están ya en el siglo XXI.⁶⁰⁰

Neste trecho, um dos baluartes da literatura peruana contemporânea, mantém o discurso da sociedade peruana como heterogênea e que existe uma incompatibilidade entre as diversas culturas que a compõe e que, algumas delas, não viveriam na modernidade e sim, na “Idade da Pedra”, demonstrando, desse modo, que o ideal de modernidade visa a extinção dessas culturas que não seriam condizentes com o século XXI. A questão nacional, assim, continua ainda a ser pensada nos dias de hoje como o ingresso na modernidade através da homogeneização da sociedade.

Por outro lado, trazemos aqui a fala de um professor primário de uma comunidade indígena, em que não se reconhece como peruano.

Yo personalmente, soy quechua; vivo como quechua, pero no es grande mi corazón para este territorio que se llama Perú. Porque este Perú es propiedad de los grandes mandatarios, es el feudo de los que manejan el poder económico. Nosotros los indios no formamos parte, no participamos de este Perú, por esto nos encontramos olvidados y postergados como si no formáramos parte de este territorio... Por esto yo no sacaré la cara por este territorio llamado Perú, mi identidad no es ser peruano, sino mi identidad es quechua.⁶⁰¹

O Peru é retratado como uma propriedade das elites e que os indígenas não fazem parte da nação, pois estão esquecidos e marginalizados, por isso, o professor se reconhece como quéchua, que é o laço identitário no qual sua identidade foi construída pela memória coletiva das comunidades e onde reconhece que há uma solidariedade. Nesse ponto, percebemos que a construção nacional peruana como “Comunidade Imaginada” foi e está estabelecida em frágeis laços, pois além de ainda pressupor a *criollidade* como símbolo da nacionalidade, também mantém as relações assimétricas econômicas e sociais que fazem o Peru ser ainda um país dividido entre brancos e índios. Podemos, então, perceber que a dicotomia que deveria ser superada para que o Peru viesse a se constituir como nação, conforme defendeu Mariátegui, ainda permanece fortemente arraigada na sociedade peruana em fins do século XX.

Portanto, José Carlos Mariátegui antecipou questões acerca das populações indígenas que até hoje não estão resolvidas, principalmente nos Estados nacionais latino-

⁶⁰⁰ VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica**: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. p. 210, apud MONTOYA URIARTE, Urpi. *Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930)*. Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 13.

⁶⁰¹ MONTOYA, Rodrigo e LOPEZ, Luis Enrique (ed.), **¿Quiénes Somos?** El Tema de la Identidad en el Altiplano, Lima, Mosca Azul Editores, 1988. p. 37, apud. MONTOYA URIARTE, Urpi. *Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930)*. Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. p. 13.

americanos. Por exemplo, na região de Chiapas, no México, os neo-zapatistas se constituem como uma espécie de poder autônomo do Estado Nacional mexicano, tomando para si as decisões que giram em torno dos elementos culturais e das formas de produção e distribuição de terra na região.

Contudo, o processo ocorrido em Chiapas permite-nos enxergar o indigenismo de uma forma diferente da que foi concebida no início do século XX. É interessante enxergar nesse movimento, a partir da ótica mariáteguiana, um processo no qual as comunidades indígenas entraram em contato com uma guerrilha armada de vertente socialista, formada por pessoas dos setores universitários urbanos, que passou a assimilar as tradições autóctones. Como colocou Antonio Gil:

O modelo insurrecional zapatista teve uma forte influência comunitária indígena que prevaleceu sobre o vanguardismo leninista. O movimento adquiriu sua especificidade porque conseguiu romper como discurso etnocêntrico bastante comum quando se tratava da luta armada[...]. Um dos seus mais importantes líderes, o subcomandante Marcos usa uma metáfora bastante reveladora. Marcos pede para se tirar o estanho dos espelhos, ou pede para se quebrar o vidro para passar para o outro lado. [...] Marcos atravessou o espelho e descobriu o “Outro”. [Ele] resolveu ouvir o que os índios diziam e também o que não diziam, ou seja, o seu silêncio. Ele não quis se transformar em um índio, ele se tornou uma janela, uma ponte entre os dois mundos.⁶⁰²

Mesmo procurando estabelecer uma ponte que ligasse os dois mundos, não podemos deixar de esquecer que Mariátegui era um homem de seu tempo. Desse modo, a ponte construída foi a do socialismo, que conectaria a tradição à modernidade e o espelho referido na citação acima não foi quebrado, impossibilitando uma intercomunicação entre a tradição e a modernidade, a civilização ocidental e a autóctone, e entre o mundo andino e o socialismo.

A emancipação indígena foi vista, portanto, a partir da revolução socialista e, nesse sentido, percebemos que as peculiaridades culturais indígenas estariam submetidas a esse processo. A modernidade, nesse sentido, foi hegemônica em seu projeto, já que o socialismo peruano não seria uma criação a partir da tradição indígena, ela teria apenas a função de mito, que desencadearia o elemento revolucionário e que seria reiventada no presente pela vanguarda.

Portanto, nacionalismo, indigenismo e socialismo em Mariátegui podem ser considerados hoje uma perspectiva inovadora para o tempo em que foi colocada, pois permitiu entender o passado e as tarefas ainda não concluídas no presente que

⁶⁰² GIL, Antonio Carlos Amador. **O lugar do indígena na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX.** p. 99.

possibilitassem a criação de uma sociedade mais integral e menos fragmentada, através da construção de um pensamento heterodoxo que trouxesse novas formas de pensar uma sociedade mais democrática e mais igualitária, mas que, quando foi colocado como projeto político, não deixou de revelar um pensamento etnocêntrico, já que não levou em conta a possibilidade de autonomia e de auto-afirmação das culturas indígenas.

Como disse Mariátegui em um dos seus escritos: "Somos todavía pocos para dividirnos. No hagamos cuestión de etiquetas ni de títulos."⁶⁰³ Dessa forma, não deixou de pensar uma sociedade homogênea que rompesse com a colonialidade e a dicotomia entre brancos e índios, em que a tradição indígena estivesse inserida em uma modernidade etnocêntrica. A revolução socialista reivindicava e pressupunha, portanto, uma unidade: a da tradição com a modernidade.

⁶⁰³ MARIÁTEGUI, José Carlos. El 1º de Mayo y el frente único. In: _____. **Ideología y Política**. p. 108.

BIBLIOGRAFIA

ALIMONDA, Héctor. Mariátegui: vanguardas, tradição e modernidade. **Estudos Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro, nº 3, pp. 101-113, 1994.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Populações Indígenas e Estados nacionais latino-americanos: novas abordagens historiográficas. In: AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (org.). **História das Américas – Novas Perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

AMAYO, Enrique; SEGATTO, José Antônio (orgs.). **J.C. Mariátegui e o marxismo na América Latina**. Araraquara: Cultura Acadêmica, 2002.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

AQUINO BOLAÑOS, Emigdio. José Carlos Mariátegui y el pensamiento latinoamericano de su época. **Revista de Indias**. Cidade do México, vol. 60, n. 219, pp. 437-452, 2000. Disponível em: <<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/514>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

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 jun. 2016.

BASADRE, Jorge. **Historia de la República del Perú**. Tomo II. Lima: Escuela Militar de Chorrillos, 2ªed. 1940.

BAZANT, Jan. O México da Independência a 1867. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. São Paulo: EDUSP, 2004.

BEIGEL, Fernanda. 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: 26 jun. 2015.

BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. São Paulo: EDUSP, 2002.

BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del controle cultural en el estudio de procesos étnicos. **Anuário Antropológico**. Brasília: Editora UNB, nº86, 1988, p. 13-53.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 5. ed. 2002.

BUSHNELL, David. A Independência da América do Sul Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume III: Da Independência até 1870. São Paulo: EDUSP, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Pérez. **História Econômica da América Latina**: Sistemas agrários e história colonial; Economias de exportação e desenvolvimento capitalista. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo. Cosac Naify, 2011.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **História del Perú contemporáneo**. Lima: IEP, 2007.

COTLER, Julio. **Peru: Classes, Estado e Nação**. Brasília: FUNAG. 2006.

DA SILVA, Christian Teófilo. Mariátegui entre dois mundos: Visões do comunitarismo indígena andino. **Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Américas**. Brasília, vol. 8, nº 2, 2014, p. 140-148.

DE LA GUARDIA, Miguel (comp.). **Las leyes de Indias**. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Pedro Nuñez, 1889. Disponível em: <<http://fama2.us.es/fde//ocr/2006/leyesDeIndiasT1.pdf>>. Acesso em 20 set. 2016.

DE LA CADENA, Marisol. ¿son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. **Universitas humanística**. Bogotá, nº61, janeiro/junho, pp: 51-84, 2006. Disponível em: <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/viewFile/2075/1315>>. Acesso em: 20 jan.2017.

FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. (comp.). **La invención de la Nación**: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000.

FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un Inca**: Identidad y Utopia en los Andes. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

_____. **La Agonia de Mariátegui**: La polémica con la Komintern. Lima: DESCO, 1980.

FUNES, Patrícia. Salvar al Perú: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. **Revista de Historia**, Neuquén, nº4, p. 119-147. Disponível em: <<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/846/868>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

GEBRAN, Maria Philomena da Cunha. **A historiografia sobre as Sociedades Andinas: Peru 1920-1980**. São Paulo. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 1991.

GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e Democracia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

_____. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

GIL, Antonio Carlos Amador. **O lugar do indígena na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX**. Vitória: Aves de Água, 2013.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. **Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano**. México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HOBBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismo: Programa, mito e realidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____; RANGER Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IBARRA, Hernán. Gamonalismo y dominación en los Andes. **Iconos. Revista de Ciencias Sociales**, Quito: n. 14, ago. 2002, pp. 137-147. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901413>>. Acesso em 26 jul. 2015.

IGLESIAS, Daniel. Nacionalismo y utilización política del pasado: la historia nacional desde la perspectiva de la revista Amauta (1926-1930). **Historica**: Lima, vol. XXX, n°2, pp. 91-114. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/362>>. Acesso em 25 de junho de 2015.

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.

KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LARSON, Brooke. **Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2004.

LÖWY, Michael. **Por um socialismo indo-americano: Ensaio escolhido**: José Carlos Mariátegui. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

LYNCH, Nicolás. La Polémica Indigenista y los Orígenes del Comunismo en el Cusco. **Crítica andina. Revista del Instituto de Estudios Sociales**. Cusco, n° 3. Janeiro/jun. 1979. Disponível em: <<http://www.acuedi.org/doc/83/la-pol%26Atilde%3Bmica-indigenista-y-los-or%26Atilde%3Bgenes-del-comunismo-en-el-cusco.html>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

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.

MACLEOD, Murdo, J. Aspectos da Economia Interna da América Espanhola Colonial: Mão-de-obra; Tributação; Distribuição e Troca. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume II: América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP, 2004.

MALLON, Florencia. **Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru**. Berkeley: University of California Press, 1995.

_____. Las Sociedades Indígenas frente a nuevo orden. In: VÁZQUEZ, Josefina (Dir.) **Historia General de América Latina**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

MANRIQUE, Nelson. **Historia de la República**. Lima: COFIDE, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano**. LÖWY, Michael (org.). Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2005.

_____. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. BELLOTO, Manoel Lelo; CORREA, Ana Maria Martinez (orgs.). São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

_____. **Defesa do Marxismo**. FONTES, Yuri Martins (trad.). São Paulo: Boitempo, 2011. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Dos sonhos às coisas: Retratos subversivos**. PERICÁS, Luiz Bernardo (trad; org.). São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **El Alma Matinal: y otras estaciones del hombre de hoy**. Lima: Biblioteca Amauta, 1970.

_____. **Ideología y Política**. Lima: Amauta, 1972.

_____. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. Lima: Amauta. 1984.

_____. **Peruanicemos al Peru**. Lima: Amauta, 1986.

_____. **La Escena Contemporánea**. Lima: Amauta, 1964.

_____. **El artista y la época**. Lima: Ediciones Amauta, 1977.

MELGAR BAO, Ricardo. Mariátegui e a ocidentalização da política. In: **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.5, n. 9, 2000.

MENDEZ, Cecília; GRANADOS MOYA, Carla. Las guerras olvidadas del Perú: Formación del estado y imaginário nacional. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, vol. XX, n. 42, p. 57-70, 2012. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=23823143006>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

MENEZES, Graziela. **“No soy un aculturado”: identidade nacional e indigenismo nas obras de José María Arguedas**. Tese de doutoramento, UFES, 2015.

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, pp.151-175, 1998. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011998000100005>>. Acesso em: 24 ago. 2016.

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 15 jul. 2016.

MÖRNER, Magnus. A Economia e a Sociedade Rural da América do Sul Espanhola no Período Colonial. In: BETHEL, Leslie. **História da América Latina**. Volume II: América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP, 2004.

MORSE, Richard. O Desenvolvimento Urbano da América Espanhola Colonial. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. Volume II: América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP, 2004.

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.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

ROSÁRIO, Emílio. “Parlamento y Salitre. Políticas de Estado antes de la ‘Guerra del Pacífico’” (1875-1879). **Anuario de Historia Regional y de las Fronteras**, Vol. 17, n. 2, Bucaramanga, Jul-Dez 2012, p. 481-501. Disponível em: <www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0122-20662012000200008&script=sci_arttext>. Acesso em: 26 jun. 2015.

SANDERS, Karen. **Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930**. Lima: Fondo Editorial de Cultura, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. Questões de Método. In: _____. **Crítica da Razão Dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 108-109.

SMITH, Anthony D. **Nacionalismo: Teoría, Ideología, Historia**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. Criação do Estado e da Nação. In: Hall, John (org.). **Os Estados Nação na História**. Rio de Janeiro: Imago, pp. 334-385.

_____. **The Nation in History: Historiographical debates about Ethnicity and Nationalism**. Lebanon: Brandeis University Press, 2000.

SOARES, Gabriela Pellegrino; COLOMBO, Sylvia. **Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX**. São Paulo: Humanitas, 1999.

SOSA FUENTES, Samuel. La vigencia del pensamiento de JCM en un mundo globalizado: identidad, cultura y nación en América Latina. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**. Cidade do México. Vol. 49, n. 199, pp. 107-131, janeiro/abr. 2007. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42119906>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

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 fev. 2016.

THURNER, Mark. ‘Republicanos’ and ‘La Comunidad de Peruanos’: Unimagined Political Communities in Postcolonial Andean Peru. **Historica**, Lima: Vol. 20, n° 1, p. 93-130, jul. 1996. Disponível em: <<http://www.revistas.pucpe.edu.pe/index/article/viewFile/8465/8796>>. Acesso em: 20 set. 2016.

VARGAS LLOSA, Mario. **La utopia arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo**. Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l’Université de**

Bretagne Occidentale, Aix-en-Provence, nº2, 2002. Disponível em: <<https://amnis.revues.org/172>>. Acesso em 16 abr 2015.

ZEA, Leopoldo. **El pensamiento latinoamericano**. México: Seix Barral, 1976.

ZEVALLOS, Aguilar. **Indigenismo y Nación**: Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930). Lima: Institut français d'études andines, 2002. Disponível em: <<http://books.openedition.org/ifea/469>>. Acesso em 20 jan. 2017.