

Usos políticos do passado na construção nacional peruana: o lugar do indígena no projeto nacionalista de José Carlos Mariátegui

Recebido em 17-09-2015

Aceito para publicação em 19-04-2016

Bruno Batista Bolfarini¹

Resumo: A través dos conceitos de memória coletiva e memória histórica, de Maurice Halbwachs; e do conceito de regime moderno de historicidade, de François Hartog compreenderemos o uso político que os projetos nacionalistas fazem do passado ao reconstruí-los. Mostraremos como se construíram os discursos acerca da nação no Peru e o papel dos indígenas neles, desde a Independência, para entendermos como se articulou na prática o resgate do passado indígena e a reconstrução de uma memória histórica por José Carlos Mariátegui na Revista Amauta, que reinterpreto uma memória coletiva nacional em um contexto de conflito político entre um projeto de Estado e um projeto revolucionário socialista durante o oncenio de José Leguía (1919-1930).

Palavras-chave: Nacionalismo; Memória Coletiva; História; Indigenismo.

Usos políticos del pasado en la construcción nacional peruana: el lugar del indígena en lo proyecto nacionalista de José Carlos Mariátegui

Resumen: A través de los conceptos de memoria colectiva y memoria histórica de Maurice Halbwachs y lo concepto de régimen moderno de historicidad de François Hartog entenderemos el uso político de que los proyectos nacionalistas hacen del pasado para reconstruirlos. Vamos a mostrar cómo se construyó el discurso de la nación en el Peru, desde la Independencia y el papel de los indígenas en esta construcción, y entender, cómo articuló en la práctica el rescate del pasado indígena y la reconstrucción de la memoria histórica por José Carlos Mariátegui en la revista Amauta, que reinterpreto una memoria colectiva nacional en un contexto de conflicto político entre un proyecto de Estado y un proyecto revolucionario socialista durante el oncenio de José Leguía (1919-1930).

Palabras-clave: Nacionalismo; Memoria Coletiva; Historia; Indigenismo.

Political uses of the past in the Peruvian national building: the place of the indian in the José Carlos Mariátegui's nationalist project

Abstract: Through the concepts of collective memory and historical memory of Maurice Halbwachs and of the concept of modern regime of historicity of François Hartog we'll understand how the nationalist projects use and rebuild politically the past. We'll show how it was constructed the nationalist speech de la nación en el Perú, since independence, and the role of indigenous in this construction, in order to understand how articulated in practice the indigenous past rescue and reconstruction of an historical memory by José Carlos Mariátegui in the Amauta magazine, which reinterpreted a national collective

¹ O autor é mestrando do PPGHIS - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do Laboratório de Estudos em História Política e das Ideias, LEHPI/UFES. E-mail: brunobolfa@gmail.com

memory in a context of political conflict between a state project and a socialist revolutionary project during Leguia's regime (1919-1930).

Keywords: Nationalism; Collective Memory; History; Indigenism.

1. Nacionalismo como construção histórica

Os nacionalismos resgatam e reinventam as tradições e o passado de uma comunidade e o passado étnico, então se reinterpreta para fazer com que os anseios nacionalistas do presente pareçam autênticos e compreensíveis (SMITH, 2000). O passado étnico, reinterpretado, no presente, pelos nacionalismos revela ao mesmo tempo um caráter de tradição e de construção. Ele é a base material para a edificação da nacionalidade, que, por sua vez, se realiza através dos aparatos estatais e culturais modernos, como, por exemplo, a imprensa. Os nacionalismos na modernidade utilizaram-se da necessidade humana de identificação coletiva para gerar nos indivíduos uma identificação nacional, como um modo de representar a história de uma determinada comunidade. A história, então, teria por função ressaltar a qualidade mítica da ideia de nação, que, por causa da característica seletiva do nacionalismo, distorce o passado em seu esforço de integrar a história às necessidades coletivas do presente (SMITH, 1992).

Maurice Halbwachs (1990, p. 56) via a memória coletiva com a função positiva de reforçar a coesão social não pela coerção, mas pela adesão afetiva. Contudo, a memória coletiva para Halbwachs não se confundiria com a história, pois aquela seria “uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”. Por outro lado, a memória histórica “supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e projetada no passado reinventado” (HALBWACHS, 1990, p. 7).

Por um lado, temos a memória coletiva, que se prolonga na história até o limite da memória de um determinado grupo, refletindo os elementos étnico-culturais daquele grupo; e, do outro lado, temos a memória histórica, que usa esses passados e os reinventa no presente. Portanto, a questão do nacionalismo pode ser vista através da junção desses dois lados, pois, no primeiro, estariam os elementos que formam a memória coletiva de um determinado grupo, as tradições e o passado étnico; e, no segundo, estaria o resgate desses elementos que se dá no presente pela memória histórica, a qual reinventa esse passado criando uma nova memória coletiva. Apesar de a memória coletiva se opor à memória histórica, elas,

ao mesmo tempo, se necessitam, porque, na construção ideológico-histórica nacional, o saber histórico resgata a memória coletiva e impõe uma memória histórica que servirá para a construção de outra memória coletiva no presente e, nessa construção, a história – como conhecimento ou ideologia da nação – não corresponde ao que foi realmente conservado na memória popular, e sim ao que foi selecionado, popularizado e institucionalizado (HOBSBAWN; RANGER, 1984, p. 22).

Com a finalidade de construção de projetos nacionais, a história resgata as memórias históricas, colocando um fio condutor que ligaria um passado comum, presente na memória coletiva do grupo, a um presente no qual essa memória se transforma em memória histórica, reinterpretando o passado no presente com vistas ao futuro. Essa articulação temporal é denominada por François Hartog como “regime moderno de historicidade”, para o qual a nação seria ao mesmo tempo evidência, arma e programa histórico, aparecendo como um substituto para outras comunidades, trocando um poder abstrato por outro também abstrato (HARTOG, 2013, p. 171).

A nação seria ao mesmo tempo o “já aqui” e o eterno “poder vir a ser”, é fracasso e promessa, passado e futuro; e, portanto, ela articularia passado e futuro no presente. Nesse sentido, as interpretações históricas têm importância quanto ao resgate do passado e aos usos políticos deste pelos projetos nacionalistas. A história teria a capacidade de “devolver ao país a unidade e a força moral da qual ele precisa” (HARTOG, 2013, p. 176). Dessa maneira, o conceito de nação no regime moderno se associou a uma finalidade das comunidades, uma projeção em relação a um futuro que se deu através da construção de seu passado no presente. Como uma comunidade imaginária² formada por diversas memórias coletivas, a nação surge e impõe uma memória histórica, que traria o sentimento de pertencimento comum que modifica a relação desta sociedade com o passado reinventado no presente. Assim, segundo Anderson (1993), a imprensa foi importante para a construção desse novo sistema cultural que é a nação.

Os projetos nacionais que se difundiram tanto na Europa quanto na América pós-colonial procuraram os elementos para se constituírem no passado de suas comunidades, as quais permitiriam forjar uma identidade, porém com um intuito modernizador. É nesse

² Conceito proposto pelo historiador britânico Benedict Anderson (1993), ele aponta que a nação substituiu as comunidades que giravam em torno de grandes sistemas culturais, que seriam o Império e a Religião. Sob a decadência daqueles sistemas estaria ocorrendo uma mudança fundamental nos modos de apreensão do mundo que, por sua vez, permitiria pensar a noção de nação, a qual surgiria como um constructo que ligaria os indivíduos de uma comunidade, os quais, mesmo sem terem uma relação afetiva direta entre si, sentiriam afeto de uma forma indireta por sentirem o pertencimento a uma mesma comunidade.

contexto que o discurso histórico é posto numa relação mais direta de renovação nacionalista, pois a história traria um aparato simbólico muito importante em torno da validade ou não de um projeto nacional. Esse movimento pôde ser percebido no Peru que, desde a independência, procurou buscar em diversos passados um que simbolizasse a nova comunidade política que surgia após o domínio colonial espanhol, buscando ora no *criollo*³ ora no indígena os elementos que trouxessem esse aparato simbólico.

Essas diversas memórias históricas surgiram conforme os projetos políticos que pretenderam determinar, à sua maneira, uma interpretação história que coadunasse com o projeto político proposto, trazendo à tona uma verdadeira luta pela memória histórica. Entre 1920 e 1930, essa disputa pela memória ficou evidente no embate entre Estado e intelectuais socialistas acerca dos projetos de construção nacional peruana. Embora tivessem projetos diferentes, ambos buscaram no passado Inca o elemento material de construção dessa memória histórica e da identidade nacional.

Mas, antes de analisarmos como se deu o uso político do passado indígena nesse período, precisamos entender a formação sócio, política e econômica peruana e como se construíram os discursos em torno da nacionalidade, analisando o papel do índio na sociedade nacional por parte daqueles que estavam pensando a nação peruana, principalmente a partir dos anos 1850, para, assim, entendermos como se construiu o discurso nacionalista de José Carlos Mariátegui na Revista *Amauta*, que surgiu em um contexto de contestação ao governo de Augusto Leguía e do vanguardismo intelectual e político.

2. O indígena na nação peruana: do esquecimento a apropriação de sua imagem

O período que se segue após a independência peruana, em 1821, apresenta um movimento ambíguo entre as reformas liberais – que faziam parte dos projetos independentistas – e entre a manutenção do edifício social colonial. O liberalismo peruano acabaria se vinculando ainda mais aos ideais de livre comércio e se afastando dos ideais de liberdade e igualdade. Podemos nos referir a esse primeiro período da república peruana como um período marcado pelo isolamento do país dos fluxos capitalistas que começavam a fluir da Europa para as novas nações americanas. Esse fato fora favorecido, principalmente pela geografia peruana que, além de apresentar um litoral voltado para o Pacífico, também se

³ Termo usado para se referir ao espanhol nascido na América.

constitui da cadeia andina, a qual dificultava o escoamento da produção peruana em direção ao Oceano Atlântico.

Para o historiador Hieráclio Bonilla (2004), esse período foi marcado pela falta de uma unidade nacional e por inúmeros caudilhos militares que se revezavam no poder. Para os historiadores, Cecília Mendez e Carlos Granados Moya (2012), essas guerras civis do pós-independência tiveram uma grande importância na formação do ideal nacional no Peru, que não foi realizada apenas para garantir uma forma de tomar o controle do Estado, mas sim como uma forma legítima de se fazer política. Para eles, a guerra foi o que diferenciou as noções de Estado e de política no pós-independência em relação às que houve no período colonial.

Sem entrarmos nesse determinismo de que as guerras civis ditaram as relações entre Estado, elites e indígena, concordamos com a análise da historiadora Brooke Larson, para quem, apesar da instabilidade política endêmica, este foi um período de ajustamentos em relação aos papéis na nova sociedade peruana que procurou mesclar os ideais liberais com o edifício colonial já constituído na sociedade, pois permitiu abrir espaços políticos para os indígenas renegociarem os pactos tributários, recuperar terras perdidas e restaurar autoridades étnicas, mas que, por outro lado, intensificaram-se as forças do liberalismo e do capitalismo que já estavam se reunindo no horizonte temporal e que viriam à tona a partir de meados do século XIX (LARSON, 2004, p. 45).

Após os anos 1850, inicia-se o chamado período do guano, que foi marcado pela penetração do capital internacional na sociedade peruana e por grandes mudanças nela, principalmente na relação do Estado com os indígenas. A exploração desse recurso natural possibilitou ao então presidente Ramón Castilla, diferentemente dos seus antecessores, uma relativa estabilidade política para levar a cabo duas importantes medidas que foram: a abolição da *Contribución Indígena*, em 1854; e da escravidão em 1855.

Contudo, conforme Manrique (1995) e Bonilla (2004), tais medidas não surtiram o efeito esperado. Primeiramente, a abolição do tributo indígena provocou a redução do excedente agrícola comercializável das comunidades indígenas, redução da mão de obra e da produção de artesanato índios. Em segundo lugar, por conta da abolição da escravidão, foi entregue aos *hacendados*⁴ uma grande soma de dinheiro como indenização, a qual seria usada por eles para comprar terras indígenas com o intuito de forçar os indígenas a

⁴ Latifundiários.

ingressarem no mercado de trabalho. Em terceiro lugar, as fissuras sociais e a colonialidade da sociedade peruana permaneceriam.

Com a entrada do capitalismo internacional no Peru, por conta da demanda de matéria-prima para as indústrias têxteis inglesas, processos de alienação e de tomada de terras, nos moldes dos *enclosures*⁵, tornaram-se cada vez mais frequentes no sul peruano, empurrando os indígenas para o “proletariado” rural, os quais ficaram sujeitos a relações de trabalho servis. Esse processo foi gradativo e condicionado pelas antigas estruturas coloniais com as quais foi se articulando nesses espaços pré-capitalistas, como colocado por Manrique (1995, p. 85):

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

Os recursos do guano permitiram também a consolidação de uma oligarquia no litoral que estaria fortemente ligada ao sistema financeiro e à produção capitalista para a exportação e que mais tarde se reuniria no Partido Civil⁶, assim, na teoria, abriu-se a possibilidade de um grupo hegemônico economicamente se consolidar como dominante politicamente e levar adiante a modernização peruana como nação. As elites *limeñas*, com o “boom” do guano, permitiram-se imaginar uma nação moderna atrelada ao mercado internacional, com estradas de ferro rasgando o país e escoando para a Europa as produções das *haciendas* capitalistas. O Peru colonizado pelo capital internacional procurou ampliar as comunicações com o altiplano e a selva em um movimento de colonização interna.

A partir de meados do século XIX, intensifica-se a afirmação dos discursos nacionalistas peruanos da dicotomia entre Litoral e Serra, do Peru como constituído por dois espaços geográficos e culturais antagônicos, onde, em contraste ao Litoral *criollo* modernizante capitalista, temos o interior montanhoso retratado como uma terra de aldeias indígenas inertes e de *haciendados* agindo como senhores feudais. Essas disparidades estruturais tão comuns ao século XIX na América Latina tomaram forma vívida no imaginário

⁵ Termo inglês que significa cercamento e relaciona-se ao movimento de cercamento, através dos *enclosures acts*, de pequenas propriedades agrícolas para a expansão da criação de ovinos para produção de lã na Grã-Bretanha no século XVIII para a indústria de tecidos inglesa.

⁶ Considerado por Bonilla (2004) o primeiro partido peruano, fundado em 1871, o qual tinha uma proposta antimilitarista e liberal.

político da vanguarda liberal limenha. Essa fissura georracial do Peru foi colocada, a partir de então, em duas incompatíveis repúblicas – a do Litoral *criollo* e moderno e da Serra, indígena e atrasada (LARSON, 2004, p. 150).

Essa dicotomia, expressada por um discurso espaço-racial, foi, portanto, um produto do liberalismo e do capitalismo para a exportação que virou as costas para o passado indígena e que manteria o esquema colonial da “República Dual” de brancos e índios.

Essas décadas liberais, além de moldarem a construção de um discurso dicotômico em torno da nação peruana, abriram uma nova era na relação Estado-indígenas, que seria marcado por um período em que a vanguarda liberal ficaria dividida entre as ideologias de livre comércio e os impulsos autoritários; entre as políticas indígenas assimilacionistas e segregacionistas e entre o otimismo liberal e o medo de uma guerra entre brancos e índios (LARSON, 2004).

A crise do guano na década de 1870 e a conseqüente derrota peruana para o Chile na Guerra do Pacífico (1879-1883) trouxeram diversos questionamentos e versões históricas dos motivos que levaram o Peru a não se tornar uma nação moderna e industrializada e a se transformar em um país dilacerado e com as fissuras sociais de sua sociedade colonial ainda expostas.

A historiografia tende a concordar quanto ao caráter colonial da economia peruana como uma das principais causas de o Peru não ter se desenvolvido como uma nação capitalista através da exploração do guano. Porém, o historiador Nelson Manrique (1995, p. 123-4) coloca - contra a visão de que os ingressos do guano foram escoados para a Europa devido à posição do Peru enquanto enclave exportador descapitalizado e ao alto endividamento do país durante essa época - dos recursos do guano que ficaram no país, 54,5% foram destinados a expansão da burocracia civil e militar, 19,5% ao pagamento da dívida interna e externa, 20% à construção de linhas férreas e 7% foram destinados à redução das imposições tributárias aos pobres e aos indígenas, mas apenas 20% foi investido no setor produtivo.

Esse período também mostra que as relações entre Estado e indígenas sofreram mudanças: com o discurso liberal de extinção da comunidade indígena, com a assimilação do indígena como um trabalhador livre, mas ainda elemento subalterno da nação que precisava ser hispanizado durante os governos de Castilla e de Pardo; à volta com as políticas de extração de trabalho e tributária coloniais durante o início da crise do guano com o governo de Mariano Ignacio Prado; e, por fim, com a eclosão da guerra, a necessidade de inserir o

indígena na nação para a defesa da pátria deu forma a um discurso paternalista do Estado para as comunidades indígenas que se inicia com o governo de Nicolás de Piérola. Como uma espécie de “pai da nação”, ele apelaria aos índios sacrificarem-se no esforço de guerra, proclamando-se como o protetor da raça indígena contra a tirania local (LARSON. 2004, p. 161-2).

A Guerra do Pacífico (1879-1884) teve um papel importante na formação do discurso nacionalista peruano, principalmente no que diz respeito ao papel do indígena na nação. Segundo os historiadores Mendez e Moya (2012, p. 58) a guerra com o Chile foi um conflito bélico em que o nacionalismo de Estado convergiu sentimentos nacionalistas populares, pelo fato desta guerra ter envolvido todos os segmentos da sociedade peruana, tanto na costa quanto na serra. Acreditamos que, além disso, este conflito teve uma grande importância para o fortalecimento do discurso dicotômico entre a Costa e a Serra e entre brancos e índios, pois

(...) Durante a guerra, as tensões étnicas existentes nessa sociedade peruana se sobrepuseram à solidariedade nacional, levando a um enfrentamento entre os peruanos baseados em suas características étnicas [...] que deixou em segundo plano o confronto com o exército de ocupação. Ao mesmo tempo, fez com que os índios combatessem indistintamente contra brancos chilenos ou peruanos (SOARES; COLOMBO, 1998).

A guerra balançou o edifício social colonial e a precária nacionalidade peruana, a necessidade do Estado em contar com um exército de resistência, mobilizando os camponeses indígenas, alterou o equilíbrio precário na Serra. Os conflitos agrários da década de 1870 rapidamente deram lugar a uma situação mais perigosa – o surgimento de bandos de guerrilheiros camponeses autônomos em meio ao cenário de invasão estrangeira, guerra civil e colapso da autoridade política estatal por toda a cordilheira peruana (LARSON, 2004, p.178).

Outro aspecto da Guerra com o Chile, segundo Larson (2004, p. 179), é que ela nos permite entender o processo de formação do discurso nacional do fim do século XIX e início do XX, pois a guerra inicialmente catalisou populações rurais, criando uma série de momentos efêmeros cruciais para os soldados indígenas que foram arrebatados para o centro das atenções políticas e para o forjamento de alianças multiétnicas, levando a um empoderamento deles na paisagem política, até que a República se voltaria contra eles. Então, a partir do movimento por parte dos grupos indígenas buscando ingressar na República e das elites *criollas* almejando consolidar a modernidade sem abalar as estruturas do edifício social

colonial, que se desenhou os projetos de nacionalidade peruana e que moldariam os discursos de dualidade entre brancos e índios a partir de então, procurando ora dirimir essa dicotomia, ora reforçá-la.

Com o fim da guerra, além da política oficial do Estado de reprimir belicamente os movimentos indígenas, surgiu um esforço político de desacreditar as guerrilhas, expurgando-as da memória oficial de heróis da guerra, rotulando-as como “bando de bandidos”. Iniciou-se, então, uma verdadeira guerra pela memória, em que, de um lado, tínhamos o Estado peruano, transformando as guerrilhas indígenas em hordas selvagens de criminosos que atacavam os senhorios amantes da paz e, de outro, os grupos armados de índios, reivindicando seu *status* de veteranos patriotas e de “soldados cidadãos.”

O Peru não só estava se desintegrando após a Guerra do Pacífico, mas o governo e as elites *criollas* testemunhavam a rebelião das massas indígenas em diversos pontos do território contra os proprietários rurais e as autoridades locais. Esses levantes forçaram os *criollos* a encararem o fracasso da construção nacional, pois a divisão entre brancos e índios era mais do que latente, mostrando a fragilidade do controle de Lima sobre a *Sierra*. As notícias de tais levantes endureceriam ainda mais as narrativas de índios selvagens e das “guerras raciais”, mostrando o evidente temor das guerras de castas da época colonial. Então, para as elites peruanas, ficou evidente que a guerra com o Chile foi perdida porque os índios, pela sua natureza, foram impassíveis aos sentimentos de patriotismo ou virtude cívica. Um dos baluartes da literatura *criolla*, Ricardo Palma, expressou bem esse sentimento:

A principal causa da grande derrota é que a maioria do Peru é de fato, composta por uma raça desgraçada e degradada que nós uma vez tentamos dignificar e enobrecer. O índio não tem um sentimento patriótico; ele é nascido inimigo do branco e do homem da costa. Não faz diferença para ele se ele é chileno ou peruano⁷ (Tradução nossa) (LARSON, 2004, p. 196).

Esses debates cresceram com o surgimento de uma geração no pós-Guerra do Pacífico que, através de pressupostos positivistas, procuraram apontar as causas históricas, sociais e geográficas para o atraso do índio, propondo reformas que visassem inserir o indígena na civilização moderna. Assim como os civilistas na década de 1870, eles defenderam

⁷ The principal cause fo the great defeat is that the majority of Peru is composed of a wretched and degraded race that we once attempted to dignify and ennoble. The indian lacks a patriotic sense; he is a born enemy of the white and of the man of the coast.

investimentos por parte do Estado em educação e na ampliação das comunicações com o altiplano.

Contrariamente aos que defendiam que para se ter ordem e progresso era necessário transformar os índios em trabalhadores hispanizados, surgiu uma vertente indigenista nos círculos literários que defendeu uma concepção do indigenismo como crítica social. Um dos principais expoentes desse movimento foi Manuel González Prada, para ele:

No forman el verdadero Perú (...) las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de índios diseminadas en la banda oriental de la cordillera (MARIÁTEGUI, 1972, p. 255).

Embora a literatura desse período tivesse procurado retratar o índio contemporâneo no lugar do passado glorioso do Império Inca, para os letrados urbanos, os indígenas ainda eram vistos como um peso morto herdado do passado, obstruindo as forças do progresso. Mesmo no movimento literário indigenista, o índio foi colocado como uma vítima passiva, estimulado à violência eventual por causa dos corruptos *terratenientes*. Então, no geral, o retrato era de um anacronismo do passado colonial através do mundo da violência e da crueldade na *Sierra* “feudal” peruana.

Contudo, a elite civilista viu essas ideias de González Prada como ameaçadoras e as marginalizaram no debate em torno da reconstrução política e econômica nacional, então, uma nova geração de intelectuais civilistas progressistas, ligados à Universidade de San Marcos e escrevendo nos principais jornais de Lima, assumiriam essa tarefa durante a República Aristocrática.⁸ No geral, defendiam que uma oligarquia culta e progressista deveria gerenciar a economia e centralizar e modernizar o Estado e, aos poucos, incorporar os indígenas à nação por meio de uma educação que os transformasse em “cidadãos obreros.” (KLARÉN, 2008, p. 327).

Contudo, apesar de todo esse debate, os gastos públicos na educação foram baixos. O modelo político e econômico baseou-se na entrega dos recursos produtivos ao capital estrangeiro, principalmente a mineração e a agricultura para a exportação; os gastos do Estado se concentraram no aparelhamento da burocracia estatal e das forças armadas e a educação

⁸ Expressão cunhada pelo historiador Jorge Basadre para denominar o período de 1895-1919 da história peruana, marcado pelo domínio político de uma oligarquia civil que defendia os pressupostos do *laissez-faire* sob uma política estatal paternalista.

ficou restrita às elites enquanto permaneciam os altos índices de analfabetismo na população. Para o historiador Peter Klarén (2008, p. 364).

(...) o conteúdo dessa educação pública insuficiente não forjou uma cultura nacional, mas ao contrário, para difundir entre a classe média e a classe alta os valores profundamente aristocráticos e 'neofeudais' da elite, instilando ao mesmo tempo nas massas um sentimento de resignação e fatalismo.

A nação, então, continuaria sendo construída em torno do ideal *criollo*, durante a República Aristocrática e os discursos *criollos* em torno da nação alargaram a distância política, cultural e biológica entre brancos e índios. Litoral e Serra ficariam desconectados e o problema índio não seria resolvido.

O desenvolvimento econômico e urbano que tomou conta da Costa a partir de fins do século XIX, trouxe um aumento do operariado urbano, dos profissionais liberais e de estudantes universitários oriundos da classe média. Esses elementos passariam a contestar a República Aristocrática através das greves e levantes promovidos por sindicatos anarco-socialistas e do movimento da reforma universitária, em 1918. Quando esses dois elementos se juntaram, as bases da República Aristocrática estremeceram. As elites políticas, que tanto temeram os levantes indígenas, seriam tiradas do poder pelas forças urbanas que surgiram no contexto da modernização econômica. O ex-presidente, Augusto Leguía, soube muito bem capitalizar em seu proveito os novos anseios da sociedade peruana, tanto das cidades, quanto do campo, que ainda convivia com as rebeliões indígenas. Assim com uma proposta populista, assumiu o governo em 1919 com o intuito de colocar fim à chamada República Aristocrática e à conjuntura política que emergiu no Peru a partir dos anos 1920. Por outro lado, colocaria em choque dois projetos políticos nacionais que procuraram, cada um à sua maneira, usar a figura do indígena como símbolo da nação peruana.

3. Usos políticos do passado: o indígena e o projeto nacionalista de Mariátegui

Na década de 1920, o Peru estava mergulhado em um processo de modernização que vinha ocorrendo desde o início do século XX. Entre 1918 e 1930, triplicaram-se as publicações de toda a espécie e foi nesse contexto que emergiu uma intelectualidade regional de onde veio a ofensiva indigenista que fora aberta no pós-Guerra do Pacífico e

potencializada pelas obras de Manuel Gonzáles Prada e Clorinda Matto de Turner (TERÁN, 2008 p. 173).

Nos primeiros anos de seu governo, o presidente Augusto Leguía reformulou as leis trabalhistas para assim dissolver as tensões urbanas; expandiu as obras públicas viárias com o objetivo de diminuir o poder dos *gamonales*⁹ e, para aumentar a força do governo central, ampliou a presença de contingentes militares no altiplano peruano. Sob a insígnia de *La Pátria Nueva*, Leguía procurou inculcar um caráter personalista, colocou-se com a missão de regenerar o Peru dos governos civilistas anteriores e associou sua imagem à dos trabalhadores mestiços das cidades e à dos indígenas.

A política indigenista de Leguía foi marcada pela criação de uma secretaria de assuntos indígenas e pela instauração de comissões para investigar as causas dos levantes camponeses que assolavam o altiplano. Ele também reconheceu na Constituição a legalidade da propriedade comunal dos índios, que estava fora desde o Código Civil de 1852, fazendo retornar uma velha tradição prevista nas leis coloniais de reconhecimento e proteção das comunidades; criou o *Patronato de la Raza Indígena* e instituiu o dia do Índio como feriado nacional. O presidente fazia questão de proferir alguns discursos em quéchua, sendo saudado em alguns círculos indígenas como “Viracocha”¹⁰ (KLARÉN, 2008).

Contudo, a política indigenista de Leguía não trouxe nenhuma inovação, pelo contrário, baseou-se nos mesmos pressupostos dos governos de Andrés Cáceres e de Nicolás de Piérola. Ao invés de pensar a questão cultural e econômica do indígena e sua inserção na nacionalidade peruana, manteve o aspecto dicotômico da separação entre brancos e índios. O *Patronato Indígena* se mostraria, assim, cada vez mais contraditório.

A partir de 1922, o governo de Leguía boicotaria as comissões de assuntos indígenas, alegando que elas estavam incentivando os levantes indígenas contra os fazendeiros locais. No início do oncenário, tais comissões serviram para enfraquecer as oligarquias regionais, porém o governo optou por endurecer a repressão por conta de diversos protestos dos *hacendados* (KLARÉN, 2008). Ao mesmo tempo que reconheceu as comunidades indígenas e exaltou o seu passado, Leguía impôs leis que prejudicaram ainda mais as comunidades indígenas. A medida mais contraditória do seu governo foi a Lei de *Conscripción Vial*¹¹, que

⁹ Associado ao gamonalismo, trata-se, nesse caso, do grande proprietário de terras que impõe o regime *gamonal*.

¹⁰ Deus supremo dos incas, divindade associada aos governantes incas.

¹¹ Promulgada em maio de 1920, essa lei obrigava os indígenas de 18 a 60 anos a prestarem trabalhos compulsórios em obras viárias do Estado. Os índios deveriam possuir carnês que deveriam ser preenchidos por autoridades ou fazendeiros locais. Tais carnês, que deveriam ser gratuitos, na prática tinham que ser comprados pelos índios.

foi uma espécie de reinvenção da *mita* indígena. Através dela, os índios eram recrutados para obras de infraestrutura viária, porém vários *gamonales*, com a ajuda das autoridades, manipulavam a lista de recrutamento e exigiam outros serviços dos índios.

O governo de Leguía foi também marcado por um modelo desenvolvimentista que se baseou nos mesmos preceitos dos governos anteriores: entrega dos setores produtivos ao capital estrangeiro, principalmente o norte-americano e afirmação do país como exportador de matéria-prima, principalmente minério e petróleo. Após um período de três anos de desenvolvimento urbano e aumento do emprego, a economia peruana entrou em retrocesso por conta da crise econômica mundial. O desemprego e a inflação logo dispararam, greves e conflitos entre a polícia nacional e os sindicatos aumentaram e o governo passaria a ter ares cada vez mais ditatoriais.

No campo, vários levantes começariam a eclodir a partir de 1922. Podemos citar, por exemplo, o movimento liderado pelo delegado do *Comitê Pró-Derecho Indígena Tahuantinsuyo*, Francisco Chilihuaní, que defendia o saque às fazendas, o extermínio dos *mistas* e a restauração do Império *Tahuantinsuyo* e do culto ao sol, condenando o catolicismo por este estar do lado dos fazendeiros. Vários outros grupos camponeses começaram a apresentar várias reclamações públicas ao *Patronato Indígena* do Ministério do Fomento. Com o crescimento e a radicalização dos levantes indígenas o governo optou por respaldar os grandes proprietários, extinguindo o *Comitê Pró-Derecho Indígena* em 1924 (SOARES; COLOMBO, 1999, p. 69-71).

Nesse contexto, os movimentos sociais procuraram, através da imprensa e da propaganda, difundir suas ideologias, resgatando a história com fins de construção de um novo projeto nacionalista, de acordo com o qual a nação não seria construída pelo Estado, mas sim pela gente peruana. Foi durante esse período que o indigenismo, enquanto movimento crítico, passou a ganhar mais força. Influenciados pelo *Gonzaloprudismo*, essa nova geração – que teve por principais expoentes José Carlos Mariátegui, Víctor Haya de Torre e Luís Valcárcel – invocou o socialismo inca como uma alternativa radical à opressão racial e de classe, criticando os “senhores feudais” da serra, os *gamonales* e seus cúmplices (LARSON, 2004, p. 61). Ao colocarem o problema do índio como um problema social e não civilizatório, eles enfatizaram que a solução estava na resolução do problema da terra e da exploração do indígena através de formas anacrônicas coloniais. Só a partir daí é que se poderia pensar na nacionalidade peruana. Apesar de divergirem em alguns pontos, reuniram-se em torno de um projeto intelectual e político de contestação ao governo de Leguía e de restauração nacional

resgatando o passado indígena, que teve na revista *Amauta*, fundada por José Carlos Mariátegui, um dos principais veículos de propaganda dessa ideologia alinhada a uma visão vanguardista e revolucionária socialista.

Mariátegui procurou, em seus artigos, formular uma análise histórica completa da sociedade peruana a partir de uma perspectiva marxista que se moldasse à realidade peruana. Em seus textos, o autor peruano defendeu a revolução socialista como um movimento original e nacionalista, trazendo o indígena como agente e protagonista desse projeto, associando o marxismo às tradições comunitárias andinas autóctones, vistas por ele como expressões de um socialismo incaico mítico e fazendo, dessa maneira, uma apropriação mítica do passado indígena.

O contexto histórico-político pelo qual passava o Peru foi importante para a posição da revista como elemento de contestação e ao mesmo tempo de vanguarda. Segundo Iglesias (2006, p. 96):

(...) los escritos de *Amauta* deben ser leídos a la luz de la percepción que tenían los actores de os cambios sociais (éxodo rural, apertura social en las universidades, desarrollo de las clases medias) y políticos que sacudían el país. Los textos históricos de índole nacionalista deben ser vistos, por conseguinte, como una resposta a dichos problemas y como parte de una nueva forma de organización social que buscaba oponerse al régimen a partir de nuevos parámetros.

Nas páginas de *Amauta* surgiu um discurso de vanguarda, um discurso histórico de renovação nacionalista que propôs um modelo livre da influência cultural da época colonial, trazendo o passado incaico como referência e associando a ele uma ideia de liberdade e de nação andina. Por outro lado, associou ao passado colonial e republicano uma ideia de opressão e exploração das massas indígenas camponesas pela elite branca.

A *Amauta* criticou duramente os regimes republicanos, que foram tomados como símbolos de um passado que deveria ser eliminado, pois foram responsáveis pelo desaparecimento da identidade local em detrimento de um modelo racional europeu, que seria incompatível com a realidade latino-americana. Buscou-se valorizar o passado incaico, mostrando toda a sua grandeza, um passado que fora por um tempo esquecido, mas que seria renovado pelas novas vertentes do pensamento europeu, principalmente pelo marxismo e sorelianismo. Esse esforço, para Iglesias (2006, p. 97), deveria ser ainda mais importante, já que a sociedade peruana ainda vivia com o fantasma da derrota na guerra com o Chile. Influenciados pelo hispanismo de Rodó e pelo modelo de nação de Renan, procuraram uma

nova escrita da história nacional como matriz de um projeto transformador mais amplo, propondo um modelo livre de toda a influência cultural da época colonial.

Mariátegui combateu essa memória histórica colonialista que ressaltou apenas o elemento *criollo* e do conquistador espanhol e reivindicou uma nova história:

Enquanto predominou no país a mentalidade colonialista, fomos um povo que se reconheceu como surgido da conquista. A consciência nacional crioula obedecia indolentemente ao juízo preconcebido da filiação espanhola. A história do Peru começava com a ação de Pizarro, fundador de Lima. O Império Inca só era percebido como pré-história. O autóctone estava fora da nossa história e, portanto fora da nossa tradição (MARIÁTEGUI, 2011, p. 115).

Nesse sentido, mostrou a existência de um sistema de dominação tanto histórico, quanto sócio econômico provocado pela penetração do imperialismo no território peruano desde a chegada dos conquistadores, trazendo uma explicação a partir de um ponto de vista evolutivo dialético. A partir dessa metodologia hegeliana, a revista procurou mostrar o peso dos homens no porvir nacional – contudo, destacando a especificidade local peruana – dando à história uma função explicativa importante na contestação aos efeitos negativos da colonização e na reconstrução nacional que o governo de Leguía representava (IGLESIAS, 2006, p. 105-106).

A história nacional peruana foi colocada numa lógica explicativa que se articulou em torno da defesa do passado étnico e cultural indígena e da luta política atual. Essa reivindicação do passado indígena completou a dimensão política do projeto nacional expresso em *Amauta*, que se orientou em discurso histórico dicotômico: resistência/opressão, idade de ouro/decadência colonial, Peru antigo/Peru republicano (IGLESIAS, 2006, p. 107). Essa preocupação se mostra presente no próprio título da revista, nas palavras de Mariátegui:

O título preocupará provavelmente alguns. Isto se deve à importância excessiva, fundamental, que entre nós tem o rótulo. (...) O título só traduz nossa adesão à Raça, só reflete nossa homenagem ao incaísmo (*Ibid.*, p.102).

Valorizou-se, na revista, ao mesmo tempo o caráter identitário dessa memória histórica e os elementos modernos necessários para a reconstrução nacional – nesse caso, o socialismo. Dessa maneira, o lado vanguardista, segundo Terán (2008, p. 181), efetivou uma operação que, através do antiprogressismo soreliano, possibilitou um modo de sair tanto da

temporalidade liberal quanto do etapismo, segundo o internacionalista. A revolução seria, nessa concepção, o acontecimento que comunicaria o futuro utópico do socialismo com o passado mítico indígena. Podemos perceber isso no artigo que Mariátegui escreveu por conta do segundo aniversário da revista:

Há cem anos, devemos nossa independência como nações, ao ritmo da história do Ocidente, que desde a colonização nos impôs inelutavelmente seu compasso. Liberdade, Democracia, Parlamento, Soberania do Povo, todas as grandes palavras que pronunciavam nossos homens de então procediam do repertório europeu. Não obstante, a história não mede a grandeza destes homens pela originalidade de tais idéias, mas pela eficácia e gênio com que serviram a elas. E os povos que marcham à frente no continente são aqueles nos quais tais idéias se enraizaram melhor e mais rapidamente. Naquele tempo, no entanto, a interdependência, a solidariedade dos povos e dos continentes eram muito menores do que neste nosso. E o socialismo, afinal, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista que a história registra é a inca.

Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova (MARIÁTEGUI, 2011, p. 120).

O indigenismo expressado por Mariátegui na Revista *Amauta* colocou o indígena como protagonista no projeto revolucionário nacional socialista, pois o passado colonial e o republicano teriam interrompido o desenvolvimento da nação quéchua. Então, para o pensador peruano, o passado do socialismo incaico deveria ser resgatado e reinventado pelo socialismo no presente, resgatando a missão histórica dos incas e trazendo-o para o presente como projeto de futuro. Contudo, não se trataria apenas de um resgate das tradições, mas sim de ligar o tradicional expressado no passado indígena com o moderno do socialismo. Aí estaria o eixo que articulava o projeto de nação socialista colocado por Mariátegui na Revista *Amauta*.

5. Conclusão

Vimos, portanto, que a *Amauta* buscou construir um espaço histórico-temporal que servisse à luta política contra o regime de Leguía e ao fortalecimento de um projeto nacional que se baseasse no passado indígena. Nela podemos perceber a relação que tem o passado

com as reivindicações do presente e como essa relação é fundamental para entendermos a projeção e a amplitude do projeto de transformação social que foi expresso na revista *Amauta*.

Nos artigos publicados nela foram apontadas as consequências negativas da conquista e se evidenciou o caráter mítico e profético do império inca, apresentado como um modelo de socialismo. Assim, o passado inca foi usado para difundir valores socialistas num contexto de contestação ao governo de Leguía, servindo como vetor de politização capaz de unificar o país graças a uma identidade e a um passado em comum. Conforme aponta Iglesias (2006, p. 112), “esta visión del pasado peruano le servía como espejismo y denuncia de una situación considerada como injusta.” Esse espelhismo se relacionou, assim, para além de uma crítica ao regime de Leguía e ao contexto político e social marcado pelas reivindicações crescentes tanto nas cidades quanto no campo.

Por fim, o historiador peruano conclui que a visão de nação exposta em *Amauta* correspondeu a uma dinâmica intelectual resultada do encontro de um contexto histórico e das pessoas que dele fizeram parte (IGLESIAS, p. 113). Acreditamos que, além da importância do contexto histórico no trabalho da revista em resgatar o passado indígena e usar essa história com fim político específico, existem dimensões discursivas que foram sendo construídas em torno do papel do indígena na nação peruana desde meados do século XIX. Tais discursos contribuíram para moldar o pensamento dessa juventude oriunda dos movimentos universitários de 1919, já que se reuniram na revista com o intuito de repensar a nação peruana através de um projeto de construção histórica, usando o passado indígena, o qual se relacionaria com o socialismo, adquirindo assim, um tom de vanguarda.

Concluimos, então, que Mariátegui, em seus textos na revista *Amauta*, ao reinterpretar, no presente, o passado inca, colocou um fio condutor que ligaria o comunitarismo da nação quéchua ao socialismo no presente, juntando o passado mítico indígena ao futuro utópico do socialismo no seu projeto socialista indo-americano, o qual visou uma reconstrução nacional dentro de um contexto revolucionário a partir da figura do índio, fazendo uso político desse passado em um contexto de contestação política.

6. Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BONILLA, Heraclio. “O Peru e a Bolívia da independência à guerra do Pacífico”. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. Volume V: de 1870 a 1930. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial; Brasília: Funag, 2004. pp. 541-589.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HOBBSAWM, Eric; RANGER Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KLARÉN, Peter P. “As origens do Peru moderno, 1880-1930”. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. Volume V: de 1870 a 1930. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial; Brasília: Funag, 2008. pp. 317-376.

LARSON, Brooke. *Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2004.

MANRIQUE, Nelson. *Historia de la República*. Lima: Fondo Editorial de COFIDE, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

_____. “Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”. In: *Obras completas*. Tomo II. Lima: Ediciones Amauta, 1972.

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

SMITH, Anthony D. “Criação do Estado e da Nação”. In: HALL, John (Org.). *Os estados nação na história*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. pp. 334-385.

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