

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

PARADIGMAS DISCURSIVOS NO INDIGENISMO REVOLUCIONÁRIO VANGUARDISTA PERUANO: UM JOGO ENTRE A EXPERIÊNCIA DICOTÔMICA ÉTNICO-GEOGRÁFICA E A EXPECTATIVA DA “UTOPIA ANDINA”.

Bruno Batista Bolfarini

Doutorando Universidade Federal do Espírito Santo – PPGHIS

brunobolfa@gmail.com

Fundada em 1926 pelo intelectual peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) a revista *Amauta* foi símbolo da associação entre a experiência estética vanguardista com a experiência política marcada pela transição da chamada República Aristocrática¹ para o oncenio de Augusto Leguía². Durante o período em que circulou (1926-1930), *Amauta* canalizou em suas páginas os diferentes fluxos ideológicos e culturais que despontavam no Peru na década de 1920 – o indigenismo (como discurso político e cultural de renovação da tradição histórica nacional) e o socialismo. Sob a direção de Mariátegui, a revista *Amauta* contribuiu para o surgimento de um movimento um movimento estético-

¹ Termo criado pelo historiador peruano Jorge Basadre para denominar o período de 1895-1919, que foi marcado por uma relativa paz política e pela volta ao poder do civilismo após o segundo militarismo. Por essa expressão Basadre descreveu uma sociedade governada por uma oligarquia agrupada em torno de poucas famílias (cerca de 40) ligadas ao Partido Civilista e que seriam uma espécie de “donas” do Peru. Foi um período marcado por uma política que combinou um consenso entre as elites, mas também a exclusão e a violência em relação aos setores populares (Cf. CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 199).

² Período de onze anos (1919-1930) de Augusto Bernardo Leguía. Antigo membro do Partido Civilista, Leguía já havia governado o Peru entre 1908 a 1912. Concorreu à presidência em 1919 e na sua campanha buscou o apoio dos setores populares e da emergente classe média. Mesmo eleito, encabeçou um golpe de Estado, com o pretexto de garantir a posse, mas que serviu que instalasse uma nova Assembleia Constituinte e promulgasse uma nova constituição em 1920. Sob a insígnia de “*Patria Nueva*”, Leguía propôs um rompimento com o regime aristocrático anterior e procurou anteder as demandas populares por uma prédica paternalista. Procurou atender as demandas das comunidades indígenas com a criação do *Patronato de la Raza Indígena* e da Seção de Assuntos Indígenas, ligada ao Ministério de Fomento. Leguía procurou resolver de forma paternalista e adotou símbolos incaicos em seu governo se intitulando *Viracocha* (deidade de origem aimará associada Inca) e proferindo alguns discursos em quéchua (idioma que desconhecia). Contudo, adotou algumas medidas polêmicas, tal como a lei de *Conscripción Vial*, que obrigava a população rural, de maioria indígena, a fazer trabalhos compulsórios durante um determinado período em obras viárias, como fosse uma reminiscência da *mita* colonial. Essa medida trouxe profundo descontentamento por parte das comunidades indígenas e dos movimentos populares. Na eleição de 1924, Leguía foi candidato único e assumiria um novo mandato que foi marcado por um aumento da repressão policial e política aos movimentos camponeses e operários, acusando-os de promoverem o socialismo. Após uma nova tentativa de se manter na presidência em 1930, Augusto Leguía foi deposto por uma junta militar sob o comando do Coronel Sánchez Cerro. (Cf. CONTRERAS; CUETTO, 2007, p. 233-259 e COTLER, 2006, p. 153-186).

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

político que polarizou o campo intelectual e político peruano em torno do que denominamos de indigenismo vanguardista revolucionário.

Entendemos que o indigenismo revolucionário vanguardista resultou da junção de dois movimentos: um primeiro, presente no próprio movimento vanguardista limenho, que a partir de uma questão geracional e de hegemonia do campo intelectual e artístico peruano se voltou contra o elitismo acadêmico da *Generación de los 900*³ e contra o modernismo tradicionalista *criollo*⁴, reivindicou o autóctone como expressão de peruanidade; e um segundo, oriundo da antiga capital incaica, Cusco, resultante de um movimento identitário de reivindicação regionalista contra o centralismo limenho, que teve por estopim a Reforma Universitária de 1909.

Embora ambos movimentos tivessem suas origens em diferentes regiões, ambos foram influenciados pelo discurso indigenista de Manuel Gonzáles Prada e ambos se voltaram para o passado autóctone como forma de afirmação nos campos intelectual, artístico e político.

No discurso indigenista vanguardista revolucionário podemos perceber uma visão acerca da sociedade peruana como dicotômica, que reflete não apenas a própria condição social desses intelectuais vanguardistas, mas também de uma experiência inserida na própria história peruana a partir do evento da conquista. Esse discurso, conforme pontuado por Alberto Flores Galindo (1994), foi tributário do ideal de “Utopia Andina”⁵, que portador de um aspecto histórico, remete a um ideal de redenção, em que advirá um tempo no qual o incásico recuperará o seu lugar.

³ Denominação concebida pelo historiador Jorge Basadre e que seria adotada tanto na historiografia peruana, quanto na crítica literária, principalmente por Luis Alberto Sánchez. A *Generación de los 900*, não se tratou de uma geração ou grupo intelectual, mas foi uma forma pela qual se referiram à tríade intelectual formada pelo escritor José de la Riva Agüero y Osma, pelo jurista e ensaísta Francisco García Calderón Rey e pelo historiador Víctor Andrés Belaúnde. Embora não tenham formado um grupo oficialmente, se reuniram na formação do Partido Democrata em 1915, o qual não prosperou, sendo mais uma reação civilista contra o populismo do governo Billinghurst. Para mais sobre as visões que os letrados da *Generación de los 900* tiveram em relação ao indígena recomendamos MONTOYA URIARTE, 1998.

⁴ Adotaremos a grafia original em espanhol para se referir ao descendente de espanhol nascido na América e diferenciar do termo “crioulo” utilizado com outro significado na língua portuguesa.

⁵ “*La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad*”. (FLORES GALINDO, 1994, p. 17).

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Esses dois tópicos, em nossa concepção, constituíram-se como verdadeiros paradigmas discursivos dentro do indigenismo como expressão política e/ou como expressão cultural e artística. Como padrões retórico-discursivos presentes no discurso indigenista peruano, imprimindo-lhe uma característica típica, o ideal utópico andino e a visão dicotômica da sociedade não são apenas visões originais eventuais em um determinado período, mas ambos estão inseridos, numa espécie de “tradição peruana”, que se apresenta como experiência presente. Nesse sentido, esses paradigmas discursivos, se tratam de estratos que estão contidos em todas as ações singulares e em todas as constelações únicas, executadas ou suportadas por seres humanos igualmente singulares e únicos, condicionando e limitando as possibilidades de ação humana e, por que não, as gerando. (Cf. KOSELLECK, 2014, p.13).

O aspecto dicotômico pode ser apreendido na ideia corrente de que o Peru ainda seria uma nação a ser construída; um país cindido em duas sociedades e culturas que não se conciliaram após mais de 500 anos do primeiro contato. Aliás, como podemos ver nos exemplos abaixo, tais afirmações ainda se fazem presente.

Yo personalmente, soy quechua; vivo como quechua, pero no es grande mi corazón para este territorio que llama Perú. Porque este Perú es propiedad de los grandes mandatarios, es el feudo de los que manejan el poder económico. Nosotros los indios no formamos parte, no participamos de este Perú, por esto nos encontramos olvidados y postergados como si formáramos parte de este territorio... Por esto yo no sacaré la cara por este territorio llamado Perú, mi identidad no es ser peruano, sino mi identidad es quechua. (CHUQIMAMANI VALER, 1988, *¿Quiénes Somos?* p. 37 Apud MONTOYA URIARTE, 1998, p. 164).

Sólo se puede hablar de sociedades integradas en aquellos países en los que la población es escasa o inexistente. En las demás, un discreto, a veces inconsciente, pero muy efectivo *apartheid* prevalece. En ellos la integración es sumamente lenta y el precio que el nativo debe pagar por ella es altísimo: renunciar a su cultura [...] y adoptar la de sus viejos amos. Tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas, [...]. (VARGAS LLOSA, 1992, p. 811).

Um exemplo claro foi a recente disputa eleitoral protagonizada pela candidata Keiko Fujimori e Pedro Castillo. Enquanto Keiko foi colocada como representante de um projeto modernizador liberal, o professor Pedro Castillo foi desenhado como representante da sociedade rural andina. Tal disputa revelou anseios, expectativas e

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

temores que vão mais além do que uma disputa entre “direita” e “esquerda”, pois mostra uma disputa entre um Peru costeiro e um Peru andino, e um Peru *criollo* e um Peru indígena. Nessa disputa entre esses dois “Perus” há o temor, mais latente no lado costeiro, mas também uma expectativa de uma mudança brusca na sociedade que inverta a ordem social estabelecida advinda de rebeliões camponesas, indígenas e de grupos paramilitares. Assim, nesse temor ao “senderismo”⁶, presente na sociedade peruana durante a recente corrida eleitoral, há um componente presente na sociedade peruana desde tempos coloniais – o temor da chamada guerra de castas, da rebelião indígena generalizada que teve como principal exemplo a rebelião de Túpac Amaru⁷.

A experiência desse levante ocorrido no final do século XVIII, incorporou-se nos diagnósticos e prognósticos da sociedade peruana, constituindo tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento⁸ não apenas durante o período de formação do Estado republicano peruano no século XIX, mas também durante o século XX, com a onda de levantes indígenas no sul peruano nas décadas de 1910 e 1920, assim como com o movimento Sendero Luminoso na década de 1980 e, por fim, como uma espécie de fantasma que pairou sobre a recente disputa eleitoral.

Não podemos também desconsiderar o processo de formação histórica como condicionante à essa visão dicotômica acerca da sociedade. Se compararmos o Peru com o México – berços das grandes civilizações (inca e asteca) que foram subjugadas pelos colonizadores espanhóis – podemos perceber uma nítida diferença no processo histórico sócio cultural a partir da colonização, que acabaria por impactar nos projetos de nação pós independência.

⁶ Referência ao grupo guerrilheiro surgido na região de Ayacucho no final dos anos 1970 e que atuou no Peru até início dos anos 1990. Sob a liderança do professor de filosofia, Abimael Guzmán e baseados nos preceitos teóricos de José Carlos Mariátegui e no maoísmo chinês os senderistas pretendiam conduzir uma revolução camponesa que levaria o Peru ao comunismo. Para mais sobre o movimento Sendero Luminoso recomendamos (RÉNIQUE, 2009).

⁷ Rebelião ocorrida em 1780 e 1781, foi liderada pelo mestiço Gabriel Condorcanqui Nogueira, que se intitulou Túpac Amaru II e convocou os *criollos* a lutarem contra a coroa espanhola. Os rebeldes tomaram a cidade de Cusco, onde proclamaram a abolição da escravidão e do *repartimiento* indígena (forma colonial de recrutamento do trabalho indígena baseada na antiga *mita* do período incaico), o movimento se alastrou para outras províncias de populações aimarás do Alto-Peru (atual Bolívia), onde se radicalizaria e perderia o apoio dos *criollos*. (Cf. LYNCH. 2002, p. 60).

⁸ Aqui estamos nos referindo à noção de campo de experiência elaborado por Reinhart Koselleck em (2006, p. 309).

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

No México sobre os escombros de Tenochtitlán foi erigida a sede administrativa, que viria a significar a junção (sem desconsiderar o processo de violência) entre o espanhol e o asteca, presente no ideal de mestiçagem que fez parte da retórica nacionalista mexicana. Por outro lado, o Vice-reino do Peru deslocou a sua sede para Lima e a sociedade colonial seria erguida afastada do mundo incaico, que tinha sua capital em Cusco, nos andes (Cf. SANDERS, p. 117-118). A capital do vice-reino, afastada do andino e sedimentada na Costa, era o símbolo da separação entre o mundo *criollo* e o mundo indígena. Não era apenas uma separação geográfica, mas também uma separação étnica, as quais influenciariam as visões acerca da nacionalidade peruana, que trouxeram como pressuposto retórico o choque e a inconciliabilidade entre a tradição hispânica e a tradição incaica. Essa retórica ficou evidente nos discursos nacionalistas no contexto pós Guerra do Pacífico⁹, nos quais foi expressado pelos letrados urbanos deste período o conflito entre o “Peru *criollo*” e o “Peru indígena”.

No contexto pós Guerra do Pacífico, um grupo de intelectuais peruanos, influenciados pelo positivismo cientificista e pelas teorias racialistas¹⁰, defendeu que o Peru, para se tornar uma nação moderna, deveria ser “desindianizado”. Esses letrados, ligados ao movimento político civilista¹¹, expressaram o diagnóstico de uma sociedade dual e sem

⁹ Há um intenso debate na historiografia acerca da motivação do conflito militar de 1879 que envolveu Bolívia, Chile e Peru. Contudo há um consenso de que as motivações giraram em torno da exploração do Salitre nas regiões de Antofagasta (que na época pertencia à Bolívia) e Tacna, Arica e Tarapacá (que faziam parte do território peruano). Após a invasão pelas tropas chilenas – apoiadas pelo governo britânico – da região salitreira de Antofagasta, a Bolívia declarou guerra aos chilenos. Devido a um acordo de defesa mútua assinado por Peru e Bolívia em 1873 – embora se discuta que a elite financeira limenha e o governo de Mariano Ignacio Prado tinham interesse no monopólio de exploração do salitre – o Peru acabou entrando na contenda. Após 5 anos de conflito e praticamente 4 anos de ocupação chilena na região costeira peruana, foi assinado o Tratado de Ancón, o qual estipulava a cessão definitiva da província de Tarapacá e das províncias de Tacna e Arica por 10 anos, além de uma vultosa indenização de guerra a ser paga pela extração do guano e salitre. Para mais acerca das motivações do conflito recomendamos ROSARIO, 2012 e CONTRERAS; CUETO, 2007, p. 161-174.

¹⁰ Utilizaremos os termos racialista e racialismo para nos referir às interpretações elaboradas a partir de um conjunto de teorias científicas em voga no final do século XIX que, sob a influência do cientificismo positivista e do darwinismo, defendiam uma hierarquia de raças nas sociedades humanas. Desse modo, ao usarmos os termos racialista e racialismo estamos buscando diferenciar dos termos racista e racismo, os quais apontam para visões e preconceitos existentes de forma estrutural na sociedade.

¹¹ Aqui estamos nos referindo aos intelectuais que fizeram parte do chamado movimento civilista no Peru, que foi representado pelo Partido Civilista. Este Partido procurou responder aos anseios da elite latifundiária costeira e da elite comercial peruana contra os sucessivos governos de chefes militares que se revezavam após inúmeras rebeliões. Os civilistas defendiam uma sociedade que fosse ordenada e regida por uma elite ilustrada, eram alinhados aos princípios do liberalismo econômico e foram uma força hegemônica após a Revolução Democrática de 1891 até 1919 (Cf. COTLER, 2006; CONTRERAS e CUETTO, 2007).

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

integração nacional devido aos enormes contrastes entre a Costa hispânica e a Serra indígena e foi naturalizado por esses intelectuais a representação da Costa como símbolo do dinamismo da civilização europeia e a Serra Andina como uma região inerte, primitiva e bárbara, composta por uma população indígena que se recusava a se modernizar.

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

En mi concepto, la causa principal del gran desastre [...] está en que la mayoría del Perú la forma una raza abyecta y degradada, que Ud., quiso dignificar y ennoblecer. El indio no tiene el sentimiento de la patria; es enemigo nato del blanco y del hombre de la costa y, Señor por Señor, tanto le da ser chileno como turco. Así me explico que batallones enteros hubieran 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. Por otra parte, los antecedentes históricos nos dicen con sobrada elocuencia que el indio es orgánicamente cobarde. Bastaron 172 aventureros españoles para aprisionar a Atahualpa, que iba escoltado por cincuenta mil hombres, y realizar la conquista de un imperio cuyos habitantes se contaban por millones. (PALMA, *Cartas inéditas*, 1964 Apud KAPSOLI ESCUDERO, 2019, p. 49-50).

Na contramão desses diagnósticos, embora mantendo o mesmo paradigma discursivo dicotômico, foi emblemática a produção do escritor arequipenho Manuel Gonzáles Prada (1844-1918). Sua concepção indigenista influenciou profundamente os movimentos indigenistas e o indigenismo das primeiras décadas do século XX. Prada defendeu que o Peru só poderia ser uma nação se integrasse os índios como cidadãos e rechaçou tudo o que significava colonial e oligárquico, porém ao mesmo tempo, seus escritos assumiram o cliché racialista da degeneração latino-americana ao colocar que a Espanha nada teria a ensinar aos países americanos, pelo contrário, a tradição ibérica era um exemplo da herança colonial que deveria ser eliminada (Cf. SANDERS, 1997, p. 212).

Desse modo, contra a visão intelectual civilista que entendia que a nação peruana tinha seu substrato na herança *criolla* colonial, Gonzáles Prada defendeu que:

[...] No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía embrutecedora del indio. (GONZÁLES PRADA, *Discurso en el teatro Politeama* [1888] 1976, p. 45, 46).

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Embora seu discurso trouxesse a inserção do indígena como elemento de nacionalidade, ele não deixou de portar os preconceitos correntes no campo intelectual desse período em relação ao indígena. Nessa fase de sua obra Prada expressou um indigenismo dentro de uma retórica nacionalista revanchista. Para ele, aqueles que realmente formavam a nação peruana e que viviam na cordilheira – os índios -, precisariam ser civilizados, pois eram um híbrido do barbarismo primitivo e dos vícios do espanhol.

Porém, foi a produção de Manuel Gonzáles Prada após o retorno do exílio em 1898 que trouxe concepções as quais fizeram com que seu pensamento se tornasse uma espécie de tradição para a geração intelectual vanguardista.¹² Nesta fase, Prada radicaliza seu discurso sob influência do anarquismo e retoma a discussão do problema indígena por um viés econômico e social. No texto *Nuestros Indios* (Cf. GONZÁLES PRADA, [1904], 1976, p.332-343), Prada utiliza a noção de raça sociológica – elaborada pelo sociólogo polonês Ludwig Gumplowicz¹³ - para questionar as visões em torno da inferioridade racial do indígena, influenciadas pelas teorias racialistas em voga no final do século XIX. Segundo a noção de raça sociológica, todo elemento étnico potente busca outro elemento para subjugar e servir a seus fins, originando a hierarquização racial-social. (Cf. SANDERS, 1997, p. 227). Então, a partir desse pressuposto teórico, Prada entendeu que não seriam condições genéticas e biológicas que determinariam a superioridade racial, mas sim questões históricas, culturais e sociais.

Outro aspecto que Gonzáles Prada trouxe neste diagnóstico de inconciliabilidade entre os elementos étnicos no Peru foi a associação destes com o aspecto dicotômico geográfico, colocando o antagonismo entre Costa, representada pelos *criollos*, e Serra, representada pela massa indígena, como uma realidade. Assim, os males peruanos seriam fruto de uma oligarquia assenhorada em Lima que mantinha o país do mesmo modo do que no período

¹² Apenas para exemplificar esse fato, seu nome foi dado à iniciativa promovida pelos movimentos esquerdistas ligados aos movimentos universitários de 1919 de levar ensino e cultura às classes operárias e camponesas através das Universidades Populares Gonzáles Prada. A revista *Amauta* o homenageou, por ocasião de dez anos da morte de sua morte, no volume 16 publicado em 1928. (N.A.).

¹³ Ludwig Gumplowicz (1838-1909) foi sociólogo, cientista político e historiador. Propôs que no estudo das raças os critérios sociais e culturais teriam prevalência em relação aos critérios biológicos. Sua concepção crítica das teorias racialistas evolucionárias biológicas influenciou autores tais como Manuel Gonzáles Prada e Euclides da Cunha. (N.A.).

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

colonial e, portanto, a culpa da manutenção da “herança colonial” seria das elites *criollas* e não da população indígena.

No entanto, Gonzáles Prada não teve expressividade no campo intelectual peruano durante o seu período de produção literária e política, sendo ofuscado pelo grupo intelectual hegemônico ligado ao civilismo.

Esses letrados civilistas, compartilhavam o fato de serem membros da elite política e econômica peruana e de se formarem na Universidade de San Marcos. Esses intelectuais, buscaram encontrar soluções para o chamado problema indígena, contudo, com uma visão preconceituosa e de inferioridade do índio, entendiam que o indígena precisaria ser “civilizado” para ser integrado à nação.

Esses discursos, além de disseminarem uma visão do indígena como um povo com costumes bárbaros, inertes em meio ao alcoolismo e a cocamania, inaptos para o trabalho, também reproduziram a experiência dicotômica. Um dos representantes da chamada *Generación de los 900*, José de Riva Agüero y Osma afirmou que:

El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; sí no les declara guerra franca es por cobardía [...] En la Sierra hay algo de diabólico y hechizado. (RIVA AGÜERO, *Elogio al Inca Garcilaso* [1916] 1962, p. 190 apud MONTOYA URIARTE, 1998, p. 156).

[...] la costa ha representado la innovación, la ligereza, la alegría y el placer; y la sierra, la conservación hasta el retraso, la seriedad hasta la tristeza, la disciplina hasta la servidumbre, y la resistencia hasta la más extrema lentitud. (RIVA AGÜERO, *Paisajes Peruanos*, [1918] 1956, p. 117 apud MONTOYA URIARTE, 1998, p. 156).

Essa geração de intelectuais, influenciada pelo arielismo¹⁴, defendia que a tradição peruana era hispânica e, por conseguinte latina. Defendiam um projeto de modernização para o Peru que fosse conduzido por uma elite ilustrada – *cesarismo ilustrado* – à francesa.

¹⁴ O *Arielismo* foi um horizonte intelectual compartilhado por uma geração de escritores e intelectuais na virada do século XIX e início do século XX. Essa geração influenciada pela onda idealista que começava a tomar conta do cenário intelectual latino-americano, encontrou na obra de José Enrique Rodó, *Ariel*, o baluarte da reação latino-americana contra a condenação que o racismo positivista havia decretado à civilização latina e contra à usurpação dos valores espirituais latinos pelo materialismo anglo-saxão, representado pelo personagem *Caliban* (uma alusão aos Estados Unidos). Segundo Karen Sanders (1997, p. 249), *Ariel* trazia “un mensaje esencialmente optimista, dirigido a las elites del continente, que nada decía acerca de los problemas específicos nacionales ni tampoco sobre las poblaciones indígenas del continente.”

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

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

Essa procedência, até então anômala no cenário intelectual peruano, se deu graças ao “boom” editorial da década de 1910, que fora favorecido pelo processo de urbanização e ampliação da classe média, não apenas em Lima, mas em alguns centros como Cusco, Puno e Trujillo. Em grande parte de origem provinciana, essa nova geração intelectual desencadeou uma reação ao elitismo intelectual dos hispanistas, defendendo uma postura iconoclasta das tradições coloniais, abrindo as portas para a vanguarda na próxima década, que teve sua origem no grupo *Colónida*.

Mais do que uma reação ao academicismo intelectualista hispanista da *Generación de los 900*, os *Colónidas* reagiram contra todos pressupostos classistas, políticos, culturais e artísticos que aquela geração hispanista representava e, nesse sentido, reagiram ferozmente à uma modernização pela qual a cidade de Lima vivenciava, pois entendiam que essa era uma modernização falseada, desintegradora e excludente.

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

Neste movimento não podemos deixar de identificar também uma questão identitária. O fato de serem provenientes das províncias e vivendo em uma cidade que passava por uma modernização que voltava seu rosto à Europa e que ao mesmo tempo dava às costas ao interior serrano, colocou esse enfrentamento intelectual geracional dentro do paradigma dicotômico *Costa versus Serra*.

Nesse sentido, o retrato do autóctone, como elemento de identidade e nacionalidade no Peru, foi esboçado sob o olhar daqueles que vinham do interior serrano, trazendo uma nova forma de enxergar o passado incaico, dando a ele um sentido de novidade, como expressão da modernidade.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

O “descobrimento” desse passado por parte dessa geração intelectual foi acompanhado por um ciclo de rebeliões indigenocamponesas no sul peruano. Nesse contexto, a rebelião Rumi-Maqui¹⁵, com seu ideal de restauração do incásico, trouxe para os *colónidas* a perspectiva de mudança da ordem estabelecida.

Porém, antes dos *Colónidas*, a ideia de mudança a partir do incário¹⁶ já estava presente no sul peruano através de um movimento cultural e identitário que reivindicou o passado e tradição autóctone como expressão regional andina e que ganhou projeção com o movimento estudantil de 1909 na Universidade San António Abad, em Cusco.

Imbuídos por um ideal de renovação os estudantes desta universidade iniciaram uma greve em 1909 que acabou mobilizando a população local cusquenha, fazendo com que o governo intervisse atendendo as reivindicações dos estudantes e colocando a reitoria da universidade a cargo do estadunidense Albert Giesecke.

O novo reitor implementou uma profunda reforma na universidade com a instituição de métodos de ensinos modernos e estimulou a investigação e a pesquisa de temas regionais, principalmente relacionados ao passado incaico – história e arqueologia, e às comunidades indígenas – antropologia, sociologia e economia -, que eram publicados na *Revista Universitária*, fundada por Giesecke para expor as pesquisas dos estudantes daquela universidade. (KUON ARCE; VIÑUALES, R.; GUTIÉRREZ; VIÑUALES, G.; 2008, p. 35-37).

Esses intelectuais indigenistas cusquenhos, tais como Luis E. Valcárcel, Uriel Garcia e Hidelbrando Castro Pozo, se tornariam importantes pesquisadores nas áreas da sociologia, arqueologia, história, além de promotores da cultura andinista e das tradições

¹⁵ Rumi- Maqui (mão de pedra em quéchua) foi o apelido dado pelos rebeldes indígenas ao Major Teodomiro Gutiérrez Cuevas, que teria liderado um ciclo de rebeliões no sul peruano no ano de 1915. Durante o governo Billinghamurst, Gutiérrez Cuevas foi encarregado de fazer relatórios e investigar as populações quéchuas do altiplano. No documento entregue, ele teria denunciado as violências cometidas pelos *gamonais* contra os indígenas, fazendo com que ele fosse questionado pelos *hacendados* da região de Puno, sendo perseguido após a queda do presidente Billinghamurst pelas autoridades do governo de Javier Prado. Teodomiro Gutiérrez Cuevas abandonaria as forças armadas e teria liderado algumas comunidades indígenas em uma série de levantes armados contra os *hacendados* e *gamonales* da região de Puno. Sem entrar na questão historiográfica acerca da veracidade do personagem Rumi-Maqui e dos objetivos dos revoltosos, foi difundido na imprensa peruana da época que o objetivo de Rumi-Maqui e seus seguidores era de restaurar o *Tawantinsuyo* (denominação em quéchua do território inca) (Cf. FLORES GALINDO, 1994, p. 221-225).

¹⁶ Replicamos o conceito de Incário adotado por alguns intelectuais do indigenismo peruano, principalmente por Luis E. Valcárcel, para se referir aos aspectos históricos do passado incaico que permanecem na cultura do indígena do presente como tradição, mas também como projeção de futuro. (N.A.).

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

incaicas. Além disso, esses intelectuais fariam um importante papel de mediação com os vanguardistas limenhos ao levarem a eles o conhecimento oriundo de suas pesquisas sobre a região andina e suas tradições e sobre o passado incaico.

Essa geração de estudantes da reforma de 1909 foram fortemente influenciados pelo positivismo, introduzido na Universidade San António Abad pelo médico cusquenho Antonio Lorena. A ideia de raça fez-se presente e foi bastante utilizada pelos indigenistas cusquenhos, sob as influências de Gumpłowicz (o mesmo que influenciara o González Prada em *Nuestros Indios*), além de Franklin Giddins e Herbert Spencer.

Valcárcel se valeu desses pressupostos teóricos para apontar a sobrevivência da raça incaica que, mesmo massacrada desde a conquista, não desapareceu e permanecia, quase que intacta, nos Andes. Nesse ponto, a influência dos tratados de Hippolyte Taine, far-se-ão presentes na persistência da ideia dos Andes como uma força telúrica fundamental na configuração do homem andino e no retrato do passado incaico (VERES CORTÉS, 2000, p. 121).

Além disso, não podemos deixar de mencionar a influência do pensamento de Manuel González Prada nesses letrados indigenistas do sul peruano, os quais poliram dele todo racionalismo preconceituoso em relação ao indígena e exaltaram o binarismo social peruano, associando seu trabalho a um ideal exclusivista andino como ação política e social. Nesse sentido, essa visão de inconciliabilidade entre a sociedade *criolla* e a sociedade andina foi mais nítida na obra de Luis E. Valcárcel.

Para Valcárcel, a história peruana era marcada por uma relação de violência através do choque entre os dois mundos: o espanhol e o incaico, que estavam sempre em enfrentamento. Valcárcel expôs um discurso indigenista de caráter exclusivista e entendia que a mestiçagem não seria uma solução. Na sua obra *Tempestad en los Andes*, Valcárcel expôs uma expectativa de um confronto final, a partir de uma rebelião indígena surgida nos Andes que extirparia a colonialidade¹⁷ da sociedade peruana e traria uma nova modernidade autóctone.

¹⁷ Utilizaremos esse conceito como substituto ao uso anacrônico corrente nos textos da revista *Amauta* do termo feudalidade. Entendemos que o conceito de colonialidade expressa tanto a experiência da sociedade peruana baseada na dicotomia étnico e geográfica, quanto a permanência de traços políticos-culturais e formas de organização social, remanescentes do período colonial, os quais ainda estão presentes na sociedade peruana. Em suma, trata-se da permanência do passado colonial nas relações sociais do presente.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Nessa reivindicação histórico-cultural local, esses intelectuais cusquenhos enxergaram o período incaico como uma “era dourada” oposto a um presente marcado pelo atraso e resignação do camponês serrano (Cf. SANDERS, 1997, p. 304) e assim, trouxeram um elemento para o indigenismo que caracterizou esse discurso proveniente do sul peruano: a *mentalidade andina*.

No entanto, essa idealização do passado incaico, não surge nesse espaço e período através desse movimento indigenista andinista, ela teve uma origem mais antiga, mais precisamente na literatura peruana posterior à Conquista. Ela surgiu como produto literário, no meio das elites mestiças serranas as quais se apropriaram de elementos representativos de uma memória coletiva presente na população indígena a partir da Conquista, num claro exemplo de apropriação da cultura popular pela erudita. Essa memória coletiva foi sendo construída como forma de buscar interpretar e sair de um mundo fragmentado que se apresentava com a chegada dos espanhóis.

Mas o importante aqui neste trabalho e que influenciaria o indigenismo vanguardista revolucionário, foi que nessa chamada de *mentalidade andina* há um ideal histórico, que de início estava presente nos estratos populares, mas que acabaria sendo incorporado principalmente pelas elites andinas e por conseguinte, por esses letrados urbanos, de restauração do incásico como perspectiva de rompimento com a realidade presente e portadora de uma expectativa de futuro.

Entendidos como paradigmas discursivos, o ideal utópico andino e a visão dicotômica da sociedade estão contidos no que Reinhart Koselleck (2006) chamou de “espaço de experiência”¹⁸, e nesse sentido, esses paradigmas discursivos pertencem às visões de mundo e estão presentes na forma como esses letrados indigenistas vanguardistas revolucionários enxergaram o passado como forma de projeto de futuro.

Esse projeto de futuro, esboçado nas páginas de *Amauta*, buscou um passado que estivesse conectado com o que se apresentava como o “novo” – a revolução socialista. O

¹⁸ “A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias”. (KOSELLECK, 2006, p. 309-310).

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

rompimento com a sociedade presente, marcada pela colonialidade, como projeto, foi influenciado pela visão que esses intelectuais indigenistas vanguardistas tiveram de que seu tempo era uma época de clivagem – de decadência do ocidente, pelo impacto da Primeira Guerra Mundial e das crises econômicas que se sucederam. Desse modo, o horizonte de expectativa que despontava para aqueles intelectuais estava se realizando como uma “espécie de futuro presente” (Cf. KOSELLECK, 2006, p. 310) e, nesse sentido, a expectativa da extirpação da colonialidade, isto é, da sociedade dicotômica, estaria já se realizando fora do Peru com os eventos na URSS, México e na China.

Então, o passado andino foi recuperado por esses intelectuais indigenistas e projetado para o futuro movido por um mote histórico que remete ao ideal da “Utopia Andina” e, nesse sentido, movidos pela expectativa que se descortinava em seus horizontes, configuraram o incário como possibilidade de realização da modernidade, pela presença mítica do comunitarismo andino que foi projetada na expectativa revolucionária socialista.

Nessa operação, entendemos que, na visão do passado como possibilidade histórica, a compreensão se manifesta a partir de determinadas expectativas e de um sentido determinado (Cf. GADAMER, 1999, p. 402). Nesse processo de compreensão há uma noção de futuridade que corresponderia a entender o passado a partir de uma expectativa, isto é, projeto de futuro formado pela apropriação das opiniões prévias e dos pré-conceitos¹⁹.

Do ponto de vista ontológico, a consciência histórica, pode ser entendida como um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado. (Cf. GADAMER, 1996, p. 421-423). O passado se apresenta de formas diversas em situações históricas diversas e, por isso, a investigação histórica na modernidade não enxerga passado apenas sob a lei do progresso, já que na tradição realizamos nossas experiências históricas, na medida em que nela ouve-se cada vez uma voz nova que ressoa do passado. (Cf. GADAMER, 1996, p. 426-427).

¹⁹ Na noção de preconceito colocada por Gadamer entendemos que há um elemento ontológico, isto é, uma condição temporal existencial que se refere a um lançar-se em direção ao passado a partir daquilo do que nos foi transmitido, presente na nossa circunvisão de mundo, “por isso os preconceitos de um indivíduo são muito mais que seus juízos, são a realidade histórica do seu ser” (GADAMER, 1999, p. 415). Assim, esse conceito pode ser entendido como um conceito que porta uma noção temporal de futuro projetado para o passado.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Nesse aspecto, a tradição surge não apenas como uma espécie de arcabouço ideológico-cultural, ela é a própria condição ontológica humana na relação com a temporalidade (futuro-passado), é a forma como nos conectamos com o passado. Assim, a forma como compreendemos o passado nos chega pelos estratos que foram sedimentando e que nos é apresentado como tradição. O tempo passado não é uma distância intransponível, mas é o fundamento no qual a atualidade finca suas raízes. A tradição trata-se da continuidade da herança histórica que preenche o abismo temporal, ela é a luz que nos mostra todo o transmitido. Portanto, compreender uma tradição requer, sem dúvida, um horizonte histórico. Mas o que não é verdade é que se ganhe esse horizonte deslocando-nos a uma situação histórica. Pelo contrário, temos de ter sempre um horizonte para podermos nos deslocar a uma situação qualquer.

Podemos desse modo concluir que a visão de uma sociedade dicotômica étnico e geográfica e o ideal de Utopia Andina constituíram-se como paradigmas discursivos no indigenismo peruano, pois estas duas noções refletem não apenas elementos discursivos retóricos, mas uma própria forma de compreensão da realidade e do passado. Ambos paradigmas são pertencentes à forma como o discurso indigenista vanguardista revolucionário diagnosticou a sociedade peruana e elaborou formas de superação de uma realidade e almejar uma modernidade imaginada. Nesse sentido, esses dois paradigmas discursivos não refletem apenas a experiência pela qual esses intelectuais indigenistas viviam, mas também uma espécie de jogo entre essas experiências (a tradição como passado presente) - e as expectativas (projeção do futuro no passado).

Esses intelectuais e/ou letrados vanguardistas, principalmente aqueles oriundos da classe média urbana (limenha ou provinciana), compartilhavam com os indígenas o sentimento de alijamento da vida política e nacional. Nesse sentido, diante de uma sociedade arcaica, hierarquizada e excludente, imaginaram uma modernidade na qual o ideal da “Utopia Andina” estava no “resgate” do passado autóctone como expectativa de rompimento da colonialidade.

Porém, mesmo com o papel polarizador que Mariátegui empreendeu em sua revista de doutrina, arte, literatura e polêmica, várias tendências indigenistas se encontraram e afluíram nesse ideal de junção do indigenismo com o socialismo. No entanto, um aspecto comum, não apenas aos indigenismos que foram expressos em *Amauta*, mas em outros

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

que tiveram pressupostos paternalistas, assimilacionistas, exclusivistas e outros, é o aspecto da exterioridade que o discurso indigenista porta.

O indigenismo, como discurso ou como expressão estética, revela visões e projetos, experiências e expectativas daqueles que estão fora das comunidades indígenas. Trata-se de um discurso emanado por letrados urbanos brancos e ou mestiços em relação ao índio. Mais do que isso, é um discurso do urbano em relação ao rural, do moderno em relação ao atrasado, que se apropria de aspectos culturais e históricos, inerentes às comunidades indígenas.

Então, no caso específico do indigenismo vanguardista revolucionário, o discurso indigenista não apenas aponta para expectativas e experiências que se inserem como uma espécie de tradição, relacionada com uma compreensão de mundo influenciada pelo próprio momento histórico que estes letrados urbanos estão vislumbrando como de expectativa revolucionária no qual o utópico andino surge como elemento mítico de superação da colonialidade, mas também todo um passado que atravessa gerações e chega como compreensão do mundo à sua volta pela própria experiência colonial dicotômica.

BIBLIOGRAFIA

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

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

CRUZ LEAL, Petra-Iraides. Prehistoria y perfil de “Amauta”. **Hispanamérica**, ano 23, nº 68, p. 21-48, 1994, p. 26. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20539785>>. Acesso em: 06 jul. 2021.

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

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. MEURER, Flávio Paulo (Trad.). Petrópolis: Ed. Vozes, 3ªed.1999.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Páginas Libres y Horas de Lucha**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo. La correspondencia entre Ricardo Palma y Nicolás de Piérola. **Aula Palma**, n. 17, p. 35-58, 27 maio 2019. Disponível em: <https://revistas.urp.edu.pe/index.php/Aula_Palma/article/view/2121>. Acesso em 06 jul. 2021.

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

_____. **Estratos do Tempo**. Estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KUON ARCE, Elizabeth; GUTIÉRREZ VIÑUALES, Rodrigo; GUTIÉRREZ, Ramón; VIÑUALES, Graciela María. *Cuzco-Buenos Aires*: Ruta de intelectualidad americana (1900-1950). Lima: Fondo Editorial Universidad de San Martín de Porres, 2008.

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

MONTOYA URIARTE, Urpi. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 41, n.1, pp.151-175, 1998. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011998000100005>>. Acesso em: 06 jul. 2021.

RÉNIQUE, José Luis. **A Revolução Peruana**. São Paulo: UNESP, 2009.

ROSARIO, Emilio. “Parlamento y Salitre. Políticas de Estado antes de la Guerra del Pacífico”. **Anuario de Historia Regional y de las Fronteras**, vol. 17, n. 2, Bucaramanga, 2012, p. 481-501. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/4075/407539692008.pdf>>. Acesso em 06 jul. 2021.

SANDERS, Karen. **Nación y Tradición**: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. Lima: Fondo Editorial de Cultura, 1997.

VARGAS LLOSA, Mario. El nacimiento del Perú. **Hispania**. Nova Iorque, vol.75, nº4, p. 805-811, 1992. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/343848>>. Acesso em: 06 jul. 2021.

VERES CORTÉS, D. Luis. *La narrativa indigenista de Amauta*. Tese de doutorado. Universidade de València, 2000. Disponível em: <<https://www.roderic.uv.es/handle/10550/38645>>. Acesso em: 06 jul. 2021.