A identidade no futuro: a concepção de utopia andina para a formação de uma peruanidade em Alberto Flores Galindo.

Marcos Sorrilha Pinheiro[1]

O Peru possui uma imagem sobre si que o personifica tal qual um país fragmentado. Desde a antiga concepção elaborada ainda na época colonial que o dividia em uma *República dos Espanhóis* e uma *República dos Índios*; passando pelas visões literárias elaboradas no início do século XX marcadas pela dicotomia serra (tradição) e costa (modernidade); até as concepções mais atuais da antropologia de que *não existiria um país mais diverso* (DEGREGORI, 2000), o Peru conferiu a si um sentido mosaico para sua identidade.

Como sabemos, o sentido contemporâneo atribuído às identidades nacionais é o de produzir uma imagem uniforme para uma coletividade social que permita aos indivíduos que a compõe, dos mais variados estratos, se sentirem emulados ou identificados pelas representações, ícones ou símbolos pátrios escolhidos como sintetizadores de um espírito nacional universalizante. Trata-se, portanto, de uma construção histórica que busca estabelecer um vínculo político e cultural entre os membros de uma comunidade ao ponto de projetar união, espírito de grupo e uma imagem sobre si mesmos que os identifiquem como iguais e, conseqüentemente, diferentes de outros grupos.

Conforme observa Anthony Smith (1998), a construção de identidades nacionais obedece a algumas regras que passam tanto pela seleção de elementos da natureza e da geografia que possuam clara vinculação com dada aglomeração política e seu espaço, bem como pela identificação de eventos e fatos históricos que representem momentos onde a união daquela coletividade foi posta a prova e que, por isso, teria se reforçado. O mesmo objetivo possui a eleição de "heróis" e antepassados que se vinculem historicamente à imagem do país. Tais mártires se destacam por encarnarem valores que se almeja que aquela sociedade cultive, como: a bravura, o sacrifício pelo grupo e a destemidez diante da morte, a sapiência, a benevolência, entre outros. Servem de espelhos para os demais homens e mulheres de como agir para reforçar a união e

[1] Marcos Sorrilha Pinheiro é Professor Assistente Doutor do Departamento de História da Universidade Estadual Paulista (Unesp-Franca).

desenvolvimento saudável de seu grupo. Assim, as festas, datas nacionais, rituais, indumentárias e tantas outras tradições inventadas (cf. HOBSBAWM; RANGER, 1984) objetivam reforçar e reverenciar os símbolos e ícones que dizem respeito especificamente a um povo. Celebrar o passado e seu espaço é uma forma de garantir a unidade social para o futuro. Nos dizeres de Smith (1998), comemorar os mortos é uma forma de inspirar os vivos.

O desafio de encontrar um fio condutor para uma sociedade mobiliza uma série de agentes sociais que, na esfera do Estado ou relacionados à ele, produzem discursos, projetos e propostas de integração nacional que tencionam estabelecer tal identidade. Dentre os vários atores mobilizados encontramos os historiadores. A necessidade de identificar ao longo da duração eventos que dêem a um grupo específico o pertencimento a uma mesma linhagem ou ancestralidade faz com que as identidades nacionais sejam freqüentemente construídas tendo como referência a história da comunidade. Por sua familiaridade com o passado, aos historiadores se requisita este ofício de "caçadores de elos perdidos" ou "narradores de eventos fundadores". É bem verdade que, no que diz respeito à construção de identidades nacionais, o século XIX foi por excelência o século dos historiadores. Trata-se do período de consolidação dos Estados Nacionais europeus. Assim, para a História cabia a função de encontrar no passado elementos que justificassem a natureza e a coesão das nascentes nações. Como observa François Dosse (1992, p. 41), os historiadores deveriam exaltar "as etapas magníficas da construção do estado nacional, no qual cada momento é encarnado por um homem-herói, verdadeiro semideus [...]".

O caso peruano não escapou a esta regra. No entanto, era necessário encontrar uma imagem unificadora para um país que se entendia fragmentado. No campo da historiografia, o primeiro autor a tentar definir uma identidade comum para o Peru foi José de la Riva Aguero. É importante ressaltarmos que Riva Agüero é o autor que marca o início da historiografia moderna no Peru. A publicação de seu livro em 1910 com o título *La história en el Perú*, representa o primeiro intento de se produzir uma síntese interpretativa da história nacional. A historiografia inaugurada por Riva Agüero ganhou espaço ao longo das décadas iniciais do século XX e se estabeleceu como discurso historiográfico hegemônico no Peru.

De certa maneira, a proximidade da historiografia com a elite política peruana, transformou suas interpretações historiográficas em uma espécie de "história oficial" do país. Enquanto história oficial, essa corrente produziu uma auto-imagem do Peru que se assemelhou muito mais ao reflexo de sua elite, levando em consideração os traços de sua herança espanhola e sua tradição *criolla*, ao mesmo tempo em que relegou à margem a figura do andino e do indígena, ainda que sem esquecê-la. Nesta interpretação, o símbolo heróico sintetizador da identidade peruana foi Garcilaso de la Vega. O Inca Garcilaso, como também é conhecido, era filho de mãe indígena e pai espanhol, mas, nesta sua versão, foi ressaltado apenas em suas características espanholas e em sua erudição e educação *criolla*. É possível afirmar que a mestiçagem, segundo Riva Aguero, apareceu como uma ode ao sucesso da empresa espanhola na América. Algo semelhante pode também ser verificado em outros ícones importantes da história peruana, como Tupac Amaru II. Como se sabe, a luta de Tupac Amaru era por estabelecer uma retomada da dinastia monárquica Inca no Peru. No entanto, segundo a historiografia do inicio do século XX, seus ataques à Coroa Espanhola personificavam os ideais republicanos que surgiriam décadas mais tarde.

Ainda que esta interpretação oficial estivesse longe de se verificar como a representação cabal da identidade peruana foi assim que se reproduziu nos manuais e nas aulas de História. Destarte, as transformações ocorridas na sociedade peruana a partir da década de 1950 colocaram por terra qualquer possibilidade de que tais imagens se constituíssem como verdades sintetizadoras da imagem nacional. O que tornou a década de 1950 um marco de transformações para o Peru foi o início das migrações serra-costa. A chegada do migrante às principais cidades costeiras peruanas, com maior destaque à sua capital, não representou apenas a expansão geográfica e demográfica das zonas urbanas, mas também a inserção de novos elementos culturais em sua sociedade. No caso de Lima isso seria ainda mais evidente. Segundo Gabriela Pellegrino Soares (2000, p. 17),

> tais foram nessa época o ritmo e amplitude das imigrações à capital – cidade cuja identidade, apesar dos vários surtos modernizadores, ainda estava muito presa aos padrões tradicionais imperantes no tempo da colônia – que esta teria o seu perfil rapidamente transformado.

A transformação pela qual passariam o país e sua capital foi tamanha que o cientista político peruano Alberto Adrianzén (1990, p. 15), chegou a afirmar que o ano

de “1950, para muitos peruanos, é um ano quase mágico. [...] chave para a história posterior do país”. O antropólogo Carlos Franco endossa tal afirmação quando concebe que as mudanças trazidas pela migração foram responsáveis pela ruptura histórica mais importante da sociedade peruana do século XX. Para o autor, isso se dá por conta de cinco modificações psicossociais na sociedade peruana assim delimitadas:

> a) seu caráter de ruptura da sociedade rural; b) na libertação da subjetividade do determinismo da tradição produzida em milhões de peruanos; c) na constituição de um novo sentido de espaço e tempo; d) na alteração das orientações de valor, padrões comportamentais e estilos culturais de seus protagonistas; e) em sua capacidade de produzir, ou melhor, co-produzir os processos de urbanização, a economia informal, a cultura chola e a organização popular do Peru atual (FRANCO, 1991, p. 198).

Tamanha é a importância que possui este fenômeno que o autor concluiu que, sem a migração da década de 1950 “o Peru atual não poderia reconhecer o seu rosto no espelho dos anos 90” (FRANCO, 1991, p. 198). É importante ressaltarmos que Carlos Franco defende que o processo migratório alterou a sociedade não apenas em seus aspectos organizativos, mas também mentais.

Interessante é a analogia do espelho feita por Franco a respeito das transformações trazidas pelas migrações. O não reconhecimento de si mesmo no espelho possui total relação com a questão da identidade trabalhada até aqui. As migrações fizeram com que a sociedade sofresse tamanha reconfiguração em suas estruturas social e étnica que a imagem do *criollo* que se refletia no espelho não mais condizia com a realidade identitária do país. Era preciso, portanto, encontrar um novo rosto para a sociedade peruana. Estabelecer um semblante para um país que se mesclava contundentemente a cada década que passava[2].

Na década seguinte, em 1960, os primeiros trabalhos sobre essa nova composição social peruana começaram a surgir. No campo da antropologia, os estudos desenvolvidos sobre o fenômeno da migração possuíram resultados ambíguos. Enquanto valorizavam a chegada do migrante andino no espaço urbano, por conta de

[2] A partir da década de 1950 registrou-se o crescimento de quase todas as principais cidades do Peru como reflexo das migrações. Alguns exemplos de crescimento urbano entre as décadas de 1940 e 1990: Cuzco, de 486.592 para 1.028.763 hab.; Arequipa, de 263.077 para 916.806 hab.; Puno, de 548.371 para 1.079.849 hab.; Lima, de 828.298 para 6.386.308 hab.

suas raízes comunitárias e cultura camponesa, também rotulavam negativamente as migrações, apontando-as como responsáveis pela desordem e superpovoamento dos espaços urbanos (cf. SANDOVAL, 2000). Assim como na antropologia, para a sociologia o que mais chamou a atenção foi a invasão da cultura andina e o surgimento do *cholo*. O *cholo* seria "o antigo indígena que graças a sua educação e esforço pessoal, havia ascendido socialmente e realizado uma integração, pelo menos parcial, à sociedade urbana" (CONTRERAS; CUETO, 2007, p. 306). Em outras palavras, *cholo* é a pessoa de procedência indígena que migrou para a cidade. É uma pessoa que vive nos meios urbanos, mas que possui em seu universo cultural tanto elementos oriundos das tradições andinas de seus antepassados quanto os elementos da modernidade incorporados via cultura urbana.

Aníbal Quijano, sociólogo peruano, em sua tese de doutorado de 1965 intitulada *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana* defendeu que a década de 1950 marcou o início de um processo de *cholificación* da capital com a migração serra-costa. No entanto, não podemos dizer que o novo elemento identificador da sociedade peruana tenha sido o *cholo*. E isto ocorre por dois motivos essenciais. Em seu surgimento, *cholo* era uma denominação depreciativa que possuía o intuito de diferenciar claramente o migrante do citadino, o andino do *criollo*. De outra maneira, *cholo* não é uma terminologia que consiga abarcar apenas um grupo étnico ou um povo que possua uma mesma origem geográfica, ancestral ou histórica. Não consegue ser uma imagem universalizante da identidade nacional.

A avalanche andina influenciou também consideravelmente a historiografia. A geração de historiadores de 1970, também conhecida como Nova História Peruana. A primeira obra a marcar o início das produções dessa chamada Nova História foi o ensaio, *La independencia en el Perú*, escrito por Heraclio Bonilla e a historiadora norte-americana Karen Spaldin, de 1971. O ano é emblemático pois marcou a comemoração dos 150 anos de proclamação de independência do Peru. No entanto, o artigo de Bonilla e Spaldin somente veio a ressaltar que nada havia a se comemorar. Entre as várias críticas que o texto fez à independência do país, destacam-se o ataque à elite *criolla* e à ausência da nação, apresentando uma emancipação sem heróis nacionais, como o resultado de falência do sistema colonial, ou, um constructo importado por Bolívar e San Martín.

Parecia urgente a necessidade de identificar novos heróis nacionais, novos sujeitos responsáveis pela verdadeira imagem do Peru. Homens e mulheres que estavam à margem da história oficial. Reivindicar tradições de resistência que demonstravam o potencial revolucionário dos estratos subalternos. Dar voz aos vencidos e iniciar uma história de *los de abajo*. Dentro dessa concepção, apareceu, pois, a temática do andino e do camponês como objetos centrais, e não mais coadjuvante da história do Peru como ocorrera com Riva Aguero. Mais do que isso, passou-se a valorizar a pluralidade cultural do mundo andino, as várias tradições e os vários grupos étnicos que o compõe em detrimento da antiga visão globalizante do mundo andino. O reconhecimento de que o Peru era um país plural era uma das maneiras de se estabelecer uma identidade nacional que comportasse essa diversidade, ao invés de se buscar uma nação única.

Entre as várias interpretações da Nova História Peruana que buscaram estabelecer uma saída para esta realidade, destacaram-se os trabalhos de Alberto Flores Galindo (1949-1990). Sua principal obra *Buscando un Inca: identidad y utopia en los Andes*, de 1987, representou uma reunião de seus estudos e temas anteriores que já demonstravam uma preocupação com a preocupação em se estabelecer uma nova identidade para este novo Peru que se constituiu com o passar das décadas após 1950. Um exemplo bastante claro disso foi o livro *Aristocracia y Plebe* de 1984.

Neste livro, o autor fez um estudo da sociedade limenha no início do século XIX. A inquietação que moveu esse trabalho é encontrar uma explicação para a falta de uma revolução no Peru no final de seu período colonial. A resposta aparece nas páginas do livro: entre tantos rostos existentes na *plebe*, não foi possível encontrar um elemento comum para a coesão de negros, escravos, mestiços e indígenas que fosse capaz de produzir um levante popular contra a dominação aristocrática. Frente à *aristocracia*, a *plebe* se encontrou demasiadamente fragmentada para realizar tal ação. Do outro lado, a *aristocracia* também não soube se apresentar como protagonista de uma "revolução". Extremamente frágil e dependente das exportações de cana de açúcar e do mercado externo, a elite se viu atrelada aos interesses da Coroa espanhola até bem pouco tempo antes de a independência ser proclamada. Mais uma vez a imagem que vemos é a de um país cindido, sem capacidade de estabelecer uma imagem única sobre si.

O interessante desse livro é que, apesar de ser um estudo de História, suas conclusões fizeram com que Flores Galindo voltasse seus olhares para o presente e

questionasse o destino da política peruana na década de 1980. A pergunta, agora, partiu no sentido de descobrir: porque, mesmo depois da queda do sistema colonial e do desmonte da sociedade aristocrática, a fragmentação entre a *plebe* continuava existindo? Por que a *plebe* limenha e peruana continuava incapaz de realizar uma revolução? O que seria necessário para se construir um elemento identitário agregador entre tais sujeitos sociais?

Conforme escreveu:

> Com efeito, desapareceu a aristocracia, porém a plebe – junto com ela os camponeses do interior – persistiram em sua condição. Para utilizar uma imagem do século passado: o mundo seguiu direito e ainda seguimos imaginando como colocá-lo ao revés. Um desafio onde o passado se confunde com o futuro, ainda esperando um desenlace diferente (FLORES GALINDO, 1994, p. 236).

Diante de tais inquietações, mais uma vez o autor buscou suas explicações no passado. Seguindo a lógica da construção das identidades nacionais, seria no passado onde se encontraria um elo capaz de apagar as diferenças entre os membros da plebe. A partir de então, os trabalhos historiográficos de Flores Galindo partiram em direção de identificar na história peruana a existência de um elemento capaz de trazer identidade e aglutinar essas populações historicamente exploradas. É justamente aí que tem início o seu interesse pelo tema da utopia andina. A criação do "conceito" da utopia andina surgiu de reflexões a respeito dos movimentos sociais desenvolvidos na história do Peru. Segundo defendeu, ao longo dos cinco séculos era possível rastrear momentos que foram marcados pela expectativa de reconstrução do império Inca. Basicamente, a utopia andina era a esperança compartilhada por grupos sociais de que um dia o Inca morto pelos espanhóis ressurgiria com seu *Tahuantinsuyu* para restaurar o que havia sido destituído.

Dentro de uma linha do tempo que supera os limites coloniais e avança na história republicana, a utopia andina teria motivado a criação de modelos de idealização do Império Inca. Segundo tal modelo idealizado, o império Inca apareceria como uma sociedade justa, sem fome e sem desigualdades. Restaurar este "paraíso perdido", esta utopia, era o objetivo de tais movimentos contestatórios. De qualquer maneira, Flores Galindo observou que os meios para atingi-lo nem sempre foram os mesmos ou possuíam a mesma orientação ideológica. Muitas vezes tais movimentos possuíam

contradições fundamentais entre si, representando diferentes grupos políticos, étnicos ou classes sociais, resultando em projetos, até mesmo, antagônicos, mas com um mesmo ideal, superar as dificuldades impostas pelos governantes que os regiam.

Por conta disso, Flores Galindo percebeu que, a utopia andina, na verdade, não se apresentava como um único movimento, mas sim uma constante reinvenção na memória coletiva peruana. Justamente por isso deveria ser compreendida não como uma única utopia, mas como "utopias", já que se reproduzia de acordo com seu contexto histórico e atendendo as demandas e reivindicações sociais da época e do grupo de interesse. Conforme adverte:

> Evitaríamos alguns maus entendidos se consideramos que, em um sentido estrito, não existe uma utopia andina. É imprescindível usar o plural. A utopia andina foi variando segundo as épocas, os lugares e os grupos sociais (FLORES GALINDO, 1988, p. 249).

Assim, a crença em um regresso incaico seria um dos elementos principais que teriam motivado grupos de diferentes tendências em diversos momentos a se levantarem contra uma ordem estabelecida. E, da mesma forma, levaram seus líderes a se proclamarem como o Inca. Estariam, portanto, constantemente "buscando um Inca". As investigações sobre a utopia andina deram origem a uma série de artigos que, posteriormente, foram organizados em seu já referido livro *Buscando un Inca*. Por meio deste livro, buscou apresentar formalmente suas idéias a respeito da utopia andina, bem como elucidar e esclarecer sua proposição conceitual.

Para o autor a utopia andina podia ser compreendida como um elemento de permanência na história peruana e, por isso, estava presente até os dias de hoje, como uma forma de afirmar a esperança no restabelecimento de "tempos melhores" para o Peru. A grande surpresa que o livro traz é que, ao contrário do que sugere seu título, Flores Galindo não estava buscando um Inca. Não era a utopia andina o elemento identitário aglutinador que buscava desde seus questionamentos levantados em *Aristocracia y Plebe*. Por se remeter ao passado incaico, a utopia andina, por si só, era excludente. Não conseguiria, portanto, abarcar povos e comunidades de origem não incaica e, ao mesmo tempo, se colocaria contra a modernidade e a tradição européia dos *criollos*. O Inca, entendia o autor, não era o rosto que o Peru buscava para si já que não representava os *cholos* em sua completude e nem tampouco se assemelhava ao rosto hispanizado da elite nacional. Ao invés de universalizante, o Inca era segregador.

Mas, sendo assim, por que dedicou tantos anos de sua vida ao estudo da utopia andina? Qual seria o papel da utopia andina para a formação de uma identidade para o Peru? Para o autor, sua contribuição estava justamente em sua capacidade "historicamente comprovada" de converter um ideal político em "paixão coletiva". Enquanto utópica tinha a propriedade de mover pessoas em busca de uma mudança, de uma revolução. Porém, não seriam os incas aqueles capazes de dar tal unidade. Para um país tão fragmentado social e etnicamente, a identidade, ao contrário do que ocorre normalmente, deveria ser buscada no futuro e não no passado. Neste ponto é interessante notarmos que Flores Galindo subverteu a lógica identificada por Anthony Smith e, em seu lugar, entendeu que o traço de igualdade capaz de promover a união dos peruanos deveria ser buscada no futuro e não no passado. Diante de um país tão diverso, elaborou uma identidade nacional que não visava reconhecer uma ancestralidade para si, mas um projeto comum no devir. Sendo assim, o elemento capaz de promover tal identidade seria o socialismo.

Neste sentido o socialismo deveria se converter em paixão coletiva, assim como a utopia andina o foi. Porém, para se transformar em um elemento capaz de congregar a fragmentada sociedade peruana, o socialismo deveria se nutrir das tradições trazidas pela própria utopia andina e de sua capacidade aglutinadora. A utopia andina, enquanto tradição peruana converteria o socialismo em algo notadamente peruano.

Como observa o autor,

> o socialismo não só requer idéias; também – e quem sabe antes – de paixões coletivas. Nenhum projeto socialista pode prescindir da história de um país. O êxito do marxismo para impulsionar revoluções vitoriosas está radicado em sua capacidade de aliar-se com as tradições nacionais (FLORES GALINDO 1988a, p. 252).

Este socialismo peruano, que se mesclava com as raízes nacionais tinha um autor como referência maior: José Carlos Mariátegui. É importante lembrarmos que, em uma de suas obras, *Peruanicemos al Peru*, Mariátegui já havia alertado para a necessidade de se promover a adaptação do modelo socialista à realidade e a história peruana. Advertiu a necessidade que a tradição fosse posta em prol da revolução, "reivindicada não pelos tradicionalistas, mas pelos revolucionários" (MARIÁTEGUI, 1994, p. 121).

De outra forma, a busca pela construção do socialismo como uma paixão coletiva, também guardava relações com o que havia sido proposto pelo autor dos *sete*

ensaios. Segundo Mariátegui, a revolução socialista não poderia ser uma simples troca de elites no poder, mas sim, um trabalho de aglutinação, algo que aproxime o socialismo a uma fé, a uma crença. Por conta disso, deveria se construir culturalmente, compartilhada consensualmente e não imposta. A busca por converter o marxismo em uma espécie de fé não foi algo criado por Flores Galindo. Na realidade, foi proposto por Mariátegui em um de 29 de março de 1930, 18 dias antes da morte do autor. Neste artigo, o autor explicava que "o marxismo é uma fé, sem confundir evidentemente '... a fé fictícia, intelectual, pragmática dos que encontram seu equilíbrio nos dogmas e na ordem antiga, com a fé apaixonada, arriscada, heróica dos que combatem perigosamente parara a vitória de uma ordem nova'" (FLORES GALINDO, 1980, p. 14).

Destarte, mais do que repetir as proposições e as interpretação de Mariátegui, seria a "utopia", o elemento de mobilização responsável por desenvolver o socialismo como uma fé. Em outras palavras, para Flores Galindo, a força utópica advinda da utopia andina poderia ser o elemento capaz de dar ao socialismo um caráter "espiritual" e coletivo e, conseqüentemente, cumprir com a reivindicação inacabada de Mariátegui. Escreveu:

> o desafio consiste em imaginar um modelo de desenvolvimento que não implique na postergação do campo e na ruína dos camponeses, ao contrário, permita conservar a pluralidade cultural. Recorrer às técnicas tradicionais, aos conhecimentos astronômicos, ao uso da água... [...]. Sem negar as rodovias, os antibióticos [...] trata-se de pensar um modelo de desenvolvimento desde nossas demandas e que não sacrifique inutilmente as gerações. O mito que reivindicava Mariátegui (FLORES GALINDO, 1995, p. 373).

O elemento "fé" é algo fundamental para compreendermos as intenções do autor com a exposição to tema. Para ele, um requisito indispensável para o êxito das utopias andinas era o fato de que as pessoas "criam" na existência do mito do Inca que regressaria. Como uma paixão coletiva, a fé era o que os mobilizava em torno de um ideal. Flores Galindo apresentou essa fé como o elemento canalizador para a construção de uma identidade aos peruanos. Um elemento agregador, responsável por conduzir a sociedade peruana a uma nova etapa de sua existência, a um novo tipo de nação: o socialismo, um "ideal" coletivo.

Assim, a utopia seria o elemento que faltava para se desenvolver o socialismo mariateguista desde suas origens. Um socialismo que não fosse importado ou transplantado, mas que tivesse os traços peruanos, que se identificasse com o Peru e que

gerasse uma identidade para si. Uma maneira de apresentar uma revolução feita pela vontade popular e não uma revolução partidária ou elitista que somente inverteria a ordem entre os explorados e os exploradores.

Ainda que subverta a lógica da construção das identidades nacionais ao apontá-la no futuro, a proposta de Flores Galindo guardou muitas semelhanças com as regras enumeradas por Smith. Como numa construção de uma identidade para o Peru, Flores Galindo teve a preocupação de vincular este socialismo à paisagem, à geografia, à história, aos heróis e ao povo peruano. Os heróis desta tradição não são aqueles tradicionais do socialismo mundial como Lênin ou Marx. Os heróis deste socialismo são os mesmos rostos perdidos na plebe peruana do século XIX. Um herói como Mariátegui. Mariátegui na obra de Flores Galindo traz em si a representação dos valores que a sociedade peruana deveria cultivar: a morte e agonia desenvolvida em nome da efetivação de um ideal, a busca pelo conhecimento mesmo sem acesso à educação formal, a capacidade de aglutinar diferentes grupos políticos em torno de seu nome, a proposição de projetos coletivos, entre outros tantos. Por isso, podemos dizer que Flores Galindo estabeleceu um nexo de permanência entre o socialismo e a historia, a cultura e a geografia peruana. Para tanto inventou uma tradição, a utopia andina, com a qual o socialismo se fundiria, o que faria com que este intento não parecesse uma criação européia, mas algo originário da própria história peruana e identificada com a mesma.

Referências Bibliográficas

ADRIANZÉN, Alberto (Ed.). **Pensamiento político peruano:** 1930 – 1968. Lima: Desco – Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1990.

ALVOJIN, Cristóbal; HERNANDEZ, Max; SAGASTI, Francisco. **Los 50 Libros que Todo Peruano Culto Debe Leer**. Lima: Caretas/PUCP, 2000.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia del Perú contemporáneo**. 4. ed. Lima: IEP, 2007.

DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). **No Hay País Más Diverso:** compendio de antropología peruana. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2000.

DOSSE, François. **A história em Migalhas:** do Annales à nova História**.** São Paulo/Campinas: Ensaio/Unicamp, 1992.

FLORES GALINDO, Alberto. **Aristocracia y Plebe. Lima, 1760 – 1830.** Lima: Mosca Azul Editores, 1984.

_____. Buscando un Inca: identidad y utopia en los Andes. In: _____. **Obras Completas.** Tomo I. Lima: SUR, 1995.

_____. **La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komitern.** Lima: DESCO, 1980.

_____. La Utopía Andina: esperanza y proyecto. In: _____. **Tiempos de Plaga.** Lima: Caballo Rojo, 1988a.

FRANCO, Carlos. Exploraciones en "otra modernidad": de la migración a la plebe urbana. In: URBANO, Henrique (comp). **Modernidad en los Andes.** Lima: Centro Bartolomé de las Casas, 1991, p. 193-194.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Mariátegui Total.** Tomo I. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994.

SANDOVAL, Pablo. Lo rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Peru. In: DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). **No Hay País Más Diverso:** compendio de antropología peruana. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2000, p. 279.

SMITH, Anthony. Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales. In: **Revista Mexicana de Sociología**, vol. 60, n.1, 1998.

SOARES, Gabriela Pellegrino. **Projetos Políticos de Modernização e Reforma no Peru:** 1950-1975. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2000.