

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS
RELAÇÕES POLÍTICAS

RUTH CAVALCANTE NEIVA

EL PROBLEMA DEL INDIO ES EL PROBLEMA DEL PERÚ:
A INTELLECTUALIDADE PERUANA DIANTE DA QUESTÃO
INDÍGENA (1880-1930)

VITÓRIA

2020

RUTH CAVALCANTE NEIVA

EL PROBLEMA DEL INDIO ES EL PROBLEMA DEL PERÚ:
A INTELLECTUALIDADE PERUANA DIANTE DA QUESTÃO INDÍGENA
(1880-1930)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Doutora em História.

Orientador: Dr. Antonio Carlos Amador Gil.

VITÓRIA

2020

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

N397e Neiva, Ruth Cavalcante, 1986-
El problema del indio es el problema del Perú : a intelectualidade
peruana diante da questão indígena (1880-1930) / Ruth
Cavalcante Neiva. - 2020.
233 f.

Orientador: Antonio Carlos Amador Gil.
Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

• América Latina. 2. História do Peru. 3. Índios. 4.
Identidade nacional. I. Amador Gil, Antonio Carlos. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

RUTH CAVALCANTE NEIVA

EL PROBLEMA DEL INDIO ES EL PROBLEMA DEL PERÚ:

A INTELLECTUALIDADE PERUANA DIANTE DA QUESTÃO INDÍGENA

(1880-1930)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Doutora em História.

Aprovada em ____ de _____ de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Carlos Amador Gil (Orientador)

Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr^a. Patrícia Maria da Silva Merlo (Membro interno)

Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Ueber José de Oliveira (Membro interno)

Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr^a. Graziela Menezes de Jesus (Membro externo)

Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Fábio da Silva Sousa (Membro externo)

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, minha falecida mãe Rosa Linda Cavalcante e Octávio Espíndula Neiva, por terem me dado a vida. Espero sempre honrá-los e aproveitar da melhor forma esse presente que me deram.

Agradeço à minha família por confiar e acreditar em mim, meus irmãos Lucas Cavalcante e Rodrigo Cavalcante, minhas irmãs Natureza Vieira e Isabela Neiva e minha tia Marilândia Barbosa.

Sou grata aos já falecidos, mas jamais esquecidos, minha avó Zildeth Costa, minha madrinha Maria da Penha Costa e meu tio Jorge Cavalcante, por todo o amor e cuidados que sempre me deram.

Agradeço pelo carinho, apoio e incentivo que recebi de seu Toninho Reis, dona Dalva Reis e Alexandre Reis.

Agradeço à Universidade Federal do Espírito Santo, instituição onde fiz Licenciatura, Bacharelado, Mestrado e Doutorado em História, por todas as aprendizagens, descobertas e as alegrias da vida acadêmica.

Agradeço aos meus valorosos amigos que conheci na UFES, Thiago Brito, Marcela Vitali, Vanessa Pollak, Júlia Freire, Marcelo Durão, Miqueline Freitas, Fernando Viana, Karulliny Siqueira e Marcela Portela por todas as risadas, desabafos e incentivo que me ajudaram a chegar até aqui.

Também sou grata por ter tido a oportunidade de estudar com ótimos professores ao longo da minha vida, como Lys Paulo Frizzera (Geografia) e Jane Pimentel (Matemática) da escola municipal de ensino fundamental de Vitória, Álvaro de Castro Mattos. Na UFES, tive aulas com Julio Bentivoglio, Patrícia Merlo, Graziela Menezes, Thiago Nicodemo, Fabio Muruci e Adriana Campos, docentes muito competentes que deram a base da minha formação intelectual. Agradeço muito por ter tido o privilégio de ter recebido educação pública de qualidade.

Sou grata a alguns professores que, apesar de não terem me dado aulas diretamente, foram importantes na minha vida acadêmica, em que cada um deles, à sua maneira e em algum momento desses últimos anos, me deu incentivo, apoio e orientações,

como Marcelo Rangel, da Universidade Federal do Ouro Preto; Alejandra Mailhe, da *Universidad Nacional de la Plata - Argentina*; Ricardo Pasolini, da *Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires – Argentina*; Tomás Corbo, da *Universidad de la República – Uruguai*; Ueber de Oliveira, da Universidade Federal do Espírito Santo; Fábio Sousa, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; e Oswaldo Holguin, da *Pontificia Universidad Católica del Perú – Peru*.

Sou imensamente grata ao meu orientador, Tom Gil, por ter apoiado e incentivado a minha Pesquisa de Doutorado. Agradeço, sobretudo, por toda a consideração e respeito com que sempre me tratou. Ao longo dos últimos anos fui muito afortunada, pois tive um mentor que, como profissional e ser humano, é um exemplo a ser seguido.

Agradeço à CAPES por ter financiado a minha pesquisa no meu Mestrado e Doutorado.

Agradeço a professora Margarita Guerra, da *Pontificia Universidad Católica del Perú*, por ter me supervisionado com tanta generosidade no meu Estágio de Doutorado no Peru.

Agradeço aos amigos que fiz no Peru, Andres Tochiki, Aracely Montenegro, Paola Pasapera, Cinthia Cespedes, Karen Tinoco e Marco Palomino, por toda a hospitalidade e acolhimento.

Agradeço à duas mulheres muito sábias e especiais, que eu pouco vejo, mas sempre que encontro me ensinam alguma coisa e me trazem um sentimento de paz, Vânia do Carmo e Chislei Loureiro. Agradeço também a Naira Araújo por ter me escutado, me ajudado e me dado suporte emocional ao longo dos últimos anos.

Agradeço à minha amiga Roberta Tristão por todas as aprendizagens e crescimento que tivemos juntas.

Agradeço aos bons amigos que fiz durante a vida, desde os dos tempos de escola até aqueles que mantenho contato no meu cotidiano, por toda a alegria e momentos inesquecíveis que compartilhamos, como Dédima Oliveira, Shamira Nascimento, Ericky Gomes, Amanda Barbosa, Luana Gonçalves, Tamires Vidigal, Júnior Feltz, Vanessa Santos, Armando Pêgo e Marina Sforza.

Muito obrigada a todos vocês que fizeram e fazem parte da minha história.

RESUMO

A reflexão sobre o problema do índio no Peru republicano dos anos de 1880 a 1930 é o fio condutor e o eixo central dessa Tese de Doutorado em História. Nesse trabalho, buscamos comprovar a hipótese de que, entre o final do século XIX e o começo do século XX, as discussões em torno do processo de construção da identidade nacional peruana levaram em consideração a questão indígena. A metodologia que utilizamos para validar e alicerçar esse estudo, assentou-se na análise de fontes históricas produzidas no contexto acima mencionado, destacando-se os escritos de Manuel González Prada e José Carlos Mariátegui. Nessa pesquisa, tivemos três objetivos principais: 1) No primeiro capítulo nosso propósito foi pensar sobre como a intelectualidade da segunda metade do século XIX se posicionou em relação ao tema de que se os índios faziam, ou não, parte da nação. 2) No segundo capítulo nossa meta foi ponderar sobre como o movimento hispanista e o movimento indigenista pensou o lugar do índio na sociedade peruana no começo do século XX. 3) No capítulo três, nossa intenção foi a de refletir a respeito de como se daria a inclusão da população indígena à nacionalidade peruana a partir de uma perspectiva marxista. Constatamos, ao longo dessa tese, que o problema do índio foi um tema muito controverso e debatido por boa parte da elite intelectual do Peru. No entanto, percebemos que incluir as mulheres e os homens indígenas na qualidade de cidadãos do Estado peruano foi uma tarefa que ficou inconclusa no cenário histórico abordado por essa pesquisa. Por fim, demonstramos que a problemática indígena esteve intimamente ligada aos discursos produzidos entre 1880 e 1930 que se preocuparam em responder questões como: “quem somos nós?”; “quem faz parte da nação?”; “qual é a autêntica face da identidade e da cultura peruana?”. Esse trabalho pretende dar a sua dose de contribuição e enriquecer o campo de estudo inserido na área de História da América Latina.

Palavras-chave:

Índios; Peru; Identidade; González Prada; Mariátegui.

ABSTRACT

The reflection on the problem of the indian in republican Peru from the years 1880 to 1930 is the guiding thread and the central axis of this Doctoral Thesis in History. In this work, we seek to prove the hypothesis that, between the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, discussions about the process of building the Peruvian national identity took into account the indigenous issue. The methodology we use to validate and substantiate this study was based on the analysis of historical sources produced in the context mentioned above, especially the writings of Manuel González Prada and José Carlos Mariátegui. In this research, we had three main objectives: 1) In the first chapter, our purpose was to think about how the intellectuals of the second half of the 19th century positioned themselves in relation to the theme of whether or not the indians were part of the nation. 2) In the second chapter our goal was to consider how the hispanic movement and the indigenous movement thought about the place of the indian in peruvian society at the beginning of the 20th century. 3) In the final chapter, our intention was to reflect on how the inclusion of the indigenous population to peruvian nationality would take place from a Marxist perspective. We found, throughout this thesis, that the problem of the indian was a very controversial topic and debated by a good part of Peru's intellectual elite. However, we realized that the inclusion of indigenous women and men as citizens of the Peruvian State was a task that was unfinished in the historical scenario addressed by this research. Finally, we demonstrate that the indigenous problem was closely linked to the discourses produced between 1880 and 1930 that were concerned with answering questions such as: “who are we?”; “Who is part of the nation?”; “What is the authentic face of Peruvian identity and culture?”. This work pretends to give its dose of contribution and enrich the field of study inserted in the area of Latin American History.

Keywords:

Indians; Peru; Identity; González Prada; Mariátegui.

RESUMEN

La reflexión sobre el problema del indio en el Perú republicano, de los años 1880 hasta 1930, es el hilo conductor y el eje central de esta Tesis Doctoral en Historia. En este trabajo, buscamos comprobar la hipótesis de que, entre el fin del siglo XIX y el principio del XX, las discusiones alrededor del proceso de construcción de la identidad nacional peruana tomaron en cuenta la cuestión indígena. La metodología que utilizamos para validar y ofrecer soporte al estudio, se basó en el análisis de fuentes históricas producidas en el contexto arriba mencionado, destacándose los escritos de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui. En esta investigación, tuvimos tres objetivos principales: 1) En el primer capítulo, nuestro propósito fue pensar sobre cómo la intelectualidad de la segunda mitad del siglo XIX, se posicionó en relación al tema de que los indios eran, o no, parte de la nación. 2) En el segundo capítulo, nuestra meta fue ponderar cómo el movimiento hispanista y el movimiento indigenista consideraron el lugar del indio en la sociedad peruana al principio del siglo XX. 3) En el capítulo final, nuestra intención fue la de reflexionar sobre cómo se daría la inclusión de la población indígena a la nacionalidad peruana, a partir de una perspectiva marxista. Constatamos, a lo largo de esta tesis, que el problema del indio fue un tema muy controvertido y debatido por gran parte de la élite intelectual peruana. Mientras tanto, percibimos que incluir a las mujeres y los hombres indígenas a la calidad de ciudadanos del Estado peruano, fue una tarea que se quedó inconclusa en la escena histórica abordada por esta investigación. Por último, demostramos que la problemática indígena estuvo íntimamente ligada a los discursos producidos, entre los años 1880 y 1930, que se preocuparon por contestar cuestiones como: “¿quiénes somos nosotros?; “¿quién forma parte de la nación?”; “¿cuál es la auténtica cara de la identidad y de la cultura peruana?” Este trabajo pretende contribuir y enriquecer el campo de estudio, inserido en el área de Historia Latinoamericana.

Palabras - clave:

Indios; Perú; Identidad; González Prada; Mariátegui.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I: O LUGAR DO INDÍGENA NO PERU REPUBLICANO DO SÉCULO XIX: DESTAQUE PARA O PENSAMENTO DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA .	32
1.1 Contextualização das condições vida dos povos indígenas do Peru do século XIX e princípio do século XX.....	45
1.2 Guerra do Pacífico: a história de uma derrota.....	63
1.3 Divergências entre González Prada e a família Palma: questão racial em perspectiva.....	83
CAPÍTULO II: DISPUTA PELA IDENTIDADE NACIONAL: HISPANISMO E INDIGENISMO FRENTE À QUESTÃO INDÍGENA	103
2.1: A nostalgia hispanista	108
2.2 O movimento indigenista em meio a uma fase de mudanças	121
2.3 Hispanismo e indigenismo em relação a questão da mestiçagem.....	144
CAPÍTULO III: A QUESTÃO INDÍGENA A PARTIR DE UM PONTO DE VISTA MARXISTA: PENSAMENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EM PERSPECTIVA.....	162
3.1: O problema da terra.....	175
3.2 A importância das lideranças indígenas	197
3.3: As polêmicas envolvendo Mariátegui.....	201
CONSIDERAÇÕES FINAIS	215
REFERÊNCIAS DA TESE	219
Fontes	219
Referências bibliográficas	221

INTRODUÇÃO

Essa tese tem por objetivo analisar como o problema do índio foi pensado pela intelectualidade do Peru no contexto das duas últimas décadas do século XIX e as três primeiras décadas do século XX.¹ Para tanto, foram analisadas algumas obras de intelectuais que pensaram o lugar do índio na sociedade peruana no processo de construção de uma identidade nacional para o país. É relevante esclarecer que, pela grande dificuldade de ter acesso a fontes históricas produzidas pelos membros das comunidades indígenas no contexto em questão, essa pesquisa não fez um exame de documentos produzidos pelos próprios índios, mas sim, baseou-se no estudo do material disponível, escrito pela intelectualidade da época. Em outras palavras, o tema que é o fio condutor dessa Tese é o problema do índio, mas ele é pensado a partir da perspectiva de indivíduos que não eram indígenas.

O primeiro capítulo desse trabalho preocupou-se em apresentar os debates acerca da questão indígena no decorrer do século XIX. Nessa primeira parte, demarcamos o quanto o conflito da Guerra do Pacífico foi traumático e, ao mesmo tempo, fundamental para que parte das elites intelectuais e dos setores dirigentes passassem a refletir se a população indígena fazia, ou não, parte da nação. O segundo e o terceiro capítulos dessa tese, por sua vez, abordam como o problema do índio foi debatido no começo do século passado. Em nossa análise, destacamos como o movimento hispanista e como o movimento indigenista pensaram a respeito da identidade nacional do Peru levando em consideração a questão indígena. No capítulo final dessa pesquisa, nosso foco foi o de pensar a inclusão das comunidades indígenas ao Estado-nação a partir de uma perspectiva marxista.

Os escritos de Manuel González Prada e de José Carlos Mariátegui foram as principais fontes históricas que alicerçaram essa pesquisa. Todavia, recorreremos de forma secundária, às obras de Clorinda Matto de Turner, Clemente Palma, José de la Riva-Agüero, Luís Valcárcel e outros intelectuais peruanos cujos relatos deram suporte a esse trabalho. É importante ressaltar que esse grupo de pensadores não estava fechado em um

¹ Alguns trechos dessa introdução estão presentes no artigo: CAVALCANTE, Ruth. Balada da discórdia: o relacionamento entre brancos e índios na poesia de Manuel González Prada - Peru (Séc. XIX). *Revista eletrônica da ANPHLAC* (Online), v. I, n. 25, p. 161-182, 2018.

conjunto de ideias concisas e homogêneas no que tange à questão indígena. Pelo contrário, muitas vezes chegaram a conclusões divergentes, o que demonstra o quanto o problema do índio era um tema controverso e visceral na sociedade peruana. Clemente Palma, analisou o índio a partir do prisma do racismo científico, ao passo que, González Prada, negou o determinismo biológico e apostou na capacidade de progresso dos indígenas, desde que eles fossem educados. No âmbito literário, Clorinda Matto de Turner denunciou os abusos da Igreja Católica e dos grupos dominantes sobre os homens e as mulheres indígenas do país. Já Riva-Agüero, foi um representante de uma corrente ideológica denominada de hispanismo, que não negava que os índios formavam a base populacional do Peru, mas hierarquizava a herança hispânica sobre a indígena. Por sua vez, Mariátegui e Valcárcel fizeram parte de um movimento nomeado como indigenismo, que buscava valorizar a imagem do índio como principal elemento nacional. Refletir sobre toda essa pluralidade e complexidade de representações do indígena construídas pela elite intelectual peruana é a meta desse trabalho.

Em nossa análise, buscamos alcançar alguns objetivos como: 1) Examinar como o problema indígena foi pensado por um grupo de intelectuais peruanos no contexto dos fins do século XIX e o princípio do século XX; 2) Analisar os discursos raciais do contexto em questão para determinar o quanto a teoria da superioridade e inferioridade entre as raças influenciou a elite pensante peruana em seus projetos de exclusão do indígena à nação; 3) Refletir sobre a representação dualista do universo cultural peruano fomentada pelos hispanistas e os indigenistas, em que o Peru estaria dividido entre duas culturas inassimiláveis entre si: a indígena e a ocidental; e 4) Problematizar o constante processo de construção e reconstrução da imagem do indígena em meio aos projetos de idealização de uma identidade nacional peruana. Ao longo dessa pesquisa, fomos norteados por essas metas, que se converteram nos principais eixos de discussão desse trabalho.

Em relação ao tratamento e ao manuseio das fontes históricas, inspiramo-nos no arcabouço teórico-metodológico proposto por Quentin Skinner, que em seu trabalho *Lenguaje, política e historia*, fez uma reflexão acerca da natureza de como produzir uma pesquisa historiográfica. Skinner afirmou que um historiador ou intérprete não deve se ater apenas à estrutura interna dos textos, pois essa circunstância o levaria a construir uma narrativa mitológica. Nesse sentido, defendeu que o pesquisador deve tomar cuidado para

não construir uma mitologia da doutrina, nem uma mitologia da coerência e, tampouco, uma mitologia da prolepse.

Segundo Skinner, a mitologia da doutrina ocorre quando um intérprete está familiarizado com uma determinada doutrina e busca atribuí-la a um autor que, em seu contexto histórico direto e imediato, jamais poderia tê-la formulado. Assim, o pesquisador se torna muito suscetível ao anacronismo quando tenta indicar antecipações de doutrinas que são muito posteriores ao seu objeto estudado, convertendo, dessa forma, algumas observações dispersas e circunstanciais em temas centrais que o objeto de estudo pesquisado jamais poderia ter tido a intenção de enunciá-los e transmiti-los. Para exemplificar essa questão, podemos apontar que em nosso trabalho tivemos o cuidado de demarcar que José Carlos Mariátegui, por ser um intelectual marxista, pensou o Império Inca à luz das ideias de Marx e Lenin, classificando o modo de vida dos antigos incas como comunista, embora o povo incaico jamais tivesse a intenção ou se percebesse como comunista.

Em relação à mitologia da coerência, Skinner ponderou que o historiador não deve se preocupar em oferecer aos leitores uma coerência absoluta dos textos estudados e, tampouco, deve criticar um autor do passado por ele não ter sido coerente, pois isso seria equivalente a fechar o pensamento dele em um sistema de doutrinas que não leva em consideração a dispersão dos seus pensamentos e os seus variados objetivos. Outro grande problema em desejar extrair uma coerência plena de uma obra pesquisada pode ser gerado quando se faz uma supressão das informações que poderiam comprometer a coerência interna do texto. Ou seja, em prol de uma congruência, o historiador é levado a descartar os polos de contradição dos escritos e a também ignorar as inflexões e tensões que caracterizaram a obra analisada. Nesse sentido, buscamos em nossa pesquisa não esconder, mas sim explicitar as contradições e os posicionamentos paradoxais que os intelectuais peruanos do final do século XIX e o começo do século XX tiveram em relação a questão indígena.

Por sua vez, a mitologia da prolepse ocorre quando “*estamos más interesados en la significación retrospectiva de una obra o acción históricas dadas que en su significado para el propio agente*”.² O inconveniente dessa abordagem é que ela provoca uma assimetria entre a significação que um observador pode afirmar encontrar em um

² SKINNER, Quentin. *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2007. p. 137.

determinado episódio histórico e o significado que esse mesmo episódio teve para o objeto de análise. Além disso, a mitologia da prolepse identifica nos pensadores do passado, antecipações de argumentos, assumindo uma forma teleológica de explicação, em que o passado só completa o seu significado no futuro próximo ou distante. Essa investigação historiográfica analisou as ideias de Manuel González Prada e José Carlos Mariátegui, levando em consideração apenas o seu contexto histórico imediato, esquivando-se de tentar atribuir às concepções desses autores qualquer significação retrospectiva ou sentido teleológico a fim de não construir uma narrativa histórica com elementos que caracterizam a mitologia da prolepse.

Inspirando-nos em Skinner, esclarecemos a respeito dos cuidados que tomamos para não incorrer em equívocos historiográficos. Mas, para além de demarcar o que nos esquivamos de fazer, é importante apontar qual foi o caminho que tomamos.

Para Skinner, um historiador só será realmente capaz de interpretar o sentido de um texto quando ele levar em consideração outros fatores, além do próprio texto. O intérprete de uma determinada obra deve ser capaz de oferecer “*una explicación no sólo del significado de lo que se dice, sino también de lo que el autor en cuestión quiso decir al decir lo que dijo*”.³ Isso significa que a tarefa do historiador consiste em reconstruir o sentido histórico das ideias e recuperar as intenções dos autores quando eles explanaram as suas opiniões, levando em consideração o contexto histórico em que as obras foram produzidas.

Para sintetizar os procedimentos de um historiador, pode-se levar em consideração os estudos de Marcos Lopes que, após ler grande parte da obra skinneriana, chegou à conclusão de que Skinner defendia que a interpretação de uma obra deve ser elaborada levando em consideração o contextualismo linguístico, pois:

Esse método revela seu rigor na medida em que requer um conhecimento apurado das convenções linguísticas que permeavam os debates políticos do passado. Assim, não basta ler e interpretar as passagens mais complexas dos textos clássicos. É preciso ir além, porque é necessário que o historiador se familiarize com o sentido histórico das palavras e, por conseguinte, com o sentido histórico das ideias. Para tanto, ele deve elaborar um questionário inicial que poderia partir de indagações como: o que tais ideias significam no tempo em que foram concebidas, por quem foram concebidas, de que forma foram utilizadas e que tipo de resultado efetivo pretendiam alcançar? Ora, a

³ SKINNER, op. cit., p. 148.

experiência da leitura demonstra que as ideias não se separam da linguagem. É sempre por um processo da escrita da incorporação da escrita do outro que se ganha o poder de pensar o que ele mesmo busca pensar. Apesar das inúmeras limitações dos métodos da análise e de interpretação, a compreensão dos textos do passado é uma operação intelectual possível. Para tentar reconstruir o sentido de um texto político, precisamos contrastá-lo com o contexto histórico em que foi produzido, procurando obter informações detalhadas acerca do grupo social do autor, a conjuntura em que escreveu a sua obra, seus interesses intelectuais e seus engajamentos políticos.⁴

Ao longo dessa pesquisa, buscamos responder as indagações expostas na citação acima a fim de compreender o sentido histórico, político e social das ideias referentes ao problema indígena que circulavam no Peru entre os anos de 1880 e 1930. Para tanto, demarcamos a variedade dos discursos produzidos entre o final do século XIX e o começo do século XX no que concerne a questão indígena. Esclarecemos sobre qual foi o “lugar de fala” de González Prada e Mariátegui, levando em consideração a origem social familiar desses autores, qual era o posicionamento político deles, em qual contexto e conjuntura intelectual estavam inseridos, quais foram os seus objetivos ao debaterem sobre o problema do índio na sociedade peruana, além de demarcar as incongruências e limitações do pensamento pradiano e mariateguiano.

Como já frisamos, a análise do problema do índio é o eixo central e o fio condutor de toda essa pesquisa. Mas, afinal, o que é um índio? José Bengoa, na obra *La emergencia indígena en América Latina*, nos traz um esclarecimento:

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, así mismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. [...] Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes.⁵

Podemos pensar o que é um índio a partir de um marco que gira em torno dos seguintes itens: 1) A relação de descendência hereditária entre os povos pré-colombianos e as comunidades indígenas da atualidade; 2) A não exigência de uma pureza étnica ou

⁴ LOPES, Marcos. A história das ideias segundo Michael Foucault e Quentin Skinner. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 9, n. 1, p. 83-100, 2004. p. 86.

⁵ BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 223.

cultural das comunidades indígenas, uma vez que elas não deixaram de ser indígenas por terem tido contato com outras culturas e povos; 3) A autoidentificação e a autoafirmação, além de um reconhecimento externo, de que um determinado indivíduo faz parte do mundo cultural indígena; 4) Existência de formas próprias sobre como lidar com o trabalho e a economia, tendo também, o seu próprio idioma, cultura e tradições que os diferem de outras populações não indígenas.⁶

Na América, temos uma gama de povos indígenas que se encaixam na descrição citada acima, mas que possuem identidades étnicas diferenciadas, podendo-se exemplificar os Nahuatl (México); Cherokee (Estados Unidos); Mapuche (Chile/Argentina); Guarani (Brasil/Paraguai/Argentina/Uruguai); Pataxó (Brasil); Tacana (Bolívia); Kaqchikel (Guatemala); Wayuu/guajiro (Venezuela/Colômbia); etc. Ao longo de vários países do continente americano encontramos uma grande variedade de populações indígenas, que de forma alguma são iguais entre si, pois cada qual possui a sua própria identidade étnica. O termo grupo étnico é usado para designar uma população que:

1. Perpetua-se biologicamente de modo amplo; 2. Compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; 3. Constitui um grupo de comunicação e de interação; 4. Possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. Esta definição ideal não é muito diferente em seu conteúdo da proposição tradicional que postula que uma raça = uma cultura = uma linguagem, e ainda que uma sociedade = uma entidade que rejeita ou discrimina outras. [...] O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parecem ser analiticamente de duas ordens: 1. Sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como vestuário, a língua, a moradia, ou estilo geral de vida; e 2. Orientações de valores fundamentais – os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas. Desde que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa que possui aquela identidade básica, isso implica igualmente que se reconheça o direito de ser julgado e de julgar-se pelos padrões que são relevantes para aquela identidade.⁷

Como podemos perceber, um grupo étnico tem a sua própria forma de organização social, em que os membros dessa coletividade têm uma identidade básica influenciada pela sua origem parental e o meio ambiente circundante. Assim, “na medida em que os

⁶ BENGUA, op. cit., p. 224.

⁷ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 189-190-194.

atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional”.⁸

No período dos tempos coloniais, no território do Vice-reino do Peru, os povos indígenas da localidade foram concentrados em *reducciones*,⁹ ou seja, foram compulsoriamente assentados em vilas dispersas, sem o respeito por suas identidades étnicas,¹⁰ a fim de facilitar a cobrança dos tributos¹¹ e reduzir os surtos de resistência e de insurreição.¹² Os principais grupos étnicos que residiam no atual território peruano e que, não raro, mantinham relações conflituosas entre si, eram os quéchuas (descendentes dos

⁸ POUTIGNAT; STREIFF-FENART, op. cit., p. 194.

⁹ COTLER, Julio. *Peru: classes, Estado e nação*. Brasília: FUNAG, 2006. p. 22.

¹⁰ Joan Davidson nos esclarece sobre o conceito de etnia. Segundo o autor, a raiz das palavras étnico/etnicidade provém do grego *ethnos*, que quer dizer povo, ou nação. No Velho Testamento, o grego *ethnos* significa os bárbaros, os "outros"; sendo uma tradução direta do hebraico *goyim*. A palavra inglesa *ethnic* foi usada pela primeira vez com o sentido de "não convertido". No século XIX, quando uma visão biológica das divisões raciais era aceita quase que universalmente, "étnico" se referia à raça. À medida que a visão biológica da variação humana se enfraqueceu no século XX, os termos "étnico" e "grupos étnicos" passaram a se referir mais a linguagem e a cultura, embora ainda estivessem relacionados aos fatores de descendência e de hereditariedade. A partir da década de 1970, o conceito de etnia passou a ser bastante utilizado pelos autores que escreviam sobre nacionalismo e os críticos pós-colonialistas. Desde então, muitos esforços foram dedicados para encontrar uma definição do que constitui uma etnia. As definições do termo variaram em complexidade e precisão. Contudo, os principais elementos em comum remetem ao "sentido de povo", em que a etnicidade constitui uma interação autoconsciente de identidade por parte do povo envolvido e os seus critérios definidores fundamentais são linguísticos e culturais. DAVIDSON, John. História, identidade e etnicidade. In: LAMBERT, Peter. *História: introdução ao ensino e a prática*. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 238.

¹¹ Os principais tributos do período colonial foram a *encomienda* e a *mita*. A *encomienda* foi a primeira forma de recrutamento compulsório do trabalho indígena e consistia basicamente na distribuição da população nativa entre os conquistadores como parte do espólio da conquista. No sistema de *encomiendas*, o *encomendero* ficava responsável por cristianizar e "civilizar" a comunidades inteiras de índios, ao passo de que estes deveriam trabalhar nas atividades agrícolas ou na extração de metais preciosos para compensar o recebimento de uma educação religiosa cristã. A *encomienda* substituiu o desorganizado saque inicial e tornou-se uma institucionalizada forma de pilhagem em que o senhor *encomendero* se apropriava dos bens e da mão de obra laboral dos indígenas. A *mita*, por sua vez, era um sistema de rodízio de trabalho que já existia entre os incas. A palavra *mita*, que se origina do quéchua, significa "turno". Os trabalhos em turnos ou em rodízios se converteram em uma obrigatoriedade para a população indígena, uma vez que eles eram compelidos a labutar, sobretudo, nas minas e nas atividades agrícolas, por períodos pré-fixados pelos setores dominantes em troca de uma baixíssima remuneração. SÁ, Cristina Isabel. Discussões acerca da *mita* em Potosí – Séculos XVI-XVII-XVIII. *Varia História*, Belo Horizonte, n. 12, p. 137-153, 1993. p. 139-146.

¹² A imposição do tributo indígena representou um mecanismo chave na organização da sociedade colonial. Os índios eram obrigados, por uma extensa cadeia de funcionários que trabalhavam em benefício dos interesses da Coroa, a explorar e enviar os metais preciosos da região para o grupo dominante local e para a Espanha. Também, tinham que entregar parte da sua colheita e da sua produção artesanal a preços irrisórios fixados pelas autoridades, ao passo que eram obrigados a adquirir mercadorias por valores previamente determinados pelos setores dominantes. Além disto, Cotler afirma que: "A população dominada devia adquirir ferramentas, alimentos e animais de tração a preços administrados, enquanto que os produtos "vendidos" pelos indígenas eram subavaliados em relação ao "mercado", os que "compravam" eram supervalorizados. Em outras palavras, o grupo dominante formava um monopólio em relação à sociedade dominada, adquirindo assim uma capacidade inusitada de maximizar as suas vantagens em todas as fases dos processos de produção e circulação. Isto provocava o endividamento crescente da população colonizada, que passava a ter característica marcante de mão de obra aprisionada, tornando uma realidade afirmativa de que sem dívidas não há trabalhador". COTLER, op. cit., p. 23.

Incas que se concentravam na região que atualmente corresponde a Cusco e suas imediações), os de origem aimará (provenientes dos altiplanos acercados do Lago Titicaca) e os grupos amazônicos (conjunto de sociedades heterogêneas da localidade que corresponde a atual Floresta Amazônica Peruana).¹³ É relevante demarcar que, ao longo dos capítulos dessa tese, não fizemos nenhuma distinção entre as diferentes etnias dos povos indígenas do Peru. Isso porque as fontes históricas analisadas do contexto do final do século XIX e o começo do século XX praticamente não demarcaram qual povo indígena estavam se referindo. Assim, em nosso trabalho, utilizamos indiscriminadamente o termo “índio” para nos referir aos quéchuas, aimarás e grupos amazônicos.

Nessa pesquisa historiográfica, constatamos que o problema indígena na sociedade peruana tinha raízes muito antigas. Nos tempos em que o Peru era um poderoso Vice-reinado da Espanha nas Américas, havia uma hierarquia e uma distinção social muito bem marcada entre os espanhóis, os *criollos*,¹⁴ os mestiços, os negros e os índios.¹⁵

A mentalidade política metropolitana, fundamentada na tradição da Igreja Católica e influenciada pelos postulados aristotélicos e tomistas, partia da premissa de que uma sociedade saudável era aquela que se alicerçava em claras hierarquias sociais. “Estas hierarquias se justificavam pela necessidade de que diferentes estamentos sociais cumprissem funções especializadas, para que o conjunto do corpo social se desenvolvesse com normalidade”.¹⁶ Isto significa que o lugar que cada indivíduo ocupava naquela sociedade era pré-determinado pela origem do seu nascimento, definindo, de antemão, qual ocupação e qual posição social aquele elemento gozaria ao longo da sua vida.

¹³ No período do Vice-reinado do Peru, a exploração da mão de obra dos nativos foi tão brutal que acabou assumindo características de genocídio – melhor dito: de etnocídio. Ao longo dos séculos XVI e XVII, a população de origem indígena - quéchuas, aimarás e grupos amazônicos - diminuiu devido às doenças e às insalubres condições de vida e de trabalho em que foram submetidas. Não obstante, as obrigações impostas aos índios que sobreviveram permaneceram severas, com a continuidade do “deslocamento dos lugares de residência e o desrespeito dos laços de parentesco e identidade étnica, e, com eles as relações de intercâmbio e reciprocidade, bases da articulação da sociedade indígena”. COTLER, op. cit., p 25.

¹⁴ O termo *criollo* se refere a um indivíduo que era natural de um país hispano-americano, sendo um descendente dos europeus nascido nos antigos territórios da Espanha na América durante o período colonial. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario esencial de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe, 2006. p. 428.

¹⁵ É relevante acrescentar que durante o período colonial, os setores dominantes (espanhóis e *criollos*) criaram vários mecanismos para assegurar o aproveitamento do trabalho indígena e a exploração da mão de obra escrava de origem africana, destinada, sobretudo, a labutar nas plantações da costa, nas oficinas e nos serviços domésticos. O uso da mão de obra nativa, por sua vez, geralmente era canalizado para os trabalhos agrícolas na região da serra e, também, para trabalhar nas Minas, nos serviços domésticos, na execução das “obras públicas” e das obras da Igreja. COTLER, op. cit., p. 21-23.

¹⁶ COTLER, op. cit., p. 30-31.

Benedict Anderson nos esclarece que esta rígida distinção social se dava inclusive entre os membros da elite, pois o simples fato de ter nascido nas Américas, destinava os *criollos* a uma condição de subordinação em relação aos peninsulares. O interessante é observar que, em termos de linguagem, de religião, de antepassados e de costumes, praticamente nada distinguia um *criollo* de um espanhol, uma vez que os *criollos* se consideravam europeus nascidos na América. Contudo, a mentalidade dirigente da Espanha não os enxergava como iguais, porque um indivíduo nascido fora da metrópole, jamais poderia ser concebido como um verdadeiro espanhol, ao passo que um peninsular nunca seria considerado como um homem americano. A exclusão do aparato político e, também, das altas ordens da Igreja Católica que a Coroa impunha aos *criollos*, era justificada pela ideia de que eles sofreram uma contaminação biológica e ecológica, pois embora provenientes de pais brancos, foram concebidos em território selvagem e aleitados por amas índias e, conseqüentemente, ficaram com o seu sangue contaminado por toda a vida. Em outras palavras, pelo fato dos *criollos* terem nascido no continente considerado errado e impuro, eles foram vistos como inferiores aos metropolitanos e, portanto, inadequados para assumir os cargos mais elevados nos Vice-reinados da Espanha nas Américas.¹⁷

Nos tempos coloniais, essa rígida hierarquização social também era legitimada pela ideia de que “enquanto os ‘conquistadores’ eram ‘cristãos antigos’ e tinham ‘limpeza de sangue’, a população local tinha origem indígena. Portanto, os primeiros deveriam encarregar-se de cristianizá-la, em troca do cumprimento de tarefas servis”.¹⁸ Além disso, Cotler nos esclarece que:

A delimitação de cada um destes estamentos sociais estava associada a foros privativos e a obrigações especiais, que delineavam com precisão os lugares onde podiam residir, as ocupações que podiam ter, os tributos que deviam pagar, os tribunais que podiam recorrer, e o peso legal que devia ter o testemunho de espanhóis e índios, assim como o tipo de vestimenta e acessórios que podiam usar. Assim, por exemplo, o testemunho de um espanhol equivalia ao de dois índios ou três mulheres indígenas; aos índios era proibido tocar guitarra e montar a cavalo. Índios e espanhóis não podiam contrair matrimônio, frequentar as mesmas igrejas e ser enterrados nos mesmos cemitérios. Devido a sua condição social inferior, os índios eram considerados legalmente menores de idade e não podiam celebrar contratos com os espanhóis sem a aprovação real. Por isso, e pela suposta incapacidade de

¹⁷ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 97-101.

¹⁸ COTLER, Julio. *Peru: classes, Estado e nação*. Brasília: FUNAG, 2006. p. 31.

compreender os mistérios da religião, os indígenas não recebiam as ordens maiores da Igreja.¹⁹

Nessa rígida cadeia social do período colonial, os espanhóis e os *criollos*, grupos dominantes, contavam com uma extensa base de servos indígenas e de negros escravizados para servir aos seus propósitos. Em um censo realizado no ano de 1812, apenas uma década antes da independência da Espanha, esses setores somavam tão somente 11,8% da população local. O conjunto das várias etnias dos índios representavam 63,3%, dos mestiços 19,0% e os negros e pardos totalizavam 5,9%.²⁰

Heraclio Bonilla e Karen Spalding, no artigo *La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos*, defenderam que a emancipação peruana conquistada em 1821 significou tão somente uma mudança do regime político, em que o Peru deixou de fazer parte do Império espanhol para se converter em um novo Estado independente. Portanto, estes intérpretes afirmaram que no pós-independência não houve uma mudança significativa nas bases sociais e econômicas da jovem república. O Peru permaneceu em uma posição de dependência e de subordinação em face à Europa, destacando-se a sujeição comercial e financeira em relação ao capital inglês. Além disso, em termos sociais, praticamente não houve mudanças substanciais, uma vez que o corpo social peruano continuou estratificado.²¹ No pós-independência, os novos representantes do Estado tentaram modernizar o Peru republicano sem, no entanto, passar por mudanças radicais nos principais âmbitos do poder.

Consideramos essa interpretação de Bonilla e Spalding importante para compreender a História do Peru. Ao analisar o lugar do indígena na sociedade peruana, percebemos que, independentemente do regime político, os índios continuaram sendo explorados e marginalizados, porém, sob novas roupagens, e permaneceram ocupando um lugar de inferioridade em meio à sociedade.

Com a independência, tanto San Martín quanto Simón Bolívar decretaram a abolição do tributo indígena. Em 1821, San Martín ordenou que fossem extintos “*los servicios, mitas, pongos, encomiendas y yanaconaje, así como todo servicio personal bajo pena de expatriación para los infractores [...] pues ellos son hijos y ciudadanos del*

¹⁹ COTLER, op. cit., p. 34.

²⁰ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. p. 41.

²¹ BONILLA, Heraclio; SPALDING, Karen. *La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos*. In: BONILLA, Heraclio (org). *La independencia en el Perú – Peru Problema*. Lima: IEP, 1972. p. 15-64.

Perú y con el nombre de peruanos deben ser conocidos”.²² Por sua vez, Bolívar, em 1824, proibiu qualquer tipo de servidão pessoal dos indígenas e estipulou que eles fossem declarados proprietários legais das suas terras. Todavia, em 1826 os legisladores peruanos restabeleceram o tributo indígena trocando o seu nome para uma nova denominação que ficou conhecida comumente como contribuição dos índios.²³ Isto significou que a jovem República manteve alguns costumes herdados do período colonial, pois se outrora a população nativa era obrigada a pagar tributos aos conquistadores, agora, os índios tinham que contribuir economicamente e, de forma igualmente compulsória, para com o Estado republicano. Estas taxas que os indígenas eram obrigados a quitar eram asseguradas pela ordem legal e jurídica do contexto em questão e elas consistiam basicamente na entrega de uma parte da produção comunitária e pessoal ao governo local ou prestação de serviços.

Como podemos perceber, mesmo com a inauguração da República, os conflitos herdados do período colonial permaneceram e a população peruana durante o período republicano, do contexto do século XIX e parte do século XX, permaneceu segregada em grupos sociais distintos, hierarquizados e bem definidos de acordo com um critério racial/cultural.

Como es sabido, el régimen colonial no favoreció un sistema integrador, españoles y indios constituyeron no solo republicas distintas sino inconexas, mundos paralelos a los que incluso se les prohibió mantener contacto. La separación, producto no solo de la ley sino, aún más, de la geografía y del sistema socioeconómico, continuó en la República dado que la independencia no alteró mayoritariamente la estructura social.²⁴

A sociedade peruana do pós-independência estava dividida em uma estrutura social na qual os *criollos*, grupo dominante, exerciam controle sobre os demais segmentos da nação: os índios, os negros, os imigrantes asiáticos²⁵ e os mestiços. Mas, apesar desta

²² TORD, Luis Enrique. *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Lima: Editoriales Unidas S.A., 1978. p. 28.

²³ CONTRERAS, Carlos (org). *Perú: crisis imperial e independencia*. Tomo 1 – 1808-1830. Penguin Random House Grupo Editorial España, 2013. Disponível em: <<https://books.google.com.pe/books?id=VYWjAAAAQBAJ&pg=PT129&lpg=PT129&dq=tributo+ind%C3%ADgena+Peru&source=bl&ots=C2SAFisCWq&sig=YohHa6n6JNpeGUMp0Q4zyfcs72c&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjerdql2NvUAhUDUZAKHQjzDec4FBDoAQhLMAc#v=onepage&q=tributo%20ind%C3%ADgena%20Peru&f=false>>. Acesso em: 26 jun 2017, s/p.

²⁴ HOLGUÍN, Oswaldo. El largo camino de la nación peruana (siglo XIX). *Revista Histórica*, Lima, TOMO XLII, 2006. p. 69.

²⁵ A partir de 1849, um enorme contingente de *coolies* - asiáticos provenientes principalmente da China – chegaram em massa ao Peru com a finalidade de substituir a antiga mão de obra escrava na agricultura da

segregação, devemos levar em consideração a secular infração das normas sociais pré-estabelecidas. Ou seja, não obstante as tradicionais proibições de aproximação entre os grupos sociais, houve sim convivência, inter-relação, relacionamentos amorosos e de amizade entre os indivíduos desses povos distintos.²⁶

Apesar das irrisórias transformações na hierarquia social, Carlos Contreras e Marcos Cueto, em *Historia del Perú contemporáneo*, nos esclarecem que a independência da Espanha implicou na complicadíssima tarefa de transformar o antigo Vice-reinado do Peru em uma nação moderna e soberana. Neste processo de construção da nação, os *criollos*, que até então tinham pouca experiência na gestão dos negócios públicos, assumiram a direção do país e se viram na empreitada de forjar um novo Estado. Para tanto, era necessário definir uma nova forma de governo, estipular quais seriam as dimensões territoriais do país, assumir a direção da política de comércio e das relações com o exterior, formular uma original política econômica, erigir um sistema judicial, estabelecer como se dariam as relações entre o Estado e a Igreja Católica, além de criar uma cultura que alimentasse ideias e imagens do que era “ser peruano”.²⁷ Como podemos perceber, a criação de um autêntico Estado-nação era uma empreitada extremamente complexa e difícil.

Para melhores esclarecimentos consideramos importante ressaltar que no curso do século XIX e no princípio do século XX, o Estado-nação foi pensado como a única forma legitimadora da nação. Nessa perspectiva, a nação se encarnava em um Estado transcendente que, através das suas instituições, dava forma e legitimidade à identidade nacional e congregava os cidadãos em uma comunidade, encarregando-se também de criar uma cultura passada e de formar o caráter nacional.²⁸ Nesse contexto, o Estado se transformou no principal articulador da nacionalidade e da cidadania, em que a

costa e nas ilhas guaneras. Estes trabalhadores tinham uma condição laboral semelhante à dos africanos e afrodescendentes escravizados nas Américas, pois para pagar a sua passagem ao Peru, suas vestimentas e alimentação, assumiam uma dívida exorbitante com os patrões que os obrigavam a trabalhar por um período de sete a oito anos para pagar os seus débitos. Isto significa que os *coolies* foram submetidos a um brutal regime de exploração do trabalho. CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. p. 136-142.

²⁶ HOLGUÍN, Oswaldo. El largo camino de la nación peruana (siglo XIX). *Revista Histórica*, Lima, v. XLII, p. 65-91, 2006. p. 69.

²⁷ CONTRERAS; CUETO, op. cit., p. 43.

²⁸ GIL, Antonio Carlos Amador. *Projetos de Estado no alvorecer do Império*. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2002. p. 27.

nacionalidade passou a ser uma manifestação de uma relação social que expressava poder e conseqüentemente dominação.²⁹

Após a Revolução Francesa, a nacionalidade passou a assumir cada vez mais características unificadoras e o conceito de cidadania progressivamente deixou de estar relacionado tão somente aos indivíduos pertencentes a um determinado lugar ou ligados a algum tipo de senhor, passando a designar os cidadãos como seres que eram abstratamente iguais e membros de uma nação representada pelo Estado.³⁰ Contudo, percebemos que no jogo das relações sociais dos novos países da América Latina, o direito à cidadania assumiu um caráter volátil, havendo uma incorporação em maior ou em menor grau do cidadão ao acesso à participação da arena política de acordo com os interesses das elites dirigentes e também das lutas sociais que marcaram o século XIX e o começo do século XX.

O Estado peruano e as demais Repúblicas que emergiram nas Américas no cenário do século XIX, promoveram poucas mudanças na estrutura social dos tempos coloniais, pois, “ao valorizar o passado colonial, no intuito de excluir uma parte da população, as recentes nações americanas se tornaram mais próximas do passado colonial de suas metrópoles”.³¹ Isto porque os projetos de nação desses novos Estados foram concebidos por uma minoria aristocrática - descendente direta dos antigos conquistadores - que delimitou diversas restrições à participação política da base populacional, limitando o acesso à cidadania dos índios, dos negros, das populações pobres e dos imigrantes.³²

Inspirando-nos na obra *Comunidades imaginadas* de Benedict Anderson, acreditamos que, no decorrer do século XIX, a nação peruana foi imaginada e construída a partir da perspectiva das elites *criollas*. As identidades nacionais são forjadas a partir daquilo que Anderson chamou de comunidades imaginadas, no sentido de que não existe nenhuma “comunidade natural em torno da qual se possa reunir as pessoas que constituem um determinado agrupamento nacional, ela precisa ser inventada, imaginada”.³³ Isto significa que, no processo da construção de uma identidade nacional, é necessário criar e

²⁹ GIL, op. cit., p. 9.

³⁰ GIL, op. cit., p. 20.

³¹ GIL, op. cit., p. 26.

³² GIL, op. cit., p. 21.

³³ SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. 85.

fabricar laços imaginários que permitam ligar as pessoas que, sem eles, seriam tão somente indivíduos isolados sem nenhum sentimento de terem qualquer coisa em comum.

Tomás Tadeu Silva nos esclarece que a identidade nunca é uma essência dada pela natureza ou pela cultura. Ela não é fixa, nem coerente e tampouco homogênea, unificada e acabada. Pelo contrário, a identidade é sempre uma construção, um processo de produção que está ligado a estruturas discursivas e narrativas, estando sempre em conexão com as relações de poder e aos sistemas de representação.³⁴ Representar significa dizer “a identidade é essa”; “isto é a identidade”, logo, quem tem o poder de representar, tem o poder de definir e determinar a identidade.³⁵

Por sua vez, o conceito da *diferença* representa tudo aquilo que não é concebido como sendo a identidade e, não raro, a diferença pode ser arquitetada sob um viés negativo, por meio da exclusão social e da marginalização dos indivíduos definidos como os “outros” ou forasteiros. A identidade e a diferença estão em estreita relação de dependência e partilham da característica de serem atos da criação linguística. Ou seja, elas não são elementos dados pela natureza, mas sim criações ativamente produzidas pelo mundo cultural e social, além de estarem sujeitas a vetores de força e às relações de poder.³⁶ Ambas “não são simplesmente definidas, elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas”.³⁷

A identidade e a diferença estão vinculadas às condições sociais e materiais, pois se “um grupo é simbolicamente marcado como inimigo ou tabu, isto terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais”.³⁸ Assim, é por meio de uma marcação simbólica que se é definido quem é incluído e quem é excluído e é por meio da diferenciação social que estas classificações são vividas nas relações sociais.³⁹ Também, a conceituação da identidade envolve o exame de sistemas classificatórios que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas em ao menos dois grupos em oposição: “nós e eles”.

A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com as relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a

³⁴ SILVA, op. cit., p. 96-97.

³⁵ SILVA, op. cit., p. 89-91.

³⁶ SILVA, op. cit., p. 76.

³⁷ SILVA, op. cit., p. 81.

³⁸ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. p. 14.

³⁹ WOODWARD, op. cit., p. 14.

diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. Podemos dizer que onde existe diferenciação – ou seja, a identidade e a diferença – aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas. Há, entretanto, uma série de outros processos que traduzem esta diferenciação ou que com ela guardam uma estreita relação. São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir (“estes pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”; “racionais e irracionais”); normalizar (“nós somos normais; eles são anormais”). A afirmação de identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e sobre quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. [...] Dividir o mundo social entre “nós” e “eles” significa classificar. O processo de classificação é central na vida social. Ele pode ser entendido como um ato de significação pelo qual dividimos e ordenamos o mundo social em grupos, em classes. A identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações. As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes no qual o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados.⁴⁰

Levando em consideração os conceitos da identidade e da diferença e o princípio norteador de que as comunidades nacionais são sempre imaginadas, acreditamos que, no contexto das primeiras décadas do pós-independência, o grupo *criollo*, setor dominante do Estado-nação, concebeu e idealizou a identidade nacional do Peru à sua imagem e semelhança, invisibilizando qualquer traço cultural que não fosse o ocidentalizado. Isto porque foram eles que determinaram, de cima para baixo, qual seria a identidade do novo Estado-nação e quem estava socialmente incluído ou excluído na qualidade de cidadão naquele país. Os *criollos* buscaram, de todas as maneiras, se diferenciar dos negros, dos índios e dos imigrantes asiáticos, tratando-os, via de regra, como “os outros”, “os selvagens”, “os primitivos”, “os ignorantes”, “os iletrados”, os “inferiores”, os “impuros”, “os irracionais”. Tratá-los dessa maneira trazia a conveniência de que o grupo dominante

⁴⁰ SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. p. 81-82.

não precisava enxergá-los como seus semelhantes, como seus iguais, ou seja, como elementos portadores dos mesmos direitos políticos e jurídicos que os *criollos* gozavam.

Nas primeiras décadas da República, as elites *criollas* imaginaram o mundo peruano como um universo original, como uma coletividade dotada de uma personalidade genuína e distinta dos espanhóis e dos indígenas. Esse processo de busca por uma identidade própria também estava acontecendo em diversos outros países da América Latina no contexto do século XIX.

Os habitantes da América descendentes dos europeus tinham noção da sua diferença em relação aos “selvagens”, visto que se consideravam os representantes da civilização. Ao mesmo tempo, tentavam se diferenciar dos europeus, pois se consideravam os civilizados que se encontravam em contato com a realidade concreta da selvageria. Além disto, também tentavam se diferenciar entre si [...] todo esse processo de diferenciação em relação ao outro foi importante no processo de construção de uma identidade própria.⁴¹

Os *criollos* peruanos buscaram criar uma autêntica identidade para o Peru em meio ao processo de construção do Estado nacional. Não obstante, em muitos aspectos, mantiveram-se intimamente conectados às tradições da Espanha. Esses setores dirigentes adotaram a herança cultural espanhola em detrimento do legado indígena e se mantiveram ligados de forma estreita à mentalidade e aos valores ocidentais. Além disso, conservaram o castelhano como o único idioma oficial da República e o catolicismo como a única prática religiosa legítima, inspirando as suas novas instituições cívico-políticas assim como o sistema judiciário numa matriz exclusivamente europeia.⁴² Nessa perspectiva, acreditamos que a identidade peruana foi estruturada sobre um alicerce paradoxal, pois se por um lado os setores dirigentes queriam romper com o passado colonial e se diferenciar da antiga metrópole, por outro, buscaram manter uma unidade cultural que os aproximasse da civilização europeia e os afastasse da herança e das tradições indígenas.

Ao longo do século XIX, os *criollos* invisibilizaram a variedade de culturas existentes no território nacional, não levando em consideração os costumes e os hábitos dos aimarás, quéchuas e outras etnias que secularmente viviam na região. Isso significa que não houve um reconhecimento de que a cultura peruana era um caudal heterogêneo.

⁴¹ GIL, Antonio Carlos Amador. *Projetos de Estado no alvorecer do Império*. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2002. p. 14.

⁴² HOLGUÍN, Oswaldo. El largo camino de la nación peruana (siglo XIX). *Revista Histórica*, Lima, TOMO XLII, 2006. p. 66-69.

Pelo contrário, no processo de construção da identidade nacional, o setor dirigente buscou impor um homogêneo sistema de valores, de idioma e de religião sobre os demais segmentos da nação. Assim, observamos que embora os indígenas fossem a maioria da população do Peru, eram eles que necessariamente deveriam se adaptar às crenças, às normas, à linguagem e às regras de uma minoria que estava no poder e que ditava o que era “ser peruano”.

Em outras palavras, no pós-independência, os *criollos* negaram como traço da identidade nacional os costumes e os hábitos dos negros africanos, dos aimarás, dos quéchuas e outras etnias indígenas, além de inferiorizar e de rejeitar a cultura dos imigrantes asiáticos. Assim, eles buscaram transformar a República peruana em uma *nación criolla*, uma vez que tão somente este grupo tinha a prerrogativa de arquitetar e comandar o destino político da nação e era portador de privilégios e direitos especiais dos quais os índios e o restante da população do país eram majoritariamente privados.⁴³

Intelectuais, como o jornalista e escritor Ramón Rojas y Cañas (1830-1881), reivindicavam uma nação peruana de caráter excludente e a partir dos pressupostos do *criollo*. Esse tipo de mentalidade legitimava um regime de exclusão e de subalternidade para a maioria da população do país. Por essa perspectiva, ideias como “Lima é o verdadeiro Peru” foram dadas como verdadeiras e naturalizadas. Além disso, o ideário *criollo* almejava forjar no imaginário coletivo nacional uma ficção de que o autêntico cidadão peruano era um homem branco, letrado e proveniente das urbes, sendo “*elemento homogêneo en el orden étnico-cultural frente a los otros agentes que habitan el territorio*”.⁴⁴ Esses outros agentes eram os indígenas, os ex-escravizados negros e os imigrantes orientais, vistos por essa elite como seres inferiores e “os outros”, ou seja, não eram concebidos como seus iguais.

A formação do Estado moderno e dos nacionalismos na conjuntura do século XIX esteve relacionada a movimentos políticos, uma vez que a homogeneidade cultural da nação, em geral, passou a ser induzida politicamente. As identidades nacionais seriam então forjadas por uma série de interesses políticos e econômicos:

⁴³JESUS, Graziela Menezes de. “*No soy un aculturado*”: identidade nacional e indigenismo nas obras de Jose Maria Arguedas. 2015. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo. p. 44-47.

⁴⁴ CHÁVEZ, Juan. *La guerra del Pacífico y la idea de nación*. Lima: La Casa del Libro Viejo – Librería Editorial, 2010, p. 166.

Ernest Gellner talvez mantenha a posição mais veemente desta vertente. Para ele, as nações são construídas por uma ação da elite que assume o Estado no século XIX. Trata-se de uma tentativa de amalgamar a unidade política a uma unidade cultural. É a ação centralizada do Estado que proporciona a homogeneização de uma identidade nacional, através da educação pública e da implementação de um sistema de comunicação de massas capaz de unificar a língua, difundir certo padrão de cultura de elite, mitos históricos e “invenções históricas” arbitrárias.⁴⁵

Como já frisamos, os *criollos* assumiram a direção política do Estado peruano e buscaram criar uma identidade nacional para o país, impondo, por exemplo, a homogeneização da língua e da religião. Entretanto, acreditamos que tão somente possuir o controle do aparato político do governo, não foi suficiente para que essas elites pudessem forjar a identidade da nova nação.

As nações imaginadas possuem uma autenticidade emocional profunda e devem fazer sentido para a alma dos indivíduos, sendo idealizadas como comunidades que independentemente das hierarquias e desigualdades efetivamente existentes, sempre são concebidas como estruturas de camaradagem horizontal, estabelecendo-se, conseqüentemente, a noção de um “nós coletivo”, capaz de irmanar relações em tudo distintas.⁴⁶

Acreditamos que a especificidade do Peru, composto por uma população majoritariamente indígena, acabou impedindo que a ficção *criolla* do que é “ser peruano” e a sua idealização da identidade nacional obtivesse sucesso. Afinal, a maioria da população do país estava muito longe de espelhar branquitude, urbanidade e ilustração. Apesar da nação ser uma comunidade imaginada, ela se forja dentro dos limites que levam em consideração a realidade concreta do país. Isso significa que, até mesmo a manipulação do imaginário social pelos donos do poder possui seus limites, pois, quando não encontra raízes na vivência cotidiana das mulheres e dos homens, os novos desejos e projeções para o destino da nação acabam caindo no vazio e se destituindo de sentido. Além disso, em virtude da manutenção da rígida hierarquia social, os setores dirigentes falharam em despertar o apego emocional e afetivo dos indivíduos para com a nação

⁴⁵ MORENO, Jean Carlos. Revisando o conceito de identidade nacional. In: RODRIGUES, Cristina; GUIMARÃES, Valéria. (orgs). *Identities brasileiras: composições e recomposições*. São Paulo: Editora UNESP, 2014. p. 16.

⁴⁶ SCHWARCZ, Lilia. Imaginar é difícil (porém necessário). In: ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 10-16.

peruana e, tampouco, lograram em obter êxito em alimentar os sentimentos de camaradagem horizontal entre os membros da comunidade nacional.

É claro que imaginar a nação peruana não foi uma tarefa fácil. Diversos fatores concretos dificultaram a construção de uma nação coesa entre o século XIX e a primeira metade do século XX. Elementos como a herança da estrutura social estratificada do período colonial, o racismo, o grave problema da incomunicação linguística, a diversidade de tradições e culturas, o isolamento favorecido pela extensão territorial e a geografia acidentada, entre outros elementos, fizeram com que houvesse um grande embaraço e contrariedade na elaboração da construção de uma identidade para o país.⁴⁷ Todavia, concebemos que o fator crucial para toda essa dificuldade se deu justamente pelo fato dos setores dirigentes terem sistematicamente negado e invisibilizado o mundo indígena, rejeitando, conseqüentemente, a essência diversificada de seu próprio povo.

Entre o final do século XIX e o princípio do século XX, o discurso de Manuel González Prada foi impactante na sociedade peruana por ele ter questionado esse legado etnocêntrico *criollo* que rejeitava o mundo indígena. González Prada estava inserido em um quadro em que parte da intelectualidade peruana estava germinando severas críticas em relação à condição de marginalização e de subalternidade dos índios no Peru. Contudo, o que tornou o seu pensamento tão especial e relevante foi o fato de ele ter reivindicado a identidade nacional para o elemento indígena.

Como já apontamos, a sociedade peruana do pós-independência continuou tão rigidamente hierarquizada e engessada que praticamente não houve entre os membros daquele país o despertar dos sentimentos de irmandade, de identificação e de comunhão coletiva em torno da nação. Esta situação só começou a se modificar gradativamente após a monumental tragédia do envolvimento peruano na Guerra do Pacífico (1879-1883). Foi a partir do cenário do pós-conflito bélico que se iniciou no Peru um forte debate sobre qual era o papel dos índios na sociedade e como promover a sua integração à nacionalidade. Assim, no começo do século XX, temos a emergência de duas correntes em franca disputa sobre como promover essa integração e sobre qual era o lugar do índio na sociedade peruana: o movimento hispanista e o movimento indigenista.

⁴⁷ HOLGUÍN, Oswaldo. El largo camino de la nación peruana (siglo XIX). *Revista Histórica*, Lima, TOMO XLII, 2006. p. 66.

Tanto o hispanismo quanto o indigenismo foram movimentos intelectuais e políticos que emergiram no Peru em um contexto de preocupação com a formação da identidade nacional do país nas primeiras décadas do século XX. Se nos primeiros anos da república peruana a preocupação dos setores dirigentes era definir o Estado-nação, o pós-Guerra do Pacífico inaugurou uma nova fase em que a reflexão passou a girar em torno de definir quem compõe e quem faz parte desse Estado-nação. As correntes do hispanismo e do indigenismo estão vinculadas a esse cenário.

Se ao longo do século XIX o teor do nacionalismo peruano esteve subordinado à necessidade de consolidar o Estado, o início do século XX pôs em evidência os debates que buscavam definir os elementos de peruanidade, quer dizer, os critérios que iam definir as tradições, as características comuns do passado, as principais heranças culturais e, principalmente, os homens e mulheres que compunham o Peru e deveriam se comprometer com o destino nacional.⁴⁸

No caso dos hispanistas, intelectuais como Riva-Agüero, nutriram uma preocupação em torno de como construir uma identidade em comum para o povo peruano. Eles buscaram nas tradições do passado colonial os elementos para inculcar na cabeça dos peruanos uma cultura compartilhada assentada no legado espanhol, com uma valorização da religião católica, do idioma castelhano e do estilo de vida ocidentalizado. Os hispanistas não negavam que os indígenas faziam parte da nação. Porém, os índios deveriam permanecer submetidos à influência civilizacional hispânica, considerada como superior, moderna e avançada. Conforme debatemos no segundo capítulo desse trabalho, os hispanistas “assumiram não só a defesa da herança espanhola, como primordialmente defenderam as bases da nacionalidade sob uma ótica liberal homogeneizadora, sintetizada no ideal da conciliação cultural a partir da mestiçagem”.⁴⁹

Já o movimento indigenista, por sua vez, buscou defender e valorizar a cultura indígena a fim de assimilar e integrar os índios à nacionalidade. Em outras palavras, “o indigenismo peruano serviu para questionar a visão excludente que deixava os povos indígenas fora da comunidade nacional imaginada”.⁵⁰ Valcárcel e Mariátegui foram os principais representantes dessa corrente no país, promovendo uma forte defesa da cultura andina; em que o primeiro afirmou que a essência da nacionalidade peruana residia no

⁴⁸ JESUS, Graziela Menezes de. Hispanismo e indigenismo: visões sobre a nação peruana. *Dimensões*, Vitória, v. 35, n. 1, 2015. p. 204.

⁴⁹ JESUS, op. cit., p. 204.

⁵⁰ DEGREGORI *apud* JESUS, Graziela Menezes de. Hispanismo e indigenismo: visões sobre a nação peruana. *Dimensões*, Vitória, v. 35, n. 1, 2015. p. 207.

índio, ao passo que o segundo, sendo um intelectual comprometido com uma leitura de mundo marxista, buscou retirar dos setores dirigentes a prerrogativa de ter o controle absoluto de ditar os símbolos e os significados da nação.

O movimento indigenista atingiu o seu auge no Peru no período em que Augusto Leguía esteve no poder, o que não foi uma mera coincidência, uma vez que essa foi uma fase em que o país passou por profundas transformações. Foi a partir do segundo mandato presidencial de Leguía (1919-1930) que, pela primeira vez na história da república peruana, houve um sistematizado esforço por parte do Estado para promover a modernização do mundo andino e a integração das comunidades indígenas à nação. A administração leguista tinha um perfil muito autoritário e paternalista e, sem dúvida, o seu apoio à causa indígena tinha limites. Todavia, seu programa de governo denominado como *Patria Nueva*, foi progressista ao se aproximar do movimento indigenista e criar políticas públicas para promover uma maior inclusão social dos índios à sociedade.

Por fim, podemos apontar que o eixo central que defendemos nessa tese é o de que as discussões produzidas pela intelectualidade do Peru sobre a identidade nacional, entre os anos de 1880 e 1930, levaram em consideração a questão indígena. Desejamos que esse trabalho possa enriquecer o campo dos estudos latino-americanos e dar a sua dose de contribuição para as pesquisas que se interessam em abordar a temática indígena, um assunto fundamental para compreender a história dos países andinos, mas que ainda é pouco abordado pela comunidade acadêmica.

CAPÍTULO I: O LUGAR DO INDÍGENA NO PERU REPUBLICANO DO SÉCULO XIX: DESTAQUE PARA O PENSAMENTO DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA

O objetivo desse primeiro capítulo é refletir sobre os discursos da intelectualidade peruana dos meados do século XIX em relação à população indígena. Para tanto, recorreremos aos escritos de uma gama de intelectuais, destacando-se, em nosso trabalho, a análise das obras de Manuel González Prada. Nesse capítulo, examinamos a discussão dos pensadores analisados a respeito do pertencimento dos índios à nação. Mas, antes de partir para a reflexão dessa questão, é relevante demarcar para os leitores qual era o lugar de fala de González Prada.

Luís Alberto Sánchez,⁵¹ ao fazer um levantamento sobre a origem familiar de Manuel González Prada, afirmou que o intelectual era proveniente de uma abastada família aristocrática, fiel à Igreja Católica e vinculada à nobreza espanhola dos séculos XVII e XVIII. Seus antepassados espanhóis, como Don Andrés de Prada, que foi Secretário de Estado dos reis Felipe II e de Felipe III, eram próximos da alta realeza da Espanha. O primeiro González de Prada que chegou à América, em 1788, foi o jovem espanhol Joseph, que ascendeu ao cargo de Ministro da Real Fazenda e foi Contador de

⁵¹ Luis Alberto Sánchez é, ainda nos dias atuais, um dos maiores especialistas sobre a vida e a obra de Manuel González Prada. O diferencial desse intérprete, se deve ao fato de ele ter sido amigo pessoal de Adriana, esposa de González Prada, e de seu filho Alfredo; que cederam ao pesquisador livre acesso aos manuscritos e documentos que pertenciam ao intelectual. Para além de obter uma documentação inédita, Sánchez também entrevistou vários familiares de González Prada, como sua esposa, seu filho Alfredo e sua irmã a fim de construir uma biografia do autor. Alguns críticos como Pedro Cataneli e Chang-Rodriguez chamaram a atenção para o fato de que Sánchez, em sua obra *Don Manuel*, (1930) ter construído uma biografia de González Prada como se fosse um romance, transcrevendo diálogos sem elucidar as fontes para comprovar a verossimilhança das conversas. Em seu trabalho *Nuestras vidas son los ríos* (1977), por sua vez, o intérprete foi mais cauteloso, recorrendo menos às entrevistas e mais às documentações concretas. Esmiuçou uma papelada relacionada ao posicionamento político de González Prada e sua ligação com o partido da União Nacional; encontrou a certidão de nascimento e de casamento do intelectual; teve acesso ao testamento de Adriana, (que deixou a sua herança para Victor Raúl Haya de la Torre e para o APRA – Aliança popular revolucionária americana) entre outras fontes. A relevância dos estudos de Sánchez se deve ao fato de ele ter mapeado uma quantidade significativa de escritos, tanto em prosa quanto em poesia, que não haviam sido divulgados. Contando com a parceria de Alfredo, organizou, compilou e publicou uma gama de obras de González Prada que não haviam sido apresentadas ao público. Assim, ao lado de Alfredo, se converteu no maior divulgador e difusor das ideias do intelectual peruano na América Latina no século XX.

Cochabamba, tornando-se, posteriormente, Governador-intendente dessa província. Em 1814, desempenhou o cargo de Intendente de Lima.⁵²

Como podemos perceber, González Prada era proveniente de uma família aristocrata, politicamente privilegiada e com poder de comando. O que torna o intelectual mais interessante é notar que ele rompeu com as tradições e a mentalidade do seu próprio núcleo familiar. Isso porque, entre o final do século XIX e o começo do século XX, a crítica que chacoalhou a sociedade peruana contra os aristocratas e seus privilégios, não veio de um índio, de um camponês ou de um trabalhador urbano, mas sim, de um membro da própria elite. González Prada identificou que as raízes dos problemas sociais do Peru advinham dos tempos do Vice-reinado, quando os espanhóis e os *criollos* dominaram e exploraram barbaramente os ameríndios e negros escravizados.⁵³ Por essa razão, ele fez a supressão do “de” do seu nome (González *de* Prada), pois o “de” era uma característica dos sobrenomes que remetiam à aristocracia, a qual ele passou a rejeitar.⁵⁴

No período do Vice-reinado, Joseph González de Prada foi um importante mediador dos interesses da Espanha na colônia. Todavia, essa conjuntura começou a se modificar quando a região foi abalada pelas guerras de independência.

A ruptura política do Vice-reinado do Peru com a metrópole espanhola foi traumática e se deu, sobretudo, graças à intervenção armada dos Libertadores da América: José de San Martín e Simón Bolívar.⁵⁵ Em 1821, os exércitos de San Martín - natural de Yapeyú, Vice-reinado do Rio da Prata – venceram no campo de batalha as forças que defendiam o poderio da Coroa e, nesse mesmo ano, San Martín declarou a independência do país. Contudo, o novo Estado nasceu em meio a uma guerra civil, pois houve

⁵² SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977. p. 11-16.

⁵³ WARD, Thomas. *Buscando la nación peruana*. Lima: Editorial Horizonte, 2009. p. 141.

⁵⁴ CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009. p. 40.

⁵⁵ É importante salientar que o Vice-reinado do Peru era a possessão mais importante e rica da monarquia espanhola na América do Sul. Sua elite dirigente, por ser mais intensivamente controlada pela Coroa, estava mais intimamente ligada aos interesses de Madri. “*Si en Buenos Aires y en Caracas la aspiración a la independencia de la burguesía criolla nació del deseo de superar su inferioridad política y alcanzar en este campo la hegemonía plena para hacerla conciliable con su poderío económico, ello no ocurrió ni podía ocurrir en el Perú. Toda la fuerza anterior de la clase hegemónica peruana, por el contrario, se nutrió de su vinculación con la metrópoli. Internamente no existieron ni las bases materiales ni los fundamentos ideológicos que impulsaran a la liberación. Tal vez más bien, la esperanza de un reforzamiento de la situación colonial y lamentos por el esplendor perdido*”. BONILLA, Heraclio; SPALDING, Karen. La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos. In: BONILLA, Heraclio (org). *La independencia en el Perú* – Peru Problema. Lima: IEP, 1972. p. 24.

resistência da antiga Metrópole e de parte dos *criollos* de Lima contra as forças que advogavam em prol da autonomia peruana, fazendo com que o confronto para assegurar a soberania do Estado peruano fosse violento e permanecesse durante anos.

Ante a invasão do General José de San Martín, no contexto das guerras de independência, Joseph González de Prada permaneceu leal à Espanha e posicionou-se a favor das forças realistas.⁵⁶ No entanto, a oposição aos segmentos que estavam ligados aos interesses de Madri foi sufocada entre 1823 e 1824, após sangrentas batalhas, quando os independentistas contaram com o apoio decisivo dos exércitos liderados por Simón Bolívar - proveniente de Caracas, Capitania Geral da Venezuela. As forças de Bolívar sitiaram e ocuparam Lima e, com isso, conseguiram firmar a independência peruana.⁵⁷ Como podemos perceber, a independência do Peru se consolidou porque contou com o apoio de exércitos invasores. Os principais líderes da libertação, San Martín e Simón Bolívar, eram homens provenientes de outras terras, que receberam o apoio de uma parcela da elite *criolla* provinciana e limenha e um tímido auxílio da população local de modo geral. Isto significa que a emancipação peruana foi orquestrada de fora para dentro. Mas, para os Libertadores da América, era estratégico e crucial aniquilar e expulsar as forças espanholas do Vice-reinado do Peru, o maior bastião da lealdade à Espanha na América do Sul.

Mesmo com as forças realistas tendo sido derrotadas, Joseph permaneceu gozando de muito prestígio social. Seu filho, Francisco González de Prada, estudou jurisprudência e foi Decano do *Colegio de Abogados*. Atuou como Juiz de Primeira Instância e foi Ministro de Estado do governo do General José Rufino Echenique (1851-1855).⁵⁸ Francisco se casou com Josefa Alvarez de Ulloa y Rodrigues de la Rosa, proveniente de um berço ligado à nobreza espanhola. No Peru, o casal desfrutava de muito prestígio social, relacionando-se com famílias tão poderosas quanto à sua. Em 1844, tiveram o filho que batizaram com o nome de José Manuel de los Reyes González de Prada.⁵⁹

Os pais de González Prada viveram em um contexto em que o Peru estava passando por uma fase de prosperidade econômica. Por volta da década de 1840, o Estado

⁵⁶ SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977. p. 11-16.

⁵⁷ BONILLA, Heraclio; SPALDING, Karen. *La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos*. In: BONILLA, Heraclio (org). *La independencia en el Perú – Peru Problema*. Lima: IEP, 1972. p. 15-20.

⁵⁸ SÁNCHEZ, op. cit., p. 11-16.

⁵⁹ SÁNCHEZ, op. cit., p. 19.

ganhou muito dinheiro em virtude da exportação do guano, um excelente fertilizante natural derivado dos excrementos das aves marinhas. O Estado era o proprietário pleno desse produto e, entre 1840 e 1870, exportou toneladas do adubo, conseguindo manter o monopólio mundial do fertilizante por várias décadas, ao ponto de que as exportações do guano representavam nos fins de 1860 quase 80% dos ingressos fiscais. O importante é ressaltar que durante a Era do guano os governos responsáveis pela administração do país tomaram medidas populares, como a oficialização da abolição do tributo indígena em 1854 (que na prática continuou subsistindo recebendo novas denominações) e alforria dos negros escravizados, em 1855, mediante o reembolso dos gastos dos seus antigos proprietários.⁶⁰ Isto é, o Estado peruano indenizou os senhores e não os libertos.

Durante o governo de Ramón Castilla, (1855-1862) Francisco, que tinha divergências políticas com o presidente, se mudou para o Chile, quando Manuel ainda era criança. Em Valparaíso, Manuel González Prada foi matriculado no *Colégio Inglês*, dirigido por um professor da Inglaterra e outro da Alemanha. Nesse contexto, começou a aprender o inglês, o francês e o alemão. O autoexílio da família no território chileno durou cerca de um ano, quando Don Francisco, em uma atitude diplomática, fez as pazes com Castilla e retomou a sua posição de prestígio político e social na sociedade limenha.⁶¹

A mãe de González Prada, sendo fervorosamente católica, nutria o desejo de que seu filho se tornasse padre. Por essa razão, no regresso para a capital peruana, enviou Manuel para o internato *Seminário do Santo Toribio de Mogrovejo*, uma instituição de ensino religioso. Durante os anos passados no *Seminário*, ele aprendeu o latim.⁶² É interessante observar que González Prada foi um intelectual fluente em várias línguas, incluindo o latim, (uma língua morta que não era utilizada como idioma oficial em nenhum país) mas desconhecia completamente o quéchua, um idioma amplamente utilizado pelos índios do Peru.

Não se adaptando à rígida disciplina eclesiástica, às missas obrigatórias e aos exercícios espirituais próprios para a formação de um seminarista, Manuel, aos dezesseis anos de idade, se rebelou contra as expectativas maternas e abandonou o *Seminário*.⁶³

⁶⁰ BONILLA, Heraclio. Guano y crises en el Peru del XIX. In: ARANÍBAR, Carlos (org). *Nueva historia general del Peru: un compendio*. Lima: Mosca Azul editores, 1982. p. 123-130.

⁶¹ SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977. p. 19.

⁶² SÁNCHEZ, op. cit., p. 21-22.

⁶³ SÁNCHEZ, op. cit., p. 21-22.

Anos mais tarde, se assumiu como ateu. Como se não bastasse, González Prada se transformou em um ferrenho crítico da Igreja Católica, acusando-a de ser um pilar da uma mentalidade conservadora do Peru. O principal motivo da sua aversão à Igreja, se dava pelo fato dela continuar exercendo influência direta na ação do Estado e interferindo nas diretrizes das instituições de ensino do país. Em sua concepção, a religião deveria ser tratada como um assunto de natureza íntima. Por isto, advogou em prol do Estado Laico e pela liberdade de todos os credos e cultos religiosos, contestando a imposição dos dogmas católicos na vida cotidiana dos indivíduos. Além disso, acreditava que, “ao ser beneficiada pela ordem social existente, a Igreja Católica era uma das responsáveis pela situação do país, sendo cúmplice da opressão dos índios”.⁶⁴

Para González Prada, a Igreja, além de compactuar com a opressão dos índios, também subjugava as mulheres. Em sua concepção, o catolicismo reprimia o desenvolvimento intelectual e a autonomia individual do sexo feminino. Nesse sentido, no escrito *Las esclavas de la Iglesia*, foi contra a proibição do divórcio imposta pela Igreja, que impunha às mulheres a “*obligación de rendir amor, respeto y obediencia al indigno compañero que solo merece odio, desprecio y rebeldía*”.⁶⁵

O intelectual demonstrou que o código penal peruano era assentado nos dogmas católicos, que inspiravam a restrição da capacidade jurídica das mulheres, mas que não diminuía, em contrapartida, a sua responsabilidade diante da consumação de um delito. Ou seja, elas eram excluídas dos benefícios das leis civis, mas eram declaradas merecedoras das mesmas penas estabelecidas para os homens. Sua crítica contra a aliança do código penal com os dogmas da Igreja Católica se resume no parágrafo abaixo:

Al ocuparse del matrimonio, nuestro código civil es un Derecho Canónico, sancionado por el congreso. Citemos algunos artículos inspirados por la más sana ortodoxia. El matrimonio legalmente contraído es indisoluble: acaba sólo por la muerte de alguno de los cónyuges. Todo que se pacte en contrario es nulo, y se tiene por no puesto (134). La impotencia, locura o incapacidad mental que sobrevenga a uno de los cónyuges, no disuelve el matrimonio contraído. (168). La mujer está obligada a habitar con el marido y a seguirle por donde él tenga por conveniente residir (176). El marido tiene facultad de pedir el depósito de la mujer que ha abandonado la casa común, y el juez debe señalar el lugar del depósito (204). En cambio: La mujer no puede presentarse en juicio sin autorización del marido (179). Pero nada debería sorprendernos desde que un artículo de ese mismo Código, al

⁶⁴ SOUZA, Tito Eugênio. Manuel González Prada e o surgimento de uma “nova consciência” do Peru. *Caderno de Letras*, Pelotas, n. 25, 2015. p. 130.

⁶⁵ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Las esclavas de la iglesia. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Horas de lucha*. Lima: Editora Universitaria Latina S.A.C, 2006. p. 48

hablar de la patria potestad, iguala a la mujer casada con los menores, los esclavos y los incapaces (28). No se requiere mucho análisis para cerciorarse que en todas esas leyes superviven rezagos de épocas bárbaras, en que la hembra figuraba como una propiedad del macho.⁶⁶

Como podemos perceber, González Prada foi um defensor da reforma do código penal peruano, a fim de assegurar a igualdade jurídica entre os homens e as mulheres do Peru: “*Sancionada la igualdad de ambos sexos, se concibe que algún día la mujer adquiriera el dominio absoluto de su persona y divida con el hombre la dirección política del mundo*”⁶⁷

Sua crítica ao catolicismo se dava por considerar que a Igreja cedia aos maridos o direito de tratar as mulheres como se fossem servas, escravas sexuais e objetos de seu exclusivo pertencimento. Ao se referenciar ao politeísmo da Antiguidade Clássica, o considerou muito mais humano e saudável para o sexo feminino, uma vez que, “*Diosas reinaban en el Olimpo, al lado de los Dioses, mujeres, las Peleadas y las Pitias, anunciaban oráculos divinos en Dodona y Delfos. Mas el Dios del Cristianismo encarna en figura de hombre, y el femenino no halla cabido en la Trinidad*”.⁶⁸

González Prada foi um grande crítico da interferência da Igreja no código penal e nas decisões do Estado. Quando na sua juventude recusou-se a ser padre, seu pai o apoiou e o incentivou a seguir a carreira jurídica, matriculando-o, em 1862, no curso de Direito da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, a instituição acadêmica mais antiga e respeitada do Peru. Suas aulas de Direito Romano, por exemplo, eram ministradas em latim.⁶⁹

Quando Francisco González de Prada faleceu, em 1863, Manuel abandonou o curso de Direito e não fez nenhuma outra faculdade. Justificando posteriormente os motivos da sua deserção no ensino superior, afirmou que: “*La instrucción universitaria sirvió para henchir de orgullo a los mediocres, infundir exageradas ambiciones en los ineptos y atestar la nación infatigables pretendientes a los cargos públicos*”.⁷⁰ Ao desistir de

⁶⁶ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Las esclavas de la iglesia. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Horas de lucha*. Lima: Editora Universitaria Latina S.A.C, 2006. p. 48-49.

⁶⁷ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 50.

⁶⁸ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 48.

⁶⁹ SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977. p. 21-22.

⁷⁰ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Instrucción católica. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Paginas Libres. Horas de Lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1975. p. 76.

seguir a carreira jurídica, frustrou mais uma vez as expectativas de seus familiares, não seguindo nenhum caminho pré-determinado pelos seus progenitores, recusando-se a ser padre e, tampouco, advogado.

Com a morte de Don Francisco, o jovem Manuel se tornou o principal administrador da fortuna familiar. Herdando latifúndios e uma gama de imóveis, ele jamais conheceu a necessidade do que é ter que trabalhar em troca de uma remuneração monetária. Ao longo da sua existência, sustentou-se de rendas e gozou de todos os confortos que o dinheiro podia oferecer.

A escolha de vida de González Prada foi atuar como intelectual, poeta e escritor. Apenas aceitou trabalhar para uma instituição, quando tinha mais de 60 anos de idade, quando assumiu a direção da Biblioteca Nacional. E ele só trabalhou na BN porque quis e não porque precisou.

Entre 1871 e 1879, o intelectual peruano residiu em uma fazenda familiar próxima à Lima, localizada no Vale de Mala. Lá, fez estudos de uma gama de autores europeus, com destaque para as obras dos escritores franceses Victor Hugo e Émile Zola. Nesse cenário, aprofundou a sua aprendizagem no alemão e entrou em contato com o pensamento de Nietzsche, Schopenhauer, Spencer e Hegel.⁷¹

Como poeta González Prada não foi o melhor da sua geração, mas, certamente, foi muito original em escrever versos que retratavam como se dava a relação entre os brancos e os índios do Peru. Sua obra *Baladas peruanas*⁷² é um exemplo dessa questão.

⁷¹ BECHELLI, Ricardo. A Guerra do Pacífico (1879-1883) e o pensamento antirracista de Manuel González Prada. *Proj. História*, São Paulo, n. 31, 2005. p. 362.

⁷² Ao escrever as suas baladas, González Prada recorreu a um gênero que era muito distante da tradição literária peruana, uma vez que a balada é um poema de origem folclórica e de aparência popular surgida na Alemanha, no contexto da Idade Média. A balada é marcada por um ritmo de musicalidade e se dedica a um tema lendário ou histórico. Ela é uma breve canção-história que emprega escassos detalhes em sua construção narrativa e é caracterizada pelo objetivismo. A balada também é um poema muito curto feito para ser cantado de forma lenta e melodiosa, que se utiliza de uma linguagem simples e narra, comumente, uma história, por meio de uma conversa, entre dois protagonistas. Além disso, é comum que os versos desse tipo de poesia recorram à criação de um diálogo carregado de dramaticidade, em um jogo de perguntas diretas e respostas curtas e objetivas. MASSAUD, Moisés. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 50. A importância da obra *Baladas peruanas* foi a de que, por meio da ficção, González Prada criou um relato da história peruana. Isto é, sem se basear em uma documentação historiográfica oficial, construiu uma épica nacional, uma vez que as suas baladas foram desde a apresentação dos mitos incaicos da criação da terra e dos homens até ingressar no período republicano. O primeiro poema da obra, intitulado *Kon*, conta como o Deus da tradição andina criou as montanhas, as planícies, os rios e os homens. Baseando-se na mitologia incaica, escreveu baladas como *Origen de los incas* e *Fundación del Cuzco*, em que Manco Cápac, fundador do Império Inca e o primeiro governante de Cusco, foi apresentado como um ser divino, sendo o filho do Sol e da Lua e, destinado pelos Deuses, a erguer a metrópole imperial que veio a se chamar *Cuzco*. Nos versos de *La llegada de Pizarro*, *La cena de Atahualpa* e *La sombra de Huáscar* fantasiou como se deu o processo de invasão e de conquista da Espanha sobre o Império Inca, ressaltando

A crítica de boa parte do livro girou em torno da denúncia sobre o lugar de sujeição, de miséria e de subalternidade que o indígena ocupava na sociedade peruana.⁷³

*Baladas*⁷⁴ é uma obra composta por uma série de poemas que têm uma data de elaboração indeterminada, mas a principal hipótese é a de que eles foram escritos a partir de 1870.⁷⁵ Gonzalo Portocarrero acredita que estas baladas foram redigidas entre 1871 e 1879, quando o intelectual peruano residia na fazenda familiar em Tutumo, no Vale de Mala⁷⁶ Contudo, esse trabalho foi publicado apenas postumamente, em 1939.

Segue abaixo a balada *El chasqui*:

*Salta el Blanco de su lecho
con la luz de nuevo día,
y apercibe a la carrera
su caballo de Castilla.
“Desiertos, montes y ríos
de ti me apartan, Oh Elisa;
más pisaré tu morada
con la aurora vespertina.
Pronto, en marcha, imbécil indio,
sé mi chasqui, sé mi guía:
ve adelante a mi caballo;
si cejas ¡ay de tu vida!”*

em suas baladas a enganação e a violência dos espanhóis para com o imperador Atahualpa. Ao imaginar como era o mundo peruano dos tempos coloniais, expressou todo o sofrimento dos indígenas em relação ao regime de servidão em que foram submetidos, destacando-se o poema *El cacique filicida*, que preferiu assassinar ao seu próprio filho do que vê-lo crescer em uma condição de servo e subjugado aos espanhóis.

⁷³ Para maiores informações sobre a análise da obra *Baladas*, recomenda-se a leitura do artigo: CAVALCANTE, Ruth. Balada da discórdia: o relacionamento entre brancos e índios na poesia de Manuel González Prada - Peru (Séc. XIX). *Revista eletrônica da ANPHLAC* (Online), v. I, n. 25, p. 161-182, 2018. Nesse trabalho há a reflexão de uma gama de poemas que não foram expostos e discutidos nessa tese.

⁷⁴ Esta obra foi dividida em três partes. O primeiro livro de *Baladas*, retratou os temas que interessam aos propósitos da nossa investigação, uma vez que abordou assuntos que envolviam as lendas, as tradições folclóricas e os problemas da sociedade peruana. A primeira sessão deste trabalho, foi publicada separadamente em Santiago, no Chile, em 1935, tendo recebido o título de *Baladas Peruanas*. O segundo livro de *Baladas* tratou de assuntos gerais em que o leitor foi transportado para um mundo medieval e cheio de fantasias. Estes versos foram marcados pela ironia e pelo humor e os cenários geográficos das histórias eram a França, a Rússia, a Espanha, a Grécia e o Japão. A terceira parte da obra em questão foi ainda mais heterogênea, contando com traduções que González Prada fez de autores alemães, como Goethe, Uhland e Heine. Gostaríamos de frisar que a nossa análise se concentrará no primeiro livro de *Baladas*, que corresponde a obra *Baladas Peruanas*.

⁷⁵ CASTELLANOS, Isabelle. Introducción. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel: *Ensayos – 1885-1919*. Lima: Editorial universitaria, 2009. p. 10-12.

⁷⁶ PORTOCARRERO, Gonzalo. El indio como prójimo: González Prada y el nacimiento de la tradición democrática en el Perú. In: WARD, Thomas. *El porvenir nos debe una victoria: La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010. p. 217.

“¡Piedad, piedad, Viracocha!”

*Clama el indio de rodillas;
más el Blanco parte, vuela,
y el sangriento azote vibra.*

*El desierto se despliega
como sábana infinita,
con su Sol inexorable
sus arenas agresivas.*

*Ni una choza, ni una palma,
ni una fuente, ni una brisa;
que son llanuras de fuego
los desiertos de las indias.*

*El animoso caballo
doma sed, vence fatiga,
y con alas en el casco*

El arenal desafía.

“¡Piedad, piedad, Viracocha!”

*clama el indio de rodillas;
más el blanco nada escucha
y el sangriento azote vibra. [...]*

*Mansa difunde la tarde
su roja luz mortecina,
y los muros de una estancia
entre flores se divisan.*

*El caballo arroja el viento
en relinchos de alegría,
y, al pie de férrea ventana,
la sudosa frente inclina.*

*En tierra salta el jinete
al indio arroja la brida,
un dulce nombre modula
y la bella estancia pisa.*

*En la sombra estalla un beso
y en campo un ay expira,
que delante del caballo*

*exhala el chasqui la vida.*⁷⁷

A mensagem da balada *El chasqui* foi a de que o branco era indiferente ao sofrimento do indígena. No caso desse poema, a frieza do espanhol ficou ainda mais ressaltada quando contrastada com o amor e a devoção que ele alimentava por uma jovem donzela. Nessa ficção, criada por González Prada, o guia do ibérico deveria direcionar e acompanhar a corrida de um cavalo, enquanto era açoitado para manter o ritmo ao longo de um trajeto de mais de um dia de distância. Ao ver o índio implorar de joelhos por água e por um breve período de descanso, o branco se manteve insensível ao padecimento e ao penar do *chasqui*, numa atitude verdadeiramente cruel.

Os versos de *El chasqui* expressaram a ideia de que o branco não via o indígena como um ser humano e um igual, mas como uma coisa que poderia ser tratada da mesma maneira que um equino. Como não havia um reconhecimento da condição de humanidade do índio, inexistia, conseqüentemente, sentimentos de piedade e de empatia para com o martírio de uma criatura coisificada. Assim, com personagem do indígena sendo destituído da sua humanidade aos olhos do protagonista espanhol, ele foi rebaixado ao reino das bestas até ter suas forças arrebatadas por completo, provocando a sua exaustão, inanição e morte.

Examinemos a balada *El mitayo*:

*“Hijo, parto: la mañana
reverbera en el volcán;
dame el báculo de chonta,
las sandalias de jaguar.”*
*“Padre, tienes las sandalias,
tienes el báculo ya;
mas ¿por qué me ves y lloras?
¿A qué regiones te vas?”*
*“La injusta ley de los blancos
me arrebató del hogar:
voy al trabajo y al hambre,
voy a la mina fatal.”*

⁷⁷ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Baladas*. Lima: Editorial e Imprenta DESA S.A – Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004. p. 75-78.

“Tú que partes hoy en día,
 dime, ¿Cuándo volverás?”
 “Cuando el llama de las punas
 ame al desierto arenal.”
 “¿Cuándo el llama de las punas
 las arenas amarará?”
 “Cuando el tigre de los bosques
 beba en las aguas del mar.”
 “¿Cuándo el tigre de los bosques
 en los mares beberá?”
 “Cuando del huevo de un cóndor
 Nazca la sierpe moral.”
 “¿Cuándo del huevo de un cóndor
 una sierpe nascerá?”
 “Cuando el pecho de los blancos
 Se conmueva de piedad.”
 “¿Cuándo el pecho de los blancos
 piadoso y tierno será?”
 “Hijo, el pecho de los Blancos
 no se conmueve jamás.”⁷⁸

Em *El mitayo*, novamente González Prada construiu uma história em que o branco não dava nenhum valor para a vida do índio, uma vez que “o peito dos brancos não se comove jamais”. Assim como na balada *El chasqui*, estes versos também transmitiram a ideia de que o indígena estava sendo obrigado a cumprir com uma tarefa que lhe custaria a vida, neste caso, ir ao trabalho e à fome; ir à mina fatal. Ainda podemos destacar que, a inocência e a doçura das perguntas do filho e, a paciência, a ternura e a tristeza das respostas do pai, tinham a intencionalidade de induzir os leitores a se sensibilizar com a situação de aguda exploração do trabalho do indígena.

A balada *El mitayo* é uma representação de um mundo em que o complexo de inferioridade já estava instalado no coração e na mente de parte dos indígenas. Nesse poema, vemos o índio entristecido indo contra a sua vontade trabalhar na mina fatal, mas em momento algum dialoga com o rebento em tom de revolta, mas sim de resignação ante

⁷⁸ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 80-81.

a injustiça. Sua passividade transmitiu para o seu menino a noção de que nada poderia ser feito para modificar aquela situação. O personagem do filho, por sua vez, simbolicamente representava as gerações futuras dos povos indígenas, que estavam sendo ensinadas, desde a mais tenra idade, a adotar uma postura de aceitação ante um sofrimento que era inevitável.

As baladas observadas acima, são fruto da imaginação de González Prada. Os personagens de suas tramas foram inventados. Contudo, acreditamos que esse é um caso em que a ficção refletiu a mentalidade e os valores da sociedade peruana do século XIX, da qual o escritor era parte e produto. Quando ele fantasiou histórias dos tempos coloniais, marcadas por um brutal conflito entre indígenas e espanhóis, estava levantando questões que eram pertinentes e diziam respeito às problemáticas da sua própria época. As baladas *El chasqui* e *El mitayo* transmitiram uma mensagem de condenação à estrutura social dos tempos coloniais, em que o autor demarcou de forma maniqueísta a polarização entre os brancos/dominadores/opressores e os índios/dominados/impotentes. Além disso, o branco, nos versos do intelectual, deve ser pensado a partir uma perspectiva simbólica, representando o conquistador, o dominador, o membro da elite opressora que impunha, por meio da força e da fraude a sua hegemonia sobre todos os demais.

A pacata vida de poeta de González Prada,⁷⁹ conforme demonstraremos de forma mais detalhada em uma sessão temática desse capítulo, se modificou no contexto da Guerra do Pacífico (1879-1883). Durante o período da ocupação chilena do território peruano, como um ato de protesto, González Prada não aceitou sair para as ruas, mas sua residência permaneceu aberta para receber visitas de familiares e de amigos. Foi nesse cenário de confinamento voluntário que ele conheceu Adriana de Verneuil,⁸⁰ uma jovem francesa de 17 anos, cuja família mantinha boas relações com os González de Prada. Em 1887, eles se casaram em Lima.⁸¹

⁷⁹ Na década de 1870, González Prada viveu um romance com Verónica Calvet, com quem teve uma filha chamada Mercedes. Mas ele não assumiu o relacionamento com Verónica e, tampouco, exerceu a sua função paterna. Assim, Mercedes cresceu sobre o estigma social de ser uma filha bastarda e ilegítima. SÁNCHEZ, SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Don Manuel*. Lima: Populibros peruanos, s/d. p. 399-400.

⁸⁰ Sánchez nos conta uma curiosidade sobre esse acontecimento. Na certidão matrimonial, que consta no Arquivo da Arquidiocese de Lima, González Prada declarou ter trinta e nove anos, quando na realidade tinha quarenta e três. Provavelmente fez isso para não parecer tão mais velho do que a sua esposa que se casou com vinte anos de idade. SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977. p. 18.

⁸¹ CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009. p. 41.

No cenário do Pós-Guerra do Pacífico, esperando cooptar González Prada, que devido aos seus ensaios de cunho revanchista contra o Chile havia ficado muito famoso no Peru, o presidente Remigio Morales Bermúdez (1890-1894) convidou-o para assumir diversos cargos políticos, incluindo a função de senador. Todavia, as tentativas de trazer o intelectual peruano para a atmosfera do governo foram frustradas, uma vez que González Prada não aceitou os cargos e alegou que vincular-se ao serviço público traria limitações para a sua ação enquanto escritor.⁸²

Em seus últimos anos de vida, González Prada se converteu em um dos mais importantes escritores anarquistas na América Latina. Entretanto, ele não foi um teórico, mas sim um divulgador do anarquismo, que se inspirava nas ideias de Pierre Proudhon, Miguel Bakunin e Pedro Kropotkin. O intelectual peruano era contra qualquer regime de dominação e expressou o desejo de querer viver em uma sociedade igualitária. *Como Bakunin, Prada cree que el poder corrompe, por eso lucha por un cambio social total que conduzca a la sociedad del futuro basada en la asociación autónoma de hombres libres*".⁸³

A maior parte dos ensaios de cunho anarquista de González Prada foi publicada anonimamente ou utilizando pseudônimo, entre os anos de 1904 e 1909, no periódico *Los Perias* de Lima. Seus escritos, que expuseram ideias de abolição do Estado e legitimaram o uso da violência por parte do povo para derrubar os governos tirânicos, eram curtos e em forma de artigos para jornais. Seu livro *Anarquía* foi editado postumamente, em 1936, por seu filho Alfredo.⁸⁴

Em 1918, González Prada faleceu de forma inesperada e repentina em sua casa vitimado por um ataque cardíaco fulminante.

Mi padre murió de un ataque al corazón inmediatamente después del almuerzo, el 2 de julio de 1918, sentado tal como aquí aparece. Murió como lo deseaba: con la repentinidad de un rayo, y no sólo se libró de una larga enfermedad, ese terrible prefacio de la muerte, sino que ni siquiera se dio cuenta de la proximidad del desenlace, por lo súbito del golpe. Con respecto a su salud, debo decir que fue extraordinariamente afortunado durante su existencia: no estuvo nunca en cama, ni sufrió su

⁸² CATANELI, op. cit., p. 43.

⁸³ CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. El ensayo de Manuel González Prada. *Revista Iberoamericana*, v. XLII, n. 95, 1976. p. 243.

⁸⁴ CHANG-RODRÍGUEZ, op. cit., 244.

carne el bisturí de un cirujano. Ni siquiera conoció el taladro del dentista: murió a los setenta con sus treinta y dos dientes intactos.⁸⁵

Ao longo de sua vida, González Prada foi um homem comprometido com as causas de seu tempo e, deixou para a posteridade, uma variedade de escritos que revelaram a riqueza do seu repertório intelectual. González Prada foi um pensador que sempre esteve em um processo de renovação de ideias. Ele sonhou em ver o Peru se transformar em um país onde, homens e mulheres, independentemente da sua origem social ou racial, tivessem igualdade jurídica e meios econômicos para viver com integridade e dignidade. Concebemos que, acima de tudo, González Prada foi um intelectual progressista, rebelde e inconformista que fomentou um discurso radicalmente igualitário no Peru do fim do século XIX e princípios do século XX.

1.1 Contextualização das condições vida dos povos indígenas do Peru do século XIX e princípio do século XX

Objetivamos refletir de forma panorâmica a respeito do quadro social, político e econômico em que os povos indígenas estavam inseridos no Peru republicano do século XIX e no princípio do século XX.⁸⁶ Para tanto, tomaremos como fontes uma variedade de escritos produzidos no contexto, destacando-se as obras *Pensamientos sobre el Perú*, de Sebastian Lorente; *Los indios del Perú*, de Juan Bustamante; *Nuestros indios*, de Manuel González Prada e *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner. Esses autores convergiram em denunciar e criticar sobre quais foram os mecanismos sociais que faziam com que os indígenas continuassem ocupando um lugar de submissão e de subordinação dentro da sociedade peruana do período.

⁸⁵ GONZÁLEZ PRADA, Alfredo. Recuerdos de un hijo. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Obras*. Lima: Ediciones Copé Petro Perú, 1885. s/p. Disponível em: <<<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/critica/RECUERDO.html>>>. Acesso em: 05 jan 2018. s/p.

⁸⁶ Boa parte desse subtópico está presente no artigo: CAVALCANTE, Ruth. Subalternização indígena: as condições de vida dos índios no Peru republicano (1885-1904). *Cadernos de pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, v. 32, n. 2, p. 116-141, 2019.

Carlos Contreras afirma que oficialmente o tributo indígena foi abolido em 1854, porém este imposto, na era republicana, “*subsistió con distintos nombres - contribución de indígenas y castas, contribución del jornal, contribución de escuelas y contribución personal - hasta su abolición definitiva por obra de la revolución de Piérola en 1895*”.⁸⁷ O autor alega que os encargos eram cobrados para que o tesouro público recebesse mais ingressos econômicos. Assim, os índios que estivessem em idade economicamente ativa e que não sofressem nenhum tipo de impedimento físico ou mental deveriam pagar impostos, ao passo que as mulheres, os idosos, os deficientes mentais e físicos estariam isentos das taxações. Contudo, o historiador e médico espanhol, Sebastian Lorente (1813-1884), que também foi filósofo, inspetor de instrução pública no Peru e decano da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, na obra *Pensamientos sobre el Perú*, publicada em 1855, fez alegações que contestam, em parte, a documentação oficial em que Contreras se baseou.

Lorente, inserido dentro de um quadro ideológico próprio do século XIX, afirmou que a maioria dos índios vegetava em um estado selvagem, desconhecendo os progressos da civilização. Sua visão era de que eles eram seres ignorantes, covardes, indolentes, que viviam na embriaguez e que dormiam na lascívia. Contudo, admitiu que este “*no es el indio cual Dios le ha formado, es la tosca obra de la naturaleza desfigurada por la impía mano del hombre*”.⁸⁸ O intelectual acreditava que esse estado em que o indígena se encontrava se devia ao regime de servidão ao qual era submetido. Os pagamentos forçados dos tributos foram interpretados por Lorente como um símbolo da perpetuação do trabalho escravo e dos antigos costumes dos tempos coloniais em plena era republicana.

El indio no paga una contribución en razón de lo que posee, ni porque debe contribuir con sus conciudadanos a sobrellevar las cargas del Estado; paga porque es indio. Y paga no solo el robusto trabajador que está en la edad señalada por la ley: págala también el enfermo incurable, el idiota, el decrepito, el que apenas ha salido de la cuna, el que aún no ha nacido, el que ya murió. Se arranca el inicuo tributo de sus útiles de labranza, de sus herramientas, de sus muebles, sometiéndole a las tareas mal pagadas del esclavo, metiendo en la cárcel a su mujer. Cuando estos medios no bastan, se le quita la puerta de la casa, se destecha, se desatan las paredes para hacerse pago con la madera y adobes; a falta de todo se le obliga a vender a su hijo [...] El desgraciado lo teme todo, acostumbrado a que el gobernador despoje a la viuda del terreno que

⁸⁷ CONTRERAS, Carlos. El impuesto de la contribución personal en el Perú del siglo XIX. *Histórica*, XXIX.2, 2005. p. 68.

⁸⁸ LORENTE, Sebastian. *Pensamientos sobre el Perú*. Lima: Tipografía de la voz del pueblo, 1855. p. 18.

cultivaron los abuelos del esposo, tal vez cree que no posee lo suyo sino por la gracia del gobierno. ¡Es extranjero en la patria de sus padres, en el suelo nativo!⁸⁹

Com essa citação, percebemos que Lorente afirmou que, na prática, os homens, as mulheres, os idosos, as crianças e até mesmo os deficientes mentais indígenas se viam coagidos a trabalhar em um regime de servidão. Para o autor, mesmo sob a égide da República, os índios continuaram mantidos em um estado de dependência e de submissão, pois existia uma extensa cadeia de exploração social que os forçava a viver como se fossem serviçais:

El cuadro se presenta sombrío y horrible al contemplar la dura servidumbre que sufren los indios de comunidad [...] están a merced de los mil amos que la sociedad les ha impuesto. El mandatario los toma para reclutas, para guías o para propios; el soldado se lleva las bestias de sus campos; el gobernador le despoja de su chacra bajo protesto de asegurar el pago del tributo; el hacendado condena sus tierras a la esterilidad quitándole su turno de agua, y sus ganados a morir de hambre arrojándoles de sus propios pastos; el cura los acaba con el pago de bautismos, casamientos y entierros, con los costosos cargos a que les obliga en las fiestas, con los servicios personales que les exige, y cobrándoles primicia de los frutos de la tierra; el gobierno les impone faenas sin otra recompensa que los malos tratamientos de los sobre estantes, los particulares que los fuerzan a trabajar pagándoles con golpes y malas cuentas; cualquiera los maltrata a mansalva seguro que los jueces estarán sordos a su demanda si se atreve a pedir la justicia. ¡Ay del indio si su esposa logró agradar al poderoso! La arrancarán de su lado al salir del templo, la sacarán de entre sus brazos, del lecho nupcial, a él encarcelarán sin la menor sombra del delito, y ella irá a satisfacer la lascivia del monstruo que luego se jactará en público de su horrendo crimen. También se gloría impunemente de su hazaña el que roba a los indios sus hijos.⁹⁰

A partir da observação destas duas citações acima, percebemos que Lorente fez uma descrição do regime de servidão, de exploração do trabalho, de um sistema de inferiorização social, humilhação e de abuso moral ao qual o índio era submetido na sociedade peruana de meados do século XIX. Para além disso, o intelectual também relatou um costume muito comum na época, quando agentes do governador local e os padres da Igreja Católica contrabandeavam os *cholitos*, isto é, as crianças indígenas. Na condição de miséria ou para pagar alguma dívida, os pais entregavam os seus filhos para serem criados na casa de algum amo, porém, esses infantes, via de regra, cresciam em

⁸⁹ LORENTE, op. cit., p. 21-22.

⁹⁰ LORENTE, op. cit., p 30-31.

condições semelhantes à de um escravo, na visão do espanhol. E nem sempre os *cholitos* eram entregues de forma espontânea, pois não foram raros os casos em que as crianças eram levadas à revelia da vontade de seus progenitores. Dessa forma, o intelectual, em um tom muito humanista, se questionou sobre quem iria se ocupar dessas existências tão violentamente separadas e sobre quem iria amparar as crianças que cresciam longe dos seus, pois “*siempre habrá crecido sin la sombra de una madre, con esa sequedad de corazón y esterilidad de afectos*”.⁹¹

A servidão doméstica era um costume no Peru da segunda metade do século XIX, sendo uma prática que se intensificou com a abolição da escravidão dos negros, em 1854. Em Lima, por exemplo, era muito comum que as famílias se encarregassem de cuidar e apadrinhar os *cholitos*, provenientes, sobretudo, das zonas andinas, para que esses, em contrapartida, auxiliassem nos serviços domésticos ou outras demandas necessárias. Essas crianças, que estavam numa faixa etária entre quatro a dez anos, e que a princípio falavam em quéchua, eram arrancadas de seus povos com a cumplicidade das autoridades locais a fim de serem criadas nas casas de família dos brancos. Nesse contexto, existiu um forte mercado dos *cholitos*, pois se por um lado a escravidão estava abolida, por outro, a servidão doméstica se expandiu na sociedade peruana como um todo.⁹²

Além disso, um importante documento histórico que denuncia e comprova que os índios não tinham direitos políticos e civis na comunidade nacional peruana do século XIX, se chama *Los indios del Perú*,⁹³ organizado por Juan Bustamante (1808-1868), publicado em 1867.

Durante praticamente todo o século XIX, e boa parte do século XX, os membros das comunidades indígenas, maioria da população, foram excluídos da participação na vida política do país. Quando pensamos na atuação e na presença destes elementos nas eleições parlamentares ou presidenciais na era republicana, observamos que eles foram, durante muito tempo, excluídos do processo eleitoral. Entre 1821 e 1896, a legislação

⁹¹ LORENTE, op. cit., p 26.

⁹² MÉNDEZ, Cecilia. De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (Siglos XVIII-XXI). *Historica. Revista de Historia*, Lima, v. XXXV, n. 1, 2011. p. 58-59.

⁹³ A obra *Los indios del Perú* é uma compilação dos artigos que os membros da *Sociedad Amigos de los Indios* publicaram em *El Comercio* e, também, de cartas pessoais trocadas entre Bustamante e um grupo de intelectuais, militares e políticos que estavam envolvidos com a causa humanitária de redimir o índio. Entre eles podemos destacar José Miguel Medina, Manuel de Aparacio e Miguel Zavala.

eleitoral peruana permitia que uma fração dos índios tivesse o direito ao voto,⁹⁴ mas tal privilégio se baseava em um critério censitário (apenas para os que pagavam a contribuição dos índios) e patrimonial (deveriam ter rendas comprovadas). Na prática, era uma quantidade mínima de indígenas que conseguiam preencher os requisitos exigidos para participar como votantes nas eleições.⁹⁵

Baldín, ao analisar as constituições latino-americanas e o seu tratamento em relação aos povos indígenas ao longo do século XIX, alega que existiu uma série de normas legais que garantiu um tratamento de subalternidade jurídica aos índios, que não eram reconhecidos como sujeitos com direito a eleger e serem eleitos. A Constituição Peruana de 1828, por exemplo, considerava os povos indígenas como incivilizados e como crianças que não sabiam distinguir entre o bem e o mal, portanto, eles deveriam ser tutelados pelo Estado. Assim, a República do Peru negou ao índio o direito pleno de exercer a sua cidadania.⁹⁶

Nesse cenário, Bustamante, juntamente com outros intelectuais como Baltazar Caravedo e José Manuel Amunátegui, fundou, em 1867, a *Sociedad Amigos de los Indios* (SAI). Essa instituição, na coluna *Assuntos de indios* do jornal *El Comercio*, publicou diversas denúncias a respeito da exploração dos nativos, além de criticar a sua falta de acesso aos direitos da cidadania. Percebemos então, que o problema indígena já era debatido em alguns jornais da segunda metade do século XIX e provocava inquietação em parte dos dirigentes políticos e em uma parcela de intelectuais do país.

A luta de Bustamante (que foi escritor e deputado eleito por Lampa) e dos membros da SAI, estava para além de denunciar o regime de servidão em que os indígenas eram submetidos. Este grupo batalhou, pela via política e nos meios jurídicos, para que os índios fossem socialmente e politicamente incluídos na qualidade de cidadãos do Estado peruano. Isso porque:

La SAI priorizó la defensa de los derechos civiles de los indígenas sobre la educación como mecanismo para integrar a los indígenas al Estado peruano. Para lograrlo los miembros de la sociedad crearon la primera red asociativa nacional del Perú republicano, compuesta por militares e intelectuales civiles que, a través de la prensa y de divulgadores locales

⁹⁴ Já entre 1896 e 1979 se eliminou e se restringiu ainda mais o acesso à participação nas eleições, uma vez que a legislação eleitoral peruana não permitia que os analfabetos, isto é, pessoas sem a habilidade de saber ler e escrever em espanhol tivessem direito ao voto. BALDÍN, César. Rastreado la participación indígena: pueblos de peruanos en la legislación electoral del siglo XIX. *Elecciones*, v. 8, n. 9, 2009. p. 62-67.

⁹⁵ BALDÍN, op. cit., p. 62-67.

⁹⁶ BALDÍN, op. cit., p. 70-71.

(agentes estatales y población de origen quechua y aymara), colocaron a la llamada “cuestión indígena” en el centro del debate público. Además, a través de sus representantes en el Congreso impulsaron, sin éxito, una legislación que protegería los derechos civiles de los indígenas. Sin embargo, al autonombrarse representantes y protectores de las poblaciones aborígenes los “Amigos de los indios” formaron también parte de la lucha política al interior de la elite peruana por redefinir las clasificaciones raciales.⁹⁷

Como podemos perceber, já na década de 1860, surgiu uma organização cujo objetivo era integrar os indígenas à sociedade peruana. Para tanto, políticos como Juan Bustamante e Rudecindo Beltran tentaram legislar em defesa dos direitos civis dos índios para convertê-los em cidadãos. A SAI acreditava que a instrução desses elementos somada à garantia de que o Estado criasse e fiscalizasse as leis que protegessem os seus direitos, seria o caminho para tal empreitada.

A SAI interpretava os índios como seres redimíveis, sobretudo, por intermédio da educação e do ensino do castelhano. Isto porque o castelhano era o idioma oficial da República e saber instrumentalizá-lo implicava em preencher os requisitos básicos para a aprendizagem da cidadania, conhecer as leis, as ciências e as artes. *El idioma castellano era para los integrantes de la SAI uno de los principales elementos integradores de los indígenas a la comunidad de peruanos y una garantía para el respeto de sus derechos ciudadanos.*⁹⁸ Dessa forma, a SAI apostava que se os indígenas fossem instruídos, desde a mais tenra idade, eles poderiam se converter em membros ativos da sociedade, tornando-se professores, padres, governadores, prefeitos etc.

A *Sociedad Amigos de los Indios* foi muito combativa no período, buscando ser uma associação redentora e capaz de civilizar os indígenas. O objetivo da SAI, ao publicar uma série de artigos em *El Comercio*, era sensibilizar e influenciar o Estado a fim de assegurar que os índios tivessem os mesmos direitos garantidos pela Constituição que os demais cidadãos da República peruana. A SAI denunciava que os índios praticamente não tinham garantias legais que assegurassem o seu direito a sua liberdade de trabalho e a preservação da sua propriedade privada ou comunal.⁹⁹

⁹⁷ ZANATTI, Martín. Opinión pública, sociedad civil y la “cuestión indígena”: La Sociedad Amigos de los Indios (1867-1871). *A contra corriente*, Lima, v. 7, n. 1, 2009. p. 215.

⁹⁸ ZANATTI, op. cit., p. 225.

⁹⁹ ZANATTI, op. cit., p. 220-226.

A organização contava com membros que atuavam na esfera pública e política peruana que desejavam intervir no *status quo* da situação do índio. Assim, observamos homens como Rudecindo Beltran, que foi prefeito do departamento de Puno, denunciando os abusos morais e a exploração econômica a que os índios eram submetidos.

Yo he sido subprefecto de Chucuito y prefecto del departamento de Puno; conozco todos sus males y sufrimientos; y en poco tiempo que he ejercido la autoridad allí, no he descansado de defenderlos y protegerlos contra las rapiñas y violencias que sufrían; y muy especialmente contra la defraudación de los trabajos gratuitos, que les exigían los gobernadores, curas, jueces y subprefectos. Ojalá que se corte de raíz esos abusos y esos males, que en cuanta, a mí, estoy pronto a cooperar con todas mis fuerzas a la emancipación y libertad de esos infelices, a fin de convertirlos en ciudadanos útiles para la patria y para la sociedad. El día que se civilice al indio, nuestra patria será feliz y poderosa; porque contará en su seno una gran población de hombres ilustrados, prósidos y trabajadores.¹⁰⁰

A partir da observação dessa citação, percebemos que os membros da SAI não enxergavam o índio como um indivíduo inferior, mas creditavam a sua situação de precariedade social ao regime de exploração ao qual era submetido. O pensamento dessa associação representava o que havia de mais progressista e humanista no que tange à questão indígena no contexto. Todavia, como homens situados dentro do quadro ideológico próprio do século XIX, os membros da *Sociedad Amigos de los Indios* não deixaram de ver o nativo como um ser pré-moderno, atrasado, pré-econômico; um indivíduo que precisava ser tutelado, instruído e ocidentalizado em termos culturais.

La “rehabilitación del indio,” frase tan usada en los comunicados de la sociedad, no era otra cosa que su transformación en ciudadano civil con plenos derechos. Sin embargo, el proyecto de la SAI implicaba no solo la atribuida representación de la población quechua y aymara sino también su tutelaje. La SAI a lo largo de cuatro arduos años logró fomentar el debate público sobre los problemas concernientes a la población indígena, y propuso una legislación que a pesar de su carácter tutelar pretendía defender los derechos civiles de los indígenas. Sin embargo, el debate sobre la llamada “cuestión indígena” terminó por reconstruir el discurso racial que colocaba al indígena como un menor legal debido a su desconocimiento del castellano y como un ser pre-económico y por tanto incapaz de ser considerado ciudadano. Es decir, nuevamente la imagen del indígena fue transformada de un sujeto “explotado” a uno “incivilizado”, al tiempo que la escuela (en la que debían aprender no solo a leer y escribir sino a consumir) se convertía

¹⁰⁰ BELTRAN, Rudecindo. Lima, 10 de agosto de 1867 (Carta). In: BUSTAMANTE, Juan. *Los Indios del Perú*. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867. p. 13-14.

en el mecanismo más progresista de integración del llamado “indígena” a la nación.¹⁰¹

Como podemos notar, a SAI atribuiu o atraso dos índios a uma situação de injustiça social e de negligência governamental e educacional. Nesse sentido, a organização se lançou em uma missão de transformar o índio em um cidadão com direitos e deveres a fim de integrá-lo à nação. Os comentários do General José Miguel Medina, no ano de 1867, em carta para Bustamante, explicitam bem esta questão:

Se hasta hoy día es triste la condición de tres cuartas partes de los peruanos que forman la numerosa casta indígena, es tiempo de sacarla de su abatimiento y humillación, convirtiéndolos en ciudadanos útiles, y en hombres inteligentes, pródigos y libres [...] es un contrasentido consentir en un pueblo de republicanos, que una gran porción de nuestros compatriotas esté reducido a la condición de parias. ¿Progresará o no el Perú con la civilización de los indios? Es claro que sí: y este convencimiento me ha decidido a pertenecer de corazón a la *Sociedad Amigos de los Indios* a que U. pertenece también, en cuya asociación prometo a U. trabajar con todas mis fuerzas por un buen éxito.¹⁰²

Esse relato do General José Miguel Medina, demonstra que o projeto de civilizar o índio, tornando-o cidadão integrado à comunidade nacional, estava relacionado às tentativas de se criar uma nação mais forte e desenvolvida. Na concepção da SAI, o caminho para tal empreitada consistia no acesso do indígena à educação e no desmantelamento da estrutura social e política que permitia o perpetuamento do regime de servidão.

Martín Zanatti afirma que no contexto da presidência de Mariano Ignacio Prado (1865-1867), a administração central elaborou um plano tributário que teoricamente iria cobrar impostos pessoais a todos os cidadãos do Peru por intermédio de uma cota fixa. Não obstante, na prática, o Congresso Nacional anunciou apenas a implementação da *Contribución Personal* somente para a população indígena, única obrigada a pagar os novos encargos. Nessa conjuntura, as autoridades locais interpretaram esse novo imposto como uma autorização governamental para restituir a abolida *contribución indígena* e tudo isso coincidiu com o processo de expansão das *haciendas*, ou seja, de concentração

¹⁰¹ ZANATTI, Martín. Opinión pública, sociedad civil y la “cuestión indígena”: La Sociedad Amiga de los Indios (1867-1871). *A contra corriente*, Lima, v. 7, n. 1, 2009, p. 233-234.

¹⁰² MEDINA, José Miguel. Lima, 13 de agosto de 1867 - (Carta). In: BUSTAMANTE, Juan. *Indios del Perú*. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867. p. 8-9.

de latifúndios nas mãos de poucos proprietários nas regiões da serra andina. Esse processo de expansão das *haciendas* se associa ao surgimento do *gamonalismo* no cenário histórico em questão.

Segundo Jesus Hernández, o termo *gamonal* foi registrado pela primeira vez na *Revista Americana*, no ano de 1863. Esse periódico afirmou que o *gamonal* era um homem rico, que vivia em um lugar pequeno e afastado dos centros urbanos, sendo o proprietário das terras mais valiosas da região. Segundo o autor, a *Revista Americana* classificou o *gamonal* como uma espécie de senhor feudal que dominava um determinado distrito, manejando de forma autoritária e ao bel prazer os arrendatários das suas terras. Além disso, não raro, envolvia-se em disputas violentas para se apossar das terras comunais dos indígenas ou dos outros *gamonales* vizinhos.¹⁰³

O termo *gamonal* deu origem à palavra *gamonalismo*. O *gamonalismo* fazia referência à categoria social, política e econômica dos latifundiários, também conhecida pelo nome de *terrateniente*. O regime do *gamonalismo* permitia que os *gamonales* assumissem o controle do aparato político-administrativo de várias regiões da serra andina. Aproveitando-se do papel de autoridade que desempenhavam nessas localidades mais isoladas, os *gamonales* se colocavam acima da lei e, por meio da violência ou da fraude, se apropriaram de terrenos privados, comunais ou municipais.¹⁰⁴

Os *gamonales* também assenhoravam-se de bens diversos, sobretudo dos animais presentes nessas terras conquistadas, como as galinhas, as alpacas, os cavalos e as cabras, assim como da produção agrícola de alimentos como a batata e o milho. Após expandir suas *haciendas*, os *terratenientes*, para reforçar os laços de fidelidade, apadrinhavam os filhos dos indígenas e dos mestiços, aproveitando-se das tradicionais formas de cooperação das comunidades indígenas para colocar os seus afilhados para trabalhar de maneira gratuita em suas terras.¹⁰⁵

O *gamonalismo* foi uma estrutura de exploração social criticada pelo intelectual Manuel González Prada (1844 -1918) no escrito *El problema indígena*:

No veamos, pues, en la cuestión indígena una crisis provincial y pasajera sino una cuestión nacional y permanente: los síntomas locales

¹⁰³ HERNÁNDEZ, Jesus. El gamonalismo local y la reforma agraria: El caso de Chinchero (Peru) 1940-1979. *Universitat de Barcelona Institut Catala d'Antropologia*. p. 17. Disponível em: <<http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/107455/1/050739.pdf>> Acesso em: 01 set 2017. p. 19-22.

¹⁰⁴ HERNÁNDEZ, op. cit., p. 19-20.

¹⁰⁵ HERNÁNDEZ, op. cit., p. 17-22.

e intermitentes denuncian el mal de todo el organismo, no de un órgano aislado. Con mayor o menor crueldad, con más o menos hipocresía, todos los que ejercen mando contribuyen a perpetuar el régimen de servidumbre. Caciques y gamonales de la sierra oprimen y explotan al indio; pero los encubridores o cómplices de gamonales y caciques están en las Cámaras Legislativas, en los tribunales de Justicia y en los salones de Palacio.¹⁰⁶

Como González Prada relatou, a estrutura do *gamonalismo* não era sustentada e imposta apenas pela força dos ricos proprietários de terras, mas era um sistema que compreendia uma larga hierarquia de colaboradores, com o apoio velado das autoridades locais, o descaso do poder judiciário, a legitimação dos padres da Igreja Católica, o préstimo dos setores militares, englobando, inclusive, a ajuda de parte dos indígenas, que se voltavam contra os membros da sua própria comunidade para se pôr ao serviço dos *terratenientes*. Além disso, o intelectual acreditava que a estrutura do *gamonalismo* era tão forte porque existia uma aliança de colaboração entre os dominadores da capital e os da província, “*si el gamonal de la sierra sirve de agente político al señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio*”.¹⁰⁷

González Prada, no escrito *Nuestros indios*, afirmou que uma *hacienda* era formada pela usurpação de pequenos lotes tomados de seus donos legítimos, em que o patrão exercia sobre os seus peões a autoridade de um barão normando. “*Donde las haciendas de las costas suman cuatro o cinco mil fanegadas, donde las estancias de sierra miden treinta y hasta cincuenta leguas, la nación tiene que dividirse en señores y siervos*”.¹⁰⁸

O *hacendado* interferia nas decisões dos governadores e juízes de paz. Além disso, era, na prática, uma autoridade que repartia as heranças, obrigando os filhos a sanarem as dívidas de seus pais e, não raro, submetendo-os a um estado de servidão que poderia durar toda uma vida. O autor também afirmou que o *hacendado* ainda realizava matrimônios e tinha o poder para impor torturantes castigos físicos que poderiam, inclusive, levar à morte. Também, se achava no direito de possuir à força as mulheres indígenas. Logo, “*las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el*

¹⁰⁶ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. El problema indígena. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Ensayos* (1885-1916). Lima: Universidad Ricardo Palma – Editorial Universitaria, 2009. p. 273-274.

¹⁰⁷ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Nuestros indios. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo S.A, 1977. p 66.

¹⁰⁸ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 74.

papel de autócratas en medio de la democracia".¹⁰⁹ Quando o intelectual argumentou que existiam feudos no interior da República, ele estava se referindo ao *gamonalismo* como uma prática autoritária que fazia frente ao governo central.

Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática, un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley. Si en la costa se divisa un vislumbre de garantías bajo un remedo de república, en el interior se palpa la violación de todo derecho bajo un verdadero régimen feudal. Ahí no rigen Códigos ni imperan tribunales de justicia, porque hacendados y gamonales dirimen toda cuestión arrogándose los papeles de jueces y ejecutores de las sentencias. Las autoridades políticas, lejos de apoyar a débiles y pobres, ayudan casi siempre a ricos y fuertes. Hay regiones donde jueces de paz y gobernador pertenecen a la servidumbre de la hacienda ¿Qué gobernador, qué subprefecto ni qué prefecto osaría colocarse frente a frente de un hacendado? [...] Toda india, soltera o casada, puede servir de blanco a los deseos brutales del señor. Un rapto, una violación y un estupro no significan mucho cuando se piensa que a las indias se las debe poseer de viva fuerza. Y a pesar de todo, el indio no habla con el patrón sin arrodillarse ni besarle la mano.¹¹⁰

Ao afirmar que os *gamonales* se impuseram como as verdadeiras autoridades locais, González Prada estava retratando um cenário em que *terratenientes* estavam se colocando acima das leis da República peruana. Outro ponto que é relevante chamar a atenção, foi o fato de o autor atribuir uma tendência à passividade e resignação do índio diante da situação de aguda exploração. Essa aceitação e conformidade dos índios com o *status quo* deve ser pensada com cautela. Na segunda metade do século XIX, houve diversas sublevações indígenas contra o avanço das *haciendas* e a cobrança abusiva de impostos, destacando-se a rebelião dos *Comuneros de Huancané*, ocorrida em 1867, que foi uma das mais sangrentas e brutais no período.

Quando em 1866 o Governo Central ampliou a taxação tributária sobre a população e, de forma arbitrária, as autoridades locais começaram a cobrar os impostos, surgiram vários protestos espontâneos e revoltas camponesas em várias partes da serra,¹¹¹ sendo que a rebelião dos *Comuneros de Huancané*, na região de Puno, foi a mais violenta e importante. Diante do cenário de forte opressão e de derramamento de sangue nas comunidades de Huancané, Juan Bustamante, decidiu usar o seu prestígio pessoal para

¹⁰⁹ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 71.

¹¹⁰ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 70-71.

¹¹¹ JACOBSEN, Nils; DOMÍNGUEZ, Nicanor. *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: La rebelión de Huancané (1866-1868)*. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales – SER, 2011. p. 54.

intervir no conflito, solicitando justiça e criação de leis para a proteção das propriedades comunais e também a diminuição nas taxas da *contribución personal*.

Nesse cenário, Bustamante e outros membros da SAI refutaram publicamente as autoridades de Puno, que haviam se lançado em uma forte campanha periodista em Lima, “esclarecendo” à capital que os *comuneros* estavam provocando uma guerra de castas cujo objetivo final era eliminar a população branca. Zanatti acredita que por trás desse discurso, estava a tentativa de legitimar perante a opinião pública limenha a aprovação de uma nova lei, conhecida como *Ley del Terror*. Essa lei permitia a repressão violenta contra os índios, uma vez que as autoridades locais estariam autorizadas a expropriar as terras das comunidades indígenas envolvidas em rebeliões e revoltas. Frente a este quadro, a SAI publicou uma série de artigos em *El Comercio* e em *El Nacional* narrando as tragédias da *Rebelión de Huancané* e contestando aqueles que justificavam o assassinato massivo dos rebeldes indígenas sob a alegação de que os *comuneros* estavam promovendo uma guerra de castas.

La campaña periodística descrita, la organización de milicias indígenas por parte de Bustamante y la presión que los miembros de la SAI realizaron sobre el gobierno de Mariano I. Prado y el Congreso tuvieron un éxito relativo. La discusión sobre la “Ley del Terror” quedó paralizada en el Congreso, mientras que la administración del Presidente Prado envió un destacamento del ejército al mando del General Caravedo con el objetivo de acabar con la rebelión de comuneros de Huancané en términos pacíficos. La misión de Caravedo fue interrumpida, sin embargo, por las rebeliones de la costa norte y la ciudad de Arequipa en contra de la presidencia de Mariano Prado. En un acto de desesperación Bustamante y sus milicias se rebelaron contra las autoridades locales bajo el pretexto de defender la Presidencia de Prado. Las autoridades y hacendados de Puno reprimieron la rebelión de forma violenta. Luego de ser derrotados en el pueblo de Pusi, aproximadamente 70 indígenas fueron asfixiados y más tarde quemados en una casa del pueblo, los bienes de las comunidades fueron expropiados, los comuneros sobrevivientes fueron desterrados y sus hijos e hijas distribuidos de manera ilegal entre los hacendados de la región. Es decir, la llamada “Ley del Terror” se llevó a la práctica. El propio coronel Bustamante fue brutalmente asesinado y otros miembros de la SAI que participaron en la rebelión fueron llevados a prisión y sufrieron el embargo de sus bienes.¹¹²

Mesmo após a repressão violenta das autoridades locais às comunidades rebeldes, as rebeliões indígenas não cessaram de imediato e, tampouco, foram controladas as

¹¹² ZANATTI, Martín. Opinión pública, sociedad civil y la “cuestión indígena”: La Sociedad Amigos de los Indios (1867-1871). *A contra corriente*, Lima, v. 7, n. 1, 2009. p. 226.

agitações no departamento de Puno. Os editores de *El Comercio* atribuíram a continuação das revoltas à falta de “*resolución del gobierno para castigar a los autores de la masacre de Pusi. La SAI, a través de denuncias en el Congreso y una campaña periodística tenaz, trató en vano que Antonio Recharte, el responsable de la masacre, fuera llevado a juicio*”.¹¹³

Abaixo, segue um relato de 1867, em que Bustamante descreve o índio de maneira romântica, como um ser dócil, humilde e trabalhador e, sendo assim, ele estaria disposto a fazer sacrifícios em nome da causa indígena. Ele só não imaginava que o preço do sacrifício seria a sua própria vida.

No es porque el indio se resiste a civilizarse, ni porque sea incapaz de convertirse en un ciudadano instruido, laborioso, moral e independiente: el indio es de carácter dócil, suave y apacible. Los que se oponen a la regeneración del indio y los que frustran todo buen deseo, son los que viven a costa del sudor del pobre, y los que enriquecen abusando de la ignorancia y abandono del indio. No quieren que el indio abra los ojos a luz de la verdad, porque no conozca sus derechos y se emancipe de sus opresores. Por esto es, que cuando un mandatario quiere promover alguna mejora, dictando alguna medida protectora para el indio, se aúnan todos los especuladores, comienzan una oposición sistemática, y en la guerra que hacen no escasean ni la calumnia, ni la procacidad, ni la impostura, acusándolo las más veces de corruptores de los indios: como si el querer civilizarlos y convertirlos en hombres libres, fuera corromperlos. Así ha sucedido con el señor general Vargas Machuca que ha sido víctima de las intrigas, calumnias e injusticias de esos que viven del trabajo del indio: asimismo ha sucedido con otras muchas autoridades, y esto mismo sucederá conmigo; ¿pero qué importa? No hay redención sin redentor; ni virtud sin sacrificio: adelante.¹¹⁴

O assassinato de Bustamante em 1868, justamente pelo fato dele ter se envolvido em uma rebelião indígena, foi um tremendo golpe para a *Sociedad Amigos de los Indios*. Mesmo após a perda de seu principal líder, a SAI continuou a sua campanha periodista em favor dos índios e tentando influenciar as políticas de Estado em benefício do grupo subalterno, porém, com pouco êxito. Isso foi fazendo com que a associação fosse perdendo paulatinamente expressividade política e visibilidade pública até a sua extinção no ano de 1871. Mas, o importante é ressaltar, que a SAI foi a primeira organização que empreendeu, de fato, uma luta política em prol da integração dos índios à sociedade peruana, defendendo os seus direitos civis e enxergando-os como membros que também

¹¹³ ZANATTI, op. cit., p. 230.

¹¹⁴ BUSTAMANTE, Juan. *Indios del Perú*. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867. p. 19-20.

eram cidadãos do Estado republicano, desde que fossem instruídos. Contudo, seus intentos de incluir os nativos à nação fracassaram e as relações entre os povos indígenas e o Estado peruano permaneceram conturbadas, uma vez que os indígenas continuaram sem ter o direito a usufruir da representatividade política e, tampouco, tiveram os seus direitos civis respeitados ao longo do século XIX e o princípio do século XX. Isto significa que, nesse contexto, o sacrifício de Bustamante não trouxe nenhuma redenção à vida dos índios.

O problema do índio na sociedade peruana desse período, além de ter sido discutido na esfera política, também foi abordado pelo meio literário. Em 1889, a escritora Clorinda Matto de Turner (1853-1909), publicou a obra *Aves sin nido*. Esta novela possui muitos méritos em termos históricos, uma vez que a intelectual incorporou em sua narrativa elementos etno-culturais diferenciados e socialmente discriminados, como os indígenas.¹¹⁵ Matto de Turner abordou questões que giravam em torno das condições de subalternidade social e de exploração do trabalho dos índios, além de criticar o *mercado dos cholitos*. Nesse trabalho, a autora explorou temas muito delicados e que eram um tabu para a sociedade, como a condição de submissão da mulher e a crítica contra os abusos sexuais cometidos pelos padres da Igreja Católica.

Clorinda nasceu em Cusco e tinha muito conhecimento das lendas e das tradições do mundo andino. Na infância, brincava com as crianças indígenas, que a ajudaram a aprender o quéchua, idioma em que ela se tornou a tal ponto fluente que traduziu a Bíblia Sagrada do castelhano para o idioma dos incas. O reconhecimento que a escritora deu ao quéchua não foi uma atitude comum em sua época, chegando a afirmar que a verdadeira língua nacional era o quéchua, uma vez que ela era amplamente falada pela maioria da população. Clorinda defendeu a herança incaica da nação por meio da valorização do idioma dos índios, concebendo o Peru como um país bilíngue, em que o natural, seria que todos soubessem instrumentalizar tanto o espanhol quanto o quéchua.¹¹⁶

Seu romance *Aves sin nido*, foi escrito em espanhol, mas utilizou muitas expressões em quéchua. Nessa obra, a escritora fez uma representação da serra andina a

¹¹⁵ SALVADOR, Dora. *Aves sin nido: el inicio de la protesta, por el descolorido lápiz de una hermana*. In: MATTO DE TURNER, Clorinda. *Aves sin nido*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, D. L., 2006. p. 44.

¹¹⁶ WARD, Thomás. *La ideologia nacional de Clorinda Matto de Turner*. Disponível em: <https://www.academia.edu/4768879/La_ideologia_nacional_de_Clorinda_Matto_de_Turner>. Acesso em: 30 abr 2019. p. 401-410.

partir da sua experiência de vida, pois ela durante muitos anos viveu em Cusco, no povoado serrano de Tinta. A história da sua novela, se passa no longínquo povoado andino de Killac, um lugarejo cuja principal atividade econômica era o comércio de lã de alpaca.

Em *Aves sin nido*, o casal Fernando Marín¹¹⁷ e Lucía Marín, provenientes da Costa, chegaram ao vilarejo e desconheciam os costumes da região. Esses personagens eram ricos, esclarecidos e representavam os valores de uma burguesia liberal e modernizadora. Eles simbolizavam a civilidade de Lima. As autoridades locais e os membros da Igreja eram, por sua vez, uma representação da barbárie, pois, apesar de muito poderosos, esses personagens exprimiam a mentalidade conservadora e elitista vigente na serra peruana. Os dirigentes de Killac e os membros do clero eram os “notáveis” da pequena cidade, enquanto que a massa de indígenas, representava o povo. Desta maneira, Matto de Turner imaginou em sua obra um povoado rigidamente dividido entre uma minoria de brancos exploradores e uma maioria de índios explorados.

A escritora apresentou as autoridades locais e os membros da Igreja por um viés muito negativo, uma vez que eles representavam uma mentalidade autoritária, abusavam do seu poder e exploravam o trabalho dos índios de maneira brutal. E, faziam isso, sob alegação de que “estes são os nossos costumes”. Quando, por exemplo, a personagem de Lucía pede para que seja perdoada a dívida de uma família indígena, o Governador de Killac, lhe responde: “*francamente, sepa usted, señorita, que la costumbre es ley, y nadie nos sacará de nuestras costumbres*”.¹¹⁸ Na obra *Aves sin nido*, os “notáveis” defendiam a sua proeminência de grupo social distinto e dominante, que tão somente estavam dando continuidade aos costumes locais. Manter as tradições significava preservar os seus benefícios econômicos e a sua posição de prestígio social mediante a prestação de serviços compulsórios por parte dos indígenas, além de defender a manutenção do *status quo*, no sentido de que tudo “sempre foi assim” e “assim sempre será”.

¹¹⁷ Tomás Escajadillo apontou uma “falha” de *Aves sin nido*: o personagem de Fernando, principal herói da obra e que se compadecia com a situação social e econômica dos índios, tinha um trabalho típico dos exploradores dos indígenas, uma vez que ele era o gerente e o principal acionista de uma empresa mineira de Killac, ou seja, Fernando ocupava um ofício que tradicionalmente sempre explorou o trabalho do índio. ESCAJADILLO, Tomás. *Aves sin nido*, ¿novela “indigenista”? *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, año XXX, n. 59, 2004. p. 140-141.

¹¹⁸ MATTO DE TURNER, Clorinda. *Aves sin nido*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, D. L., 2006. p. 107.

Além disso, Matto de Turner representou o personagem do padre Pascual como um abusador que satisfazia a sua lascívia e sua sexualidade reprimida pelo celibato com as índias, casadas ou solteiras, que eram obrigadas, em nome dos costumes, a ir trabalhar gratuitamente na casa paroquial. *Para un observador fisiológico el conjunto del Cura Pascual podía definirse por un nido de sierpes lujuriosas, prontas a despertar al menor ruido causado por la voz de una mujer.*¹¹⁹

Por sua vez, o casal Marcela Yupanqui e Juan Yupanqui eram índios e proprietários de alpacas, não obstante, viviam na miséria. Matto de Turner, influenciada pela estética literária romântica, os apresentou por um viés muito positivo, dando-lhes muitas qualidades, destacando a bondade, a honestidade e a honradez destes personagens. A degradação da vida da família Yupanqui não se devia a nenhum tipo de inferioridade biológica ou moral, mas era uma consequência direta da grande exploração que os “notáveis” do povoado exerciam sobre eles e os outros indígenas de Killac.

O drama de *Aves sin nido* se inicia quando, em um ato de desespero, a índia Marcela, percebendo que a forasteira Lucía era uma mulher muito generosa e bondosa, a procura pedindo amparo e contando-lhe as causas do seu sofrimento familiar:

El año pasado – repuso la india con palabra franca – nos dejaron en la choza diez pesos para los quintales de lana. Esto dinero lo gastamos en la Feria comprando estas cosas que llevo puestas, porque Juan dijo que reuniríamos en el año vellón a vellón, más esto, no ha sido posible por las *faenas* donde trabaja sin socorro; y porque muerta mi suegra en Natividad, el tata cura nos embargó nuestra cosecha de papas por el entierro y los rezos. Ahora tengo que entrar de mita a la casa parroquial, dejando mi choza y mis hijas. [...] ¡Quién sabe la suerte que a mí me espera, porque las mujeres que entran de mita salen... mirando al suelo!¹²⁰

Com essa citação, percebemos que Matto de Turner estava descrevendo alguns costumes dos povoados andinos do Peru no que diz respeito à exploração do trabalho indígena. O marido de Marcela não podia labutar em suas próprias terras porque era obrigado a trabalhar gratuitamente para os “notáveis” da cidade. Então, em *Aves sin nido*, a autora criticou a prática corriqueira das *Faenas*, que eram os trabalhos gratuitos e forçados que as autoridades impunham aos índios ao longo de toda a serra peruana. Ela também denunciou as práticas abusivas e habituais da Igreja na época em questão, ao

¹¹⁹ MATTO DE TURNER, op. cit., p. 105.

¹²⁰ MATTO DE TURNER, op. cit., p. 101.

exemplificar o caso do padre Pascual, que tomou a produção de batatas da família Yupanqui para pagar as suas rezas em um enterro e, conseqüentemente, deixou todo o núcleo familiar praticamente passando fome. Além disso, o personagem recorrentemente abusava sexualmente das mulheres indígenas que eram obrigadas a “entrar de *Mita*” na casa paroquial. Novamente Matto de Turner estava descrevendo um costume ao se referir à *Mita* ou *Mitani*, que era um serviço não remunerado e compulsório que as índias tinham que prestar nas casas dos párocos e das autoridades.

Essa denúncia contra os maus tratos e exploração dos índios foi uma constante em toda a novela que também explorou o drama a respeito da violência e truculência de como eram feitas as cobranças de impostos e das dívidas. Ainda fez uma referência crítica e cheia de censura ao ignóbil *mercado dos cholitos*. Em *Aves sin nido*, a súplica por amparo da família Yupanqui aos Marín fez com que o casal forasteiro se envolvesse nos conflitos locais e se colocasse ao lado dos índios, ajudando-lhes financeiramente, dando conforto emocional e questionando as injustiças das autoridades de Killac. Abaixo está um exemplo desta questão:

Cuando llegó el marido de Marcela confundido y sudoroso. Entró sin etiqueta ninguna, y se fue a arrojar a los pies de Lucía. Marcela al verlo se levantó azorada del asiento que poco tomó, y Lucía sin darse cuenta dijo:

- ¿Qué te pasa? ¿Qué es lo que ha sucedido? ¡Habla! Y el pobre indio entre sollozos y fatiga, apenas pudo dejarse comprender estas palabras:

- Mi hija, niñay! ... ¡El cobrador!...

Marcela entonces fuera de sí prorrumpió en gritos salvajes y se abalanzó a los pies de Lucía, diciéndole:

- ¡Misericordia, niñay! El cobrador se ha llevado mi hija, la menorcita, por no haber encontrado la lana, ¡ay! ¡ay!

-¡Temerarios! – exclamó Lucía sin poder comprender el grado de inhumanidad de aquellos comerciantes esbirros de la usura, y dando la mano a esos desventurados padres quiso aún calmarlos diciéndoles con voz cariñosa:

- Pero si sólo han sacado a la chica ¿por qué se desesperan así? Luego la devolverán. Ustedes les llevarán plata y todo quedará en paz, ¡Cálmense!...

- No, señoracha, no – repuso el indio algo repuesto de su confusión – pues si vamos tarde ya no volveremos a ver más a mi hija. ¡Aquí las venden a los majeyños, y se las llevan a Arequipa!¹²¹

Com essa citação, percebemos que Matto de Turner buscou sensibilizar o público leitor em relação à servidão e à crueldade do *comércio dos cholitos*. Ela narrou que quando o personagem de Fernando foi reclamar ao Governador que devolvesse a filha de

¹²¹ MATTO DE TURNER, op. cit., p. 119-120.

Juan e Marcela, raptada para ser vendida aos credores dos Yupanqui, ele conseguiu recuperá-la mediante o pagamento da dívida. Contudo, essa ação provocou uma grande inquietação nos “notáveis” de Killac que ficaram temerosos de que essa atitude representasse um risco aos seus privilégios. Ante a ameaça da dissolução dos costumes locais, o padre Pascual liderou o Governador e os membros do poder judiciário em um complô para assassinar os Marín. Desta forma, os “notáveis” mandaram assassinos a casa de Fernando e Lucía. Eles só conseguiram se salvar graças à intervenção heroica dos Yupanqui, que deram a própria vida para proteger os seus benfeitores. Com a morte de Juan e Marcela, suas duas filhas, Margarita e Rosalía ficaram órfãs e elas são as *Aves sin nido*, isto é, os “pássaros sem ninho” que dão o título a obra de Matto de Turner.

A escritora peruana foi muito corajosa em colocar em evidência o drama dos indígenas e tentar reproduzir as suas condições de vida por meio da literatura. *Aves sin nido* foi uma novela que impactou a sociedade peruana. O drama indígena foi exposto, causando um mal-estar no público leitor que foi induzido a olhar para o índio de forma mais humanizada, algo inovador para os parâmetros da comunidade peruana do fim do século XIX. Nessa obra, a ação despótica da Igreja foi discutida de maneira muito aberta, provocando uma série de boicotes e críticas negativas para o trabalho em questão. Principalmente porque os personagens de Margarita (filha da índia Marcela) e Manuel (homem branco, com estudos e filho adotivo do Governador) estavam completamente apaixonados e dispostos a se casar, contudo, não puderam ficar juntos, uma vez que ao final da trama descobriram que eram irmãos e fruto dos abusos sexuais cometidos por um antigo padre de Killac, anterior ao clérigo Pascual, demonstrando que a imoralidade e a lascívia dos sacerdotes da Igreja Católica era quase uma constante ao longo de várias gerações do clero da serra andina.

A importância social e histórica do romance *Aves sin nido* consistiu em dar voz, humanizar e expor o drama dos índios, um grupo social que sempre foi discriminado tanto nos tempos coloniais quanto na era republicana. Contudo, a autora sofreu uma forte perseguição e pagou um alto preço pela sua ousadia, coragem e intrepidez literária. Em algumas cidades as autoridades eclesiásticas queimaram publicamente os exemplares de *Aves sin nido* e a novela foi incluída em uma lista de obras proibidas pela Igreja Católica. Além disso, como forma de punição, a escritora foi excomungada pela Igreja que incitou para que ela fosse socialmente excluída pela comunidade cristã. Por outro lado, toda essa agitação em torno da sua obra fez com que Matto de Turner se tornasse uma escritora

famosa no Peru, pois a repressão que ela sofreu acabou surtindo um efeito contrário, tendo seu livro despertado muito interesse no público leitor da época. Assim, em seu tempo, Matto de Turner foi tanto aclamada quanto repudiada pela crítica. Algum tempo depois da publicação de *Aves sin nido*, a escritora teve sua casa invadida, saqueada e arrasada por uma turba violenta. Pelas forças das circunstâncias, ela se viu obrigada a se exilar na Argentina para fugir da intolerância e da repressão, agravada pelo fato de ser mulher e, ficou em terras estrangeiras, até o final da sua vida, em 1909.¹²²

Constatamos que o problema indígena foi uma questão muito delicada para a sociedade peruana do século XIX e princípio do século XX. As denúncias e as críticas contra o regime de servidão de Sebastian Lorente e de Manuel González Prada, embora tenham chamado a atenção de parte da elite intelectual do país em sua época, não tiveram, naquele contexto imediato, força suficiente para promover uma mobilização social e política a fim de modificar as precárias condições de vida e de trabalho dos indígenas. Na esfera política, a *Sociedad Amigos de los Indios* foi derrotada em suas tentativas de assegurar que os direitos civis destes elementos fossem protegidos e que eles fossem incorporados ao seio nacional como cidadãos. Juan Bustamante, fundador e principal líder da SAI, foi assassinado por ter se envolvido em uma rebelião indígena contra o avanço das *haciendas* e as abusivas taxações de impostos. No âmbito literário, Clorinda Matto de Turner sofreu uma forte perseguição em virtude da sua denúncia contra os abusos e a exploração da Igreja Católica e dos grupos dominantes sobre os homens e as mulheres indígenas do Peru, sendo obrigada a se exilar na Argentina. Enfim, a importância dos escritos desses autores consistiu em ter dado visibilidade a um tema controverso e visceral da sociedade peruana: a necessidade latente de transformar o *status quo* em que os índios estavam inseridos dentro do Estado peruano.

1.2 Guerra do Pacífico: a história de uma derrota

¹²² SALVADOR, Dora. *Aves sin nido: el inicio de la protesta, por el descolorido lápiz de una hermana*. In: MATTO DE TURNER, Clorinda. *Aves sin nido*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, D. L., 2006. p. 44-46.

A *Guerra do Pacífico* ocorreu entre 1879 e 1883.¹²³ No ano de 1878, o governo boliviano decidiu aumentar a taxaço das empresas chilenas que estavam explorando salitre e outros recursos minerais em seu território. O imposto que a Bolívia passou a exigir era moderado, no valor de 10 centavos por cada quintal de salitre explorado na zona de seu domínio. Todavia, esse novo encargo rompia com um acordo tributário estabelecido com as empresas chilenas.¹²⁴

A Bolívia e o Chile haviam assinado um acordo chamado de Tratado de Limites, em que ambos países concordaram de repartir entre si, até o ano de 1899, as rendas provenientes “dos impostos da exploração de metais extraídos da chamada zona de mútuos benefícios que compreendia a região entre os paralelos 23°S e 25°S”.¹²⁵ Nesse Tratado:

Ficava fixada a fronteira entre Chile e Bolívia no paralelo 24° sul. Esse paralelo era a região intermediária dentre as aspirações desses países. Definia-se também que entre os paralelos 23° e 25° Sul se instalaria uma Zona Econômica Compartilhada, onde todos os impostos provenientes das atividades mineiras seriam divididos entre Chile e Bolívia, e esse último ainda reconheceria os investimentos chilenos na região.¹²⁶

No Tratado de Limites, “o governo boliviano se comprometera a não criar novos impostos e a isentar de qualquer reajuste tributário os capitais industriais chilenos localizados entre os paralelos 23° e 24°”.¹²⁷ O estopim da Guerra do Pacífico se deu quando os empresários do Chile, com apoio dos britânicos que tinham investido capitais em suas companhias, se recusaram a pagar os novos encargos exigidos pela Bolívia, alegando que os bolivianos estavam rompendo com o acordo tributário estabelecido pelo Tratado de Limites. Ante a admoestação e advertência do governo boliviano, somada à ameaça e à tentativa de expropriar e nacionalizar as empresas salitreiras chilenas, o Chile enviou forças armadas para ocupar o litoral boliviano. Diante da situação de invasão

¹²³ Boa parte desse subtópico está presente no artigo: CAVALCANTE, Ruth. Guerra do Pacífico: a história de uma derrota. *Cadernos PROLAM/USP*, São Paulo, v. 18, n. 34, p. 74-94, 2019.

¹²⁴ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007, p. 162.

¹²⁵ HEINSFELD, Adelar. O tratado secreto Peru-Bolívia (1873), a tentativa de envolver a Argentina e as relações diplomáticas Brasil-Chile. *XIII Encontro Estadual de História da ANPUH RS: Ensino, direito e democracia*. Santa Cruz do Sul: UNISC, 2016, p. 3.

¹²⁶ CANAVEZE, Rafael. *O Brasil e a Guerra do Pacífico: alianças estratégicas e relações diplomáticas (1879-1883)*. 2010. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2010. p. 28.

¹²⁷ CANAVEZE, op. cit., p. 32.

militar e de afronta chilena à sua soberania nacional, a Bolívia recorreu ao Tratado de Aliança Defensiva que havia firmado com o Peru em 1873.¹²⁸

O Tratado de Aliança Defensiva foi acordado entre o Peru e a Bolívia de forma secreta, em que ambos países concordavam em unir forças militares caso um deles sofresse uma agressão externa. O TAD foi orquestrado, sobretudo, visando conter o expansionismo chileno na região do deserto do Atacama, rico em recursos minerais. O objetivo de tal aliança era o de buscar preservar a integridade territorial da Bolívia e do Peru, assim como assegurar a independência, a autonomia e a soberania dessas nações caso elas sofressem alguma ameaça ou ataque. A Bolívia e o Peru também tentaram convencer a Argentina a aderir ao TAD, uma vez que os argentinos estavam enfrentando uma crise diplomática com os chilenos que ambicionavam se apossar do território da Patagônia. Todavia, a Argentina se recusou a integrar essa aliança.¹²⁹

Quando as forças armadas chilenas ocuparam o território boliviano, o governo do Peru cumpriu o Tratado de Aliança Defensiva de 1873 e declarou guerra aos chilenos. O Estado peruano temia as investidas de caráter expansionista que o Chile estava empreendendo nas regiões localizadas na Costa do Pacífico, estando receoso de que o seu território, cedo ou tarde, também fosse invadido. As consequências desse conflito foram traumáticas, sobretudo, para os peruanos e os bolivianos. Milhares de vidas foram ceifadas e parte dos territórios do Peru e da Bolívia, que eram ricos em recursos naturais e minerais, foram tomados e anexados ao Estado chileno, o vencedor da guerra.¹³⁰

¹²⁸ BONILLA, Heraclio. Guano y crises en el Peru del XIX. In: ARANÍBAR, Carlos (org). *Nueva historia general del Peru: un compendio*. Lima: Mosca azul editores, 1982, p. 131-132.

¹²⁹ CANAVEZE, Rafael. *O Brasil e a Guerra do Pacífico: alianças estratégicas e relações diplomáticas (1879-1883)*. 2010. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2010. p. 31-38.

¹³⁰ Santarosa esclarece que no início do conflito era difícil antever seu resultado, pois “os dois lados detinham, hipoteticamente, certas vantagens e fraquezas. Peru e Bolívia contavam com maior população e tamanho, o que se refletia em exércitos numericamente superiores. Todavia, a Bolívia virtualmente não possuía marinha de guerra. A vantagem naval seria de fato crucial. Asseguraria ao Chile, após os combates marítimos de Iquique (21 de maio de 1879), quando o Independência (navio peruano) é posto a pique, e de Angamos (8 de outubro de 1879), ocasião em que o Huáscar (navio peruano) é capturado, um domínio total das costas do Pacífico Sul até o final da guerra. Daí em diante, o conflito resumiu-se a campanhas em terra, apoiadas por desembarques cada vez maiores de tropas chilenas, que vão paulatinamente assegurando o domínio de porções de território, mais e mais ao Norte, o que permite dividir a etapa terrestre da guerra em três fases, consoante o quinhão territorial conquistado pelo Chile aos aliados peruanos e bolivianos: campanha de Tarapacá (outubro-novembro de 1879); campanha de Tacna e Arica (junho de 1880); e campanha de Lima (dezembro de 1880-janeiro de 1881). Seguiu-se a ocupação do Peru, efetiva, sobretudo na costa, durante quase três anos, até a assinatura do Tratado de Ancón, em outubro de 1883”. SANTAROSA, Felipe. *Rivalidade e integração nas relações chileno-peruanas: implicações para a política externa brasileira na América do Sul*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2002. p. 94-95.

Somente o Chile saiu fortalecido deste confronto, pois “o país ganhou um acréscimo substancial de territórios e se apoderou das jazidas de guano e de salitre, o que impulsionaria a sua economia por quarenta anos”,¹³¹ ao passo que o Peru perdeu a região de Tarapacá e cedeu aos chilenos a administração das províncias de Tacna e Arica. A Bolívia, por sua vez, foi destituída da importantíssima província de Antofagasta, que era a única localidade de seu território que tinha acesso para o Oceano Pacífico e, até os dias atuais, o Estado boliviano continua sem saída soberana para o mar e ainda reivindica que Antofagasta seja devolvida.

No caso do Peru,¹³² em 1879, as tropas chilenas ocuparam Tarapacá e bloquearam parte dos portos do país, impedindo a exportação dos principais produtos (guano, nitrato e açúcar), desestabilizando, conseqüentemente, a economia peruana. Concomitantemente, a política interna foi ao caos quando o presidente da república, Mariano Ignacio Prado, em um ato de desespero perante a invasão chilena, fugiu para a Europa com a desculpa de ir buscar novos empréstimos para sustentar o esforço da guerra. Diante da deserção da “cabeça do Estado”, o aristocrata limenho Nicolás de Piérola, com o apoio dos militares, assumiu a presidência. Contudo, defender a soberania do Peru nos duros anos de guerra se transformou em uma tarefa exaustiva, visto que nos princípios de 1880, as províncias de Tacna e Arica foram tomadas pelos soldados inimigos e, em setembro do mesmo ano, o litoral norte foi ocupado pelas forças chilenas.¹³³

Houve resistência das tropas e de parte dos civis peruanos ante a invasão de seu território, destacando-se a campanha naval liderada por Miguel Grau,¹³⁴ que no pós-

¹³¹ BECHELLI, Ricardo. A Guerra do Pacífico (1879-1883) e o pensamento antirracista de Manuel González Prada. *Proj. História*, São Paulo, n. 31, 2005. p. 361.

¹³² No caso da Bolívia, segundo Santarosa, o evento mais traumático da guerra foi quando em 14 de fevereiro de 1879, soldados chilenos desembarcaram em Antofagasta, tomando-a sem dificuldade. A alegação chilena era a de que, tendo a Bolívia descumprido o Tratado de 1874, ficavam suas disposições limítrofes anuladas, ripristinando-se aquelas do Tratado anterior, de 1866, que concediam ao Chile o condomínio sobre os recursos naturais até o paralelo 23° S. Logo, segundo o júízo chileno, a ocupação era legítima e visava simplesmente assegurar os direitos nacionais previstos neste último instrumento. SANTAROSA, Felipe. *Rivalidade e integração nas relações chileno-peruanas: implicações para a política externa brasileira na América do Sul*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2002. p. 94-95.

¹³² BECHELLI, op. cit., p. 93.

¹³³ CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009. p. 32.

¹³⁴ No Peru, um dos grandes promotores da mitificação e da heroicização de Grau como herói nacional foi Manuel González Prada no escrito intitulado *Grau*. “*Épocas hay en que todo un pueblo se personifica en un solo individuo: Grecia en Alejandro, Roma en César, España en Carlos V, Inglaterra en Cromwell, Francia en Napoleón, América en Bolívar. El Perú no era Prado, La Puerta ni Piérola, era Grau. Cuando el Huáscar zarpaba de algún puerto en busca de aventuras, siempre arriscadas, todos le seguían con alas del corazón, todos estaban con él. Nadie ignoraba que el triunfo rayaba en lo imposible, atendida a la superioridad de la escuadra chilena, pero el orgullo nacional se lisonjeaba de ver en el Huáscar un*

guerra foi declarado herói nacional,¹³⁵ e as sangrentas batalhas de San Francisco, Tarapacá, Tacna, San Juan e Miraflores. Não obstante, as forças peruanas foram derrotadas e os chilenos empreenderam uma ocupação armada em diversos pontos estratégicos do país. O evento mais dramático e violento do conflito foi quando, em 1881, os chilenos, com apoio dos britânicos, invadiram com um exército de 26 mil homens a cidade de Lima, sitiando-a ao longo de três anos.¹³⁶

Ricardo Palma,¹³⁷ em março de 1881, fez relatos sobre o instinto de aniquilação e de rapinagem que os chilenos expressaram ao se apoderar e tomar a capital:

Hace diez días que el saqueo se ha hecho extensivo a los museos Raimondi y anatómico de la escuela de Medicina, instrumentos de la escuela de Minas, biblioteca de la universidad y biblioteca pública, sin que esos cabaleros que dicen que van a ser gobierno hayan dado el menor paso para contener tamaño vandalaje. Los muebles de las oficinas de palacio desaparecen y los archivos de relaciones exteriores y hacienda se encajonan para ser transportados a Chile.¹³⁸

*caballero andante de los mares, una imagen del famoso paladín que no contaba sus enemigos antes del combate, porque aguardaba contarles vencidos o muertos [...] Grau, como flor de sus virtudes, trascendía la resignación: nadie conocía más el peligro, y marchaba con los ojos abiertos, con la serenidad en el semblante. En él, nada cómico ni estudiado: personificaba la naturalidad. Al ver su rostro leal y abierto, al coger su mano áspera y encallecida, se palpaba que la sangre venía de un corazón noble y generoso [...] En el combate homérico de uno contra siete, pude Grau rendirse al enemigo; pero comprendió que por la voluntad nacional estaba condenado a morir, que sus compatriotas no le habrían perdonado el mendigar la vida en la escala de los busques vencedores [...] Sin Grau en la Punta de Angamos, sin Bolognesi en el Morro Arica ¿tendríamos derecho de llamarnos nación?" GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Grau. In: GONZÁLEZ PRADA. *Artículos escogidos*. Populibros – Informática Brasa ediciones, 2004. p. 59-63.*

¹³⁵ Em pleno contexto da Guerra do Pacífico, a figura de Miguel Grau já era exaltada como o homem de coração valente que estava defendendo a pátria peruana. Ele perdeu a vida em um confronto naval contra os chilenos e seu “sacrifício” estimulou um culto cívico em torno da sua imagem. Miguel Grau se transformou em um símbolo de resistência. José Murilo de Carvalho nos esclarece que heróis são símbolos poderosos, encarnações de ideias e de aspirações, pontos de referência e fulcros de identificação coletiva. Eles são instrumentos eficazes para atingir a cabeça e o coração dos cidadãos a serviço da legitimação de regimes políticos e, herói que se preze, tem de ter a “cara” da nação. Tem de responder a alguma necessidade ou aspiração coletiva, refletir algum tipo de personalidade ou de comportamento que corresponda a um modelo coletivamente valorizado. CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 55.

¹³⁶ SANTAROSA, Felipe. *Rivalidade e integração nas relações chileno-peruanas: implicações para a política externa brasileira na América do Sul*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2002. p. 83.

¹³⁷ Em sua contemporaneidade, Ricardo Palma foi uma figura muito reconhecida, tornando-se um dos escritores mais respeitados e lidos do Peru. Além disso, foi um dos dirigentes do Clube Literário, uma associação que aglutinava as principais personalidades da atmosfera artística, literária e intelectual de Lima. CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009. p. 41.

¹³⁸ PALMA, Ricardo. *Cartas a Piérola sobre la ocupación chilena de Lima*. Lima: Editorial Milla Batres: 2 ed, 1979. p. 27.

As forças invasoras saquearam e transportaram para os museus, arquivos, bibliotecas e universidades do Chile o que puderam do patrimônio artístico, histórico e literário peruano, como exemplifica o caso da depredação da estrutura e do confisco dos livros e do mobiliário da Biblioteca Nacional. Na época, ela era a mais importante do Peru e uma das mais antigas e ricas do continente americano, contando, inclusive, com um acervo de manuscritos, livros e cartas de valor histórico inestimável. Contudo, dos 58,000 exemplares que possuía antes da Guerra de 1879, após a invasão, só restaram 783 obras.¹³⁹ Depois que os chilenos desocuparam a capital, Ricardo Palma tornou-se o Diretor da BN no ano de 1884. Nesse contexto, ganhou o apelido de “bibliotecário mendigo”, uma vez que aceitou dirigir uma biblioteca que foi deixada em ruínas e passou muitos anos promovendo arrecadações de livros para recuperar, em parte, o acervo da BN.

Foi o jurista Francisco Garcia Calderón que conseguiu firmar um acordo de paz com o Chile, concedendo territórios e consentindo às empresas chilenas a exploração do guano e do salitre peruano a fim de reembolsar os seus oponentes pelos custos da guerra. Isso significa que o prejuízo econômico em decorrência do confronto foi altíssimo para o Peru. O país foi literalmente à bancarrota. Somente após esse acordo articulado por Calderón, os chilenos desocuparam e devolveram Lima às autoridades peruanas.¹⁴⁰

A obra de Ricardo Palma intitulada *Cartas a Piérola sobre la ocupación chilena de Lima*, reuniu um conjunto de correspondências, enviadas entre os anos de 1880 e 1889, que Palma mandou para o presidente do Peru, José Nicolás de Piérola, em pleno contexto do conflito bélico contra o Chile e, também, após a retirada das tropas inimigas do país. Em carta ao presidente Piérola, descreveu o seguinte em relação a sua resistência contra os chilenos:

Mi salud sigue achacosa, que me siento muy débil por consecuencia de la mucha sangre perdida en el maltrato de que fui víctima, busco la manera de dejar recursos a mi familia. En el incendio de Miraflores perdí mi modesto rancho, mi curiosa biblioteca americana de más de tres mil volúmenes, formada no con poco gasto en veinticinco años de constante afán, mis muebles y cuanto poseía, salvando mi esposa y niños con lo encapillado. A pesar de todo, días más, días menos, tan luego como apunto fijo sepa cuál es el lugar que usted elige para

¹³⁹ UGARTE, Rubem Vargas. Prologo. In: PALMA, Ricardo. *Cartas a Piérola sobre la ocupación chilena de Lima*. 2. ed., Lima: Editorial Milla Batres, 1979. p. 12-15.

¹⁴⁰ BONILLA, Heraclio. Guano y crises en el Perú del XIX. In: ARANÍBAR, Carlos (org). *Nueva historia general del Perú: un compendio*. Lima: Mosca Azul editores, 1982. p. 130-138.

organizar la resistencia, cumpliré con lo que me ordenan mi corazón y mi consciencia.¹⁴¹

Para o intelectual, que lutou e pegou em armas para defender a capital e teve a sua casa incendiada pelas forças de ocupação durante a batalha de Miraflores, uma das principais causas da derrota peruana na guerra:

[...] está en que la mayoría del Perú la forma una raza abyecta y degradada, que usted quiso dignificar y ennoblecer. El indio no tiene el sentimiento de la patria; es enemigo nato de blanco y de hombre de la costa y, señor por señor, tanto le da ser chileno como turco. Así me explico que batallones enteros hubieron arrojado sus armas en San Juan, sin quemar una cápsula. Educar al indio, inspirarle patriotismo, será obra no de las instituciones sino de los tiempos.¹⁴²

Essa citação acima foi extraída de uma carta que Ricardo Palma enviou ao presidente Piérola em fevereiro de 1881. Para o intelectual, o fracasso e a derrota do Peru na guerra contra o Chile se deram porque o território era majoritariamente habitado por índios, considerados como seres de uma raça abjeta, que praticamente não lutaram para defender a pátria contra os invasores. Percebemos que Palma, influenciado pelas ideias dominantes do século XIX, assentadas na perspectiva do Darwinismo Social, enxergava os índios como seres inferiores.

No contexto de meados do século XIX e do princípio do século XX, a intelectualidade e os setores dirigentes latino-americanos absorveram ideias racistas¹⁴³

¹⁴¹ PALMA, Ricardo. *Cartas a Piérola sobre la ocupación chilena de Lima*. Lima: Editorial Milla Batres: 2 ed., 1979. p. 20.

¹⁴² PALMA, op. cit., p. 20.

¹⁴³ “Nicola Mattiucci alega que o termo *racismo* se refere ao comportamento do indivíduo em relação à raça a qual ele pertence e também se refere ao uso político de resultados aparentemente científicos para legitimar a crença de que existe uma superioridade de uma determinada raça sobre as outras. Para o autor, o racismo é um fenômeno tão antigo quanto a política, na medida em que é capaz de fortalecer um grupo social contra um inimigo verdadeiro ou suposto. Também, acredita que o racismo foi o resultado do encontro de três correntes de pensamento: O nacionalismo; o “estudo científico” das raças; e uma atitude mística em política. A ideologia nacionalista do final século XIX e da primeira metade do século XX acreditava que existiam nações superiores às outras. Neste sentido, o imperialismo, que justificava o domínio colonial, deu um imenso impulso à difusão das teorias racistas. Também, podemos afirmar que no final do século XVIII, com o progresso das ciências naturais fomentado pelo iluminismo, começou a tender a classificação das raças humanas, com base no estudo do crânio (frenologia) ou do rosto (fisionomia): daí a uma definição da psicologia das várias raças o passo foi muito curto, como foi fácil também estabelecer uma hierarquia entre elas, colocando a raça branca em primeiro lugar, a raça negra em último e amarela no meio. O negro seria preguiçoso, indolente, caprichoso, sensual, incapaz de raciocinar; por isso é colocado próximo ao reino animal. A raça amarela não teria imaginação, seria materialista, capaz de se realizar apenas no comércio e nos negócios, entregue exclusivamente aos interesses materiais. A raça branca – ou melhor, ariana – possuiria qualidades de que carecem as outras duas: seria uma raça superior, porque as suas qualidades são superiores à sensualidade dos negros e ao materialismo dos amarelos. A parte estas

vindas da Europa, reproduzindo-as e readaptando-as de acordo com os seus interesses. Nesse cenário, o conceito de *raça* migrou das Ciências Naturais para as Ciências Humanas e passou a ser pensado a partir da ideia de existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos. Ou seja, surgiram diversas teorias racialistas que passaram a estabelecer rígidas correlações entre patrimônio genético, inclinações morais e aptidões intelectuais.¹⁴⁴ O conhecimento das Ciências passou a ser utilizado, sobretudo, pelos indivíduos que apoiavam as concepções do darwinismo social, para legitimar as desigualdades sociais e a hierarquização entre os seres humanos.

Gonzalo Portocarrero acredita que o racismo foi uma ideologia que forneceu uma base de legitimidade para as oligarquias dominantes perpetuarem a exclusão política dos indígenas e outras raças consideradas inferiores no cenário histórico em questão. Isso porque o racismo fortaleceu o sentimento de superioridade das elites, justificando a exclusão da maioria da população na participação das discussões da esfera pública e das decisões políticas e, ao mesmo tempo, reivindicando aos membros da classe superior privilégios e direitos especiais.

Acreditamos que o pensamento de Ricardo Palma em relação aos índios foi marcado pelo paradigma de ideias preconceituosas. O intelectual absorveu um conjunto de teorias advindas da Europa e dos EUA que pregavam que existia uma hierarquia entre as raças da espécie humana e que o homem branco estava no topo da escala evolutiva. A partir da recepção dessas crenças e da adaptação delas à realidade nacional, Palma contribuiu para forjar representações sociais negativas a respeito dos indígenas, colocando-os em um papel de seres atrasados e rudimentares, justificando, dessa forma,

simplificações psicológicas, este estudo do homem natural tem reflexos no racismo devido ao estereótipo que formula, influenciado pelo mito grego: a raça branca é bela. Daí a adjetivação que depois seria dirigida aos negros ou aos judeus: “porco”, “feio”. Este conceito materialista se desenvolve no século XIX, tanto como a teoria da hereditariedade dos biólogos raciais, como a livre interpretação do pensamento de Darwin: seleção natural, que permite a sobrevivência de quem se adapta ao ambiente, se transforma em sobrevivência da raça favorecida por fatores hereditários. Estas “teorias científicas” dão origem a práticas que depois serão utilizadas pela política racista: a eugenia (ou higiene racial) que há de servir para combater a degeneração racial e para melhorar a qualidade da raça, para a tornar mais pura. No racismo, o perigo da mistura das raças torna-se uma obsessão”. MATTIEUCCI, Nicola. Racismo. In: BOBBIO, Noberto (org.) Dicionário de Política *apud* CAVALCANTE, Ruth. *A questão racial pensada entre o “método científico” e a paixão*: um estudo comparado entre José Ingenieros e Manoel Bomfim – Argentina e Brasil (1900-1920). 2015. Dissertação. (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. p. 75-76.

¹⁴⁴ SCHWARCZ *apud* CAVALCANTE, Ruth. *A questão racial pensada entre o “método científico” e a paixão*: um estudo comparado entre José Ingenieros e Manoel Bomfim – Argentina e Brasil (1900-1920). 2015. Dissertação. (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. p. 73-75.

toda a subalternização social, econômica e política a qual os índios eram submetidos. Por outro lado, enxergou os *criollos*, como seres mais desenvolvidos e aptos para governar o país.

Em relação à guerra, a questão que levantamos é: se a maioria dos índios não era tratada como cidadãos da República e vivia em uma sociedade que os marginalizava e os excluía, por que os indígenas lutariam por um Estado que, na prática, nunca os acolheu? Palma condenou a postura dos índios por eles não terem sentimentos de lealdade e de patriotismo para com a nação peruana, mas ao chamá-los de seres degradados e abjetos, além de insinuar que eles eram covardes e inimigos dos homens brancos da costa, o intelectual deixou transparecer que não os enxergava como iguais, mas sim como indivíduos inferiores. Palma exigiu uma postura patriótica dos índios, mas ele mesmo não os visualizava como seus compatriotas.

Ricardo Palma expressou a mentalidade dos setores dominantes peruanos. Humilhados pelo fracasso bélico ante os chilenos, os grupos dirigentes do país não quiseram assumir a responsabilidade pela derrota na guerra. Assim, descontaram a sua frustração na população, em especial, nos índios e nos mestiços, culpabilizando-os pelo fiasco do Peru no confronto contra o Chile.¹⁴⁵

No cenário da Guerra do Pacífico, os postos de comando da hierarquia militar foram ocupados pelos *criollos* e as bases das tropas peruanas eram compostas, sobretudo, por indígenas (homens que, em sua maioria, estavam acostumados a trabalhar nos campos), e também por mestiços. Foi relativamente fácil para os chilenos, com superioridade bélica e exércitos experientes e bem treinados,¹⁴⁶ derrotar as forças de resistência do Peru, uma vez que boa parte das tropas peruanas não recebeu treinamento militar apropriado para empreender a ação de defender a pátria, como ressalta Manuel González Prada, no escrito *Impresiones de un reservista*:

Los pocos dispersos recogidos y llevados al Pino ofrecían un aspecto lamentable. Algunos pobres indios de la Sierra (morochucos, según dijeron) llevaban rifles nuevos, sin estrenar; pero de tal modo ignoraban

¹⁴⁵ BECHELLI, Ricardo. A Guerra do Pacífico (1879-1883) e o pensamento antirracista de Manuel González Prada. *Proj. História*, São Paulo, n. 31, 2005. p. 361.

¹⁴⁶ Santarosa esclarece que as forças armadas chilenas estavam mais bem organizadas e acostumadas ao combate – na década de 1870, ainda prosseguiram as campanhas contra os mapuches na Araucania – e, sobretudo, sua marinha possuía melhores meios, dotados de poder de fogo superior. O Chile recém adquirira na Inglaterra os navios blindados Cochrane e Blanco Encalada, muito superiores aos blindados peruanos Huáscar e Independência, da década de 1850. SANTAROSA, Felipe. *Rivalidade e integração nas relações chileno-peruanas: implicações para a política externa brasileira na América do Sul*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2002. p. 94-95.

su manejo que pretendían meter la cápsula por la boca del arma. Un coronel de ejército se lanzó a prodigarles mojicones, tratándoles de indios imbéciles y cobardes. Le manifesté que esos infelices merecían compasión en lugar de golpes. No me escuchó y quiso seguir castigándoles.¹⁴⁷

O Estado peruano decidiu ingressar em uma guerra sem estar belicamente preparado para isso. “*Caímos porque Chile, que vela mientras el Perú duerme, nos sorprendió pobres i sin crédito, desprevenidos i mal armados, sin ejército ni marina*”.¹⁴⁸ Os exércitos do Peru, apesar de numericamente superiores aos dos chilenos, receberam um treinamento militar feito de improviso. Dessa forma, os índios que foram compulsoriamente recrutados para atuar no confronto se converteram em buchas de canhão.

Em 1879, González Prada foi à Lima, por livre iniciativa, se alistar no exército. Tornou-se Oficial de Reserva e participou diretamente das lutas contra a invasão do Peru pelo exército chileno. Em 1881, ao combater em El Pino, um dos principais redutos de defesa da capital, ele e seus compatriotas lutaram até o fim das munições de seus armamentos. O confronto em El Pino ficou conhecido pela história como *Batalha de Miraflores*, cuja derrota peruana permitiu que as tropas chilenas ocupassem Lima. Sendo forçados pelas circunstâncias a bater em retirada, González Prada e seus companheiros de guerra, em um último ato de altivez, não permitiram que os canhões peruanos caíssem nas mãos dos soldados inimigos. “*Levergne le ayudó y, entre ambos, barrenaron las baterías, llenaron de dinamita los agujeros, y volaron los cañones, ¡sus cañones!*”¹⁴⁹

No contexto da ocupação chilena da capital peruana, González Prada, entre os anos de 1881 e 1884 se enclausurou, por espontânea vontade, em sua fazenda. O rancor pelos chilenos foi tamanho, a ponto de permanecer durante toda a sua vida. Em 1915, Juan Pedro Paz Soldán, diretor do jornal limenho *La Capital*, convidou alguns combatentes da guerra com o Chile para escrever suas recordações pessoais. As lembranças da guerra de González Prada foram publicadas com o título *Relato de Don Manuel González Prada*. Em 1945, Luis Alberto Sánchez republicou este documento com

¹⁴⁷ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Impresiones de un reservista. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Ensayos* (1885-1916). Lima: Universidad Ricardo Palma – Editorial Universitaria, 2009. p. 322.

¹⁴⁸ GONZÁLEZ PRADA. Perú i Chile. In: GONZÁLEZ PRADA, *Artículos escogidos*. Lima: Populibros – Informática Brasa ediciones, 2004. p. 17.

¹⁴⁹ SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Don Manuel*. Lima: Populibros peruanos, s/d. p. 85.

o título *Impresiones de un reservista*. Abaixo, segue o depoimento do intelectual peruano quando o exército chileno desocupou Lima.

Me encerré y no salí de mi casa ni me asomé a la calle mientras los chilenos ocupaban Lima. Cuando supe que la habían abandonado, quise dar una vuelta por la ciudad. Pues bien, a unos cincuenta metros de mi casa me encontré con un oficial chileno: había sido mi discípulo, mi mejor amigo en un colegio en Valparaíso. Al verme, iluminó su cara de regocijo, abrió los brazos y se dirigió a mí con intención de estrecharme. Yo seguí mi camino como si no lo hubiera reconocido.¹⁵⁰

Como essa passagem bem explícita, podemos ver que a ojeriza e animosidade de González Prada com as consequências da Guerra do Pacífico eram imensas, a ponto dele ignorar o seu melhor amigo dos tempos de colégio pelo fato dele ser um oficial chileno e ter participado da invasão no território peruano.

Nelson Manrique chamou a atenção para o fato de que, do ponto de vista militar tradicional, os peruanos foram derrotados na guerra com a tomada de Lima pelo exército do Chile. Todavia, o autor afirma que o conflito permaneceu durante anos, pois as regiões da serra central e da serra norte nunca se renderam e fizeram frente ao avanço das campanhas chilenas, conseguindo impedir a ocupação e a tomada do controle dos postos administrativos.¹⁵¹

Sob a liderança do Marechal Andrés Cáceres (1836-1923), os indígenas destas localidades fizeram uma guerra de guerrilha, buscando “*oponer al invasor la mayor resistencia posible, aprovechando de los obstáculos naturales y tratando de hacer comprender al enemigo, que aun después de nuestros desastres, es el Perú bastante terrible para el que pretenda humillarlo*”.¹⁵²

Cáceres, além de organizar e comandar um exército regular de resistência nos Andes, também liderou uma luta armada formada por grupos indígenas guerrilheiros que atuavam por meio de emboscadas e de ataques surpresa. Essas guerrilhas indígenas conseguiram algumas vitórias sobre o exército chileno, como a ocorrida no departamento de Junín.¹⁵³ Contudo, nem todas as comunidades indígenas da serra andina se envolveram

¹⁵⁰ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Impresiones de un reservista*. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Ensayos* (1885-1916). Lima: Universidad Ricardo Palma – Editorial Universitaria, 2009. p. 324.

¹⁵¹ MANRIQUE, Nelson. *Campesinado y nación: Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de investigación y capacitación – Editora Ital Perú S. A, s/d. p. 4-12.

¹⁵² CÁCERES, Zoila Aurora. *La campaña de La Breña. Memorias del Mariscal del Perú D. Andrés A. Cáceres*. Lima: Imprenta Americana, Tomo I, 1921. p. 155.

¹⁵³ MANRIQUE, op. cit., p. 4-12.

na guerra. Contreras e Cueto alegam que parte das comunidades buscaram se manter à margem do conflito devido aos poucos vínculos estabelecidos com a recém-criada nação.

Sesenta años de vida independiente no habían servido para soldar vínculos nacionales en el Perú, manteniéndose el país como un conglomerado disperso de grupos étnicos. No éramos una nación, sino apenas “un territorio habitado” apostrofó ácidamente Manuel González Prada. Este planteamiento se vería corroborado por el hecho de que los oficiales chilenos recibieron órdenes de su comando de no molestar a los grupos indígenas, haciéndoles entender que la guerra no era con ellos.¹⁵⁴

Para Manrique, a razão para que várias comunidades indígenas, principalmente as da serra sul, não terem atuado belicamente em favor do Estado peruano se deu porque esta era a região do país em que reinava mais violentamente o império do *gamonalismo*, em que os índios tinham sido despojados das suas terras comunais e eram submetidos a um brutal regime de servidão.¹⁵⁵ Já na serra norte e na serra central, em que o avanço das *haciendas* não era tão ostensivo, os indígenas que trabalhavam nas suas propriedades comunais participaram mais ativamente nas guerrilhas e, eles faziam isso de forma voluntária, elegendo democraticamente os chefes locais que expressavam os seus interesses imediatos e pessoais, como a defesa do seu território, da sua família e dos seus pertences contra as forças de ocupação chilena.¹⁵⁶

A principal reivindicação dos guerrilheiros indígenas girava em torno da proteção das suas terras. No contexto do conflito bélico, em nenhum momento os índios reivindicaram o seu acesso à sociedade política peruana. Essa questão estava fora do seu horizonte de expectativas. Eles não estavam exigindo os seus direitos e a sua incorporação na sociedade nacional, mas sua ação buscava consolidar a autarquia das comunidades, de acordo com a tradicional utopia camponesa que pleiteava garantir o bem estar, a proteção e a prosperidade de todos os membros da comunidade.¹⁵⁷

No cenário do pós-guerra, a imagem de Andrés Cáceres foi heroicizada e mitificada e ele se transformou em um símbolo de resistência e de luta, sendo eleito presidente do Peru entre os anos de 1886 e 1890. Contudo, enquanto chefe de Estado, se

¹⁵⁴ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. p. 171.

¹⁵⁵ MANRIQUE, MANRIQUE, Nelson. *Campeinado y nación: Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de investigación y capacitación – Editora Ital Perú S. A, s/d. p. 376.

¹⁵⁶ MANRIQUE, op. cit., p. 4-12.

¹⁵⁷ MANRIQUE, op. cit., p. 384.

mostrou muito autoritário, sendo “*un buen militar pero un mal gobernante, pues Cáceres una vez en el poder se convierte en Dictador, aplicando una exagerada e innecesaria fuerza y violencia, en un país exhausto de ella, por lo recién acontecido*”.¹⁵⁸

É relevante demarcar como se deu essa relação de Cáceres com os guerrilheiros indígenas. O militar conhecia muito bem as características e as particularidades da serra e do mundo indígena. Ele tinha sangue de índio nas veias por parte da sua família materna e desde a mais tenra idade, aprendeu a falar com fluência o quéchua, sendo conhecedor das tradições e dos costumes nativos.¹⁵⁹ O relato abaixo, revela a forma como Cáceres se comunicava e se relacionava com os índios durante as suas campanhas militares de resistência contra os chilenos:

Un día llegó a mi campamento de Andahuaylas un indiecito, armado con su rejón, en mi busca, mandado por las comunidades de Ayacucho. Encontrábame en la puerta de la comandancia con algunos jefes, cuando se me acercó el indiecito y, expresando su sorpresa al verme, me besó la mano y con voz conmovida díjome en quechua: [...] Taita: te creíamos muerto ¿Nos has abandonado? Pero ya nos tranquilizaremos, porque de nuevo apareces como el sol después de la noche oscura. Esta manifestación la hizo en términos tan patéticos, que me conmovió hondamente hasta el punto de nublar mis ojos de lágrimas; los jefes que me acompañaban, tampoco pudieron disimular su emoción. Le abracé con el cariño que siento por esta raza noble e infeliz, que por centenares estaba dando héroes a la patria e hice que descansara y se le atendiese con los alimentos de mi escasa mesa.¹⁶⁰

Cáceres, o militar líder da resistência peruana, se referiu aos indígenas de maneira afetuosa, enxergando-os como heróis da pátria e homens de uma raça nobre. Não obstante, é necessário demarcar que ele era proveniente de uma rica família de *hacendados* de Ayacucho, que se relacionava com os índios de forma paternalista, “*basado en uniones y lealtades sumamente sólidas, que en no pocos casos entrañaban incluso la muerte. Cáceres era muy consciente de ese tipo de vínculo, que conocía muy bien por razones familiares*”.¹⁶¹

¹⁵⁸ FIORINO, Victor. *Manuel González Prada: un anarquista “sui generis”*. 2015. Dissertação. (Mestrado em Ciências Políticas) – Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2015, 2015. p. 15.

¹⁵⁹ PLASENCIA, Hugo. *Una aproximación política, social y cultural a la figura de Andrés A. Cáceres entre 1882 y 1883*. 2005. Dissertação. (Mestrado em História) – Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005. p. 47-58.

¹⁶⁰ CÁCERES, Andrés. *La guerra del 79: sus campañas. Memorias*. Lima: Carlos Milla Batres, 1973, p. 246.

¹⁶¹ PLASENCIA, op. cit., p. 48.

Esse homem de armas, que foi a principal liderança do rechaço e da oposição aos chilenos durante os anos de guerra, era proveniente da cultura serrana. Ele era de uma família de *terratenientes* e se utilizou dos vínculos arraigados na tradição da serra andina de lealdade e de proteção, estabelecidos entre as comunidades camponesas e os *hacendados*, para defender o seu interesse pessoal, enquanto militar de alta patente, de liderar o movimento armado de resistência do Peru contra os chilenos. Em última instância, o maior beneficiado dessa ação foi o próprio Estado peruano, uma vez que Cáceres, militar de perfil carismático, recorreu ao relacionamento paternalista com as comunidades indígenas para articular uma reação e luta na serra contra o exército invasor. Contudo, essa estrutura paternalista das relações entre os caudilhos¹⁶² militares e os índios e os mestiços não foi bem vista por Manuel González Prada:

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 y fuerte, sino una serie de individuos atraídos por el interés particular y repelidos entre sí por el espíritu de bandería. Por eso, cuando más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer general hasta el último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad Media que invocábamos al señor feudal. Indios de punas y serranías, mestizos de la costa, todos fuimos ignorantes y siervos; y no vencimos ni podíamos vencer.¹⁶³

Em 1888, cinco anos após o término do conflito bélico, em um evento destinado a arrecadar fundos para a recuperação das cidades de Tacna e Arica, González Prada fez uma palestra que se converteu no manifesto intitulado *Discurso en el Politeama*. Nesse escrito, ele não citou diretamente o nome de Andrés Cáceres, porém, fez uma dura crítica contra o despreparo da classe política que esteve no poder ao longo de todo o período republicano e, em 1888, Cáceres era o presidente da nação.

Em sua crítica, o intelectual alegou que, ao contrário dos chilenos que demonstraram ter espírito de patriotismo, os índios e os mestiços peruanos que se envolveram na guerra não fizeram isto em prol da glória, da grandeza e da honra do Peru, mas sim, para defender os interesses particulares de alguns caudilhos militares. Ao explicar sobre esta prática, claramente, González Prada estava criticando à Cáceres. Isso

¹⁶² O caudilho é um chefe absoluto de um exército; um homem que encabeça um grupo ou comunidade; um ditador político. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de lengua española*. Disponível em: <<http://dle.rae.es/?id=7zeG1w8>>. Acesso em: 14 dez 2017.

¹⁶³ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Discurso en el Politeama*. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo S.A, 1977. p. 23.

significa que o autor desmereceu a forma como se deu os combates e a resistência no país, pois as forças armadas peruanas não fizeram isso por amor à pátria, mas sim por lealdades particulares. Para González Prada, não havia no Peru o espírito de união patriótica. A mensagem de *Discurso en el Politeama* foi a de que havia chegado o tempo de transformar essa realidade e que era necessário empreender uma revanche contra os chilenos.

No cenário do pós-guerra, os ataques de González Prada à estrutura política e social do Peru fizeram com que o governo de Cáceres proibisse a publicação de seus ensaios nos periódicos do país. Contudo, *La Luz Eléfrica*, afrontando a proibição reproduziu o *Discurso en el Politeama* em três edições consecutivas. Nesse interim, outros jornais como *El porvenir* e *La Voce d'Italia* também começaram a divulgar o ensaio pradiano. Foi nesse cenário de censura e de repreensão governamental que González Prada ganhou uma maior projeção nacional.¹⁶⁴

A Guerra do Pacífico despertou em González Prada a sensação de viver em um caquético ambiente social e político. A partir dessa percepção, seu senso crítico aflorou e ele começou a produzir uma série de ensaios que giravam em torno da denúncia contra os males que assolavam o país e a censura contra as elites “decadentes e corruptas”. Em artigos como *Bajo el oprobio*, fez um ataque contra as eleições fraudulentas. Também enxovalhou a tirania dos governos e dos partidos políticos do Peru que, em sua concepção, não se diferiam em suas práticas autoritárias, assemelhando-se às hordas vandálicas que lutavam para conquistar o direito a acampar no Palácio do Governo, subjugando um povo conformista e apático. “*En periódicos, folletos y libros, y en las conversaciones con sus discípulos, el maestro criticó a hombres e instituciones*”.¹⁶⁵

Também, ao analisarmos o pensamento de González Prada, percebemos que ele não concebia a nação como sendo a mesma coisa que o Estado. Em sua concepção, a administração política do Peru, movida por um instinto egoísta, em prol da manutenção dos seus privilégios e não em benefício dos interesses sociais, não representava a real natureza da nação peruana. O intelectual demarcou uma distinção entre o Estado e a nação, em que o primeiro termo invocava a ideia de corrupção e o segundo era visto como

¹⁶⁴ CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009. p. 42.

¹⁶⁵ CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. El ensayo de Manuel González Prada. *Revista Iberoamericana*, v. XLII, n. 95, 1976. p. 240.

a real mãe do povo, estando acima de qualquer governo. Por isto, não negava ao povo o direito de se rebelar contra os maus governantes, pois “*la nación tiene la responsabilidad de exigir un Estado que le corresponda. De ser imposible, se justifica la revolución*”.¹⁶⁶

Ao mesmo tempo que defendia uma nação integradora, não enxergava a heterogeneidade social/racial do Peru como um elemento positivo. Que fique claro que ele não chegou a se aprofundar em nenhuma ideia de heterogeneidade étnica, mas identificou que existia uma total falta de acordo entre os brancos, os índios, os negros e os orientais. Esta variedade de povos dificultava que a nação pudesse se desenvolver de forma mais harmoniosa. Contudo, o problema maior não estava necessariamente na variedade de grupos que habitavam o país, mas sim na inabilidade e na incapacidade do Estado em congregá-los e unificá-los.

González Prada percibía esta heterogeneidad que veía como una debilidad nacional. De hecho, como sugiere Bonilla, uno de los mensajes del iconoclasta fue el de mostrar la profunda incapacidad de la clase dirigente para cohesionar efectivamente una nación y levantar un Estado efectivamente nacional.¹⁶⁷

Além de visualizar a dificuldade do Estado peruano em integrar em seu seio todos os membros da nação, González Prada acreditava que o Peru não teria futuro enquanto a população indígena não fosse assimilada, incluída e integrada à nacionalidade.

A seguir, veremos de forma mais pormenorizada, como o intelectual pensou o lugar do indígena na nação peruana a partir de seu *Discurso en el Politeama* e analisaremos como esse escrito esteve diretamente ligado às consequências da Guerra do Pacífico.

Discurso en el Politeama é, acima de tudo, um discurso de revanche. González Prada argumentou que deveria ser mantida viva na memória dos peruanos toda a brutalidade, a rapinagem e a humilhação que os chilenos impuseram ao Peru. Seu discurso incentivava, por um lado, o desenvolvimento do espírito de patriotismo peruano e, por outro, instigava o revanchismo em relação ao Chile. “*¡Ojalá cada una de mis palabras se convierta en trueno que repercuta en el corazón de todos los peruanos y despierte los*

¹⁶⁶ WARD, Thomas. *Buscando la nación peruana*. Lima: Editorial Horizonte, 2009. p. 152.

¹⁶⁷ WARD, op. cit., p. 142.

dos sentimientos capaces de regenerarnos y salvarnos: el amor a la patria y el odio a Chile!”.¹⁶⁸

González Prada acusou o país vizinho de ter mutilado o território nacional peruano. Nesse sentido, incitou a juventude do Peru à vingança e à retaliação contra os chilenos. “*Niños, sed hombres, madrugad a la vida, porque ninguna generación recibió herencia más triste, porque ninguna tuvo deberes más sagrados que cumplir, errores más graves que remediar, ni venganzas más justas que satisfacer*”. Dessa maneira, o intelectual disseminou um discurso de ódio e de desforra contra o Chile. “*Lancemos una chispa que inflame en el corazón del pueblo el fuego para amar con firmeza todo lo que se debe amar, y para odiar con firmeza todo lo que se debe odiar*”.¹⁶⁹

O intelectual comparou a experiência de guerra peruana, com a da França, quando ela foi derrotada e perdeu as regiões da Alsácia e Lorena na guerra franco-prussiana. Para ele, “*el odio justo salva siempre a las naciones. Por el odio a Prusia, hoy Francia es poderosa como nunca*”. Nesse sentido, *Discurso en el Politeama* incentivou a nova geração a alimentar os sentimentos de fúria, de cólera e de rancor contra o Chile, uma vez que esse estado de ânimo seria capaz de reverter as perdas territoriais peruanas por meio de outra guerra e tornar o Peru uma nação orgulhosa e forte.

Para González Prada, a juventude peruana deveria se manter firme, se enfurecer e jamais perdoar e nem esquecer as ações dos chilenos, pois eles, na visão do intelectual, arruinaram o Peru. “*El puñal está penetrando en nuestras entrañas y ya perdonamos al asesino. Alguien ha talado nuestros campos y quemado nuestras ciudades y mutilado nuestro territorio y asaltado nuestras riquezas y convertido el país entero en ruinas de un cementerio*”.¹⁷⁰

Para que o Peru fizesse a sua revanche e recuperasse os seus antigos territórios expropriados e anexados ao Estado chileno, era necessário que, antes de tudo, os peruanos fortalecessem o seu sentimento de patriotismo e que o povo perdesse o seu espírito de servidão, pois, “*cuando tengamos pueblo sin espíritu de servidumbre, y militares y*

¹⁶⁸ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Discurso en el Politeama*. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: Ensayos escogidos. Lima: Editorial Universo S.A, 1977. p. 26-27.

¹⁶⁹ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 26.

¹⁷⁰ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 26.

políticos a la altura del siglo, recuperaremos Arica y Tacna, y entonces y solo entonces marcharemos sobre Iquique y Tarapacá, daremos el golpe decisivo, primero y ultimo".¹⁷¹

Para além de ser um discurso anti-chileno, o escrito de González Prada foi um manifesto que intencionou incentivar o fortalecimento dos sentimentos de amor e de orgulho dos peruanos pela sua terra natal e pela sua própria gente.

¿Por qué desalentarse? Nuestro clima, nuestro suelo ¿son acaso los últimos del universo? En la tierra no hay oro para adquirir las riquezas que debe producir una sola Primavera del Perú. ¿Acaso nuestro cerebro tiene la forma rudimentaria de los cerebros hotentotes, o nuestra carne fue amasada con el barro de Sodoma? Nuestros pueblos de la sierra son hombres amodorrados, no estatuas petrificadas.¹⁷²

A mensagem do intelectual foi a de que os peruanos não eram piores e nem inferiores a nenhum outro povo do planeta. Além disso, valorizou o clima e as riquezas provenientes do solo peruano. Também, promoveu uma ruptura radical com a tradição *criolla* e buscou se afastar do legado etnocêntrico que sempre negou a existência do mundo indígena, abrindo um novo horizonte para se imaginar o Peru.¹⁷³

Discurso en el Politeama foi uma forte declaração pública contra a ignorância e espírito de servidão da nação. Para González Prada, o motivo do Peru ter sido derrotado na guerra foi porque o país estava embrutecido e enfraquecido em consequência dos séculos de servilismo e subserviência que os setores dominantes impuseram aos indígenas, maioria da população do Peru. Logo, enquanto os índios fossem tratados como serviçais e escravos na sociedade peruana, a nação seria eternamente decrépita e raquítica. “*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 servo ¿qué patria defenderá?*”¹⁷⁴ Isso significa que o indígena deveria ser retirado da sua condição de subalternidade social e sentir-se integrado à nação peruana a fim de defendê-la e honrá-la quando necessário fosse.

¹⁷¹ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 24.

¹⁷² GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 25.

¹⁷³ PORTOCARRERO, Gonzalo. El indio como prójimo: González Prada y el nacimiento de la tradición democrática en el Perú. In: WARD, Thomas. *El porvenir nos debe una victoria: La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010. p. 215.

¹⁷⁴ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Discurso en el Politeama*. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: Ensayos escogidos. Lima: Editorial Universo S.A, 1977. p. 23.

O grande fator de ineditismo de *Discurso en el Politeama* foi ter afirmado que a autêntica pátria peruana era formada pelas multidões de indígenas. O intelectual criticou o fato de que esses elementos, que eram a verdadeira essência nacional, eram tratados como servos tanto pelo Governo quanto pela Igreja Católica. Para González Prada, essa situação fazia com que os índios vegetassem em estado de incivilidade, ingenuidade, dependência e submissão, contudo, havia chegado o momento da nova geração começar a mudar os rumos da história do Peru e contribuir para liberar os índios dos grilhões da servidão.

Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador y del cura, esa trinidad embrutecedora del indio.¹⁷⁵

A partir dessa citação, podemos apontar algumas questões. González Prada alegou que a instrução era uma ferramenta para que os índios fossem retirados da sua condição de subalternidade, imposta pelos governantes e pela Igreja, a fim deles se dignificarem. Contudo, não podemos deixar de notar que, o modelo educacional para dignificar o índio, concebido pelo intelectual, era assentado em uma matriz ocidental, no sentido direcionado para que o indígena instrumentalizasse a escrita e a leitura do espanhol para se desenvolver e fazer parte do mundo civilizado.

No Peru, González Prada foi uma das primeiras vozes a defender que o índio tinha o direito a receber uma educação. Mas o seu modelo de instrução possuía algumas limitações, uma vez que os índios estariam enviando os seus filhos à escola *criolla*. Esse modelo educacional auxiliava os indígenas a aprender o castelhano, mas, em contrapartida, eles se esqueceriam e não instrumentalizariam o seu próprio idioma. Isto porque González Prada não questionou em qual língua seriam dadas as aulas e, tampouco, propôs colégios em que professores e alunos se comunicassem através do quéchua, por exemplo.

¹⁷⁵ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 24.

O pensador peruano foi um precursor em começar a idealizar a construção de um novo Estado-nação, mas seu discurso possuiu algumas limitações, uma vez que ele enxergou os índios através da lupa da sua formação intelectual europeizada. Compactuou, nessa perspectiva, com uma visão eurocêntrica da pedagogia, não reconhecendo a autoridade da cultura e dos ensinamentos indígenas, pois, em seus escritos, era sempre o índio que ia à escola aprender com o homem branco, e não o contrário.¹⁷⁶

O intelectual também fez uma denúncia contra a condição de subordinação social do indígena na sociedade peruana. Apesar de ele criticar a servidão do índio e defender a mudança do *status quo* no Peru, em *Discurso en el Politeama*, o autor não chegou a amadurecer uma ideia de como retirar o nativo desta situação de subalternidade. Ele tão somente apontou que a instrução poderia reverter esse quadro social, civilizando os índios e integrando-os à nação.

Em *Discurso en el Politeama*, o autor reivindicou a identidade nacional para os indígenas, uma vez que afirmou que a verdadeira nação era formada pelas multidões de índios das cordilheiras dos Andes. Contudo, nesse escrito, González Prada não demandou pela incorporação das tradições, dos costumes, da sabedoria, do idioma quéchua e da religiosidade dos povos indígenas. Por essa razão, acreditamos que esta questão do intelectual dizer que o verdadeiro Peru era o indígena, deve ser pensada mais como um apelo para que os índios fossem integrados à comunidade nacional como cidadãos instruídos e com seus direitos respeitados, do que propriamente uma reivindicação da incorporação da cultura indígena como um traço da identidade nacional peruana.

A Guerra do Pacífico foi um conflito que traumatizou e marcou a sociedade peruana como um todo. Uma gama de intelectuais buscou entender quais foram as razões da derrota do Peru e, o problema do índio, acompanhou estas discussões. Para Ricardo Palma, o Estado fracassou no conflito justamente por ser habitado por uma maioria indígena, elementos considerados abjetos e moralmente inferiores. Já para González Prada, o Peru não perdeu a guerra em virtude de nenhum tipo de inferioridade nata dos índios, mas sim, porque eles eram tratados como servos e subalternos. Logo, a pátria já estava condenada à derrota de antemão, pois os filhos de seu solo, abandonados pelas elites políticas à própria sorte, não tinham sentimentos de patriotismo e de devoção para com a nação.

¹⁷⁶ WARD, Thomas. *Buscando la nación peruana*. Lima: Editorial Horizonte, 2009. p. 144-148.

1.3 Divergências entre González Prada e a família Palma: questão racial em perspectiva

No contexto do Pós-guerra do Pacífico, parte da intelectualidade e dos setores dirigentes do Peru começaram a fazer uma reflexão em torno da própria história. A lembrança da humilhação e do fracasso perante o Chile estava muito viva na memória dos peruanos e despertou, em uma parcela deles, a necessidade de avaliar os motivos que levaram o país à derrota e à calamidade nacional. Questões como “quem somos nós?”; e “qual é o destino da nação?”, que outrora eram pouco discutidas, se transformaram em temas relevantes para a elite pensante e política do Peru. Depois do conflito bélico, esses setores passaram a pensar sobre quais estratégias deveriam ser adotadas para a reconstrução e fortalecimento da nação e, também, começaram a refletir a respeito da própria identidade nacional, buscando, ou por vezes, idealizando, quem seria o autêntico peruano.

Clemente Palma (1872-1946), no trabalho *El porvenir de las razas en el Perú*, publicado em 1897 e Manuel González Prada, em *Nuestros indios*, escrito em 1904, produziram obras que podem ser enquadradas nesse cenário de disputas em torno da identidade nacional e do que é “ser peruano”. Ambos idealizaram quem seria o legítimo povo do país levando em consideração o critério racial. Analisar esta questão é o propósito dessa sessão. Mas, antes de analisar essa temática, é relevante narrar sucintamente sobre a rivalidade de González Prada com a família Palma.

González Prada, desde a sua juventude, esteve ligado à atmosfera artística e intelectual de Lima. Nessa fase, integrou-se ao *Clube Literário*, um agrupamento liderado pela figura de Ricardo Palma, que reunia os principais escritores do país. Contudo, devido a divergências internas, ele e um grupo heterogêneo de intelectuais, que defendiam que a

literatura deveria ter um papel social e político,¹⁷⁷ se retiraram do *Clube*.¹⁷⁸ González Prada liderou uma revolta contra os escritores da sua geração. Para fazer frente ao *Clube Literário*, que defendia uma literatura socialmente desinteressada e preocupada com questões puramente estéticas, fundou o *Círculo Literário*,¹⁷⁹ do qual a escritora Clorinda Matto de Turner também fez parte.¹⁸⁰

A rixa entre González Prada e Ricardo Palma era antiga. O primeiro ataque de González Prada contra Palma veio em sua Conferência no Ateneu de Lima, em 1886, ao fazer uma clara alusão a obra *Tradiciones peruanas*, de autoria de Ricardo Palma. “*Si un autor sale de su tiempo, hay de ser para ‘adivinar las cosas futuras, no para desenterrar ideas i palabras muertas. Arcaísmo implica retroceso: a escritor arcaico, pensador retrógrado’*”.¹⁸¹ González Prada chamou o estilo de escrita de Ricardo Palma de velho e mofado e, também, desprezou a busca do passado peruano idealizada pelo pensamento palmista, acusando-o de promover uma excessiva valorização das tradições e costumes dos tempos coloniais.

Em *Discurso en el Teatro Olimpo*, em 1888, a crítica de González Prada ao estilo literário palmista ficou ainda mais evidente, uma vez que ele atacou em específico a Tradição, um gênero da literatura cujo principal expoente peruano era Ricardo Palma, classificando-a como arcaica, de um vocábulo anacrônico e vazia de ideias. “*En la prosa reina siempre la mala tradición, ese monstruo engendrado por las falsificaciones agridulces de la historia i la caricatura microscópica de la novela’*”.¹⁸²

¹⁷⁷ Inspirado no escritor francês Victor Hugo, González Prada incitou os membros do *Círculo* a utilizar a literatura como um instrumento capaz de promover uma transformação das mentalidades e dos corações, modificando, conseqüentemente, a política e o *status quo* da sociedade. Este grupo teve um papel radical em Lima e, posteriormente, em 1891, acabou dando origem à um partido político, denominado União Nacional, no qual González Prada foi o primeiro presidente. SOUZA, Tito Eugênio. Manuel González Prada e o surgimento de uma “nova consciência” do Peru. *Caderno de Letras*, Pelotas, n. 25, jul-dez, 2015. p. 129-130.

¹⁷⁸ CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009. p. 41.

¹⁷⁹ González Prada fundou o *Círculo Literário*. Desejoso de promover uma revolução nas Letras do país, queria declarar a independência literária dos escritores peruanos em relação à antiga metrópole. Acusou os literatos do Peru de, em pleno século XIX, meramente imitar os ícones da literatura espanhola, como José de Espronceda, Ramón de Campoamor e Gustavo Bécquer. Por esta razão, exaltou a necessidade de se criar no país uma literatura original que expressasse a autenticidade peruana. Ao primar pela busca da originalidade, se inspirou no discurso *The American scholar* (1837), de Ralph Waldo Emerson, que também havia se queixado de que os norte-americanos imitavam à Shakespeare. SOUZA, op. cit., p. 128-132.

¹⁸⁰ SOUZA, op. cit., p. 128-132.

¹⁸¹ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Páginas libres*. Lima: Editorial Thesis, S.A, 1966. p. 19.

¹⁸² GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Discurso en el Teatro Olimpo*. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Páginas libres*. Lima: Editorial Thesis, S.A, 1966. p. 32.

Em 1888, em *Discurso en el Politeama*, González Prada lançou outro golpe contra a geração que Ricardo Palma representava, considerada como a verdadeira responsável pela derrota do Peru na Guerra do Pacífico. Em seu tom antiespanhol, incitou a juventude ao rompimento com os homens do passado, incluindo os políticos e os escritores, afirmando metaforicamente que eles deveriam ir à tumba e os jovens à obra de reconstrução do país. Foi a partir desse contexto que o campo intelectual peruano se dividiu entre os seguidores de Ricardo Palma, admiradores do Vice-reinado e nostálgicos da nobreza e da fidalguia dos tempos coloniais e os seguidores do pensamento de González Prada, partidários de ideias antiespanholas, anticolonialistas e antilimenhas.¹⁸³

A rivalidade entre os dois escritores ficou ainda mais acirrada em 1912, durante o primeiro mandato do governo de Augusto Leguía. Clemente Palma, filho de Ricardo Palma, a mando do governo, foi destituído do seu cargo de Diretor de Instrução Pública, sendo substituído por Percy Gibson, amigo de González Prada e um dos primeiros sócios do *Círculo Literário*. Isso aconteceu porque Clemente Palma, em seus artigos publicados na revista *Varietades*, criticou asperamente o governo de Leguía. Em resposta, o presidente do Peru, de forma arbitrária, nomeou Gibson para ocupar o cargo que pertencia à Clemente. Como um ato de protesto contra o autoritarismo do governo, Ricardo Palma renunciou ao seu cargo de Diretor da Biblioteca Nacional.¹⁸⁴

A renúncia de Ricardo Palma foi motivada por motivos pessoais, por não se conformar em ver o seu filho sendo destituído do seu emprego. Os simpatizantes da família dos Palma, em um ato de solidariedade, fizeram esforços para que ninguém aceitasse assumir a Biblioteca Nacional; mas, González Prada, recusando-se a ser benevolente com os Palma, aceitou o cargo que pertencia ao seu antigo rival. Pela primeira vez em sua vida, aos 64 anos, concordou em ter um emprego formal e passou a trabalhar como um funcionário do Estado, embora sua nova ocupação não tivesse conexões diretas com a arena política.¹⁸⁵

O governo de Leguía, de forma um tanto quanto irônica, concedeu a direção da Biblioteca Nacional justamente para o maior inimigo intelectual de Ricardo Palma.

¹⁸³ PODESTÁ, Bruno. Ricardo Palma y Manuel González Prada: historia de una enemistad. *Revista Iberoamericana*, v. XXXVIII, n. 78, 1972. p. 128.

¹⁸⁴ SÁNCHEZ, Luis Alberto. Un incidente que definió el pensamiento peruano: Ricardo Palma vs. Manuel González Prada. In: In: WARD, Thomas. *“El porvenir nos debe una victoria”*. *La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010. p. 80-85.

¹⁸⁵ SÁNCHEZ, op. cit., p. 81-83.

Entretanto, González Prada sofreu violentos ataques por ter aceitado o cargo, vindos, inclusive, de indivíduos que outrora eram próximos e frequentavam a sua casa, como foi o caso Luis Ulloa Cisneros, membro do Partido da União Nacional. Cisneros criticou González Prada, acusando-o de ter compactuado com as práticas abusivas de perseguição política do governo de Leguía, chegando ao ponto de chamar a González Prada de infame. Mariano Lino Urquieta, que também pertencia ao ciclo de boas relações de González Prada, foi um dos que mais o atacou, afirmando que ele não tinha nenhuma necessidade econômica para se tornar o Diretor e que só aceitou o cargo para afrontar a Ricardo Palma.¹⁸⁶

Diante das críticas de parte da intelectualidade peruana pela sua falta de solidariedade para com Ricardo e Clemente Palma, González Prada publicou, em 1912, uma *Nota informativa acerca de la Biblioteca Nacional*. Sobre o pretexto de informar ao governo sobre a situação da BN, acusou Ricardo de ter levado consigo os livros de contabilidade da biblioteca, criticando-o pela sua falta de organização ao não solicitar que o acervo de materiais fosse ordenado e catalogado. Também, reprovou a postura de Ricardo Palma por ele ter assinado uma gama de livros e de manuscritos que pertenciam ao público com o seu próprio nome. O choque entre os dois velhos escritores chegou ao ponto da hilaridade quando González Prada acusou Ricardo Palma de fazer anotações e comentários nos livros que pertenciam à BN. Para comprovar essa atitude, mandou para o venezuelano Rufino Blanco Fombona, um livro seu que continha algumas ríspidas anotações feitas pelo tradicionalista.¹⁸⁷ Fombona, ferido pelas supostas críticas de Palma, levantou um questionamento sobre o porquê Ricardo Palma em *Tradiciones peruanas*, havia desdenhado da memória de Simón Bolívar e de suas tropas. Eis aqui a sua conclusão:

Ricardo Palma, se ensañaba contra la memoria de Bolívar, llamando asesino al hombre a quien el Perú debe la independencia y el territorio que Chile estaba arrebatándole. Nunca pude explicarme aquel odio. Un limeño, amigo mío, me ha dado la clave del misterio. Hela aquí: En los ejércitos de la Gran Colombia que pasaron al Perú con el Libertador, había muchos negros de nuestras africanas costas. Conocida es la psicología del negro. La imprevisión, el desorden, la tendencia al robo, la lascivia, la carencia de escrúpulos, parecen patrimonio suyo [...] Una de aquellas diabluras cometidas en los suburbios de Lima por estos negros del Caribe fue la violación de ciertas “pobres y honestas” mujeres. De ese pecado mortal descende Ricardo Palma. Así explica

¹⁸⁶ SÁNCHEZ, op, cit., p. 86-87.

¹⁸⁷ PODESTÁ, Bruno. Ricardo Palma y Manuel González Prada: historia de una enemistad. *Revista Iberoamericana*, v. XXXVIII, n. 78, 1972. p. 130-131.

mi amigo del Perú el odio de Ricardo Palma a la memoria de Bolívar y de sus tropas. Don Ricardo ha olvidado, hasta ahora, incluir entre sus *Tradiciones peruanas* esta amarga tradición de familia. No podemos echárselo en cara. Me alegro que el viejo mulato de Lima pueda leer antes de morir esta breve nota. Se la debía. No tanto para vindicar la memoria de Bolívar como para corresponder a las acotaciones que él puso, según parece, al margen de alguna obra mía en la Biblioteca Nacional del Perú. Donde las dan las toman, señor feolenco.¹⁸⁸

Fombona, em um tom zombeteiro e preconceituoso, ironizou Ricardo Palma, acusando o principal representante da cultura *criolla* peruana de ser um mulato espanholizado. Como se pode perceber, a atmosfera intelectual do princípio do século XX era bastante agressiva e extrapolava em muito as divergências ideológicas no campo da política e da literatura. Nesse cenário, os embates de ideias assumiram uma característica visceral, em que os ataques feitos à vida privada dos intelectuais envolvidos era uma ação não rara.

Para além das divergências no campo literário entre González Prada e os Palma, o tema racial também foi uma problemática em que eles tiveram uma visão em desacordo e conflituosa, conforme demonstraremos a seguir.

Clemente Palma, em *El porvenir de las razas en el Perú*, assim como o seu pai, Ricardo Palma, se afinou às concepções do racismo científico e do darwinismo social. Ele se inspirou, sobretudo, nas ideias de Le Bon e de Javier Prado, para afirmar que a humanidade estava dividida entre raças superiores e raças inferiores. O escrito em questão foi o trabalho monográfico que o intelectual apresentou para obter o título de Bacharel em Letras na *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* e consideramos essa obra como o exemplo máximo das concepções do racismo científico sendo aplicadas para pensar a sociedade peruana. Além disso, “*su sustento público en medio de la academia universitaria indica, además, que sus ideas eran compartidas, con diversas intensidades, por las clases sociales ilustradas hegemónicas criollas blancas*”.¹⁸⁹

Para Palma, o Peru do pós-guerra necessitava de uma restauração total, com uma plena regeneração moral e social do seu povo. Nesse sentido, ele propôs a exclusão/eliminação dos setores populacionais considerados inadequados, como os

¹⁸⁸ FOMBONA, Rufino. *Critica de la obra de González Prada*. Lima: Fondo de Cultura Popular, 1966. p. 21-22.

¹⁸⁹ ÁVILA, Rubén. *La razón racial: Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Científica del Sur, 2010. p. 59.

índios, os negros e os *coolies*, taxados como seres que não serviam para reformar o país, e clamou pela necessidade de que o Estado convocasse uma nova raça a fim de regenerar os costumes, o ânimo, a autoconfiança e o caráter peruano.

A solução proposta pelo autor para restaurar a sanidade e vitalidade do povo do Peru era a de que os *criollos* se mesclassem com povos das raças superiores. Os arianos, eram o grupo ideal para a realização deste projeto.

Sí, señores, la falta de carácter coloca a los criollos, en una condición de una raza media incapaz del progreso, si no le sujeta a una terapéutica étnica que garantice su salud física y su vigor moral en un porvenir más o menos lejano. ¿Por qué la República argentina y hasta Chile son hoy naciones florecientes? Por el carácter. ¿Y por qué tienen carácter? Por que los elementos inferiores de raza entraran en poca cantidad en la constitución de su pueblo actual, y los superiores en más cantidad. En oleadas benéficas ha recibido la República Argentina la sangre italiana, inglesa, francesa y española. La Argentina hoy es una Cosmópolis de todas las sangres superiores. Ellas se han fusionado, han formado un todo, algo heterogéneo, pero esa heterogeneidad en nada daña la unidad del espíritu nacional. [...] La raza criolla en su valor de raza mediana, de raza inteligente y artística, está en excelentes condiciones para cruzarse con alguna raza que le dé lo que la falta: el carácter. En mi humilde concepto, señores, creo que él puede dársele la raza alemana. El alemán es físicamente fuerte: vigorizará los músculos y la sangre de nuestra raza; es intelectual, profundamente intelectual: dará solidez a la vida mental de nuestra raza [...] es la raza alemana, en mi opinión, la que más beneficios hará en nuestra sangre desequilibrada; es la raza alemana con sus admirables condiciones de energía, moralidad y orden la que crearía, al cruzarse con la criolla, una generación equilibrada, dotada de carácter, con más respecto a la ley y al deber.¹⁹⁰

Quando Clemente Palma propôs como terapêutica para restaurar o vigor e a vitalidade dos peruanos, a mescla de *criollos* com os imigrantes europeus arianos, ele estava se afinando com concepções eugênicas, uma vez que clamou pelo aperfeiçoamento do povo do Peru mediante a seleção artificial dos espécimes considerados adequados. Isso porque ele era favorável apenas aos cruzamentos acertados, no sentido de que os *criollos* deveriam se mesclar tão somente com os elementos das raças superiores e evitar o contato íntimo com os indivíduos provenientes das raças inferiores.

Interpretamos que o povo peruano idealizado pelo discurso palmista se forjaria ao longo do século XX, sendo fruto da miscigenação entre os *criollos* e os imigrantes europeus, preferencialmente os arianos. Por essa razão, o intelectual encerrou *El porvenir*

¹⁹⁰ PALMA, Clemente. *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imp. Torres Aguirre, União 150, 1897. p. 37-38.

de las razas en el Perú, com um apelo para que o Estado promovesse a imigração de alemães para o país a fim de regenerar as gerações vindouras e salvar o Peru da degradação total. “*El gobierno verdaderamente paternal, celoso para nuestra patria, será aquel que favorezca con toda amplitud la inmigración de esta raza viril, aquel que solicite la inmigración de algunos millares de alemanes*”.¹⁹¹ Isso significa que Palma estava reivindicando que o Estado interferisse nas relações conjugais/carnais a fim de melhorar a qualidade racial e moral do povo peruano das próximas gerações.

Entendemos que o intelectual estava muito antenado com os eventos de imigração em massa de europeus para a América Latina no contexto dos fins do século XIX. Os governos da Argentina e do Brasil, influenciados pelas ideias do darwinismo social e da eugenia, apoiaram a vinda de europeus, sobretudo da Itália e da Alemanha. Esses Estados receberam quantidades significativas de povos brancos para povoar e embranquecer a população de seus respectivos países no cenário histórico em questão. Nesse sentido, pensamos que Palma idealizava que o Estado peruano deveria seguir o exemplo do Brasil e da Argentina e promover políticas públicas a fim de facilitar o ingresso de imigrantes europeus brancos no Peru.

Esta solução que Clemente Palma propôs para os problemas da nação é eugenista, pois primou pela necessidade de cuidar das gerações futuras requerendo um controle político da reprodução humana. Ou seja, reivindicou um controle social para beneficiar o povo peruano, em seus aspectos físicos e mentais, a fim de aperfeiçoá-lo mediante a seleção artificial dos melhores espécimes e a exclusão dos indesejáveis.

Os índios eram considerados por Clemente Palma como seres inferiores, desnecessários e inúteis. Portanto, não serviam como base para a reconstrução do Peru. O intelectual defendeu que enquanto o Peru fosse habitado por povos inferiores, a nação jamais conseguiria entrar para o rol dos países civilizados. No caso específico dos índios, afirmou que eles eram seres degenerados, decrepitos, raquíticos, fanáticos, supersticiosos, covardes, servis, refratários ao progresso e à modernização, medíocres em termos intelectuais, apáticos, sem aspirações, inadaptáveis à educação.¹⁹²

Clemente Palma alegou que existia uma forte degradação moral e social nos indígenas e, esta depravação se dava em virtude da sua inferioridade racial. Dessa forma,

¹⁹¹ PALMA, op. cit., p. 38-39.

¹⁹² PALMA, op. cit., p. 8-15.

o intelectual concebeu uma nação que excluía os seus integrantes racialmente indesejáveis, como os índios, os negros e os *coolies* a fim de garantir a regeneração social e moral do Peru. Ou seja, os elementos inferiores deveriam ser excretados da nação, uma vez que a sua permanência levaria ao colapso de toda a comunidade peruana, como podemos observar nesta citação abaixo:

Desde luego creo que la experiencia de varios siglos ha demostrado todo lo que puede esperarse de la raza india, raza embrutecida por la decrepitud, por su innata condición inferior y por los vicios de embriaguez y de lujuria, un factor inútil, no solo para la vida civilizada moderna, sino hasta para el caso de una reconstitución del Imperio de los Incas. Hoy Manco sería impotente para hacer de esa raza un cuerpo compacto. Los elementos inútiles deben desaparecer, y desaparecen. A medida que la civilización vaya internándose en la sierra y las montañas, el elemento indígena puro irá desapareciendo, como sucede en los Estados Unidos con los pieles rojas. El empuje lento de la civilización irá exterminando, poco a poco, esta raza infeliz inepta e incapaz del desarrollo de mentalidad y voluntad propios de las verdaderas naciones. Habría un medio para ayudar la acción evolutiva de las razas: el medio empleado por los Estados Unidos; pero ese medio es cruel, justificable en nombre del progreso, pero censurable en nombre de la filantropía y del respecto a la tradición, algo arraigados ambos en el espíritu peruano: ese medio es el exterminio a cañonazos de esa raza inútil.¹⁹³

Como podemos perceber, o intelectual alegou que exterminar os índios do Peru a tiros de canhão podia até ser censurável, mas era justificável em nome do progresso. Esse tipo de afirmação com certeza choca aos leitores do século XXI. Contudo, Palma deve ser pensado como um indivíduo que era parte e produto de uma época em que as ideias do racismo científico, do darwinismo social e da eugenia estavam em seu auge e eram bem aceitas em praticamente todo o mundo ocidental. Nesse sentido, o intelectual deve ser pensado como um homem de seu tempo, como um indivíduo que estava reproduzindo as principais ideias dominantes do fim do século XIX e do princípio do século XX.

Além do mais, sua proposta de eliminação dos indesejáveis não era propriamente uma novidade no continente americano. Como o autor mesmo revela na citação acima, esta ação foi orquestrada pelo Estado norte-americano contra os Apaches, vulgarmente conhecidos como *peles vermelhas* no decorrer do século XIX. Na própria América Latina,

¹⁹³ PALMA, op. cit., p. 35.

na Argentina¹⁹⁴ e no Chile, contra os Mapuches, campanhas de extermínio dos indígenas também foram empreendidas com apoio do Estado.

Clemente Palma acreditava que um país de maioria indígena não poderia ter futuro. Sua sociedade contemporânea estava condenada pela biologia. Por essa razão, incitou o genocídio indígena como caminho para o progresso nacional. Seu objetivo era um país sem índios, mas ele se esquivou de responder questões práticas como: quais critérios seriam usados para separar os índios dos mestiços? Onde os donos das fazendas e minas encontrariam a sua mão de obra? Quais seriam as consequências deste extermínio?¹⁹⁵ Percebemos que Palma alimentou a fantasia de viver em um país sem índios. O delírio de imaginar que seria possível exterminar a tiros de canhão a esmagadora maioria da população peruana revela uma faceta: o desejo de um novo recomeço para a nação sem o elemento indígena.

Outro ponto importante a ser destacado é o rechaço de Palma à capacidade redentora da educação. *“Lo cierto es que los pueblos son razadas de animales, y sus instintos y tendencias no se modifican con leyes e con educación, sino con cruzamientos acertados”*.¹⁹⁶ Isso significa que, na visão palmista, nem as leis e, tampouco, a instrução, seriam capazes de transformar a vida dos homens, uma vez que eles se viam perpetuamente influenciados pela sua herança hereditária; logo, uma raça inferior sempre seria inferior, inexistindo a possibilidade de mudança.

¹⁹⁴ Gabriel Passetti esclarece que na segunda metade do século XIX, a “vida na fronteira indígena de Buenos Aires era extremamente tensa e as décadas de invasões e combates fortaleceu um ideário cujas propostas supunham a supressão física do inimigo indígena. O discurso portenho construído a partir da década de 1850 passou a se apresentar extremista, preconceituoso, segregacionista e genocida. As tensas relações na fronteira de Buenos Aires marcaram profundamente o imaginário de militares, comerciantes e produtores da fronteira. Sentindo-se atacados, entendiam, baseados na ideia de superioridade das raças, que a solução para a Argentina era a aniquilação total dos *“vándalos de la pampa”* [...] Ao final da década de 1870, os militares da fronteira indígena assumiram o controle do Estado e a proposta de extermínio, gestada há vinte anos e fortalecida pelos ideais de branqueamento nacional e uso intensivo da mão-de-obra imigrante, foi finalmente aplicada. Durante as chamadas “Campanhas do Deserto”, comandadas pelo general e futuro presidente Julio Roca, em 1878, mais de 11.000 indígenas de um total de 30.000 foram assassinados durante poucos meses. Um número incontável de feridos desapareceu e os fugitivos foram caçados durante anos pelos pampas e pelos Andes. Os poucos sobreviventes assistiram à ocupação de suas terras e foram submetidos à tutela estatal, ao confinamento em reservas e ao trabalho de baixa qualificação no campo e nas cidades, o que liberou 15.000 léguas para a agropecuária exportadora”. PASSETTI, Gabriel. *Confederações indígenas em luta por participação política, comercial e territorial: Argentina, 1852-1859. HISTÓRIA*, São Paulo, 28 (2): 2009. p. 128-135.

¹⁹⁵ PORTOCARRERO, Gonzalo. El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. In: PANFICHI, Aldo (org). *Mundos interiores: Lima, 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995, p. 229-233.

¹⁹⁶ PALMA, Clemente. *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imp. Torres Aguirre, União 150, 1897. p. 39.

Compartilhando das ideias de Le Bon, o intelectual acreditava que a educação não era capaz de promover uma homogeneização social da nação e nem mudar o comportamento dos inferiores, uma vez que a sua inferioridade cerebral os condenava a jamais sair do estado de barbárie.

Jamás intenta el indio asimilarse los elementos de progreso de los hombres superiores; esos elementos no los ve desde el punto de vista de la utilidad que le proporcionarían: los ve como las manifestaciones malditas de una superioridad que ni siquiera envidia, de una superioridad que no comprende, pero que le hiere, que le ofende, como ofende el sol. [...] Y es que, por una intuición inconsciente comprende el indio que el valor de su raza no sube por el hecho de adaptarse tales o cuales conocimientos, tal o cual forma de vida, porque ni la educación ni el método hacen la menor huella en los caracteres fundamentales de una raza. La raza india no es ni será adaptable a la vida civilizada de las razas indoeuropeas, porque es una tendencia ingénita en ella como en todas las inferiores, el aislamiento y la refracción con respecto a los ideales y vida psíquica y hasta material de los extraños. A este respecto dice muy bien el sabio Le Bon: El abismo de constitución mental que separa a las diversas razas nos explica el por qué los pueblos superiores han fracasado cuando han querido hacer aceptar su civilización a pueblos inferiores. La idea tan general aún de que la instrucción puede cambiar el carácter es una ilusión de las más funestas.¹⁹⁷

Na visão de Palma, não existia nenhum projeto cultural ou educacional que fizesse com que os índios deixassem a sua condição de perpétua inferioridade, uma vez que acreditava que a constituição genética deles era imutável, condenando-os a um eterno estado de insignificância e mesquinhez.

O discurso de Clemente Palma endossava a exclusão social dos indígenas a partir do critério racial. Os índios foram enxergados pelo intelectual como se fossem leprosos que estavam contaminando, infectando e adoecendo o corpo social da nação. Por essa razão, eles eram indivíduos que deveriam ser mantidos à distância e afastados. Embora Palma reconheça que os indígenas eram a maioria da população do Peru, eles não eram vistos como seres que faziam parte daquela comunidade nacional.

Estas concepções de mundo de Clemente Palma, assentadas nas ideias do racismo científico, do darwinismo social e da eugenia certamente deram base e foram decisivas para legitimar a exclusão social e a marginalização da população indígena no Peru entre o século XIX e parte do século XX. Neste cenário, os índios foram efetivamente excluídos e marginalizados em virtude dessas ideias racistas. Todavia, é importante demarcar que a

¹⁹⁷ PALMA, op. cit., p. 10.

proposta mais radicalizada de Palma de eliminá-los e aniquilá-los do país não encontrou respaldo social e político.

Sobre o impacto das ideias de Clemente Palma na sociedade peruana, Portocarrero pondera que no Peru houve uma dificuldade de acomodar uma vertente tão radicalizada do racismo em face à realidade social do país. Nos fins do século XIX, não era uma questão para o Estado promover o *apartheid*, nem o genocídio dos indígenas, até mesmo porque a dominação étnica da minoria de brancos sobre a maioria de índios nunca foi legalmente institucionalizada pelo governo. Nesse sentido, a proposta palmista de eliminar a população inferior não encontrou respaldo nos meios políticos do Peru, ao contrário do que aconteceu nos Estados Unidos, na Argentina e no Chile, pois apoiar este tipo de concepção descartava a possibilidade de um destino de regeneração e de grandeza da nação.¹⁹⁸

Outra obra igualmente importante para refletir sobre o impacto das concepções racialistas nos projetos de identidade nacional peruana no final do século XIX e o começo do século XX é o escrito *Nuestros indios*, de Manuel González Prada.

Gostaríamos de frisar que em um contexto em que as ideias do racismo científico, da eugenia e do darwinismo social estavam em seu auge, alguns intelectuais latino-americanos no cenário de fins do século XIX e princípios do século XX começaram a questionar essas concepções. Homens como o cubano José Martí, em seu escrito *Mi raza*, publicado em 1893, defendeu que todos os seres humanos eram iguais em sua natureza e que a República cubana deveria resolver os problemas acumulados durante séculos de colonialismo, entre eles, a questão da plena igualdade de direitos civis entre as raças. O brasileiro Manoel Bomfim, na obra *América Latina: males de origem*, lançada no ano de 1905, também defendeu a igualdade biológica entre as “raças” da espécie humana, construindo uma mensagem de inclusão social dos negros, dos índios e dos mestiços à nacionalidade brasileira. Por sua vez, González Prada em *Nuestros indios*, escrito em 1904, contestou a concepção de que os indígenas eram biologicamente inferiores aos

¹⁹⁸ PORTOCARRERO, Gonzalo. El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. In: PANFICHI, Aldo (org). *Mundos interiores: Lima, 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995. p. 224-225.

brancos, negando a mentalidade racista que afirmava que o índio era incapaz de se civilizar.¹⁹⁹

Entre fins do século XIX e princípios do século XX, surgiram as primeiras vozes na América Latina a contestar e criticar as ideias dominantes que serviam para legitimar a supremacia e o controle dos brancos europeus sobre os demais povos do globo terrestre. José Martí, Manoel Bomfim e González Prada são exemplos de intelectuais que foram pioneiros nessa empreitada no continente americano. Mas eles não podem ser pensados como homens a frente de seu tempo, mas sim como indivíduos que participaram das lutas ideológicas da sua própria geração. Ao criticar as ideias dominantes da sua contemporaneidade, eles estavam engajados em pensar e em solucionar os problemas sociais da sua própria época. Nesse sentido, acreditamos que González Prada estava inserido em um quadro maior em que uma parte da intelectualidade latino-americana já estava germinando um pensamento crítico em relação às teorias racistas do período.

Sabemos que o problema do índio já estava sendo debatido na sociedade peruana da segunda metade do século XIX por intelectuais como Sebastian Lorente, Juan Bustamante e Clorinda Matto de Turner. Contudo, o primeiro pensador que de fato analisou e contestou de forma explícita as ideias racistas que condenavam o indígena a um eterno estado de barbárie foi Manuel González Prada.

No Peru, o discurso de González Prada foi pioneiro ao enfrentar o racismo contra os indígenas de maneira tão aberta. Em *Nuestros indios*, ele fez uma reflexão sobre a luta entre as raças da espécie humana e afirmou que o fator *Raça* não determinava necessariamente o destino dos seres humanos. Logo, criticou os sociólogos que classificavam os povos de acordo com um critério racial, destinando os indivíduos de raça branca ao engrandecimento e viver prosperamente, ao passo que os homens das demais raças, estariam fadados a degenerar e morrer.

¡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 indio en el Perú. Como en la selección o eliminación de los débiles e inadaptables se realiza la suprema ley de la

¹⁹⁹ CAVALCANTE, Ruth. *A questão racial pensada entre o “método científico” e a paixão: um estudo comparado entre José Ingenieros e Manoel Bomfim – Argentina e Brasil (1900-1920)*. 2015. Dissertação. (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. p. 78.

vida, los eliminadores o supresores violentos no hacen más que acelerar la obra lenta y perezosa de la Naturaleza: abandonan la marcha de la tortuga por el galope del caballo. Muchos no lo escriben, pero lo dejan leer entre líneas, como Pearson cuando se refiere a la solidaridad entre los hombres civilizados de la raza europea frente a la Naturaleza y la barbarie humana. Donde se lee barbarie humana tradúzcase hombre sin pellejo blanco.²⁰⁰

Como observamos nessa passagem, o intelectual foi contra qualquer projeto em prol da eliminação e do extermínio das raças consideradas inferiores, seja no Peru ou em qualquer outro lugar do globo terrestre. Ele fez frente às concepções do racismo científico, do determinismo biológico e do darwinismo social ao contestar a ideia de que a espécie humana estava dividida entre seres superiores e inferiores e que o homem branco estava no topo da escala evolutiva. Para o pensador, essas teorias que fundamentavam as desigualdades entre as raças da espécie humana, eram invenções cômodas e hipócritas, que serviam, tão somente, para justificar a exploração e a violência de uma gama de nações da Europa e dos homens brancos sobre os demais povos do planeta.

Além de defender os índios das acusações de inferioridade racial, teve postura semelhante em relação aos negros e asiáticos, afirmando que os seus defeitos eram a consequência da exploração que os brancos empreenderam. Para ele, independentemente da raça proveniente, qualquer indivíduo era portador de defeitos e virtudes. Nesse sentido, quem estava realmente contaminada e degenerada era a própria sociedade: “a tal inferioridade era o resultado de um problema social, gerado pela situação de miséria e de segregação, a qual os discriminados estavam submetidos. O problema maior estava no próprio âmago da sociedade”.²⁰¹

González Prada chamou a atenção para o fato de que os seguidores das ideias de Gustave Le Bon acusavam os índios, os negros, os amarelos e os mestiços de serem refratários à civilização, mas ele acreditava que isso era um ledô engano. Assim, “*todas esas pretendidas incapacidades de los amarillos y los negros son quimeras de espíritus enfermos: Quien se atreva a decir a una raza: aquí llegarás y de aquí no pasarás, es un ciego y un insensato*”.²⁰² Isto significa que, na visão do intelectual, o atraso dessas raças não se devia a um critério racial, mas sim, a um processo histórico de exploração secular

²⁰⁰ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Nuestros indios. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo S.A, 1977. p. 62.

²⁰¹ BECHELLI, Ricardo. A Guerra do Pacífico (1879-1883) e o pensamento antirracista de Manuel González Prada. *Projeto História*, São Paulo, n. 31, 2005. p. 371.

²⁰² GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 62.

a qual foram submetidas. O autor acreditava que qualquer raça tinha plena capacidade de se desenvolver e de se tornar civilizada, uma vez que não existia nenhum impedimento biológico, físico e mental que impossibilitasse o seu desenvolvimento.

Para o pensador peruano, essas ideias preconceituosas eram utilizadas para negar ao índio a sua humanidade, no sentido de que se o indígena era um inferior e um degenerado, toda a violência e injustiça dirigida contra ele era justificável. Nessa perspectiva, a degradação moral não foi atribuída aos indígenas, mas sim à sociedade peruana como um todo; pois, “se lhe roubavam as terras, assassinavam ou violavam as mulheres, isso era exatamente o reflexo daquela sociedade, não apenas marcada pelo descaso social dirigido ao índio, mas também pelo descaso ao direito à sua humanidade”.²⁰³

Apesar de González Prada iniciar um processo de ruptura em relação à mentalidade dominante que se afinava com as ideias do determinismo racial, ele, assim como os demais homens do seu tempo, não contestou a noção de que os índios, os amarelos e os negros eram mais atrasados do que os *criollos*. É paradoxal perceber que, mesmo o discurso pradiano sendo um chamado de aceitação, de integração e de assimilação do indígena à sociedade peruana, ele não conseguiu deixar de perceber os índios como seres atrasados, mas que poderiam ser civilizados. “*Siempre que el indio se instruye en colegios o se educa por el simple roce con personas civilizadas adquiere el mesmo grado de moral y cultura que el descendente del español*”.²⁰⁴ Ao endossar essa visão de que o índio deveria ser civilizado, González Prada corroborou com a neutralização da identidade cultural dos indígenas, uma vez que eles não poderiam permanecer como eles eram.

O diferencial do trabalho pradiano, em relação aos seus contemporâneos, foi não ter atribuído esse atraso e incivilidade dos índios, dos negros e dos mestiços a um critério racial, mas sim em decorrência de fatores históricos, uma vez que esses elementos eram vistos como espíritos enfermos em virtude da exploração secular a qual foram submetidos. Por outro lado, o autor fez uma crítica aos indivíduos da raça branca,

²⁰³ BECHELLI, Ricardo. A Guerra do Pacífico (1879-1883) e o pensamento antirracista de Manuel González Prada. *Projeto História*, São Paulo, n. 31, 2005. p. 370.

²⁰⁴ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Nuestros indios. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo S.A, 1977. p. 72.

considerados como capazes de cometer os atos mais infames e serem a verdadeira face da barbárie humana.

Si en vez de comparar una muchedumbre de piel blanca con otras muchedumbres de piel oscura, comparamos un individuo con otro individuo, veremos que en medio de la civilización blanca abundan cafres y pieles rojas por dentro [...] los que desde la cima de un imperio ordenan la matanza sin perdonar a niños, ancianos ni mujeres, llevan lo blanco en la piel, más esconden lo negro en el alma.²⁰⁵

González Prada censurou a forma como a civilização branca tinha a capacidade de aniquilar qualquer elemento que estivesse no caminho dos seus propósitos, explorando e trucidando os índios, negros e amarelos a fim de tomar para si, mediante o uso da força, tudo aquilo que pertencia ao outro. “*El animal de pellejo blanco, nazca donde naciera, vive aquejado por el mal del oro: al fin y al cabo cede al instinto de rapacidad*”.²⁰⁶

González Prada afirmou que os índios foram durante todo o período colonial barbaramente explorados e oprimidos pelo *repartimiento* e pela *mita* e que os reis da Espanha e os vice-reis na América tentaram amenizar essa situação de violência contra os indígenas, mas “*oficialmente se ordenaba la explotación del vencido y se pedía humanidad y justicia de los ejecutores de la explotación*”.²⁰⁷ Na visão do autor, para se acabar com a opressão, intimidação e a crueldade contra os indígenas, teria sido necessário abolir tanto o *repartimiento* quanto a *mita*, ou seja, transformar toda a base do regime colonial, ato que a Coroa espanhola não permitiu.

O intelectual ainda afirmou que os conquistadores e seus descendentes subjugarão e exploraram os indígenas durante três séculos. Dessa forma, o Peru estava dividido entre dois grupos étnicos “*muy desiguales por la cantidad, los encastados o dominadores y los indígenas o dominados. Cien a doscientos mil individuos se han sobrepuesto a tres millones*”.²⁰⁸ Ou seja, concebeu a República como uma continuação do Vice-reinado, em que o ameríndio continuou sendo um servo abusado.

O novo regime republicano não foi capaz de mudar essa situação de exploração dos *encastados* sobre os indígenas. Pelo contrário, a República continuou, na visão do autor, seguindo as tradições do Vice-reinado e não lutou pela redenção dos oprimidos da

²⁰⁵ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 73.

²⁰⁶ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 69.

²⁰⁷ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 67.

²⁰⁸ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 66.

sociedade, pois no discurso, os presidentes republicanos se apresentavam como protetores dos índios, no entanto, as suas novas leis e decretos “*se reducen a jeremiadas hipócritas, a palabras sin eco*”.²⁰⁹ Logo, mesmo com a mudança do regime político, os dominadores continuaram procedendo com má fé, enganando, oprimindo, explorando e corrompendo o índio.

González Prada rebateu a ideia de que os índios eram refratários à civilização e ao progresso. Afirmou que o Governo republicano não se empenhava o suficiente para oferecer educação aos nativos e que o índio só recebia duas coisas na vida: fanatismo e aguardente. Assim, denunciou que os índios eram mantidos na ignorância e que, sobretudo, na serra, havia muitas comunidades em que não existia um só homem capaz de ler e de escrever. Em *Nuestros indios* o autor fez um apelo para que a população indígena fosse instruída e esta obra foi um pouco além do que ele escreveu no *Discurso en el Politeama*, de 1888, uma vez que, para González Prada, já não bastava oferecer tão somente instrução aos indígenas para que eles saíssem da sua situação de atraso e fossem redimidos. “*Si por un fenómeno sobrehumano los analfabetos nacionales amanecieran mañana, no solo sabiendo leer y escribir, sino con diplomas universitarios, el problema del indio no habría quedado resuelto*”.²¹⁰ Isso significa que apenas educar ao indígena não era suficiente para modificar a sua situação de subalternidade na sociedade peruana. Era necessário transformar a sua situação econômica a fim de retirá-lo da condição de extrema pobreza.

Para retirar o indígena do seu estado de atraso, era necessário que os índios deixassem de ser tratados como servos. A proposta pradiana era a de que o índio deveria ter direito a uma porção de terras, pois “*nada cambia más radicalmente la psicología del hombre que la propiedad: al sacudir la esclavitud del vientre, crece en cien palmos*”.²¹¹ O indígena precisava de escola, de pão e de acolhimento por parte do Estado, pois “*la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social*”.²¹² Isso significa que para transformar o *status quo* da sociedade peruana, era necessário que o indígena fosse instruído, que tivesse a sua integridade enquanto ser humano respeitada e que tivesse as

²⁰⁹ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 68.

²¹⁰ GONZÁLEZ PRADA, op. cit. p. 74.

²¹¹ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., 74.

²¹² GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 75.

suas propriedades protegidas e produtivas a fim de assegurar a dignificação da sua existência.

O acesso à instrução somada a uma transformação da dura realidade econômica e social na qual os índios estavam inseridos era o caminho idealizado por González Prada para fortalecer e desenvolver o Peru. Entretanto, a República, ainda não estava verdadeiramente comprometida com esta reforma que modificaria as bases da estrutura social e econômica do país. Por essa razão, os índios no cenário republicano continuaram sendo mantidos em um estado de ignorância e de servidão em que “*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 y matanzas como las de Amantani, Llave, y Huanta*”.²¹³

Além disso, González Prada chamou a responsabilidade pelo bem-estar e dignidade de vida do índio para a elite peruana, pois ela era “a responsável pela situação do índio, por sua pobreza e miséria, por sua ignorância. Ele se assume como membro da elite, mas reconhecendo os erros desta elite, critica-a e toma para ela a responsabilidade pela situação do indígena”.²¹⁴

Segundo o intelectual, o índio no Peru não tinha direitos, mas apenas obrigações, uma vez que eles eram massacrados quando protestavam contra as contribuições onerosas e os avanços das *haciendas*. Além disso, a situação do indígena do interior era ainda mais dramática, pois existiam inúmeras regiões onde os governadores serviam aos interesses da *hacienda*. Por essa razão, González Prada achava justo que o índio defendesse a sua propriedade com armas, se necessário fosse, contra a ganância desmedida dos brancos.

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 dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con violencia, escarmentando al patrón que le arrebatara las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga. Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta. Hay un hecho

²¹³ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 69.

²¹⁴ BECHELLI, Ricardo. A Guerra do Pacífico (1879-1883) e o pensamento antirracista de Manuel González Prada. *Proj. História*, São Paulo, n. 31, 2005. p. 370.

revelador: reina mayor bienestar en las comarcas más distantes de las grandes haciendas, se disfruta de más orden y tranquilidad en los pueblos menos frecuentados por las autoridades. En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche.²¹⁵

É interessante notar que González Prada incentivava os indígenas a se protegerem, pegando em armas se necessário fosse, contra os abusos do Governo e os avanços das *haciendas*. Em artigos como *Nuestros tigres* demonstrou ter horror à violência gratuita, mas a legitimava nos casos em que ela fosse utilizada como um instrumento de ação. Entendemos que o intelectual concebeu o Peru como uma entidade tensionada nas relações de dominantes *versus* dominados. Assim, o revide violento dos oprimidos era a alternativa para fazer frente aos abusos das oligarquias dominantes.

Apesar do pensador achar legítimo que os índios se rebelassem e confrontassem os seus verdugos e dominadores, a comunidade nacional idealizada por González Prada não era a de luta entre as raças, mas sim uma sociedade em que houvesse o espírito de fraternidade e solidariedade entre os homens. Para o intelectual, uma sociedade civilizada era uma entidade moralizada. Isto é, a moralidade social consistia em “*haber transformado la lucha de hombres contra hombres en el acuerdo mutuo para la vida. Donde no hay justicia, misericordia ni benevolencia, no hay civilización*”.²¹⁶ Dessa forma, na visão do autor, uma sociedade civilizada era aquela em que a coletividade praticava o bem, não como uma obrigação, mas como um costume.

Para González Prada, os dominadores do Peru ainda não tinham adquirido esse grau de moralização e, por isso, se achavam no direito de explorar o indígena sob o pretexto de que ele era inferior e incapaz de se civilizar. Em consequência disso, o índio sofria de uma depressão moral causada por séculos de servidão e, por essa razão, o índio da República, em sua visão, era mais atrasado e embrutecido do que o índio encontrado pelos espanhóis no contexto da Conquista. Todavia, o intelectual afirmava que estar mais atrasado por uma depressão moral, em virtude de séculos de servidão, de exclusão e de

²¹⁵ GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Nuestros indios. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo S.A, 1977. p. 75.

²¹⁶ GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 71.

marginalização não era equivalente a uma incapacidade absoluta de civilizar-se por constituição orgânica.²¹⁷

Como podemos perceber, os modelos de nação peruana idealizados por Clemente Palma e por Manuel González Prada eram bem diferentes. O primeiro sonhava com uma restauração total do país, com a eliminação ou a exclusão das raças inferiores e a adoção de uma terapêutica dos cruzamentos acertados, em que os *criollos* e os arianos gerariam o novo povo peruano ao longo do século XX. Já González Prada, advogava em prol da inclusão dos indígenas à nacionalidade peruana. Com muita criticidade, ele tinha consciência de que esta ação estava muito longe de ser uma tarefa fácil, uma vez que requeria uma transformação da mentalidade e dos costumes da sociedade como um todo, mas esse era o único caminho para o progresso do Peru. Além disso, o próprio título do trabalho de González Prada, *Nuestros indios*, já demarcava que aqueles índios eram “nossos”, que eles pertenciam e eram partes integrantes da nação. Logo, não existia povo peruano sem os indígenas.

Em *Discurso en el Politeama*, González Prada assumiu um discurso ufanista, no sentido de que convocou o povo peruano a amar a pátria e a sentir orgulho da sua própria gente e da sua terra natal. O autor fez um chamado à aceitação, à união e à integração de todos os elementos que compunham aquela nação, sendo que a originalidade desse escrito foi ter afirmado que o verdadeiro Peru era o indígena. Em *Nuestros indios*, ele foi uma das primeiras vozes na América Latina a contestar e fazer frente aos fundamentos do racismo científico e do darwinismo social, rejeitando as ideias dominantes da sua contemporaneidade e apontando caminhos, mesmo que superficialmente, para transformar o *status quo* da vida dos índios e integrá-los à sociedade.

Ao longo de toda a sua trajetória, González Prada sempre foi um crítico da forma subalterna como os indígenas eram tratados, mas com o passar dos anos, seu pensamento foi se radicalizando. Seus escritos transmitiram a ideia de que ele não aceitava mais que a segregação entre os membros da comunidade nacional pudesse se perpetuar, passando a reivindicar por uma mudança desta realidade a partir de reformas políticas, educacionais, sociais e econômicas que promovessem a inclusão do índio à nacionalidade.

²¹⁷GONZÁLEZ PRADA, op. cit., p. 72.

Além disso, em *Nuestros indios* transmitiu a ideia de que era justo que os indígenas reagissem e se rebelassem, inclusive por meio da violência se necessário fosse, contra as arbitrariedades das autoridades governamentais e dos *hacendados*. Como já frisamos, a sociedade idealizada pelo intelectual era uma entidade moralizada e harmônica, mas concebemos que, em sua visão, para que o Peru chegasse nesse estágio de evolução, talvez o país tivesse que primeiro passar por uma rebelião, em que os oprimidos iriam impor e conquistar, mediante os seus próprios esforços e força, o respeito à sua integridade, à sua propriedade e à sua vida.

Em nossa interpretação, existiam, na visão pradiana, dois caminhos para uma sociedade mais igualitária no Peru: 1) A moralização das elites dirigentes, que promoveriam de cima para baixo, reformas substanciais nos âmbitos políticos, econômicos, educacionais e sociais; e 2) A sublevação e a insurreição dos setores subalternos, modificando de baixo para cima a estrutura social do país. Seja como fosse, a sua mensagem era clara, era urgente que a nação peruana passasse por um profundo processo de transformação e se libertasse do *status quo* vigente. Incluir a população indígena à nacionalidade e prezar pelos seus direitos civis, enquanto cidadãos do Estado peruano, era o caminho para esse processo.

CAPÍTULO II: DISPUTA PELA IDENTIDADE NACIONAL: HISPANISMO E INDIGENISMO FRENTE À QUESTÃO INDÍGENA

No contexto das primeiras décadas do século XX, as ideias de Manuel González Prada emergiram cada vez mais no cenário público peruano. Foi a partir do seu *Discurso en el Politeama*, de 1888, que o intelectual inaugurou e fundou uma chave interpretativa para pensar a realidade nacional que é revisitada até os dias atuais: a ideia de que o Peru era cindido por um dualismo; por uma oposição entre duas partes que compunham o país, os índios (dominados e servos) e os brancos (dominantes e exploradores). Na concepção pradiana, a derrota do Peru no confronto bélico contra o Chile se deu em virtude da situação servil do indígena e da contradição e da desigualdade entre as partes que compunham o Estado peruano.¹ Ao denunciar o fracasso da *nación criolla*, González Prada abriu espaço para uma série de debates de cunho nacionalista, que se fragmentaram em duas correntes que buscaram dar respostas às suas críticas no Peru: o hispanismo e o indigenismo.

Em nosso trabalho, buscamos refletir sobre o modelo de construção da identidade nacional operacionalizado pelo movimento hispanista e o indigenista no Peru, levando em consideração como essas correntes se posicionaram em relação ao problema indígena. Nas primeiras décadas do século XX, a questão chave para ambos movimentos, girava em torno de um debate que passava pela possibilidade, ou não, de assimilar os índios à nação. Para pensar sobre esse tema, recorreremos, principalmente, aos discursos produzidos pelo hispanista José de la Riva-Agüero (1885-1944) e pelo indigenista Luis Valcárcel (1891-1987). Escolhemos trabalhar com esses dois autores porque eles sintetizam a percepção de que o Peru estava dividido em duas culturas distintas e inassimiláveis: a indígena e a ocidental.

As primeiras décadas do século passado foram marcadas por uma análise dualista do Peru, em que o universo cultural indígena e o ocidental foram vistos como unidades rigidamente separadas, homogêneas e imutáveis. Urpi Uriarte nos esclarece que, mesmo o Peru sendo um país multicultural, a base ideológica comum do movimento indigenista e do hispanista, alicerçou-se na percepção de que o Estado peruano estava cindido por um

¹ URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. p. 2

dualismo cultural. Essa noção de dualidade ou sistema binário, enfatizou a distância, o conflito e a oposição entre os componentes culturais da nação, configurando uma herança intelectual que sucessivas gerações pouco questionaram.²

Entre final do século XIX e começo do século passado, se fomentou no Peru um abundante debate sobre a necessidade da construção da identidade nacional do povo peruano. Contudo, tanto os hispanistas quanto os indigenistas perceberam que forjar uma identidade nacional era uma tarefa extremamente difícil, visto que havia uma percepção/sensibilidade de que o país estava dividido em dois - em que as duas principais cidades do Peru, Lima e Cusco, simbolizavam no espaço físico e geográfico essa cisão.

Cusco, antiga capital do Império Inca, permanecia sendo chamada em quéchua de *Qosqo*, que significa *umbigo do mundo*. Mesmo com toda a violência e secular domínio espanhol, permaneceu nutrindo-se da cultura indígena, tornando-se, perante os indigenistas, um símbolo de resistência, de autenticidade, de sofisticação arquitetônica e de força do mundo andino. Lima, por sua vez, localizada na Costa do Pacífico, estava relacionada à utopia hispanista, uma vez que a cidade foi a capital do Vice-Reino do Peru e, no pós-independência, tornou-se a capital da República peruana. Assim, Lima foi vista como herdeira do legado e da cultura espanhola, sendo identificada pelo movimento hispanista como o lugar da civilização, da modernização e do progresso. Percebemos que o Peru estava cindido por uma percepção de dualismo que extrapolava o campo das ideias para se manifestar no espaço físico, geográfico e arquitetônico, a exemplo dos significados e dos símbolos que o imaginário coletivo atribuía às cidades de Lima e de Cusco, em que a primeira era identificada com o mundo espanhol e a segunda era identificada com o mundo indígena.

No período da República Aristocrática³ (1895-1919), a cidade de Cusco começou a rivalizar com Lima para se firmar como o lugar que espelhava a autêntica identidade da nação. Em um país de maioria indígena, o movimento indigenista cusquenho⁴ viu a urbe

² URIARTE, op. cit., p. 1-2.

³ Foi o historiador Jorge Basadre quem cunhou o termo *República Aristocrática* para pensar um período em que o Peru era politicamente dominado por uma poderosa oligarquia agroexportadora, ligada, sobretudo ao Partido Civil.

⁴ O indigenismo peruano não foi um movimento uniforme e homogêneo. Seu epicentro partiu de Cusco e se espalhou pelo restante do país. Luís Valcárcel foi o principal representante do movimento indigenista cusquenho, reagindo em trabalhos como *La cuestión agraria en el Cusco* (1909) contra a cumplicidade e a negligência do poder público frente a absorção das terras indígenas por *gamonales*. FUNES, Patrícia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la nación en el Perú de la década de 1920. *Revista de Historia* - Facultad de Humanidades, n. 4, 1994, p. 134-135.

serrana como uma expressão da realidade nacional, refletindo uma cultura andina e autenticamente peruana. Em outras palavras, para boa parte dos indigenistas peruanos, caberia a Cusco desempenhar o papel de encabeçar a regeneração da nação, expressando a verdadeira face nacional que não era *criolla* e nem hispanófono, mas sim indígena.⁵

Para Valcárcel, um dos principais ícones do movimento indigenista peruano:

El Cuzco y Lima son, por la naturaleza de las cosas, dos focos opuestos de la nacionalidad. El Cuzco representa la cultura madre, la heredera de los inkas milenarios. Lima es el anhelo de adaptación a la cultura europea. Y es que el Cuzco preexistía cuando llegó el Conquistador y Lima fue creada por él, ex – nihilo. ¿Como desde la Capital va a comprenderse el conflicto secular de las dos razas y las dos culturas que no ha perdido su virulencia desde el día que el invasor puso sus plantas en los riscos andinos? [...] Solo al Cuzco está reservado redimir al indio.⁶

Na visão de Valcárcel, o Peru estava dividido entre dois mundos distintos: a costa e a serra. Cada uma dessas regiões representava um sexo em sua perspectiva. Para os parâmetros atuais, sua percepção soa bastante machista, pois atribui qualidades positivas ao masculino e negativas ao feminino. Lima foi taxada de feminina, frágil, decadente, acostumada à vida mole, aos prazeres e aos vícios. Assim, a capital era “*extranjerista - !hispanófila!* – *imitadora de los exotismos, europeizada [...]* Lima se regocija cuando el huésped hiperboliza su feminidad”.⁷ Já a cidade de Cusco foi vista como uma urbe viril, forte, autêntica e masculina. “*El Cuzco y la sierra son la naturaleza, el ruralismo, lo perenne, lo indesarraigable [...]* Al Cuzco le es grato el reconocimiento de su virilidad y de su altivez”.⁸ Essa inferiorização de Valcárcel para com a capital deve ser associada ao seu lugar de fala (pois morou durante décadas em Cusco); e ao seu engajamento com o movimento indigenista no Peru. Criticar a urbe limenha, maior símbolo arquitetônico do poderio espanhol, equivalia a depreciar a corrente hispanista.

Valcárcel estava inserido em um contexto em que Cusco vivia tempos de prosperidade econômica, contando com um forte e rentoso setor manufatureiro, liderado por fábricas têxteis. Outro fator que contribuiu para com o crescimento e desenvolvimento da cidade cusquenha, foi o fato das distâncias territoriais do país estarem se encurtando

⁵ RÉNIQUE, José Luis. *Imaginar la nación: viajes en busca de “verdadero Peru”* (1881-1932). 2ª ed. Lima: IEP, 2016. p. 241.

⁶ VALCÁRCEL, Luis. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo S.A, 1972. p. 110.

⁷ VALCÁRCEL, op. cit., p. 115.

⁸ VALCÁRCEL, op. cit., p. 115.

em virtude da construção de ferrovias, que permitiram uma maior aproximação entre a serra e a costa. Com a chegada das ferrovias à região, a burguesia local ampliou seus negócios, conseguindo vender com mais facilidade seus produtos no país e no exterior.⁹

Além da fase de crescimento e de prosperidade econômica que Cusco passava, a cidade serrana também se transformou em um palco de muita efervescência intelectual, pois a juventude universitária estava adquirindo uma nova consciência: “*Éramos – recordaría Valcárcel – una juventud ávida de comprender la situación de nuestra región. Una juventud que reacciona con indignación ante el estado de la universidad: una institución colonial en la que prevalece la indolencia y el abandono*”.¹⁰

Nas primeiras décadas do século passado, foi como se a sociedade peruana estivesse (re)descobrimdo toda a grandeza e potencial do mundo andino. Em 1911, o norte-americano Hiram Bingham,¹¹ em suas aventuras e investigações arqueológicas na serra andina, encontrou as ruínas de Machu Picchu, que em quéchua significa Montanha Velha. Bingham ficou mundialmente conhecido como o descobridor científico de Macchu Picchu e, em 1915, chefiou uma equipe de pesquisadores da Universidade de Yale que passaram a realizar estudos arqueológicos na cidadela perdida. Na época, o campo da arqueologia ficou bastante entusiasmado com o descobrimento das ruínas de MP e, a cidade de Cusco, urbe mais poderosa dos andes peruanos e geograficamente próxima a MP, passou a ser pensada pela corrente indigenista como o lugar de tudo aquilo que há de autêntico no país.¹² A descoberta de Machu Picchu trouxe um sentimento ufanista entre os cusqueños que passaram a dar um maior valor ao seu passado indígena.

Nesse cenário, Valcárcel, que era ligado à *Universidad del Cusco*, entrou em conflito com a equipe norte-americana, frente às denúncias do jornal *El Sol* de que os pesquisadores dirigidos por Bingham estavam roubando o patrimônio histórico, artístico e arquitetônico de Macchu Picchu. Em meio a esse conflito de proporções diplomáticas, uma comissão investigadora chefiada por Valcárcel foi montada a fim de preservar o patrimônio arqueológico local, onde foi constatado que uma gama de objetos e materiais

⁹ RÉNIQUE, José Luis. *Imaginar la nación: viajes en busca de “verdadero Peru”* (1881-1932). 2ª ed. Lima: IEP, 2016. p. 242.

¹⁰ RÉNIQUE, op. cit., p. 244.

¹¹ Hiram Bingham não era arqueólogo de formação, mas durante anos de sua vida dedicou-se à exploração de antigas ruínas na América Latina. Nos EUA, também foi Senador e Governador de Connecticut.

¹² MASSA, Luis; TREVISAN, Paula. Fotografías cusqueñas atravesando el indigenismo. *Aisthesis*. Santiago, n. 46, 2009. p. 8.

estavam sendo mandados ilegalmente aos EUA sob o pretexto de realização de estudos científicos.¹³

Nesse quadro em que os mistérios do mundo andino estavam começando a ser revelados para o mundo, José de la Riva-Agüero foi um dos poucos intelectuais hispanistas que se preocupou em ir conhecer a região dos andes com os seus próprios olhos. Quando esteve em Cusco, em 1912, conheceu e ficou amigo de Valcárcel.¹⁴ Essa experiência foi muito rica e positiva para ambos, pois os dois homens que, posteriormente se tornaram os maiores representantes do movimento hispanista e do movimento indigenista no Peru, puderam discutir e debater os seus pontos de vista de uma forma amigável. Tanto que quando Valcárcel foi pela primeira vez para Lima, foi recebido e hospedado pela família de Riva-Agüero por cerca de dois meses. Lá, ele pode utilizar a biblioteca particular da casa e foi convidado a conhecer famílias limenhas de alta estirpe. Também, foi apresentado e bem recebido nos círculos universitários da capital, graças à boa recomendação de Riva-Agüero.¹⁵

A viagem de Riva-Agüero para os Andes resultou em sua obra *Paisajes peruanos*. Nesse trabalho o hispanista associou a delimitação territorial do Peru com a questão da identidade nacional. “*Se trataba de terminar por inscribir a la sierra peruana dentro de un Estado que, calificado de centralista, necesitaba construirse lo antes posible*”.¹⁶ Antes de escrever a sua obra, Riva-Agüero viajou por todo o país, buscando conhecer e redescobrir a região da serra andina a fim de torná-la mais familiar para todos os peruanos, exaltando as especificidades geográficas e a beleza dos Andes por um viés patriótico. Em outras palavras, ao menos geograficamente, existiu um esforço de incluir a serra andina na constituição da identidade nacional idealizada pelos hispanistas.

Víctor Vich nos esclarece que o objetivo de Riva-Agüero em *Paisajes peruanos* era o de pensar o próprio espaço geográfico nacional. O hispanista queria nomear, definir e classificar não só o território da serra andina, mas também as pessoas que viviam nele. Nessa obra, ele construiu uma espécie de mapa geográfico, participando, desta forma, “*de la construcción del Estado moderno. En realidad se trata de colonizar el propio país, es*

¹³ RÉNIQUE, José Luis. *Imaginar la nación: viajes en busca de “verdadero Peru”* (1881-1932). 2ª ed. Lima: IEP, 2016. p. 248.

¹⁴ RÉNIQUE, op. cit., p. 248.

¹⁵ RÉNIQUE, op. cit., p. 251.

¹⁶ VICH, Víctor. Vicisitudes trágicas: territorio, identidad y nación en los Paisajes peruanos de José de la Riva-Agüero y Osma. *Artículos, notas y documentos*, n. 34, 2002. p. 124.

decir, unificar el territorio desde una perspectiva letrada en la que, a través del relato, los nuevos ciudadanos puedan sentirse parte de una misma tradición común".¹⁷ No entanto, Riva-Agüero, apesar de se propor a conhecer as paisagens peruanas, não teve a mesma atitude em relação aos índios da serra, mantendo firme todos os seus estereótipos de limenho aristocrata. Quando olhou para os nativos, referiu-se a eles com desprezo: "*Oigo la misa mayor en el banco del presbitério. En la nave baja se arrodilla la muchedumbre indígena, maloliente y andrajosa. Hay indias ancianas, desgredadas, de rostros apergaminados, de misérrimos trajes.*"¹⁸ Neste sentido, o hispanista se propôs a conhecer a serra sem, no entanto, buscar compreender aos indígenas, não se dando conta de que os Andes, sem os índios, era uma paisagem vazia.

Conforme demonstramos de forma sucinta, nas primeiras décadas do século passado, o território peruano estava ficando cada vez mais integrado, uma vez que a serra andina, sempre pensada pelas lentes das elites *criollas* como um lugar inóspito, bárbaro e distante, estava sendo revalorizada, ressignificada e vista como uma região fundamental para o desenvolvimento e o progresso da nação.

Para além de (re)pensar o espaço geográfico nacional, tanto o movimento hispanista quanto o indigenista preocupou-se em como integrar a população indígena à nação, contudo, chegaram a conclusões diferenciadas. Refletir sobre essa questão é o propósito desse capítulo.

2.1: A nostalgia hispanista

O hispanismo foi um movimento que surgiu na Espanha do século XIX e o princípio do século XX e encontrou uma boa acolhida em uma gama de países hispano-americanos.¹⁹ A corrente hispanista²⁰ nutria-se do ideal de criar uma unidade cultural do

¹⁷ VICH, op. cit., p. 125.

¹⁸ RIVA-AGÜERO, José. *Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995. p. 26.

¹⁹ Alguns trechos desse subtópico estão presentes no artigo: CAVALCANTE, Ruth. Integrar segregando: os limites do discurso de José de la Riva-Agüero em relação a incorporação da população indígena à nacionalidade peruana. *Revista Ágora*, Vitória, v. I, n. 29, p. 10-27, 2019.

²⁰ Nesse cenário também havia uma ala dos setores políticos e da intelectualidade latino-americana que rechaçava as tradições e a mentalidade do hispanismo. Este grupo acreditava que houve na América a competição entre os latinos e os anglo-saxões: povos que tiveram as suas origens na civilização ocidental. Os Estados Unidos seriam os representantes da raça e dos valores anglo-saxônicos, visto como um país avançado e no caminho do progresso, ao passo que o restante do território continental espelhava o atraso e o retrocesso do mundo latino. Neste sentido, "se intensificaram entre os intelectuais latino-americanos, que

mundo ibérico com o americano. Por esta razão, se fez fortemente presente na cultura e no pensamento político e social da Península Ibérica e nos países hispano-americanos. O hispanismo baseava-se no princípio “da existência de uma ‘grande família’, ou ‘comunidade’ transatlântica que abrange e particulariza todos os povos que pertenceram à coroa espanhola”.²¹

A partir do início do século XX é possível identificar a repercussão do hispanismo no meio intelectual latino-americano. Países tais como Argentina, Peru, Chile, Colômbia e México tiveram intelectuais muito comprometidos com uma leitura hispanista da realidade nacional e latino-americana, a qual serviu de filtro para a elaboração de propostas de identidade nacional.²²

O uruguaio, José Enrique Rodó, defendeu bandeira do hispanismo no continente americano e se transformou, ainda em vida, no principal propagador e difusor de uma leitura hispanista da identidade nacional e de um modo de ser genuinamente latino-americano. Rodó colaborou com o estabelecimento de uma rede de contatos entre os intelectuais hispano-americanos e os espanhóis, num esforço conjunto que visava

atribuíam o atraso dos seus países à herança cultural ibérica, as propostas de adoção do modelo norte-americano de desenvolvimento político, econômico e cultural”. Os EUA, representantes na América da “raça anglo-saxã”, se converteram em um modelo a ser seguido por boa parte das repúblicas latino-americanas. O argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) foi um dos principais defensores da adoção do modo de ser estadunidense, imitando, inclusive, a prática da eliminação dos considerados inferiores, ao permitir o extermínio de comunidades indígenas no período em que esteve no poder. Sarmiento considerava a absorção dos indígenas e a miscigenação como a pior herança recebida pela Espanha e por Portugal, fazendo prevalecer na América Ibérica raças incapazes de serem civilizadas. Como podemos perceber, no final do século XIX e o começo do século XX, surgiu na América Latina a percepção de uma oposição entre as influências da Espanha *versus* Estados Unidos e entre os latinos *versus* os anglo-saxões. No mundo hispano-americano, as teorias em que os latinos eram povos inferiores não ficaram sem resposta. Uma gama de intelectuais se empenhou em demonstrar exatamente o contrário, no sentido de que eram os anglo-saxônicos os inferiores frente à nobreza, à virtude e à rica tradição dos povos ibéricos. “O uruguaio Victor Arreguine, por exemplo, publicou, em 1900, a obra *En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones*, na qual fazia um juízo depreciativo dos ingleses e exaltava a raça latina. Nessa perspectiva, Arreguine descrevia os ingleses como “brutais” colonizadores, que se escondiam por detrás de uma máscara humanitária. Em sua opinião, eles também não seriam afeitos aos direitos universais, como os franceses, mas movidos pelo interesse imediato e o individualismo. Tais características foram remetidas aos Estados Unidos, vistos como uma extensão dos ingleses na América. Já a raça latina, para Arreguine, seria solidária e altruísta. Uma raça capaz de criar nações, fazer grandes descobertas e inovações tanto na arte quanto na ciência e na filosofia e ainda permitir que outros povos fossem assimilados”. GOUVEIA, Regiane. Rodó e o pensamento político latino-americano na virada do século XX. In: *XXVII Simpósio nacional de História da ANPHU*, 2013, Natal. p. 10. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1370454981_ARQUIVO_Texto-Regiane.pdf>. Acesso em: 05 jan 2019.

²¹ BEIRED, José Luis. Hispanismo: um ideário em circulação entre a Península Ibérica e as Américas. In: *VII Encontro Internacional da ANPHLAC*, 2006, Campinas. Disponível em: <http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphla.c.ffdch.usp.br/files/jose_beired.pdf>. Acesso em: 15 dez 2018. p. 1-3.

²² BEIRED, op. cit., p. 6.

valorizar a importância da tradição ibérica na conformação das identidades nacionais latino-americanas.²³

Na concepção do intelectual uruguaio, a identidade nacional e a autenticidade das nações latino-americanas estavam sendo ameaçadas pelo entusiasmo excessivo de uma gama de políticos e intelectuais em relação aos Estados Unidos. Rodó nutria uma grande desconfiança em relação à política imperialista norte-americana que ameaçava a soberania e a independência de vários países hispano-americanos. Em seu ensaio intitulado *Ariel*,²⁴ publicado no ano de 1900, colaborou para o fortalecimento da corrente hispanista na América e fez frente à influência dos EUA no restante do continente.²⁵

Rodó, ao se apropriar dos personagens da obra *A Tempestade*, de Shakespeare,²⁶ construiu uma metáfora endereçada à juventude latino-americana, a fim de valorizar as próprias origens.²⁷ Entretanto, essa busca pela essência e pela autenticidade, só dizia respeito à tradição ibérica e não fez referência aos indígenas nativos do continente.

²³ GOUVEIA, Regiane. Rodó e o pensamento político latino-americano na virada do século XX. In: *XXVII Simpósio nacional de História da ANPHU*, 2013, Natal. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1370454981_ARQUIVO_Texto-Regiane.pdf>. Acesso em: 05 jan 2019. p. 1-11.

²⁴ “Rodó publicou em Montevideu o ensaio *Ariel*, que influenciou significativamente a intelectualidade latino-americana. O seu título é oriundo do personagem de *A Tempestade* (1613), de William Shakespeare (1564-1616). Na obra do dramaturgo inglês, Ariel era o servo fiel de Próspero, o mago que havia se apossado da ilha na qual viviam. Esse servo, ao ser libertado por Próspero não se revoltou. Ao contrário, sentiu-se agradecido ao mestre e procurou incorporar tudo o que havia aprendido com ele. O antagonista de Ariel aparecia na figura de Caliban, o ser disforme que havia se rebelado contra seu amo. Este outro alimentou um sentimento de vingança em relação a Próspero, a quem considerava usurpador da ilha de seus antepassados”. GOUVEIA, op. cit., p. 4.

²⁵ GOUVEIA, op. cit., p. 1-11.

²⁶ Rodó, “se utilizando dos personagens de Shakespeare, atribuiu-lhes novos sentidos. Próspero representa em sua obra a velha Europa; Caliban representa os Estados Unidos, que rompem com o seu passado e procuram criar sua própria cultura; e, Ariel seria a América Latina, que simboliza a bondade, a leveza, a espiritualidade, aquele que se fez a imagem e semelhança do colonizador. O escritor uruguaio ao atribuir novos significados aos antigos personagens procurou valorizar, sobretudo a cultura ibérica, e, indubitavelmente, repensar a tradição cultural latino-americana. Respondeu, dessa forma, ao debate que vigorava à época, cuja discussão fundamental dizia respeito à superioridade ou inferioridade de uma suposta “raça” anglo-saxônica frente a uma igualmente suposta “raça” latina”. GOUVEIA, op. cit., p. 5-6.

²⁷ Em *Ariel*, Rodó preocupou-se com a ameaça da modernização acelerada, tal como ocorria nos Estados Unidos, visto como um modelo a ser rechaçado. Para ele, o perigo “se apresentava mediante a influência moral dos seus valores: o utilitarismo, a democracia de massa e o materialismo, que poderiam conduzir a sociedade do passado aristocrático ibérico à mediocridade anglo-saxã”. GOUVEIA, op. cit., p. 11. Também, ao negar o modelo norte-americano de fazer política, Rodó defendeu a exclusão dos setores populares ao exercício legal de poder participar da arena política. Para além de erguer a “raça latina” a uma categoria moralmente e espiritualmente superior, Rodó também estava preocupado em relação à questão da identidade latino-americana. Ele viveu em um contexto em que vários países da região, como Argentina, Uruguai, Brasil e México, estavam recebendo imigração europeia em massa, desde a década de 1870. O processo migratório provocou mudanças culturais, políticas, econômicas e o crescimento urbano, transformando de forma acelerada a antiga paisagem. Neste cenário, “tornou-se comum o confronto entre a mentalidade *criolla*, de raízes essencialmente agrárias, e o que poderíamos chamar de ‘consciência cosmopolita emergente’”. GOUVEIA, op. cit., p. 3. Ao pensar no processo migratório para a América

Regiane Gouveia nos esclarece que a obra *Ariel* foi muito bem recebida entre a elite de ascendência *criolla* na América Latina. Estes setores, provenientes de berço aristocrático e ibérico, recorreram ao passado e às suas tradições como uma estratégia de legitimar sua posição de prestígio social e político. Em outras palavras, a elite *criolla* buscou manter suas antigas posições de privilégio e “construiu uma espécie de nacionalismo oligárquico, que funcionou como organismo de integração e controle social, por meio do fortalecimento e da transmissão de seus próprios valores”.²⁸

Entre o fim do século XIX e o começo do século XX, a busca pela essência da identidade latino-americana se deu em um contexto em que parte dos setores dirigentes e da intelectualidade passou a culpabilizar os imigrantes europeus pela dissolução dos antigos costumes e tradições. Em meio a este cenário em que o imigrante passou a ser visto com desconfiança e como o “outro”, Rodó buscou uma maneira de acomodá-lo, sem, no entanto, ferir os valores e as tradições da terra que os acolheu. Ele percebia que as mudanças provocadas pelo processo migratório e o cosmopolitismo dos centros urbanos eram fatos irreversíveis, mas optou pela defesa da valorização do passado e do legado hispânico, acreditando que o povo americano definitivo surgiria no futuro, sob a ascendência espiritual, moral e cultural dos ibéricos. Para Gouveia, Rodó foi “o grande mediador político e intelectual que, por um lado, aceitou as mudanças no sistema social e político de maneira a adaptá-las às novas condições, e por outro, buscou conservar a herança do passado como sede da identidade nacional”,²⁹ conseguindo, desta forma, equilibrar a tradição com a modernidade.

O movimento hispanista, em virtude da sua própria abrangência em vários países do mundo, não foi de forma alguma uma corrente concisa e homogênea. O movimento encontrou muitos adeptos, sobretudo, na Península Ibérica e na América Latina. No entanto, cada Estado-nação teve a sua especificidade ao pensar a sua realidade nacional por um prisma hispanista. Rodó, pai do hispanismo na América, alimentou preocupações em relação à questão da identidade nacional levando em consideração o contexto em que ele mesmo era parte e produto, uma vez que viveu em uma sociedade que estava passando por aceleradas transformações e enfrentando uma série de problemas decorrentes do

Latina, Rodó temia que as nações latino-americanas perdessem as suas características e se transformassem numa babel de línguas e credos, à semelhança dos Estados Unidos, sem apego às tradições e rompendo com o seu próprio passado. Numa nota, a referência deve ficar no final.

²⁸ GOUVEIA, op. cit., p. 3.

²⁹ GOUVEIA, op. cit., p. 3-7.

processo de imigração massiva de europeus para o Uruguai. Em Rodó, percebemos que sua preocupação estava para além de elevar a cultura ibérica a uma categoria superior à anglo-saxã/estadunidense, visto que também girava em torno da necessidade de assimilar o estrangeiro aos valores *criollos*, uma vez que, o imigrante, não raro, estava sendo visto como o “outro” e dissolvente da identidade nacional e do modo de ser genuinamente hispano-americano.

A especificidade do movimento hispanista no Peru consistiu no fato de que, este “outro”, esse “desconhecido”, essa “ameaça” aos valores tradicionais não era o estrangeiro europeu, mas sim o indígena, enxergado até os fins do século XIX e o princípio do século XX como um elemento que estava alheio à nacionalidade, mas que precisava ser assimilado e integrado à nação. Em outras palavras, os índios precisavam ser abraçados e acolhidos pela civilização hispânica. Seguir essa estratégia, nada mais era do que dar continuidade a uma ação que os ibéricos já haviam começado há séculos atrás, conforme demonstra a visão do hispanista peruano Francisco Calderón: “*América dominada por españoles y portugueses era poblada por diversas razas y era asiento de diferentes civilizaciones. Los invasores unificaron todas estas regiones al imponerles una religión, leyes y costumbres uniformes*”.³⁰

O que os hispanistas peruanos queriam era retomar essa missão civilizadora e consolidar um processo de unificação das leis, do idioma, da religião e dos costumes que os espanhóis e os *criollos* já haviam iniciado. Tratava-se, portanto, de uma reconquista e de uma recolonização hispânica/*criolla* no coração, no imaginário e na mentalidade da população indígena. Percebemos que o movimento hispanista no Peru preocupou-se com a questão da identidade nacional e buscou promover estratégias para criar uma homogeneização cultural da nação assentada em sua herança hispânica.

No princípio do século XX, os hispanistas peruanos, também conhecidos como arielistas, em referência à obra *Ariel*, de Rodó, ou *Generación del 900*, nutriram a percepção de que a Espanha e suas ex-colônias tinham um arcabouço identitário em

³⁰ CALDERÓN, Francisco García. *Las democracias latinas de America. La creación de un continente*. Disponível em: <<https://eeihistoriaucv.files.wordpress.com/2014/07/democracias-a-latina.pdf>>. Acesso em: 30 abr. 2018. p. 17.

comum, em sua tradição linguística, cultural e histórica, cujos traços se configuravam em uma civilização hispânica, que era distinta das outras culturas do planeta.³¹

Os arielistas peruanos, alinhando-se aos demais hispanistas da América Latina, fizeram frente ao modo de ser, de agir e de pensar do mundo anglo-saxão/estadunidense e, levando em consideração as particularidades do seu próprio território, também buscaram se afastar e se diferenciar do mundo indígena. Em outras palavras, havia na *Generación del 900* uma exaltação afetiva das especificidades culturais latinas/ibéricas em detrimento da influência e dos valores norte-americanos e indígenas. Percebemos que essa construção da identidade nacional operacionalizada pela elite oligárquica de descendência *criolla* estava combatendo em duas frentes. Por um lado, era contra as influências do *modus operandi* do universo anglo-saxão/estadunidense e, por outro, fazia um esforço para se afastar da cultura indígena, vista como atrasada e primitiva.

No Peru, os hispanistas mais famosos foram Francisco Calderón (1883-1953), Víctor Belaúnde (1883-1966) e José de la Riva-Agüero (1885-1944). Eles se inspiraram nas ideias da obra *Ariel*, de Enrique Rodó, e contestaram a importância que Manuel González Prada havia dado à população indígena em seus escritos. Esses indivíduos nasceram na década de 1880 e chegaram à maioridade nos deprimentes anos do Pós-Guerra do Pacífico. Eles eram provenientes de ilustres famílias, ricos e com o sentimento que tinham uma missão, como membros da elite do país, de regenerar a nação. Esses intelectuais assumiram um perfil patriótico e, com muito ufanismo, enalteceram o território nacional e as suas riquezas naturais. Em resumo, a *Geración del 900* foi composta principalmente por jovens limenhos, provenientes, sobretudo, do seio das famílias oligárquicas dominantes. Essa juventude elitizada, intelectualizada e cheia de rancor pela derrota bélica no confronto contra o Chile, estava engajada com a reconstrução do país e enxergaram em Rodó um mentor para promover essas mudanças.

Francisco Garcia Calderón Rey era filho de Francisco García Calderón Landa, que foi jurista, reitor da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* e presidente da república peruana entre os anos de 1881 e 1886. Belaúnde, por sua vez, provinha de uma rica família burguesa de Arequipa. Já Riva-Agüero, orgulhava-se da sua linhagem aristocrata, mantendo uma extensa rede de sociabilidade com a intelectualidade e a aristocracia

³¹ JESUS, Graziela Menezes de. “*No soy un aculturado*”: identidade nacional e indigenismo nas obras de Jose Maria Arguedas. 2015. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. p. 40-50.

espanhola. Tanto que ele se considerava um espanhol/peruano, ostentando o seu Título de Nobreza de Castilla, apresentando-se como IV Marques de Montealegre de Aulestia.

Riva-Agüero foi um intelectual que sempre esteve ligado ao mundo acadêmico. Seu livro *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905), foi fruto da sua monografia, quando se formou Bacharel em Letras, aos seus dezenove anos de idade. A obra *La historia en el Perú* (1910), por sua vez, foi resultado da sua Tese de Doutorado em Letras. Não satisfeito, o intelectual fez um segundo doutorado e, aos vinte e seis anos, também era Doutor em Jurisprudência.³² Todos os seus títulos acadêmicos foram concedidos pela *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, instituição em que ele trabalhou como professor universitário durante vários anos da sua vida.

Em 1919, quando o Governo de Leguía, simpatizante do movimento indigenista chegou ao poder, Riva-Agüero, que nessa época era catedrático adjunto do curso de *História Crítica del Perú*, da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, partiu em autoexílio para a Espanha como forma de protesto. “*Riva-Agüero temía con justificado motivo una persecución contra la Generación del 900 y su círculo intelectual y social, por lo que decidió unirse a la corriente de emigrados peruanos*”.³³

Em sua estadia na Europa, foi se aproximando das ideias fascistas de Benito Mussolini e foi um grande admirador de José Antonio Primo de Rivera, o fundador e ideólogo da Falange Espanhola.³⁴ Em seu retorno para a sua terra natal, na década de 1930, forjou no Peru o que José Ignacio Soria chamou de “fascismo aristocrático”, pautado nos princípios da ordem, da religião e da hierarquia.³⁵

El fascismo aristocrático tiene en José de la Riva-Agüero, quien había rehabilitado su título nobiliario colonial de Marqués de Monte Alegre de Aulestia, su mejor y más apasionado exponente. En Riva-Agüero el fascismo, confesado sin eufemismo alguno y profesado con fervor, coincide con su vuelta a la fe católica. Para Riva-Agüero la democracia era el "señorío de la hez", el "gobierno de la chusma", y el fascismo, cristianizado en la pila bautismal de un catolicismo ultramontano, la única ideología capaz ya de poner freno al socialismo ateo y al liberalismo protestante. En la palabra, dura siempre y siempre valiente

³² RIVERA, Víctor. El Marqués de Montealegre de Aulestia. Biografía española de un nacionalista peruano. *Escritos*, v. 17, n. 39, 2009. p. 17-18.

³³ RIVERA, op. cit., p. 415.

³⁴ A Falange Espanhola foi um movimento político de inspiração fascista que esteve ativo na Espanha no princípio da década de 1930.

³⁵ SORIA, José Ignacio. Prólogo: Notas para el estudio del fascismo peruano. In: SORIA, José Ignacio. *El Pensamiento Fascista* (1930-1945). Mosca Azul Editores: Lima, 1981. Disponível em: <<http://leviatanybehemoth.blogspot.com/>>. Acesso em: 29 abr 2019. p. 1-2.

de Riva-Agüero, se expresan los temores de la vieja oligarquía ante el peligro de perder el control político de manera definitiva.³⁶

Riva-Agüero, ao se opor ao “socialismo ateu” e ao liberalismo protestante, estava defendendo os valores da tradição católica hispânica. Ele estava ao lado das forças de restauração das oligarquias que buscavam manter as antigas hierarquias sociais, a fim de que o grupo *criollo* permanecesse como a camada dominante da sociedade.³⁷

Os hispanistas Calderón, Riva-Agüero e Belaúnde não deixaram as críticas de Manuel González Prada contra a *nación criolla* sem resposta. Do pensamento pradiano absorveram que não haveria um real progresso e fortalecimento da nação enquanto os índios continuassem sendo completamente invisibilizados e marginalizados. Ou seja, eles não negaram que a questão indígena era um problema de ordem nacional. Contudo, rechaçaram fortemente a concepção de González Prada que defendia que o autêntico Peru era o indígena.

A elitizada *Generación del 900*, teve um avanço em relação aos seus antepassados *criollos* no que tange ao problema do índio, pois enxergou que o fortalecimento da nação estava atrelado à incorporação da população indígena à nacionalidade. No entanto, fez uma série de restrições em relação ao discurso de González Prada no que concerne à questão indígena, visto que as concepções pradianas foram consideradas demasiadamente radicais e desarticuladoras da harmonia e da ordem social. Os hispanistas peruanos acreditavam que o ideal para manter a paz, a ordenação e o bem-estar social da comunidade nacional peruana era que o Estado promovesse reformas paulatinas, em que os índios seriam progressivamente acolhidos, assimilados e integrados à nação. Todavia, esse projeto assimilador renegava, em grande parte, a contribuição do arcabouço cultural indígena na configuração da identidade nacional do Peru,³⁸ admitindo, tão somente, uma valorização do antigo Império Inca, conforma discutiremos mais a seguir.

Para os arielistas peruanos o problema do índio, apesar de ser um tema que precisava ser discutido e repensado, era apenas mais um entre tantos outros problemas que precisavam ser resolvidos para colocar o Peru no caminho do progresso e da

³⁶ SORIA, op, cit., p. 1-2.

³⁷ SORIA, op. cit., p. 2.

³⁸ URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. *Revista de Antropologia*. Online version. v. 41, n. 1, São Paulo, 1998. p. 1-6.

modernização. Por essa razão, criticaram a radicalidade de González Prada, por ele ter defendido que era justo e legítimo a insurreição dos oprimidos em resposta à violência dos opressores.

Belaúnde considerou González Prada um ressentido. García Calderón escreveu que *‘la parte negativa de su obra es mayor que la positiva’* por ser anticlerical e radical, por invocar a revolução e não as formas paulatinas. Riva Agüero declarou que os projetos políticos de González Prada eram desastrosos, e o qualificou de intolerante. Frente à afirmação de que os índios eram os verdadeiros peruanos e a base (única) da nacionalidade, esses autores responderam não negando aos índios o fato de formarem parte do Peru. No entanto, consideravam a herança hispânica muito mais importante do que a indígena, chegando inclusive a negar que a etapa pré-incaica fosse parte da história do Peru (tratava-se só de tribos, pensavam). A população indígena não tinha outro papel no presente a não ser adaptar-se, modernizar-se e integrar-se a um projeto que devia ser dirigido por uma oligarquia ilustrada.³⁹

Os hispanistas peruanos, por um lado, chamaram para os membros da elite toda a responsabilidade para dirigir o Estado e promover uma modernização e reorganização da nação. Por outro, se recusaram a reformar o Peru a partir do radicalismo das ideias pradianas. O discurso de Rodó lhes era muito mais interessante, pois ao mesmo tempo em que abria caminho para a modernidade, também mantinha os *criollos* como o setor dominante da sociedade. Defender o legado, os valores e a tradicionalidade hispânica na constituição da identidade nacional era uma estratégia para manter os privilégios e o status social da elite de berço *criollo*, mantendo a oligarquia no poder.

El mensaje esperanzador de Rodó, y su énfasis en los valores positivos de la tradición latinoamericana, ofrecieron una visión más atractiva sobre el futuro de las Repúblicas que las denuncias de Manuel González Prada y los profetas racistas de perdición – Le Bon, Taine quienes previeron sólo miseria y caos para el continente. No sorprende, pues, que los intelectuales adoptaran Rodó como, en las palabras de Belaúnde, “nuestro verdadero director espiritual”. Sin embargo, tanto la desatención del propio Rodó hacia las tradiciones indígenas de América, como también las influencias positivistas que consideraban la presencia de las razas inferiores la razón del atraso del Perú, tuvieron como consecuencia que los arielistas peruanos ignoraron casi por completo la tradición indígena.⁴⁰

³⁹ URIARTE, op. cit., p. 3.

⁴⁰ SANDERS, Karen. *Nación y tradición: discursos en torno a la nación peruana (1885-1930)*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 249-150.

O hispanismo peruano foi um movimento que se incumbiu da tarefa de civilizar o índio e, não raro, repudiava as tradições autóctones. Por essa razão, para Calderón, Belaúnde e Riva-Agüero a questão da assimilação da herança cultural indígena em face à construção da identidade nacional nunca foi um tema para esses intelectuais. Uriarte⁴¹ afirma que esses membros da oligarquia nutriam um conjunto de estereótipos e preconceitos em relação à imagem do índio, visto como alcoólatra, fanático religioso, invejoso, covarde e rancoroso. Contudo, desejavam redimir o índio, convertendo-o em um ser mais produtivo e útil para a sociedade moderna do início do século XX, tornando-o um soldado ou proletário. Para tanto, era necessário superar a mentalidade atrasada dos índios. Em outras palavras, desindianizá-los.

O projeto de nação pensado por esses membros da alta sociedade peruana se remetia diretamente a um sentimento de nostalgia pelos tempos do Vice-reinado, pois o rompimento político com a “Espanha não veio acompanhado de um rompimento afetivo com as estruturas e tradições coloniais, fazendo com que a inspiração para as novas identidades nacionais fosse o elogio da herança hispânica, do passado pré-colombiano e da antiguidade clássica”.⁴² Ou seja, havia entre os arielistas uma grande nostalgia em relação aquilo que eles enxergavam como um glorioso passado dos conquistadores espanhóis; um tremendo sentimento de mal-estar em relação à decadência da República no tempo presente, sobretudo, se levarmos em consideração que o Peru ainda ruminava os impactos da derrota na Guerra do Pacífico; e um otimismo em relação ao futuro do país, alimentado pela crença de que era possível restaurar no Peru a sua grandeza de outrora.

Para refletir sobre essa questão de romantização do passado pré-colombiano e colonial recorreremos ao pensamento de Riva-Agüero. Para ele, o Peru se forjou em um passado distante, a partir do encontro da monarquia imperial incaica com a cristandade europeia/espanhola. Nesse sentido, ele idealizou em sua obra *La historia en el Perú* como se deu a união de sangue e de religião do conquistador espanhol com as princesas do Império Inca.

⁴¹ URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. *Revista de Antropologia*. Online version. v. 41, n. 1, São Paulo, 1998. p. 1-6.

⁴² JESUS, Graziela Menezes de. “*No soy un aculturado*”: identidade nacional e indigenismo nas obras de Jose Maria Arguedas. 2015. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. p. 54.

Quando nos detemos para pensar o problema do índio no pensamento do hispanista, podemos apontar que, na obra *La historia en el Perú*, Riva-Agüero foi original para os parâmetros acadêmicos da época. Ele dedicou-se a pesquisar e a escrever uma tese de doutorado para refletir sobre como se deu o processo de consolidação do Império Inca em sua luta contra os demais povos indígenas do período pré-colombiano. Nesse sentido, o intelectual se empenhou em resgatar a história do passado incaico, refletindo sobre qual era a condição dos incas sob a égide do Império do Sol, como eram as suas instituições políticas e quais eram as bases que alicerçavam a sua moralidade, mentalidade, religiosidade e costumes.

Em *La historia en el Perú*, o hispanista fez uma discussão em torno do período pré-incaico e incaico. É interessante observar que Riva-Agüero, enquanto pesquisador, deu a sua dose de colaboração para o resgate da história dos povos indígenas do Peru. Não obstante, emitiu opiniões sobre as culturas pré-hispânicas na América que denotavam que ele alimentava preconceitos e estereótipos em relação a uma suposta barbárie dos índios em seus rituais pagãos.

As duas fontes que Riva-Agüero se baseou para escrever *La historia en el Perú*, foram produzidas por dois mestiços, filhos de pais conquistadores espanhóis e de mães da realeza incaica: o padre Blas Valera⁴³ e o capitão militar Inca Garcilaso de la Vega,⁴⁴ uma vez que eles eram:

⁴³ Riva-Agüero voltou-se para os relatos dos primeiros mestiços para explicar as peculiaridades da história e da essência peruana. Baseando-se nos escritos do cronista Blas Valera, Riva-Agüero explicou a razão por que a região conquistada passou a se chamar Vice-Reinado do Peru, e posteriormente, com a República, simplesmente Peru. “El padre Valera sostenía que el nombre Perú «fué nuevamente impuesto por los españoles a aquel imperio de los Incas, nombre puesto acaso y no propio, y por tanto de los indios no conocido, antes por ser bárbaro tan aborrecido, que ninguno de ellos lo quiere usar; solamente lo usan los españoles. La nueva imposición de él no significa riquezas ni otra cosa grande; y como la imposición del vocablo fue nueva, así también lo fue la significación de las riquezas, porque procedieron de la felicidad de los sucesos. Este nombre Perú, entre los indios bárbaros que habitan entre Panamá y Huayaquil, es nombre apelativo que significa río. También es nombre propio de cierta isla, que se llama Pelua o Perú. Pues como los primeros conquistadores españoles, navegando desde Panamá, llegasen a aquellos lugares primero que a otros, les agradó tanto aquel nombre Perú o Pelua, que, como si significara alguna cosa grande y señalada, lo abrazaron para nombrar con él cualquiera otra cosa que hallasen, como lo hicieron en llamar Perú a todo el imperio de los Incas”. RIVA-AGÜERO, José. *La historia en el Perú*. Lima: Publicaciones del Instituto RIVA-AGÜERO – Pontificia Universidad Católica del Peru, 1965. p. 18-19.

⁴⁴ Protasio Langer nos apresenta uma sucinta biografia de Garcilaso que é demasiadamente interessante. “O Inca Garcilaso de la Vega era filho do aventureiro/conquistador Sebastián Garcí Lasso de la Vega Vargas que, a partir de 1534, participou da conquista do Peru e das guerras entre os próprios conquistadores, ao lado de Francisco Pizarro. Sua mãe era Chimpu Ocllo, uma princesa incaica que, depois de batizada, passou a se chamar Isabel Suárez. Essa princesa era neta do imperador inca Tupac Yupanqui (1471- 1493) e prima de Huáscar que morreu na disputa do trono do império com seu irmão Atahualpa. Garcilaso nasceu em abril de 1539 e foi batizado com o nome Gómez Suárez de Figueroa, em homenagem a renomados antepassados da linhagem paterna. Sua língua materna – aquela que *mamá en la leche* – o Quechua (Runa

Hereditários da tradição indígena por la sangre materna, recogieron piadosamente los recuerdos de la raza vencida, y al consignar sus leyendas y describir sus instituciones y costumbres, hicieron la apología del imperio incaico. Son, pues, cronistas apasionados, parciales; pero el punto de vista en que se encontraron colocados viene a ser complemento necesario, rectificación indispensable, de aquel en que se hallaron los cronistas españoles y por eso es innegable la importancia de su estudio.⁴⁵

Para Riva-Agüero, os escritos dos mestiços Blas Valera e Inca Garcilaso de la Vega eram importantíssimos para revelar os valores e a mentalidade dos espanhóis e dos incas no momento da conquista. A partir da análise da primeira parte da obra *Comentarios Reales* (1609), do Inca Garcilaso de la Vega, Riva-Agüero buscou pensar sobre a “*origen de los Incas, reyes que fueron del Perú; de su idolatría, leyes y gobierno en paz y en guerra, de sus vidas y conquistas, y que fue aquel imperio y su república antes que los españoles pasaran a él*”.⁴⁶

Riva-Agüero buscou refletir sobre o passado do Império Inca. Ou seja, ele não começou escrevendo a sua História do Peru a partir do evento do encontro entre espanhóis e povos indígenas, mas dedicou seu estudo de doutoramento para analisar as sociedades pré-incaicas e incaicas. Resgatar e recordar os grandes feitos das sociedades indígenas do passado, foi a sua forma de reconhecer que os índios pertenciam à comunidade peruana desde remotas épocas, uma vez que ele se refere aos nativos incaicos como “peruanos”:

Simi), língua geral dos índios do Peru, a única que sua mãe sabia falar. Do nascimento até os vinte anos de idade conviveu com os conquistadores espanhóis e com os parentes da sua mãe, dos quais conheceu mais de duzentos, todos descendentes da família real incaica. No decorrer da obra, o leitor é conduzido às visitas semanais que os parentes de sua mãe faziam à casa em que ele residia, em Cuzco. Nesses encontros os assuntos mais recorrentes eram a origem e a majestade dos imperadores (Inca), a grandeza do império, as conquistas, façanhas e leis dos governantes em favor de seus vassallos. O fragmento de sua narrativa, a seguir, permite inferir que os encontros assíduos da nobreza inca eram artifícios psicológicos, de teor catártico, acionados para atenuar o trauma da conquista espanhola. Naquelas reuniões seus parentes rememoravam o passado para gerar uma descarga emocional tornando o presente mais suportável: Das grandezas e prosperidades passadas chegavam às coisas presentes: choravam seus reis mortos, alienado seu império e acabada sua república etc. Estas e outras semelhantes práticas tinham os Incas e Pallas em suas visitas. E com a memória do bem perdido, sempre acabavam sua conversação em lágrimas e pranto, dizendo: Se nos trocou o reinar em vassalagem’. De acordo com Bernand e Gruzinski, o menino mestiço percebia confusamente que seus parentes mais antigos nunca aceitaram a conquista espanhola da qual seu pai foi protagonista. Além do mais, surpreendia conversas onde se falava de Manco e da corte de Vilcabamba, dos esplendores do passado e da destruição de um modo de vida que os parentes de sua mãe recordavam com nostalgia. Dividido entre sua mãe e seu pai, o jovem Gomes Suárez aprendeu as duas línguas; expressava-se em quíchua, como sua mãe, mas sua visão de mundo não era mais a de um índio”. LANGER, Protasio. “Piores que bestas feras”: Garcilaso de la Vega e o imaginário hispano-inca sobre os Guarani Chiriguano. TOPOI, v. 11, n. 21, p. 5-22, 2010. p. 5-6.

⁴⁵ RIVA-AGÜERO, José. *La historia en el Perú*. Lima: Publicaciones del Instituto RIVA-AGÜERO – Pontificia Universidad Católica del Peru, 1965. p. 8.

⁴⁶ RIVA-AGÜERO, José, op. cit., p. 39.

“*Al principio los peruanos adoraban únicamente al dios Illa Tecce, al Sol, a la Luna y a las estrellas, y no tuvieron ídolo, estatuas ni imágenes*”.⁴⁷

Em *La historia en el Perú*, o hispanista escreveu várias páginas buscando resgatar o passado indígena, exaltando, sobretudo, as características do Império Inca; classificando-o como uma civilização avançada arquitetonicamente, que conseguiu erguer numerosos edifícios, monumentos e palácios; difundindo e unificando a língua quéchua ao longo dos Andes; além de ter um complexo sistema social e político. O intelectual estava inserido dentro de um quadro em que:

Para estes intelectuais o termo chave para resolver a questão indígena era o progresso, tratava-se de conduzir os indígenas à modernização. Eles não negavam a importância dos indígenas, entretanto, o reconhecimento da contribuição cultural estava centrado no período pré-inca e incaico, ou seja, nos índios mortos. Para os índios vivos restava a opção de aceitar o modelo cultural do progresso ou, em outras palavras, a assimilação cultural.⁴⁸

Percebemos que, se por um lado Riva-Agüero resgatou e, até mesmo elogiou a sofisticação dos antigos incas, por outro, não teve a mesma postura em relação aos índios do seu tempo presente, uma vez que, a sua visão de mundo, perpassada pelo filtro do hispanismo, não o permitia enxergar os mananciais culturais dos ibéricos e dos indígenas com equidade, atribuindo uma superioridade inata aos espanhóis e *criollos* em relação aos indígenas.

Ao pensar no processo da invasão espanhola, romantizou a conquista, enxergando-a como uma fase heroica e de aventuras em que a civilização cristã hispânica tão somente se impôs sobre a barbárie pagã do Império Inca. Riva-Agüero não conseguiu disfarçar o seu encantamento e fascínio ao pensar no momento em que os espanhóis conquistaram o Império do Sol. A partir dos seus estudos dos relatos de Garcilaso de la Vega, demonstrou sentir uma nostalgia e admiração em relação ao passado e aos grandes feitos dos aventureiros ibéricos, pouquíssimo questionando sobre a violência do processo da invasão espanhola no Império Inca:

¡Cómo emocionan esos trances, de vibrante interés, y qué anhelos despiertan cuando; desde el fondo de nuestras tristes bibliotecas,

⁴⁷ RIVA-AGÜERO, José, op. cit., p. 23-24.

⁴⁸ JESUS, Graziela Menezes de. “*No soy un aculturado*”: identidade nacional e indigenismo nas obras de Jose Maria Arguedas. 2015. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo. p. 50.

comparamos la envidiable vida de los conquistadores, llena de novedad, de aventuras y peripecias, de la sensación de lo desconocido y lo imprevisto, y del acre placer del peligro, con la sedentaria y monótona vida contemporánea!⁴⁹

A busca nostálgica de Riva-Agüero pelo passado incaico e colonial contrastava com seu mal-estar em relação ao tempo presente. Assim, ele enxergava a história peruana como dividida em duas fases, com uma “*desmedida apologia del pasado incaico y colonial - imaginado siempre a partir de una especie de pulsión nostálgica - y la lamentosa descripción del presente moderno al que por lo general entiende como un tiempo devaluado y corrupto*”.⁵⁰ Em outras palavras, o arielista contrastou a decadência do Peru republicano, tão fragilizado nas décadas seguintes ao Pós-Guerra do Pacífico, com o glorioso passado do território, que abrigou o Império Inca e foi a sede do Vice-reino do Peru, uma das possessões mais poderosas e ricas da Espanha nas Américas.

Resgatar o passado dos incas foi a fórmula que Riva-Agüero encontrou para integrar a história de parte dos povos indígenas do Peru à narrativa de que os índios eram elementos que deram base à formação da nação peruana. Nessa perspectiva, era considerado mais do que suficiente validar e valorizar ao passado incaico para promover a inclusão e a participação dos índios na epopeia nacional. Comodamente, o foco dos hispanistas estava no passado, em que todas as glórias e elogios foram remetidos à civilização inca, ao passo que a cultura e os valores dos índios do tempo presente permaneciam invisibilizados e ignorados, vistos como inferiores e ultrapassados.

2.2 O movimento indigenista em meio a uma fase de mudanças

O período entre 1895 e 1919, como já comentamos anteriormente, ficou conhecido pela historiografia peruana como a fase da República Aristocrática, em que os

⁴⁹ RIVA-AGÜERO, José. *La historia en el Perú*. Lima: Publicaciones del Instituto RIVA-AGÜERO – Pontificia Universidad Católica del Perú, 1965. p. 49-50.

⁵⁰ VICH, Víctor. Vicisitudes trágicas: territorio, identidad y nación en los Paisajes peruanos de José de la Riva-Agüero y Osma. *Artículos, notas y documentos*, n. 34, p. 123-134, 2002. p. 127.

setores dirigentes de Lima buscaram impor-se nacionalmente, recorrendo a pactos políticos com *gamonales* de Cusco e do restante da serra peruana. Esse pacto contribuiu para articular uma precária centralização estatal. Contudo, essa articulação era bastante frágil, uma vez que os *terratenientes* provincianos, nas aparências, aceitavam se subordinar as decisões políticas de Lima e acatar as ordens do Estado mas, na prática, criavam uma série de mecanismos para manter o seu poder local, tendo, conseqüentemente, uma grande independência em relação à penetração do poder estatal.⁵¹

Entre o final do século XIX e o começo do século passado, o mundo andino peruano não estava diretamente subordinado ao poder estatal, mas sim, ao domínio do *gamonal*, em que os latifundiários estabeleciam pactos pessoais e assimétricos com as comunidades indígenas, exercendo seu poder baseados em relações de dependência e de lealdade mantidas por laços de apadrinhamento. No período da República Aristocrática, a estabilidade política e administrativa do país dependia da aliança entre as elites dirigentes de Lima e os *gamonales* da serra. Uma das conseqüências dessa articulação de interesses entre as camadas mais poderosas da sociedade peruana, coincidia com o controle das massas indígenas, que eram excluídas dos seus direitos políticos e de todos os outros rituais da democracia liberal.

O pacto entre parte dos setores dirigentes de Lima com os *gamonales* da serra não foi destruído, mas teve que ser repensado e reestruturado quando Augusto Bernardino Leguía (1863-1932) chegou ao poder. Leguía comandou o país em um período em que as discussões em torno da nação e da identidade nacional se tornaram temas muito caros para a intelectualidade peruana. As desastrosas conseqüências da Guerra do Pacífico eram uma ferida que ainda permanecia aberta e colaborou para que a elite intelectual e os setores dirigentes do país repensassem qual era o papel do Estado frente à sociedade peruana nas primeiras décadas do século passado. Nesse sentido, a era Leguía se insere em um quadro de busca por uma identidade própria e de significativa reestruturação do poder e da ordem estatal.

Leguía esteve à frente da República em um primeiro momento entre os anos de 1908 e 1912 e, depois, entre 1919 e 1930. Nessa segunda fase, o Peru passou por uma série de transformações que modificaram as estruturas da sociedade como um todo. Isso porque o presidente buscou, acima de tudo, impor a vontade do Estado acima das alianças

⁵¹ FUNES, Patrícia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la nación en el Perú de la década de 1920. *Revista de Historia* - Facultad de Humanidades, n. 4, 1994, p. 120-121.

que tipicamente caracterizaram o período da República Aristocrática. Leguía inovou ao buscar apoio político não só em meio à oligarquia, mas também entre outros segmentos sociais, como a classe média, a população indígena e os trabalhadores urbanos. Suas ações colaboraram com o fortalecimento do poder central e com a modernização do país como um todo. No entanto, seu governo teve um perfil bastante autoritário e ditatorial.

Nas eleições presidenciais do ano de 1919, Leguía era o candidato favorito a vencer o pleito eleitoral. No entanto, ele antecipou-se às eleições e deu um golpe de Estado para assumir o poder. A justificativa de sua insurreição golpista foi a de que os candidatos adversários estavam tramando fraudar os resultados das eleições. Tal estratégia o permitiu dissolver o Congresso e, logo em seguida, reordená-lo, banindo os opositores e trazendo para o seu lado políticos aliados e simpatizantes de suas propostas de reforma governamental.⁵² Nos anos seguintes, para que fosse mantida uma aparência de normalidade, houve no Peru novas eleições em 1924 e em 1929. Todavia, Leguía, por meio de artimanhas e conchavos políticos, lançava-se sempre como candidato único, conseguindo manter-se no poder por cerca de 11 anos consecutivos.

Cotler afirma que a longa permanência de Leguía a frente do Estado foi legitimada pela influência dos preceitos positivistas em seu empenho de:

Instituir um regime de “ordem e progresso”: o país não estava preparado para governar-se pelo sistema democrático, devido ao seu atraso econômico, social e moral; nessas condições, um regime democrático significaria a desordem, como os cem anos da República o haviam demonstrado. Para resolver essa situação, era necessário um “caudilho construtor”, o “policia necessário” de Vallenilla Lanza, que agisse como reorganizador do país, criando um clima de estabilidade política e, em consequência, fomentando o desenvolvimento econômico. Só quando o país estivesse “maduro” poderiam ser criadas estruturas políticas democráticas capazes de garantir a ordem e a vida institucional.⁵³

Leguía, que já havia tido uma experiência como chefe de Estado em seu primeiro mandato, não retornou ao poder seguindo a cartilha e as velhas regras do jogo político da República Aristocrática. Pelo contrário, quando se tornou novamente presidente, ele mesmo passou a criar novas regras e novos mecanismos que o beneficiaram e permitiram que ficasse no poder por mais de uma década.

⁵² CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. p.235.

⁵³ COTLER, Julio. *Peru: Classes, Estado e nação*. Brasília: Funag, 2006. p. 157.

No ano de 1920, Leguía instituiu uma nova constituição para o país, substituindo a constituição de 1860 e promovendo uma série de reformas no âmbito legislativo e administrativo. Assim, o governo leguísta, através de uma forte política intervencionista, fez um esforço para promover uma maior centralização burocrática do Estado, buscando impor, de forma mais sistemática e eficaz, o poder central, que emanava da capital, sobre o restante das províncias do país.⁵⁴ Pela primeira vez na história peruana houve um esforço real por parte do Estado de promover uma maior integração nacional, objetivando unir a costa e a serra. Em outras palavras, o Governo Leguía desenvolveu uma política centralizadora ativa, conseguindo, com relativo sucesso, subordinar os interesses das classes dominantes nacionais ao Estado.⁵⁵

Nesse cenário de intensivo processo de centralização política, foram criados mecanismos legais que permitiram ao “Estado mediar os conflitos entre o capital e o trabalho, o que implicava a relativa ampliação das bases sociais do Estado. Com tudo isso, Leguía conseguiu uma transformação substantiva do perfil social do país”.⁵⁶

Quando Leguía chegou ao poder pela segunda vez, lançou o programa de governo mais modernizador da história peruana, denominado *Patria Nueva*,⁵⁷ que buscava promover o progresso econômico e social da nação. As principais inovações de PN foram:

1) Una ampliación del bloque de poder a través de la incorporación de sectores ligados al comercio y las finanzas antes subordinadas a los terratenientes agroexportadores. Leguía favoreció la creación de una plutocracia más ligada a lo moderno, lo urbano y lo capitalista asociada a las fuertes inversiones de capital que se expandirán notoriamente en el período. Esto fue acompañado por un fortalecimiento de la capacidad centralizadora del Estado y – consecuentemente de su aparato. 2) Una política de interpelación hacia las clases subalternas con una vocación rectora más inclusiva, pero de un sesgo claramente vertical y autoritario. Esto se pone de manifiesto con la incorporación de los sectores medios, ampliado y favorecido por la diversificación y extensión de las funciones del Estado.⁵⁸

O governo leguísta com seu programa de governo *Patria Nueva* trouxe muita modernização para o país, gerando muitos empregos em virtude da burocratização do

⁵⁴ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. 235-236.

⁵⁵ COTLER, Julio. *Peru: Clases, Estado e nação*. Brasília: Funag, 2006. p. 153.

⁵⁶ COTLER, op. cit., p. 152.

⁵⁷ FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la nación en el Perú de la década de 1920. *Revista de Historia* - Facultad de Humanidades, n. 4, 1994, p. 121.

⁵⁸ FUNES, op. cit., p. 121-122.

Estado. Também, fez grandes investimentos nos setores da saúde e da educação. Durante o período em que esteve no poder, houve um grande crescimento das classes médias urbanas, com o aumento do número de profissionais ligados à área da educação e da saúde, além da ampliação do número dos pequenos comerciantes, etc.⁵⁹

Ao longo de onze anos no poder, a administração leguísta executou várias medidas progressistas que favoreceram o desenvolvimento da Marinha, da Aviação e da Guarda Civil. Mas todo esse investimento só foi possível porque o Estado contraiu muitos empréstimos no exterior, levando a dívida pública de “*25 millones de soles en 1919, hasta los 221 millones diez años después*”.⁶⁰

Nessa fase, o Estados Unidos se tornou um dos principais parceiros comerciais do Peru. Por meio de acordos comerciais e diplomáticos, o Estado peruano contraiu muitos empréstimos com os norte-americanos a fim de investir em reformas de infraestrutura do país. Em contrapartida, o governo leguísta beneficiou os interesses imperialistas dos EUA no Peru, deixando o Estado peruano subordinado ao capital estrangeiro.

O Governo Leguía teve muito apoio da burguesia local, que apostou nele como um facilitador para que esse grupo conseguisse uma maior força e hegemonia política. Além disso, a administração leguísta buscou promover uma articulação e uma mediação entre os interesses dos burgueses e das antigas oligarquias senhoriais.

Entre as reformas estruturais e centralizadoras que o Governo Leguía conseguiu implementar, graças aos vultosos empréstimos, podemos citar a regulamentação do sistema de crédito, criando uma moeda nacional, visto que antes a função de emissão da moeda era desempenhada por bancos privados e não pelo Estado.⁶¹ Leguía também adotou medidas para promover o saneamento básico, sobretudo, em Lima. Por meio da Lei 4126, no ano de 1920, promulgou que era dever do Estado contratar a execução de obras sanitárias na capital e outras 32 cidades do Peru. Essas obras permitiram a diminuição de doenças endêmicas, como a peste bubônica. “*La Ley autorizó gastar cincuenta millones de dólares para realizar caminos, desagües, pavimentación de calles, sistemas de eliminación de basuras, agua potable y refacción de puertos*”.⁶²

⁵⁹ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. p. 240-241.

⁶⁰ CONTRERAS, op. cit., p. 239.

⁶¹ COTHER, Julio. *Peru: Classes, Estado e nação*. Brasília: Funag, 2006. p. 154.

⁶² CONTRERAS, op. cit., p. 240.

O Governo Leguía ainda custeou obras voltadas para a construção de novas linhas férreas, o que colaborou para otimizar a circulação de pessoas e de mercadorias pelo país. Essas ações permitiram um acelerado desenvolvimento urbano com a ampliação de indústrias ligadas à fabricação de cimento e do ramo da construção civil. Leguía permitiu que o Estado financiasse a construção de uma gama de obras públicas. Isso gerou um aumento exponencial da oferta de empregos remunerados e a geração de renda nos centros urbanos. Além disso, o presidente aproximou-se mais dos empresários, dos burocratas, dos advogados, dos médicos, dos engenheiros, dos bancários, dos estudantes, etc. Em outras palavras, ele cooptou e trouxe para a sua órbita de influência os indivíduos da classe média peruana.⁶³

Um dos grandes feitos da administração de Leguía foi o de reduzir a pressão social, atendendo, em parte, as demandas das camadas populares e da classe média. Nesse sentido, o Estado captou o apoio desses setores e foi neutralizando a atividade política de grupos anarco-sindicalistas. Sua estratégia, ao fazer uma série de concessões populares, era impedir que o país passasse por qualquer tipo de rebelião que se assemelhasse à Revolução Mexicana ou à Revolução Russa. “Desse modo, e pela primeira vez na história republicana, um segmento da classe dominante, pretendeu representar os interesses nacionais, ou seja, populares”.⁶⁴

Leguía buscou garantir o apoio da classe média e das camadas populares da sociedade peruana. Para tanto, deu o aval para que fossem criadas várias leis que beneficiassem esses setores. Assim, o governo leguísta foi pioneiro ao criar uma legislação para assegurar os direitos trabalhistas, decretando que a jornada de trabalho não poderia se estender em mais de oito horas por dia e fixando o valor do salário mínimo no território nacional. Ainda se colocou numa posição de mediador entre os interesses dos patrões e dos empregados, a fim de reduzir a pressão social em torno dos conflitos trabalhistas.⁶⁵

A Era Leguía foi uma fase de muita prosperidade econômica para o país como um todo. Se por um lado as camadas populares e as classes médias estavam tendo acesso a

⁶³ CONTRERAS, op. cit., p. 234.

⁶⁴ COTLER, Julio. *Peru: Classes, Estado e nação*. Brasília: Funag, 2006. p. 155.

⁶⁵ Ao mesmo tempo em que a administração leguísta criou estratégias para aumentar a oferta de empregos, ela também manteve algumas práticas abusivas herdadas dos tempos coloniais que se assemelhavam à mita, uma vez que pela *Lei do Recrutamento Viário* de 1920, todos os homens entre 18 e 60 anos eram obrigados a labutar de graça durante duas semanas do ano na construção de obras públicas, ou pagar uma multa de 12 soles para eximir-se da obrigação. COTLER, op. cit., p. 156-157.

melhores condições de vida, por outro, as oligarquias agroexportadoras tiveram expressivos lucros nesse período. Na década de 1920 houve o desenvolvimento de novas tecnologias agrícolas, com as obras estatais que promoveram a irrigação nos vales de Chira e de Olmos, colaborando para ampliar a quantidade de terras cultiváveis e vender no mercado internacional produtos como o algodão e o açúcar.

Leguía, que ora agradava às oligarquias, ora agradava aos setores populares, conseguiu se manter no poder por mais de uma década sem que houvesse nenhuma grande comoção popular pela sua retirada. Todavia, esse quadro se modificou no contexto em que o Peru se viu imerso em uma grave crise internacional. A quebra da bolsa de Nova York, em 1929, diminuiu as exportações dos produtos peruanos. A partir desse cenário, o Governo Leguía começou a ruir e a entrar em decadência, uma vez que, “*esta crisis afectó gravemente a las exportaciones peruanas, cuyo valor se redujo dramáticamente (cobre 69%, lanas 50%, algodón 42% y azúcar 22%)*”.⁶⁶ Nessa fase, as consequências dos pesados empréstimos que o Estado contraiu vieram à tona e o governo já não conseguia mais pagar sua dívida externa com os seus credores, uma vez que não estava conseguindo vender seus produtos e mercadorias no mercado internacional.⁶⁷

Nesse contexto, o Peru foi abalado por uma forte recessão econômica, que provocou o aumento do desemprego, redução salarial e greves dos trabalhadores urbanos. Por volta de 1930, Lima se viu emergida em um caos social-urbano, pois efervesceram violentas mobilizações de trabalhadores liderados pelo Partido Comunista. No entanto, esses movimentos foram brutalmente reprimidos pelo Estado e pelos patrões, provocando inúmeras mortes nas manifestações.⁶⁸

No começo da década de 1930, o povo peruano começou a exigir que houvesse eleições democráticas no país. Entretanto, Leguía não manifestava nenhuma intenção de sair do poder, estando obstinado a se manter no cargo presidencial. Cada vez mais enfraquecido e abandonado por antigos aliados, Leguía foi vítima de uma conspiração política, sendo aprisionado na Penitenciária de Lima, local onde veio a falecer.⁶⁹

El régimen de Leguía se derrumbó poco después del levantamiento del teniente coronel Luis M. Sánchez Cerro, quién se sublevó en agosto de 1930 al mando de las guarniciones de Arequipa y Puno y formó una efímera junta de Gobierno militar que regió el país por seis meses, hasta

⁶⁶ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. p. 251.

⁶⁷ CONTRERAS, op. cit., p. 251.

⁶⁸ CONTRERAS, op. cit., p. 251.

⁶⁹ CONTRERAS, op. cit., p. 252.

febrero de 1931. Luego del levantamiento, turbas en Lima atacaron la casa de Leguía y de sus principales colaboradores, las que acabaron saqueadas. Una de las actividades de la junta de Sánchez Cerro fue liquidar la organización de la dictadura de Leguía. Para ello se creó un tribunal especial que juzgó a Leguía y a los líderes leguístas. Asimismo, se derogó las leyes más antipopulares, como la de conscripción vial. El expresidente fue tomado prisionero, enfermo en la cárcel y murió poco tiempo después.⁷⁰

A Era Leguía foi uma das fases mais importantes da história peruana e pensar o período em que Leguía esteve no poder é relevante para o nosso trabalho, pois foi durante o seu governo que o movimento indigenista teve o seu auge no Peru.

Como já ressaltamos, Leguía ampliou muito a base de apoio do seu governo, buscando, inclusive, a adesão dos trabalhadores do campo. Nesse sentido, criou medidas que beneficiavam a população indígena, como a revisão dos títulos de propriedades das fazendas.⁷¹ O Governo Leguía tinha consciência de que os índios eram a maioria populacional da nação e não se eximiu da tarefa de iniciar um processo de inclusão desses elementos à nacionalidade. A administração leguísta, se comparada com os outros governos passados, foi de longe a mais progressista da história peruana no que concerne à questão indígena até aquele momento, com a criação de centros agropecuários e de escolas agrícolas para a população indígena. “Com o propósito de enfatizar a importância dada pelo Governo ao setor indígena, Leguía se autodenominou Viracocha, exibiu os símbolos indígenas de autoridade e chegou a pronunciar discursos em quéchua, idioma que desconhecia”.⁷²

Uma das maiores inovações do Governo Leguía em relação aos presidentes antecessores foi a de buscar remediar a problemática indígena no país. Leguía aproximou-se do movimento indigenista e buscou desenvolver uma nova sensibilidade em relação ao problema indígena em meio à sociedade peruana. Essa aproximação deu-se de forma paternalista, uma vez que o Estado fez uma tentativa de tutelar, amparar e direcionar tanto o movimento indigenista quanto os índios peruanos. Nesse cenário:

Foi consolidada a abundante legislação que insistia no caráter particular, corporativo, da população ameríndia nas diferentes ordens da vida institucional do país. A condição do indígena foi regulamentada em termos específicos, no campo penal, civil, educacional,

⁷⁰ CONTRERAS, op. cit., p. 252-253.

⁷¹ FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la nación en el Perú de la década de 1920. *Revista de Historia* - Facultad de Humanidades, n. 4, 1994, p. 122.

⁷² COTLER, Julio. *Peru: Classes, Estado e nação*. Brasília: Funag, 2006. p. 155.

administrativo e econômico. Fixou-se um salário mínimo, decretou-se mais uma vez a liberdade do índio de comprar e vender seus produtos e, em 1922, foi proibido, pela enésima vez, o trabalho indígena gratuito e obrigatório, exigido tradicionalmente pelas autoridades locais. Para resolver o problema social do Sul da Serra, onde continuavam a ocorrer levantes camponeses contra o neolatifundialismo, foi nomeada uma comissão investigadora integrada por dois notáveis indigenistas.⁷³

O governo de Augusto Leguía assumiu uma política voltada para as comunidades indígenas do país e apostou que o índio era um sujeito capaz de se regenerar e melhorar moralmente. Dessa forma, o presidente dialogou com o movimento de intelectuais indigenistas que denunciavam a marginalização dos índios no Peru, almejando aumentar a participação destes sujeitos na vida nacional e melhorar a situação social dessa população. Leguía reconheceu que a *“cuestión indígena era algo a lo que tendría que prestar atención. Por consiguiente, en 1920 aprobó una nueva constitución que legalizó la propiedad de las comunidades indígenas”*.⁷⁴

Além disto, o Governo Leguía criou uma sessão de assuntos indígenas no Ministério de Fomento e Obras Públicas que foi dirigida pelo indigenista Castro Pozo. Ainda, criou escolas agrárias para as crianças indígenas e instituiu o *Dia do índio*. No setor educacional, o Governo Leguía inovou ao se aproximar do movimento indigenista e pensar em escolas que realizavam o ensino utilizando o idioma quéchua. Todas essas mudanças vieram em meio a um cenário em que houve no país um processo de renovação cultural que buscou desconstruir a imagem negativa do índio.⁷⁵ Esta postura governamental de buscar a inclusão dos índios à nação era uma postura muito inovadora se levarmos em consideração que estes elementos foram sempre marginalizados e estigmatizados, tanto antes como depois da Independência da Espanha.

Ao longo dos anos da década de 1920, o Governo de Leguía, que era a favor de reformas paulatinas em relação à inclusão da população indígena à nacionalidade e que criou políticas públicas para promover essa integração, apoiou, em parte, ao movimento indigenista. O interessante é que, por mais que o apoio da administração leguista tenha sido parcial, uma vez que o presidente tinha um perfil muito autoritário e queria conduzir o movimento indigenista de forma paternalista, esse suporte e essa validação do Estado

⁷³ COTLER, op. cit., p. 156.

⁷⁴ SANDERS, Karen. *Nación y tradición: discursos en torno a la nación peruana (1885-1930)*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 176.

⁷⁵ COTLER, op. cit., p. 155.

em favor da causa indígena foi uma atitude sem precedentes da administração pública peruana. Tanto que, os hispanistas peruanos assumiram uma postura crítica e de rechaço em relação ao Estado, a ponto de Riva-Agüero, principal ícone do movimento hispanista peruano se retirar do país como forma de protesto enquanto Leguía esteve no poder.

O indigenismo peruano foi um movimento que teve o seu auge durante o período em que o presidente Leguía esteve à frente da República. No entanto, por volta da década de 1930, o indigenismo perdeu espaço frente ao (re)fortalecimento do movimento hispanista no país. Essa fase coincidiu com o período em que a administração leguista foi desarticulada e afastada da esfera do poder. Nos anos 30 do século passado, o discurso negacionista e visão negativa do índio retornaram com muita força, uma vez que os hispanistas peruanos, inspirados pela Guerra Civil Espanhola e o triunfo de Francisco Franco, criticaram a romantização do mundo andino e voltaram a enfatizar com mais veemência as tradições hispânicas.⁷⁶

Mesmo que o movimento indigenista tenha se enfraquecido nas décadas posteriores, ele certamente foi um marco importante na história peruana. A ascensão do indigenismo durante o período em que Leguía esteve no poder, deve ser pensada como fazendo parte de um contexto muito maior, em que o mundo como um todo também estava passando por grandes mudanças e transformações.

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Revolução Russa (1917) foram fenômenos que colocaram em xeque os valores da geração ariologista. Esses eventos despertaram nos homens desse período um sentimento de contestação em relação ao ideal civilizacional europeu. A ideia de uma superioridade inata do homem branco e a concepção de que a Europa era o ápice da civilização mundial começou a ser questionada com mais veemência pela intelectualidade latino-americana. Na América Latina, o Velho Mundo começou a deixar de ser a única referência e o exemplo máximo a ser seguido, visto que a Europa estava mergulhada em uma série de conflitos, transformando-se em um palco de guerras de um poder destrutivo nunca antes visto na história da humanidade e, com a fome e a carestia se fazendo presente em vários países do continente.

A Revolução Mexicana (1910), a Primeira Guerra e a Revolução Russa proporcionaram condições simbólicas para se fazer uma revisão do modelo racional e civilizacional europeu. Na América Latina, países com uma grande população indígena

⁷⁶ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. p. 247.

como o Peru, o México e a Bolívia começaram a perceber que os índios não eram um obstáculo à modernização e ao desenvolvimento nacional e, sua assimilação, poderia ser a solução para os problemas locais. Assim, surgiu nas primeiras décadas do século XX o movimento indigenista que pensou os indígenas como a base e o núcleo de uma nova utopia genuinamente latino-americana.⁷⁷

O indigenismo foi um movimento original e autenticamente latino-americano, sendo uma resposta à crise de legitimidade dos modelos culturais racionalistas da Europa, sendo uma invenção cultural forjada por parte dos setores intelectualizados e urbanizados latino-americanos que almejavam “criar uma personalidade coletiva própria e diferenciada dos valores e princípios da racionalidade originários e importados do Velho Mundo”.⁷⁸

[...] o denominado pensamento latino-americano oscilava na passagem do século XIX ao XX entre dois eixos: de um lado, o afã modernizador; de outro, a busca de uma identidade nacional e regional própria. Isso configura um campo cultural (e político) marcado por uma mirada ambígua tanto em relação ao tradicional quanto ao moderno. Em países como México e Peru, o indigenismo se apresenta como um contradiscurso, em posição de rechaço ao hispanismo; mas um discurso geralmente inscrito dentro dos parâmetros dos projetos oficiais nacionais, chegando a se tornar o discurso oficial estatal no México pós-revolucionário.⁷⁹

O movimento indigenista influenciou o meio artístico, literário, político e filosófico de uma gama de países da América Latina. Nas primeiras décadas do século XX, sobretudo em países como o México, o Equador, o Peru e a Bolívia, a questão de assimilar e incluir a população indígena à nacionalidade tornou-se uma política presente no planejamento público desses Estados.⁸⁰

Quando pensamos especificamente no movimento indigenista peruano podemos afirmar que:

El indigenismo emergió primero como un movimiento literario que idealizaba el imperio inca. Esta nueva corriente fue llevada a Lima por escritores, periodistas y estudiantes universitarios de provincias que rechazaron la tendencia positivista que consideraba a los indígenas como una raza inferior que obstaculizaba el desarrollo, como menores

⁷⁷ VERDUM, Ricardo. *Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano: um estudo sobre indigenismo e cooperação internacional*. Rio de Janeiro: Aba publicações, 2018. p. 46.

⁷⁸ VERDUM, op. cit., p. 44.

⁷⁹ VERDUM, op. cit., p. 45.

⁸⁰ VERDUM, op. cit., p. 44 - 45.

de edad que sólo servían para el trabajo manual, el ejército y la servidumbre.⁸¹

O movimento indigenista surgiu no Peru como uma negação dos princípios do hispanismo, buscando, em contrapartida, criar uma nova identidade nacional para a nação assentada na concepção de que o índio era o elemento que formava a base do verdadeiro Peru. O Governo Leguía, em seu afã de modernizar a sociedade e de dar uma resposta por meio de políticas públicas para o problema do índio, aproximou-se do movimento indigenista. No entanto, o movimento indigenista peruano tinha várias facções e vertentes. Uma ala dos indigenistas aceitou se subordinar à gerência e ao paternalismo leguista, permitindo que o Estado conduzisse o processo de assimilação da população indígena. Outra ala do movimento indigenista, por sua vez, manteve uma postura crítica em relação ao governo, buscando manter-se independente e não se subordinar às ordens e aos comandos estatais.

O indigenismo não foi um movimento homogêneo e conciso na América Latina e, tampouco, no Peru. Uma das peculiaridades dos indigenistas peruanos foi o fato de eles se apresentarem para a sociedade como os herdeiros e continuadores dos ideais difundidos por Manuel González Prada, intelectual que passou a ser considerado como um precursor do movimento indigenista no país, uma vez que ele foi o grande ícone do século XIX e começo do século XX a contestar a subalternização da população indígena e reivindicar que os índios tivessem melhores condições de vida. Em outras palavras, os indigenistas peruanos herdaram e se apropriaram do “capital intelectual” pradiano, apresentando-se como continuadores de uma luta que já havia sido iniciada por González Prada.

Os principais traços que caracterizaram o movimento indigenista peruano foram: 1) rechaço às teorias racistas que inferiorizavam os índios; 2) oposição aos ideais do hispanismo; 3) crítica aos *gamonales* da serra, acusados de explorar a força de trabalho indígena; 4) luta pela ampliação das instituições primárias de ensino, pois a educação foi considerada um importante instrumento para retirar o índio de uma condição de subalternidade social; 5) Luta para que os índios tivessem seus direitos à cidadania assegurados; e 6) Assentamento da identidade nacional por um viés que valorizava a cultura indígena. Em resumo, o indigenismo foi um fenômeno intelectual latino-

⁸¹ CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007. p. 246-247.

americano que teve um grande impacto na sociedade peruana nos anos da década de 1920, fase em que Leguía esteve no poder. No Peru, o movimento indigenista buscou criar estratégias para corroborar a criação de uma nova identidade nacional, valorizando a “raça” e as culturas indígenas, vistas como o alicerce de uma verdadeira e autêntica cultura nacional.

Dentro do Estado peruano, o movimento indigenista teve várias vertentes e nuances. Luís Valcárcel e José Carlos Mariátegui foram intelectuais que fundaram as duas principais linhas do movimento indigenista no Peru. O primeiro, conforme demonstraremos mais a seguir nesse capítulo, esteve mais diretamente em oposição aos preceitos do hispanismo, uma vez que reivindicou a cultura nacional como sendo exclusivamente indígena. O segundo, que analisaremos no capítulo final dessa tese, refletiu sobre o lugar do índio na sociedade peruana a partir dos preceitos marxistas e leninistas, pensando a questão indígena a partir do conceito de luta de classes e da discussão sobre a necessidade da reforma agrária no país.

Em geral, os indigenistas peruanos buscaram legitimar a imagem do índio como o autêntico elemento nacional, buscando realizar uma valorização e defesa da sua cultura. No entanto, temos que levar em consideração que o referencial do discurso indigenista foi o índio, mas os indígenas não foram os produtores dos ideais desse movimento. No Peru, o discurso indigenista foi produzido, sobretudo, por homens brancos e mestiços, moradores de regiões mais urbanizadas do país e provenientes da classe média peruana.

Luis E. Valcárcel, um dos grandes ícones do movimento indigenista peruano, era um homem branco e proveniente da classe média de Cusco. Ele nasceu em Moguegua no ano de 1891. Quando ainda era um bebê foi viver em Cusco junto com a sua família e lá viveu durante mais de três décadas. Ao contrário de Mariátegui que praticamente não teve contato com a região andina, Valcárcel cresceu na serra e em meio às crianças indígenas. Ele era proveniente de uma família que sempre adotou uma atitude filantrópica e caridosa em relação aos índios, pois seus pais promoviam a distribuição de alimentos todos os sábados na porta do armazém familiar. O próprio Valcárcel, muitas vezes ajudou pessoalmente nessa tarefa de socorrer aos pobres indígenas.⁸² Apesar da atitude caridosa, sua família não tolerou o seu envolvimento com uma mulher indígena. Em seu escrito *Memórias*, ele afirmou que seu primeiro amor foi por uma índia que trabalhava como

⁸² RÉNIQUE, José Luis. *Imaginar la nación: viajes en busca de “verdadero Peru”* (1881-1932). 2ª ed. Lima: IEP, 2016. p. 241-242.

empregada doméstica em sua casa. Quando sua mãe descobriu o romance entre os dois, mandou a jovem de volta para a sua comunidade, separando-os imediatamente.

Valcárcel passou sua juventude em Cusco e formou-se como Bacharel em Letras pela *Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco*, instituição em que também fez seu Doutorado em História e seu Doutorado em Jurisprudência. Os estudos de Valcárcel se dedicaram a dois temas que se complementavam: as pesquisas sobre a história e a cultura dos antigos incas e as reflexões sobre as condições de vida da população indígena na sua contemporaneidade. Também, trabalhou como periodista de jornais de Cusco como *El Sol* e *El Sur*. Durante a maior parte de sua vida, dedicou-se à área acadêmica, ofertando, sobretudo, os cursos de História do Peru e História da Arte. Além disso, fundou e dirigiu em Cusco o *Museo Arqueológico de la Universidad Nacional de San Antonio Abad*.⁸³

Na década de 1920, Valcárcel fundou o *Grupo Resurgimiento* cuja principal bandeira era a de defender a concepção de que o autêntico Peru era o indígena. Esse agrupamento acreditava que regenerar ao índio era o caminho para regenerar o próprio país, buscando “*hacer de la cultura indígena el eje de la verdadera nacionalidad*”.⁸⁴ Essa agremiação originou-se como uma “*protesta provocada en el Cuzco por recientes denuncias de desmanes y crueldades del gamonalismo*”,⁸⁵ e contou com o apoio de um grupo de intelectuais, professores, escritores e artistas que advogavam em favor da causa do índio no seio da sociedade peruana. Homens como Luís Valcárcel, José Carlos Mariátegui, José Uriel García, José Sabogal, Haya de La Torre se associaram ao *Grupo Resurgimiento*.⁸⁶

En 1927 se constituyó en el Cuzco un grupo de acción proindígena llamado "Grupo Resurgimiento". Lo componían algunos intelectuales y artistas, junto con algunos obreros cuzqueños. Este grupo publicó un manifiesto que denunciaba los crímenes del gamonalismo. A poco de su constitución uno de sus principales dirigentes, el doctor Luis E. Valcárcel, fue apresado en Arequipa. Su prisión no duró sino algunos

⁸³ ORTIZ, Elmer. El indigenismo de Luis E. Valcárcel. *Pueblo Continente*. Trujillo, v. 27, n. 1, 2016, p. 216-217.

⁸⁴ FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la nación en el Perú de la década de 1920. *Revista de Historia* - Facultad de Humanidades, n. 4, 1994, p. 135.

⁸⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editorial El Comercio S.A, 2005. p. 166.

⁸⁶ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 165-166.

días; pero, en tanto, el Grupo *Resurgimiento* era definitivamente disuelto por las autoridades del Cuzco.⁸⁷

O Grupo *Resurgimiento*, liderado por Valcárcel, confrontou os fazendeiros da região serrana, acusando-os de explorar aos índios. Nesse sentido, a agremiação passou a ser perseguida pelas autoridades locais e foi dissolvida em virtude da pressão dos *gamonales*.

Na década de 1930, Valcárcel instalou-se em Lima para trabalhar como professor universitário, historiador e antropólogo. Assumiu a direção do *Museo Bolivariano*, do *Museo de Arqueología* e do *Museo de la Cultura Peruana*; assim como também foi incorporado ao corpo docente da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* onde ministrou aulas para os cursos de História e Letras.⁸⁸ No ano de 1956, tornou-se Ministro da Educação do Estado Peruano.

O “lugar de fala” de Valcárcel impactou os seus escritos, uma vez que durante boa parte da sua vida viveu em Cusco. Seu pensamento estava inserido em um contexto em que as elites de Cusco estavam buscando superar sua debilidade socioeconômica, apostando no comércio e na valorização da cultura andina para fazer frente à Lima. A ideia de boa parte dos setores dirigentes de Cusco era integrar a região e a cultura da serra à nacionalidade, colocando Cusco como o centro irradiador desse processo. Nesse sentido, a antiga capital do Império Inca, passou a ser vista como a cidade líder do despertar andino, reivindicando-se como o lugar que expressava a verdadeira face da nação.⁸⁹

Luis E. Valcárcel viveu durante sua infância e boa parte da sua vida adulta em Cusco. Depois, mudou-se para Lima, cidade onde residiu ao longo de décadas. Suas origens, ligadas ao mundo serrano, influenciaram os seus escritos. Sua originalidade foi a de ter se associado a uma corrente que poderíamos denominar como indigenismo andino

⁸⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 42.

⁸⁸ ORTIZ, Elmer. El indigenismo de Luis E. Valcárcel. *Pueblo Continente*. Trujillo, v. 27, n. 1, 2016, p. 216-217.

⁸⁹ RÉNIQUE, José Luis. *Imaginar la nación: viajes en busca de “verdadero Peru” (1881-1932)*. 2ª ed. Lima: IEP, 2016. p. 241-245.

ou *cuzqueñismo* que rechaçava o centralismo limenho com vistas a trazer mais poder, desenvolvimento econômico e social para a serra peruana.⁹⁰

O indigenismo andino não se identificava como um movimento tão somente peruano, mas pretendia se espalhar para além das demarcações do território nacional, expandindo-se para todas as regiões que faziam parte das antigas fronteiras do Império Inca. Para Valcárcel, o indigenismo *cuzqueño* estava ligado ao andinismo, que simbolizava a união mística de todos os povos indígenas, não somente os do Peru, mas de toda a região andina.

Nas primeiras décadas do século XX, Valcárcel tornou-se um representante do *cuzqueñismo*, que pode ser pensado como um desdobramento do movimento indigenista no país, pois o *cuzqueñismo* levava em consideração as particularidades e as especificidades do território peruano. O principal objetivo do *cuzqueñismo* era promover uma maior valorização de Cusco. Nessa lógica de busca por uma *cuzqueñización* do Peru, o objetivo final era converter a antiga capital do Império Inca na nova capital do Estado peruano. Por isso, Cusco deveria receber um novo valor social, público e político a fim de se sobrepor a Lima. “*La sierra es la nacionalidad. El Perú vive fuera de sí, extraño a su ser íntimo y verdadero, porque la sierra está supeditada por la costa, uncida a Lima*”.⁹¹

Segundo Rénique, o *cuzqueñismo* valorizou muito ao índio, usando da sua imagem para se projetar como uma voz legítima que falava em nome do verdadeiro Peru. Por isso, em Cusco, emergiu o indigenismo *cuzqueño*.⁹² Cusco, apresentou-se ao país como o principal centro da tradição indígena. Ao mesmo tempo que a cidade se colocou na disputa para receber uma maior representatividade política, econômica e social, também buscou criar espaços de memória para exaltar o glorioso passado *cuzqueño* e indígena, exemplificando-se:

La fundación del Instituto Histórico (1913) a la inauguración de la Academia de Lengua Quechua (1922), de la creación del Centro Nacional de Historia y Arte (1914) a la del Ateneo del Cusco (1916) o la apertura de Museo arqueológico de la Universidad del Cusco (1920), la acción letrada que partía del claustro aparecía como el eje de la reivindicación cuzqueñista.⁹³

⁹⁰ RÉNIQUE, op. cit., p. 239.

⁹¹ VALCÁRCEL, Luis. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo S.A, 1972. p. 115.

⁹² RÉNIQUE, op. cit., p. 259.

⁹³ RÉNIQUE, op. cit., p. 249.

A obra *Tempestad en los Andes*, de Luís Valcárcel, publicada em 1927 e com o prólogo escrito por José Carlos Mariátegui, deve ser pensada como inserida dentro de um contexto de reivindicações do *cuzqueñismo*, pois há uma imensa valorização do mundo andino acompanhada por um grande desdém e rechaço para com Lima.

Grande parte do trabalho *Tempestad en los Andes* foi dedicado a contar os contos, as fábulas, a mitologia e lendas provenientes da tradição do mundo andino. Além de descrever cenas do universo andino, Valcárcel demonstrou preocupação em sempre fazer algum comentário crítico para se posicionar em relação a sua perspectiva sobre a serra e os índios. Nessas histórias, por um lado, o indigenista dedicou-se a enaltecer a população indígena e a paisagem da região serrana, com um elogio e uma idealização das qualidades da mulher indígena; uma exaltação em relação ao modo de vida simples e varonil dos índios camponeses; e uma demonstração de admiração em relação à riqueza e à prosperidade dos índios mineradores de Potosí. No entanto, por outro lado, Valcárcel também contou histórias sombrias de coisas que aconteciam nos Andes, tomando como fio condutor temas associados à morte, ao assassinato, à vingança, ao suicídio e ao estupro.

Em *Tempestad en los Andes*, Valcárcel afirmou que mesmo quatrocentos anos após a invasão espanhola a região que correspondia ao atual território peruano ainda permanecia sendo habitada por índios e falando o idioma dos seus ancestrais. Para ele, o Peru era um país de índios, ao passo que, o homem branco, na sua visão, era um usurpador, um opressor e um *outsider*. Valcárcel promoveu uma enorme valorização da serra andina e dos índios, afirmando que o homem branco da cultura ocidental precisava entender que o mundo não era apenas o “seu mundo”; no sentido de que também havia outras culturas desenvolvidas que viviam de forma diferente, desenvolvendo um modo de vida absolutamente único e original, bastando-se por si mesmas, sem precisar aprender nada com os outros povos.⁹⁴

Valcárcel enxergava os indígenas como povos camponeses e dedicados, sobretudo, às atividades agrárias. Mas, seu modo de vida era inferiorizado e visto como primitivo pela ótica do homem branco. “*Somos los pueblos felahs, los campesinos eternos*

⁹⁴ VALCÁRCCEL, Luis. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo S.A, 1972. p. 108-112.

ahistóricos de Spengler”.⁹⁵ Por essa razão, buscou desconstruir a imagem negativa do índio e exaltou os camponeses indígenas que residiam em *ayllus*, apresentando-os de forma positiva e idílica:

Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehuela india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla como los árboles del campo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas del rebaño; las callejas zigzaguean, no son tiradas a cordel, tan pronto trepan hacia el altozano como descenden al riacho. El humillo de los hogares, al amanecer, eleva sus columnitas al cielo; y en la noche brillan los carbones como ojos de jaguar en el bosque.⁹⁶

Embora Valcárcel tenha apresentado o modo de vida dos *ayllus* de forma bucólica e idílica, ele fez questão de afirmar que o camponês indígena, residente do *ayllu*, era um indivíduo que tinha pesadas obrigações impostas pela legislação e pelos costumes locais. Nesse sentido, criticou o Estado ao alegar que as reformas políticas para melhorar as condições de vida da população indígena eram muito superficiais e, o que havia no Peru, era tão somente filantropia. Em sua perspectiva, tanto o branco quanto o mestiço permaneciam vendo o índio como um ser inferior; como um indivíduo incapaz e que precisava ser tutelado e guiado. Por essa razão, ironizou as instituições de caridade, uma vez que elas até praticavam o bem, mas não lutavam para efetivamente mudar o estado das coisas e retirar o indígena da sua condição de subalternidade. Assim, as ações filantrópicas em benefício dos indígenas foram vistas como um “*patronato, siempre el gesto del señor para el esclavo, siempre el aire protector en el semblante de quién domina por cinco siglos*”.⁹⁷ Dessa forma, ele criticou os “*femeniles espasmos de compasión y piedad para el pobrecito indio oprimido...*”.⁹⁸ E não foram só as instituições filantrópicas que o intelectual ironizou, estendendo sua crítica para a literatura produzida por parte dos indigenistas peruanos, vendo-a como lacrimosa e piegas, em que o roteiro dramalhão retratava os índios como coitados e pobrezinhos e não reivindicava direitos políticos e de cidadania para eles.

Valcárcel clamou para que os índios deixassem de ser vistos como se fossem seres dependentes, coitadinhos e menores de idade, e doravante fossem tratados como homens

⁹⁵ VALCÁRCEL, op. cit., p. 26.

⁹⁶ VALCÁRCEL, op. cit., p. 33.

⁹⁷ VALCÁRCEL, op. cit., p. 27.

⁹⁸ VALCÁRCEL, op. cit., p. 27.

e mulheres sadios, fortes e capazes de ter independência e autonomia. Nesse sentido, fez questão de apresentar os índios por intermédio de um novo prisma. Para aqueles que diziam que os indígenas eram alcólatras, respondeu que os novos homens dos Andes estavam se tornando abstêmios. Já não ingeriam bebidas alcólicas, evitavam consumir carne e, tampouco, se drogavam com as ervas sagradas que anestesiavam e neutralizavam a criação de uma consciência indígena.⁹⁹

El indio abstemio es un ejemplo. Es la primera victoria del indio vencedor de sí mismo. Superándose en la lucha contra el monstruo secular, contra la hidra alcoholista, el hombre de los Andes da la medida de su voluntad de poder. Como hoy se emancipó de sus vicios tiránicos, mañana se libertará del yugo blanco.¹⁰⁰

Para além de afirmar que os índios estavam adotando novos hábitos de vida, sendo mais abstêmios e sadios, Valcárcel também buscou valorizar a imagem da mulher indígena. Ele via a índia como o símbolo da perfeição feminina, sendo amável, trabalhadora, dedicada e submissa. Observe abaixo como o intelectual retratou a indígena como se ela fosse uma heroína.

Es poco probable que haya otra mujer sobre la tierra que posea las virtudes hogareñas y sociales de la mujer andina. El símbolo de la actividad femenina: la hilandera ambulante. Hace una jornada – cinco y seis leguas – por los caminos y las sendas, por los villorrios y el despoblado, con el huso en movimiento. Porta a las espaldas, junto con el crío, los productos que va a vender en la ciudad, los menesteres con que retorna a su choza. Prepara los alimentos, cuida de sus hijos, de sus animalitos domésticos, el cuy solo a ratos visibles, la gallina, el chanco, el perro. Teje la tela para el vestido de todos los suyos. Recorre el campo en pos de las yerbas aromáticas, de los yuyos comestibles, de las ramas secas para mantener el fuego. Escoge el estiércol de los corrales, la “chala”, la chamarasca. En el Kalcheo, deshoja el maíz. Auxilia al marido en las rudas faenas agrícolas. En la noche, mientras duermen los niños y conversa desde su cama el esposo, ella no deja en inercia sus manos laboriosas: el maíz tierno, la quinua, el trigo salen de sus dedos, grano a grano, libres de cuticulistas para preparar el potaje cotidiano. Cuando el varón es perseguido, ella lo reemplaza en todas las tareas. No teme al trabajo, apenas se fatiga. Siempre dispuesta al esfuerzo, con la sonrisa en sus labios, toda la bondad del alma se le asoma los ojos tranquilos. Solicita, cuidadosa, tierna, jamás pronuncia una palabra de disgusto. Resignase a su suerte; y cuando el marido ebrio la golpea, comprende que pronto cambiará golpes por caricias.¹⁰¹

⁹⁹ VALCÁRCEL, op. cit., p. 97.

¹⁰⁰ VALCÁRCEL, op. cit., p. 97.

¹⁰¹ VALCÁRCEL, op. cit., p. 35-36.

A mulher indígena foi idealizada pelo pensamento de Valcárcel, transformando-se em uma heroína resiliente que a tudo suporta, sem jamais se deixar abater. No entanto, não podemos deixar de notar que Valcárcel naturalizou a violência contra a mulher.

Valcárcel enxergava que vivia em um tempo em que os índios estavam começando a se atrever a expressar a sua identidade, a se aceitarem e sentirem orgulhosos de serem índios. Afirmou que, no passado, quando o indígena pastor ou agricultor mandava os seus filhos para a escola para se educar com os espanhóis, era porque queria que eles não crescessem na condição de servos e escravos. Assim, houve gerações de índios que rejeitavam e negavam a sua cultura, considerando ser vergonhoso ser índio. Nesse sentido, os pais que mandavam seus rebentos para a escola, com muita resiliência nem sequer tinham coragem de chamá-los de “meu filho”, pois isso seria uma ofensa para o “doutor”. No entanto, essa realidade estava mudando, uma vez que era impossível permanecer negando que o Peru era um país de índios.¹⁰²

El Perú es indio y lo será mientras haya cuatro millones de hombres que así lo sientan, y mientras haya una brizna de ambiente andino, saturado de las leyendas de cien siglos... ¡El Perú es indio! Precisan cuántos siglos para darse cuenta de este hecho primordial. Ha sido necesario una evolución profunda en el pensamiento para que haya quien se atreva a proclamarlo así. Que esta verdad como un rayo andino fuera capaz de rasgar la áspera atmósfera de engaño en que vivíamos.¹⁰³

Com um tom de muito orgulho e de apreço pelos índios, Valcárcel escreveu palavras que impulsionaram os índios a recuperar a sua autoconfiança. Afirmou que os indígenas voltariam a ter sua grandeza dos tempos do Império Inca. “*La civilización de los incas renacerá para nosotros. ¡Solo para nosotros!*”.¹⁰⁴

Outro ponto que o intelectual fez questão de frisar foi a questão de que havia índios ricos e prósperos no Peru, desconstruindo a ideia de que todo índio era pobre, explorado e ignorante. Ele se referiu aos indígenas, donos de mineradoras na região do Potosí, como homens que viviam na abundância e na riqueza, exibindo a prosperidade de suas vidas através das festividades. O carnaval era a celebração mais emblemática que demonstrava publicamente a opulência desses índios.¹⁰⁵

¹⁰² VALCÁRCCEL, op. cit., p. 113.

¹⁰³ VALCÁRCCEL, op. cit., p. 112-113.

¹⁰⁴ VALCÁRCCEL, op. cit., p. 114.

¹⁰⁵ VALCÁRCCEL, op. cit., p. 43.

En la fría ciudad minera, los indios lo celebran con toda pompa; corren en abundancia los más costosos licores; el banquete diario reúne al pueblo. El último día, se verifica un desfile deslumbrador. Son doscientos, doscientos cincuenta, trescientas mulas regiamente enjaezadas, conducidas por palafreneros. Las acémilas portan sobre aparejos cargados de alamares y cintajos cuando objeto de plata pertenece a las familias indias de Oruru. Jarros, jícara, tazas, platos, fuentes, cubiertos, lavatorios, vasos de noche, espuelas, mangos, puños, armas, herramientas, toda la “plata labrada”, amén de los cofres henchidos de monedas que acuñan las máquinas de Potosí [...] Se ha calculado en más de millón y medio de pesos la riqueza metálica exhibida en el carnaval de Oruro. Es la fortuna portátil de los ricos hombres de la indianidad alto peruana.¹⁰⁶

Nas primeiras décadas do século XX, no imaginário coletivo peruano, imperava a ideia de que todo indígena era um ser infeliz e subalterno. Ao descrever cenas de festas, fartura e ostentação de riquezas, Valcárcel apresentou um estilo de vida dos índios por um novo prisma, dando um destaque especial para toda a sensação de alegria e descontração de ocasiões festivas como o carnaval.

Essa concepção de que todos os índios eram dignos da felicidade também apareceu no conto *El amor de Don Rodrigo* em que Valcárcel terminou a narrativa com a mensagem de que os índios estavam finalmente sendo justificados e valorizados. Nesse conto, o personagem de Don Rodrigo foi apresentado como um nobre e um rico *hacendado*. Ele, desde criança, aprendeu com a sua família a ser tirânico com os índios e, desde a sua juventude, dispôs a seu bel-prazer das mulheres que viviam no perímetro de seu latifúndio. No entanto, Don Rodrigo, na casa dos seus 40 anos de idade, ficou perdidamente apaixonado por uma índia de dezoito anos, chamada Antucacha/Antonia. Fisicamente, ela era parecida com todas as outras índias que Don Rodrigo já havia usado, violado e descartado, mas por ela o *hacendado* se apaixonou. Assim, não teve coragem de ser violento e, tampouco, usar dos mesmos procedimentos coercitivos que usava para com as outras mulheres indígenas que saciavam os seus apetites sexuais. É interessante notar que Valcárcel em momento algum problematizou a questão de Don Rodrigo ter, no seu passado, tomado uma gama de mulheres a força, mas fez questão de demonstrar que o personagem havia se arrependido por ter agido assim. O ponto importante de seu conto foi quando Don Rodrigo quis conquistar o amor da jovem índia e, por isso, a tratou com todo o respeito e consideração, sendo um verdadeiro cavalheiro. A moça foi tratada com

¹⁰⁶ VALCÁRCCEL, op. cit., p. 43.

tanta amorosidade e delicadeza pelo fidalgo que, por ele, também se apaixonou. Assim, eles ficaram juntos, com Antucacha amanhecendo todos os dias no leito do senhor.¹⁰⁷

O tempo foi transcorrendo e a moça permanecia na casa de Don Rodrigo, transformando-se pouco a pouco na senhora da *hacienda*. Nesse cenário, Don Rodrigo mudou drasticamente de postura; parou de abusar das mulheres indígenas e passou a tratar os índios do seu latifúndio com mais respeito e empatia. As pessoas começaram a comentar esse estado de coisas. Os índios sorriam admirados da capacidade de Antucacha ter conquistado ao senhor. As mulheres maledicentes e invejosas começaram a atribuir o amor dos dois à bruxaria. Já a família de Don Rodrigo, por sua vez, fingia que nada estava acontecendo, mas estava muito incomodada com o relacionamento dos dois.¹⁰⁸

Valcárcel narrou no conto *El amor de Don Rodrigo* que as coisas saíram do controle quando o senhor quis oficializar a sua união com a jovem índia e se casar com ela. Ao pedir que o padre os casasse, o sacerdote ficou em choque:

- ¡...! Bromea Don Rodrigo, bromea el buen caballero.
- Nada de eso, Reverendo. Estoy resuelto a tomar por esposa a la mujer a quien amo y amaré toda la vida.
- ¡Pero señor Don Rodrigo, flaquea su razón! ¡Con una india, con una esclava, con una plebeya, va a unir su sangre el nobilísimo señor Don Rodrigo! Imposible. Es una ofuscación que Dios disipará.
- No ha de ser así, Reverencia; lo tengo bien pensado.
- Mire por su nombre y por su casa; la sociedad no perdonará la ofensa. Dios mismo...
- La sociedad no me importa; bien sabe que la desprecio. Dios aprobará mi resolución. Tiendo la mano a los humildes. ¿No somos todos hijos iguales?
- No, no: el Supremo Hacedor creó las jerarquías. El indio...
- Lo lamento mucho, pero su Reverencia reniega de su divino ministerio. Se su Reverencia insiste en sus pocas cristianas ideas, prescindiré de su consejo.

Fue un gesto definitivo el del ilustre hidalgo, y el capellán, entre perder su valiosa protección o transigir, optó por el último.

- Bien, mi señor Don Rodrigo: hágase su voluntad, pero con una sola condición: el matrimonio será secreto. ¿Acaso es necesario el escándalo? Cuidemos siempre de la pública opinión.
- Será público, Reverendo Padre. Tengo mis razones.
- Razones, señor mío?
- Sí, y muy poderosas. Aparte de que mi amor por Antonia es lícito, y mi estima por su honor es tan alta, debo a la Raza un desagravio. Cuarenta años la ofendí, oprimiéndola. La virtud femenina se deshizo en mis manos: atenté contra ella no dejando flor sin marchitar. Muchas lágrimas derramaron las madres; no estalló en violencias la rabia

¹⁰⁷ VALCÁRCCEL, op. cit., p. 75-76.

¹⁰⁸ VALCÁRCCEL, op. cit., p. 75-76.

contenida de los hombres así vejados, pero sangró su corazón en silencio. Traté a mis hermanos los buenos, los humildes, los resignados indios, como viles esclavos. Me respetaron siempre. Créanme acaso un ser superior; pero, no era yo, en el fundo, sino un cobarde. Después de cuarenta años de tal vida Dios ha iluminado mi razón. El noble apellido de los Pérez de Uriarte, Mendive y Rocafuerte pasará a los indios en mi esposa Doña Antonia, y con mi apellido todos mis bienes... Cesó de hablar el caballero, ya cuando era noche. Retiróse el fraile a orar en la capilla de la hacienda.

Antuca lo había escuchado todo. Cuando el caballero llegó a la estancia nupcial, la Raza dignificada lloró con lágrimas de gozo el avatar.¹⁰⁹

Essa história é singela, pois fala de um amor que regenera, que humaniza e que torna as pessoas melhores. É a história de um homem branco que se arrepende do seu abuso de poder e por todos os males que causou aos índios ao longo da sua vida. Valcárcel, ao contar esse tipo de narrativa é paradoxal, uma vez que ele não era favorável a união de brancos com índios e, conforme demonstraremos um pouco mais a seguir nesse capítulo, era contra esse tipo de união, pois isso gerava filhos mestiços. No entanto, esse tipo de história não deixa de ser um chamado ao arrependimento e à reflexão, demonstrando que por mais que no passado severas injustiças tenham sido feitas, nunca é tarde para rever os antigos conceitos e iniciar uma nova vida regido por novos paradigmas. Ou seja, a mensagem era a de que os homens brancos do Peru poderiam abrir mão de tratar os índios como subalternos, e sim, tratá-los como seus iguais.

Um dos eixos centrais da obra *Tempestad en los Andes*, foi a questão da valorização da serra andina peruana e da população indígena, apresentada por um viés positivo. Esse trabalho, publicado no ano de 1927, mesmo período em que o *Grupo Resurgimiento*, liderado por Valcárcel esteve na ativa, tinha como finalidade elevar a posição de Cusco frente ao cenário nacional, sobrepondo a antiga capital do Império Inca à Lima. Ao mesmo tempo, *Tempestad en los Andes* também teve uma visão crítica em relação ao gamonalismo, visto como um inimigo do estilo de vida idílico e bucólico das comunidades indígenas.

A obra *Tempestad en los Andes*, de Luís Valcárcel, foi publicada numa fase em que o movimento indigenista estava em seu auge no Peru, e ela, certamente, foi uma das principais produções feitas pela intelectualidade indigenista do país. Tal trabalho, de valorização do mundo andino e da cultura indígena teve repercussão na sociedade peruana da década de 20 do século passado e, até os dias atuais, é considerado como uma leitura

¹⁰⁹ VALCÁRCEL, op. cit., p. 76-77.

obrigatória para qualquer estudioso que queira entender o movimento indigenista peruano.

2.3 Hispanismo e indigenismo em relação a questão da mestiçagem

Nas primeiras décadas do século passado, tanto o movimento hispanista quanto o movimento indigenista pensaram sobre o processo de mestiçagem,¹¹⁰ discutindo se a miscigenação colaborava, ou não, para promover a inclusão da população indígena à nacionalidade peruana.

O conceito de mestiçagem é bastante complexo, uma vez que termos como miscigenação e hibridismo não especificam bem todos os fenômenos que englobam. Mas é possível estabelecer uma distinção entre o que seria a miscigenação e o que seria o hibridismo. “A miscigenação significa um novo conjunto de elementos culturais que surge da mistura de tradições diferentes. Já o hibridismo não é uma cultura nova que nasce

¹¹⁰ “O conceito de mestiçagem é bastante ambíguo. Kabengele Munanga conceitua este termo como uma generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes. Contudo, ele pondera que a mestiçagem não pode ser pensada apenas como um fenômeno biológico inerente à história evolutiva dos seres humanos, uma vez que este termo carrega consigo uma série de implicações sociais, político-ideológicas, psicológicas, econômicas etc. Assim, o autor definiu a mestiçagem do ponto de vista populacionista e raciológico. A primeira concebe a mestiçagem como uma troca ou fluxo de genes entre populações contrastadas biologicamente. A segunda se baseia na divisão da espécie humana em grandes raças – branca, negra, amarela e vermelha - e pensa de forma simultânea sobre a hibridez do patrimônio genético dos indivíduos derivados desta mistura e sobre os processos de transculturação entre grupos étnicos cujos membros estão envolvidos no processo de mestiçagem. Como se pode perceber, a abordagem raciológica tem muito mais implicações ideológicas do que a abordagem populacionista da mestiçagem. Sobre esta questão se pode esclarecer que: “A mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originariamente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas ideias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas ideias. A noção da mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia (MUNANGA, 1999, p. 18)”. Munanga também afirma que, entre o final do século XIX e o começo do século XX, a intelectualidade ocidental pensava a questão da mistura das raças sobre dois prismas diferenciados: ou afirmava que os seres híbridos tendiam a desaparecer em virtude do decréscimo das suas capacidades físicas e mentais; ou acreditava que as raças híbridas eram as mais vigorosas, pois a infusão de sangue novo aumentava a vitalidade do grupo”. MUNANGA, Kabengele *apud* CAVALCANTE, Ruth. *A questão racial pensada entre o método científico e a paixão: um estudo comparado entre José Ingenieros e Manoel Bomfim – Argentina e Brasil (1900-1920)*. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. p. 74-75.

de elementos diversos, mas a convivência de culturas diversas em uma mesma sociedade”.¹¹¹

Segundo Kalina Silva e Maciel Silva, a mestiçagem é definida como uma mistura de seres humanos e de imaginários. “Tal conceito é amplo e pode abranger tanto a chamada mestiçagem biológica, a mistura das raças, quanto a mestiçagem cultural”.¹¹² No entanto, a palavra mestiçagem pressupõe “uma mistura de coisas heterogêneas e bem definidas, o que exigiria que todas as culturas fossem sistemas fechados e estáveis”.¹¹³ Todavia, a cultura é como se fosse um organismo vivo, pois ela sempre se modifica ao longo do tempo, além de ser aberta e maleável para suprir as demandas de cada geração.

Sabemos que o século XIX foi marcado pelo mito da superioridade da raça branca. Por essa razão, nesse período, a miscigenação racial foi interpretada como um fenômeno negativo por uma gama de intelectuais europeus e latino-americanos, como o francês Arthur de Gobineau, em *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1855); o inglês Herbert Spencer, em *Princípios de Biologia* (1864); o inglês Francis Galton, em *O gênio hereditário* (1869); o argentino Domingo Faustino Sarmiento, em *Facundo: civilização e barbárie* (1845); o argentino Juan Bautista Alberdi, em *Fundamentos da organização política da Argentina* (1852); etc. A concepção de que a mestiçagem provocava degradação biológica, moral e intelectual começou a ser questionada a partir das primeiras décadas do século XX, destacando-se os trabalhos do brasileiro Manoel Bomfim, em *América Latina, males de origem* (1905); o mexicano José Vasconcelos, em *Raça Cósmica* (1925); e brasileiro Gilberto Freyre, em *Casa-grande e senzala* (1930).

Entre o final do século XIX e o começo do século XX, a visão negativa da miscigenação foi usada até mesmo para pensar os povos ibéricos, que foram acusados de terem se degradado e se degenerado por terem se misturado com povos considerados inferiores. Espanhóis e portugueses eram fruto do encontro e da fusão entre celtas, gregos, romanos, cartagineses, mouros, fenícios, lusitanos, etc. Os ibéricos, muito antes de terem chegado às Américas e terem se mesclado com diferentes povos indígenas e de origem africana, já eram descendentes de um processo de miscigenação entre diferentes etnias.

¹¹¹ SILVA, Kalina; SILVA, Maciel. Dicionário de conceitos históricos. São Paulo: Editora Contexto, 2009. p. 291.

¹¹² SILVA, op. cit., p. 290.

¹¹³ SILVA, op. cit., p. 290-291.

No começo do século passado, Portugal e Espanha haviam deixado de ser as principais potências do planeta ao perder, por meio de guerras ou tratados, uma quantidade significativa de territórios no ultramar. Nesse sentido, a teoria de que os ibéricos se degeneraram por terem se misturado com povos considerados inferiores foi utilizada para justificar a decadência dos países da Península Ibérica e, por tabela, também inferiorizar aos seus descendentes *criollos* da América Latina que, não raro, haviam se misturado com índios e negros. Sobre essa visão negativa da miscigenação podemos esclarecer que:

A rejeição à mestiçagem e, portanto, ao surgimento do híbrido, vinha da interdição do intercuro sexual barrado entre o homem branco e a mulher subalterna (indígena ou negra), com o nascimento do mestiço, fruto do pecado, filho bastardo, ilegítimo, renegado por ambas as comunidades étnicas que o originaram. [...] os termos mestiço e mulato, por conta de sua origem, são empregados e dicionarizados de modo a realçar sua anormalidade, ou até mesmo sua monstruosidade, associando-os a animais, frutas e monstros, ou seja, considerando-os como anomalias da natureza por serem a resultante de cruzamento de raças diferentes.¹¹⁴

Concomitantemente a esse processo em que ibéricos e *criollos* eram acusados de terem se degenerado, a Inglaterra já havia passado pela sua Revolução Industrial e era a nação mais rica, próspera e moderna do globo terrestre. Assim, nesse cenário surgiram reflexões organicistas que afirmavam que os ibéricos e os seus descendentes latino-americanos haviam retrocedido e enfraquecido em virtude da mestiçagem com povos inferiores, ao passo que os anglo-saxões mantiveram a sua raça pura e, por essa razão, permaneceram no caminho do progresso e do desenvolvimento, gerando as nações mais poderosas do mundo, a exemplo dos Estados Unidos, que começava a despontar como uma das principais economias do planeta.

No continente americano, emergiram duas visões diferentes no que concerne à mestiçagem. A partir das primeiras décadas do século XX, na América Latina, em geral, um indivíduo mestiço, dependendo do seu fenótipo, era visto como um ser que estava se tornando cada vez mais branco, tendo possibilidade de ter acesso aos privilégios concedidos aos homens da “raça” branca. Mas, o mesmo fenômeno não aconteceu nos Estados Unidos, uma vez que nos EUA prevalece “a regra da hipodescendência, ou seja,

¹¹⁴ FIGUEIREDO, Eurídice. Os discursos da mestiçagem: interseções com outros discursos, críticas, ressematizações. *Gragoatá*, Niterói, n. 22, p. 63-84, 2007. p. 64.

não se pressupõe a existência do mestiço porque quem tem sangue negro ou indígena pertence às comunidades negras ou indígenas, sendo recusada sua admissão no universo dos brancos”.¹¹⁵

No começo do século XX, a questão da mestiçagem gerou muita controvérsia. Se por um lado o mundo anglo-saxão/estadunidense rechaçava os mestiços, por outro, o mundo latino teve uma visão mais tolerante e integradora. Todavia, é importante demarcar que mesmo que os ibéricos e os *criollos* tenham tido uma visão mais condescendente sobre a miscigenação, o paradigma de que os indivíduos brancos eram superiores aos demais povos se manteve.

Os hispanistas latino-americanos, apesar de serem elitistas e primar pela manutenção das antigas hierarquias sociais, no começo do século XX, não enxergaram o processo de mestiçagem ocorrido no continente americano como algo necessariamente negativo, uma vez que a sua própria matriz latina já era o resultado da fusão de diferentes povos que habitavam a Península Ibérica. No caso peruano, apesar de considerarem os índios como seres inferiores aos espanhóis, os hispanistas não pensaram o fato de indígenas e hispânicos terem se mesclado como um problema sem solução. O que era de fato relevante e importante, era que a cultura e identidade nacional do Peru contemporâneo permanecesse assentada em sua matriz ocidental/hispânica, vista como civilizada, avançada e moderna.

Os membros do 900 estavam preocupados com a formação da nação, a “integração” da população e o progresso geral do país numa época de profundas mudanças capitalistas. O Peru não podia continuar sendo dois países no interior de um território pensavam. Os índios deviam ser “assimilados” e passar a sentir-se mestiços. A mestiçagem foi a maneira mediadora, reformista e menos problemática de afirmar o elemento hispânico sem rejeitar, na fórmula, o indígena. Em aberto debate com os indigenistas, Víctor Andrés Belaúnde afirmou que o Peru não era predominantemente índio e sim branco-mestiço e que, como todo povo mestiço, os peruanos “*gravitan espiritualmente hacia lo hispano*”. O Peru era para ele, assim, uma nação predominantemente hispânica. Belaúnde afirmou que a cultura “inferior” tinha participação na peruanidade (“síntese vivente”), só que de maneira mínima e comandada pela civilização superior (“*lo que tiene de bueno o de permanente es asimilado e iluminado por la cultura superior*”). A “assimilação” tornou-se nessa geração um conceito-chave.¹¹⁶

¹¹⁵ FIGUEIREDO, op. cit., p. 64.

¹¹⁶ URIARTE, Uрпи. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. *Revista de Antropologia*. Online version. v. 41, n. 1, São Paulo, 1998. p. 3.

O hispanista Francisco Calderón, na obra *Las democracias latinas de America. La creación de un continente* acreditava que população indígena da sua contemporaneidade deveria ser assimilada à nação, desde que ela adotasse uma nova mentalidade e um novo estilo de vida. Em sua concepção, o período colonial foi uma época de criação, onde surgiu no Vice-reino do Peru uma nova “raça mestiça”, que gerou novos costumes nascidos da união entre ibéricos e indígenas. No entanto, Calderón acreditava que os espanhóis se degeneraram ao se mesclar com índios.

El español degeneró en las colonias. La lenta decadencia del invasor, bajo la presión del clima y del contacto con las razas vencidas se manifiesta en la transición de una época de violencia a otra de paz conventual. El criollo, español nacido en América, perdió los caracteres angulosos del hidalgo: el soberbio individualismo, la afición a la aventura brutal, el estoicismo, la tenacidad en la resistencia y en la lucha, la rigidez de su fe.¹¹⁷

Calderón admirou o fato de que os colonos ingleses não terem se mesclado com a população nativa da América, enxergando que esse tipo de atitude era a ideal. Todavia, o mesmo processo não se deu na América do Sul, uma vez que os ibéricos geraram filhos com mulheres índias e negras, resultando que em países como o Peru, havia uma grande população de mestiços, ao passo que os indivíduos brancos eram a minoria.

Las tres razas, íbera, india y africana, mezcladas, constituyen la población de América. En Estados Unidos, la unión con los aborígenes repugna al colono: en América latina, el mestizaje es una realidad irrefutable. [...] Sin embargo, el indio predomina y las democracias latinas son mestizas o indígenas. La clase dirigente adoptó los usos y costumbres y las leyes de Europa, pero el grueso de la población es quechua, aymara o azteca. En el Perú, Bolivia y Ecuador, el indio puro constituye la base étnica. En la Sierra, se habla quechua y aymara; allí también las razas vencidas conservaron su comunismo tradicional. Sobre la población total del Perú y de Ecuador, el elemento blanco llega tan sólo a 6 por ciento mientras que el elemento indígena representa el 70 por ciento de la población y el 50 en Bolivia. En México, el indígena es también mayoritario, con lo que podemos afirmar que hay cuatro naciones indias en este continente: México, Perú, Ecuador y Bolivia. [...] El verdadero americano es el mestizo, descendiente de español y

¹¹⁷ CALDERÓN, Francisco Garcia. *Las democracias latinas de America. La creación de un continente*. Disponível em: <<https://eeihistoriaucv.files.wordpress.com/2014/07/democracias-a-latina.pdf>>. Acesso em 30 abril 2018. p. 20.

de indio, pero esta nueva raza, que manda desde México hasta Buenos Aires, no es siempre un producto híbrido.¹¹⁸

Apesar de achar que os brancos eram superiores às outras “raças”, Calderón afirmou que não se poderia negar o fato de que os países latino-americanos foram o palco de um secular processo de mestiçagem entre brancos, índios e negros. Nesse sentido, alegou que os Estados da América Latina deveriam simplesmente aceitar uma realidade que já estava dada e que não poderia mais continuar sendo escondida e nem ignorada. Em relação ao caso peruano, enxergou uma positividade na mescla de ibéricos com indígenas, visto que acreditava que os mestiços eram superiores aos índios, uma vez que tinham sangue dos ibéricos em suas veias, elevando a sua qualidade racial, moral e intelectual.

Un antropólogo argentino, el señor Ayarragaray dice que “el mestizo primario es inferior al progenitor europeo, pero a menudo superior al ancestro indígena”. Es altivo, viril y ambicioso, si sus antepasados fueron charrúas, guaraníes o araucanos; inclusive, los hijos del pacífico quechua son también superiores al indio. Aprenden castellano, asimilan las costumbres nuevas de una civilización superior y conforman la élite en la política y la abogacía. El mestizo, producto de un primer cruce no constituye un producto utilizable para la unidad política y económica de América porque conserva los defectos del indígena: es desleal, servil y a menudo haragán. Solamente después de nuevas uniones con el europeo es que se afirma la fuerza de carácter heredada del blanco. Heredero de la raza colonizada, de la raza autóctona, adaptado al medio, es muy patriota.¹¹⁹

Percebemos que o hispanismo peruano foi um movimento de característica autoritária e elitista, em que as oligarquias dominantes, no discurso, diziam querer integrar os indígenas à nação, mas, na prática, permaneciam vendo-os como os “outros”, os incivilizados e os inferiores. Por trás desse discurso de que o mestiço era superior ao índio, estava escondido todo o preconceito que as elites sentiam em relação à população indígena. Nesse sentido:

Os hispanistas assumiram não só a defesa da herança espanhola, como primordialmente defenderam as bases da nacionalidade sob uma ótica liberal homogeneizadora, na qual o problema indígena seria resolvido com políticas de caráter assimilacionista. A nação, desde a perspectiva dos hispanistas peruanos, era uma nação mestiça, muito embora essa noção de mestiçagem tivesse mais força retórica, do que prática.¹²⁰

¹¹⁸ CALDERÓN, op. cit., p. 196.

¹¹⁹ CALDERÓN, op. cit., p. 197.

¹²⁰ JESUS, Graziela Menezes de. “*No soy um aculturado*”: identidade nacional e indigenismo nas obras de Jose Maria Arguedas. 2015. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo. p. 59.

Essa apologia à mestiçagem era retórica porque não havia uma valorização equilibrada entre os progenitores indígenas e espanhóis. Pelo contrário, a noção da inferioridade dos índios ainda permanecia latente no discurso dos hispanistas peruanos. O mestiço idealizado por essa corrente, podia até ter sangue de índio nas veias, mas seu comportamento, mentalidade, crenças e valores deveriam ser todos congruentes com os padrões, os preceitos e as tradições do mundo hispano.

Em geral, os hispanistas do Peru eram advindos de Lima e das oligarquias afastadas dos Andes e, à exceção de Riva-Agüero que, em 1912, viajou pela serra para conhecer o território peruano, tinham um grande desconhecimento em relação à cultura andina e às comunidades indígenas no contexto das primeiras décadas do século XX. No caso de Riva-Agüero, mesmo tendo curiosidade pelo mundo andino, não pode deixar de reproduzir em seus escritos uma série de preconceitos e estereótipos em relação aos índios, chamando-os de covardes, diabólicos e rancorosos.¹²¹ Esta atitude de Riva-Agüero não foi isolada, uma vez que os hispanistas peruanos alimentavam muitos preconceitos em relação aos indígenas, considerando-os decadentes, atrasados, degradados e degenerados. Por isto, retomaram a jornada e a saga civilizacional dos antigos conquistadores, a fim de retirar os índios do ostracismo e ajudá-los a participar da vida moderna.

Na obra *La historia en el Perú*, Riva-Agüero buscou resgatar o passado incaico e pré-incaico, narrando uma história em comum, que fosse capaz de unificar a todos os membros do território peruano em seu passado compartilhado. A imagem do mestiço, fruto da união entre espanhóis e incas, foi vista por um prisma positivo e símbolo de “*visión moderna de una nación ecuménica: surgido el Perú, de la unión de europeos blancos y americanos cobrizos, de la cultura hispano greco-romana y de las culturas precolombinas*”.¹²²

O estudo de Riva-Agüero sobre o pensamento do Inca Garcilaso em seu trabalho *La historia en el Perú* não foi uma escolha aleatória, uma vez que Garcilaso era um mestiço, filho de pai conquistador e mãe da realeza incaica, que simbolizava as qualidades

¹²¹ URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. p. 4.

¹²² SACO, Adriana. Material para un debate: la generación del 900 y la reconstrucción nacional. *Educación*, v. IV, n. 7, p. 43-60, 1995. p. 45.

que um mestiço deveria ter: tinha sangue indígena nas veias e até mesmo era fluente em quéchua, no entanto, escreveu suas obras em castelhano, era ardentemente católico e, como militar, participou de vários conflitos defendendo os interesses da Coroa Espanhola. O hispanista vislumbrou em Garcilaso um mestiço que herdou as melhores características das “raças” progenitoras, mas que reconhecia a superioridade dos espanhóis sobre os indígenas.

Garcilaso es en este punto como al perfecto tipo de la mezcla de las dos razas, americana y española. Y no es puro capricho de la fantasía, porque de aquella manera se nos aparece en sus obras. Tenía del español la viveza y la fogosidad, y del indio, la dulzura afectuosa y cierto candor, que es muy común descubrir bajo la proverbial desconfianza y cautela de nuestros indígenas, y unía en un mismo y contradictorio amor a la casta de los subyugados y a la de los dominadores.¹²³

Riva-Agüero tinha uma visão paradoxal em relação à questão da mestiçagem. Por um lado, acreditava que os descendentes mestiços, a exemplo de Garcilaso, herdavam as melhores características dos seus progenitores de “raças diferentes”. Por outro lado, tal como Calderón, deixou claro o quanto ele via os indígenas como inferiores em relação aos espanhóis. Além do mais, em sua apologia da mestiçagem, pouquíssimo pensou nos conflitos históricos entre índios e brancos, mas buscou construir uma narrativa baseada na concepção de que havia uma harmonia e um equilíbrio surgido a partir da união dos brancos e dos índios desde os tempos coloniais. Para Vich, em Riva-Agüero:

En efecto, es la nostalgia la que estetiza la historia y la que termina por sustraerle todo su carácter conflictivo y dinámico; es el razonamiento estético el que concibe al mestizaje no como la imposición de una cultura sobre otra, vale decir como un ejercicio de poder y dominio social, sino solamente como un proceso armónico y natural donde "*iban nuestras diversas razas entremezclándose y fundiéndose, y creando así día a día la futura nacionalidad*" (Riva-Agüero 1995: 143). Por ello, no sorprende que más que entender a la Colonia como un momento también traumático y violento en la historia andina, el intelectual limeño no dudara en calificarla como "*los tres siglos civilizadores por excelencia*" (Riva-Agüero 1995: 142). Como intelectual, recordar la historia escrita implicaba restaurar un pasado grandioso construido básicamente en los libros. Riva-Agüero no sabía quechua pero demostró gran erudición al comentar sus distintas variantes fonéticas respecto de la propia variación de este idioma y de los diferentes procesos de cambio lingüístico. Sin embargo, su interés por la lengua de los incas es aquí pertinente por varias otras razones. En vez de proponer su institucionalización dentro de la formación de un Estado

¹²³ RIVA-AGÜERO, José. *La historia en el Perú*. Lima: Publicaciones del Instituto RIVA-AGÜERO – Pontificia Universidad Católica del Perú, 1965. p. 38.

nacional bilingüe (y así, de alguna manera, hubiera sido fiel a su concepción de "mestizaje" y de una participación equilibrada de ambas culturas en el espacio de la patria) a Riva-Agüero sólo le interesa el quechua por razones eruditas y siempre sustraídas de los sujetos andinos contemporáneos a él.¹²⁴

Sabemos que os hispanistas hierarquizaron os mananciais culturais dos espanhóis e dos índios. Riva-Agüero acreditava que era positivo retomar uma lógica que era comum à monarquia dos antigos incas e dos espanhóis: a necessidade de dividir a sociedade em estamentos bem definidos, onde apenas uma minoria deveria ocupar os espaços do poder. Riva-Agüero era um intelectual de perfil conservador e defendia a hierarquia e a superioridade de um grupo sobre outros. Sua obra *Paisajes peruanos* foi a que mais deixou claro o quanto ele acreditava que apenas uma minoria seleta e esclarecida poderia governar a nação, em que *"el elemento educado y superior del país debe inclinarse hasta el indio ya que éste no tiene fuerzas para subir hasta él"*.¹²⁵ Essa lógica significa que, os índios deveriam sim ser integrados à nacionalidade, porém, a hierarquia entre os criollos e os indígenas deveria ser mantida, no sentido de que seriam os criollos os responsáveis por gerir a vida pública do Peru. A fórmula de Riva-Agüero integrar e assimilar os índios à nação e, ao mesmo tempo, manter os criollos como grupo dominante e dirigente, foi a de criar a ideia de que o Peru era um país mestiço.

Em Riva-Agüero, a única forma de inclusão dos indígenas à nacionalidade era por meio da valorização do passado incaico, ao passo que os índios do presente eram vistos como seres domináveis e inferiores. Por essa razão, o discurso de Riva-Agüero em prol da mestiçagem pode ser considerado como limitado, por hierarquizar e valorizar a cultura espanhola sobre a indígena e assumir um tom autoritário e elitista ao se referir aos índios da serra como criaturas sujas. Nesse sentido, *"ocurre aquí un típico movimiento criollo que consiste en intentar incorporar al "otro" dentro del proyecto nacional pero siempre subalternizado e imaginado como un ser inferior"*.¹²⁶

Para Riva Agüero, os índios precisavam passar por um processo de disciplinamento, em que a educação seria a principal ferramenta para assegurar o controle social e homogeneização cultural. Ao analisar a obra *Paisajes peruanos*, Vich nos

¹²⁴ VICH, Víctor. Vicisitudes trágicas: territorio, identidad y nación en los Paisajes peruanos de José de la Riva-Agüero y Osma. *Artículos, notas y documentos*, n. 34, p. 123-134, 2002. p. 127.

¹²⁵ RIVA-AGÜERO, José. *Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995. p. 32.

¹²⁶ VICH, op. cit., p. 131.

esclarece que o trabalho de Riva-Agüero é o da “*civilización que "produce" e "inventa" la barbarie. Son los civilizados, los letrados, los que construyen al otro como bárbaro y ya no estamos aquí solamente ante un movimiento puramente intelectual sino sobre todo político y colonizador*”.¹²⁷

Em Riva-Agüero encontramos um projeto de integração dos indígenas à nacionalidade, por meio da assimilação total dos valores, da cultura, da língua e da religiosidade hispânicas. Acreditamos que esse discurso em prol de que os índios renegassem o seu manancial cultural, ou seja, que rejeitassem tudo aquilo que eles eram e se espanholizassem, era mais uma forma de mantê-los como indivíduos socialmente invisibilizados. Isto nada mais era do que a não aceitação de que o Peru era um país de índios.

Percebemos que os hispanistas peruanos negavam qualquer futuro para a nação que não fosse nos moldes da cultura e da mentalidade hispano/ocidental. Eles estavam convencidos de que cabia às oligarquias do Peru, ou seja, aos setores *criollos* dirigentes, o papel de promover uma gradual reforma para modernizar o país. Mas, o que nos chama mais a atenção em relação aos valores dessa corrente, foi a sua rejeição à ideia de que o Estado peruano pudesse permanecer abrigando em seu interior tanta diversidade cultural e racial. A heterogeneidade da nação foi vista com um defeito que precisava ser superado. Por essa razão, assimilar os indígenas à civilização hispânica era um dos pilares do movimento hispanista no Peru.

Por trás desse discurso de aceitação da mestiçagem, percebemos que o movimento hispanista peruano queria integrar os indígenas à nacionalidade. No entanto, partindo de uma desestruturação e rejeição dos seus modos de vida. Em um país de maioria indígena, inculcar uma identidade nacional baseada na aceitação e no elogio da mestiçagem colaborava para manter o ideal civilizacional elitista dos *criollos*. Para os hispanistas, se o Peru fosse visto como um país mestiço, a homogeneização cultural entre espanhóis/*criollos* e índios, se daria a partir da adoção dos valores *criollos* e ocidentalizados, somado a um abandono de tudo que representasse a identidade indígena.

José Carlos Mariátegui foi um grande crítico do pensamento hispanista, espezinhando particularmente os escritos de Riva-Agüero, afirmando que o Marques nem

¹²⁷ VICH, Víctor, op. cit., p. 131.

por um momento abandonou o seu espírito de casta aristocrática dos *encomenderos* coloniais.

El Elogio del Inca Garcilaso por la exaltación del genial criollo y de sus *Comentarios reales* podría haber sido el prelude de una nueva actitud. Pero en realidad, ni una fuerte curiosidad de erudito por la historia inkaica, ni una fervorosa tentativa de interpretación del paisaje serrano, han disminuido en el espíritu de Riva-Agüero la fidelidad a la Colonia. La estada en España ha agitado, en la medida que todos saben, su fondo conservador y virreinal. En un libro escrito en España, *El Perú histórico y artístico. Influencia y descendencia de los montañeses en él*, manifiesta una consideración acentuada de la sociedad inkaica; pero en esto no hay que ver sino prudencia y ponderación de estudioso, en cuyos juicios pesa la opinión de Garcilaso y de los cronistas más objetivos y cultos. [...] Ninguna de estas leales comprobaciones de estudioso, anula empero el propósito ni el criterio de la obra, cuyo tono general es el de un recrudescido españolismo que, como homenaje a la metrópoli, tiende a reivindicar el españolismo “arraigado” del Perú.¹²⁸

José Carlos Mariátegui, ao contestar os preceitos do movimento hispanista, demonstrou não estar de acordo com a concepção de que o mestiço simbolizava o futuro da nação. “*Mariátegui no estuvo de acuerdo con las teorías optimistas del futuro mestizo; no creyó en el neo-indio amestizado de Uriel Garcia ni en la raza cósmica de Vasconcelos, producto de mezcla de europeu con indio, con negro, con chino, con todas las razas conocidas*”.¹²⁹

Mariátegui defendeu a concepção de que o indígena deveria ser incorporado à nacionalidade. No entanto, não trabalhou com a lógica de que essa integração se daria por meio da miscigenação cultural. Para ele, o índio fazia parte da nação e deveria ser visto como herdeiro de uma história que já havia começado bem antes da chegada dos espanhóis à América. Em sua perspectiva, no Peru, o índio e o *criollo* deveriam ter igualmente espaço na sociedade, uma vez que eles eram os elementos-chave que compunham a nação.¹³⁰

Como já frisamos nesse capítulo, o indigenismo se disseminou em países que tinham uma elevada população indígena, como, por exemplo, o México, o Peru, a Bolívia, o Equador e o Paraguai. Em cada país, o indigenismo teve as suas especificidades.

¹²⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editorial El Comercio S.A, 2005. p. 206.

¹²⁹ CHANG-RODRIGUEZ, Eugenio. El indigenismo peruano y Mariátegui. *Revista Iberoamericana*, n. 127, 1984. p. 388.

¹³⁰ POLETO, Elvis. *O conceito de nação em Mariátegui*. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011. p. 34.

Sabemos que no caso do Peru, o Governo Leguía buscou se aproximar e tutelar o movimento indigenista. No entanto, o indigenismo peruano teve um caráter mais independente e autônomo, não estando tão rigidamente submetido às ordens do Estado, como foi o caso mexicano.

No contexto das primeiras décadas do século XX, no México, o Estado buscou criar uma identidade nacional para o povo mexicano e, para tanto, optou por incentivar políticas públicas para promover uma maior homogeneização cultural da nação, uma vez que o país era habitado por uma minoria de *criollos* e tinha em seu território várias etnias indígenas. Nesse sentido, foi o próprio Estado que adotou uma política indigenista, buscando solucionar o problema indígena ao incorporar os índios à nação por meio do elogio da mestiçagem. No entanto, a cultura ocidental e a cultura indígena não receberam o mesmo valor. Assim, o mestiço mexicano era um sujeito que tinha sangue indígena nas veias, mas sua mentalidade, estilo de vida, valores e costumes vinham da sua herança ibérica.

A ideia de mestiçagem operacionalizada pela política indigenista interpretava esse processo de mudança cultural como resultado da mistura de duas culturas, uma superior, a branca, e uma inferior, a indígena, que tinha criado uma terceira, a mestiça. O México unificado, portanto, brotaria da mestiçagem: da fusão racial e da unificação cultural, linguística e econômica da sociedade. Cabe destacar que, ao contrário dos teóricos racialistas e deterministas que consideravam as misturas como processos degenerativos, os teóricos indigenistas defenderam a positividade da mescla visto que a mistura geraria algo muito melhor do que os indígenas, que demograficamente eram um elemento que não poderia ser negligenciado. Contudo, a identidade nacional mexicana construída através da mestiçagem continuava valorizando as velhas ideias de superioridade da “raça branca”, visto que os elementos mais importantes e valorizados da identidade mestiça eram os relacionados à cultura ocidental.¹³¹

No México, vários intelectuais indigenistas como Andrés Molina Enríquez, José Vasconcelos e Manuel Gamio atuaram nos órgãos oficiais do Estado, buscando garantir uma maior incorporação da população indígena à nação e criar uma identidade nacional para o país. No entanto, quando pensamos especificamente na questão da valorização da mestiçagem, percebemos que o indigenismo mexicano esteve muito mais próximo, em termos de propostas, dos hispanistas peruanos do que dos indigenistas do Peru, uma vez

¹³¹ GIL, Antônio Carlos Amador. *O lugar dos indígenas na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX*. Vitória: Aves de Água, 2013. p. 46.

que tanto os hispanistas peruanos quanto os indigenistas mexicanos valorizaram a assimilação dos índios por meio do elogio à mestiçagem, em que “se a cidadania era ampliada, a inclusão só poderia ser feita se houvesse o abandono da identidade indígena e a adoção dos valores culturais ocidentais”.¹³²

O indigenismo mexicano esteve fortemente conectado ao Estado, preocupando-se em dar uma resposta às denúncias sociais que visavam tirar os índios de uma situação de subalternidade socioeconômica; buscando superar essa conjuntura ao afirmar que o autêntico mexicano não era o *criollo* e, tampouco, o índio, mas sim o mestiço. Assim, no caso mexicano, “o indigenismo foi uma política governamental nutrida por uma visão de mundo que apontava as políticas e as ações dirigidas aos indígenas, porém, desde uma perspectiva não indígena”.¹³³ A política indigenista estatal do México buscou mexicanizar os índios, afastando-os da cultura indígena considerada atrasada, ultrapassada e anacrônica. Nesse contexto, “a mestiçagem e a aculturação seriam, portanto, elementos essenciais na tentativa estatal de fazer tábua rasa da cultura indígena e integrá-la à cultura mestiça”.¹³⁴ Assim, a identidade nacional mexicana das primeiras décadas do século XX foi marcada pelo mito da mestiçagem que corroborou uma política de Estado homogeneizadora e unificadora. Isso porque os mexicanos enxergaram na categoria mestiço a fórmula para construir uma nova identidade nacional para o país.

Se por um lado, no México, o indigenismo estava profundamente ligado à ideologia da mestiçagem, por outro, no caso do Peru, Luís Valcárcel, um dos principais ícones do movimento indigenista peruano, rechaçou totalmente essa ideia. Além de não seguir o exemplo dos indigenistas mexicanos, também se opôs à visão arialista de que o Peru era uma nação branco-mestiça, afirmando que o país era na realidade indígena.

Valcárcel, na obra *Tempestad en los Andes*, buscou defender os índios e a cultura andina. Afirmou que a verdadeira essência da nacionalidade residia no índio, e não no mestiço e, tampouco, no *criollo*. Assim, ele não queria:

Redimir o índio civilizando-o e sim, pelo contrário, buscou erguer sua raça e cultura à categoria de alternativa válida frente à ocidental e hispânica. O indigenismo peruano, não buscou converter os índios em mestiços para formar assim a nova nação homogênea. De modo inverso, propôs manter o índio, suas instituições (comunidades indígenas) e suas tradições culturais, para reafirmar a “verdadeira nacionalidade” que

¹³² GIL, op. cit., p. 45.

¹³³ GIL, op. cit., p. 51.

¹³⁴ GIL, op. cit., p. 52.

excluía e deslegitimava a hispânica e ocidental. Enquanto os hispanistas criaram a ideia de peruanidade cristã-ocidental, os indigenistas propuseram a peruanidade indígena-andina, que reconhecia e valorizava tanto o índio histórico (aquele do Império Inca) quanto o índio do presente.¹³⁵

Valcárcel foi um grande defensor da preservação da cultura e dos valores indígenas, por essa razão, advogava para que as comunidades indígenas da serra mantivessem a sua pureza racial. Ele não era favorável a nenhum tipo de mestiçagem cultural entre os índios e os ocidentais, afirmando que a mestiçagem entre diferentes povos não produzia virtudes, mas sim depravações. “*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*”.¹³⁶ O fato de Valcárcel ser tão enfaticamente contra a mestiçagem é paradoxal se levarmos em consideração que ele contestou qualquer teoria que inferiorizasse racialmente os indígenas.

Valcárcel foi um fervoroso rival do racismo científico e dedicou-se a desacreditar os darwinistas sociais, de maneira que a sua posição representou um enfrentamento ao pessimismo racial e à concepção de poder assentada no caráter biológico. O que nos parece contraditório é que se por um lado Valcárcel tenha se empenhado em desconstruir o discurso racial e a concepção do poder baseada no caráter biológico, por outro lado ele pregava um desprezo pela mestiçagem cultural, afirmando que tal processo era uma degeneração cultural. Tal desprezo vem da herança do pensamento racista e aparece com muita força em *Tempestad en los Andes*.¹³⁷

Se por um lado Valcárcel defendeu os índios, por outro, transformou os mestiços em seu principal alvo de ataque e censura. Ele endossou a ideia do sociólogo norte-americano Edward Ross de que “*el mestizo es inferior al blanco y al indio en vigor físico, en resistencia a las enfermedades, en inteligencia, en longevidad, y que el estancamiento de las repúblicas sudamericanas se debe al dominio de los mestizos*”.¹³⁸

¹³⁵ URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. *Revista de Antropologia*. Online version. v. 41, n. 1, São Paulo, 1998. p. 1-8

¹³⁶ VALCÁRCEL, Luis. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo S.A, 1972. p. 107.

¹³⁷ JESUS, Graziela Menezes de. “*No soy um aculturado*”: identidade nacional e indigenismo nas obras de Jose Maria Arguedas. 2015. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. p. 63.

¹³⁸ VALCÁRCEL, op. cit., p. 145.

Em *Tempestad en los Andes*, Valcárcel demonstrou ter muito preconceito contra os mestiços peruanos, fruto da união entre brancos e índios, chamando-os de “*cuervo en descomposición*”.¹³⁹ Com nítido desdém, o intelectual reproduziu estereótipos, afirmando que entre os povoados mestiços a embriaguez e o alcoolismo eram mais comuns do que entre os índios e os brancos.

La atmósfera de los poblachos mestizos es idéntica: alcohol, mala fe, parasitismo, ocio, brutalidad primitiva [...] Todos los poblachos mestizos presentan el mismo paisaje: miseria, ruina: las casas que no se derrumban de golpe, sino que como atascadas de lepra, se desconchan, se deshacen lentamente, son el símbolo más fiel de esta vida enferma, miserable, de las agrupaciones de híbrido mestizaje.¹⁴⁰

Valcárcel acreditava que a história do Peru retratava uma história de conflito entre as raças, com um constante atrito entre os homens de raça branca (espanhóis) e os indivíduos da raça de bronze (índios). Em sua perspectiva, o coração do indígena estava cheio de ódio contra os abusos, maus tratos e humilhações que os brancos os infligiram. Portanto, sua ira e vingança era justa. *El vencido alimenta en silencio su odio secular; calcula fríamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios. ¿Bastará el millón de víctimas blancas?*¹⁴¹ Para reiterar a ideia de que brancos e índios eram naturalmente inimigos e que a mescla entre eles só gerava mais tragédias, narrou o conto *El pecado de las madres*, presente na obra *Tempestad en los Andes*, em que contou uma história de um fratricídio, em que um indígena assassina seu meio-irmão pelo fato de ele ser mestiço. Eis a história: Uma mãe indígena teve dois filhos homens. O jovem Ismael tinha todos os traços fisionômicos de um índio, já Fabian, tinha a pele menos escura. Ismael, desde criança, sentia instintivamente um profundo desprezo pelo irmão mais velho, sem saber ao certo o porquê. Tratava-o ora com agressividade, ora com indiferença. Fabian, por seu turno, se sentia deslocado e diferente de seu irmão e pai e, aos poucos, foi se afastando completamente deles. Aliás, ainda em sua juventude, começou a se sentir superior ao seu pai e irmão, indo por escolha própria se educar e se vestir como os brancos, renegando qualquer coisa que o pudesse fazer ser confundido com um índio.¹⁴²

¹³⁹ VALCÁRCEL, op. cit., p. 39.

¹⁴⁰ VALCÁRCEL, op. cit., p. 40

¹⁴¹ VALCÁRCEL, op. cit., p. 24.

¹⁴² VALCÁRCEL, op. cit., p. 47-48.

Um dia Ismael questionou a mãe se ele e Fabian eram filhos do mesmo pai e ela confessou a sua triste história: havia sido estuprada por um branco, um patrão, enquanto seu marido trabalhava nas minas. Seu esposo percebeu que a criança não era dele e enquanto viveu, descontou sua frustração em Fabian, maltratando-o e sendo sempre violento e áspero para com ele, ao passo que com Ismael, seu filho legítimo e sangue de seu sangue, tratava com amor e carinho.¹⁴³

Ao saber o que aconteceu no passado e que Fabian não era seu irmão por parte de pai, Ismael se revoltou e sentiu ainda mais ódio pelos brancos. Seu coração se encheu de inveja pelo amor que a mãe dedicava ao primogênito e decidiu que, se seu pai aceitou um filho impuro dentro de sua casa, ele não aceitaria tal coisa. Quando Fabian chegou em casa, Ismael não aceitou as súplicas da mãe que desesperada pedia pra que ele não fizesse mal ao irmão. Ismael matou Fabian e lançou seu corpo na escuridão de um abismo.¹⁴⁴

Na narrativa de Valcárcel, o fratricídio do personagem de Ismael (índio) contra Fabian (mestiço), endossou a ideia de que havia um ódio secular entre brancos e índios que nem mesmo os laços de sangue poderiam apagar ou minimizar. Interpretamos que Valcárcel pensou a mestiçagem como um fenômeno que colaborava com um processo de extinção dos valores e dos costumes dos povos indígenas, uma vez que, os mestiços, filhos de brancos com índios, exemplificado pelo personagem de Fabian, no conto *El pecado de las madres*, abandonavam a sua cultura indígena e tudo que os fizessem ser confundidos com um índio para irem se educar e se “civilizar” como o homem branco. Ou seja, o intelectual interpretou que o mestiço se considerava mais branco do que índio e que se esse processo de miscigenação permanecesse, ele poderia levar ao gradual desaparecimento da cultura indígena.

A miscigenação, pelo ponto de vista dos hispanistas, foi vista como um caminho que levava à homogeneização cultural da nação. Já Valcárcel enxergou isso por um prisma muito negativo, pois acreditava que uma sociedade mestiça, colaborava com o fim do modo de vida dos indígenas, uma vez que ele interpretou que os mestiços não se sentiam como índios.

Valcárcel foi um intelectual peruano que colaborou muito com a consolidação da ideia de que o Peru estava cindido por um dualismo cultural, sendo um território que

¹⁴³ VALCÁRCCEL, op. cit., p. 48-49.

¹⁴⁴ VALCÁRCCEL, op. cit., p. 50.

abrigava dois mundos distintos: o indígena e o ocidental. Porém, ele não enxergou isso necessariamente por um prisma negativo, afinal, a coexistência no mesmo território entre o mundo ocidental e o mundo indígena garantia a sobrevivência da diversidade de culturas.

O discurso de Valcárcel, que afirmava que a mestiçagem provocava degeneração e decadência em seus descendentes, certamente teve um perfil preconceituoso. Mas, ele deve ser pensado dentro de um quadro de disputas em que, por um lado, o elogio da mestiçagem promovido pelos hispanistas tinha como finalidade promover uma homogeneização cultural de matriz ibérica no Peru e, por outro, Valcárcel estava preocupado em preservar a diversidade cultural dos povos indígenas do país, mesmo que o preço para isso, fosse manter uma estrutura de segregação entre o mundo ocidental e o mundo indígena.

Em *Tempestad en los Andes*, apesar de Valcárcel contar várias histórias de vingança de índios contra os brancos, em momento algum conclamou pelo desaparecimento ou extinção do homem branco da sociedade peruana. Brancos e índios poderiam coexistir, porém, em universos culturais separados, em que cada um deles, teria as suas particularidades culturais respeitadas, bem definidas e delimitadas, coexistindo, cada qual a sua maneira. Por essa razão, ele foi tão veementemente contra a população mestiça, uma vez que ela interligava dois mananciais culturais que, para Valcárcel, não deveriam se misturar. Acreditamos que, para o intelectual, no Peru, o mundo indígena e o mundo ocidental poderiam até estar afastados, no entanto, esse afastamento e distância colaborava para que cada um desses mundos pudesse continuar existindo sendo eles mesmos, com o seu próprio senso de identidade e sistema de valores e costumes.

Para que brancos e indígenas pudessem coexistir, eles deveriam se manter em mundos afastados. Nesse sentido, Valcárcel condenou a mestiçagem, uma vez que, em sua percepção, o mestiço era um indivíduo que já nascia contagiado pela soberba europeia, enxergando o índio como a um inferior, mesmo tendo sangue indígena nas veias. Assim, o intelectual pensou o mestiço como um ser desterrado, que por ser proveniente de dois mundos diferentes, acabava não pertencendo a nenhum.¹⁴⁵

Por fim, podemos ponderar que o movimento hispanista, a sua maneira, buscou promover a construção de uma nação culturalmente assimilacionista e socialmente mais

¹⁴⁵ VALCÁRCEL, op. cit., p. 24.

integradora; em que o autêntico cidadão peruano era o indivíduo branco/mestiço, que se comunicava em espanhol, era católico e estava adaptado ao estilo de vida do mundo moderno. Todavia, ao longo desse capítulo, demonstramos as limitações desse tipo de perspectiva, porque a assimilação e a integração da população indígena à nacionalidade pensada pela corrente hispanista, só era possível se os índios abandonassem a sua identidade cultural e adotassem os valores, os costumes, a religiosidade e as crenças provenientes do legado hispânico. Em outras palavras, na prática, na visão hispanista, não havia espaço na sociedade para os indivíduos que se reconhecessem tão somente como índios, pois eles permaneciam sendo vistos como os “outros”, os “atrasados” e os “incivilizados”.

Já no pensamento do indigenista Luís Valcárcel, a verdadeira integração da população indígena à nacionalidade passava necessariamente pelo caminho do respeito pelas suas tradições, com o modo de vida sendo conservado e a cultura indígena recebendo o mesmo peso e o mesmo valor que a cultura hispânica. Para ele, o índio era o espelho da verdadeira face da nação, visto que a população indígena era a maioria. Em Valcárcel, o mundo indígena e o mundo ocidentalizado poderiam coexistir no território peruano e, para o intelectual, estava tudo bem se no país houvesse diversidade cultural. Por outro lado, Valcárcel não teve a mesma tolerância com as populações mestiças, interpretando que todo mestiço se sentia muito mais branco do que índio.

CAPÍTULO III: A QUESTÃO INDÍGENA A PARTIR DE UM PONTO DE VISTA MARXISTA: PENSAMENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EM PERSPECTIVA

O objetivo do capítulo final dessa Tese é o de pensar o problema do índio levando em consideração as teorias marxistas que circulavam na América Latina no contexto das primeiras décadas do século XX. Para tanto, nos referenciamos nos escritos produzidos por José Carlos Mariátegui, uma vez que ele foi um dos principais intelectuais peruanos a reivindicar a inclusão do indígena à nacionalidade.

José Carlos Mariátegui nasceu em 1894, numa pequena cidade localizada ao sul do Peru, chamada de Moquegua. Seu pai, Francisco Javier Mariátegui,¹ trabalhava no Tribunal de contas e era proveniente de uma ilustre família peruana. Sua mãe, Amália La Chira Ballejos, por sua vez, tinha uma origem humilde, sendo mestiça e filha de camponeses. “*José Carlos es de extracción aristocrática por la rama paterna y campesina por la rama materna*”.²

Os pais de Mariátegui tiveram uma ruptura em 1897, quando José Carlos tinha cerca de três anos de idade. Com a separação, seu pai deixou a família completamente sem recursos e Amália sustentou sozinha seus rebentos, trabalhando como costureira e como professora. Mas, por mais que a mãe de Mariátegui fosse muito trabalhadora, o fato foi que ela e seus filhos enfrentaram muitas dificuldades econômicas e José Carlos cresceu em meio a pobreza.³

Mariátegui foi vítima de um severo acidente na sua infância, com cerca de oito anos de idade. Enquanto estava na escola, sofreu uma queda que lesionou o seu joelho esquerdo. Graças à ajuda e colaboração financeira dos amigos de sua mãe, ficou cerca de três meses internado na clínica francesa Maison de Santé, onde foi submetido a várias intervenções cirúrgicas. No entanto, a contusão no joelho foi tão grave que ele ficou

¹ Segundo Servais Thissen, biógrafo de José Carlos Mariátegui, o pai do revolucionário peruano burlou as leis da sua época para se tornar um polígamo. Por volta da década de 1870, foi casado com uma mulher chamada Dolores Lostanau, com quem teve quatro filhos. Em 1882, abandonou sua primeira família, fraudou seus documentos pessoais e casou-se com Amália, que na época, já estava grávida do primeiro filho do casal. Ao todo, os dois tiveram sete filhos, dos quais apenas três chegaram à idade adulta. Depois, usando dos mesmos artifícios, Javier Mariátegui, enquanto ainda estava com Amália, casou-se em 1884 com Eleodora Cisneros, com quem teve mais três filhos. THISSEN, Servais. *Mariátegui: la aventura del hombre nuevo*. Lima: Editorial Horizonte, 2017. p. 45.

² THISSEN, op.cit., p. 44.

³ THISSEN, op.cit., p. 45.

manco, passando a enfrentar dificuldades para andar pelo restante de sua vida. Após o acidente, Mariátegui nunca mais frequentou a escola. Nesse meio tempo, enquanto ficava sozinho em casa, transformou o hábito de leitura em sua principal distração e companhia, tornando-se um autodidata.⁴

Queda claro que el incidente del golpe – aparentemente banal – en la escuela de Huacho y el hecho de trasladarse a Lima para internarse en la clínica francesa resultaron fundamentales para entender el desarrollo de la personalidad de José Carlos. Sin estudios formales (con apenas uno o dos años de escolaridad), y a pesar de las condiciones poco favorables – la pobreza, la soledad y la enfermedad – que fueron para él un tremendo desafío, supo enfrentar esta situación con gran valentía. Dotado de una inteligencia privilegiada, e con una enorme sed de conocimiento, se ejercitó en el autoaprendizaje y asimiló el saber con mucha iniciativa y voluntad de superación.⁵

Em 1909, quando Mariátegui tinha cerca de 15 anos de idade, começou a trabalhar como auxiliar pessoal do datilógrafo Juan Manuel Campos, do jornal *La Prensa*. Esse periódico, fundado em 1903 por Pedro de Osma, tinha um perfil liberal e democrata, fazendo oposição ao Governo Leguía (1908-1912), em seu primeiro mandato. Nesse período, Mariátegui aprendeu a datilografar e conheceu uma gama de jornalistas e intelectuais famosos no cenário da imprensa limenha, como Enrique Castro Oyanguren, Luis Fernán Cisneros e Abraham Valdelomar.⁶

Trabalhar como ajudante de Manuel Campos colaborou para que Mariátegui começasse a investir em sua vocação de escritor e de periodista. No entanto, ele e os demais jornalistas de *La Prensa* ficaram desempregados, uma vez que o clima no país era de muita agitação política e a administração leguista mandou que os jornais de oposição fossem fechados. Thissen nos esclarece mais sobre esse cenário caótico:

En 1909 un grupo demócrata, dirigido por Isaías Piérola, irrumpe en Palacio de Gobierno y secuestra al presidente A. Leguía, a quién llevan a viva fuerza por las calles hasta la plaza de la inquisición, donde le exigen que firme su dimisión, pero tropas del gobierno intervienen y lo rescatan. El incidente provocó una dura reacción, y esa misma noche se desató una severa represión: fueron detenidos muchos miembros del Partido Demócrata [...] Asaltaron el local de *La Prensa* y destruyeron la maquinaria y enseres de oficina; fue detenida toda la plana mayor: Alberto Ulloa, Luis Fernán Cisneros, Leonidas Yerovi, Carlos Guzmán y Vera, Julio Portal. Campos relata que ese día, escapando del tiroteo, él llevó a Mariátegui a la casa de Voto Bernarles, a una cuadra de *La*

⁴ THISSEN, op. cit., p. 49-55.

⁵ THISSEN, op. cit., p. 51-52.

⁶ THISSEN, op. cit., p. 65.

Prensa. Piérola tuvo que fugarse al Ecuador. La clausura de *La Prensa* duró más de un año, y, por lo tanto, José Carlos quedó desempleado.⁷

O jornalista Juan Campos foi uma pessoa fundamental na vida de José Carlos, pois, muito mais do que ter-lhe dado o seu primeiro emprego, introduziu o jovem de origem humilde nos círculos sociais que frequentavam as personalidades intelectuais mais destacadas de Lima. Campos levou Mariátegui para a casa de Manuel González Prada para participar de reuniões de anarquistas. Lá, Mariátegui teve uma boa acolhida de González Prada que permitiu que ele tivesse acesso a sua biblioteca pessoal. Por meio de encontros como esses, José Carlos foi criando a sua própria rede de contatos e foi se aproximando cada vez mais da vanguarda peruana, estabelecendo relações com Alfredo González Prada, Enrique Bustamante y Ballivián, José Maria Eguren, Percy Gibson e José Galvez.⁸

Sabemos que em sua velhice, González Prada se aproximou cada vez mais dos trabalhadores e dos estudantes, reunindo-os com muita frequência em sua casa. Seu lar era cheio de vida e de ideias, visto que ele recebia muitas visitas de amigos e de universitários. Nesse período, José Carlos Mariátegui frequentou a residência de González Prada e teve nele um mentor. Outros rapazes, que se transformaram em pensadores proeminentes do Peru, como Haya de la Torre, Antonio Garland, Pablo Abril de Vivero, Félix del Vale, Cesar Vallejo, Alberto Hidalgo, entre outros, também iam escutar as palavras de González Prada. Isso significa que Don Manuel se transformou em uma referência do pensamento liberal e de esquerda para a juventude intelectualizada peruana.⁹

Sem sombra de dúvidas, a maior influência intelectual mariateguiana advinda de seu próprio país foi a figura de Manuel González Prada, um escritor de quem Mariátegui era um assíduo leitor.

Um aspecto interessante a se perceber é o de que, em seus escritos, González Prada buscou forjar uma autêntica maneira peruana de se expressar, por isso, empregou vários neologismos e diminutivos que não existiam no castelhano da Espanha, mas que eram o reflexo da oralidade local. Os exemplos destes neologismos podem ser encontrados em

⁷ THISSEN, op. cit., p. 65.

⁸ THISSEN, op. cit., p. 66.

⁹ CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009. p. 45-46.

Prosa menuda, com os termos “*pigrícia*” (pessoa, coisa ou quantidade insignificante) e “*cachaco*” (soldado ou oficial). Os textos do autor também consagraram o emprego de novos termos políticos como o uso das palavras “civilista” (afiliado ao Partido Civil fundado por Manuel Pardo em 1872); “democrata” (membro do Partido Democrático fundado em 1884 por Nicolás de Piérola).¹⁰ Além disto, em um tom provocativo e antiacadêmico, na primeira edição de *Páginas libres*, de 1894, substituiu ao longo de seu texto o “g” pelo “j” (*jenio, pájina, jemido, jiro*) além de também trocar o “x” pelo “s” (*espandir, estender, esplicar*) a fim de dar características locais ao idioma do Peru e diferenciá-lo das outras nações de língua espanhola.¹¹

José Carlos Mariátegui, na obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, criticou o hispanista Garcia Calderón por ter afirmado que González Prada foi o literato “menos peruano” da sua geração. Com ironia, afirmou que antes de González Prada não existia uma literatura genuinamente peruana, mas tão somente obras literárias que reproduziam o arcabouço estilístico dos tempos coloniais.

¿Por qué considerarlo como el menos peruano de los hombres de letras que la traducen? ¿Por ser el menos español? ¿Por no ser colonial? La razón resulta paradójica. Por ser la menos española, por no ser colonial, su literatura anuncia precisamente la posibilidad de una literatura peruana. Es la liberación de la metrópoli. Es, finalmente, la ruptura con el Virreinato.¹²

Para Mariátegui, a poesia de González Prada fez um contraponto à senil literatura espanholizada e elitista de seus contemporâneos e representou “*el primer instante lúcido de la conciencia del Perú*”.¹³ Ou seja, introduziu uma nova forma de se imaginar o país, denunciando o colonialismo ainda vigente. Nesse sentido, Mariátegui atacou os críticos hispanistas de González Prada, citando em especial os nomes de Javier Prado, Garcia Calderón e Riva-Agüero. Para ele, este grupo era formado por homens conservadores que se sentiram ofendidos em seus sentimentos de classe aristocrata quando González Prada insultou as oligarquias ilustradas do Peru.

¹⁰ CHANG-RODRIGUEZ, Eugenio. La influencia intelectual de Manuel González Prada. In: WARD, Thomas. “*El porvenir nos debe una victoria*”. *La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010. p. 247.

¹¹ CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009. p. 46.

¹² MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editorial El Comercio S.A, 2005. p. 225.

¹³ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 226.

Como lo denunció González Prada, toda actividad literaria, consciente o inconsciente refleja un sentimiento y un interés político. La literatura no es independiente de las demás categorías de la historia. ¿Quién negará, por ejemplo, el fondo político del concepto en apariencia exclusivamente literaria, que define a González Prada como “el menos peruano de nuestros literatos”? Negar peruanismo a su personalidad no es sino un modo de negar validez en el Perú a su protesta. Es un recurso simulado para descalificar y desvalorizar su rebeldía.¹⁴

Para Mariátegui, os escritos de González Prada revelaram um esforço para produzir uma literatura genuinamente peruana, tratando de temas que diziam respeito às vivências e às problemáticas locais. Portanto, ele considerou as acusações dos hispanistas pela suposta falta de peruanidade no estilo literário pradiano como injustas e despeitadas.

Além disso, Mariátegui pensou González Prada como um homem que pertencia ao campo literário e não ao da política. As sentenças pradianas foram recebidas por Mariátegui com senso crítico, pois que as afirmações de Don Manoel foram vistas como cheias de imprecisões e generalizações, uma vez que González Prada pouco citava de onde retirava os dados e as fontes para fazer as suas alegações.¹⁵

El estudio de González Prada pertenece a la crónica y la crítica de nuestra literatura antes que a las de nuestra política. González Prada fue más literato que político. El hecho de que la transcendencia política de su obra sea mayor que su transcendencia literaria no desmiente ni contraría el hecho anterior y primario, de que esa obra, en sí, más que política es literaria. Todos contestan que González Prada no fue acción sino verbo. Pero no es esto lo que a González Prada define como literato más que político. Es su verbo mismo. El verbo, puede ser propaganda, doctrina. Y ni en *Páginas libres* ni en *Horas de lucha* encontramos una doctrina ni un programa propiamente dichos. En los discursos, en los ensayos que componen estos libros, González Prada no trata de definir la realidad peruana en un lenguaje de estadista o sociólogo. No quiere sino sugerirla en el lenguaje de literato. No concreta su pensamiento en proposiciones ni en conceptos. Lo esboza en frases de gran vigor panfletario y retórico, pero de poco valor práctico y científico. “*El Perú es una montaña coronada por un cementerio*”. “*El Perú es un organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota pus*”. Las frases más recordadas de González Prada delatan al hombre de letras: no al hombre de Estado. Son las de un acusador, no las de un realizador.¹⁶

¹⁴ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 227.

¹⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 229.

¹⁶ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 228.

Na visão de Mariátegui, González Prada se esquivou de fazer parte da arena política do país, por essa razão, o taxou como um literato e não um político, como um ideólogo e não um homem de ação.

Para além de ter sido muito influenciado pelo pensamento de González Prada, ainda em sua juventude, Mariátegui começou a ler os escritos de Marx e Engels e se entusiasmou pela ideia da criação de uma sociedade socialista¹⁷ no Peru. Muito precocemente, passou a participar de reuniões do Comitê Socialista, dirigido pelo italiano residente em Lima, Remo Polastre. Nesses encontros, reuniam-se indivíduos das mais variadas origens sociais, mas o que eles tinham em comum era o compartilhamento de uma visão progressista de mundo. Assim, reuniam-se estudantes universitários, operários e intelectuais, que debatiam a respeito do pensamento de Marx, pensavam em estratégias para lutar pelos seus direitos trabalhistas e, também, discutiam sobre a reforma universitária a fim de ter um ensino mais laico e menos religioso. Esse eclético grupo foi o gérmen que fundou posteriormente, em Lima, a primeira organização socialista do país. Na junta diretiva dessa agremiação participaram figuras como Luis Ulloa, José Carlos Mariátegui, Falcón e Augusto Álvarez, que se preocupavam em criar laços de solidariedade entre as organizações trabalhistas do país, além de exigir que as Províncias de Tacna, Tarapacá e Arica, tomadas pelo Chile durante a Guerra do Pacífico, fossem devolvidas e anexadas ao território peruano.¹⁸

Aos vinte e dois anos de idade, Mariátegui, com apoio de amigos, apadrinhamento de jornalistas progressistas e valendo-se das suas redes de contato, lançou em Lima, em 1919, o seu próprio periódico chamado *La Razón*. Esse jornal divulgou, para o público em geral, discussões de temas recorrentes nas reuniões do Comitê Socialista e mostrou-

¹⁷ A obra *Manifesto do Partido Comunista* (1848), de Marx e Engels, foi um marco que inaugurou o movimento socialista moderno. Para os intelectuais, o socialismo além de ser um produto das leis do desenvolvimento do capitalismo, era uma negação do capitalismo. Ao longo de um processo revolucionário, o socialismo era visto como uma etapa intermediária e um estágio transitório entre o capitalismo e o comunismo. Em outras palavras, Marx e Engels acreditavam na crença de que o socialismo superaria ao capitalismo e conduziria a sociedade moderna para o comunismo, visto como um “estágio superior”, em que o proletariado se tornaria a nova classe dominante, transformando a sociedade e a si mesmo. Por sua vez, Lenin no livro *O Estado e a Revolução* (1917), concebeu que “as pessoas ou partidos podem, sem nenhuma incoerência, dizer-se socialistas ou comunistas, dependendo da ênfase que desejam conferir aos objetivos imediatos ou últimos de seus esforços revolucionários. Isso também explica por que não há nenhuma anomalia no fato de um partido que se intitula comunista governar um país que considera socialista. Seguindo essa teoria, a União Soviética, enquanto sociedade que emergiu da revolução russa, foi oficialmente designada socialista: União das Repúblicas *Socialistas* Soviéticas. Acrescente-se que todos, exceto um ou dois dos países que, desde 1917, passaram por revoluções que envolveram mudanças estruturais profundas, adotaram, ou aceitaram, a denominação socialista. BOTTMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 532.

¹⁸ THISSEN, Servais. *Mariátegui: la aventura del hombre nuevo*. Lima: Editorial Horizonte, 2017. p. 177.

se sensível para com as causas populares. “*La Razón es el primer diario de izquierda en el Peru*”.¹⁹ O periódico dirigido por Mariátegui estava inserido em um cenário em que a capital estava passando por muita agitação social, com um processo de reforma universitária, greves trabalhistas e instabilidade política. Assim, *La Razón*, que buscou retratar em seus artigos análises críticas a respeito desse quadro de ebulição social, fez um sucesso imediato.²⁰

Quando Leguía retornou ao poder, em 1919, governou o país de forma autoritária. Os editores de *La Razón* passaram a ser reprimidos, perseguidos e acusados de introduzirem ideias subversivas na capital. *La Razón*, (que publicamente apoiava o movimento dos estudantes, as greves trabalhistas e divulgava ideias de cunho anarco-sindicalista) foi proibida de continuar em circulação a mando do governo. A onda de censura leguista aos opositores foi forte, com outros jornais também sendo censurados, como *La Prensa*, que mais uma vez foi fechada e, até mesmo o respeitado jornal *El Comercio*, teve ordens de restrição em relação aos conteúdos que podia divulgar.²¹

La Razón foi censurado por criticar o Governo Leguía que adotou um viés antidemocrático e autoritário. Nesse cenário, Mariátegui recebeu duas opções: 1ª) retirar-se por “livre e espontânea vontade” do país e trabalhar na Europa como Agente de Propaganda Periodista do Governo ou; 2ª) ser preso como um inimigo do Estado. Mariátegui decidiu trabalhar como Agente de Propaganda e foi morar na Itália. No entanto, foi muito criticado entre a vanguarda peruana, sendo acusado de ser um traidor e de ter se vendido para o Governo Leguía.²²

Mariátegui permaneceu na Europa entre os anos de 1919 a 1923. Residiu a maior parte desse período na Itália, mas também morou durante alguns meses na França e na Alemanha. No território italiano, conheceu e casou-se com Anna Chiape, a mulher com quem teve quatro filhos.

Na Itália, acompanhou o desenrolar de uma acirrada disputa entre tendências do liberalismo, do socialismo e do fascismo.²³ Foi capaz de observar que a Europa estava se

¹⁹ THISSEN, op. cit., p. 188.

²⁰ THISSEN, op. cit., p. 191.

²¹ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 16-17.

²² THISSEN, op. cit., p. 199-200.

²³ Em 1919, Mussolini criou na cidade de Milão, um grupo de combatentes armados que formaram posteriormente o Partido Nacional Fascista.

debatendo em uma crise das representações e das instituições burguesas, em que o liberalismo político parecia não responder mais aos anseios de uma sociedade marcada por uma extrema polarização ideológica.²⁴

Em 1920, observou as greves dos trabalhadores da fábrica de carros da Fiat, em Turín, além de outras manifestações do proletariado italiano em sua luta pela ampliação dos direitos trabalhistas.²⁵ Também, assistiu de perto a ascensão do fascismo na Itália, pois, em 1922, estava no país quando Mussolini, juntamente com suas milícias fascistas, marchou sobre Roma e assumiu o poder, tornando-se o Primeiro Ministro do Estado italiano e passando a ostentar o título de Il Duce.²⁶

Enquanto Mariátegui morou na Itália, foi um assíduo leitor de jornais como *Avanti*, *Critica Sociale* e *La Rivoluzione Liberale*, que divulgavam temas bastante atualizados sobre que o estava acontecendo no mundo, acompanhando o desenrolar da Revolução Russa, as lutas operárias da Alemanha e a ascensão do fascismo na Itália.²⁷

Sin lugar a dudas, la experiencia italiana fue para Mariátegui una etapa de vital importancia para su proceso de maduración como pensador y combatiente revolucionario; descubrió una nueva concepción del mundo y profundizó su herramienta de análisis: el marxismo. Pudo conocer de cerca las luchas del bien organizado movimiento obrero en el norte, los debates ideológicos y la formación del partido comunista, los altibajos de la organización obrera y el ascenso del fascismo. Los periódicos italianos estaban bien informados sobre el desarrollo de la revolución rusa, la agitación proletaria en Alemania y los debates políticos de la posguerra europea.²⁸

A experiência de vida de Mariátegui na Europa foi muito rica e proveitosa. Lá, ele buscou aperfeiçoar os seus estudos e conhecimentos em relação aos teóricos marxistas, lendo os escritos de Lenin, Gobetti, Gramsci, Sorel, Pirandello, Trotsky, etc. Também, participou do Congresso Nacional do Partido Socialista, em 1921, e frequentou reuniões de viés anarco-sindicalista em Roma. Um evento importante que marcou a estadia no

²⁴ STREICH, Ricardo. Mariátegui e a resposta socialista à crise do mundo burguês. *Revista Trilhas da História*, Três Lagoas, v. 6, n. 12, 2017. p. 87.

²⁵ THISEN, Servais. *Mariátegui: la aventura del hombre nuevo*. Lima: Editorial Horizonte, 2017. p. 212-215.

²⁶ Termo derivado da palavra latina *Dux*, que significa “líder”.

²⁷ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 19.

²⁸ THISEN, op. cit., p. 235-236.

velho continente, foi a sua visita a Máximo Gorki,²⁹ amigo pessoal de Lenin e que participou dos primeiros anos da Revolução Russa. No ano de 1922, o russo estava em Berlim fazendo um tratamento médico contra tuberculose. Mariátegui, ao saber da notícia, viajou para visitá-lo. “*Mariátegui era un ferviente admirador de Gorki, desde sus años juveniles, en que había leído su obra La Madre, pero, además de la novela, le interesaba su pensamiento político y su papel en la revolución rusa*”.³⁰

Em 1923, durante os meses em que viveu na Alemanha, dedicou-se, sobretudo, a aprender o alemão, pois queria ler os escritos de Marx, Nietzsche e Spengler no idioma original. Nesse mesmo ano, recebeu a notícia de que o governo peruano havia dado a permissão para que ele retornasse para casa. Quando Mariátegui retornou ao Peru, com sua esposa e filho primogênito, retomou a vida de jornalista, convertendo-se em um grande propagandista dos ideais socialistas no Peru.

O retorno de Mariátegui para casa foi marcado por mais uma tragédia em sua vida pessoal. Em 1924, sua saúde deteriorou-se seriamente e um severo tumor se alastrou em sua perna. Ele ficou muito debilitado e a única forma de salvar sua vida foi por meio da amputação do membro inferior. Além dos graves problemas de saúde e das elevadas despesas com o tratamento hospitalar, o intelectual se viu obrigado a depender do apoio familiar e da ajuda financeira de amigos, demorando meses até conseguir se recuperar e se reestabelecer. Quando sua saúde melhorou, voltou a escrever para a imprensa peruana, recebendo intelectuais e trabalhadores progressistas em sua casa.³¹

Cerca de quase dois anos após a amputação de sua perna e de Mariátegui ter se tornado um deficiente físico, fundou em Lima a revista *Amauta*, no ano de 1926. O termo *Amauta* é proveniente do idioma quíchua, que significa “sábio”. Mariátegui passou a trabalhar na revista principalmente como escritor e revisor de redação e esse periódico publicou o material de uma gama de escritores e artistas que estavam comprometidos com os ideais do socialismo e do indigenismo no Peru.³²

²⁹ Gorki foi na Rússia um destacado escritor que produziu obras literárias de apologia ao socialismo e a revolução.

³⁰ THISEN, op. cit., p. 248.

³¹ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 21.

³² CHANG-RODRIGUEZ, Eugenio. El indigenismo peruano y Mariátegui. *Revista Iberoamericana*, n. 127, 1984. p. 383.

A revista *Amauta* contou com a participação de escritores ligados ao APRA, como Haya de la Torre. Também publicou artigos de indivíduos comprometidos com o movimento indigenista, como Valcárcel e os membros do *Grupo Resurgimento*, que era uma associação composta principalmente por intelectuais cusquenhos que apoiavam a rebelião indígena e a valorização da cultura andina. A revista *Amauta* buscava esclarecer e solucionar os problemas do país a partir de um ponto de vista doutrinário socialista.

Durante muito tempo, Mariátegui quis fundar uma revista influente, que pudesse divulgar as artes e as ideias socialistas. Por sugestão do pintor peruano José Sabogal, que se comprometeu a preparar a capa da publicação, o nome escolhido foi *Amauta*, palavra quéchua que significa sacerdote, sábio, de acordo com as antigas tradições populares do país. Assim, em setembro de 1926 é publicado o primeiro número de *Amauta*, com uma tiragem de 3.000 exemplares, na qual colaboram os mais importantes intelectuais da vanguarda do Peru na época, assim como os opositores deportados do regime Leguía. Alguns anos mais tarde o próprio Mariátegui começará a ser chamado também de “*Amauta*” pelos intelectuais progressistas e socialistas de todo o continente.³³

A Revista *Amauta* teve bastante repercussão na capital, levando o Governo Leguía a perseguir seus editores. O Governo Leguía, preocupado com a repercussão da Revista e sua possível influência sobre estudantes e trabalhadores do país, começou a perseguir os editores de *Amauta*, fazendo com que houvesse um intervalo de meses entre as publicações n. 9 e n. 10 da Revista.

Em 1927, sob a acusação de que a revista *Amauta* estava colaborando com uma conspiração comunista no país, Mariátegui ficou preso durante dias, enquanto sua casa foi revirada pela polícia que confiscou vários livros da sua biblioteca.³⁴ Após ser liberado da prisão, Mariátegui radicalizou-se e passou a escrever para vários jornais contra os abusos do governo leguista. Em 1928, lançou o quinzenário *Labor*, que rapidamente se transformou no mais importante periódico socialista da época, com uma tiragem de mais de 5.000 exemplares.

1928 foi um ano muito emblemático na vida de Mariátegui, pois foi o ano em que ele se radicalizou, divulgando no Peru ideias de cunho doutrinário socialista relacionadas ao problema do índio. Além disso, correlacionou o problema indígena à questão agrária,

³³ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 22.

³⁴ PERICÁS, op. cit., p. 23.

criando uma interpretação bastante original sobre a realidade peruana das primeiras décadas do século XX.

O problema da terra era um tema que já estava sendo debatido por parte da intelectualidade do país nas primeiras décadas do século passado. Conforme demonstramos no primeiro capítulo desse trabalho, Manuel González Prada, em ensaios como *El problema indígena* e *Nuestros indios*, foi um dos primeiros escritores a criticar os abusos dos *gamonales* sobre a população indígena.

Luis Pesce, por sua vez, em sua obra *Indígenas e inmigrantes* (1906), inserido na lógica do pensamento individualista e liberal, atacou o modelo de propriedade coletivista da terra, afirmando que os índios deveriam superar as antigas tradições e se tornarem indivíduos livres, autônomos e donos de uma propriedade privada. Por essa razão, advogou pela “*destrucción del funesto régimen colectivista a que está sujeta la propiedad de la tierra*”.³⁵

Manuel Villarán acreditava que o modelo coletivista de agricultura da serra não era compatível com a vida civilizada e moderna, preferindo que a terra fosse um bem de propriedade privada. No entanto, em seu artigo *Condición legal de las comunidades indígenas*, publicado no ano de 1907, na *Revista Universitaria*, se posicionou contra a dissolução do *ayllu* ou comunidade, uma vez que, em sua interpretação, “*la comunidad es el contrapeso del caciquismo semifeudal que sigue imperando en nuestras serranías*”.³⁶ Para ele, a tradição indígena de trabalhar em conjunto e de repartir entre si os frutos do solo, garantia a sobrevivência dos membros pertencentes à agrupação, ao mesmo tempo em que, a união da comunidade conseguia impedir, até certo ponto, a total usurpação das terras indígenas por parte dos *hacendados*.

Luis Tord nos esclarece que, nas primeiras décadas do século XX, a *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* se transformou em um rico ambiente em que professores e universitários ampliaram as discussões em torno do problema indígena no Peru, relacionando-o, sobretudo, à questão da educação e ao regime de propriedade da terra. Os trabalhos produzidos pelo meio acadêmico que podemos exemplificar são os de Federico Hilbck, em *Condición jurídica de las comunidades* (1905); Félix Cosío, em *La*

³⁵ PESCE, Luis. *Indígenas e inmigrantes*. apud TORD, Luis Enrique. *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Lima: Editoriales Unidas S.A., 1978. p. 50-60.

³⁶ VILLARÁN, Manuel. *Condición legal de las comunidades indígenas*. *Revista Universitaria* – Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima: año II, n. 14, p. 8, 1907.

propiedad colectiva del ayllu (1915); Ricardo Bustamante Cisneros, em *Condición jurídica de las comunidades de indígenas en el Perú* (1918).³⁷

José Antonio Encinas, em sua monografia intitulada *Contribución a una legislación tutelar indígena* (1920), fez uma análise da legislação republicana em relação ao índio. O jovem intelectual afirmou que a mudança legislativa promovida pela constituição republicana, em detrimento das antigas leis do Vice-reinado, desamparou e abalou a estrutura tradicional das comunidades. Em sua visão, o projeto liberal idealizado por Simón Bolívar, em seu *Decreto de Trujillo*, de 08 de abril de 1824, para que cada família indígena tivesse a sua pequena propriedade, acabou desprotegendo as terras indígenas, uma vez que os latifundiários, pela força ou pela compra, foram se apropriando do solo que outrora garantia a sobrevivência de toda uma comunidade. Nessa perspectiva, Encinas propôs a necessidade de criar reformas no âmbito legislativo a fim de tutelar e amparar aos índios. Isto é, deveriam ser criadas novas leis que defendessem a integridade dos *ayllus*.³⁸

Essa discussão em relação ao problema da terra relacionado à questão indígena estava em pauta nas primeiras duas décadas do século XX, pois a região serrana vinha enfrentando sistemáticas rebeliões indígenas em sua luta pela preservação da integridade das suas terras contra os interesses dos latifundiários. O *Comité Central Pro-derecho Indígena Tahuantinsuyo*, apareceu nesse contexto em que as manifestações e rebeliões indígenas estavam ficando cada vez mais bem organizadas. O *Comité* foi fundado em Lima por volta de 1919 e atraiu para o seu campo de influência intelectuais, lideranças indígenas e militantes anarquistas. Esse eclético grupo passou a incomodar o Governo Leguía, uma vez que líderes indígenas começaram a incentivar que suas comunidades adotassem táticas de luta inspiradas nos métodos anarquistas, como o direito ao enfrentamento, a insurgência e a resistência contra o gamonalismo; e em prol da justiça social, da igualdade entre os homens e o direito à terra. “Muitos dos dirigentes como Ezequiel Urviola, Hipólito Salazar e Carlos Condorena, de clara filiação anarquista, se vincularam de tal forma às comunidades indígenas que as atividades do *Comité* pareciam

³⁷ TORD, Luis Enrique. *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Lima: Editoriales Unidas S.A, 1978. p. 52-57.

³⁸ ENCINAS, José *apud* TORD, Luis Enrique. *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Lima: Editoriales Unidas S.A, 1978. p. 52-57.

realmente ameaçar ao latifúndio”.³⁹ Em outras palavras, o *Comité* pautou-se em parâmetros bastante revolucionários e promoveu mobilizações indígenas na região dos Andes. “O principal objetivo do *Comité Central Pro-derecho Indígena Tahuantinsuyo*, foi unificar os índios do Peru, divulgando um sentimento de equidade jurídica, conforme a constituição e algumas leis da época”.⁴⁰

Sabemos que num primeiro momento, o Governo Leguía, em seu programa *Patria Nueva*, mostrou-se simpatizante do movimento indigenista. No entanto, quando entre os anos de 1922 e 1923 a região da serra andina sul começou a ser o palco de uma série de rebeliões indígenas, influenciadas cada vez mais pelos discursos de perfil anarquista que o *Comité* divulgava, a administração leguista não adotou uma postura de enfrentamento em relação à oligarquia latifundiária do país e, tampouco, ficou ao lado dos camponeses indígenas.⁴¹

As primeiras décadas do século XX trouxeram “desde o início, a marca das rebeliões indo-camponesas. Na região sul, foram registrados mais de trezentos conflitos esporádicos de 1901 a 1930 em Arequipa”.⁴² Em 1924, o *Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo*, fez reivindicações tão revolucionárias, como o direito de lutar contra o *gamonalismo* e a demanda de que houvesse uma separação da Igreja do Estado, que o próprio governo passou a perseguir as principais lideranças deste agrupamento. Os setores dominantes da política peruana viram com desconfiança e se sentiram ameaçados quando os indígenas passaram a se reunir em sindicatos, a exemplo da *Federación Obrera Regional Indígena*. Inspirados em princípios e nos métodos anarco-sindicalistas, parte dos índios passou a defender que as comunidades tivessem uma “consciência de classe” e se unissem contra seus opressores. Em resposta, o Governo Leguía intimidou e desarticulou as principais lideranças da FORI e, em 1927, dissolveu definitivamente o *Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo*, “con el pretexto de que sus dirigentes eran unos meros explotadores de la raza cuya defensa se atribuían”.⁴³

³⁹ DEVEZA, Felipe. *A comunidade indígena e a Indo-América – Mariátegui, APRA e Haya de la Torre em busca de uma identidade nacional*. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Fls 220. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 65.

⁴⁰ DEVEZA, op. cit., p. 61.

⁴¹ DEVEZA, op. cit., p. 61-64.

⁴² FERNANDES, Tiago. *Mariátegui e as raízes da rebelião indígena*. Disponível em: <https://www.academia.edu/27895064/Mari%C3%A1tegui_e_as_ra%C3%ADzes_da>. Acesso em: 20 nov 2019. p. 20.

⁴³ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. 3ª Edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972. p.41.

Em 1927 Leguía demonstrou que o seu apoio à causa indígena tinha limites e ordenou que as atividades do *Comité Central Pro-derecho Indígena Tahuantinsuyo* fossem imediatamente encerradas. Na prática ele alinou-se aos discursos dos *gamonales* e acusou o *Comité* de querer desestabilizar o governo, abalar a ordem social e manipular aos índios, para que eles engrossassem as fileiras do anarco-sindicalismo no país.⁴⁴

Como podemos perceber, as críticas e a luta contra a concentração de terras nas mãos dos latifundiários já eram temas que estavam recebendo uma maior atenção pública no contexto das primeiras décadas do século XX. A questão estava gerando tanto incomodo a ponto das oligarquias rurais terem que contar com o apoio do Governo Leguía para sufocar qualquer tipo de organização que pudesse ameaçar de fato o latifúndio. O pensamento de Mariátegui se insere em um contexto de desilusão de que o Estado republicano peruano, da forma como ele estava constituído e era, pudesse resolver a questão da distribuição de terras no Peru e pensar nesse tema é um dos propósitos desse capítulo.

3.1: O problema da terra

Uma questão importante que temos que levar em consideração foi o fato de que Mariátegui fundou o Partido Socialista Peruano em 1928, ou seja, no mesmo ano em que ele publicou o livro *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, obra que compilou uma série de artigos que ele já havia publicado nas revistas *Mundial* e *Amauta*. Essa questão não pode ser vista como uma mera coincidência, mas sim que tanto a criação do PSP quanto a publicação de *7 ensayos* são ações que se complementam e fazem parte de um esforço de Mariátegui para interpretar a sociedade peruana, em sua estrutura

⁴⁴ DEVEZA, Felipe. *A comunidade indígena e a Indo-América – Mariátegui, APRA e Haya de la Torre em busca de uma identidade nacional*. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Fls 220. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 65-66.

econômica e social, a partir de um referencial marxista⁴⁵ e inspirado no pensamento de Lenin.⁴⁶

O que interessa aos propósitos de nosso trabalho é refletir sobre como Mariátegui pensou o problema indígena no Peru a partir de um referencial marxista. Vale ressaltar, que em sua época ele foi rechaçado e acusado de propor uma solução considerada muito exótica e distante da realidade nacional para o problema do índio. Em resposta a um dos críticos, Luís Alberto Sánchez, Mariátegui respondeu: “Não me chame Luís Alberto Sánchez ‘nacionalista’, nem ‘indigenista’, nem ‘pseudo-indigenista’, pois para classificar-me não fazem falta esses termos. Chame-me simplesmente de socialista. Toda chave de minhas atitudes está nessa simples e explícita palavra”.⁴⁷

Seu referencial teórico marxista somado ao seu envolvimento e engajamento com o Partido Socialista Peruano refletiu profundamente no vocabulário e na forma como Mariátegui escreveu *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Por essa razão,

⁴⁵ Segundo o *Dicionário do pensamento marxista*: “a palavra *marxismo* era desconhecida durante a vida de Marx. É famoso o comentário de Marx, transmitido por Engels, de que ‘*sei apenas que não sou marxista*’, feito em relação a certas frases de seu genro Paul Lafargue. É impossível, evidentemente, deduzir disso que Marx em princípio rejeitava a ideia de que um sistema teórico emergisse de sua obra, mas é evidente que ele não tinha a pretensão de oferecer uma visão de mundo global. O pensamento de Marx e de Engels começou a ser desenvolvido nesse sentido durante o período da Segunda Internacional. Assim, Plekhanov (1894) escreveu que ‘*o marxismo é toda uma visão do mundo*’ e introduziu a expressão materialismo dialético para designá-la. Para Kautsky, o trabalho de Marx e Engels equivalia a uma teoria abrangente da evolução, que compreendia tanto a natureza como a sociedade humana, da qual fazem parte uma ética e uma visão do mundo materialista (biológica). O próprio Engels havia dado o primeiro passo nessa direção, a pedido dos líderes do Partido Social Democrata (SPD) alemão, no *Anti-Dühring* (1878), obra (para a qual Marx contribuiu com uma pequena colaboração) que exerceu uma influência muito maior sobre a consciência dos militantes dos partidos socialistas do que a principal obra de Marx, *O Capital*, da qual apenas o primeiro livro foi publicado ainda durante sua vida (1867); os outros dois livros foram organizados e publicados por Engels (1885, 1894), com base em manuscritos e notas de Marx. O próprio Marx parece ter concebido sua principal obra teórica fundamentalmente, se não exclusivamente, como uma crítica da economia política do ponto de vista do proletariado revolucionário e como uma concepção materialista da história – materialista no sentido de que o modo pelo qual a produção material é realizada (a técnica de produção, num sentido amplo) e é organizada (na terminologia de Marx, as “relações de produção” e, em textos anteriores, também “relações de troca”) constitui o fator determinante da organização política e das representações intelectuais de uma época. Tal concepção foi desenvolvida em oposição consciente ao ponto de vista idealista subjetivo dos jovens hegelianos, que pretendiam transformar as condições sociais e políticas por meio de uma simples transformação da consciência. Essa concepção alcançou sua expressão mais extremada na obra do pensador anarquista, Max Stirner, que concitava os seus concidadãos a ‘*expulsar o Estado e a propriedade de suas mentes*’ e a se unirem numa ‘*União dos Livres*’. Contra essa perspectiva, Marx mostra que o Estado e a propriedade (dinheiro, etc.) não são, de modo algum, fantasias subjetivas, que desaparecem do mundo se forem ignoradas, mas reflexos de condições reais, que nem por isso, aliás, têm de ser aceitas como eternas e inalteráveis”. BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 386-387.

⁴⁶ O termo marxismo-leninismo começou a ser utilizado pela primeira vez ao final da década de 1920, demarcando uma continuidade entre o pensamento de Marx e de Lenin.

⁴⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos *apud* MUNÓZ, Renan. *Mariátegui – sujeito revolucionário e movimento indígena*. Disponível em: <<http://revistaprincipios.com.br/artigos/72/cat/1134/mariácutetegui-%E2%80%93-sujeito-revolucionácuterio-e-movimento-indícutegena-.html>>. Acesso em: 05 mar 2020. s/p.

ao pensar o problema do índio no Peru, utilizou expressões como: classe feudal; burguesia; luta de classes; propriedade; comunismo agrário; comunismo incaico; etc; para refletir sobre a questão indígena como um problema econômico e ligado ao tema da propriedade da terra.

Na percepção de Mariátegui, boa parte dos socialistas e comunistas nutriam uma visão engessada do pensamento de Marx. Até aproximadamente a década de 1920, a análise marxista centrava-se em superar o modo de produção capitalista do mundo europeu e tendia a privilegiar os agentes modernos, ou seja, o proletariado industrial e a burguesia liberal, como os sujeitos que promoveriam a revolução socialista. No entanto, Mariátegui observou e se inspirou em Lenin, um dos personagens protagonistas da Revolução Russa. Percebeu que Lenin foi capaz de ampliar o escopo de interpretação do pensamento de Marx, fazendo com que o marxismo deixasse de ser uma concepção urbana e europeia e assumisse um caráter de pretensões mais universalistas. Isso porque Lenin atentou-se para o fenômeno do imperialismo,⁴⁸ enxergando-o como uma fase superior do capitalismo em que, “embora nem todas as formas de produção fossem capitalistas, o capitalismo internacional, ou seja, o imperialismo, era a força dominante das relações de produção mundial, submetendo toda a existência do globo às suas regras”.⁴⁹ Ao perceber o imperialismo como um fenômeno que permitia que as potências capitalistas dividissem o planeta em zonas de influência ao mesmo tempo em que, não raro, rivalizavam entre si para conquistar novos mercados na Ásia, África e América, Lenin concebeu que a revolução socialista:

Deixou a fronteira europeia e passou a ser um fenômeno internacional que uniria todos os povos oprimidos, dirigidos pela ideologia proletária (o marxismo-leninismo) no caminho da Revolução Mundial. Essa era a ideia essencial que modificava teoricamente o marxismo e que agregava os países “atrasados” na onda da revolução internacional, na vanguarda

⁴⁸ “Na teoria marxista ortodoxa, a obra de Lenin constitui a base da teoria do imperialismo. Seu trabalho mais famoso sobre o assunto é um folheto intitulado *O imperialismo, fase superior do capitalismo*, mas seria um erro considerá-la como a contribuição teórica de Lenin para a análise do desenvolvimento do capitalismo em escala mundial. [...] Em seu folheto sobre o imperialismo, Lenin estabeleceu uma relação, hoje famosa, das características do fenômeno: (1) a “exportação do capital” adquire importância primordial, lado a lado com a exportação de mercadorias; (2) a produção e a distribuição passam a ser centralizadas por grandes trustes ou cartéis; (3) os capitais bancário e industrial se fundem; (4) as potências capitalistas dividem o mundo em esferas de influência, e (5) essa divisão é concluída, abrindo a possibilidade de uma futura luta intercapitalista para redividir o mundo. A primeira dessas características, a “exportação de capital” é frequentemente considerada como o fator isolado que pode identificar o estágio imperialista do capitalismo”. BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 299.

⁴⁹ DEVEZA, Felipe. *A comunidade indígena e a Indo-América – Mariátegui, APRA e Haya de la Torre em busca de uma identidade nacional*. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Fls 220. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 82.

do mundo. As condições particulares da Rússia – um país essencialmente agrícola, dominado por um regime autocrático com fortes traços de feudalismo – colocaram diante dos revolucionários o dilema: ou aguardavam a revolução burguesa para somente depois organizarem outra de caráter proletário; ou pensavam o processo revolucionário de outra forma e tentavam uma revolução na atrasada Rússia czarista. [...] O proletariado que devia lutar contra a burguesia para instaurar o socialismo ganhou aliados entre as populações não-proletárias do mundo, principalmente entre os camponeses pobres. Com o refluxo do movimento operário na Europa depois de 1919 – principalmente com o fracasso das insurreições comunistas húngaras e alemãs, a fundação da III Internacional em 1919 e o apoio do Kuomintang em 1921, à União Soviética, os comunistas passaram a depositar suas esperanças nos países coloniais e semicoloniais como continuadores da Revolução Proletária Mundial. É nesse período, entre 1919 e 1923 que Mariátegui esteve na Europa.⁵⁰

No começo da década de 1920, Mariátegui, que desde a sua juventude já estava comprometido com a causa socialista, foi capaz de perceber a excepcionalidade do caso russo. Na Rússia, os soviets, ao incluir a população do campo e incitar que os camponeses lutassem contra os abusos da nobreza latifundiária do país, conseguiram levar a frente um processo revolucionário que culminou com a derrubada da monarquia czarista e de adoção de um original regime de governo assentado nos princípios do socialismo. Ou seja, em um país que ainda vigorava um modo de produção majoritariamente feudal, pouco industrializado e com um proletariado reduzido, ter incluído a população do campo em sua luta foi uma estratégia fundamental para o sucesso e a vitória da Revolução Russa.

Na década de 1920 ocorreu um fenômeno interessante. A partir da exemplificação do caso russo, parte dos marxistas que apoiavam a revolução socialista, começou a perceber que o proletariado industrial poderia contar com novos aliados em sua luta pela superação do capitalismo; percebendo o camponês como um sujeito que também tinha potencial para fomentar e participar da revolução. Além disso, regiões do globo terrestre como a África, a Ásia e a América Latina, zonas consideradas como periferias do mundo do ponto de vista capitalista, passaram a ser pensadas, por uma parcela dos marxistas, como locais que tinham a possibilidade de passar por uma revolução que conduzisse suas sociedades para o socialismo, mesmo que elas ainda não estivessem nos mesmos parâmetros que as sociedades industrializadas da Europa.

⁵⁰ DEVEZA, op. cit., p. 82-83.

Na Ásia, temos o caso da China, em que Mao Tsé-Tung, filho de camponeses, participou da fundação do partido comunista chinês no ano de 1921, tornando-se, posteriormente, o principal líder que arquitetou e fundou a República Popular da China, no ano de 1949. A China, assim como a Rússia, também tinha uma grande população de trabalhadores rurais e uma das estratégias de Mao Tsé-Tung, foi se inspirar no exemplo russo, e buscar apoio em meio às massas camponesas para promover a revolução.

O diferencial de Mariátegui em relação aos outros socialistas e comunistas de sua época foi o fato de ele não absorver mecanicamente os preceitos de teóricos dos marxistas europeus, mas de fazer uma adaptação do pensamento de Marx para pensar a realidade peruana. Essa questão ficou ainda mais original, quando ele pensou o problema indígena no Peru. Em sua concepção, a burguesia peruana não promoveu no país uma revolução burguesa ou capitalista nos moldes clássicos. Assim, ele pensou nos sujeitos que poderiam conduzir a uma revolução no país e enxergou os índios como personagens importantes para promover esse processo.⁵¹

Na perspectiva mariateguiana, a república peruana nasceu sem e contra o índio, e isso acabou acarretando que o país, em pleno começo do século XX, ainda era uma nação incompleta. “Para realizar, completar, esta nacionalidade seria necessário incluir a perspectiva indígena na identidade e na vida política nacional”.⁵² Assim, Mariátegui não enxergou a burguesia como uma classe capaz de ser protagonista de um processo de revolução no cenário político peruano.

Ao pensar em classe feudal e burguesia, Mariátegui se inspirou nos escritos de Marx e Engels. Para melhores esclarecimentos podemos apontar que para esses autores, a classe burguesa e os meios de produção e de intercâmbio, foram gerados no seio da sociedade feudal. Isto porque em um dado momento da história, a organização feudal da agricultura e da manufatura deixou de corresponder às forças produtivas já desenvolvidas. Neste cenário, a burguesia, em pleno processo de fortalecimento e de ascensão social e econômica, rompeu com a antiga lógica e o *modus operandi* da sociedade feudal, criando

⁵¹ CALIL, Gilberto. O marxismo de Mariátegui e a revolução latino-americana: democracia, socialismo e sujeito revolucionário. GT2: Estado, democracia e partidos políticos. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/segundosimposio/gilbertocalil.pdf>>. Acesso em: 25 out 2019. p. 1.

⁵² STREICH, Ricardo. Os ecos de Revolução Mexicana na obra de José Carlos Mariátegui. *VII Congresso Marx e Engels*. Disponível em: <https://www.academia.edu/14897626/Os_ecos_da_Revolu%C3%A7%C3%A3o_Mexicana_na_Obra_de_Jos%C3%A9_Carlos_Mari%C3%A1tegui>. Acesso em: 22 fev 2020. s/p.

para si, um mundo à sua própria imagem ao revolucionar os meios de produção e a noção de propriedade privada. Os burgueses, ao inovar e subverter as relações de produção, acabaram, conseqüentemente, convulsionando e modificando todas as relações sociais e levando as nações ocidentais a se apropriarem do modo de produção burguesa. Na nova era capitalista, a burguesia passou a suprimir a dispersão dos meios de produção e da propriedade, e cada vez mais foi concentrando-os nas mãos de poucos indivíduos.⁵³

Mariátegui, ao pensar a realidade peruana, chegou à conclusão de que a burguesia nacional não conseguiu promover no Peru uma ruptura como o *modus operandi* de uma sociedade feudal. Isso porque a escassa burguesia peruana, no contexto do pós-independência, era tão frágil e incipiente que não foi capaz de romper com o que ele chamou de feudalismo agrário herdado do Vice-reinado e, tampouco, conseguiu se consolidar como uma classe e revolucionar os meios de produção advindos do período colonial. Por isso, no pós-independência, os burgueses da nação praticamente não tiveram força política para governar a República. Por outro lado, os latifundiários mantiveram o seu *status*, seu prestígio, sua força econômica e seu poder político no novo cenário nacional. “*La aristocracia terrateniente, si no sus privilegios de principio, conservaba sus posiciones de hecho. Seguía siendo en el Perú la clase dominante. La revolución no había realmente elevado al poder a una nueva clase dominante*”.⁵⁴ Em outras palavras, a sociedade peruana, ao contrário de outras nações da Europa, permaneceu feudalizada na visão do autor.

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.⁵⁵

Para o intelectual, se o ideário liberal-burguês republicano realmente tivesse se aplicado no país, ele teria dado fim ao domínio feudal dos latifundiários sobre a posse do solo e transformaria os índios em pequenos proprietários de terras. Contudo, a República foi incapaz de promover o repartimento dos latifúndios em pequenas propriedades

⁵³ ENGELS, Frederick; MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial «Avante!», 1997. p. 32-34.

⁵⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 69.

⁵⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 48.

privadas e não protegeu as terras comunais ante os avanços dos *hacendados*. A “*la política de desvinculación de la propiedad agraria, impuesta por los fundamentos políticos de la República, no atacó al latifundio*”.⁵⁶ Assim, o Peru conservou uma estrutura econômica e social feudalizada, em que os *gamonales* ocupavam uma posição de senhores feudais, ao passo que os índios, em plena era republicana, permaneciam desempenhando, na prática, um papel de servos.

El liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo sólo ante la propiedad comunitaria. Si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la “comunidad”. En un pueblo de tradición comunista, disolver la “comunidad” no servía a crear la pequeña propiedad. No se transforma artificialmente a una sociedad. Menos aún a una sociedad campesina, profundamente adherida a su tradición y a sus instituciones jurídicas. [...] Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela.⁵⁷

Para o intelectual, o *gamonalismo* era uma herança maldita dos tempos coloniais. Em sua crítica ao *gamonal*, afirmou que a legislação do Estado republicano, em pleno começo do século XX, permanecia impotente, e em certa medida conivente, ante a secular absorção da propriedade comunal indígena pelos poderosos latifundiários. Isto porque, a República, apesar de ter passado por inúmeras reformas administrativas e jurídicas, manteve intacta a feudalidade da estrutura econômica do país.⁵⁸ No prólogo da obra *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel, Mariátegui expressou como ele interpretava o termo *gamonalismo*. Sua definição, que é muito parecida com a percepção de González Prada sobre o fenômeno do gamonalismo, que nós já apresentamos no primeiro capítulo, segue abaixo:

El término gamonalismo no designa solo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado solo por gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos

⁵⁶ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 69.

⁵⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., p.76.

⁵⁸ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 39.

se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias.⁵⁹

Para Mariátegui, o Estado permaneceu impotente ante ao poder dos latifundiários que se apropriavam sistematicamente das terras dos índios, forçando-os a trabalhar em um regime de servidão semelhante aos dos tempos coloniais.⁶⁰ *“El problema agrario – que la República no ha podido hasta ahora resolver, domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales”*.⁶¹

No pós-independência, o ideal liberal de transformar os indígenas em pequenos proprietários de terras se transformou numa verdadeira falácia. A República foi incapaz de promover reformas para converter os índios em sadios e produtivos trabalhadores assalariados, uma vez que o *modus operandi* de uma sociedade dividida entre senhores e servos permanecia imperando no Peru republicano do século XIX e começo do século XX.

Acreditamos que Mariátegui percebeu uma similaridade entre o caso russo e o caso peruano, países que eram pouco industrializados e o modo de produção feudal⁶²

⁵⁹ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 13.

⁶⁰ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 48.

⁶¹ MARIÁTEGUI, op. cit., p.55.

⁶² Perry Anderson nos traz em linhas gerais o que seria uma boa definição do modo de produção feudal. Segundo o autor, o modo de produção feudal surgiu na Europa Ocidental e estava rigidamente ligado a uma economia natural e regida pela terra, na qual nem o trabalho e nem os produtos do trabalho eram considerados como bens. “O produtor imediato – o camponês – estava unido ao meio de produção – ao solo – por uma espécie de relação social. A fórmula literal deste relacionamento era proporcionada pela definição legal da servidão – *gleba adscripti* ou ligada à terra: os servos juridicamente tinham mobilidade restrita. Os camponeses que ocupavam e cultivavam a terra não eram os seus proprietários. A propriedade agrícola era controlada por uma classe de senhores feudais, que extraíam um excedente de produção dos camponeses através de uma relação-legal de coação. Esta coerção extraeconômica, tomando a forma de serviços, arrendamentos em espécie ou obrigações consuetudinárias ao senhor individual pelo camponês, era exercida tanto na própria terra senhorial diretamente ligada à pessoa do senhor, como nas faixas pequenas de arrendamento (ou virgates) cultivadas pelo camponês. Seu efeito foi necessariamente um amálgama de exploração econômica e autoridade política. O camponês estava sujeito a jurisdição de seu senhor. Ao mesmo tempo, os direitos de propriedade do senhor sobre sua terra geralmente eram apenas de grau: o senhor era investido neles por um nobre (ou nobres) superior, a quem passaria a dever serviços de cavaleiro – o fornecimento de um efetivo militar em tempo de guerra. Em outras palavras, suas propriedades eram mantidas como um feudo. O senhor feudal, por seu turno, muitas vezes seria vassalo de um senhor feudal superior, e a cadeia de tais posses dependentes se estenderia até o cume do sistema – na maioria dos casos, um monarca – de quem a princípio toda a terra, em última instância, seria o iminente domínio. Típicas ligações intermediárias de tal hierarquia feudal no início dessa época, entre o simples senhorio e o monarca suserano, eram a castelania, o baronato, o condado ou o principado. A consequência desse sistema era que a soberania política nunca estava enfocada num único centro. As funções do Estado desagregavam-se em concessões verticais sucessivas, e a cada nível estavam integradas as relações econômicas e políticas. Esta parcelarização da soberania seria constitutiva de todo o modo de produção feudal”. ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade para o Feudalismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 143-144.

ainda era o preponderante. Se a participação dos camponeses russos foi fundamental para a ascensão da URSS e a instauração de um regime socialista, um processo similar poderia acontecer no Peru. Contudo, Mariátegui percebeu que os camponeses peruanos eram majoritariamente indígenas. Logo, o índio passou a ser visto como um sujeito com potencial revolucionário e capaz de colaborar com uma revolução socialista no país.

Antes de Mariátegui ir para a Europa, ele já tinha um envolvimento com o Comitê Socialista, dirigido por Remo Palastrì, participou de reuniões de cunho anarquista na casa de González Prada e em seu jornal, *La Razón*, censurado pelo Governo Leguía, apoiava as greves do operariado de Lima. O problema do índio só começou a aparecer com maior visibilidade em seus escritos após a sua estadia no continente europeu, ou seja, depois que Mariátegui entrou em maior contato com as particularidades e a excepcionalidade do caso russo, que culminou com a ascensão da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, em 1922, e a instauração de um governo de base ideológica socialista.

José Carlos Mariátegui pensou a realidade peruana por um prisma “internacionalista, não se limitando a referências locais ao descrever a história e analisá-la. O que fez foi apropriar-se do pensamento mundialmente produzido no campo do socialismo, para que esse conhecimento contribuísse na explicação de sua realidade.”⁶³

O seu engajamento ao socialismo e sua passagem pela Europa foram determinantes para sua observação da realidade peruana, que realizou-se numa totalidade, num jogo de escalas, na mesma perspectiva da micro-história quando analisa o local sem desconsiderar o global. Essa sobreposição de olhares o levou a descer a uma realidade ignorada no processo de formação da sociedade peruana. Não seria possível a existência da nação com a exclusão do índio. [...] A classe dominante peruana negava ao índio o direito de pertencer ao nacional. Na nação oligárquico-burguesa peruana não havia espaço para o autóctone, para culturas pré-colombianas.⁶⁴

Para fazer frente ao *modus operandi* das oligarquias dominantes, Mariátegui introduziu no Peru uma visão muito singular, fundindo a complexidade do pensamento marxista-leninista com as tradições mais antigas dos povos indígenas do Peru.

Na obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui construiu uma explicação sociológica sobre como se forjou a comunidade peruana ao longo do

⁶³ POLETO, Elvis. *O conceito de nação em Mariátegui*. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011. p. 50.

⁶⁴ POLETO, op. cit., p. 50-51.

tempo. Por essa razão, preocupou-se em pensar como era a organização do Império Inca, quais foram as consequências da invasão espanhola, quais foram os erros e os acertos que ocorreram no processo de implementação da República no Peru, até, finalmente, chegar à análise que ele fazia sobre a sua sociedade contemporânea, criticando a desigualdade que havia entre os índios e os brancos na nação peruana. *7 ensayos*, revelou todo o seu vigor ao longo do tempo, sendo traduzida para vários idiomas, tendo um elevado número de edições publicadas no exterior e, tornando-se, uma das obras de cunho teórico marxista mais importantes e impactantes produzida na América Latina.

Mariátegui, assim como Valcárcel e tantos outros indigenistas, recorreu à história dos antigos povos indígenas do Peru a fim de recuperar a sua autoestima ao narrar idilicamente o seu passado glorioso. Segundo o intelectual, antes da conquista/invasão espanhola, os incas eram um povo dedicado, sobretudo, à agricultura e tinham uma organização social coletivista e comunista. Para ele, o pilar que alicerçava a estrutura do Império do Sol se fundamentava em um esforço comum, em que o trabalho coletivo permitia uma farta produção agrícola, além da construção de estradas, de canais e de outras obras que eram disfrutadas pela maioria da população.⁶⁵

El pueblo incaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural. En el Perú de los Inkas era más cierto que en pueblo alguno el principio de que “la vida viene de la tierra”. Los trabajos públicos, las obras colectivas, más admirables del Tawantinsuyo, tuvieron un objeto militar, religioso o agrícola. Los canales de irrigación de la sierra y de la costa, los andenes y terrazas de cultivo de los Andes, quedan como los mejores testimonios del grado de organización económica alcanzado por el Perú incaico. Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria. “La tierra –escribe Valcárcel estudiando la vida económica del Tawantinsuyo – en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes.”⁶⁶

Mariátegui afirmou que o Império Inca era acima de tudo uma civilização agrária. Nesse sentido, formulou a controversa hipótese de que os antigos incas assentaram as bases de seus domínios naquilo que ele denominou como comunismo agrário. Podemos entender a estrutura do comunismo agrário no pensamento mariáteguiano como sendo a

⁶⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 17.

⁶⁶ MARIÁTEGUI, op. cit., p.55.

seguinte: 1) Todos os recursos naturais do território inca originalmente pertenciam ao Imperador e aos Deuses; 2) Esses, por sua vez, compartilhavam parte das suas terras, águas, pastos e bosques com a população em geral; 3) Ao longo do Império prosperavam inúmeras propriedades coletivas, conhecidas como *ayllus*, em que homens e mulheres se agruparam em comunidades que, graças ao trabalho coletivo, usufruíam das bonanças dos frutos da terra.

Al comunismo inkaico – que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el regime autocrático de los inkas – se le designa por esto como comunismo agrario. Los caracteres fundamentales de la economía inkaica – según Ugarte, que define en general los rasgos de nuestro proceso con suma ponderación – eran los siguientes: “propiedad colectiva de la tierra cultivable por el *ayllu* o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles, propiedad colectiva de las aguas, tierra de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de *ayllus* establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos”.⁶⁷

No pensamento mariateguiano, o individualismo não se afinava com a cultura e os costumes dos índios, que mesmo na República, ainda recorriam a hábitos comunitários de solidariedade e de cooperação advindos da sua herança pré-colonial. Este modo de ser dos índios, expressava que eles preservavam um espírito comunista.⁶⁸ Isto porque o intelectual interpretava que o trabalho cooperativo de todos os membros da comunidade para o bem-comum era uma ação de traço comunista. No entanto, temos que pensar esta ideia com cautela. De acordo com o *Dicionário do pensamento marxista*, Marx refere-se ao termo *comunismo* “como um movimento político da classe operária atuante na sociedade capitalista e como uma forma de sociedade que a classe trabalhadora criaria com sua luta”.⁶⁹ O comunismo seria a reação de toda uma classe que representava os interesses comuns do proletariado como um todo e, cujo objetivo político supremo era o de superar todo e qualquer Estado.

Somente após 1917, com a criação da Terceira Internacional (Comunista) e de partidos comunistas empenhados em violento conflito com outros partidos da classe operária, o termo “comunismo” adquire de novo um sentido bem distinto, semelhante àquele que tinha por volta de meados do século XIX, quando foi contrastado, como uma forma de ação revolucionária visando à derrubada violenta do capitalismo, com o socialismo enquanto movimento constitucional e mais pacífico de

⁶⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., p.55.

⁶⁸ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 81.

⁶⁹ BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 122.

reformas progressivas [...] Marx diz que: O comunismo é a abolição positiva da propriedade privada, da alienação humana, e portanto, a verdadeira apropriação da natureza humana através do e para o homem. O comunismo é, portanto, o retorno do próprio homem como um ser social, isto é, realmente humano; um retorno completo e consciente que assimila toda a riqueza do desenvolvimento prévio. Mais tarde, ele e Engels deram a essa concepção um significado sociológico mais preciso ao especificarem a abolição das classes e da divisão do trabalho como condições prévias para uma sociedade comunista.⁷⁰

Atualmente é insustentável defender, tal como Mariátegui fez, que a sociedade incaica do século XV, altamente hierarquizada e marcada por rígidas divisões sociais, tenha sido uma expressão do comunismo primitivo.⁷¹ Por outro lado, é importante reconhecer que a categoria que hoje é mais utilizada em uma perspectiva marxista para compreender tal sociedade – modo de produção tributário (ou asiático)⁷² só se popularizou entre os estudos marxistas muito posteriormente ao falecimento do

⁷⁰ BOTTOMORE, op. cit., p. 122-124.

⁷¹ “comunismo primitivo: Expressão que se refere ao direito coletivo aos recursos básicos, à ausência de direitos hereditários ou de domínio autoritário e às relações igualitárias que antecederam à exploração econômica e à sociedade de classes na história humana”. BOTTOMORE, op. cit., p. 125.

⁷² “Embora a análise das sociedades asiáticas não tivesse importância fundamental do ponto de vista das preocupações teóricas e empíricas de Marx e Engels no século XIX, a natureza da “sociedade asiática” ou, mais tecnicamente, do modo de produção asiático (daqui por diante designado por MPA) passou a ter, posteriormente, grande significação conceitual e política para o marxismo. O debate sobre o MPA suscitou questões relacionadas não só com a relevância da aplicação dos conceitos marxistas fora do contexto europeu, mas também com o caráter das explicações materialistas da sociedade de classes, da transformação revolucionária e da história do mundo. [...] O processo de desestalinização contribuiu para o renascimento do interesse pelo MPA na década de 1960. Sob o impulso do marxismo “estruturalista” de Althusser, a análise dos modos de produção tornou-se parte de uma renovada ênfase no estatuto científico do materialismo histórico. Formulações precisas das leis de acumulação próprias aos vários modos de produção prometiam uma rigorosa alternativa marxista para as teorias da modernização e do desenvolvimento propostas pela ciência social convencional. O interesse pelo MPA constituiu um aspecto de uma tendência geral do marxismo a produzir conceitos de dependência, de desenvolvimento desigual e de subdesenvolvimento, com o objetivo de compreender os efeitos da expansão capitalista nas economias periféricas. O MPA surgia, com frequência, como uma alternativa para as teorias unilineares dos estágios do desenvolvimento. Além disso, como alternativa ao escravismo e ao feudalismo, a ideia de que a sociedade asiática tem características particulares reconhecia a especificidade das sociedades orientais. Apesar dessas supostas vantagens teóricas, o conceito de sociedade asiática e o MPA continuaram problemáticos. A aplicação do modo de produção feudal à Ásia e à África foi muitas vezes criticada sob a alegação de que é demasiado vaga para dar conta da complexidade empírica e da diversidade das sociedades que existiram nessas regiões. Na prática, a noção de “sociedade asiática” mostrou-se igualmente vaga e imprecisa. Em Wittfogel, por exemplo, várias sociedades que revelam diversidades extremas de desenvolvimento e de organização, como a Rússia czarista, a China dos Sung, o Egito dos mamelucos, a Espanha islâmica, a Pérsia, o Havai, e assim por diante, são explicadas pelo mesmo conceito de “sociedade hidráulica”. De maneira semelhante, Marx usou a expressão “sociedade asiática” não só para a China e a Índia, como também para a Espanha, o Oriente Médio, Java e a América pré-colombiana. O conceito de MPA foi usado indiscriminadamente para descrever quase todas as sociedades baseadas na propriedade comunal e em aldeias autossuficientes onde não houvesse relações capitalistas de mercado”. BOTTOMORE, op. cit., p. 548-549.

intelectual peruano, fato esse que, certamente, ajuda a contextualizar o equívoco mariáteguiano.

Mariátegui, como um homem de seu tempo, estava teoricamente familiarizado e politicamente engajado com o conjunto de ideias marxistas. Por essa razão, as atribuiu para pensar o Império Inca. Ou seja, trabalhou com o horizonte de linguagem que era próprio da sua época. A ausência ou desconhecimento de um sistema conceitual que desse conta de retratar qual era a lógica do *Império do Sol*, somado ao seu forte engajamento político na propagação das concepções socialistas no Peru, fez com que o intelectual construísse uma explicação teleológica da história do país. Ao antecipar na mentalidade dos incas, doutrinas que eles jamais pensaram, o intelectual estava tentando fazer com que o passado só completasse o seu real significado em um futuro próximo ou distante, pois, em sua perspectiva, nas origens mais remotas da sociedade peruana, ela já tinha em essência uma característica comunista. No entanto, temos que levar em consideração que o contexto em que o intelectual peruano desenvolveu as suas ideias foi marcado por sua preocupação de identificar elementos em comum entre a cultura incaica e o projeto comunista moderno, construindo um ponto de partida para promover um trabalho político e de educação junto às comunidades indígenas.

Nessa perspectiva, Mariátegui adotou uma visão positiva em relação ao fato de os índios permanecerem mantendo as suas tradições do Império incaico de trabalhar em conjunto para usufruir dos recursos da terra e, essa percepção favorável, advinha justamente da compatibilidade que o intelectual enxergou entre o trabalho cooperativo dos índios, com a proposta da criação de uma sociedade socialista no Peru.

Mariátegui em momento algum estava sugerindo um retorno ao passado incaico. O que ele buscava era renovar e valorizar no país a tradição indígena coletivista, advinda dos incas, e relacioná-la e conectá-la com os ideais do socialismo e do comunismo moderno. Quando ele resgatou o passado dos antigos incas e sua relação com a terra, em sua prática de produção coletivista, buscou encontrar no âmago da própria sociedade peruana elementos que pudessem alicerçar o surgimento de uma comunidade socialista no Peru.

Ao se debruçar sobre a realidade peruana, percebeu que no interior do país, na tradição comunalista do Ayllu, o nome quéchua das comunidades indígenas, existe o embrião de um tipo de relação social que poderia ser aproveitada em um futuro Estado Socialista, em cooperativas e soviets. Da mesma maneira, por ser três quartos da população peruana, os descendentes indígenas deveriam compor a base

cultural da Nação. No Peru, o racismo, sutil ou não, é muito forte e os governantes sempre negaram a herança cultural indígena. Mariátegui com outros intelectuais e artistas resgataram elementos da cultura indígena para uma nova proposta de identidade nacional peruana, oposta ao europeísmo dominante na década de 1920.⁷³

Apesar dos equívocos historiográficos em relação ao Império Inca, o intelectual foi muito certo em sua análise sobre os mecanismos que mantinham a população indígena da sua contemporaneidade em uma condição de subalternização social e econômica. A questão mais pertinente para os propósitos da nossa pesquisa em relação ao pensamento de Mariátegui, diz respeito a como ele relacionou o problema indígena ao tema da propriedade da terra.

Em *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, o intelectual idealizou os costumes dos quéchuas e aimarás e, baseando-se nos seus estudos sobre a história da sociedade inca, descreveu sobre a importância da terra para a dignidade de vida e felicidade dos índios.

Para o intelectual, após a invasão espanhola, “*el régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria inkaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos*”.⁷⁴ Pelo contrário, a Espanha introduziu violentamente no Vice-reinado do Peru, um modelo de economia de característica feudal e escravista, a fim de:

Convertir en un pueblo minero al que, bajo sus Inkas y desde sus más remotos orígenes, había sido un pueblo fundamentalmente agrario. De este hecho nació la necesidad de imponer al indio la dura ley de la esclavitud. El trabajo del agro, dentro de un régimen naturalmente feudal, hubiera hecho del indio un siervo vinculándolo a la tierra. El trabajo de las minas y las ciudades debía hacer de él un esclavo. Los españoles establecieron, con el sistema de las “mitas”, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres.⁷⁵

Para Mariátegui, o antigo povo inca, que outrora trabalhava nas terras e demais obras públicas em benefício comum da sociedade, foi convertido em servo e escravizado pelos espanhóis, uma vez que os frutos de seu trabalho passaram a ser usurpados em prol

⁷³ DEVEZA, Felipe. *O vigor do pensamento de José Carlos Mariátegui*. Disponível em: <<https://anovademocracia.com.br/no-47/1866-o-vigor-do-pensamento-de-jose-carlos-mariategui>>. Acesso em: 05 mar 2020. s/p.

⁷⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 56.

⁷⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 58.

engrandecimento da Espanha. Desta forma, em sua visão, a original estrutura comunista do Império Inca foi violentada e interrompida com a conquista/invasão espanhola.

Na visão mariateguiana, durante o período colonial, a principal atividade econômica do Vice-reinado do Peru passou a girar em torno da exploração dos metais preciosos do território e os índios foram obrigados a sair das suas comunidades para labutar nas perigosas e insalubres minas que, por gerações, devoraram centenas de milhares de vidas.⁷⁶

Establecieron los españoles, para la explotación de las minas y los “obrajes”, un sistema abrumador de trabajos forzados y gratuitos, que diezmó la población aborigen. Esta no quedó así reducida sólo a un estado de servidumbre –como habría acontecido si los españoles se hubiesen limitado a la explotación de las tierras conservando el carácter agrario del país– sino, en gran parte, a un estado de esclavitud. No faltaron voces humanitarias y civilizadoras que asumieron ante el rey de España la defensa de los indios. El padre de Las Casas sobresalió eficazmente en esta defensa. Las Leyes de Indias se inspiraron en propósitos de protección de los indios, reconociendo su organización típica en “comunidades”. Pero, prácticamente, los indios continuaron a merced de una feudalidad despiadada que destruyó la sociedad y la economía incaicas, sin sustituirlas con un orden capaz de organizar progresivamente la producción.⁷⁷

Na concepção mariateguiana, após a invasão espanhola, a ordem incaica baseada no comunismo agrário foi violentamente substituída por um sistema de trabalhos forçados. Conforme observado por Mariátegui, no contexto dos primórdios da República, foram decretadas várias leis em benefício da população indígena para modificar esta realidade, como a abolição da prestação de serviços gratuitos e a redistribuição das terras entre as comunidades, pois “*el programa liberal de la revolución comprendía lógicamente la redención del indio, consecuencia automática de la aplicación de sus postulados igualitarios*”.⁷⁸ Não obstante, os novos setores dirigentes do Estado-nação mantiveram intactos os direitos feudais dos grandes proprietários de terras. Isto porque os articuladores da Independência não foram capazes de romper com antiga classe feudal dos tempos coloniais, e, em plena era republicana, os latifundiários conservaram a sua

⁷⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 46.

⁷⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 46 -47.

⁷⁸ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 47.

posição de domínio e de prestígio social, camuflando-se de burgueses,⁷⁹ sem de fato sê-los.⁸⁰

O intelectual apontou que, sobretudo na região da serra andina, ainda se encontravam muitos vestígios da economia colonial. Isto porque os latifundiários não se preocupavam com a produtividade do solo, mas tão somente com a sua rentabilidade. Em outras palavras, o lucro dos *gamonales* não era fruto da produtividade da terra, mas sim, da exploração brutal do trabalho do indígena, uma vez que a ocupação profissional assalariada praticamente inexistia nesta localidade. “*Los rendimientos del suelo son ínfimos; los métodos de trabajo, primitivos*”.⁸¹ Assim, a mentalidade feudal imperante na serra impediu a industrialização da região. “*En el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa, ni aún tecnológicamente, ningún progreso respecto de la cultura aborigen*”.⁸²

Mariátegui relatou que os latifundiários reservavam para si as terras de melhor qualidade e repartiam as menos produtivas, de forma arrendada, entre os indígenas. Estes, por sua vez, eram obrigados a labutar gratuitamente nas terras dos *hacendados*, ao passo que também tinham que cultivar o solo de seus lotes. Quando chegava a época da colheita, parte da produção pessoal dos índios, era destinada aos grandes proprietários de terras, como forma de pagamento pelo arrendamento do solo.⁸³

Ya hemos visto cómo este latifundista no se preocupa de la productividad sino de la rentabilidad de la tierra. Ya hemos visto también cómo, a pesar de ser sus tierras las mejores, sus cifras de producción no son mayores que las obtenidas por el indio, con su primitivo equipo de labranza, en sus magras tierras comunales. El gamonal, como factor económico, está pues, completamente descalificado.⁸⁴

⁷⁹ De acordo com Engels, a *burguesia* deveria ser entendida como a “classe” dos capitalistas modernos que eram os proprietários dos meios de produção social e empregadores dos trabalhadores que recebiam salários como forma de remuneração. O proletariado, por sua vez, era a classe dos trabalhadores assalariados que, despossuídos dos meios próprios de produção, estavam limitados a tão somente vender a sua força de trabalho [labourpower] para poder viver. ENGELS, Frederick. Prefácio à edição inglesa de 1888. In: ENGELS, Frederick; MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial «Avante!», 1997. p. 11-15.

⁸⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 52.

⁸¹ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 101.

⁸² MARIÁTEGUI, op. cit., p. 25.

⁸³ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 93.

⁸⁴ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 102.

O intelectual denominou este tipo de situação citada acima como feudalismo agrário. Para ele, a base da economia do Peru sempre foi alicerçada na agricultura. No entanto, a prática de trabalho servil, imposta aos indígenas, impedia o progresso e a geração de riqueza para a nação, pois a escassa quantidade de trabalhadores assalariados era insuficiente para movimentar a economia interna peruana. Em consequência disto, o Peru permanecia feudalizado e ainda não havia conseguido ingressar efetivamente no mundo da economia moderna e capitalista. Além disto, mesmo considerando que o país tinha um imenso potencial agrícola, a produção do solo era baixa, uma vez que ao longo da serra peruana eram usadas técnicas de plantio rudimentares e obsoletas.

Quienes así razonan no entienden sin duda la diferencia orgánica, fundamental, que existe entre una economía feudal o semifeudal y una economía capitalista. No comprenden que el tipo patriarcal primitivo de terrateniente feudal es sustancialmente distinto del tipo del moderno jefe de empresa. De otro lado el gamonalismo y el latifundismo aparecen también como un obstáculo hasta para la ejecución del propio programa vial que el Estado sigue actualmente. Los abusos e intereses de los gamonales se oponen totalmente a una recta aplicación de la ley de conscripción vial. El indio la mira instintivamente como una arma del gamonalismo. Dentro del régimen incaico, el servicio vial debidamente establecido sería un servicio público obligatorio, del todo compatible con los principios del socialismo moderno; dentro del régimen colonial de latifundio y servidumbre, el mismo servicio adquiere el carácter odioso de una “mita”.⁸⁵

Ao acusar ao *gamonal* de prejudicar o desenvolvimento econômico do Estado e de explorar de forma brutal a mão-de-obra indígena, o intelectual se inspirou no conceito de alienação.⁸⁶ Desta forma, os índios ficavam alienados dos frutos do seu próprio

⁸⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 102.

⁸⁶ “Ação pela qual (ou estado no qual) um indivíduo, um grupo, uma instituição ou uma sociedade se tornam (ou permanecem) alheios, estranhos, enfim, alienados aos resultados ou produtos de sua própria atividade (e à atividade ela mesma), e/ou à natureza na qual vivem, e/ou a outros seres humanos, e também a si mesmos (às suas possibilidades humanas constituídas historicamente). Assim concebida, a alienação é sempre alienação de si próprio ou autoalienação, isto é, alienação do homem (ou de seu ser próprio) em relação a si mesmo (às suas possibilidades humanas), através dele próprio (pela sua própria atividade) [...] Assim como o trabalho alienado aliena do homem a natureza e aliena o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, ele o aliena da própria espécie. Ele (o trabalho alienado) aliena do homem o seu próprio corpo, sua natureza externa, sua vida espiritual e sua vida humana [...] A crítica (o desmascaramento) da alienação não foi um fim em si mesmo para Marx. Seu objetivo era preparar o caminho para uma revolução radical e para a realização do comunismo, compreendido como “a reintegração do homem, seu retorno a si mesmo, a superação da alienação do homem”, como “a abolição positiva da propriedade privada, da alienação humana e, com isso, como a apropriação real da natureza humana através do homem e para o homem (Terceiro Manuscrito). Embora as expressões alienação e desalienação não sejam muito usadas nos últimos escritos de Marx, todos eles, inclusive *O Capital*, apresentam uma crítica do homem e da sociedade alienados existentes, e encerram um apelo à

trabalho e até mesmo sua autoconsciência, enquanto seres humanos, ficava distorcida, uma vez que a imposição da servidão deixava-os na condição de uma “coisa” que estava à disposição de ser usada, explorada, descartada e aniquilada. O processo de emancipação dos indígenas passava pelo caminho da liquidação do *gamonalismo*, em que os índios usufruiriam de forma justa dos produtos da sua força de trabalho e teriam a sua natureza humana, perante si e aos demais membros da sociedade peruana, respeitada em sua integridade.

Levando em consideração que o Peru era um país pouco industrializado e com uma economia agrária e dependente da agroexportação, Mariátegui não concebeu que a Revolução socialista pudesse ser conduzida pelo proletariado peruano. Nesse sentido, sua análise pensou a camponês como o sujeito revolucionário do país, e no Peru do começo do século XX, a maioria dos trabalhadores do campo eram os indígenas. Assim o intelectual voltou-se para a cultura e a história dos índios peruanos, “buscando nas tradições incaicas elementos que permitissem uma aproximação entre as reivindicações indígenas – em especial a conquista da terra expropriada pelo latifúndio – e a perspectiva socialista revolucionária”.⁸⁷

Além disso, esse modelo de economia feudal reinante na serra peruana não incentivava a vinda de operários e agricultores da Europa, uma vez que as fazendas e as indústrias locais, que remuneravam aos seus trabalhadores, pagavam baixos salários, que não eram atraentes o suficiente para atrair a mão-de-obra imigrante europeia. “*Los inmigrantes campesinos no se avendrían jamás a trabajar en las condiciones de los indios; sólo se les podría atraer haciéndolos pequeños propietarios*”.⁸⁸

Na visão de Mariátegui, no plano econômico o *gamonal* era um ser parasitário e incapaz de gerar riqueza e prosperidade para o Estado. Muito mais do que explorar egoisticamente e em benefício próprio ao trabalho do índio, a vigência do *gamonalismo* era um entrave que impedia o desenvolvimento econômico e social do país como um todo. Graças ao poderio do *gamonal*, o trabalho compulsório e gratuito por parte dos

desalienação”. BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 19-21.

⁸⁷ CALIL, Gilberto. O marxismo de Mariátegui e a revolução latino-americana: democracia, socialismo e sujeito revolucionário. GT2: Estado, democracia e partidos políticos. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/segundosimposio/gilbertocalil.pdf>>. Acesso em: 25 out 2019. p. 2.

⁸⁸ MARIÁTEGUI, 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 26.

índios permaneceu sendo comum no princípio do século XX, não obstante, a legislação republicana tivesse abolido, há quase cem anos, semelhantes práticas.⁸⁹ Para Mariátegui, a vigência do *gamonalismo* invalidava qualquer lei que fosse em prol da proteção, do amparo e da inclusão do índio à sociedade peruana, portanto, enquanto os latifundiários permanecessem reinando como se fossem senhores feudais, o problema indígena não seria solucionado.

El Perú tiene que optar por el gamonal o por el indio. Este es su dilema. No existe un tercer camino. Planteado este dilema, todas las cuestiones de arquitectura del régimen pasan a segundo término. Lo que les importa primordialmente a los hombres nuevos es que el Perú se pronuncie contra el gamonal, por el indio.⁹⁰

Na visão de Mariátegui, o problema do índio estava associado a uma questão econômica diretamente relacionada à propriedade da terra. Por isso ele afirmou que: “*no nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra*”.⁹¹ Em sua interpretação, a crítica socialista conectava as causas da miséria e da inferiorização social dos índios ao regime econômico vigente na nação.⁹²

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”.⁹³

Mariátegui, ao pensar no problema indígena, tomou a economia como ponto de partida. “Esse método de análise, com base na economia-política, é essencialmente marxista pelo foco materialista e a opção pela luta de classes como conceito analítico fundamental”.⁹⁴ Sobre a relação estabelecida entre o problema do índio e a economia nacional peruana, Deveza nos esclarece que:

⁸⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 38.

⁹⁰ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 192.

⁹¹ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 51.

⁹² MARIÁTEGUI, op. cit., p. 38.

⁹³ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 38.

⁹⁴ DEVEZA, Felipe. *A comunidade indígena e a Indo-América – Mariátegui, APRA e Haya de la Torre em busca de uma identidade nacional*. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Fls 220. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 76.

Essa é a lógica que direciona Mariátegui ao problema indígena, tratando de colocar o indígena andino como camponês. Essa vinculação entre indígena e luta camponesa pode parecer recorrente nos dias de hoje, mas para a década de 20 era a mais subversiva das formulações analíticas acerca da questão indígena. Embora não fosse somente Mariátegui o único a partilhar desta tese, ainda assim, poucos ousavam interpretar o problema indígena neste matiz. Acima de tudo, o indígena como um camponês, longe de significar uma tentativa de aculturação, significava reconhecer neste grupo social, absolutamente, discriminado a qualidade de produtor na sociedade, quebrando os estigmas que o viam como improdutivos, atrasados e incultos. Tratar o problema indígena como o problema camponês, de luta pela terra contra o latifúndio significava aventar a questão camponesa da forma mais radical possível, pois significava direcionar toda a crítica contra as oligarquias tradicionais, que de uma forma ou de outra se beneficiavam com a exploração indígena.⁹⁵

Para Mariátegui, os setores dominantes do país agiam de acordo com os seus interesses de classe, enxergando-se como superiores e distintos da população indígena. Por esta razão, não enfrentavam a raiz do problema, que estava associada à questão da terra e ligada ao regime de servidão imposto aos índios. Logo, não era por acaso que os setores dominantes, *“cuando no se esforzaban por eludir o ignorar el problema del indio, se empeñaban en reducirlo a un problema filantrópico o humanitario”*.⁹⁶

O argumento principal de Mariátegui, no que tange ao problema do índio, era basicamente o seguinte: *“no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio”*.⁹⁷ Ou seja, qualquer ação governamental que não enfrentasse o problema de distribuição das terras no Peru, seria um mero paliativo para solucionar a questão indígena.

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

⁹⁵ DEVEZA, Felipe. *A comunidade indígena e a Indo-América – Mariátegui, APRA e Haya de la Torre em busca de uma identidade nacional*. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Fls 220. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 77-78.

⁹⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. 3ª Edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972. p. 178.

⁹⁷ MARIÁTEGUI, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 52.

los trabajos de esta raza; y no está dispuesto a renunciar a esta ventaja, de la que tantos provechos obtiene.⁹⁸

Mariátegui relacionou diretamente a questão da propriedade da terra com a marginalização e a discriminação que os índios sofriam no país. Portanto, em sua perspectiva, não seriam ações filantrópicas e, tampouco, um projeto educacional que iria de fato solucionar o problema do índio. Ações beneficentes e educacionais, apesar de relevantes, eram apenas métodos paliativos que não atingiam o coração do problema e não eram suficientes para de fato modificar o *status quo* e integrar os índios à nação peruana.

No pensamento de Mariátegui, até mesmo a questão da instrução dos povos indígenas estava relacionada ao problema da terra. Ele enxergava que a educação não estava tão somente relacionada à escola em si e aos métodos didáticos e pedagógicos dos professores, mas, estava ligada, sobretudo, ao meio social e econômico que os indígenas e os educadores estavam inseridos. A maioria da população indígena do Peru se concentrava na região da serra e, nesta localidade, tanto os índios quanto os docentes viviam sob a égide do *gamonal*. Nessas circunstâncias, não havia como um projeto educacional em prol da instrução e da emancipação do índio desse certo, uma vez que “*el gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo*”.⁹⁹

Mariátegui afirmou que o Peru herdou da Espanha uma mentalidade aristocrática que enxergava que receber instrução era um privilégio para poucos e não um direito de qualquer indivíduo. “*La cultura era un privilegio de casta. El pueblo no tenía derecho a la instrucción*”.¹⁰⁰ Mariátegui apontou que a revolução da independência, apesar de alimentada por princípios igualitários, não trouxe consigo nenhum projeto de cunho pedagógico para o novo Estado-nação e, o acesso à educação, permaneceu sendo um privilégio disfrutado apenas pelos setores favorecidos da sociedade. Em sua crítica à República e, também, ao latifúndio, enxergou os *hacendados* como os principais inimigos da escola e do projeto de esclarecimento e de emancipação do índio. O Estado peruano,

⁹⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. 3ª Edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972. p. 25.

⁹⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005 41.

¹⁰⁰ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 104.

ao não fazer frente ao *terratenientes* de forma mais pragmática e vigorosa e, tampouco, oferecendo instrução massiva para os indígenas, compactuava para que o sistema educacional não fosse capaz de promover mudanças profundas e concretas na estrutura social e econômica do país. Dessa forma, o Estado era um cúmplice do *gamonal*. “*En sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como a peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior. La República no se diferencia en este terreno del Virreinato*”.¹⁰¹

O intelectual criticou o fato da maioria da população peruana ter permanecido analfabeta em pleno começo do século XX, uma vez que o Estado não investiu na construção de escolas públicas e, tampouco, primou pela formação de novos professores. Todavia, mesmo considerando que a instrução era um instrumento importante para o desenvolvimento da nação, Mariátegui estava longe de acreditar que ensinar ao índio a ler e escrever fosse a chave para resolver os problemas do país, pois, “*cada día se comprueba más que alfabetizar no es educar. La escuela elemental no redime moral y socialmente al indio. El primer paso real hacia su redención, tiene que ser el de abolir su servidumbre*”.¹⁰²

Para o autor, o projeto pedagógico da escola moderna de preparar os indivíduos para o mercado de trabalho assalariado, era incompatível com a lógica do latifúndio feudal vigente no Peru, uma vez que os interesses dos grandes proprietários de terras coincidiam com a manutenção do regime de servidão do indígena e não com a sua emancipação. Por esta razão, a ação salutar da instrução escolar era impotente ante a pressão do ambiente feudal, que sufocava todas as tentativas de mudanças do *status quo*.¹⁰³

La solución pedagógica, propugnada por muchos con perfecta buena fe, está ya hasta oficialmente descartada. Los educacionistas son, repito, los que menos pueden pensar en independizarla de la realidad económico-social [...] El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra.¹⁰⁴

¹⁰¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005. p. 104.

¹⁰² MARIÁTEGUI, op. cit., 148.

¹⁰³ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 41-42.

¹⁰⁴ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 42.

Como podemos perceber, Mariátegui valorizava a educação, porém, não acreditava que ela fosse a chave para resolver o problema indígena no Peru. O principal passo nesse sentido seria o de abolir a estrutura do *gamonalismo* que mantinha ao índio em estado de servidão, de submissão e de marginalização.

O intelectual, em *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, apontou a resolução que ele enxergava como propícia para solucionar o problema indígena no Peru. Sua solução proposta era eliminar a estrutura do *gamonalismo* para que os índios pudessem viver em paz e em prosperidade em suas propriedades comunais ou se tornassem trabalhadores assalariados. Todavia, ele praticamente não fez uma reflexão sobre quais seriam os possíveis caminhos para atingir esse fim, uma vez que não chegou a sistematizar uma ideia sobre como ocorreria e quais seriam os impactos de uma distribuição forçada de terras pela via revolucionária ou como se daria, de forma mais pacífica, uma reforma agrária promovida pelo Estado. Em outras palavras, Mariátegui fez um forte apelo pela liquidação do *gamonalismo*, mas não chegou a problematizar com clareza como se daria esse processo ou como atingir esse fim.

O que tornou o seu pensamento original em sua época, foi o fato de associar o regime de servidão, imposto aos indígenas pelos latifundiários, como a principal causa do gargalo e do entrave que prejudicava uma produção agrícola em maior escala, que atrapalhava a industrialização e urbanização da região serrana, que impedia que houvesse um aumento no número dos trabalhadores assalariados, sufocando, conseqüentemente, o desenvolvimento econômico do Peru como um todo.

3.2 A importância das lideranças indígenas

Para Mariátegui, o governo leguísta não enfrentava os verdadeiros problemas da nação, uma vez que permanecia tolerando os interesses dos grandes latifundiários e não os confrontava abertamente em seus privilégios. Todavia, o intelectual acreditava que essa realidade iria se transformar de forma gradual, pois as novas atividades comerciais promovidas pelo empresariado local e estrangeiro, fazia com que os *gamonales* fossem

perdendo as suas forças. *“El leguismo no se atreve a tocar la gran propiedad. Pero el movimiento natural del desarrollo capitalista – obras de irrigación, exploración de nuevas minas, etc, - va contra los intereses y privilegios de la feudalidad”*.¹⁰⁵

Nesse mundo em transformação, Mariátegui enxergou que os *gamonales* estavam começando a perder a sua principal força: a disposição incondicional da mão-de-obra indígena. Ou seja, na medida em que cresciam a quantidade de terras cultivadas com maquinário e surgiam novos ramos de trabalho assalariado, a atividade capitalista em si ia enfraquecendo ao *gamonalismo*. Mariátegui chamou a atenção para o fato de o Peru estar passando por transformações, pois estava gradativamente se modernizando, adotando novas técnicas de plantio e aumentando a quantidade de indústrias locais. Nessa atmosfera de mudanças, Mariátegui advogou pela necessidade de transformar os índios em produtivos trabalhadores assalariados. Todavia, apontou que era necessário conscientizar sobre a necessidade de pôr um fim na exploração da mão-de-obra indígena. Afirmou que os índios que labutavam nas fábricas de tecidos ou nas minas de exploração de cobre eram explorados por empresas estrangeiras como a *Cerro de Pasco Copper Corporation* e a *Northern*, mas, mesmo assim, ainda tinham uma condição de vida melhor do que os indígenas da serra. Os mineiros, *“ganan salarios de S/. 2.50 a S/. 3.00. Estos salarios son, sin duda, elevados respecto a los inverosímilmente ínfimos (veinte o treinta centavos) que se acostumbran en las haciendas de la sierra”*.¹⁰⁶

O intelectual chamou a atenção para o fato das empresas estrangeiras que atuavam no Peru também se aproveitarem da exploração do trabalho do indígena. Isto porque praticamente inexistia uma legislação trabalhista que obrigasse aos proprietários das minas de cobre a prezar pela saúde e bem-estar de seus trabalhadores. Os acidentes nestes locais se acumulavam, sem que medidas protetivas fossem criadas para amenizar a insegurança e a insalubridade do ambiente de trabalho. Também, não se reconhecia aos operários o direito a uma jornada de prestação de serviços fixada em oito horas diárias e, caso eles se acidentassem, raramente eram indenizados. Além disto, os trabalhadores mineiros recebiam uma precária alimentação e não tinham direito a fazer associações e se organizarem em greves. *“Todo obrero acusado de intento de organización de los*

¹⁰⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 93.

¹⁰⁶ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 36.

*trabajadores, aunque sólo sea con fines culturales o mutuales, es inmediatamente despedido por la empresa”.*¹⁰⁷

Para Mariátegui, a divulgação e a apropriação das ideias socialistas poderiam começar a mudar essa realidade. Para ele era importante que os indígenas entrassem em contato com o ambiente do operariado, uma vez que eles iriam “*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.*”¹⁰⁸

Mariátegui, ao fundar o partido socialista no Peru, tinha como objetivo aumentar a base diretiva das classes populares, criando um Estado que contasse com uma ampla participação tanto do proletariado quanto dos camponeses indígenas.¹⁰⁹

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 seria, pues, peruano, - ni sería siquiera socialismo – si no se solidarizarse, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista.¹¹⁰

Para Mariátegui, as ideias socialistas eram capazes de aglutinar os interesses das massas trabalhadoras e melhorar a sua qualidade de vida. Assim, “*la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas. Lo que hasta ahora ha faltado es la preparación sistemática de estos propagandistas.*”¹¹¹ Em outras palavras, para o intelectual uma das coisas que o Peru carecia para promover a sua revolução socialista era o aumento de lideranças indígenas que tivessem contato com o socialismo e levasse a doutrina para as suas comunidades. Apontou que era importante que houvesse elementos militantes entre os próprios indígenas para propagar as propostas do movimento sindical e promover uma educação ideológica dos trabalhadores índios como um todo. Para ele, as lideranças indígenas surgiam

¹⁰⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. 3ª Edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972. p. 36.

¹⁰⁸ MARIÁTEGUI, op. cit., p.33.

¹⁰⁹ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 27.

¹¹⁰ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 217.

¹¹¹ MARIÁTEGUI, op. cit., p.33

principalmente em meio aos operários índios que trabalhavam nas minas dos centros urbanos, uma vez que eles estavam entrando em contato com as ideias anarcossocialistas nestes ambientes. Estas lideranças tinham o potencial para aglutinar os interesses das comunidades indígenas do país, pelo fato de falarem em quéchua.¹¹²

Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a éste. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo a su vez, muy, difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista.¹¹³

Mariátegui alegou que os índios operários e provenientes dos centros urbanos tinham uma missão educadora e poderiam promover a emancipação dos indígenas como um todo.¹¹⁴ *“Los centros mineros, el principal de los cuales (La Oroya) está en vías de convertirse en la más importante central de beneficio en Sud-América, constituyen puntos donde ventajosamente puede operar la propaganda clasista.”* Em sua perspectiva, os índios mineiros poderiam doutrinar aos indígenas trabalhadores dos campos sobre os princípios da luta classista e da propaganda socialista, pois *“sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros”*.¹¹⁵

O intelectual destacou a importância do contato com a propaganda sindical em meio aos indígenas. *“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”*.¹¹⁶ Contudo, ponderou que havia uma dificuldade para que as reivindicações trabalhistas adentrassem nas *haciendas* andinas, uma vez que, *“ninguna asociación que no acepte el patronato y tutela de los propietarios y de la administración, es tolerada”*.¹¹⁷ Todavia, em sua concepção, quando os índios conhecessem as ideias de

¹¹² MARIÁTEGUI, op. cit., p. 44.

¹¹³ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 44.

¹¹⁴ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 44.

¹¹⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 45.

¹¹⁶ MARIÁTEGUI, op. cit., p.46.

¹¹⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 43.

solidariedade fraternal propagadas pelos sindicatos, eles iriam despertar para a necessidade de lutar em prol dos seus interesses e bem-estar.

3.3: As polêmicas envolvendo Mariátegui

No Peru, tanto José Carlos Mariátegui quanto Raúl Haya de la Torre pensaram o problema indígena, inspirando-se em um referencial marxista. Quando Mariátegui retornou da Europa para seu país de origem, ele e Haya de la Torre se aproximaram a tal ponto de Mariátegui colaborar com a construção das Universidades Populares González Prada, das quais Haya de la Torre foi um dos principais organizadores em seu projeto de “formar politicamente a classe operária, os camponeses e os estudantes peruanos”.¹¹⁸ Ou seja, em um primeiro momento, os dois intelectuais uniram suas forças para lutar por transformações sociais, políticas e econômicas na sociedade peruana.

Uma crítica que tanto Mariátegui quanto Haya de la Torre sofreram em sua época pelos marxistas latino-americanos de vertente mais ortodoxa, como Julio Antonio Mella, fundador do Partido Comunista Cubano, foi a de que esses dois intelectuais peruanos acreditavam na necessidade da resolução do problema indígena, considerada como uma questão fundamental para a resolução dos problemas sociais e da luta contra o imperialismo. Para os marxistas mais ortodoxos, a questão de ordem do dia era a promoção da revolução socialista, no sentido de que, independentemente do “espaço tempo-histórico”, todos “os países estariam dentro do mesmo processo determinante. Em todos os países haveria proletariado, as formas de exploração seriam parecidas e as leis do marxismo seriam universais”.¹¹⁹ Nesse sentido, apenas a classe operária estaria de fato habilitada para promover a revolução socialista na América Latina e os trabalhadores do campo, por sua vez, não eram enxergados como agentes principais da revolução, tendo no máximo um papel coadjuvante no processo revolucionário.

¹¹⁸ POLETO, Elvis. *O conceito de nação em Mariátegui*. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011. p. 116.

¹¹⁹ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 24 -25.

Mella insistia que dentro do sistema capitalista já não haveria mais espaço para a questão étnica nem para outros protagonistas revolucionários. O imperialismo teria transformado a discussão sobre a raça em questão econômica. Ou seja, os índios, a partir dessa interpretação, deveriam ser vistos apenas como trabalhadores. E a resolução para esse problema econômico seria somente a revolução feita pelo proletariado.¹²⁰

Como podemos perceber, não havia um consenso entre os intelectuais que se afinavam com o arcabouço teórico marxista em relação a questão indígena. Mas o diferencial de Mariátegui e Haya de la Torre em relação aos homens de seu tempo, foi ter trazido o problema do índio para o circuito de debates dos círculos anarcossindicalistas e partidários do socialismo e do comunismo.

No começo da década de 1920, as atividades de Haya de la Torre passaram a incomodar ao Governo Leguía que o obrigou a sair do país. Nesse contexto, Haya de la Torre entregou a direção da *Revista Claridad* nas mãos de Mariátegui e exilou-se no México. No território mexicano, fundou a Aliança Popular Revolucionária Americana, conhecida como APRA, no ano de 1924.

No começo de 1928, um grupo aprista no México propõe que a APRA se torne um partido nacionalista no Peru, a partir da estrutura que a organização já possuía. Quando recebe a notícia, Mariátegui fica indignado. Escreve uma carta a Haya de la Torre e para a célula mexicana da APRA que havia feito a sugestão, afirmando que aquilo era uma atitude eleitoreira detestável, ao estilo do velho regime, e que isso transformava um movimento anti-imperialista numa mentira. Para ele, Haya fazia parte de uma “boemia revolucionária” e havia se tornado de direita.¹²¹

A APRA adotou uma postura desdenhosa ante as críticas de Mariátegui e se manteve no seu objetivo de combater o imperialismo estadunidense e europeu na América Latina. Também, defendeu a estatização das riquezas minerais e das propriedades agrárias. Em 1928, mesmo ano em que Mariátegui fundou o Partido Socialista Peruano, a APRA transformou-se em um partido político, tendo como principal bandeira a união

¹²⁰ PERICÁS, op. cit., p. 25.

¹²¹ PERICÁS, op. cit., p. 23.

de todos os povos oprimidos e de todas as nações latino-americanas contra os avanços do imperialismo.¹²² A APRA preocupava-se em:

Construir a Frente Única Internacional de Trabalhadores Manuais e Intelectuais (operários, estudantes, camponeses e intelectuais) com um programa comum de ação política. Os fundamentos dessa organização, que Haya de la Torre denominou de “programa máximo” da APRA, eram expressos em cinco pontos gerais: 1º - Ação contra o imperialismo yanqui. 2º - Pela unidade política da América Latina. 3º - Pela nacionalização de terras e indústrias. 4º - Pela internacionalização do Canal do Panamá. 5º - Pela solidariedade com todos os povos e classes oprimidas do mundo.¹²³

Quando a APRA se tornou um partido político, Mariátegui rompeu e criticou o líder aprista, uma vez que “Haya de la Torre defendia que, mesmo com contradições entre as classes, a dominação imperialista exercida nos países latino-americanos possibilitava a aproximação e aliança de classes”.¹²⁴ Em outras palavras, Haya de la Torre defendia que, sob a liderança da APRA, os índios, os mestiços, a classe média e as elites *criollas* deveriam se unir para lutar contra o imperialismo no Peru e no restante da América Latina.¹²⁵

A visão de Haya de la Torre sobre o papel das classes sociais e do índio no processo de enfrentamento com o imperialismo foi, sem dúvida, um dos principais motivos de divergência entre Mariátegui e Haya de la Torre. Para Haya de la Torre, o índio deveria ter um protagonismo central na condução das transformações sociais no conjunto da América Latina e não só do Peru. Para Haya de la Torre, mesmo com a superexploração a que o indígena era submetido no Peru, e essa exploração fosse promovida pela aristocracia e pela classe dominante e se assentasse nos mecanismos e em associação com o imperialismo – tanto o imperialismo britânico como o estadunidense, - era necessário uma aliança, ou uma “frente única”, entre as classes no Peru para lutar contra o imperialismo.¹²⁶

Na perspectiva mariáteguiana, contrariando a visão de Haya de la Torre, o imperialismo não seria derrotado por meio de alianças entre classes antagônicas. Além do mais, Mariátegui acreditava que a luta contra o imperialismo, por si só, não constituía um programa político capaz de conquistar o poder. Para ele, ao pensar no caso do Peru,

¹²² POLETO, Elvis. *O conceito de nação em Mariátegui*. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011. p. 115-116.

¹²³ POLETO, op. cit., p. 117.

¹²⁴ POLETO, op. cit., p. 117.

¹²⁵ POLETO, op. cit., p. 121.

¹²⁶ POLETO, op. cit., p. 119-120.

somente o proletariado junto com os camponeses indígenas e, sem alianças com os setores dominantes, poderiam enfrentar o imperialismo e modificar o *status quo* da sociedade peruana.

Mariátegui, ao refletir sobre o caso peruano, achou que a ideia de união entre os interesses da elite *criolla* com os índios na luta contra o imperialismo era uma falácia, uma vez que os setores dirigentes não buscaram integrar o índio na sociedade peruana. Para ele, o que era mais viável, era seguir a via socialista e construir uma unidade entre o proletariado urbano e o camponês indígena.

Diante da crítica de Mariátegui contra Haya de la Torre, os membros e partidários da APRA, rebateram e acusaram Mariátegui de europeizante, não só pelo fato de José Carlos ter morado durante anos na Europa, mas também por “utilizar prioritariamente o método marxista – para eles europeu – em contraposição ao aprismo, supostamente defensor das tradições e formas de pensar indígenas locais”.¹²⁷

O projeto da revolução socialista mariateguiano contava com a inclusão e a incorporação da população indígena no processo revolucionário. O marxismo também esteve presente no pensamento de Haya de la Torre e os membros do APRA. No entanto, esse grupo enxergava o caso da América Latina como distinto do europeu e, portanto, não pensava que a teoria marxista fosse um referencial adequado para pensar a realidade latino-americana, uma vez que, a priori, o marxismo via os operários urbanos como os sujeitos da revolução. Assim, Mariátegui ao pensar a realidade local por meio do método marxista, foi chamado de europeizante pelos apristas.¹²⁸

Em relação à polêmica envolvendo Mariátegui e Haya de la Torre, Pericás esclarece que:

De acordo com o “Amauta”, não haveria salvação para a Indo-América sem a ciência e o pensamento europeus. Ao mesmo tempo, porém, ele usa um arcabouço teórico ocidental para elaborar um socialismo com características próprias da sua região. A diferença entre os dois pensadores parece sutil, mas é profunda. Para Haya, a descentralização do marxismo teria sido provocada de “fora”, saindo de um centro, a Europa, e sendo reinterpretada em um outro, a América Latina, enquanto de acordo com Mariátegui, a “descentralização” do marxismo não partiria de um centro ou outro, mas de dentro do próprio marxismo, que deveria ter em si mesmo essa flexibilidade teórica para se adaptar

¹²⁷ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 25-26.

¹²⁸ TIBLE, Jean. José Carlos Mariátegui : Marx e a América Indígena. *Cadernos Cemarx*, n. 6, 2009. p. 97-98.

às diferentes realidades e ter a possibilidade de se expressar de diversas maneiras distintas. Ou seja, a superação não é do método marxista, que seria correto, mas apenas da perspectiva europeia. Um marxismo “nacional”, portanto, estaria de acordo com a doutrina marxista, mesmo que adaptado a uma outra realidade.¹²⁹

Mariátegui foi um intelectual muito incompreendido e criticado em sua contemporaneidade. Entre os marxistas latino-americanos seus escritos foram recebidos com estranhamento pelo fato de ele privilegiar demasiadamente a questão indígena, chegando ao ponto de favorecer muito mais em sua análise ao problema do índio do que a reflexão sobre o proletariado urbano. Entre os apuristas, por sua vez, foi taxado de europeizante por pensar a realidade local a partir de um referencial exclusivamente marxista. Já entre os partidários do socialismo e do comunismo da Europa e da América Latina foi visto como um intelectual excêntrico e distante dos direcionamentos que a URSS estava dando a fim de promover a revolução socialista em escala mundial, conforme demonstraremos abaixo.

A Internacional Comunista, também conhecida como Comintern, foi uma organização fundada por Lenin em 1919. Seu objetivo basilar era fomentar a revolução socialista/comunista em uma escala mundial. Nessas reuniões, Moscou recebia partidários comunistas de todo o mundo e, nesses encontros, eram discutidas questões sobre como promover a abolição da distinção entre as classes sociais, como superar o capitalismo por meio da revolução e como construir um futuro rumo a uma sociedade comunista. Nos encontros da Comintern, reuniam-se membros de partidos comunistas de diferentes países, que discutiam a respeito das diretrizes sobre como os comunistas deveriam agir para derrubar a burguesia internacional, promovendo, inclusive, uma luta armada se necessário fosse. Para tanto, a Internacional Comunista sediou vários congressos entre os anos de 1919 e 1943, quando foi extinta a mando de Stalin.

Por volta da década de 1920, os participantes do Comintern iniciaram um acalorado debate sobre o estabelecimento de novas Repúblicas independentes ao redor do mundo. O pensamento de Lenin (e também de Stalin em uma primeira fase da Revolução Russa) serviu de inspiração e como um fio condutor para refletir sobre a luta contra o imperialismo e a possibilidade de um processo de formação de novas repúblicas na África

¹²⁹ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 26.

e na América Latina, a partir do exemplo do caso dos povos russos, que lutaram por seu direito à autodeterminação e emancipação.¹³⁰ Em outras palavras, a posição dos primeiros encontros do Comintern, era a de que os povos que eram subjugados e oprimidos tinham o direito de lutar pela sua libertação, chegando ao ponto de formar novos Estados independentes, se necessário fosse.

Na década de 1920, surgiu no Comintern um debate sobre o processo de emancipação dos povos oprimidos do globo terrestre. Assim, o caso do continente africano foi refletido à luz do combate contra o imperialismo, uma vez que várias nações da África ainda tinham seus territórios controlados e subordinados aos interesses das potências europeias. Além disso, “*un llamado subsiguiente a la conferencia laboral de*

¹³⁰ A seguir demonstramos um documento que ficou conhecido como *Declaração dos Direitos dos Povos da Rússia* (1917), que era em prol da autodeterminação e da emancipação dos povos da Rússia. Sendo assim, eles tinham o direito de construir novos Estados independentes. “A Revolução de Outubro, realizada por trabalhadores e camponeses, começou sob a bandeira comum da emancipação. Os camponeses estão sendo emancipados do Poder dos latifundiários sobre a terra. Este foi abolido. [...] Restam, então, apenas os povos da Rússia que sofrem e ainda estão sofrendo com a opressão e arbitrariedade e cuja emancipação há de imediatamente começar, cuja libertação há de ser efetuada, resoluta e definitivamente. Durante o período do czarismo, os povos da Rússia eram sistematicamente instigados uns contra os outros. [...] De hoje em diante, deve esta ser substituída por uma política franca e sincera que conduza a completa confiança mútua, havida entre os povos da Rússia. Apenas como resultado de uma tal confiança, pode ser selada uma aliança duradoura e honesta dos povos da Rússia. Apenas como resultado de uma tal união, podem os trabalhadores e camponeses dos povos da Rússia, congregarem-se, formando uma força revolucionária, a fim de resistir a todos os ataques, empreendidos pela burguesia imperialista-anexionista. Começando com essas afirmações, o Primeiro Congresso dos Conselhos (Soviets) proclamou, no mês de junho desse ano de 1917, o livre direito de autodeterminação dos povos da Rússia. [...] Satisfazendo a vontade unificada dos congressos em realce, o Conselho dos Comissários do Povo estabeleceu os seguintes princípios, como fundamento de sua atividade, no tocante à questão das nacionalidades da Rússia: 1. Igualdade e soberania dos povos da Rússia; 2. Livre direito de autodeterminação dos povos da Rússia, até o ponto da separação e formação de Estados independentes; 3. Supressão de todas e quaisquer prerrogativas e limitações nacionais e nacional-religiosas; 4. Livre desenvolvimento das minorias nacionais e grupos etnográficos que habitam o território da Rússia. [...] Em nome da República, *Vladimir Itich Ulianov (Lenin)* – Presidente dos Conselhos dos Comissários do Povo; *Iossif Djugashvili (Stalin)* – Comissário do Povo encarregado das questões das nacionalidades”. LENIN, Vladimir; STALIN, Iossif. *Declaração dos Direitos dos Povos da Rússia*. 15 de novembro de 1919. Disponível em: <<http://www.scientific-socialism.de/LeninDireitoMoral151117.htm>>. Acesso em: 24 fev 2020. “O presente documento normativo, conhecido em língua russa como *Декларация прав народов России (Declaração dos Direitos dos Povos da Rússia)*, trata-se de uma célebre peça literária da história da maior *Revolução Proletária*, havida até o presente momento. O referido “*livre direito de autodeterminação dos povos da Rússia, até o ponto da separação e formação de Estados independentes*”, tal qual defendido sob o Governo de *Lenin, Sverdlov e Trotsky*, foi efetivamente exercido por muitas nações que, anteriormente, encontravam-se tiranicamente incorporadas ao *Império Czarista*. Também muitas regiões da Rússia foram, a seguir, declaradas repúblicas independentes. Todos os três *Estados bálticos* – a *Estônia*, a *Letônia*, a *Lituânia* – acabaram, igualmente, sendo reconhecidos como governos independentes, em 1920. Ademais disso, a presente Declaração surge como um dos documentos mais basilares para a libertação dos Estados da *Europa Central*, logo após a *Revolução Proletária de 1917*. Ela possuiu, outrossim, o efeito de atrair para a política de *Lenin* várias etnias não-russas”. MÜNCHEN, Asturig. *Declaração dos Direitos dos Povos da Rússia*. 15 de novembro de 1917. Disponível em: <<http://www.scientific-socialism.de/LeninDireitoMoral151117.htm>>. Acesso em: 24 fev 2020.

*los representantes sindicales de comercio que se juntó en Moscú, en abril de 1928, indicó que la agenda incluiría la discusión del problema indígena y la organización del proletariado agrícola.*¹³¹ Essas ações significaram que, parte dos membros da Internacional Comunista, influenciada por interpretações de Lenin, começaram a discutir sobre o direito à autodeterminação das minorias nacionais.

Victorio Codovilla participou de algumas reuniões do Comintern em Moscou. Embora ele fosse italiano, havia se naturalizado como cidadão argentino. Codovilla ocupou altos cargos do Partido Comunista Argentino e, alinhando-se aos direcionamentos do Comintern, foi um dos organizadores da Conferência Comunista Latino-americana, além de promover congressos que reuniram partidários comunistas nas cidades de Buenos Aires e Montevideo. Ele foi um dos responsáveis pela introdução de um debate sobre a possibilidade de estabelecer Repúblicas indígenas na América do Sul, visto que os índios foram interpretados como os povos oprimidos da América Latina.

Em congressos comunistas ocorridos nas cidades de Buenos Aires e de Montevideo foi levantada a hipótese sobre um possível apoio a um movimento separatista, com a criação de uma “*República Indígena entre los pueblos quéchua y aymara en la región Andina*”.¹³² Esse tema causou imensa polêmica e a proposta de “*establecer una república indígena en Sudamérica se originó como parte de uno de los asuntos más controversiales que salió del Sexto Congreso del Comintern sobre el papel de las minorías raciales y étnicas dentro de una lucha revolucionaria*”.¹³³ Em meio a esse debate, Mariátegui se posicionou contra a proposta de separatismo e de criação de um Estado indígena.

Para JCM, não deveria haver “fraturas” no país, mas a inserção de uma fatia enorme de pessoas que sempre havia sido explorada e marginalizada pela elite crioula. Os trabalhadores, rurais e urbanos, deveriam ser os protagonistas do processo de construção do socialismo no Peru. E este proletariado, a vanguarda da revolução, era justamente de origem majoritariamente indígena. Já os delegados do Comintern discordavam de JCM e apoiavam a autonomia e autodeterminação dos povos autóctones da região. Achavam, por isso, que os quéchuas e aymarás, por exemplo, tinham todo o direito de constituir suas próprias “nações” em seus territórios.¹³⁴

¹³¹ BECKER, Marc. Mariátegui y el problema de las razas en América Latina. *Revista Andina. Artículos, notas y documentos*, n. 35, 2002. p. 197-198.

¹³² BECKER, op. cit., p. 192-207.

¹³³ BECKER, op. cit., p. 195.

¹³⁴ PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o Comintern. *Lutas Sociais*, São Paulo, n.25/26, 2011. p. 179.

Mariátegui apoiava o movimento do indigenismo e era sensível às lutas indígenas, defendendo a plena integração dos índios à nação. No entanto, não enxergava o problema indígena como uma questão étnica, mas sim como um problema econômico. Logo, acreditava que a situação de vida dos povos indígenas do Peru seria transformada por meio de uma revolução socialista que iria superar o problema de distribuição de terras no país, e não por meio da criação de um novo Estado-nação indígena na região dos Andes.

Para Mariátegui, el problema de los indígenas en América Latina era esencial y fundamentalmente un tema económico y social que representaba un problema agrícola para los indígenas, lo cual se tenía que solucionar al nivel de las relaciones de la ocupación de la tierra. La búsqueda de soluciones raciales para este problema de parte de los partidos comunistas era sólo una distracción burguesa que nunca podría resolver el problema, y el Comintern se equivocó al buscar una solución allí. La interpretación de las razas en términos de clase, según Mariátegui, llevaría a los indígenas y los negros a un papel central en el movimiento revolucionario lo que daría paso a la "emancipación del proletariado de la opresión de la burguesía global".¹³⁵

Mariátegui foi contra a proposta de se estabelecer na região dos Andes uma República indígena, uma vez que achava mais produtivo batalhar por igualdade socioeconômica entre os índios e os brancos dentro de um Estado já existente.

Mariátegui volvió a la posición marxista ortodoxa de que la pobreza y la marginación indígena eran fundamentalmente un asunto de la opresión de clase y que la solución para sus problemas era la terminación de las tendencias feudales y abusivas del sistema de ocupación de la tierra bajo las cuales sufrían los indígenas." [...] Para Mariátegui, la respuesta a este problema se encontraba en los cambios necesarios al sistema de ocupación de la tierra del Perú.¹³⁶

Mariátegui acreditava que o problema indígena no Peru e na América Latina seria resolvido mediante a liquidação do gamonalismo. A proposta da criação de um Estado indígena foi vista como artificial e contraproducente, uma vez que a constituição de uma República indígena não iria de fato libertar ao índio e, tampouco, emancipá-lo, uma vez

¹³⁵ BECKER, Marc. Mariátegui y el problema de las razas en América Latina. *Revista Andina. Artículos, notas y documentos*, n. 35, 2002. p. 206-207.

¹³⁶ BECKER, op. cit., 209.

que “a libertação do índio está sujeita aos mesmos princípios que a libertação da classe trabalhadora”.¹³⁷ Nesse sentido:

Mariátegui propõe que os revolucionários devem lutar junto aos índios e negros pela constituição, não de um Estado separado, mas de um governo de operários e camponeses, que represente todas as etnias, emancipando a todas. Um Estado autônomo indígena, afirma, “não conduziria no momento atual à ditadura do proletariado indígena, nem muito menos à formação de um Estado indígena sem classes”; ao contrário, isso levaria a um “Estado indígena burguês com todas as contradições internas e externas dos Estados burgueses”. Somente o “movimento revolucionário classista das massas indígenas exploradas” poderia oferecer ao índio um sentido real à libertação de seu povo da exploração.¹³⁸

Percebemos que Mariátegui queria incorporar os índios à nação peruana e não promover mais segregação entre brancos e índios por meio da fundação de um Estado indígena. Em sua busca por integrar o indígena como cidadão do Estado peruano, pensou nos mecanismos que poderiam promover essa congregação e viu o socialismo como um fio condutor dessa ação. O intelectual percebia que a sua geração era fruto de um secular processo de negação dos traços, do legado e da cultura indígena. No entanto, acreditava que o índio era um elemento fundador da nação peruana e, portanto, deveria ser incluído.¹³⁹

Mariátegui, ao pensar nos problemas da nação peruana, ponderou que a Independência, apesar de ter trazido autonomia política, praticamente não trouxe para os setores dominantes os sentimentos de patriotismo e de nacionalismo. Isto porque a burguesia *criolla*, estava demasiadamente contaminada pelo ambiente feudal, não sentindo solidariedade pelo povo de seu próprio país e, tampouco, compartilhando do senso de ter uma história e uma cultura em comum com a camada menos abastada da sociedade. “*En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se siente, ante todo, blancos.*”¹⁴⁰

¹³⁷ LEICHSENDRING, Yuri. O marxismo de Caio Prado e Mariátegui: Formação do pensamento latino-americano contemporâneo. Tese. (Doutorado em História). Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015. p. 121-122.

¹³⁸ LEICHSENDRING, op. cit., p. 122.

¹³⁹ POLETO, Elvis. *O conceito de nação em Mariátegui*. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011. p. 68-70.

¹⁴⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. 2ª Edición. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1972. p. 86.

Mariátegui argumentou em *Peruanicemos al Perú* que a questão indígena era o problema fundamental do país, no entanto, boa parte dos setores dominantes *criollos* ainda se recusava a enfrentar essa temática. “*El problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad*”.¹⁴¹ Enquanto este assunto não fosse solucionado, dificilmente o Peru conseguiria se desenvolver e entrar no caminho do progresso nacional, uma vez que uma política de Estado, verdadeiramente patriótica e nacionalista, não poderia seguir ignorando a marginalização e exclusão social do índio.

El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad lo anula, prácticamente, como elemento del progreso. Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen a la nación. Explotado, beñado, embrutecido, no puede el indio ser un creador de riqueza. Desvalorizarlo, depreciarlo como hombre equivale a desvalorizarlo como productor. Solo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo, adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de la nación moderna necesita en todos los individuos. Cuando se habla de la peruanidad habría de empezar por investigar si esta peruanidad comprende el indio. Sin el indio no hay peruanidad posible [...] El lema de todo nacionalismo, a comenzar del nacionalismo de Charles Maurras y “L’Action Française”, dice: “Todo lo que es nacional es nuestro”.¹⁴²

Partindo do princípio de que o índio era o alicerce da nação peruana e que deveria ser incluído na nacionalidade, o intelectual começou a contestar as ideias que inferiorizavam aos indígenas. Segundo Mariátegui, a sociologia marxista já estava sendo capaz de enxergar que, em sua contemporaneidade, as concepções preconceituosas eram fruto do espírito imperialista. Inspirando-se em Nikolai Bukharin, afirmou que a teoria de que a espécie humana estava dividida entre “raças superiores” e “raças inferiores” era uma cruel invenção que não correspondia à realidade.

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 después-, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las

¹⁴¹ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 30.

¹⁴² MARIÁTEGUI, op. cit., p.32.

razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales.¹⁴³

O argumento mariateguiano era o de que o atraso dos índios era fruto da secular exploração a qual foram submetidos, e não em consequência de uma inferioridade racial:

La idea de su inferioridad racial está demasiado desacreditada para que merezca, en este tiempo, los honores de una refutación. El prejuicio del blanco, que ha sido también el del criollo, respecto a la inferioridad del indio, no reposa en ningún hecho digno de ser tomado en cuánta en el estudio científico de la cuestión; La cocamanía y el alcoholismo de la raza indígena, muy exagerados por sus comentadores, no son otra cosa que consecuencias, resultados de la opresión blanca.¹⁴⁴

Mariátegui chamou a atenção para países como o Peru que tinha uma população de maioria indígena. Em sua percepção, o fator raça se relacionava com a classe social. Para ele, não era uma coincidência o fato de que os índios, taxados como racialmente inferiores, ocupassem uma posição subalterna na sociedade peruana, ao passo que os brancos e os mestiços, nutriam por estes elementos um desprezo e uma repugnância social que os unia em uma consciência de classe superior e merecedora de privilégios especiais.¹⁴⁵

Na visão mariateguiana, no caso do Peru, os elementos feudais da sociedade e, parte dos setores burgueses, motivados por preconceitos de cunho racial, alimentavam pelos índios, negros e mulatos o mesmo desprezo que os imperialistas brancos nutriam pelas nações subalternas. O problema desta atitude era que: “*el sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista*”.¹⁴⁶ Em outras palavras, a discriminação e a rejeição dos setores dominantes pelo seu próprio povo, transformava-os em dóceis instrumentos dos interesses do imperialismo britânico e norte-americano no país.

Os burgueses *criollos* e os latifundiários, inferiorizavam os indígenas recorrendo a uma lógica preconceituosa. Esta ação legitimava que os índios, maioria da população do país, fossem tratados como servos e escravos, e não como cidadãos do Estado peruano.

¹⁴³ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. 3ª Edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972. p. 22.

¹⁴⁴ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 28.

¹⁴⁵ MARIÁTEGUI, op. cit., p.32.

¹⁴⁶ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 27.

Os setores que estavam no poder desde o período colonial, alinhavam-se com os interesses da burguesia proveniente dos países mais poderosos do mundo, ao passo que davam as costas para o povo local, acusando os índios de serem moralmente e biologicamente inferiores.

Percebemos que Mariátegui sempre se refere aos *criollos* e aos *gamonales* como setores da sociedade que tinham uma mentalidade feudalizada, podendo, portanto, ser pensados como classes dominantes do *modus operandi* do mundo pré-capitalista. Estas forças pré-capitalistas, imperantes na nação peruana, irmanavam-se com os interesses do capital imperialista mundial dos países europeus e dos Estados Unidos, permitindo a exploração dos recursos naturais e da mão-de-obra local em troca de enriquecimento pessoal. Em consequência disso, o Peru permanecia sendo um país subdesenvolvido e economicamente dependente das grandes potências do planeta.

Na interpretação mariateguiana, os setores dominantes do Peru recorriam às ideias preconceituosas com a finalidade de legitimar a sua própria usura e mesquinhez. *“Nuestros burgueses y “gamonales” sostienen calurosamente la tesis de la inferioridad del indio: el problema indígena es, a su juicio, un problema étnico cuya solución depende del cruzamiento de la raza indígena con razas superiores extranjeras”*.¹⁴⁷ Entretanto, o autor chamou a atenção para a hipocrisia desses setores, uma vez que, no discurso, elas se afinavam com concepções eugenistas e afirmavam que a imigração de europeus para o Peru era a solução para os problemas da nação. No entanto, não havia concretos incentivos por parte do Estado e, tampouco, dos latifundiários para que os estrangeiros brancos, seres “superiores” e “civilizados”, de fato viessem. Isto porque era do interesse, sobretudo, dos *gamonales*, manter o estado das coisas exatamente como elas eram na visão mariateguiana.

Para Mariátegui uma das principais causas da não aceitação do indígena como um elemento que fazia parte da nação peruana estava associado a um sentimento passadista que ainda era mantido pelos grupos dominantes do país. Assim, ele não pensou as origens do Peru como um evento que se iniciou com a conquista dos espanhóis, mas a origem mais remota do país estava associada ao Império Inca. “A história não começou a partir da chegada dos espanhóis e a negação do passado incaico era a negação do que é de fato

¹⁴⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., p. 25.

nacional”.¹⁴⁸ Nessa perspectiva era a partir do resgate desse passado, que se poderia gerar uma unidade para construir o homem peruano do futuro.

É importante ponderar que, se por um lado o autor enfrentou a ideia de que o índio era racialmente inferior aos brancos, por outro, tomou o cuidado para não cair no extremo oposto, tal como Valcárcel, pois “*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*”.¹⁴⁹ Nesse sentido, o intelectual criticou a corrente indigenista pensada a partir dos parâmetros dos escritos de Valcárcel, pois condenou o preconceito racial, seja contra os índios, negros ou os brancos. Ele não concordava com a ideia de que identidade nacional do Peru fosse assentada tão somente nas matrizes nativas do continente.

Para Mariátegui a nação peruana ainda se encontrava em um processo de construção, em que se fazia necessário resgatar seu passado incaico e valorizar os indígenas, afinal, eles eram o grupo que deu origem ao país.

Para Mariátegui, só era possível compreender a sociedade peruana, bem como apresentar um projeto de futuro para o Peru, a partir do índio e em torno dele, seu modo de vida e organização social. Nisso estaria centrado o processo de transformação social no Peru, e com essa premissa seria construído o socialismo indo-americano. Essa definição de um socialismo indo-americano é um conceito construído a partir da convicção de Mariátegui de que o socialismo no Peru e nos países onde os índios eram a maioria absoluta – Bolívia e Equador – só superaria o modo de produção capitalista a partir da incorporação da ampla maioria da população e de suas formas sociais de organização.¹⁵⁰

Como podemos perceber, Mariátegui lutou para que o indígena fosse incluído na sociedade peruana e trouxe uma interpretação sobre o problema indígena que foi bastante original em sua época. Certamente ele poderia ter colaborado muito mais com o debate, mas foi interrompido por sua morte prematura. Apesar de Mariátegui ter problemas de saúde, seu falecimento aos 35 anos de idade foi inesperado. Em março de 1930 ele voltou a ter problemas de saúde e foi submetido a duas operações de emergência, vindo a falecer em 16 de abril de 1930. Seu falecimento causou uma comoção na cidade de Lima, com o cortejo de seu corpo sendo acompanhado por milhares de estudantes, trabalhadores,

¹⁴⁸ POLETO, Elvis. *O conceito de nação em Mariátegui*. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011. p. 73.

¹⁴⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. 3ª Edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972. p.30.

¹⁵⁰ POLETO, op. cit., p. 75.

intelectuais e artistas. Mas, seu legado, transcendeu à história e até hoje ele é considerado um dos marxistas mais influentes da América Latina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No ano de 2016, quando demos início a esse trabalho, tivemos como propósito pensar como se deu a construção da identidade nacional peruana levando em consideração a questão indígena. O tema da identidade nacional dos países da América Latina entre o cenário do final do século XIX e o começo do século passado é um objeto de estudo que viemos pesquisando nos últimos anos, na Iniciação Científica, na Monografia e na Dissertação de Mestrado. Embora já tivéssemos intimidade com os temas relacionados à construção da identidade e à formação do Estado-nação, pensar essas questões à luz do problema do índio foi um grande desafio, digno de uma Tese, sobretudo, se levarmos em consideração a escassez de pesquisas que pensem o lugar e o papel do índio nas sociedades latino-americanas.

Intencionamos, com essa Tese, colaborar para ampliar a compreensão sobre a questão indígena na América Latina e apresentar para o público leitor as peculiaridades da História do Peru entre os anos de 1880 e 1930. Desejamos que esse material possa atualizar a bibliografia sobre os temas expostos acima, pois, para escrever esse trabalho, por vezes, tivemos que recorrer a referências bibliográficas que foram escritas entre as décadas de 1970 e 1980, o que demonstra que existe uma lacuna e uma demanda por uma maior produção de pesquisas que pensem as especificidades das sociedades da América Andina. Além disso, em nosso trabalho, muito mais por uma necessidade do que por uma escolha, a maioria da bibliografia que utilizamos para dar suporte a esse estudo foi escrita em espanhol. Esse fato em si já estava dentro do nosso horizonte de expectativa, afinal, estamos discutindo sobre um país cujo idioma oficial é o espanhol. Todavia, a utilização de poucas referências escritas em português e produzidas pelo meio acadêmico brasileiro, também demonstra uma realidade de que nós conhecemos muito pouco sobre os nossos vizinhos na América do Sul.

Quando iniciamos essa pesquisa, nutrimos algumas dúvidas sobre até que ponto o problema do índio era, ou não, um assunto relevante para a sociedade peruana do contexto do final do século XX e o começo do século XXI. No entanto, quanto mais avançávamos nas leituras e nas análises das fontes históricas produzidas no cenário em questão, mais fomos confirmando a nossa hipótese inicial de que as discussões em torno do processo de

construção da identidade nacional peruana levaram em consideração o problema indígena.

Ao manusear e analisar as fontes históricas que alicerçaram essa pesquisa, como os escritos produzidos por Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, Clorinda Matto de Turner, Clemente Palma, José de la Riva Agüero e Luís Valcárcel, nos inspiramos na metodologia proposta por Skinner; no sentido de que para compreender o conteúdo de um texto, é necessário observar outros fatores além do próprio texto, a fim de resgatar com mais precisão qual era a intenção dos autores ao emitirem os seus enunciados. Assim, buscamos fazer uma boa contextualização sobre as principais ideias que circulavam no Peru entre os anos de 1880 a 1930 no que concerne ao problema do índio. Nosso propósito foi o de tornar mais familiar para o público leitor qual foi o significado histórico e o impacto das concepções dos intelectuais peruanos em relação à questão indígena em meio ao processo de construção de uma identidade nacional para o país. Ao longo dessa pesquisa, refletimos sobre qual foi o significado do pensamento desses autores para a comunidade nacional peruana no momento histórico em que as suas ideias foram concebidas. Ao demonstrar a origem social e familiar de González Prada, Mariátegui e outros intelectuais peruanos, demarcamos o “lugar de fala” desses pensadores a fim de refletir como a trajetória pessoal desses indivíduos impactou no conteúdo dos seus escritos. Ao percorrer esse caminho, discutimos, por fim, sobre qual era o tipo de resultado efetivo que a intelectualidade peruana pretendia alcançar ao promover discursos que, não raro, eram muito divergentes no que concerne à questão indígena, pois encontramos tanto enunciados que clamavam pela inclusão, quanto pela exclusão dos índios em sua sociedade.

Nesse trabalho, discutimos o quanto os indígenas foram completamente marginalizados na sociedade peruana no contexto do Peru republicano do pós-independência. Analisamos que, embora os indígenas fossem a maioria da população do país, seus costumes, hábitos, tradições e idioma foram invisibilizados pelos *criollos*, setores dirigentes que assumiram a direção do Estado. Isso porque essas elites imaginaram a identidade da nova nação à sua imagem e semelhança, concebendo que, um legítimo cidadão peruano, era um homem branco, proveniente das urbes e letrado. Essa conjuntura começou a se modificar no cenário do Pós-guerra do Pacífico, sobretudo, quando Manuel González Prada começou a produzir escritos que questionavam esse legado etnocêntrico *criollo* que repudiava o mundo indígena.

Entre o final do século XIX e o começo do século XX, percebemos uma clara disputa entre os discursos de González Prada, que passou a reivindicar a identidade nacional peruana para o elemento indígena, e os discursos produzidos por Ricardo Palma e Clemente Palma, que não concebiam que os índios podiam fazer parte da nação, uma vez que eles eram considerados como criaturas racialmente inferiores e nenhum projeto educacional poderia tirá-los da sua condição de inferioridade.

O pensamento pradiano foi muito original em sua época e, no campo de disputas para se pensar “o que é ser peruano”, conseguiu se sobrepor ao discurso da família dos Palma, que sonhava em viver em um país sem índios mediante a eliminação ou a exclusão total de qualquer direito à cidadania aos indivíduos considerados racialmente indesejáveis. Em um país de maioria indígena, uma proposta tão radicalizada para rechaçar e suprimir a maior parte da população da nação não encontrou respaldo nos meios políticos e sociais, uma vez que a realidade concreta do Estado peruano era a de que o Peru era um país de índios. Por essa razão, o discurso de González Prada, embora incomodasse às elites *criollas*, era muito mais palatável, pois abria um horizonte para imaginar a reconstrução e a regeneração do Peru no cenário do Pós-Guerra do Pacífico.

González Prada foi o responsável por inaugurar no país a chave interpretativa de que o Peru estava cindido por um dualismo, uma vez que, no interior de seu território, havia uma relação desarmônica entre dois mundos distintos: o mundo indígena e o mundo dos brancos. No começo do século XX, duas correntes se propuseram a pensar e responder as críticas pradianas em relação a *nación criolla*: o hispanismo e o indigenismo.

Intelectuais hispanistas como Riva-Agüero não negaram que os índios eram a base da nação. Todavia, hierarquizaram a herança cultural hispânica sobre a indígena, além de criar um discurso retórico em favor da mestiçagem, em que o autêntico peruano até podia ter sangue índio nas suas veias, mas sua mentalidade, seus valores, seus costumes, suas tradições e seu idioma deveriam ser todos congruentes com o legado espanhol. Em outras palavras, o movimento hispanista aceitou o fato de que o Peru era um país habitado majoritariamente por índios e buscou integrá-los à nação, mas a sua maneira, pois a cultura nacional de forma alguma poderia ser uma expressão do mundo indígena e andino, mas sim um reflexo dos valores ocidentais, considerados como modernos e avançados.

O movimento indigenista peruano, por sua vez, teve várias vertentes dentro do Peru. Luís Valcárcel, por exemplo, não apenas reconheceu que os índios faziam parte da nação como também promoveu a valorização da cultura indígena e do mundo andino. O

intelectual enxergou a matriz cultural indígena como tão valorosa quanto a matriz cultural advinda do legado hispânico, elas eram tão somente diferentes. Todavia, se os índios eram a maioria da população do país, naturalmente, eles eram a verdadeira face da nação. Valcárcel, apesar de reivindicar a identidade nacional para o elemento indígena, foi um dos pensadores do começo do século XX que mais contribuiu para aprofundar a concepção de que o Peru era cindido por um dualismo cultural. Ele enxergou a miscigenação entre brancos e índios por um viés negativo, uma vez que o aumento do número de mestiços poderia desencadear no desaparecimento da cultura indígena pois, segundo ele, os mestiços se sentiam mais brancos do que índios. Portanto, o mundo indígena e o mundo ocidental poderiam coexistir no país, mas de formas separadas.

Por seu turno, José Carlos Mariátegui pensou o problema do índio na sociedade peruana influenciado pelo pensamento de González Prada, Marx e Lenin. Enxergou os camponeses indígenas como sujeitos com potencial revolucionário que poderiam colaborar com a implementação de um regime político socialista no país. O pensamento mariateguiano foi muito complexo e ele foi um dos intelectuais que mais radicalmente defendeu a proteção das terras indígenas contra o avanço dos latifundiários da serra peruana, pleiteou que os índios tivessem direitos trabalhistas assegurados por uma legislação que os amparasse e enalteceu tanto os índios do passado, aqueles do Império Inca, quanto os índios do presente, vistos como homens dignos e a base da verdadeira nação. Mariátegui, assim como Valcárcel e outros indigenistas da época, afirmou que o verdadeiro Peru era o indígena e que era impossível pensar a nação sem os índios. Mas muito mais do que reivindicar de forma retórica a aceitação de que o Peru era um país de índios, clamou pela necessidade de criar mecanismos reais para incluir os índios na qualidade de cidadãos do Estado peruano, assegurando-lhes o seu direito à terra, à educação e ao trabalho assalariado, pois essas ações eram um caminho para retirar o indígena de uma condição de inferiorização e subordinação social.

Essa pesquisa analisou o problema do índio entre os anos de 1880 e 1930. É impressionante que em um recorte histórico de cerca cinquenta anos tenha produzido tanta abundância e diversidade de debates sobre o lugar do índio na sociedade peruana. Toda essa riqueza de discussões, controvérsias e disputas só demonstra o quanto a questão indígena era um tema fundamental para boa parte da intelectualidade do país que estava preocupada e engajada com a construção de um Estado nacional e a identidade do povo peruano no contexto do final do século XIX e o começo do século XX.

REFERÊNCIAS DA TESE

Fontes

BUSTAMANTE, Juan. *Indios del Perú*. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867.

CÁCERES, Andrés. *La guerra del 79: sus campañas*. Memorias. Lima: Carlos Milla Batres, 1973.

CALDERÓN, Francisco García. *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*. Disponível em: <<https://eeihistoriaucv.files.wordpress.com/2014/07/democracias-a-latina.pdf>>. Acesso em 30 abril 2018.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Baladas*. Lima: Editorial e Imprenta DESA S.A – Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.

_____. Discurso en el Politeama. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo S.A, 1977, p. 21-27.

_____. El problema indígena. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Ensayos (1885-1916)*. Lima: Universidad Ricardo Palma – Editorial Universitaria, 2009, p. 273-274.

_____. Grau. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Artículos escogidos*. Populibros – informática brasa ediciones, 2004, p. 59-64.

_____. Impresiones de un reservista. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Ensayos (1885-1916)*. Lima: Universidad Ricardo Palma – Editorial Universitaria, 2009, p. 319-324.

_____. Instrucción católica. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Páginas Libres. Horas de Lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1975, p. 75-78.

_____. Las esclavas de la iglesia. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Horas de lucha*. Lima: Editora Universitaria Latina S.A.C, 2006, p. 45-58.

_____. Nuestros indios. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo S.A, 1977, p.61-75.

_____. *Páginas libres*. Lima: Editorial Thesis, S.A, 1966.

_____. Perú i Chile. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel *Artículos escogidos*. Lima: Populibros – informática brasa ediciones, 2004, 15-22.

LORENTE, Sebastian. *Pensamientos sobre el Perú*. Lima: Tipografía de la voz del pueblo, 1855.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972.

_____. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A, 1972.

_____. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Impresiones Comerciales de Empresa Editora El Comercio S.A, 2005.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Aves sin nido*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, D. L, 2006.

PALMA, Clemente. *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imp. Torres Aguirre, União 150, 1897.

PALMA, RICARDO. *Cartas a Piérola sobre la ocupación chilena de Lima*. Lima: Editorial Milla Batres, 1979.

RIVA-AGÜERO, José de la. *La historia en el Perú*. Lima: Publicaciones del Instituto Riva Agüero – Pontificia Universidad Católica del Perú, 1965.

_____. *Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade para o Feudalismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

APARACIO, Manuel. Lima, agosto 10 de 1867 – (Carta). In: BUSTAMANTE, Juan. *Indios del Perú*. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867, p. 9-10.

ÁVILA, Rubén. *La razón racial: Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Científica del Sur, 2010.

BALDÍN, César. Rastreado la participación indígena: pueblos de peruanos en la legislación electoral del siglo XIX. *Elecciones*, Lima, v. 8, n. 9, p. 61-86, 2009.

BARBOSA, Maria Rita. A influência das teorias raciais na sociedade brasileira (1870-1930) e a materialização da Lei nº 10.639/03. *Revista Eletrônica de Educação*, Uberlândia, v. 10, n. 2, p. 260-272, 2016.

BARRIOS, Rafael; GUERRA MARTINIÈRE, Margarita. *Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

BAUD, Michiel. *Intelectuales y sus utopías*. Indigenismo y la imaginación de América Latina. Amsterdam: Cuardenos del Cedla - Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 2003.

BECELLI, Ricardo. A Guerra do Pacífico (1879-1883) e o pensamento antirracista de Manuel González Prada. *Proj. História*, São Paulo, n. 31, p. 359-374, 2005.

_____. *Nacionalismos antirracistas: Manoel Bomfim e Manuel Gonzalez Prada (Brasil e Peru na passagem para o século XX)*. São Paulo: LCTE Editora, 2009.

BECKER, Marc. Mariátegui y el problema de las razas en América Latina. *Revista Andina. Artículos, notas y documentos*, (Online), n. 35, p. 191-220, 2002.

BEIRED, José Luis. Hispanismo: um ideário em circulação entre a Península Ibérica e as Américas. In: *VII Encontro Internacional da ANPHLAC*, Campinas, 2006. p. 1-9. Disponível em: <http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/jose_beired.pdf>. Acesso em: 15 dez 2018.

BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2007.

BOMFIM, Manoel. *A América latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas - Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BONILLA, Heraclio. Guano y crises en el Peru del XIX. In: ARANÍBAR, Carlos (Org). *Nueva historia general del Peru: un compendio*. Lima: Mosca azul editores, 1982, p. 123-135.

BONILLA, Heraclio; SPALDING, Karen. La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos. In: BONILLA, Heraclio (Org). *La independencia en el Perú – Peru Problema*. Lima: IEP, 1972, p. 15-64.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CÁCERES, Zoila Aurora. *La campaña de La Breña. Memorias del Mariscal del Perú D. Andrés A. Cáceres*. Tomo I. Lima: Imprenta Americana, 1921.

CALIL, Gilberto. O marxismo de Mariátegui e a revolução latino-americana: democracia, socialismo e sujeito revolucionário. *GT2: Estado, democracia e partidos políticos*. UNIOEST p. 1-10. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/segundosimposio/gilbertocalil.pdf>>. Acesso em: 25 out 2019.

CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

CASTELLANOS, Isabelle. Introducción. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel: *Ensayos – 1885-1919*. Lima: Editorial universitaria, 2009, p. XIII-LXXX.

CASTELLANOS, Isabelle. Prefacio. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Baladas*. Lima: Editorial e Imprenta DESA S.A – Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, p. 7-16.

CATANELI, Pedro. *Manuel González Prada (1844-1918): História, debate e pensamento*. 2009. 111 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009.

CAVALCANTE, Ruth. *A questão racial pensada entre o “método científico” e a paixão: um estudo comparado entre José Ingenieros e Manoel Bomfim – Argentina e Brasil (1900-1920)*. 2015. 152 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

_____. Balada da discórdia: o relacionamento entre brancos e índios na poesia de Manuel González Prada - Peru (Séc. XIX). *Revista eletrônica da ANPHLAC* (Online), v. I, n. 25, p. 161-182, 2018.

_____. Guerra do Pacífico: a história de uma derrota. *Cadernos PROLAM/USP*, São Paulo, v. 18, n. 34, p. 74-94, 2019.

_____. Integrar segregando: os limites do discurso de José de la Riva-Agüero em relação a incorporação da população indígena à nacionalidade peruana. *Revista Àgora*, Vitória, v. I, n. 29, p. 10-27, 2019.

_____. Subalternização indígena: as condições de vida dos índios no Peru republicano (1885-1904). *Cadernos de pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, v. 32, n. 2, p. 116-141, 2019.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. La influencia intelectual de Manuel González Prada. In: WARD, Thomas. *“El porvenir nos debe una victoria”*. *La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010. p. 67-79.

CHANG-RODRIGUEZ, Eugenio. El indigenismo peruano y Mariátegui. *Revista Iberoamericana*, v. L, n. 127, p. 367-393, 1984. Disponível em: <<http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/3907>>. Acesso em: 20 nov 2019.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. El ensayo de Manuel González Prada. *Revista Iberoamericana*, v. XLII, n. 95, p. 239-249, 1976. Disponível em: <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/3106>>. Acesso em: 30 jan 2019.

CHÁVEZ, Juan. *La guerra del Pacífico y la idea de nación*. Lima: La Casa del Libro Viejo – Librería Editorial, 2010.

CONTRERAS, Carlos. *Perú: crisis imperial e independencia – 1808-1830*. Tomo I. España: Penguin Random House Grupo Editorial, 2013. Disponível em: <<https://books.google.com.pe/books?id=VYWjAAAAQBAJ&pg=PT129&lpg=PT129&dq=tributo+ind%C3%ADgena+Peru&source=bl&ots=C2SAFisCWq&sig=YohHa6n6JNpeGUMp0Q4zyfcs72c&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjerdql2NvUAhUDUZAKHQjzDec4FBD0AQhLMAc#v=onepage&q=tributo%20ind%C3%ADgena%20Peru&f=false>>. Acesso em: 26 jun 2017.

_____. El impuesto de la contribución personal en el Perú del siglo XIX. *Histórica*, Lima, v. XXIX, n. 2, p. 67-106, 2005.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007.

COTLER, Julio. *Peru: Classe, Estado e Nação*. Brasília: Funag, 2006.

DAVIDSON, John. História, identidade e etnicidade. In: LAMBERT, Peter. *História: introdução ao ensino e a prática*. Porto Alegre: Penso, 2011, p. 237-248.

DEVEZA, Felipe. *O vigor do pensamento de José Carlos Mariátegui*. Disponível em: <<https://anovademocracia.com.br/no-47/1866-o-vigor-do-pensamento-de-jose-carlos-mariategui>>. Acesso em: 05 mar 2020.

ENGELS, Frederick; MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial «Avante!», 1997.

ENGELS, Frederick. Prefácio à edição inglesa de 1888. In: ENGELS, Frederick; MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial «Avante!», 1997.

ESCAJADILLO, Tomás. Aves sin nido ¿novela “indigenista”? *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, v. XXX, n. 59, p. 131-154, 2004.

ESPINOSA, Waldemar; VEGA, Juan José. *Peruanidad e identidad*. Lima: Universidad Nacional Guzmán y Valle, 1997.

FERRARI, Americo. “Manuel González Prada entre lo nuevo y lo viejo”, en *Lectura crítica de la literatura americana. La formación de las culturas nacionales*. Caracas: Ayacucho, 1996.

FERNANDES, Tiago. Mariátegui e as raízes da rebelião indígena. Disponível em: <https://www.academia.edu/27895064/Mari%C3%A1tegui_e_as_ra%C3%ADzes_da>. Acesso em: 20 nov 2019.

FIGUEIREDO, Eurídice. Os discursos da mestiçagem: interseções com outros discursos, críticas, ressematizações. *Gragoatá – Revista dos programas de Pós-Graduação do Instituto de Letras da UFF*, Niterói, v. 12, n. 22, p. 63-84, 2007.

FIORINO, Victor. *Manuel González Prada: un anarquista “sui generes”*. 2015. Dissertação. 2015. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2015.

FOMBONA, Rufino. *Crítica de la obra de González Prada*. Lima: Fondo de Cultura Popular, 1966.

FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la nación en el Perú de la década de 1920. *Revista de Historia – Facultad de Humanidades*, (Online), n. 4, p. 119-147, 1994. Disponível em: <<http://revel.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/846/868>>. Acesso em 01 jan 2020.

GARAYAR, Carlos. Prólogo. In: PALMA Ricardo. *Tradiciones peruanas*. Lima: PEISA, 2001, p. 3-12.

GAVIRIA, Víctor. El problema del indio en Manuel González Prada. *Ogigia*, Colombia, n. 19, p. 41-56, 2016.

GIL, Antônio Carlos Amador. *O lugar dos indígenas na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX*. Vitória: Aves de Água, 2013.

_____. *Projetos de Estado no alvorecer do Império*. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2002.

GONZÁLEZ PRADA, Alfredo. Recuerdos de un hijo. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Obras*. Lima: Ediciones Copé Petro Perú, 1885. s/p. Disponível em: <<<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/critica/RECUERDO.html>>>. Acesso em: 05 jan 2018.

GOUVEIA, Regiane. Rodó e o pensamento político latino-americano na virada do século XX. In: *XXVII Simpósio nacional de História da ANPHU*, 2013, Natal. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1370454981_ARQUIVO_Texto-Regiane.pdf>. Acesso em: 05 jan 2019.

HERNÁNDEZ, Jesus. El gamonalismo local y la reforma agraria: El caso de Chinchero (Peru) 1940-1979. *Universitat de Barcelona Institut Catala d'Antropologia*, p. 15-39, s/d. Disponível em: <<http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/107455/1/050739.pdf>>. Acesso em: 01 set 2017.

HERRERA, José Tamayo. El indigenismo en el Perú, Bolivia y Ecuador (siglo XX). In: SOBREVILLA, David (Org). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 179-198.

HOLGUÍN, Oswaldo. El largo camino de la nación peruana (siglo XIX). *Revista Histórica*, Lima, v. XLII, p. 65-91, 2006.

JACOBSEN, Nils; DOMÍNGUEZ, Nicanor. *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: La rebelión de Huancané (1866-1868)*. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales – SER, 2011.

JESUS, Graziela Menezes de. Hispanismo e indigenismo: visões sobre a nação peruana. *Dimensões*, Vitória, v. 35, n. 1, p. 193-212, 2015.

_____. “No soy un aculturado”: identidade nacional e indigenismo nas obras de Jose Maria Arguedas. 2015. 214 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

LEICHSENDRING, Yuri. O marxismo de Caio Prado e Mariátegui: Formação do pensamento latino-americano contemporâneo. 2015. 275 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015.

LENIN, Vladimir. Declaração dos Direitos dos Povos da Rússia. 15 de novembro de 1917. Disponível em: <<http://www.scientific-socialism.de/LeninDireitoeMoral151117.htm>>. Acesso em: 24 fev 2020.

MANRIQUE, Nelson. *Campesinado y nación: Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de investigación y capacitación – Editora Ital Perú S. A, 1981.

_____. Clorinda Matto y el nacimiento del indigenismo literario. (Aves sin nido, cien años después). *Debate agrario*, Lima, n. 6, p. 81-101, 1989.

MARTÍ, José. *Mi raza*. New York: Patria, 1893. Disponível em: <<http://dlenguaje.wikispaces.com/file/view/Mi+raza.pdf>>. Acesso em: 21 jan 2015.

MASSA, Luis; TREVISAN, Paula. Fotografías cusqueñas atravesando el indigenismo. *Aisthesis*, Santiago, n. 46, p. 1-18, 2009.

MASSAUD, Moisés. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.

MATESANZ, José Antonio. Actualidad de Mariátegui: reflexiones sobre un modelo indigenista posmoderno. In: BAO, Ricardo; WEINBERG, Liliana. Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina. México: Cuadernos de Cuadernos, 2000, p. 162-167.

MATTIEUCCI, Nicola. Racismo. In: BOBBIO, Noberto (Org). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 1059-1062.

MEDINA, José Miguel. Lima, agosto 13 de 1867 - (Carta). In: BUSTAMANTE, Juan. *Indios del Perú*. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867, p. 8-9.

MÉNDEZ, Cecilia. De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (Siglos XVIII-XXI). *Histórica Revista de Historia*, Lima, v. XXXV, n. 1, p. 53- 102, 2011.

MIRANDA, MARISA. La Argentina em el escenario eugénico internacional. In: MIRANDA, Marisa; VALLEJO, Gustavo. *Una historia de la eugenesia: Argentina y las redes biopolíticas internacionales 1912-1945*. Buenos Aires: Biblos, 2012, p. 19-64.

MIRANDA, Marisa; VALLEJO, Gustavo. Presentación. In: MIRANDA, Marisa; VALLEJO, Gustavo. *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires: Siglo XIX de Argentina Editores, 2005, p. 11-19.

MORENO, Jean Carlos. Revisando o conceito de identidade nacional. In: RODRIGUES, Cristina; GUIMARÃES, Valéria. (Orgs). *Identidades brasileiras: composições e recomposições*. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 7-29.

ORTIZ, Elmer. El indigenismo de Luis E. Valcárcel. *Pueblo Continente*, Trujillo, v. 27, n. 1, p. 215-234, 2016.

PASSETTI, Gabriel. Confederações indígenas em luta por participação política, comercial e territorial: Argentina, 1852-1859. *HISTÓRIA*, São Paulo, n. 28, p. 107-142, 2009.

PESCE, Luis. *Indígenas e inmigrantes*. Lima: Imprenta de la Opinión Nacional, 1906.

PERICÁS, Luiz. José Carlos Mariátegui e o Comintern. *Lutas Sociais*, São Paulo, n.25/26, p. 176-190, 2011.

_____. José Carlos Mariátegui e o marxismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 7- 28.

PLASENCIA, Hugo. *Una aproximación política, social y cultural a la figura de Andrés A. Cáceres entre 1882 y 1883*. 2005. 441 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005.

PODESTÁ, Bruno. Ricardo Palma y Manuel González Prada: historia de una enemistad. *Revista Iberoamericana*, (Online), v. XXXVIII, n. 78, p. 127-132, 1972. Disponível em: <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/2832/3016>>. Acesso em: 02 fev 2020.

POLETO, Elvis. *O conceito de nação em Mariátegui*. 2011. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

PORTOCARRERO, Gonzalo. El indio como prójimo: González Prada y el nacimiento de la tradición democrática en el Perú. In: WARD, Thomas. *El porvenir nos debe una victoria: La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010, p. 215-228.

_____. El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. In: PANFICHI, Aldo (Org). *Mundos interiores: Lima, 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995, p. 219-259.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones Abiertas. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507040653/eje3-7.pdf>>. Acesso em: 02 fev 2019.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de lengua española*. Disponível em: <<http://dle.rae.es/?id=7zeG1w8>>. Acesso em: 14 dez 2017.

_____. *Diccionario práctico del estudiante: Asociación de academias de la lengua española*. España: Santillana ediciones generales, 2011.

RÉNIQUE, José Luis. *Imaginar la nación: viajes en busca de “verdadero Perú” (1881-1932)*. Lima: IEP, 2016.

RIVERA, Víctor. El Marqués de Montealegre de Aulestia. Biografía española de un nacionalista peruano. *Escritos*, Colombia, v. 17, n. 39, p. 410-449, 2009.

SACO, Adriana. Material para un debate: la generación del 900 y la reconstrucción nacional. *Educación*, Lima, v. 4, n. 7, p. 43-60, 1995.

SALVADOR, Dora. Aves sin nido: el inicio de la protesta, por el descolorido lápiz de una hermana. In: MATTO DE TURNER, Clorinda. *Aves sin nido*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, D. L., 2006, p. 41-98.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Don Manuel*. Lima: Populibros peruanos, s/d.

_____. *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977.

_____. Un incidente que definió el pensamiento peruano: Ricardo Palma vs. Manuel González Prada. In: In: WARD, Thomas. "El porvenir nos debe una victoria". *La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010, p. 81- 94.

SANDERS, Karen. *Nación y tradición: discursos en torno a la nación peruana (1885-1930)*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1997.

SANTAROSA, Felipe. *Rivalidade e integração nas relações chileno-peruanas: implicações para a política externa brasileira na América do Sul*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2002.

SANTOS, Ricardo. Intelectuales y redes eugénicas de América Latina: relaciones entre Brasil y Argentina a través de Renato Kehly y Victor Delfino. In: MIRANDA, Marisa. (Org). *Uma historia de la eugenesia: Argentina y las redes biopolíticas internacionales – 1912-1945*. Buenos Aires: Biblos, 2012. p. 65-95.

SARMIENTO, Domingo. *Conflicto y armonías de las razas en América*. Obras completas. Tomo 36. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Matanza, 2001.

SCHWARCZ, Lilia. Imaginar é difícil (porém necessário). In: ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 9-17.

SILVA, Kalina; SILVA, Maciel. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 73-102.

SKINNER, Quentin. *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

SORIA, José Ignacio. Prólogo: Notas para el estudio del fascismo peruano. In: SORIA, José Ignacio. *El Pensamiento Fascista (1930-1945)*. Lima: Mosca Azul Editores, 1981, s/p. Disponível em: <<http://leviatanybehemoth.blogspot.com/>>. Acesso em: 29 abr 2019.

SOSNOWSKI, Saul. *Lectura critica de la literatura americana: la formación de las culturas nacionales*. Caracas: Edición Biblioteca Ayacucho, 1996.

SOUSA, Ricardo Alexandre. A extinção dos brasileiros segundo o Conde Gobineau. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, 2013.

SOUZA, Tito Eugênio. Manuel González Prada e o surgimento de uma “nova consciência” do Peru. *Caderno de Letras*, Pelotas, n. 25, p. 125-140, 2015.

STREICH, Ricardo. Mariátegui e a resposta socialista à crise do mundo burguês. *Revista Trilhas da História*, Três Lagoas, v. 6, n. 12, p. 82-100, 2017.

. Os ecos de Revolução Mexicana na obra de José Carlos Mariátegui. *VII Congresso Marx e Engels*. Disponível em: <https://www.academia.edu/14897626/Os_ecos_da_Revolu%C3%A7%C3%A3o_Mexicana_na_Obra_de_Jos%C3%A9_Carlos_Mari%C3%A1tegui>. Acesso em: 22 fev 2020. s/p.

TALLEDO, Magdalena. Javier Prado y la tradición positivista peruana. *Logos Latinoamericano*, Lima, v. 3, n. 1, p. 83-134, 1998.

THISSEN, Servais. *Mariátegui: la aventura del hombre nuevo*. Lima: Editorial Horizonte, 2017.

TIBLE, Jean. José Carlos Mariátegui : Marx e a América Indígena. *Cadernos Cemarx*, Campinas, n. 6, p. 97-114, 2009.

TORD, Luis Enrique. *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Lima: Editoriales Unidas S.A, 1978.

UGARTE, Rubem Vargas. Prologo. In: PALMA, Ricardo. *Cartas a Piérola sobre la ocupación chilena de Lima*. Lima: Editorial Milla Batres, 1979, p. 9-15.

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, s/p, 1998.

VERDUM, Ricardo. *Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano: um estudo sobre indigenismo e cooperação internacional*. Rio de Janeiro: Aba publicações, 2018.

VICH, Víctor. Vicisitudes trágicas: territorio, identidad y nación en los Paisajes peruanos de José de la Riva-Agüero y Osma. *Revista Andina*, (Online), n. 34, p. 123-134, 2002.

VILLARÁN, Manuel. Condición legal de las comunidades indígenas. *Revista Universitaria – Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Lima, v. II, n. 14, p. 8-9 1907.

WARD, Thomas. *Buscando la nación peruana*. Lima: Editorial Horizonte, 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 7-72.

ZANATTI, Martín. Opinión pública, sociedad civil y la “cuestión indígena”: La Sociedad Amiga de los Indios (1867-1871). *A contra corriente*, Lima, v. 7, n. 1, p. 211-245, 2009.

ZAPATERO, Héctor. Manuel González Prada, la postguerra del Pacífico y sus problemas. In: TORRES, José. *La guerra del Pacífico: aportes para repensar su historia*. Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2010, p. 231-262.