

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Luiz Felipe de Oliveira

**Tempestade nos Andes:** o indigenismo revolucionário e o nacionalismo nos escritos da Revista Amauta (1926-1930)

Mestrado em História social

São Paulo

2022

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Luiz Felipe de Oliveira

**Tempestade nos Andes:** o indigenismo revolucionário e o nacionalismo nos escritos da Revista Amauta (1926-1930)

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em História social, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dra. Vera Lúcia Vieira.

São Paulo

2022

Banca examinadora

---

---

---

*Los ríos son como venas  
De un cuerpo entero extendido,  
Y es el color de la tierra  
La sangre de los caídos.*

*No somos los extranjeros  
Los extranjeros son otros;  
Son ellos los mercaderes  
Y los esclavos nosotros.*

(Daniel Viglietti – Milonga de andar lejos)

*Si, como un ladrón en la noche, ha llegado  
la nueva conciencia. ¿Quién la ha sentido  
llegar? No ladraron los perros centinelas.  
No hay ánaes en el Capitolio. Pero la  
nueva conciencia aquí está en el  
silenciador, en las tinieblas predecesoras.*

(Luis E. Valcárcel – Tempestad en los Andes)

*El indio se redimirá merced a su esfuerzo  
proprio, no por la humanización de sus  
opresores. Todo blanco es, más o menos,  
un Pizarro, un Valverde o un Areche.*

(González Prada – Nuestros Indios)

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – 88887.473774/2020-00.

This study was financed by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – 88887.473774/2020-00.

## AGRADECIMENTOS

A tarefa de escrever uma carta de agradecimentos é árdua e desafiadora. Isto porque o trabalho de pesquisa, apesar de solitário, é um trabalho coletivo que envolve diferentes sujeitos que oferecem apoio, críticas e sugestões das mais diversas maneiras.

Agradeço aos professores do P.E.P.G em História da PUC-SP que, de alguma forma, contribuíram para a construção deste projeto. Em suas aulas, houve sempre espaço para exposição dos projetos e debates que enriqueceram o processo de elaboração das ideias. Agradeço também aos funcionários que viabilizaram o funcionamento do programa em meio a uma crise nas universidades públicas, privadas e filantrópicas, que padecem da falta de fomento à pesquisa.

À minha orientadora, Vera Lúcia Vieira, agradeço profundamente pela paciência, pelas leituras, pelas conversas e apoio durante todo o período da pesquisa. Esta não seria a mesma sem as suas contribuições.

O trabalho de pesquisa é realizado, todavia, não apenas com o apoio de membros da comunidade acadêmica. Por isso, agradeço aos amigos que estiveram ao meu lado durante esta jornada. Agradeço a paciência, pois, muitas vezes, estive ausente devido a dedicação à pesquisa. Não cairei na armadilha de nomeá-los. Saibam, no entanto, que estão todos presentes aqui.

A família, por sua vez, aparece como a base na qual nos apoiamos tanto nos momentos de felicidade quanto nos momentos de anseio e dificuldade. Agradeço, por isso, aos meus pais, Evelyn e Hércio, por todo apoio que forneceram durante este período. Sem este apoio não conseguiria ter viabilizado esta pesquisa. Agradeço à minha avó Albertina, por sempre estar de braços abertos quando necessário. E agradeço também à minha irmã, Isabelle, por todo carinho e apoio que forneceu durante este período. À Nina e Luna, agradeço por todo seu amor. À Beatriz, agradeço pelo amor e amizade que construímos, sem os quais eu não seria a mesma pessoa que escreveu as linhas que tecem essa pesquisa.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objeto de estudo a revista peruana *Amauta*, que circulou entre os anos de 1926 e 1930. Idealizada pelo intelectual José Carlos Mariátegui (1894-1930), o periódico visava reunir diversos segmentos da vanguarda peruana e latino-americana, de modo a estabelecer uma nova hegemonia intelectual cuja atuação não se esgotasse em elaborações teóricas, mas criasse intervenções práticas na realidade peruana, promovendo um horizonte revolucionário. O objetivo central é a análise dos artigos que possibilitam a compreensão da configuração do Indigenismo revolucionário no Peru, bem como a questão nacional. O estudo de seus exemplares permitirá resgatar um entendimento crítico da sociedade peruana em seu processo de “modernização”, que corresponde ao período de consolidação e crise da oligarquia civilista até o governo de Augusto B. Leguía (1919-1930), de maneira a revelar as contradições intrínsecas a tal processo. Consideramos, assim, as revistas como importantes objetos de compreensão de seu próprio tempo. Através de suas páginas nos aproximamos de uma interpretação da sociedade que a engendra. Embora apreendamos os conteúdos contidos em seus exemplares como construções discursivas, considera-se que a análise da imanência nos possibilita captar o aspecto ontológico do ser social peruano.

**Palavras-chave:** Revista Amauta; Mariátegui; Indigenismo; Nacionalismo; Marxismo

## RESUMEN

Esta disertación tiene como objeto de estudio la revista peruana Amauta, que circuló entre 1926 y 1930. Concebida por el intelectual José Carlos Mariátegui (1894-1930), la publicación tuvo como objetivo reunir a diversos segmentos de la vanguardia peruana y latinoamericana, desde una forma de instaurar una nueva hegemonía intelectual cuya actuación no se limitó a elaboraciones teóricas, sino que generó intervenciones prácticas en la realidad peruana, promoviendo un horizonte revolucionario. El objetivo principal es el análisis de artículos que permitan comprender la configuración del indigenismo revolucionario en el Perú, así como la cuestión nacional. El estudio de sus ejemplos nos permitirá recuperar una comprensión crítica de la sociedad peruana en su proceso de “modernización”, que corresponde al período de consolidación y crisis de la oligarquía civilista hasta el gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930), con el fin de revelar las contradicciones intrínsecas a tal proceso. Por tanto, consideramos las revistas como importantes objetos de comprensión de su propio tiempo. A través de sus páginas, nos acercamos a una interpretación de la sociedad que la engendra. Si bien aprehendemos los contenidos contenidos en sus especímenes como construcciones discursivas, se considera que el análisis de la inmanencia nos permite captar el aspecto ontológico del ser social peruano.

**Palabras clave:** Revista Amauta; Mariátegui; Indigenismo; Nacionalismo; Marxismo

## ABSTRACT

This dissertation has as its object of study the Peruvian magazine *Amauta*, which circulated between 1926 and 1930. Conceived by José Carlos Mariátegui (1894-1930), the periodical aimed to bring together various segments of the Peruvian and Latin American vanguard, from in order to establish a new intellectual hegemony whose performance was not limited to theoretical elaborations, but which would create practical interventions in the Peruvian reality, promoting a revolutionary horizon. The main objective is the analysis of articles that enable the understanding of the configuration of revolutionary Indigenism in Peru, as well as the national matter. The study of its examples will allow us to recover a critical understanding of Peruvian society in its process of “modernization”, which corresponds to the period of consolidation and crisis of the civilist oligarchy until the government of Augusto B. Leguía (1919-1930), in order to reveal the contradictions intrinsic to such a process. Therefore, we consider magazines as important objects of understanding of their own time. Through its pages, we approach an interpretation of the society that engenders it. Although we apprehend the contents contained in their specimens as discursive constructions, it is considered that the analysis of immanence allows us to capture the ontological aspect of the Peruvian social being

**Keywords:** *Amauta* Magazine; Mariátegui; Indigenism; Nationalism; Marxism

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

**APRA** – Alianza Popular Revolucionaria Americana

**IC** – Internacional Comunista

**JCM** – José Carlos Mariátegui

**UPGP** – Universidad Popular González Prada

**PAP** – Partido Aprista Peruano

**PSP** – Partido Socialista do Peru

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – O Amauta	19
<b>Figura 2</b> – Número de fábricas no Peru entre 1902 e 1933	35
<b>Figura 3</b> – Exportações peruanas entre 1830-1930	36
<b>Figura 4</b> – Porcentagem das importações peruanas dos Estados Unidos entre 1891-1930	37
<b>Figura 5</b> – Porcentagem das exportações peruanas para os Estados Unidos e a Inglaterra entre 1891 e 1930	37
<b>Figura 6</b> – Boletín de Defensa Indígena	97
<b>Figura 7</b> – Negra devota	103
<b>Figura 8</b> – Capa da edição de número 1 de Amauta	104
<b>Figura 9</b> – Capa da edição de número 9 de Amauta	104
<b>Figura 10</b> – Capa da edição de número 10 de Amauta	105
<b>Figura 11</b> – Luereña à missa	106
<b>Figura 12</b> – Tapicera India	107

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	12
<b>Capítulo 1 – Revista Amauta (1926-1930): um projeto de modernidade alternativa</b>	29
1.1. Peru: economia, política e sociedade	29
1.2. O periodismo e os intelectuais em cena	41
1.3. Mariátegui: dimensão cultural e política de sua trajetória	47
1.4. O nascimento e a práxis da <i>Revista Amauta</i>	56
1.4.1 A recepção de Amauta no Peru e na América Latina	67
<b>Capítulo 2 – As narrativas indigenistas e a irrupção do indigenismo revolucionário nas páginas da <i>Revista Amauta</i></b>	71
2.1 Indigenismo, Indigenismos: o indígena sob o olhar do Outro	72
2.1.1 Para um outro indigenismo	75
2.1.1.1 Manuel González Prada: a questão indígena como uma questão social	75
2.1.1.2 O indigenismo “tutelar” ou de “denúncia”	78
2.1.1.3 O indigenismo e a escola cuzquenha	80
2.2 A caminho da revolução: o indigenismo revolucionário nos anos iniciais das páginas da <i>Amauta</i>	83
2.2.1 A narrativa poética e visual nas páginas da Amauta	101
<b>Capítulo 3 – Nação e História: a História como mestra na construção de uma identidade nacional na <i>Revista Amauta</i></b>	110
3.1 Nação e nacionalismo no Peru: debates e perspectivas	110
3.1.1 O nacionalismo de APRA e o dissonante Victor Andrés Belaúnde	117
3.2 Nação e nacionalismo na <i>Revista Amauta</i>	123
3.2.1 Mariátegui e os intelectuais da <i>Revista Amauta</i> : a história nacional em questão	125
3.2.2 O nacionalismo em questão: outras leituras em <i>Amauta</i>	140
3.2.3 A história como elemento constituinte da identidade nacional	145
<b>Considerações finais</b>	150
<b>Fontes de pesquisa</b>	162
<b>Referências bibliográficas e eletrônicas</b>	165

## INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa foi o de resgatar a centralidade atribuída ao *indigenismo revolucionário* pela *Revista Amauta* e os discursos acerca do nacionalismo presentes em suas páginas, que tinham como finalidade a construção de uma outra sociabilidade que não a capitalista. Essa nova sociabilidade seria elaborada através da luta pelo socialismo, tendo como seu eixo central o resgate da cultura da sociedade incaica.

A *Revista Amauta*, que veio a público no mês de setembro do ano de 1926, em Lima, teve uma influência e difusão continental que se constituiu devido ao seu caráter inovador para a época.

Seu idealizador, José Carlos Mariátegui (1894-1930), considerado um dos maiores expoentes do marxismo latino-americano, possuindo uma vasta experiência editorial e atuando nos jornais *La Prensa*, *El tiempo*, *Nuestra Época*, *La Razón*,<sup>1</sup> fundou, em 1925, junto a seu irmão, a *Imprenta y Editorial Minerva*, uma editora cujo objetivo foi o de articular uma rede cultural na América Latina, acompanhando um movimento semelhante em curso em vários países latino-americanos.<sup>2</sup>

Tal empreendimento possibilitou, em termos materiais, o nascimento de *Amauta*. O periódico visava reunir diversos segmentos da vanguarda peruana e latino-americana, de modo a estabelecer uma nova hegemonia intelectual cuja atuação não se esgotasse em meras elaborações teóricas, mas criasse intervenções práticas na realidade peruana que promovessem um horizonte revolucionário.

Os temas tratados em suas páginas articulavam questões sobre arte, política, cultura e economia e suas edições reuniam diversos autores, como os peruanos Víctor Raul Haya de La Torre (1895-1979), Jorge Basadre (1903-1980), Luis Valcárcel (1891-1987), além de nomes internacionais como Jorge Luis Borges (1899-1986), Alfredo Palacios (1878-1965), Gabriela Mistral (1889-1957), Vladimir Lenin (1870-1924), Sigmund Freud (1856-1939), José Ortega y Gasset (1883-1955), Miguel de Unamuno (1864-1936) e outros.

---

<sup>1</sup> São diversas as obras que tratam da experiência editorial de Mariátegui. Tomamos como referência principalmente os trabalhos de Ana Torres Terrones (2017) e Leila Escorsim (2006).

<sup>2</sup> Para a discussão acerca da periodização do surgimento das vanguardas na América Latina, ver Jorge Schwartz (2008).

Um dos temas centrais da revista foi a configuração de um *indigenismo revolucionário*<sup>3</sup> (BEIGEL, 2001) que, como aponta o historiador José Luis Rénique, “era parte do ‘substrato revolucionário emergente’, a fonte emissora dos ‘mitos mobilizadores’ do futuro ressurgimento indígena” (2009, p. 52-3). Os indígenas deveriam trilhar, para esses indigenistas, a “marcha revolucionária” rumo ao socialismo peruano.

O estudo dessa temática nos permitiu compreender como se configura esse *indigenismo revolucionário* nas páginas da *Revista Amauta* e quais são os seus sentidos enquanto teoria e prática que se propõe ser revolucionária. É importante recordar que a *Amauta*, enquanto periódico, teve a capacidade de tornar público ideias e interpretações teóricas, travando polêmicas e debates com outras correntes e grupos. O estudo da *Amauta* revelará, nesse sentido, o posicionamento dessa intelectualidade no que tange a temas sensíveis à época, tal como a questão nacional que, para eles, não era uma questão simples, mas que permeava todos os outros aspectos da sociabilidade. A leitura minuciosa dos artigos desse periódico nos possibilitou o resgate de um entendimento crítico da sociedade peruana em seu processo de “modernização”, bem como a estruturação de um projeto de transformação desta sociedade, liderado por uma vanguarda que se colocava como revolucionária e que atribuía papel principal, nas lutas, às populações indígenas.

Cabe ressaltar que a composição demográfica do Peru na década de 1920 era predominantemente indígena,<sup>4</sup> de modo que a natureza da questão indígena envolvia todas as relações societárias peruanas em um momento em que se colocava um projeto de modernização que significava a destruição das relações ancestrais que constituíam a cultura desses povos.

Jorge Schwartz, ao analisar o legado da revista, afirma que “*Amauta* caracteriza-se pelo compromisso com as classes indígenas sem representação política, com a luta pela reforma agrária, com a denúncia do crescente imperialismo norte-americano” (2008, p. 56). Os *amautas*, reconhecendo que tal modernidade se fazia sob a égide do imperialismo, centraram suas perspectivas analíticas na questão

---

<sup>3</sup> A denominação indigenismo revolucionário será empregada para tratar do indigenismo que é gestado nas páginas da *Revista Amauta*, uma vez que o termo “revolucionário” é empregado pelos próprios expoentes para delimitar suas práticas e ideias políticas e sociais.

<sup>4</sup> O censo demográfico realizado em 1940 (após a nossa delimitação temporal) revela que 45% da população se declarou como indígena, 37% mestiça, 15% crioula, 2,5% negra e 0,5% asiática. Para maiores estatísticas, acessar o site do *Instituto Nacional de Estadística e Informática*. Disponível em: <https://www.inei.gob.pe/>. Acesso em: 13 out. 2019.

econômica, às quais acresceram uma discussão em curso na época, que era a da “necessidade de superação do feudalismo” e, com isso, o fim do latifúndio. Tais propostas eram fundadas no recorrente debate do diagnóstico sobre a realidade peruana e seus fundamentos históricos.

A revista traduz, em larga escala, o plano de Mariátegui que consistia em buscar a construção de um outro Peru, ligado às tradições indígenas e ao socialismo. Uma das grandes contribuições de Mariátegui, como mentor da *Amauta* foi, ainda de acordo com Schwartz, “vincular a preocupação indigenista [...] à ideologia marxista assumida, mantendo-se sempre receptivo às questões estéticas das vanguardas peruana e internacional” (2008, p. 323). E, apesar da apresentação da revista indicar que a *Amauta* não era uma tribuna livre, Schwartz indica que ela sempre esteve aberta a discussões. Essa atuação incessante de Mariátegui levará os historiadores que estudam a revista afirmarem que é impossível dissociar a revista da personalidade de seu fundador (SCHWARTZ, 2008).

Por surgir em um contexto de amplas transformações sociais, ao analisar a *Revista Amauta*, é importante recuperar a ideia expressa por Daniel Morán de que toda sociedade, em seu desenvolvimento histórico, expressa suas “manifestaciones e ideas fundamentales en algún tipo de testimonio, o evidencia que nos ha permitido apreciar su forma de vida, sus relaciones de poder” (2008, p. 230). A *Amauta* figura justamente como um documento que manifesta as transformações sociais de seu tempo.

A revista nasce em um momento no qual as principais características do processo histórico que se desenvolvia entre os anos de 1895 e 1930 se condensavam. Frequentemente este período histórico é compreendido, pela historiografia, como momento de inserção do Peru enquanto economia dependente do capital monopolista britânico e, posteriormente, estado-unidense (KLARÉN, 2013). É um período marcado pela agudização das contradições sociais, pelas consequências de guerras, pela violência e o crescimento do imperialismo estado-unidense<sup>5</sup>, temas que estão presentes em todas as edições da revista. É também marcado pelo surgimento de intelectuais que buscavam a valorização da população indígena e a integração destas em seus projetos políticos, fossem reformistas ou revolucionários.

---

<sup>5</sup> A esse respeito, veja o trabalho de Erick Vargas da Silva (2017).

As ruínas deixadas pela Guerra do Pacífico (1879-1883)<sup>6</sup> abriram caminho para o avanço do capitalismo na economia peruana, acarretando grandes transformações econômicas que corroboraram para o estabelecimento de novas dinâmicas sociais e políticas. Uma das consequências foi, por exemplo, a migração de camponeses para o meio urbano, levando-os a uma crescente proletarização. Ocorreu, desta maneira, um processo de dinamização dos setores produtivos, como a criação de novas rotas de transporte e o aumento do uso de tecnologias nesses setores, que refletiam uma nova etapa no desenvolvimento de uma economia dependente do capital estrangeiro (CONTRERAS, 2013).

Analogamente a outros países latino-americanos, no período que se seguiu à Independência, os ingleses desempenharam um papel central na economia peruana. Tal hegemonia iria declinar com a entrada cada vez mais intensa de capital norte-americano no final do século XIX e início do século XX. Historiadores, como Peter Klarén (2013) e Júlio Cotler (2006), indicam que o estabelecimento da hegemonia norte americana no Peru introduziu uma nova dinâmica de entrada de capitais no país, que envolvia também os estágios de produção. Os sistemas tradicionais de *hacienda* e da mineração em pequena escala foram sendo substituídos, paulatinamente, pelas grandes lavouras agroindustriais e pelos modernos complexos mineiros, acarretando a concentração e monopolização geral da terra. Este fenômeno foi amplamente denunciado nas páginas da revista, como é possível observar em um artigo publicado na nona edição, em 1927, em que Jorge Basadre afirma “que mientras más aumenta, la producción, mientras más ganancias obtienen las compañías” (1927, p. 12).

Diante da sobre-exploração, o proletariado e o campesinato foram firmes ao defenderem seus direitos e exigirem reparações, chegando até mesmo a recorrer a enfrentamentos locais e ações de pequena escala (KLARÉN, 2004). É nesse momento histórico que o movimento indigenista<sup>7</sup> ganhou ainda mais força na defesa de seus direitos. Esta tensão social é expressa em sessões específicas da *Revista Amauta*, como o *Boletín de Defensa Indígena*, que era publicado como *El proceso del gamonalismo*. As denúncias eram feitas pelos próprios indígenas e publicadas de maneira gratuita nas edições.

---

<sup>6</sup> Sobre a Guerra do Pacífico, ler Ricardo Nazer Ahumada; Carlos Donoso Rojas (2006, p. 57-73).

<sup>7</sup> Para o aprofundamento na temática, recomendamos a obra *Vanguardas Latino-Americanas*, de Jorge Schwartz (2008), que traz em suas páginas textos críticos e manifestos das principais vanguardas presentes na América Latina.

O *oncenio*<sup>8</sup> de Leguía,<sup>9</sup> em nome do desenvolvimento, aprofundou-se a dependência e subordinação ao capitalismo norte americano, ampliando-se a corrupção (KLARÉN, 2004; QUIROZ, 2013) e a promulgação de medidas que tinham como finalidade real liquidar as inquietações sociais que expressavam a força da sociedade civil. A própria *Amauta* foi um dos periódicos censurados durante aquele governo. Tal cenário histórico levaria o sociólogo Aníbal Quijano (2014) a desvelar uma dialética que vincula o capital monopolista ao pré-capital, uma vez que conviviam estruturas capitalistas com diferenciados graus tecnológicos.

A *Revista Amauta*, que circulou entre os anos de 1926 e 1930, teve, ao todo, 32 volumes publicados. Sua pretensão era que a periodicidade fosse mensal, no entanto, sofreu grandes dificuldades para manter esse ritmo de circulação almejado. Estas dificuldades eram tanto de caráter econômico quanto político, visto que vinha sofrendo censuras do governo Leguía. Para driblar estas questões, muitas vezes, eram lançadas edições duplas, contendo as publicações referentes a dois meses.

A grande quebra de periodicidade de *Amauta* se deu entre os meses de junho e novembro, do ano de 1927, devido ao fechamento da revista, ordenado pelo então presidente Augusto B. Leguía, em um claro ato de censura que levou Mariátegui preso. Leguía, que governara o Peru de 1919 a 1930, assumiu o poder através de um Golpe de Estado e tinha como objetivo modernizar e estabilizar o país. Seu projeto representava novos grupos de interesses, como empresários, burocratas e estudantes que compunham a classe média urbana, como mostra Carlos Contreras Carranza (2013). Era interessante para Leguía a centralização do Estado e a ampliação da participação social do mesmo para atenuar os conflitos sociais e para suprir as deficiências criadas anteriormente pela “República Aristocrática” (1895-1930). Neste novo modelo, Júlio Cotler indica que “os latifundiários deixaram de representar um obstáculo político ao desenvolvimento e a burguesia se convertia no único interlocutor genuíno do capital imperialista, com a capacidade de negociar sua associação de dependência” (2006, p. 152).

A chamada “Patria nueva”, slogan utilizado por Leguía em sua campanha, foi, de acordo com Contreras Carranza, “una racionalización autoritaria en nombre del progreso social, para dar cierta base ideológica al efímero partido que apoyó a Leguía,

---

<sup>8</sup> Os anos de 1919-1930, que correspondem à presidência de Augusto B. Leguía, são também conhecidos como *oncenio*.

<sup>9</sup> Sobre o governo de Leguía, ver: Alfonso W. Quiroz (2013).

el Democrático Reformista” (2013, p. 244). Na prática, conforme abordaremos adiante, o Peru, na década de 1920, encontrava-se em um acelerado processo de esgarçamento político e social, de modo que os níveis de desigualdade social se tornaram barreiras intransponíveis para atingir a estabilidade política e social do país.

A atuação incessante de intelectuais atrelados ao suporte material que a *Revista Amauta* oferecia para veiculação de críticas ao regime instaurado por Leguía levou o governo a realizar a mencionada censura, causando uma ruptura em sua periodicidade.

Como indica Leila Escorsim (2006), os estudiosos da *Revista Amauta* identificam em sua biografia fases distintas em seu desenvolvimento histórico. A autora identifica que a revista se encontrava em um período de definições até a publicação do número 17, em 1928, quando ocorreu um ponto de inflexão importantíssimo. Foi nesse momento que um rompimento interno, por razões políticas, mudou o direcionamento do posicionamento de seus editoriais.

José Carlos Mariátegui, fundador e mentor da Revista, tinha boas relações com Victor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), fundador da Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) e líder histórico do Partido Aprista Peruano (PAP). Ambos atuavam como membros de oposição ao governo Léguia. Embora a APRA tenha sido concebida “como un movimiento revolucionario, socialista, e incluso marxista, in embargo tuvo siempre una clara posición anti-comunista, la que llevó a ruptura con figuras como el comunista cubano Julio Antonio Mella y Mariátegui (...)”. (MIA, [s. d.]) As diferenças teóricas e políticas entre estes intelectuais, ao passar dos anos, cresciam cada vez mais e o rompimento tornou-se inevitável em 1928, quando Haya de la Torre transformou a APRA em um partido político. Como resposta, Mariátegui fundou o Partido Socialista do Peru (PSP). Como indica Escorsim, a “*Amauta* não poderia deixar de refletir essa dinâmica – já se viu que a dimensão cultural do projeto mariateguiano está colada à sua dimensão política” (2006, p. 209). A edição de número 17 rompeu, portanto, com seu período de formação ideológica e adquiriu um caráter nitidamente socialista.

Todos os volumes publicados, incluso um índice acumulativo, podem ser acessados na coleção digital, disponível no site do *Ibero-Amerikanisches Institut*<sup>10</sup> e é

---

<sup>10</sup> *Revista Amauta* (1926-1930). Lima: Imprenta y Editorial Minerva. Disponível em: [https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/812949153/0/LOG\\_0000/](https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/812949153/0/LOG_0000/). Acesso em: 06 abr. 2021.

a partir dessa versão original digitalizada, que a revista está sendo analisada, dada a impossibilidade de se encontrar a revista em formato físico em circulação.

O exame da fonte, bem como da historiografia produzida sobre ela, possibilitou a apreensão de aspectos fisionômicos da revista que ajudam compreender sua organização interna e externa.

Do número 1 até o número 16, por exemplo, ela se apresentava em um formato de 35 cm por 25.5 cm; e do número 17 até o 32, o formato passou a ser de 25 cm por 17.5 cm, como indica Tauro del Pino (1960). A revista era lançada, além disso, em duas edições: uma de papel simples, cuja tiragem era maior, com o objetivo de atingir alguns milhares de leitores, e outra de papel especial, na qual a tiragem atingia apenas cem exemplares destinados aos amigos de *Amauta*.

Outro aspecto importante é o tamanho de cada publicação: o primeiro número continha apenas 40 páginas; já dos nº 2 até a de nº 16, a revista passou a ter 44 páginas; do nº 17 ao nº 30, a revista atingiu o número de 104 páginas por publicação, tendo sido reduzidas a 84 páginas em suas três últimas edições.

É importante destacar que, ao analisar estes aspectos da revista, é possível localizar seções específicas dentro dela, como a seção *Libros y Revistas*, destinada à publicação de resenhas literárias. A importância dessa seção para as discussões literárias da época se revela no fato de ter sido a única que se manteve durante todos os anos de circulação da revista, de acordo com Tauro Del Pino (1960).

Uma seção significativa para a presente pesquisa é a intitulada *Boletín de Defensa Indígena*, que recebia o subtítulo de *El proceso del gamonalismo*. Essa seção dedicava seu espaço para denunciar abusos contra a população indígena rural e surgiu apenas no quinto volume da revista, no mês de janeiro de 1927, aparecendo em apenas algumas edições de maneira esporádica.

Em linhas gerais, gamonalismo é um termo que designa novos proprietários rurais que expandiam suas terras e poder político arrendatário e clientelista contra os indígenas através da desapropriação ilícita e da violência. Além da denúncia, a seção tinha como objetivo publicizar esses abusos e ilegalidades de forma juridicamente documentados. Para tal, essa seção era aberta e gratuita para quem necessitasse fazer denúncias e solicitar apoio jurídico.

A partir do número 10, aparece uma sessão intitulada a *Vida económica*, cujo objetivo era o de agrupar as estatísticas econômicas nas quais as interpretações dos autores se baseavam. Essa seção foi descontinuada a partir da edição de número 16.

Já na edição de número 17, em fins de 1928, nasce uma sessão um tanto quanto heterogênea, chamada *Panorama móvil*, que versava sobre a atualidade literária e política peruanas, sobre as atividades de escritores e artistas, atualidades mundiais, atividades de outras revistas e cartas enviadas à redação da *Amauta*.

A *Revista Amauta* contava ainda com um projeto gráfico e artístico único, apresentando ilustrações em suas páginas (veja a Figura 1, abaixo) e poemas entre os artigos publicados, revelando que se almejava não só a mera exposição textual dos temas selecionados, mas também articular a criação de uma estética própria. Não por acaso, o autor do símbolo da revista foi José Sabogal (1888-1956), considerado um dos líderes do movimento indigenista no Peru e cuja produção pictórica aparece com frequência na revista. Isso por si só já suscita um aspecto da revista que será objeto de análise nessa dissertação somente enquanto relacionado ao indigenismo.

Figura 1 – O Amauta



Fonte: (SABOGAL, jul. 1928, p.).

É necessário evidenciar, novamente, que é somente através da *Imprenta y Editorial Minerva* que Mariátegui consolidou as bases materiais para a circulação da revista. Como aponta Leila Escorsim, “tratava-se de um empreendimento no qual a

intencionalidade político-cultural não assentava em devaneios românticos, uma vez que dispunha de uma estratégia” (ESCORSIM, 2006, p. 196-7). A profundidade biográfica da obra de Leila Escorsim é fundamental para a compreensão do surgimento da revista não como um fato isolado ou aleatório, mas constituinte de um projeto mais complexo que visava a organização política e cultural peruana. A revista buscava se estabelecer, desse modo, sob bases materiais sólidas através do editorial Minerva.

A preocupação de Mariátegui em estabelecer uma rede de distribuição, até mesmo continental, decorre de sua perspectiva sobre o Peru, que o via como um país evidentemente intrincado num emaranhado de relações sociais e políticas com outros países da América Latina. Além disso, dado que o projeto revolucionário resgatava a trajetória histórica da integração continental como pressuposto para o fortalecimento de qualquer ação que se pretendesse efetiva neste sentido, manter uma distribuição que atingisse outros países do continente, era coerente com o conteúdo da revista.

Do ponto de vista da produção historiográfica sobre a *Amauta*, observa-se uma predominância de artigos acadêmicos publicados em revistas, em detrimento de livros e dissertações dedicadas ao tema, tanto na Europa,<sup>11</sup> quanto no Peru<sup>12</sup> ou no Brasil.<sup>13</sup> Dentre as publicações, é importante o trabalho desenvolvido por Ana Torres Terrones (2009), à medida que, além de esboçar um pequeno panorama da revista, elabora uma análise acerca do papel do *Archivo José Carlos Mariátegui* que, segundo ela:

Viene desarrollando un trabajo metodológico en términos de selección, ordenación, clasificación, digitalización y acceso a la información de los documentos personales y vinculados con la producción intelectual, cultural y empresarial del pensador marxista latinoamericano más representativo del siglo XX” (TERRONES, 2009, p. 4).

Um dos contributos imediatos deste trabalho foi a identificação de três fundos documentais: o *Fondo de la Imprenta y Editorial Minerva*, que abarca documentos da empresa editorial fundada por Mariátegui e seu irmão; *Fondo Sociedad Editora*

<sup>11</sup> Neste sentido ver busca de documentos relacionados à revista disponível em: [https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL\\_TODO=revista%20Amauta](https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=revista%20Amauta). Acesso em: 20 nov. 2019.

<sup>12</sup> A produção de artigos no Peru foi localizada no Google Scholar através de pesquisas com as palavras-chave do tema.

<sup>13</sup> Ver Banco Digital de Teses e Dissertações (BDTD).

*Amauta*, que abrange documentos que possibilitam analisar o trabalho administrativo da revista; e, por fim, o *Fondo de José Carlos Mariátegui*, composto por correspondências pessoais do pensador. As documentações da *Sociedad Editora Amauta*, permitem, portanto, “conocer el proceso de creación, administración y distribución de una de las revistas” (TERRONES, 2009, p. 5). Somente usaremos estes documentos caso o exame da fonte seja insuficiente para responder às questões levantadas pela presente pesquisa.

No sentido de compreender o surgimento da revista não como um fenômeno isolado, mas como produto e produtor de um contexto de modernização econômica e cultural peruana, o trabalho de Oscar Terán (2008) tem enorme importância, por fornecer parâmetros para o estudo do periódico que permitem apreender tanto o aspecto vanguardista de *Amauta*, como o aspecto revolucionário – que se dá devido a adesão de Mariátegui ao marxismo –, destrinchando as redes de intelectuais que havia se formado em seu interior.

A originalidade do periódico foi também objeto de estudo de Ignacio Díaz Ruiz, que afirma que essa autenticidade se dá justamente pelo fato de que ela “busca una reflexión conjunta, orgánica e integral, integradora sobre el país; un plan moderno, novedoso, actual, avanzado, a todas luces de gran aliento: aspira a dar cuenta de la realidad total del Perú” (2011, p. 130). Sobre este tema, temos ainda o trabalho de Iraides Cruz Leal (1994). A respeito da *Amauta*, enquanto vanguarda também literária, temos a produção de Mirla Alcibiádes (1982).

Conforme já indicado, em relação às estruturas da revista, o escritor Alberto Tauro Del Pino (1960) traz uma importante contribuição ao dissecar os elementos constitutivos da revista, como a gênese, a missão, a fisionomia, sessões existentes na revista, bem como elabora uma catalogação dos artigos, destacando os autores e os temas de cada um.

No Brasil, as publicações que tratam especificamente da revista são ainda mais escassas. A análise da formação de redes intelectuais e de militância política na *Amauta* foi objeto de estudo da pesquisadora Maria Helena Domingos (2011). Nesse campo, o trabalho de Henrique Guimarães da Silva traz contribuições ao analisar o “papel das publicações para a conformação de unidades políticas e culturais para a promoção de identidades coletivas” (2016, p. 3).

Uma das contribuições mais significativas é a de Deni Ireneu Alfaro Rubbo (2018), que trabalha com a recepção do pensamento de Mariátegui na América Latina.

No início de seu trabalho, Rubbo localiza a *Amauta* como parte do projeto de Mariátegui em pensar um outro Peru. Além disso, ele traça com riqueza em detalhes as condições históricas nas quais Mariátegui surgiu como ator político e social, de modo a estabelecer uma compreensão tanto dos fenômenos econômicos presentes na processualidade histórica peruana, quanto dos fenômenos políticos, sociais e culturais.

Já a produção historiográfica sobre José Carlos Mariátegui é expressiva e sua consulta foi de grande valia para a presente pesquisa. Isso se dá devido ao papel proeminente que ele exerceu na Revista. Como já indicado, Jorge Schwartz afirma que enquanto algumas publicações de vanguarda se identificam com grupos, outras se identificam “estritamente à personalidade dos seus fundadores”, sendo este o caso de “Amauta, associada de maneira indissolúvel a José Carlos Mariátegui” (2008, p. 323).

Neste sentido, destacando o protagonismo de Mariátegui no desenvolvimento de um marxismo que não ignorasse as especificidades latino-americanas, ressalta-se os trabalhos de José Aricó (1987;1980) e o de Antonio Melis (1979). Este último considera Mariátegui o primeiro marxista da América Latina, não em termos cronológicos, mas em termos da originalidade de pensar a América Latina a partir de seus próprios parâmetros.

Esse posicionamento de Mariátegui lhe custou diversas polêmicas com a III Internacional comunista (1929), devido à diversidade de abordagens e interpretações sobre o Peru e a América Latina que, tanto ele quanto os colaboradores da *Amauta*, traziam. Tais polêmicas são exploradas nas obras de Alberto Flores-Galindo (1980) e do historiador brasileiro Luis Bernardo Pericás (2011).

Há também importantes trabalhos que estudam, sob a perspectiva de uma história comparada, o pensamento e a ação política de Mariátegui e Caio Prado Jr., como o de André Kaysel (2012) e o de Yuri Martins Fontes (2018), que buscam refletir sobre a contribuição desses pensadores no pensamento crítico latino-americano, o papel desses intelectuais na sociedade e na construção de uma compreensão dialética não mecanicista da realidade. Apesar de não se aproximarem do objetivo desta pesquisa, eles serão utilizados como referências devido às elaborações teóricas e históricas valiosas presentes em suas páginas.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Diversas outras publicações exploraram outras questões na obra de Mariátegui, como as obras do pensador peruano Aníbal Quijano (2014) e dos pesquisadores brasileiros Michael Löwy (2013), Jórissa

A respeito da historiografia sobre a sociedade peruana no período histórico delimitado na pesquisa, teremos como referências autores que escreveram em diferentes épocas e que, fatalmente, respondiam a questões que estavam no horizonte de seu tempo, o que se constituiu, na realidade, como um ponto positivo, já que nos possibilita enxergar como o período histórico tratado foi construído como objeto histórico de maneiras diferentes.

Para compreender como a ideia de modernidade e modernização se faz presente na sociedade peruana, em um momento no qual a entrada do capital norte-americano e o aumento da dívida externa se tornaram exorbitantes, as publicações *The social and economic consequences of modernization in the Peruvian sugar industry* (1977), *Nación y Sociedad en la historia del Perú* (2014) e *As origens do Peru moderno, 1880,1930* (2013), escritas pelo historiador Peter Klarén, fazem-se de grande importância. Além dos aspectos políticos e econômicos, Klarén estuda o aparecimento do indigenismo e a formação das redes de intelectuais, representadas, por exemplo, por José Carlos Mariátegui e Víctor Raúl Haya de la Torre.

As discussões teóricas sobre a teoria da dependência econômica e as dinâmicas históricas particulares que ela adquiriu no Peru foram temas presentes nas obras de Carlos Contreras Carranza (2003; 2004; 2013) e de Júlio Cotler (2006). Estas obras destacam-se, ainda, pela pluralidade de temas abordados e pela riqueza e rigor historiográfico empregado pelos historiadores. Cotler, em *Peru: Classes, Estado e Nação* (2006), destaca-se ainda pela sua análise histórica que elucida as contradições de classe que estão presentes na sociedade peruana, de modo a desvelar o papel desempenhado pelo Estado nas lutas políticas e a atuação de diversos grupos nas lutas por seus interesses particulares.

No debate sobre os “elementos feudais” presentes na América Latina e em especial como ele se manifesta no Peru, é relevante as contribuições do historiador Eric J. Hobsbawm (2017). Embora a ideia da existência de relações feudais seja questionada pelas recentes produções acadêmicas, ela foi uma discussão importante na época de Mariátegui (KOLING, 2007).

Há, ainda, diversos autores que corroboram para a compreensão do período histórico delimitado pela pesquisa, como José Matos Mar (1976); Rosemary Thorp e

---

d. Aguiar e Soraia de Carvalho (2013), Noelia Figueroa (2013), Ronaldo Tadeu de Souza (2015) e Bruno Batista Bolfarini (2016).

Geoffrey Bertram (1978); Florencia E. Mallon (1995); Julio Cotler (2005); Pablo Macera (1971).

O trabalho com qualquer fonte histórica, no entanto, requer procedimentos metodológicos específicos. Em primeiro lugar, devemos interpretar a *Revista Amauta* como um objeto histórico, de modo que, ao se figurar como um documento escrito, o conteúdo da revista não se esgota em si mesmo. Em outras palavras, a revista é parte constitutiva de uma realidade específica e se impõe através de uma retórica também específica, de maneira a estabelecer relações entre indivíduos diversos em um tempo determinado.

Nesse sentido, as reflexões de Le Goff, em *História & Memória* (2013), tornam-se imprescindíveis, à medida que ele reflete sobre a posição do historiador frente ao documento histórico: “a intervenção do historiador que escolhe o documento, extraíndo-o do conjunto dos dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho”, releva que todo esse trajeto é de maneira nenhuma neutra. O documento, portanto, não é algo inócuo, ele é produto de um processo histórico específico e sobreviveu ao tempo por razões específicas. Para o historiador francês, o documento é, assim, *monumento* (2013, p. 496).

É importante destacar também as especificidades do trato de revistas como fontes históricas. É conveniente destacar, nesse sentido, que tomar-se-á como pressuposto a superação da ideologia da objetividade e neutralidade na imprensa. Como apontam as historiadoras Maria do Rosário da Cunha Peixoto e Heloisa de Faria Cruz, os periódicos:

Em sua atuação delimitam espaços, demarcam temas, mobilizam opiniões, constituem adesões e consensos [...] e que, como força social que atua na produção de hegemonia, a todo o tempo, articula uma compreensão da temporalidade, propõe diagnósticos do presente e afirma memórias de sujeitos, de eventos e projetos, com as quais pretende articular as relações presente/passado e perspectivas de futuro. (PEIXOTO; CRUZ, 2009, p. 258-9)

E, ao delimitar os seus campos de atuação, o periódico passa a empregar um discurso próprio que opera como a prática social que luta pelo estabelecimento de uma hegemonia. Em outras palavras, Bethania Mariani, ao analisar o discurso jornalístico, indica que este “*capta, transforma e divulga* acontecimentos, opiniões e ideias da atualidade” (2001, p. 33), de modo a estabelecer uma leitura do presente

que organiza um futuro, “e, assim, *legítima* enquanto passado – memória – a leitura desses mesmos fatos do presente, no futuro.” (*Idem*). Diante do exposto, o que se intenta é entender o discurso enquanto agente ativo no processo histórico que produz sentidos e integra a história, ou seja, exprime uma ideologia.

Todas essas especificidades apontam para uma complexidade metodológica que deve ser devidamente trabalhada ao longo do desenvolvimento da pesquisa. Daniel Morán (2008) elabora um marco teórico e metodológico de análise que é de grande valia para o historiador que se dispõe a trabalhar com periódicos. É necessário, segundo ele, localizar o contexto histórico e analisar o caráter da sociedade na qual o período nasce e atua; identificar as tendências ideológicas, bem como o papel desempenhado pelo “periodista” na elaboração destas; e, efetuar uma reflexão crítica que leve em conta seu grau de circulação, difusão e leitura.

Na mesma direção de Daniel Morán, Tânia Regina de Luca (2008) observa que é necessário levar em consideração a materialidade do jornal. Isso significa encarar a diagramação, as cores do papel, os lugares ocupados pelas ilustrações como escolhas intencionais. Ela afirma que “historicizar a fonte requer ter em conta, portanto, as condições técnicas de produção vigentes e a averiguação, dentre tudo que se dispunha, do que foi escolhido e por quê” (LUCA, 2008, p. 132). Ao observar as condições técnicas de produção, é imprescindível indagar, também, como elas são financiadas.

No caso de *Amauta*, como já observamos, há uma preocupação, por parte de Mariátegui e seu irmão, de criar uma empresa editorial que servisse de suporte à revista. Ana Luiza Martins afirma, todavia, que “a pertinência desse gênero de impresso como testemunho do período só é válida se levarmos em consideração as condições de sua produção” (2003, p. 60-1), de modo a encarar o objeto para além de imediatez.

Outro referencial metodológico utilizado na pesquisa foi o da história conceitual de Reinhart Koselleck (1992; 2006). Dentre as principais contribuições do autor é a de que “todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social e político. Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos” (2006, p. 108).

Assim, os conceitos possuem uma multiplicidade de significados. Enquanto nas palavras o significado e o significante podem ser pensados separadamente, nos conceitos eles coincidem “na mesma medida em que a multiplicidade da realidade e

da experiência histórica se agrega à capacidade de plurissignificação da palavra, de forma que seu significado só possa ser conservado e compreendido por meio dessa mesma palavra” (*Idem*, p. 109).

Um conceito, além de indicar os conteúdos que o compreendem, é seu fator, de acordo com Koselleck. Este aparato metodológico proposto por Koselleck é imprescindível para compreendermos conceitos como indigenismo e nacionalismo, de modo a apreendê-los como historicamente determinados e com conteúdos específicos e distintos quando empregados por diferentes autores.

Além dos aspectos metodológicos, é importante elucidar as formulações teóricas que guiam nossa compreensão histórica. Nessa direção, é importante o retorno à um dos célebres trechos de Karl Marx e Friedrich Engels, na *Ideologia Alemã*, em que os autores afirmam que os pressupostos aos quais partimos não são arbitrários, mas reais. Interessa ao historiador “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por ele já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica”. (MARX; ENGELS [1846], 2007, p. 86-7)

Assim, Marx e Engels mostram que o ponto de partida são justamente os indivíduos em sua objetividade. Para eles, é através da produção dos seus meios de vida, ou seja, a *forma* e o *que* produzem, que os homens e mulheres produzem sua vida material, de modo que eles são dependentes das condições materiais dessa produção. É sempre a partir da análise da realidade objetiva que pode se estabelecer a conexão entre a estrutura social e política e a produção, de maneira que:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. (MARX; ENGELS [1846], 2007, p. 93)

No entanto, como aponta Antonio Rago Filho, esta “determinação social do pensamento não se confunde com determinação mecânica nem com reflexo fotográfico, não é determinismo” (2013, p. 109). Os pressupostos de que partimos são os homens e mulheres inseridos em sua processualidade material e histórica em condições específicas. Consideramos os indivíduos como dinâmicos, históricos,

relacionais e protagonistas de si mesmos. É nesta direção que o filósofo húngaro György Lukács afirma:

A crítica de Marx é uma crítica ontológica. Parte do fato de que o ser social, como adaptação ativa do homem ao seu ambiente, repousa primária e irrevogavelmente na práxis. Todas as características reais relevantes desse ser podem, portanto, ser compreendidas apenas a partir do exame ontológico das premissas, da essência, das consequências etc. dessa práxis em sua constituição verdadeira. Naturalmente, com isso não se negligencia teoricamente, de forma alguma, a abordagem histórica, antes apresentada, das diversas formas de ser, ou seja, o surgimento processual de umas a partir das outras. Bem ao contrário. Precisamente o lugar ontológico central da práxis no ser social constitui a chave para a sua gênese a partir do modo de adaptação meramente passivo diante do ambiente na esfera de ser da natureza orgânica. E o predomínio da historicidade não deve, de forma alguma, cessar em uma análise isolada da gênese. (LUKÁCS, 2010, p. 71-2)

Podemos observar, assim, que a criatividade da crítica de Marx é revelar a dialética da concretude social. Ele parte da prioridade ontológica da práxis em contraste com a mera contemplação da realidade. É, portanto, a constituição histórico-dialética do ser social que buscamos.

As considerações teóricas empregadas nesta pesquisa visam, deste modo, não só o trato da revista como fonte histórica, mas também compreender o seu discurso enquanto ideologia que se expressa em suas múltiplas determinações societárias, que, por sua vez, podem ser captadas a partir de um exame *ontológico* de sua práxis. A *Revista Amauta* deve, dessa maneira, ser compreendida como produto e produtora de uma sociedade, de maneira que se configura como um instrumento que possibilita a compreensão de aspectos da trama que constitui a sua dinâmica.

Esta pesquisa se encontra dividida em três capítulos. O primeiro, intitulado de *Revista Amauta (1926-1930): um projeto de modernidade alternativa*, tem como objetivo traçar um panorama histórico da sociedade peruana no início do século XX, de modo a possibilitar compreender a trajetória de José Carlos Mariátegui e o nascimento da *Revista Amauta* em sua processualidade material e histórica. Esse capítulo permitirá responder em qual lugar *Amauta* se localiza no projeto de Mariátegui e quais são as particularidades desta revista, bem como aspectos da recepção desta no Peru.

O segundo capítulo, *As narrativas indigenistas e a irrupção do indigenismo revolucionário nas páginas da Revista Amauta*, tem como propósito compreender as narrativas indigenistas produzidas entre o final do século XIX e início do século XX no Peru e a irrupção do indigenismo revolucionário nas páginas de *Amauta*. Através da análise da fonte, buscaremos compreender a estruturação desse projeto autodenominado revolucionário bem como as diferenças com as outras narrativas. Será analisado também o discurso visual e poético empreendido por estes indigenistas nas páginas da Revista.

O terceiro capítulo, *Nação e História: a história como mestra na construção de uma identidade nacional na Revista Amauta*, visa discutir como a *Revista Amauta* constrói uma ideia de nação e nacionalismo a partir de um discurso histórico e de suas práticas militantes. Buscar-se-á desvelar as particularidades de tais discursos, encarando-os como produto e produtor de um contexto histórico específico.

## CAPÍTULO 1

### **Revista amauta (1926-1930): um projeto de modernidade alternativa**

Este capítulo tem como objetivo compreender o nascimento da *Revista Amauta* em sua processualidade material e histórica. Para tal, buscamos, em primeiro lugar, traçar um panorama histórico da sociedade peruana entre o final do século XIX e início do século XX, de modo a desvelar as contradições inerentes ao processo histórico peruano e as particularidades que o compõe. Essa aproximação com o contexto histórico peruano possibilita a compreensão do processo de formação de um ambiente favorável ao surgimento de veículos de imprensa na capital Lima e a atuação de grupos intelectuais que agitariam a imprensa peruana. É justamente nesse ambiente que encontramos a figura de José Carlos Mariátegui. Estudar a trajetória deste intelectual peruano, seu pensamento e ação política, permite dimensionar o lugar ocupado pela *Revista Amauta* em seu projeto, bem como as influências que a revista recebeu de seu criador e diretor. Adentramos, por fim, nas particularidades de *Amauta* para buscarmos estabelecer uma compreensão de sua história, estrutura material, continuidades e rupturas e os conflitos ideológicos e políticos nos quais a revista se inseria.

#### 1.1 – Peru: economia, política e sociedade

Os anos que transcorrem de 1895 até 1930 representam, como mencionado na introdução, um momento de grandes transformações na sociedade peruana. Marcado por diversas crises e rupturas políticas, alguns autores, como Peter Klarén (2013), veem, nesse período, a inserção do Peru na modernidade capitalista. A construção histórica da referida modernidade tem seu início nos processos de Independência da América Latina e suas relações com a Europa, pois é nestas circunstâncias que ocorre a saída de um “contexto colonizatório, sem deixar, entretanto, a subalternidade, pois, desenvolveram uma dependência socioeconômica e política com os países centrais” (JESUS, 2018, p. 1998).

A dependência que se estabelece não se restringe às relações econômicas, uma vez que padrões socioculturais oriundos do “centro” se tornam também modelos a serem adotados na América Latina. Assim, é importante destacar que o conceito de

modernidade empregado é abrangente. Ele abarca transformações econômicas, culturais e políticas, de modo que:

Modernização não se refere, única e exclusivamente, às transformações que se processam nos meios de produção e nas bases técnicas, pois envolve um conjunto de valores que, advindos de uma determinada classe social, se apresenta com forte caráter ideológico. (CASTILHO, 2010, p. 127)

Dessa forma, a peculiaridade deste período da história peruana reside, de acordo com Aníbal Quijano (2014[1979]), no fato de que, durante estes anos, elementos da sociedade colonial coexistiram e se relacionaram com a dinâmica imposta pelo capital monopolista, o que possibilitou o nascimento de novos padrões de sociabilidade, novas dinâmicas econômicas e políticas que estruturam a sociedade peruana. A modernidade capitalista nos países periféricos é caracterizada, portanto, pela posição subalterna que desempenham nas relações de dependência, sendo considerado atrasado aquilo que não se encaixa nesses padrões. É nesta direção que o sociólogo peruano afirma que a complexa “dialéctica del desarrollo y la depuración de esa estructura, ha dominado desde entonces la historia peruana, ha enmarcado y condicionado sus luchas sociales y políticas y definido los temas centrales de su debate” (QUIJANO, 2014, p. 333). Tal característica latino-americana levou Trotsky a desenvolver o conceito de desigual e combinado, embora considerasse as formas de sociabilidade aqui vigentes como "atraso" (DEMIER, 2007).

Um dos eventos centrais para compreender o período foi a Guerra do Pacífico,<sup>15</sup> que teve início em 1879. Este conflito armado, protagonizado pelo Peru, Bolívia e Chile, durou até o ano de 1883 e trouxe, para o Peru, uma dura derrota frente aos exércitos chilenos, causando um sentimento de humilhação nacional ao povo peruano. A destruição que a guerra trouxe, além de acabar com a capacidade produtiva do Peru, levou o país à perda de territórios para o Chile, territórios estes que continham grandes reservas de salitre. Diversas fazendas de cana de açúcar e algodão foram devastadas, bem como as fazendas destinadas ao gado na serra

---

<sup>15</sup> Conforme Vilaboy sintetiza, “La Guerra del Pacífico, que envolvió en un conflicto fratricida entre 1879 y 1883 a Chile, Perú y Bolivia, tiene todavía hoy sus heridas sin cicatrizar, como demuestran los persistentes reclamos bolivianos de una salida al mar. Las verdaderas causas de esta sangrienta contienda entre países hermanos de Nuestra América, hunden sus raíces en el desigual desarrollo capitalista de estas tres repúblicas surandinas, azuzadas a un cruento enfrentamiento por las compañías imperialistas interesadas en apoderarse de los valiosos recursos minerales existentes en el desierto de Atacama y, en primer lugar, del entonces codiciado salitre.” (VILABOY, 2013, p. 193)

central e ao sul. O historiador Júlio Cotler, em sua obra *Peru: Classes, Estado, e Nação*, argumenta que, após a derrota imposta pelo Chile, “o país encontrou-se uma vez mais economicamente abatido e politicamente dividido, com uma classe latifundiária deslocada, sem a capacidade de organizar a população desse ‘espaço geográfico’ chamado Peru.” (2006, p. 101). Este estado de destruição corroborou para o início de uma guerra civil entre os anos de 1884 e 1885, desencadeada pelas lutas entre as lideranças políticas em disputa pelo governo (MÉNDEZ; MOYA, 2012).

É em meio a essa derrocada que se impõe a “modernização” econômica. Peter Klarén indica que o país “seria impelido para a economia mundial então em crescimento e reformularia seus modos de produção, tendo em vista as exigências especiais do capitalismo industrial do Ocidente na era de expansão imperial”. (2013, p. 317). Para além das consequências econômicas, ocorreram grandes mudanças políticas e sociais, uma vez que surgiram novas elites e o movimento operário tornara-se incipiente e cresceu a migração de camponeses para os núcleos urbanos.

Um dos principais elementos da história política desse período é a busca por respostas e um diagnóstico para a situação em que o país se encontrava. Júlio Cotler (2006) indica que é nesse momento que diversos intelectuais se reúnem em torno do Partido Civil, que nasceu na primeira metade do século XIX, mas que ressurgiu após a Guerra do Pacífico. Essa rede de intelectuais expressa em sua ideologia o que veio a ser conhecido como civilismo. Entre os civilistas, Carlos Contreras (2013) indica que se encontram os grandes proprietários de *haciendas* na região da costa, professores universitários e comerciantes cuja renda era proveniente do modelo econômico voltado à exportação.

O autor aponta também que ainda que alguns desses indivíduos tivessem sua origem na aristocracia colonial, muitos eram imigrantes da Europa e Estados Unidos ou peruanos que tiveram uma ascensão social. O historiador Peter Klarén assinala que todos os civilistas “eram influenciados, de uma maneira ou de outra, pelo positivismo, em cujas doutrinas da ciência e do racionalismo, da ordem e do progresso, descobriram o veículo ideológico perfeito [...] para reabilitação nacional” (2013, p. 327).

Conseqüentemente, uma das principais marcas do civilismo é, de acordo com Cotler (2006), a caracterização da sociedade peruana através de uma lógica dualista que estabelece uma dicotomia entre a serra e a costa. Enquanto a costa representava, para os civilistas, os valores da civilização ocidental; a serra, por outro lado,

representava um mundo atrasado e feudal. É importante recordar que a formação geográfica do Peru é hoje dividida entre litoral, *sierra* e selva, de modo que cada uma dessas regiões expressam uma dinâmica própria em sua processualidade histórica.<sup>16</sup>

No entanto, na lógica dos intelectuais civilistas, os contrastes entre a *sierra* e a costa desembocariam na impossibilidade do Peru se afirmar enquanto nação. A solução para essa dicotomia simplista era promover a integração física e econômica da Serra e da Costa. Apesar de expressar uma ideologia conservadora que reduz as particularidades históricas do Peru, fica evidente que a questão nacional ocupava um lugar privilegiado nos círculos intelectuais burgueses, que, por sua vez, a pensavam sob a ótica de integração nacional. Cotler assinala que os civilistas defendiam, assim, “a instituição firme de uma classe dominante, politicamente aglutinada, capaz de organizar a economia e a sociedade mediante a centralização estatal” (COTLER, 2006, p. 102-3).

Para Francisco García Calderón (1834-1905), político peruano que chegou à presidência, em 1881, a oligarquia deveria ser coesa e culta, de modo que a possibilitasse estabelecer conexões com o capital internacional. A realização dessa tarefa deveria ser conduzida por um “homem forte” que, como exemplifica Cotler (2006), representa algo semelhante ao “cesarismo democrático” de Vallenilla Lanz, na Venezuela. O historiador peruano defende que essas ideias, na prática, almejavam o surgimento de uma “aristocracia de espírito” que levasse a “massa ignorante” ao seu “destino”: “sob proteção dessa aristocrática espiritual, o índio (na verdade todo o povo) se iria civilizando, entendendo que os seus interesses estavam devidamente protegidos pela classe dirigente” (COTLER, 2006, p. 102-3).

O ano de 1895 representa, portanto, o nascimento do que a historiografia denomina de “República Aristocrática” (COTLER, 2006; CONTRERAS, 2013; KLARÉN, 2013; QUIJANO, 2014). Durante estes anos, a aristocracia da região da costa junto à burguesia exportadora alternou-se no poder através da realização de alianças e conciliações políticas. Uma das definições mais interessantes para o

---

<sup>16</sup> Essa divisão do Peru integra um elemento de sua formação e identidade que será retratada de forma magistral no célebre romance de Arquedas, denominado *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971). A novela investiga a mescla das culturas, línguas e povos gente da região de Chimbote região que conflui entre a serra e o mar, mas que também apresenta o dualismo entre o coronel e as comunidades indígenas, entre o mundo urbano e o rural.

período vem de Carlos Contreras Carranza, em seu livro *História del Peru Contemporáneo*, em que o autor afirma que a denominação “República Aristocrática”:

Describe una sociedad gobernada por las clases altas, que combinaba la violencia y el consenso, pero con la exclusión del resto de la población. Asimismo, el término alude a un orden señorial, a una democracia limitada y a un país todavía desintegrado socialmente, donde la sociedad civil era aún demasiado incipiente como para hacer representables sus intereses frente al Estado. Para otros autores este fue el comienzo de la consolidación de una oligarquía o plutocracia cerrada, unida por lazos de parentesco, que practicaba el nepotismo en su monopolio del poder, marginando o neutralizando a las capas medias y populares, que abrió las puertas al capital extranjero, al que terminó subordinado y que estuvo aliada con los gamonales de la sierra. Estos últimos dominaban haciendas de bajísima productividad y eran los responsables de la explotación, la ignorancia y la miseria abyecta en que se mantenía a la población indígena. (CARRANZA, 2013, p. 205-6)

A “República Aristocrática” representa, então, um novo fôlego para o aprofundamento das desigualdades sociais e para a reestruturação de uma economia dependente do capital internacional. Uma vez no poder, essa aristocracia viu-se obrigada a se articular com os grupos latifundiários das regiões andinas, conhecidos como *gamonales*, dado a fraqueza do aparato estatal peruano. De acordo com André Kaysel, “eram os *gamonales* que mantinham sob controle, por meio da servidão, paternalismo e violência, o campesinato indígena e, a partir daí, controlavam as rédeas do poder local” (2012, p. 79). Porém, Cotler indica que essa “articulação com o capital imperialista tornou impossível o seu desenvolvimento como classe ‘nacional’, ou seja, como classe dirigente da sociedade peruana” (2006, p. 108).

Assumindo o poder em 1895, Nicolás de Piérola teve sua política econômica marcada pelo impulso ao desenvolvimento capitalista do país. Como indicam os historiadores Peter Klarén e Júlio Cotler, Piérola empreendeu uma reforma dos mecanismos do Estado para estimular a recuperação econômica. Foi criado, por exemplo, o Ministério do Desenvolvimento que amalgamava diversas associações profissionais, com destaque a *Sociedad Nacional de Industrias* (1895), *Sociedad Nacional Agraria* (1896) e a *Sociedad Nacional de Minería* (1896).

Essa modernização do aparelho estatal criou condições mais favoráveis para que a burguesia comercial estreitasse seus laços de dependência com o capital imperialista. Em consonância a essas medidas, Piérola adotou, em seu governo, o

padrão-ouro como moeda e suspendeu, de forma gradual, a livre cunhagem das moedas de prata.

É importante recordar que o processo de industrialização no Peru se deu de maneira lenta e atrelada aos gêneros mais produzidos e comercializados da economia peruana na época, como algodão, açúcar, petróleo e cobre. Carlos Contreras (2013) indica, por exemplo, que, no início do século XX, os proprietários de *haciendas* açucareiras passaram a investir, ainda que de maneira limitada, na criação de bancos e seguradoras. Estes mesmos proprietários, de acordo com o autor:

Participaron en parte en las primeras industrias textiles y las instituciones bancarias y de seguros que mayoritariamente crearon intereses o inmigrantes extranjeros (el Banco Internacional del Perú, el Banco Alemán Transatlántico, el Banco Popular, la Compañía de Seguros Rímac y la Compañía de Seguros Nacional y Porvenir). En 1890 surgió la primera fábrica textil de Lima donde se utilizaba la energía eléctrica, la Sociedad Industrial Santa Catalina. (CONTRERAS, 2013, p. 221)

Já no ano de 1918, pode-se observar que há cerca de 30 fábricas ligadas à produção de têxteis em território Peruano (ver Figura 2, na página seguinte). O historiador aponta, também, que o petróleo representava cerca de 10% de todos os produtos exportados do Peru, de modo que “el número de trabajadores petroleros creció de 9700 em 1905 a 22.500 em 1920” (CONTRERAS, 2013, p. 214).

Foi iniciado também, durante o governo de Piérola, o processo de reorganização e modernização do exército, apesar de seu discurso inicialmente antimilitar. Essa série de decisões, como indica Cotler (2006), levou o civilismo a apoiar publicamente Piérola.

Esse processo permitiu o crescimento da entrada do capital estrangeiro na economia do país (ver Figura 3 e 4, nas páginas 36 e 37, respectivamente). Economia esta que se via, já no início do século XX, completamente dominada por esse capital.

Figura 2 – Número de fábricas no Peru entre 1902 e 1933.

<i>Activities aimed at local market</i>	1902	1905	1918	1933
Textiles and clothing	25	24	30	39
Tanneries	16	17	35	40
Shoe factories	2	1	7	11
Candles and wax	5 <sup>b</sup>	10	19	10
Furniture	2	3	11 <sup>b</sup>	19
Construction materials	6	8	12 <sup>b</sup>	13 <sup>b</sup>
Soft drinks	3	5	71	90
Wines and liquors	5	4	33	
Breweries	6	5	10	4
Food and food processing	70 <sup>b</sup>	85 <sup>b</sup>	128	144
Other	34 <sup>b</sup>	42	79	93
<b>A TOTAL</b>	<b>174</b>	<b>204</b>	<b>435</b>	<b>463</b>
<b>A' TOTAL EXCLUDING SOFT DRINKS, WINE and LIQUORS</b>	<b>166</b>	<b>195</b>	<b>331</b>	<b>373</b>
<i>Export processing</i>				
Cottonseed oil	7	8	25	24
Sugar mills	60	55 <sup>b</sup>	33	25
Oil refineries	2	2	2	2
Cocaine	21	22	10	0
<b>B TOTAL</b>	<b>90</b>	<b>87</b>	<b>70</b>	<b>51</b>
<b>A' + B SUM</b>	<b>256</b>	<b>282</b>	<b>401</b>	<b>424</b>

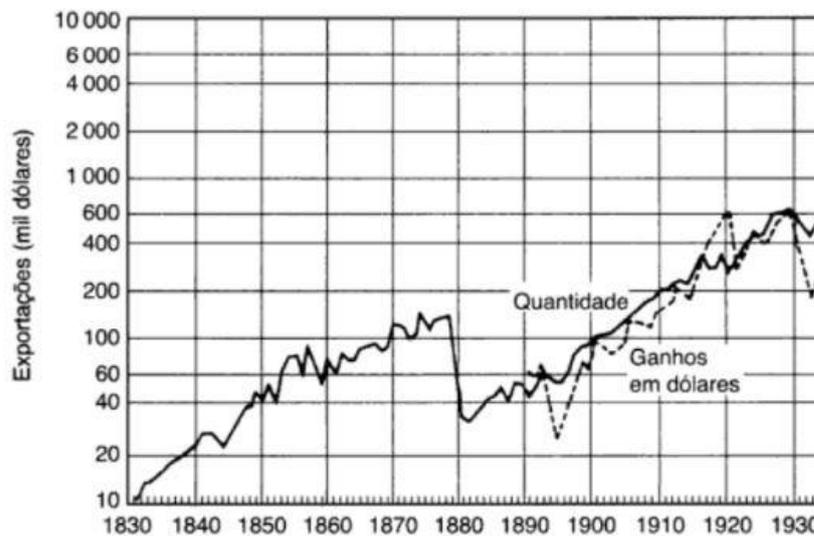
Fonte: (THORP e BERTRAM, 1978, p. 122.)

Apesar dos proprietários peruanos que tinham sua produção voltada para o mercado interno começarem a se ressentir (ver Figura 4, na página 37), a reconstrução da sua estrutura produtiva, destruída pela guerra, só fora possível com investimentos internacionais. Julio Cotler aponta que havia inúmeras fazendas e minas abandonadas devido ao endividamento dos proprietários. Nessa direção, o autor afirma que:

Essas circunstâncias foram decisivas para definir o tipo de articulação neocolonial estabelecida a partir desse momento entre o Peru e as economias capitalistas, em plena expansão e a concentração monopolista. De fato, a profunda escassez de recursos dos proprietários e do Estado permitiu que a burguesia comercial e seus representantes no governo buscassem a solução para seus problemas no capital estrangeiro. Esta decisão foi definitiva para impedir a formação de uma burguesia capaz de controlar a produção e de um Estado capaz de reconhecer e defender o interesse nacional.” (COTLER, 2006, p. 111).

É relevante notar que após a Independência, a Inglaterra atuou de modo preeminente na economia peruana, através da compra de guano, nitrato, lã e outros manufaturados têxteis. Peter Klarén assinala que é possível afirmar que “a Inglaterra, pelo menos economicamente, substituiu a Espanha como potência ‘colonial’ hegemônica” (2013, p. 335).

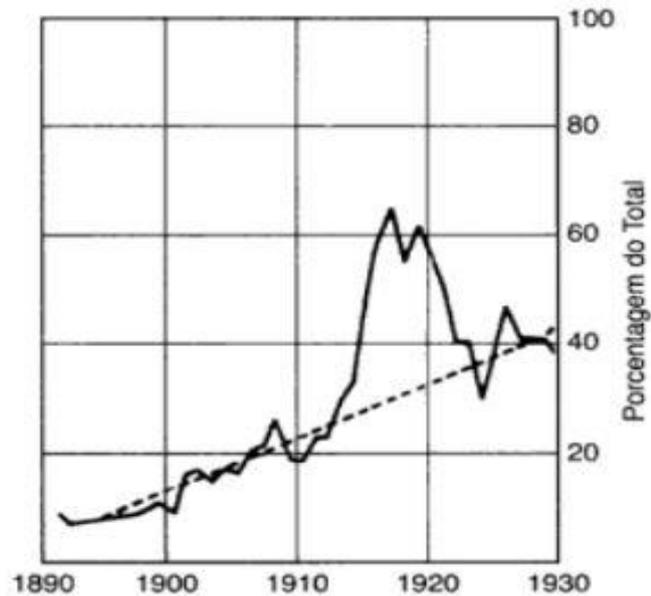
Figura 3 – Exportações peruanas entre 1830-1930.



Fonte: (THORPE; BERTRAM, 1978, p.5 apud KLARÉN, 2013, p. 335).

Observamos, na figura 3, acima, que o volume de exportações de produtos peruanos teve um ganho entre os anos de 1830 e 1880. A razão da queda brusca em 1880 deve-se a Guerra do Pacífico, que, como já mencionado, arrasou a economia peruana. A partir do final da guerra, observamos um aumento exponencial de produtos exportados, muito devido às políticas que garantiam a lógica dependentista da economia peruana nos anos de 1895-1930.

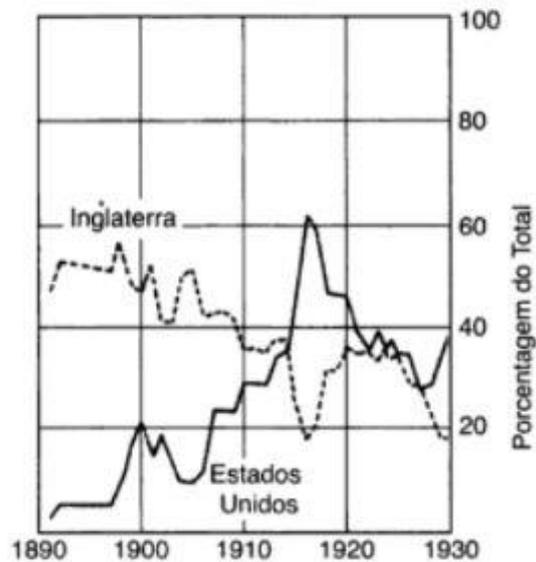
Figura 4 – Porcentagem das importações peruanas dos Estados Unidos entre 1891-1930.



Fonte: (BOLLINGER, 1972, p.18 apud KLARÉN, 2013, p. 335).

Já a Figura 4, acima, mostra a porcentagem dos produtos exportados para os Estados Unidos em relação ao total de produtos exportados peruanos. Se, em 1890, esse valor correspondia a menos de 20% do total de exportações, em 1930, ele chegou a 40% de todos os produtos exportados.

Figura 5 – Porcentagem das exportações peruanas para os Estados Unidos e a Inglaterra entre 1891 e 1930.



Fonte: (BOLLINGER, 1972, p.21 apud KLARÉN, 2013, p. 336).

A figura 5, na página anterior, mostra a comparação entre o percentual de produtos peruanos exportados para a Inglaterra e para os Estados Unidos entre os anos de 1890 e 1930. Podemos observar uma troca nos espaços ocupados por esses países no mercado peruano. No entanto, nas últimas décadas do século XIX e início do século XX, a entrada do capital estado-unidense tornou-se cada vez mais intensa, de modo a até mesmo superar o volume de capitais ingleses que entrava no país (ver Figura 5).

A diferença, entretanto, é que, com a entrada de capitais norte-americanos, há uma alteração no tipo de penetração capitalista, de modo que os capitais passaram a permear os estágios da produção, principalmente no setor mineiro. Como atesta Cotler:

Dado o seu caráter monopolista, o capital estrangeiro não tardou a controlar diretamente não só a produção de matérias-primas, mas também sua comercialização, transporte e financiamento. Por extensão, dominou a maior parte do comércio exterior, os meios de comunicação interna e externa, bem como as principais instituições creditícias. (COTLER, 2006, p. 117)

A criação da *Cerro de Pasco Mining Company* (1902), com capitais de Vanderbilt,<sup>17</sup> Morgan<sup>18</sup> e Hearst,<sup>19</sup> é um exemplo desse processo de penetração nos estágios de produção. Ela passa, com o decorrer dos anos, a absorver outros centros de mineração administrados por firmas inglesas e a atuar até mesmo em outras regiões além de Cerro de Pasco, como Morococha e Casapalca.

Este processo, de acordo com Klarén (2013), atingiu também as fazendas de açúcar na região da costa. Apesar das grandes lavouras de cana-de-açúcar serem uma característica forte da região litorânea, havia também diversas *haciendas* de médio porte, cuja tecnologia era ainda rudimentar, e pequenas comunidades agrícolas remanescentes dos tempos pré-coloniais.

Essas pequenas e médias propriedades, ao serem absorvidas pelo grande capital, amalgamavam-se gerando grandes complexos, de modo que, de acordo com o autor, “esse processo envolveu uma concentração e monopolização geral da terra

---

<sup>17</sup> Foi um investidor norte-americano que construiu sua fortuna através da marinha mercante e da construção de ferrovias.

<sup>18</sup> Empresa estado-unidense que financiava a construção de ferrovias. Hoje esta empresa atua com o nome de JP Morgan Chase.

<sup>19</sup> Foi um investidor e político norte-americano com investimentos ligados à mineração.

em detrimento das pequenas propriedades, uma especialização e mecanização agrícolas e uma gradual proletarização da força de trabalho” (KLARÉN, 2013, p. 339).

Até o advento da Primeira Guerra Mundial, as fazendas estariam sob o controle de 3 companhias: Casa Grande (Gildemeister, 4700 hectares), Roma (Larco, 4000 hectares) e Cartavio (Grace, 1400 hectares), como indica Klarén (1977, p. 233-4), em uma outra publicação.

A mesma tendência foi observada em fazendas dedicadas à produção de algodão nos vales fluviais, ao sul de Lima, ainda que nunca tenham atingido o nível de concentração e mecanização das lavouras de açúcar e que tenham propiciado o surgimento de importantes oligarcas.

A intensa entrada de capital internacional ocasionou, dessa forma, transformações econômicas estruturais no Peru. Todavia, essa articulação neocolonial atuou no sentido de escoar a produção de matérias-primas para os centros de economia capitalista, de modo que, de acordo com Cotler, esse processo “impediu a formação de um eixo integrador da economia peruana, ao interromper o esforço em marcha no sentido de associar a agricultura e a mineração com a indústria” (2006, p. 119).

O autor indica que até mesmo as indústrias que produziam bens de consumo para o mercado interno foram prejudicadas, posto que a entrada bruta do capital estrangeiro e a receita governamental gerada pelas exportações provocaram a sobrevalorização da moeda, que, por sua vez, aumentava a capacidade de importação do país. Os setores industriais peruanos foram extremamente prejudicados, pois não tinham como competir com os preços de mercadorias importadas. Os industriais mais afortunados, por seu turno, reinvestiram seus lucros na produção de açúcar ou algodão, não contribuindo para o desenvolvimento da indústria e da técnica. Esta dinâmica, para Cotler, acarreta que:

As empresas estrangeiras passaram a funcionar como enclaves (Cardoso e Faletto 1973). Com efeito, elas impediram o desenvolvimento de encadeamentos sucessivos no processo da produção, limitando a oportunidade de emprego na indústria e, portanto, restringindo o desenvolvimento do mercado interno. Formouse, pois, um círculo vicioso que assegurava a persistência de uma área pré-capitalista generalizada (COTLER, 2006, p. 121).

A reestruturação da sociedade peruana após a Guerra do Pacífico se deu, por conseguinte, através do caráter imperialista do capital estrangeiro, que articulou elementos do modo de produção capitalista com elementos pré-capitalistas de produção.

A consequência desse processo foi minar o incipiente processo de industrialização peruano, de maneira que, de acordo com Cotler, esse padrão de relações “determinou, a partir de então, o efetivo ‘desenvolvimento desigual e combinado’<sup>20</sup> e a ‘heterogeneidade estrutural’,<sup>21</sup> traços distintivos da sociedade peruana” (2006, p. 122). Cada vez mais, o abismo entre as classes sociais da sociedade peruana se escancarava, bem como as diferenças culturais entre elas. A distância entre o país legal e o país real se tornava ainda mais evidente.

É nesse sentido que o autor defende que a burguesia, que se beneficiava do modelo exportador, não conseguiu se afirmar como classe nacional, de modo que “a inveterada fragmentação política dos proprietários impediu a formação de um governo nacional sólido e consistente, capaz de mobilizar e assegurar o pleno apoio da população para negociar com o imperialismo” (COTLER, 2006, p. 123). Ainda assim, é importante afirmar que a burguesia conseguiu enriquecer às custas do imperialismo.

Houve também transformações demográficas significativas durante este período que refletiam as novas dinâmicas que se estabeleciam na sociedade peruana. Enquanto, em 1876, a população era estimada em 2,7 milhões de habitantes; em 1920, esse número chegou a 4,8 milhões. A capital Lima que contava com 104 mil habitantes em 1891, no ano de 1932 atingiu o número de 384 mil habitantes (KLARÉN, 2013). A capital se tornava cada vez mais atrativa, uma vez que as estruturas de comunicação e transporte que a ligavam ao interior do país foram modernizadas, em especial a expansão da rede ferroviária.

---

<sup>20</sup> Sobre o conceito de “desenvolvimento desigual e combinado”, elaborado por Leon Trotsky, ver Demier: “Por conta da desigualdade de ritmo do desenvolvimento do capitalismo no plano internacional (*lei do desenvolvimento desigual*, de Lênin), as localidades *atrasadas*, segundo Trotsky, acabavam por possuir uma historicidade própria no que diz respeito ao desenvolvimento do capitalismo no seu interior, marcada pela assimilação dos elementos mais modernos das nações *avançadas* e sua adaptação a condições materiais e culturais *arcaicas*. Esta superposição dialética entre inovações tecnológicas, políticas e culturais produzidas pelos países *avançados* e relações sociais muitas vezes pré-capitalistas presentes nos ambientes *atrasados* se constituiria na essência *combinada* do desenvolvimento capitalista realizado pelos países retardatários, especialmente pelos ‘coloniais’ e ‘semicoloniais’.” (2007, p. 78-9)

<sup>21</sup> Sobre as categorias “heterogeneidade estrutural”, ver Porcile: “O conceito de heterogeneidade estrutural foi desenvolvido pela CEPAL para explicar porque as economias em desenvolvimento mostram níveis extremamente elevados de subemprego e de assimetrias na produtividade do trabalho, tanto entre setores como no interior dos mesmos.” (2010, p. 65)

Apesar dos migrantes pertencerem a todas as classes, como indica Klarén, grande parte eram camponeses que foram expulsos de suas terras devido aos processos de concentração fundiária que ocorriam. O historiador peruano mostra que “essa migração da zona rural para as cidades refletiu-se na porcentagem da população urbana nascida fora de Lima, que subiu de 37 por cento em 1858 para 58,5 por cento em 1908 e para 63,5 por cento em 1920” (2013, p. 347).

Foram necessárias, em decorrência dessas transformações, obras que melhorassem o saneamento, serviços médicos, transporte interno etc. na região de Lima. É significativo também, na cidade de Lima, o surgimento de trabalhadores que atuavam em áreas administrativas, no comércio, no jornalismo, os quais iriam formar um importante setor médio urbano.

## 1.2 – O periodismo e os intelectuais em cena

Essas novas dinâmicas alavancaram a produção de jornais e revistas no país que, entre os anos de 1918 e 1929, viu o número de publicações disparar, atingindo, em 1929, a mais de 400 periódicos ativos (DESTUA; RÉNIQUE, 1986). Um panorama do desenvolvimento da imprensa peruana e dos grupos intelectuais que a compunha encontra-se no doutorado do sociólogo Deni Ireneu Alfaro Rubbo (2018), que tece suas considerações baseado em uma rica bibliografia sobre o periodismo no Peru.

O autor mostra que a maior parte das publicações dos jornais e revistas tinha um conteúdo político e informativo, ainda que houvesse outras tendências em crescimento, como as revistas literárias e artísticas. As inovações técnicas que foram empregadas na época, por exemplo, a introdução da máquina rotativa e os primeiros linotipos, como resposta ao aumento de leitores, vinculado ao crescimento dos espaços urbanos e do desenvolvimento industrial e fabril, levaram o jornalismo adquirir um aspecto industrial de produção.

É nesse sentido que o sociólogo afirma que “o jornalismo se transforma em um espaço de produção e circulação estrategicamente importante para vocalizar interesses de grupos econômicos e das classes sociais favorecidas” (RUBBO, 2018, p. 51), de modo que grandes empresas e comerciantes bancam publicidades e propagandas que geram receitas para os jornais.

O desenvolvimento da difusão intelectual e o surgimento de consumidores no âmbito cultural, como destaca José Destua e José Luis Rénique, “suponia um

aumento em la tasa de alfabetización del país, em el crecimiento de los alumnos de las escuelas y de los estudiantes universitarios, a la vez que de los maestros” (1986, p. 9). Destua e Rénique (1986) indicam que, se em 1902 havia cerca de 991 alunos matriculados em universidades, no Peru, em 1930 esse número atingia a 2984 alunos. Nas chamadas Escolas Normais, em 1906, encontram-se matriculados 142 alunos, enquanto em 1930 essa cifra chegou a 1610 alunos matriculados. É evidente, no entanto, que, apesar dessa tendência, o percentual da população sem acesso ao ensino é ainda muito superior ao percentual da população que possui vínculos com instituições formais de ensino.

O crescimento da população universitária, de acordo com os autores, indica também a expansão da classe média nesse momento da história peruana, principalmente a partir de 1919, com o projeto da *Pátria Nova* de Augusto B. Leguía. A indústria editorial passa a fomentar projetos que atendessem às diversas demandas desse público que entrava em cena, que ia desde boletins de notícias a revistas culturais, literárias e especializadas. Assim, Deni Rubbo afirma que:

Durante o primeiro terço do século XX, o crescimento dos setores médios urbanos proporcionou um *boom* educativo que se expressou na abertura de livrarias e editoras, no aumento da população universitária e no florescimento de periódicos entre 1918 e 1928. As manifestações desse campo foram ampliadas e enriquecidas através de vários empreendimentos cuja tônica era o problema nacional. (RUBBO, 2018, p. 54)

O autor atesta também a importância das transformações culturais que ocorriam concomitantemente a esse processo na capital Lima, como a inauguração do Teatro Forero, em 1920, cujo palco recebeu espetáculos que teciam críticas ao papel desempenhado pelos Estados Unidos na economia peruana.

No ambiente ligado à pintura, o sociólogo indica que “a fundação da Escola de Artes e Ofícios, em 1905, possibilitou o ingresso de alunos como José Sabogal [...]. Tempos depois, eram expostos quadros de artistas, que mostravam um empenho de entender o problema da nacionalidade” (*Idem*).

Essa transformação da capital Lima está ligada diretamente ao projeto do governo de Augusto Leguía (1919-1930) de expandir a infraestrutura urbana para deixar a capital mais atrativa para investidores estrangeiros.

No entanto, o modelo econômico adotado por Leguía vinculava cada vez mais o Peru ao capital monopolista estrangeiro. Para recuperar a estabilidade social e gerar

emprego, seu governo recorreu ao endividamento externo, cujos resultados desastrosos não eram desconhecidos na história recente do Peru. Júlio Cotler afirma que “se, em 1920, os juros desta dívida comprometiam 2,6% do orçamento nacional, ao finalizar a década eles chegavam a 21% do orçamento” (2006, p. 161).

A capital, apesar da precariedade das condições de vida, tornava-se atrativa para migrantes que vinham do campo: “muitos desses migrantes que proviam de classes médias baixas e da pobreza passam a procurar um espaço na cidade, em busca de oportunidades de emprego ou na formação no ensino superior” (RUBBO, 2018, p. 55). No entanto, o espaço urbano que se formava era, também, extremamente fraturado e refletia as desigualdades sociais de seu tempo. Lima possuía muitos bairros pobres, “repleto de bares, mercearias, pensões, como *Malambito, Barrio Chino, La Victoria e Barrios Altos*” (*Idem*).

Durante as três primeiras décadas do século XX surgiu, portanto, um número expressivo de intelectuais e pensadores que atuaram no campo da cultura e da ciência. Esses intelectuais destacam-se, como indica Rubbo, “pela capacidade intelectual de enfrentar ‘novos temas’, buscar articulações entre política e economia, cultura e sociedade, passado e presente, novo e velho, através de polêmicas, confrontos e tensões” (2018, p. 57).

Podem ser captadas, contudo, duas gerações que entraram em conflito no cenário intelectual peruano, como atesta Alfaro Rubbo: a *Geração Novecentista* e a *Geração Centenarista*. De um lado, temos os *Novecentistas*, que eram intelectuais com apreço pela burocracia e que atuavam como catedráticos nas universidades. De outro, temos os *centenaristas*, que receberam este nome devido ao centenário da Independência no ano de 1921. Eram intelectuais, politicamente, engajados e não necessariamente ligados aos ambientes acadêmicos. Rubbo adverte, no entanto, que apesar da historiografia afirmar que os *novecentistas* se distanciavam da política institucional, na realidade, possuíam parentesco com as famílias aristocráticas tradicionais, de modo que, “no plano da produção intelectual, eles mostravam um empenho de não apenas interpretar a realidade nacional, como também um anseio por transformá-la, mesmo que suas propostas políticas fossem [...] conservadoras” (2018, p. 59).

As diferenças de projetos políticos entre estes dois grupos eram, de acordo com Rubbo (2018), expressivas e o embate entre estes dois projetos marcou a intelectualidade da década de 1910 e 1920. Os *novecentistas* eram intelectuais que

estudaram, em sua grande parte, em colégios religiosos, possuíam diploma universitário e, principalmente, capital financeiro. Na realidade, “tratava-se de uma oligarquia ilustrada que via a necessidade de modernizar o país para o caminho do ‘progresso’ da Europa Ocidental” (RUBBO, 2018, p. 61). Os *novecentistas* formavam, assim, um projeto político ligado às classes dominantes do país.

Os *centenaristas*, por outro lado, eram intelectuais que se encontravam “distantes das elites oligárquicas no tocante à produção de sua visão de mundo política, para qual buscavam diferenciar-se com outras formas de metodologia e linguagem com relação ao enfrentamento dos problemas peruanos” (*Idem*, p. 62). Como exemplo de intelectuais *novecentistas*, podemos citar Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966), Francisco Garcia Calderón (1883-1953). Enquanto os *centenaristas* podem ser representados por César Vallejo (1892-1938), José Sabogal (1888-1956), entre outros.

Apesar das demarcações mais gerais que podem ser feitas sobre os projetos intelectuais, dentro desses grupos intelectuais havia diferentes orientações teóricas e políticas e é importante ressaltar que eles não pensavam como um “bloco”. Mas, apesar de cada intelectual ter características particulares, o sociólogo Deni Rubbo aponta que podemos observar que “as duas preocupações centrais no Peru durante o período foram o problema indígena e a questão nacional [...]. os tópicos apresentados jamais haviam sido colocados com tanta clarividência e força, em campos tão diversos” (2018, p. 63-4). Inúmeras revistas reuniram intelectuais, no período, buscando discutir a nacionalidade e a questão andina, sob as mais diversas orientações teóricas.

Podemos observar também o surgimento de diversas correntes indigenistas no período,<sup>22</sup> dentre as quais, o autor destaca quatro: um indigenismo *oligárquico*, que considerava o índio como um sujeito social que deveria ser educado com o objetivo de retirar os aspectos primitivos de sua cultura; um indigenismo “oficial”, propagado durante o governo de Augusto Leguía, cujas limitações foram grandes, uma vez que a violência exercida por sua ditadura minaria os seus próprios discursos; um indigenismo tutelar, representado pelo filósofo e bibliotecário peruano de ascendência chinesa, Pedro Zulen (1889-1925) e pela ativista, ensaísta e intelectual, Dora Mayer (1868-1959), atuantes na Associação Pró-Indígena, que, apesar de um

---

<sup>22</sup> O detalhamento das ideias expressas por essas correntes indigenistas encontra-se no capítulo 2 desta dissertação.

posicionamento progressista em relação aos anteriores, restringia-se a um caráter de denúncia; e, por último, uma corrente indigenista *revolucionária* que não enxergava os indígenas sob uma ótica “sentimental” ou “tradicionalista”, mas colocava a luta da comunidade indígena contra o latifúndio como essencial para a construção de uma nova sociabilidade.

Percebe-se, portanto, que o cenário intelectual peruano se tornava cada vez mais efervescente, dando origem as vanguardas literárias e políticas peruanas. Luis Veres Cortés afirma que:

Contra la generación de Riva-Agüero y Belaúnde se enfrentaron un grupo de hombres que también tenían su proyecto para transformar el Perú. Estos hombres, que se aglutinan a finales de la segunda década del siglo y que mantienen su vigencia hasta 1930, configuran la vanguardia política en el país andino. Unos soñaron con la modernidad, con Europa y con la vieja idea de un Perú nuevo; otros revitalizaron en ocasiones la vieja utopía de la fenecida e igualitaria sociedad incaica. Rescataron del olvido al indio, en algunos casos, y lo utilizaron con fines políticos, en otros. Su discurso resultó de capital importancia para el desarrollo del pensamiento y de la literatura que se gestó en el Perú en las primeras décadas del S.XX y en especial para la narrativa del indio que se produjo en las páginas de Amauta de 1926 a 1930. Bajo las etiquetas de marxismo, andinismo y mesticismo, se solapan los nombres de Mariátegui, Uriel García, Basadre y muchos otros. (CORTÉS, 2000, p. 81)

No Peru, como aponta Cortés, indigenismo e vanguarda são conceitos que caminham em paralelo. O vanguardismo surgiu com o propósito de renovar as correntes artísticas, de modo a criar uma sensibilidade nas artes plásticas, na música, na literatura. O autor afirma que uma das características principais das vanguardas é a sua rejeição às estéticas finisseculares. Surgiram, assim, na América Latina, manifestos, revistas, atos públicos escandalosos que proclamavam a vontade do novo. A palavra novo, para Angél Rama:

Se constituye en el santo y seña con el cual se reconocen unos a otros y con el cual se unifican, porque si bien ella esconde plurales acepciones, dispares niveles, caóticas asociaciones, supera esa diversidad con el único dato cierto que por el momento se avizoraba en el horizonte artístico: la voluntad de ser distintos de los anteriores, la conciencia sumida gozosamente de ser nuevos, de no deberle nada a los antepasados. (RAMA, 1973, p. 59 *apud* CORTÉS, 2000, p. 82)

Os vanguardistas buscavam, dessa forma, não só repudiar o passado, mas criar um futuro que se opusesse a ele. De acordo com Cortés, “El extrañamiento, el schok se convertía en el efecto principal dentro de los objetivos de la vanguardia.”

(2000, p. 84-5), de modo que a coerência do passado perdeu sua vigência no mundo. É através da subversão dos valores que a vanguarda renuncia a hierarquia da forma e ataca não só as artes como também as suas bases. É nessa direção que Bürger afirma que:

La vanguardia aparece, pues, como una instancia autocrítica, no tanto del arte como de la estructura social en la que se da; no una crítica inmanente al sistema, que actuaría en el seno de la institución, sino autocrítica de la institución arte en su totalidad. (BÜRGER, 1987, p. 23 *apud* CORTÉS, 2000, p. 86)

As vanguardas trouxeram, portanto, grandes rupturas estéticas. Entendemos estética, aqui, na concepção luckaciana, na qual esta ocupa um lugar central na categoria da particularidade (da tipicidade). Ou seja, a arte como modo peculiar do reflexo da realidade objetiva. Assim, a estética deve ser reconhecida pela objetivação dos elementos essenciais da peculiaridade, no particular. Na América Latina, como frisa Veres Cortés (2000), a modernidade estética é acompanhada por discussões em torno da identidade nacional e étnica e acusações contra o imperialismo estadunidense. É nesse sentido que o autor afirma que “la vanguardia latinoamericana, de este modo, no sólo luchaba contra una estética pasada, sino también contra la permanencia de un mundo postcolonial y feudal” (CORTÉS, 2000, p. 91). Uma característica das vanguardas latino-americanas é a conjugação de estética e política. As vanguardas revolucionárias não tinham como objetivo apenas criticar as artes, mas mudar as estruturas políticas e econômicas de cada país, ou seja, estava em busca de uma nova estética.

Foi nesse contexto que surgiu, no Peru, de acordo com Rubbo (2018), a *Geração Literária de 1910*, composta por diversos jovens escritores e artistas que, na cidade de Lima, buscavam construir suas trajetórias, carreiras etc. Ainda conforme o autor, “esses novos intelectuais [...] foi uma geração que se formou, precisamente, nas redações do periodismo. [...] eles defendiam um discurso profundamente antiacadêmico, que privilegiando a intuição e a imaginação” (RUBBO, 2018, p. 64-5). A maior expressão desse processo é o movimento *Colónida*, que reunia jovens intelectuais boêmios, os quais teciam análises de conjuntura, escreviam poemas e tinham um caráter extremamente contestatório.

Estes jovens cresceram sob a liderança de Abraham Valdelomar (1888-1919), um inventivo e excêntrico escritor peruano, que abandonou os estudos formais para

atuar na imprensa. De acordo com Rubbo, “distante social, política e economicamente das elites oligárquicas, os jovens estetas críticos apoiavam e reivindicavam a participação popular como sujeito válido na vida política peruana” (2018, p. 67), apesar de, no entanto, não terem uma orientação ideológica ainda definida.

Dentre as figuras que atuavam no movimento *Colónida*, destaca-se um jovem escritor: José Carlos Mariátegui. Nascido em Moquegua, no ano de 1894, Mariátegui atuou desde cedo no jornalismo como forma de ascender socialmente. Não possuindo condições financeiras de frequentar a universidade, “no ambiente social da boemia limenha e na sala de redação do jornal é que ocorre a formação de Mariátegui” (RUBBO, 2018, p. 68). Tal formação o possibilitou expressar um sentimento acadêmico e anti-oligárquico que o distanciaria daqueles intelectuais *novecentistas*.

### 1.3 – Mariátegui: dimensão cultural e política de sua trajetória

José Carlos Mariátegui (1894-1930) surgiu no seio da *Geração Literária* que apontamos no subitem anterior, atuando na área do jornalismo como meio de prover seus rendimentos básicos e como forma de se articular com uma rede de intelectuais que se estabelecia no Peru. É importante notar que a vida e a obra de Mariátegui foram construídas durante um período de grandes transformações na história peruana. Leila Escorsim destaca, na biografia que escreve sobre Mariátegui, que:

A existência de Mariátegui coincide com o período histórico no qual a condensação das características da particularidade peruana, continuadoras da estrutura colonial que não foi rompida com a Independência (1821) e a República (1827), chega a seu extremo e começa a experimentar as transformações das quais emergiria o que Quijano chamou de ‘Peru moderno’, pós-crise de 1929. De fato, entre o nascimento e a morte de Mariátegui, o processo histórico peruano registra o apogeu e a crise do civilismo, projeto inconcluso de hegemonia burguesa, bem como o seu desfecho, na ditadura de Leguía. (ESCORSIM, 2006, p. 16)

Mariátegui encontrava-se intrincado nessa rede de processos históricos que estavam em marcha, de modo que sua obra expressa essas contradições que se impunham em seu presente. Ao traçar as linhas gerais que marcam o pensamento dos intelectuais peruanos, André Kaysel recupera a ideia defendida por Patrícia Funes de que “os anos 20 devem ser lidos como um momento crucial de transição em que, de um lado, a velha ordem liberal-oligárquica encontrava-se em crise e, de outro, as

respostas a essa crise começavam a se delinear” (2012, p. 81). É neste cenário intelectual que despontam, o pensamento e a ação política de Mariátegui.

A trajetória intelectual de Mariátegui é frequentemente caracterizada pela historiografia como composta por dois momentos distintos. Neste sentido, ao analisar esse aspecto da história de Mariátegui, Leila Escorsim indica que:

O primeiro vai até 1918, conhecido – na irônica expressão do próprio Mariátegui – como a sua idade da pedra; a passagem à ação política amadurecerá no estágio europeu (1919/1923) e, em seu retorno ao Peru, inicia-se o segundo momento, a idade da revolução. (ESCORSIM, 2006, p. 28-9)

Apesar de podermos observar o momento em que o pensamento de Mariátegui sofre uma inflexão política para uma orientação socialista, é importante encarar sua trajetória de um ponto de vista não teleológico, o que é recorrente em suas biografias. Deni Rubbo afirma, nessa direção, que:

Infelizmente, a maioria dos estudos que se propõe a abordar a trajetória e a produção jornalística do “jovem” Mariátegui são geralmente orientados por pressupostos ideológicos estanques, através da premissa da “evolução”, como prefiguração do pensador marxista maduro, “heroico”, mistificado pela “consciência plena de sua missão”. (RUBBO, 2018, p. 70)

É proveitoso, dentro dessa perspectiva, não tomar a “Idade da Pedra” como uma simples fase a ser superada pela “Idade da Revolução”. Apesar da clara inflexão teórica que ocorre em seu pensamento e ação política, o próprio Mariátegui reconhece que: “amadureci, mais do que mudei. O que existe em mim agora existia embrionária e potencialmente quando tinha vinte anos e escrevia disparates dos quais não sei por que os leitores se recordam” (Mariátegui, 1987, p. 154 *apud* MELO, 2019, p. 53). Ou seja, trata-se de um processo de construção intelectual e não de um etapismo.

É no ano de 1909 que Mariátegui inicia sua trajetória nos periódicos ao ingressar no jornal *La Prensa*. Nesse ambiente, Mariátegui teve contato, pela primeira vez, com Félix del Valle, César Falcón, Abraham Valdelomar e outros intelectuais de sua geração. É nesse período que ele adotou o pseudônimo de Juan Croniquer e submeteu seus primeiros artigos para a redação. A partir de então passa a colaborar para revistas como *Lulú* (1915-1916) e *Mundo Limeño* (1914), quando seus artigos, conforme Luiz Bernardo Pericás, “de forma geral, discutem basicamente aspectos da

vida social da capital peruana, desde corrida de cavalos no jôquei-clube e notícias policiais até comentários sobre arte” (2005, p. 13).

Uma outra característica dos primeiros escritos de Mariátegui é o sarcasmo e humor com que tratava a vida cotidiana. Por escrever, no início de sua carreira, em periódicos lidos pela aristocracia limenha, Deni Rubbo (2018) indica que Mariátegui caracterizava essa sociedade como tediosa, decadente e monótona. Apesar dele se aproximar da aristocracia limenha, Rubbo destaca ainda que essa aproximação não foi uma adesão, mas uma forma de adquirir mais espaço como escritor e uma renda para se manter.

Junto a Valdelomar, Mariátegui funda a já mencionada revista *Colónida*, que atacava o academicismo e o conservadorismo. Essa revista, apesar de ter circulado somente entre janeiro e maio de 1916, representou um marco na intelectualidade peruana, no qual “a recusa das instituições vigentes no Peru manifesta-se num esteticismo que pode ser relacionado a uma forma de anticapitalismo romântico, combinando traços de misticismo e de boemia” (ESCORSIM, 2006, p. 31).

Esse espírito boêmio pode ser observado na polêmica em que o peruano se envolveu em 1917, quando a bailarina suíça Norka Rouskaya, “dançarina clássica, seminua, ofereceu um ‘espetáculo’ para um grupo de amigos, no qual se encontrava Mariátegui, no cemitério de Lima, ao som de Chopin e Saint-Saens” (PERICÁS, 2005, p. 13). Episódio que foi considerado um ato de profanação que levou a detenção de todos os envolvidos.

No ano de 1916 Mariátegui passou a integrar o diário *El Tiempo*, abandonando, assim, *La Prensa*. Neste momento, há uma mudança de orientação nas suas publicações porque começou a se interessar pelas lutas estudantis e populares. O governo do civilista José Pardo (1915-1919) passou a ser alvo de duras críticas não só de Mariátegui, como por diversos outros setores da sociedade. Deni Rubbo avalia que, “em 1919, o Peru é uma chama acesa no continente latino-americano. [...] O custo de vida dobrou, houve depreciação dos salários, aumento do desemprego, avanço do processo inflacionário” (2018, p. 79). As movimentações da incipiente classe operária tornaram-se mais constantes e adquiriam cada vez mais ideias anarquistas que se espalhavam através do contato com os vizinhos argentinos, chilenos e os trabalhadores imigrantes europeus. O movimento estudantil, que despontou em Córdoba (Argentina) em 1918, viria também influenciar o cenário

peruano, levando os estudantes a reivindicarem a reforma universitária em San Marcos, tradicional universidade em Lima.

É nesse contexto que, junto a César Falcón e Félix del Valle, Mariátegui funda a revista *Nuestra Época*, cujo conteúdo era dedicado à defesa desses movimentos populares. Nesse periódico, como indica Escorsim, ele “significativamente noticia a ‘morte’ de *Juan Croniqueur* – e [...] parece ter clareza de que está se despedindo de uma fase de sua vida, publica um artigo que explicita a sua ruptura com o esteticismo próprio de *Colónida*” (2006, p. 32). A revista *Nuestra Época* era impressa, porém, nas oficinas da revista *El Tiempo* e, devido às divergências de orientação política das direções, entre uma e outra, a impressão da revista era interrompida. Alfaro Rubbo aponta que, com o fim da *Nuestra Época*, os integrantes formaram o Comitê de Propaganda Socialista, de modo que esses eventos, para Mariátegui, “inauguravam definitivamente sua incursão no âmbito da política e na radicalização de sua adesão à luta social” (2018, p. 85).

Novamente junto a César Falcón, Mariátegui cria *La Razón*, que Leila Escorsim define como “diário colado às reivindicações do proletariado e dos setores populares [...] e fortemente questionador da política oligárquica” (2006, p. 32). Esse jornal agitador possibilitou que Mariátegui estreitasse seus laços com a classe trabalhadora. Durante o ano de 1919 ocorreu também eleições para a presidência na qual Augusto B. Leguía concorreu contra um candidato civilista. Leguía chegou a ganhar a eleição, porém decide aplicar um golpe de estado sob a justificativa de que se tratava de um ato “preventivo” para garantir os resultados das eleições. Como observa Luiz B. Pericás, “os editores do *La Razón*, como se pode imaginar, começam a atacar veementemente o novo governo, o que será um dos motivos para que sejam perseguidos pelo presidente, presos ou mandados para o exílio” (2005, p. 16). Leila Escorsim indica que Leguía, para afastar Mariátegui e Falcón da cena política, “ofereceu” a eles um estágio no exterior. Enquanto Mariátegui foi enviado para a Itália, seu companheiro, Falcón, foi para a Espanha. Esse período é tratado na historiografia sobre Mariátegui como um exílio, devido às circunstâncias e condições nas quais teve que deixar o país, apesar de receber um auxílio monetário do governo.

Mariátegui embarca no final de 1919 e retorna apenas no início de 1923. Durante sua estada na Europa, visitou a França, a Alemanha e outros países, mas foi na Itália onde permaneceu mais tempo, cerca de 2 anos e 7 meses, e onde mais pôde desenvolver seus estudos, embora não ter realizado nenhuma formação institucional.

Na Itália, o peruano acompanha o desenvolvimento do fascismo, as movimentações políticas dos comunistas que iam contra os fascistas e chegou a assistir ao Congresso de Livorno, em 1921, que deu origem ao Partido Comunista da Itália.

É nesse contexto que Mariátegui “encontrará o materialismo histórico, como método de interpretação da realidade e como método de ação revolucionária” (ILLÁN, 1974, p. 80 *apud* ESCORSIM, 2006, p. 34). Além de ter contato com as obras de Karl Marx e Friedrich Engels, Mariátegui não se restringiu à leitura destas, apropriando-se também das obras de Lenin, Trotsky, Sorel e, como discute Rubbo, “dialogando com correntes filosóficas e com figuras intelectuais, como Benedetto Croce, Piero Gobetti, Adriano Tigliher, Freud, James Frazer, Vilfredo Pareto etc.” (2018, p. 98).

Observamos, dessa maneira, que, quando Mariátegui saiu do Peru, ele já havia rompido com o esteticismo de *Colónida* e pautava, cada vez mais, a defesa dos interesses das camadas populares. É na Itália, no entanto, que ele tem contato com um material teórico que nortearia suas análises e intervenções políticas. É importante mencionar que foi durante esses anos que conheceu Ana Chiappe, com quem viria a se casar e ter filhos.

Após viver na Itália durante todos esses anos, Mariátegui viaja para a França, onde pôde ter contato com jornais e revistas importantes que circulavam na época. Como indica Rubbo, “é sabido que conheceu o escritor Henri Barbusse e estabeleceu contato com o Grupo *Clarté*, que propunha uma ‘internacional do pensamento’ em conjunção com um renascimento ‘espiritual da humanidade’” (2018, p. 103). Esse grupo, que surge em 1919, na esteira dos eventos desencadeados pela Primeira Guerra Mundial, tinha como objetivo questionar a ordem estabelecida e suas deficiências. Em suas publicações, pode-se observar uma intensa crítica ao capitalismo e uma defesa do pacifismo em detrimento da carnificina gerada pela guerra (CUÉNOT, 2014).

Esses contatos viriam a enriquecer os seus projetos de intervenção no Peru que veremos adiante. Da França, o peruano seguiu com sua esposa Ana Chiappe para a Alemanha, onde encontrara, também, César Falcón.

É relevante a observação de Deni Rubbo (2018) de que as perspectivas presentes na produção textual de Mariátegui durante seus anos na Europa difere das perspectivas encontradas nos textos após o seu retorno, onde ele manifesta análises mais reflexivas sobre o que havia vivido, deixando ausente o caráter de relato notado naquele primeiro momento. Durante a experiência europeia, Mariátegui escrevia

relatos de suas experiências sem, no entanto, se aprofundar nas reflexões. Tratava-se de meros comentários sobre o cotidiano, arte, economia etc. O retorno ao Peru lhe possibilitou olhar para essas experiências com um distanciamento espacial e temporal que permitiu aprofundar suas análises e articular estes relatos com a bagagem teórica e a experiência que adquirira durante sua trajetória.

Mariátegui desembarca no porto de Callao, na cidade de Lima, em março de 1923. A estada na Europa foi fundamental para amadurecer as suas ideias e traçar novos objetivos no momento de retorno. Deni Rubbo indica que:

Nesse processo de reinserção e retomada de sua atividade jornalística, o principal objetivo de Mariátegui era contribuir com a construção do socialismo peruano através de múltiplas iniciativas culturais, intelectuais e políticas. Para tanto, tais empreendimentos passam por estabelecer um programa orgânico de intervenção no conjunto das estruturas culturais do seu país. Isso envolvia criar um jornal e/ou revista para difusão de novas ideias, reestabelecer contatos com operários e artesãos na perspectiva de fundar uma central e instituir um partido semelhante à célula comunista italiana. (RUBBO, 2018, p. 105)

É com essas ideias e projetos que Mariátegui retorna ao Peru. O país, nesse momento, passava por um período de grandes transformações sociais e econômicas. Como já mencionado, o presidente Augusto B. Leguía, para recuperar a economia peruana no pós-guerra, buscou estimular o crescimento do capitalismo no país através da entrada de capital estrangeiro e aumentando o papel do Estado na economia.

A injeção de capital estrangeiro trouxe, conseqüentemente, o aumento da dívida externa em níveis exponenciais, uma vez que era com esses recursos que se realizara a expansão da infraestrutura do país. O historiador Peter Klarén afirma que essa dinâmica econômica de Leguía, “embora vitoriosos no curto prazo, distorceram ainda mais a crônica dependência das exportações em que vivia o país” (2013, p. 369). Por outro lado, o governo passou a desfrutar, com esses empréstimos, de um grande poder e influência.

É evidente também que esse processo atendia aos interesses de alguns setores da classe dominante. Cotler (2016) aponta que um dos principais setores privilegiados foi o setor da mineração, predominantemente controlado por empresas norte-americanas. As exportações de minerais chegaram a crescer cerca de 175% durante o oncenio. A produção agrícola, por outro lado, apresentava uma retração que

gerava um certo ressentimento nos latifundiários peruanos. Essa situação se agravou com a queda do preço do açúcar no mercado internacional, que representou um duro golpe a esses proprietários.

A retração, conseqüentemente, elevou as taxas de desemprego e a redução salarial daqueles que ainda mantinham seus postos. Esse cenário estimulou a organização de greves e mobilizações na região da costa. Peter Klarén, na sua obra *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA* (1976), afirma que “aunque no se dispone de cifras exactas, gran número de pequeños comerciantes y de empleados quedaron sin trabajo o tuvieron que aceptar una sustancial reducción de sus salarios” (1976, p. 158).

A resposta do governo para a situação, de acordo com Cotler, foi, “a princípio, uma posição conciliadora, evoluindo rapidamente para uma atitude francamente repressiva, na medida em que não contava com outros meios para resolver as causas desses protestos dos trabalhadores” (2006, p. 160-1). Apesar da roupagem nova que Leguía dava ao seu projeto político, permanecia o velho autoritarismo que o Estado empregava para controlar a população.

Em decorrência desse processo, Cotler (2006) assinala que cada vez mais ocorriam disputas de terra entre as oligarquias e as comunidades e a exploração sob os camponeses aumentava. Essas comunidades, que perdiam suas terras, eram de origem indígena e tinham uma produção voltada para o consumo local (KLARÉN, 1976). Não se tratava de grandes propriedades. Nestas terras, eles cultivavam milho, trigo, arroz e outros alimentos do gênero. Ao perdê-las, restou a estes pequenos produtores trabalhar nos grandes latifúndios açucareiros. Klarén, ao descrever essa dinâmica, indica que:

De agricultores independientes o semi-independientes cayeron en las filas miserables de los braceros azucareros, como fue el caso de los yanaconas, o bien se convirtieron en empleados o en jornaleros calificados, irónicamente dependientes de quienes habían usurpado sus tierras. Llenos de resentimiento contra las compañías azucareras, finalmente contribuyeron a la creación de un clima social explosivo en toda la región. (KLARÉN, 1976, p. 133)

Se, por um lado, a situação dos pequenos produtores peruanos era decadente; por outro, os enclaves imperialistas lucravam cada vez mais, porém, devido a dinâmica interna do capital imperialista, os lucros deixavam o país.

O avanço do capitalismo, portanto, desarticulou diversas comunidades indígenas, expulsando centenas de pequenos e médios camponeses de suas terras. O setor da mineração, apesar de sua prosperidade, também fora afetado, na medida em que diversas pequenas regiões mineiras foram absorvidas por grandes companhias estado-unidenses. A análise do historiador Peter Kláren é fundamental para compreender os resultados desastrosos desse processo:

“Assim, quando, no final do século e em maior escala depois disso, partes da sierra foram impelidas para a economia internacional, a estrutura social, inclusive a da aldeia índia, tornou-se mais complexa e diferenciada. A privatização da terra, a comercialização das hacienda, a expansão da mineração, o aumento da população, a urbanização e a ampliação da rede ferroviária e rodoviária, tudo operou, no plano da aldeia, para aumentar as oportunidades comerciais, intensificar as pressões sobre a terra e expandir as possibilidades do trabalho assalariado. O resultado foi uma aceleração da estratificação social quando os comerciantes e camponeses voltados para o mercado apareceram ao lado de agricultores sem-terra e de camponeses trabalhadores”. (KLARÉN, 2013, p. 356)

Apesar dessas transformações atingirem a área rural peruana, muitos dos modos arcaicos de produção ainda persistiam, uma vez que a sobre-exploração realizada nestes espaços tornava vantajoso a sua manutenção. A *hacienda* é um exemplo desses elementos que sobreviviam desde o século XVII até o século XX e, juntamente a ela, sobrevivia também o paternalismo característico da época colonial “em que a liberdade e a independência eram trocadas pela segurança de um pedaço de terra” (KLÁREN, 2013, p. 357-8).

Essas contradições serviram de combustível para o acirramento das tensões no campo. Carlos Contreras Carranza indica que “é nesse período que ocorreram diversas rebeliões importantes como as de Huancané (1923), en la que destacó el líder Ezequiel Urviola, La Mar (en Ayacucho, 1923) y Parcona (Ica, 1924)” (2013, p. 252).

Essa resistência, protagonizada pelos indígenas, passou a contar com simpatizantes das classes médias urbanas, tornando o indigenismo uma força ainda mais poderosa. Apesar de alguns setores da historiografia (Manuel Burga e Alberto Flores Galindo) caracterizarem estes movimentos como milenaristas, espontâneos e descoordenados, conforme indica Peter Klarén (2004), recentemente, foram publicadas obras mais convincentes que compreendem melhor o grau de organização

desses movimentos, suas táticas e práticas políticas (Nils Jacobsen). A partir desse momento, podemos observar uma mudança de rumo na política indigenista de Leguía, muito devido ao temor das proporções que esses movimentos poderiam tomar.

Mariátegui, por sua vez, encontrava-se cada vez mais empenhado na política. Logo após o seu retorno, ele estabeleceu contato com Victor Raúl Haya de la Torre, que, no momento, dirigia a Universidade Popular Gonzáles Prada (UPGP). A UPGP surgiu em 1921 justamente na esteira dos movimentos estudantis, quando Haya de la Torre e outros estudantes da Universidad de San Marcos decidiram criar um centro educacional para os trabalhadores. Essa universidade tinha o objetivo de propiciar aos trabalhadores o contato com a cultura, o conhecimento e defender a reforma universitária.

Essa ligação com Haya de la Torre proporcionou a chance de Mariátegui conferir um ciclo de palestras na UPGP cujo tema era a história da crise mundial. É importante notar que essa instituição era uma referência para os trabalhadores e estudantes de Lima. Podia-se, ali, como discute Rubbo, “detectar um forte componente anti-imperialista pelos trabalhadores e estudantes envolvidos no projeto” (2018, p. 107). Esse ciclo de palestras possibilitou Mariátegui criar vínculos com parte dos setores estudantis e operários de Lima, os quais seriam essenciais para se pensar um outro Peru. Mariátegui, nesse momento, não deixou de contribuir com publicações em periódicos, atuando no semanário *Varietades* e na revista *Mundial*.

Porém, a participação de Haya de la Torre nos protestos de trabalhadores e estudantes que questionavam a autoridade do governo Leguía, levaram-no a ser preso por este e, em seguida, desterrado. A consequência imediata foi Mariátegui assumir a revista *Claridad*, antes dirigida por Haya de la Torre, que era uma revista vinculada a UPGP. Esse novo posto levou Mariátegui a ser novamente preso, em janeiro de 1924. Apesar de passar pouco tempo detido, em maio do mesmo ano, as condições de saúde do pensador peruano começaram a piorar, sendo necessário amputar uma de suas pernas. A partir desse momento, Mariátegui encontrou-se preso em uma cadeira de rodas. Deni Rubbo indica, porém, que “mesmo sob saúde e locomoção limitadas até o final de sua vida, Mariátegui conseguirá manter uma ativa produção intelectual e jornalística” (2018, p. 110), o que revela, por outro lado, seu esforço em se adaptar as suas novas condições.

#### 1.4 – O nascimento e a práxis da *Revista Amauta*

A estada de Mariátegui na Europa, como discutimos, foi essencial para o seu desenvolvimento como intelectual marxista. Além da bagagem teórica que adquiriu durante esse período, pode-se observar que ele estava atento às orientações da Internacional Comunista. As diretrizes aprovadas no IV Congresso, em 1922, em especial a que trata da política de Frente Única, foram fundamentais para sua intervenção política e cultural. A política de Frente Única, de acordo com Escorsim:

Tratava-se de uma proposição política que, reconhecendo que a vaga revolucionária do imediato pós-guerra entrava em curva descendente, propugnava a aliança entre as forças representativas do movimento operário e democrático, buscando meios e modos para soldar a fratura entre comunistas e socialdemocratas. (ESCORSIM, 2006, p. 190)

Mariátegui encara, portanto, essa política de Frente Única como uma estratégia para estruturar seu projeto político e cultural. Ele assumiu o papel de organizador da cultura, demarcando as correntes que ele considerava “reacionárias” e as correntes consideradas como “progressistas”. Ou seja, ele buscou diferenciar de maneira clara o papel daqueles intelectuais ligados às oligarquias e o papel dos intelectuais ditos “progressistas”, ligados aos movimentos sociais e, dentro deste último grupo, demarcar as diferenças entre eles.

Ele almeja, como afirma Escorsim, “a construção de uma aliança entre o que hoje se denomina ‘mundo da cultura’ e o ‘mundo do trabalho’” (2006, p. 193). É nítido em seu projeto a influência da revista francesa *Clarté*, que Mariátegui visitou durante sua estada em Paris, cuja característica era também uma política de frente única na cultura. Evidência dessa influência é o fato de Mariátegui assumir a direção da revista *Claridad* entre 1924 e 1926, como já mencionado, cujo nome é uma alusão direta à revista francesa.

O passo fundamental para a realização de seus projetos foi a fundação, junto a seu irmão Júlio César, da empresa Editorial Minerva no ano de 1925, que lhe forneceu as bases materiais para a publicação de livros e revistas. Leila Escorsim indica que “a criação de uma casa editora vinha acoplada à criação de uma livraria, para garantir uma comercialização adequada de sua produção e de uma empresa gráfica apta também a prestar serviços para outras editoras” (2006, p. 197).

Isso possibilitou a redução das dificuldades financeiras que muitas revistas enfrentavam. Dentre as atividades desempenhadas por Mariátegui na revista, destaca-se, de início, a criação do boletim *Libros y Revistas*, em 1926. Esse boletim tinha como objetivo primário a difusão dos lançamentos da editora e de outros livros que eram publicados no Peru. Para além desse objetivo primário, Leila Escorsim (2006) avalia que o boletim desempenhava um papel de ação cultural. Ao analisar esse aspecto, Deni Rubbo mostra que “o boletim trazia um resumo de centenas de revistas europeias e latino-americanas para que o leitor tivesse uma noção geral do conteúdo e estilos das produções. Também difundia entrevistas, críticas e comentários de revistas” (2018, p. 113).<sup>23</sup> Meses mais tarde, *Libros y Revistas* passa a ser integrado à *Revista Amauta*, principal projeto de Mariátegui a partir de então.

O ano de 1925 marca também a publicação do primeiro livro de Mariátegui, *La escena contemporánea*, que reunia diversos artigos de sua autoria publicados em *Variedades* e *Mundial*. Nesses artigos, o autor retorna a muitos dos temas de suas palestras na UPGP, que versavam sobre a crise da democracia liberal, o fascismo italiano, a Revolução Russa, os movimentos e intelectuais socialistas. Rubbo aponta que Mariátegui “fazia, assim, uma síntese de determinada época histórica, em conexão com as lutas internacionais, na tentativa de um diagnóstico a partir da compreensão mundial da política depois da Primeira Guerra Mundial” (2018, p. 113).

Percebe-se, nessa publicação, que Mariátegui partilha do sentimento comum na época de pessimismo em relação ao futuro, uma vez que a Primeira Guerra Mundial (PGM) havia mostrado um dos aspectos mais cruéis do desenvolvimento tecnológico, que era a capacidade de destruição, praticamente ilimitada e impessoal, infligida por armas, tanques e aviões de guerra.

Essa atuação de Mariátegui através da editora foi crucial para que se firmasse no cenário intelectual peruano como organizador do campo cultural. É nesse contexto que ele criou a *Revista Amauta*, em 1926. Tal periódico surgiu como “uma iniciativa que se preocupa, como tantas vezes reiterada, em mapear, estudar e diagnosticar a realidade peruana (e, por extensão, a latino-americana)” (RUBBO, 2018, p. 114).

---

<sup>23</sup> A seção de *Libros y Revistas* traz resenhas, comentários e entrevistas sobre as novidades do mundo literário. Na edição de número 4 da *Revista Amauta*, publicada em outubro de 1926, essa seção carrega, a título de exemplo, comentários sobre a obra “*La torre de las paradojas*”, de Cesar Atahualpa Rodríguez, publicada em 1926. Traz também comentários sobre as obras “*Bosquejo de la Historia Económica del Perú*”, de Cesar Antonio Ugarte, e, “*Levante*”, de Blanca Luz Brum de Parra, ambas publicadas em 1926.

Desde seu retorno da Europa, a ideia de criar uma revista que reunisse as vozes de sua geração, a “vanguarda” peruana e a latino-americana, estava presente em Mariátegui. Ainda que esse empreendimento tenha sido de caráter coletivo, por ter amadurecido durante as tertúlias que ocorriam em sua residência, Leila Escorsim indica que a personalidade de Mariátegui marcou profundamente a revista. A ideia inicial desse peruano, como relata a autora, era criar uma revista cujo nome era *Vanguardia*. Porém, seja por seu amadurecimento intelectual, seja pelas discussões que ocorriam nas tertúlias em sua residência, decidiu-se nomear a revista como *Amauta*, que, na língua quéchua, significa “sábio”. Mariátegui passaria também a ser conhecido como *o Amauta*, alcunha adotada tanto pelas pessoas que se relacionaram com ele, quanto por historiadores que se debruçaram sobre sua obra.

A *Revista Amauta* adquiriu grande relevância no cenário intelectual peruano e latino-americano e circulou durante os anos de 1926 e 1930, sendo publicados, ao todo, 32 volumes. José Carlos Mariátegui atuava como diretor da revista e, quando se formou a *Sociedad Editorial Amauta*, o intelectual Ricardo Martínez de la Torre passou a atuar como gerente. Após o agravamento do quadro de saúde de Mariátegui e sua morte, em 1930, Martínez de la Torre assumiu a função de diretor-gerente até a última publicação da revista. Como já mencionado, o historiador Alberto Tauro del Pino indica que a *Amauta* era publicada em duas edições, uma em papel simples de jornal e outra em papel “Snov”, que seria uma edição de maior qualidade dedicada ao círculo mais íntimo de intelectuais em torno do periódico. Quanto ao preço das edições, o autor afirma que:

La edición corriente se vendió a razón de cuarenta centavos ejemplar, desde el número 1 hasta el 16 —excepto el número 10 que, por ser doble, costó ochenta centavos—; y a sesenta centavos desde el número 17 hasta el 32. La edición dedicada a los Amigos de Amauta costó un sol, desde el número 1 hasta el 16 —excepto el número 10, que fue vendido a dos soles—; y un sol cincuenta centavos, desde el número 17 hasta el 32. (TAURO DEL PINO, 1960, p. 13)

Apesar de circular fora do Peru, não temos dados sobre a precificação e como era realizado o transporte dos exemplares. Porém, como diretor, Mariátegui esforçou-se para estabelecer contato com intelectuais, pintores, escritores, artistas e líderes de movimentos sociais que atuavam não só no Peru, mas também em outros países. De acordo com Rubbo, “parte de sua correspondência de 1925 tem como prioridade a

captação da edição, distribuição e venda de revistas e livros” (2018, p. 115), de modo que essa rede de contatos possibilitou o seu reconhecimento na América Latina.

Podemos observar, dessa forma, que a *Revista Amauta* não é um acaso na vida de Mariátegui: é parte integrante de seu projeto de organização cultural. Consta-se, portanto, que:

As práticas coletivas e aspectos programáticos que acompanharam grande parte da trajetória de Mariátegui teve em *Amauta* seu momento mais significativo: a difusão cultural, crítica e atualização bibliográfica, análise dos problemas peruanos de uma perspectiva nacional, educação ideológica e articulação entre vanguarda e o ser social. Ele é um dos principais responsáveis pela difusão e visibilidade que adquiriram esse retrato das peculiaridades da periferia do capitalismo e do cosmopolitismo-ocidental. (RUBBO, 2018, p. 117)

É nessa direção que Jorge Schwarz (2008) afirma que, diferentemente de outras revistas, a *Amauta* está estreitamente ligada à personalidade de seu criador. A revista se torna um espaço para divulgação da luta anti-imperialista, do indigenismo revolucionário, das novas tendências estéticas nas artes, tornando-se um rico espaço de debate no cenário peruano e latino-americano.

A análise da apresentação da *Revista Amauta*, contida em seu primeiro número, lançado em setembro de 1926, é crucial para entendermos a tônica que ditaria os rumos dos conteúdos presentes em todas as edições. Mariátegui, na apresentação, deixa claro que a *Amauta* não representa simplesmente um grupo:

Representa, más bien, un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los fautores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios etc. La historia no los há bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo. La inteligencia, la coordinación de los más volitivos de estos elementos, progresan gradualmente. El movimiento – intelectual y espiritual – adquiere poco a poco organicidad. Con la aparición de “Amauta” entra en una fase de definición. (MARIÁTEGUI, set.1926, p. 1)

As primeiras linhas da apresentação deixam clara a intenção de Mariátegui inserir o Peru em uma outra modernidade, de gerar um país novo. O autor reconhece que o processo de construção desse movimento implica na reunião de intelectuais

com propostas discrepantes entre si, mas que, apesar das diferenças, tem em comum o desejo de pensar em outro presente. Durante este processo, “‘Amauta’ criará a los hombres de la vanguardia – militantes y simpatizantes – hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración.” (*Idem*).

Fica evidente, assim, a orientação de seguir a política de Frente Única como mecanismo que direciona tendências dispersas no pensamento desses intelectuais para um denominador comum. É necessário, portanto, o conflito, o debate, a contradição. Esse processo, que “separara o joio do trigo”, reconhece que nem todas as ideias e personagens possuíam espaço dentro da Revista:

No hace falta declarar expresamente que ‘Amauta’ no es una tribuna libre abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas. En el prólogo de mi libro ‘La escena contemporánea’ escribí que soy un hombre con una filiación y una fe. Lo mismo puedo decir de esta revista, que rechaza todo lo que es contrario a su ideología, así como todo lo que no traduce ideología alguna. (*Idem*)

Dessa maneira, Mariátegui tinha ciência de que o caminho a ser percorrido teria diversos obstáculos, mas que era através deles que o movimento ganharia forma. O autor indicava também que o nome da revista, *Amauta*, não se esgotava em sua simples tradução, mas significava a adesão desses intelectuais a uma causa: a indígena. É uma homenagem, de acordo com o pensador peruano, ao “Incaísmo”.<sup>24</sup> Ainda na apresentação os objetivos da revista são delimitados:

El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación-políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, en seguida con los de los otros pueblos del mundo. (*Idem*)

<sup>24</sup> A palavra “incaísmo” é utilizada por Mariátegui na referida introdução. Segundo Philomena Gebran: “Para Mariátegui que exercitava uma prática política cotidiana era imprescindível o conhecimento do passado cultural incaico, sua formação social, a construção do ‘Tawantisuyu’ que ele queria recuperar, mediante a concepção histórica marxista. Assim, a dinâmica do processo histórico incaico estava presente em suas reflexões, e ele as realizou até a exaustão, estando refletidas em sua obra, ao trabalhar a importância das diversificações culturais e das diferenciadas transformações sociais na comunidade andina” (2004, p. 58)

*Amauta* tem como particularidade, assim, o seu caráter polêmico, renovador, que, através de um processo de intensos debates, possibilitaria estabelecer novos parâmetros para conhecer a história peruana não só em suas particularidades, mas também em suas conexões exteriores. É nesse sentido que Jorge Schwarz afirma, sobre a revista, que “o ‘novo’, valor muito caro à vanguarda, renasce politizado e ancorado ao contexto internacional” (2008, p. 323).

Dentre estas características que distinguem esse processo de renovação proposto por *Amauta*, Mirla Alcibíades (1982) destaca que pensar o Peru no contexto latino-americano incorre na necessidade, por sua vez, de definir quais são os elementos que constituem a ideia de peruanidade. Essa questão leva à necessidade de pensar nos movimentos artísticos, políticos, filosóficos e científicos que se colocavam na sociedade peruana. *Amauta* expressa, portanto, na percepção da autora, “la voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo” (*Idem*, p.128). Apesar de apresentar um objetivo, Mariátegui não aponta um caminho a ser percorrido com exatidão. Isso porque o caminho deveria ser fruto das discussões e não algo que estivesse previamente posto.

A análise das publicações de *Amauta* permite constatar que Mariátegui logrou em seu objetivo de reunir a intelectualidade peruana em seu periódico. Nas páginas da revista, observamos textos de Luis E. Valcárcel, César Vallejo, Dora Mayer de Zulen, Magda Portal, Haya de la Torre, Jorge Basadre, Félix del Valle, César Falcón, Ricardo Martínez de la Torre, entre outros.

São recorrentes os debates sobre economia e política, mas também literatura, artes plásticas, teatro, religião e educação.<sup>25</sup> Leila Escorsim indica que a “*Amauta* deixou como legado [...] uma matriz de análise da sociedade peruana cujas implicações foram um novo modo de pensar a nação e sua história e uma nova ótica para enquadrar e equacionar os problemas históricos-sociais” (2006, p. 202). A autora sugere que, inclusive, os impactos das ideias contidas na revista não puderam ser ignorados por grandes intelectuais conservadores do Peru, como Victor Andrés Belaúnde, que chegou a publicar críticas a Mariátegui no periódico *Mercurio peruano*.

O sucesso comercial das primeiras edições da *Revista Amauta* levou Mariátegui a fundar, no dia 12 de março de 1928, junto a Ricardo Martínez de la Torre,

---

<sup>25</sup> A narrativa poética e visual é objeto de estudo do item “2.2.1 – A narrativa poética e visual nas páginas da *Amauta*”.

a *Sociedad Editora Amauta*. Além de editar a *Revista Amauta*, a editora tinha como objetivo publicar outras edições que constituiriam a *Biblioteca Amauta*.

Apesar de ter independência editorial em relação à *Librería Editorial Minerva* no que tange à forma e ao conteúdo, a nova sociedade não estava completamente desvinculada desta, uma vez que era a *Minerva* que imprimia e comercializava as publicações da *Sociedad*. Como podemos observar no documento *Constitución de la Sociedad Editora Amauta* (1928), uma das particularidades da nova sociedade editorial era a organização de uma gestão coletiva da revista.

A *Sociedad* era composta por uma Junta Geral, na qual participava o gerente do *Editorial Minerva*, o próprio Mariátegui, e pelo diretor da *Revista Amauta*, Martínez de la Torre. Essa Junta, por sua vez, tinha a responsabilidade de, a cada cinco anos, eleger cinco membros que iriam compor a diretoria da *Sociedad*. Esse modelo de gestão revolucionou a prática editorial no Peru, uma vez que possibilitou o surgimento de uma gestão coletiva e não individual. Leila Escorsim ressalta, no entanto, que a “*Amauta*, mesmo sendo uma produção coletiva, é indissociável de Mariátegui e, principalmente, é o eixo da dimensão cultural de seu projeto” (2006, p. 205).

A *Revista Amauta* se tornou, portanto, um fenômeno singular na América Latina. Apesar de, na época, haver diversas outras publicações em países como Argentina, Chile, Bolívia e Brasil, Leila Escorsim defende que nenhuma chegou a adquirir a relevância conquistada por *Amauta*. A autora aponta que, para além do esforço de Mariátegui, alguns outros fatores contribuíram para esse êxito editorial:

Seguramente um deles foi o decidido enfrentamento do problema indígena como problema nacional primário – questão que tocava não só ao Peru, mas à Bolívia e Equador e, ainda, a toda a América Central. Outro, que não pode ser lateralizado, reside na quadra histórico-política em que se via o Peru: na precoce modernização do *oncenio*, num processo que viria a ser vivido por outros países latino-americanos a partir da entrada dos anos de 1930, a emergência das camadas médias e do proletariado urbano colocou na ordem do dia as opções e possibilidades das forças democráticas e anti-imperialistas – e a trajetória de *Amauta* refrata bem os dilemas e as soluções que daí derivam. (ESCORSIM, 2006, p. 205-206)

Embora indique esses fatores, a autora ressalta que ainda carecem estudos que analisem especificamente as razões do impacto da *Amauta* no cenário intelectual latino-americano.

É importante ressaltar que, como ideado na apresentação, a trajetória da revista não seria percorrida sem, no entanto, enfrentar desafios e problemas. José Carlos Mariátegui, que exercia um papel central na prática editorial do periódico, enfrentou um ambiente hostil, no qual a principal marca era a ausência de liberdade para atuar e divulgar suas ideias. Deni Rubbo afirma que “o ambiente asfixiante descrito por Mariátegui tinha concretude, notadamente pelas ações do regime instaurado por Augusto Leguía” (2018, p. 120). O autor avalia que, apesar do país nunca ter possuído um governo verdadeiramente democrático, a repressão, na ditadura de Leguía, tornava-se ainda mais forte. É nesse cenário autoritário que o ditador Leguía, no dia do lançamento da edição de número 9 de *Amauta*, ordenou o fechamento da Revista e levou Mariátegui e diversos intelectuais ao encarceramento.

A justificativa de Leguía era a de que os intelectuais que atuavam na revista faziam parte de um “complô comunista” que, supostamente, subverteria o atual regime instaurado. Leila Escorsim indica que “não durou muito a mistificação, pela ditadura, do pretense ‘complô comunista’ e, posteriormente, as coisas ficaram esclarecidas: a ação do governo de Leguía fora exigida pela Embaixada dos Estados Unidos em Lima” (2006, p. 206). É importante salientar que houve protestos em Lima e manifestos de intelectuais internacionais reivindicando a soltura de Mariátegui e a liberação de *Amauta*.

A revista voltaria a circular em dezembro de 1927, após alguns meses do seu fechamento. O editorial presente na edição de número 10, escrito por Mariátegui, afirma que não era necessário comentar sobre o “acidente” ocorrido, de modo que este pertence agora à biografia da revista. É nessa direção que Mariátegui assevera que “nos interesa la meta más que el camino” (MARIÁTEGUI, dez. 1927, p. 3). Ele não abandona, porém, o tom sarcástico ao afirmar que o trabalho intelectual apresenta, também, seus riscos e questiona a existência de que, “en el mundo contemporáneo, un nuevo género de accidente del trabajo” (*Idem*).

O autor usa o editorial também para agradecer a solidariedade daqueles que manifestaram repúdio ao “acidente” que sofreu *Amauta*. Sobre o retorno da revista, Mariátegui afirma que “no es ésta una resurrección. ‘Amauta’ no podía morir. Habría siempre resucitado al tercer día. No ha vivido nunca tanto, dentro y fuera del Perú, como en estos meses de silencio” (*Idem*).

Apesar de significativo, o fechamento da revista não incorreu em uma grande mudança na linha editorial. Como já mencionado na introdução, Leila Escorsim (2006),

baseando-se em uma ampla rede de autores, mostra que o projeto mariáteguiano sofreria uma inflexão somente no ano de 1928, na sua edição de número 17. Essa edição marca o rompimento definitivo de Mariátegui com Haya de la Torre.

Como, também, colocado na introdução, Mariátegui possuía vínculos com Haya de la Torre e ambos lutavam contra a ditadura de Leguía. Mariátegui, embora reconhecesse e apontasse as diferenças entre ele e Haya, entendia que manter a Frente Ampla seria a prioridade do momento.

No entanto, já em 1927, Haya de la Torre manifestava interesse de transformar a APRA, organização anti-imperialista latino-americana dirigida por ele, vale lembrar, em um partido político.

A decisão de tornar a APRA em um partido político se constituiu como o ponto de ruptura entre esses dois intelectuais. A partir de então, as diferenças entre os posicionamentos de ambos se tornam barreiras intransponíveis. Dentre os impactos dessa querela, Deni Rubbo destaca que “se, até aquele momento, JCM já se posicionava numa perspectiva político-ideológica socialista, a ruptura com Haya de la Torre foi decisiva para que passasse a definir que tipo de socialismo defendia” (2018, p. 123). Observamos, assim, uma radicalização no pensamento de Mariátegui. A *Revista Amauta*, por sua vez, reflete esse processo, visto que oferece espaço para Mariátegui contrapor as ideias de Haya de maneira pública.

A edição de número 17, publicada em setembro de 1928, tem como abertura um artigo, escrito por Mariátegui, intitulado “Aniversario y Balance”. Esse texto tem como característica uma dupla intencionalidade: celebrar o aniversário da revista através de um balanço, mas também demarcar a inflexão teórica que sofria. Podemos observar essa dinâmica logo no segundo parágrafo do texto, onde Mariátegui afirmava:

“Amauta” no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fé activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. [...] En nuestra bandera, inscribimos esta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo. (Con este lema afirmamos nuestra absoluta independencia frente a la idea de un Partido Nacionalista pequeño burgués y demagógico). (MARIÁTEGUI, set.1928, p. 1).

Depreende-se desse trecho uma clara demarcação entre o grupo da *Amauta* e o Partido Nacionalista pequeno burguês, que, aqui, representava a APRA de Haya de

la Torre. Mariátegui deixa claro que o que define a “bandeira” da *Amauta* é o socialismo.

O autor recupera, em seguida, algumas intenções que nortearam o processo de criação da revista, como o desejo de que seu desenvolvimento ocorresse de maneira autônoma, nacional e orgânica. O título que leva a revista, *Amauta*, teria a função de fazer com que as comunidades indígenas latino-americanas e seus descendentes encontrassem na revista um espaço no qual suas identidades fossem representadas. Nessa direção, Mariátegui reconhece que a *Amauta*, durante estes primeiros anos, passou por uma fase de definição ideológica. No entanto, ele avaliava que esse processo de definição, denominado de “primeira jornada”, encontrava-se concluso: “En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la ‘nueva generación’, de la ‘vanguardia’, de las ‘izquierdas’. Para ser fiel a la Revolución, la basta ser una revista socialista.” (*Idem*, p. 2).

Mariátegui assinala que os adjetivos que outrora definiram a revista, como “nova sensibilidade”, “vanguarda”, “renovação”, já não fazem mais sentido, de modo que a “a nova geração”, em sua fase adulta, deveria ser uma potência criadora, revolucionária. Sobre a especificidade dessa revolução, o autor descreve:

La revolución latinoamericana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será, simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: ‘anti-imperialista’, ‘agrarista’, ‘nacionalista-revolucionaria’. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos. (*Idem*)

Fica claro, portanto, o posicionamento de Mariátegui em relação à polêmica com Haya de la Torre. O projeto deste tinha como novidade a criação de um Estado Anti-imperialista. Para ele, a tarefa da APRA era de criar um governo de transição, com uma nova economia e uma nova estrutura que, na prática, corresponderia, momentaneamente, a um capitalismo que convivesse com cooperativas e empresas públicas, privadas e autogestionadas. Defendia, assim, um sistema de organização cooperativo que adotasse a democracia como estrutura política. Luis Canchis mostra que Haya defendia, portanto, a criação de “un capitalismo de Estado antiimperialista, basado en la conformación de un sistema cooperativo nacionalizado” (2008, p. 137), de modo a conciliar os diversos interesses presentes na sociedade ao mesmo tempo em que utilizaria o capital e a tecnologia para conseguir autonomia. Ou seja, para Haya de la Torre, um Estado Anti-imperialista que teria como objetivo transformar o

capitalismo em um sistema que atuasse visando o benefício próprio sem exercer, sobre outras nações, o imperialismo. (*Idem*).

Mariátegui busca também responder, em seu *balanço*, às acusações de aplicar sobre a América Latina conceitos considerados eurocêntricos por Haya de la Torre, como o socialismo:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indo América, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares. (MARIÁTEGUI, set. 1928, p. 2-3)

O autor reconhecia que o socialismo, bem como o capitalismo, não era um fenômeno originalmente americano. A América Latina, porém, segundo seu diagnóstico, encontrava-se intrincada em uma rede de relações impostas pela denominada “civilização ocidental”, cujo caráter totalizante envolvia todas as relações societárias em maior ou menor grau. Reconhecer esse processo, de acordo com Mariátegui, não significava negar as particularidades latino-americanas, mas reconhecer que estas não mais eram fenômenos autônomos que não se relacionavam com outros elementos oriundos das experiências europeias.

As particularidades da América, portanto, existiam. E, *apesar* da violência colonial, elas se afirmavam diante desta. Nessa direção, Mariátegui complementa: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano” (*Idem*, p. 3).

O artigo que abre a edição de número 17 de *Amauta* assinala, portanto, não só o rompimento de Mariátegui com Haya de la Torre, mas a afirmação dele como intelectual socialista e da *Amauta* como uma revista socialista. Uma das novidades que Mariátegui apresenta, como indica Deni Rubbo (2018), é a de encarar a questão indígena sob a ótica da questão nacional, que, por sua vez, integrava-se a uma dinâmica mundial de luta de classe. A *Amauta* apresenta, a partir de então, uma inflexão ideológica e política de modo que “no debate econômico, ideológico e político,

desaparece o que alguns críticos identificaram como ‘ecletismo’ dos números anteriores da revista” (ESCORSIM, 2006, p. 211).

Após a morte de Mariátegui, seriam lançados ainda três números da revista. Ricardo Martínez de la Torre, como já mencionado, assume a posição de diretor-gerente depois do falecimento precoce de Mariátegui em 1930. Sob a sua direção ainda seriam lançadas três edições da *Amauta* que dedicariam vários artigos à memória de Mariátegui. Sobre o fim da revista, Alberto Tauro indica que:

Es inexacto creer que Amauta murió debido a la ausencia de hombres que continuaran el esfuerzo de José Carlos Mariátegui, como quieren afirmar los que ven en sus tres últimos números una prolongación del aliento que él insuflara a la revista, o un resultado de la obligación moral que los redactores se impusieron para consagrar la memoria del compañero y animador. Ni es cierto que la muerte de Amauta se debiera a su tránsito desde un tono polémico a una función de propaganda política. Murió, porque había cumplido su sino. (TAURO, 1974, p. 11-12)

A *Revista Amauta* deixou um rico legado intelectual não só ao Peru, mas também à América Latina. Legado este que ainda está por ser estudado em diversos aspectos. Jorge Schwarz afirma que a “*Amauta* permanece como testemunho do ecumenismo e da sofisticação de suas inquietudes [de Mariátegui]” (2008, p. 326) e, como tal, figura como um documento essencial para compreender aspectos da sociedade peruana em sua fase de modernização.

#### 1.4.1 – A recepção de *Amauta* no Peru e na América Latina

Os critérios para se verificar a importância de um meio de comunicação variam muito conforme os objetivos a que se propõe. Nos dias atuais, existem muitos mecanismos de mensuração, tanto internos quanto externos, mas nos anos de publicação da *Amauta* e, considerando seus objetivos de formar opinião pública crítica sobre a situação sociopolítico/econômica peruana, sobre o padrão de capitalismo latino-americano e internacional, alguns elementos nos parecem os mais significativos. Neste sentido, nos apoiamos em Horacio Tarcus (2018), para o qual não basta analisar a recepção pelo público-alvo, mas resgatar todo o processo, deste a produção das ideias, sua circulação e o impacto no público leitor.

De acordo com esse autor, essa verificação, “remete a um processo maior de produção/difusão intelectual no qual é necessário discriminar [...] produtores, difusores, receptores e consumidores das ideias, ainda que esses processos se confundam na prática” (TARCUS, 2018, p. 35) e, muitas vezes, sejam assumidos de forma simultânea por um sujeito específico.

É nessa direção que Tarcus distingue momentos no processo de produção e circulação das ideias: (1) produção; (2) difusão; (3) recepção; (4) apropriação. A relevância do estudo da recepção das ideias da *Amauta* reside no fato de que a revista existe para ser lida, para se construir ideias, debater e estabelecer conexões exteriores a ela.

O momento da *produção*, no caso da *Revista Amauta*, refere-se ao momento de elaboração, por parte de José Carlos Mariátegui e dos diversos intelectuais que compunham a revista, das teorias e concepções acerca dos mais variados temas. Já o momento da *difusão* remete ao processo de edição dessas ideias em livros, folhetos, cursos, conferências. No nosso caso, esse processo de difusão se materializa em formato de uma revista. Horacio Tarcus indica que “a difusão pode ser levada a cabo pelos mesmos intelectuais conceptivos, ainda que existam agentes especializados nessa função” (2018, p. 36). Este é o caso da *Amauta*, uma vez que Mariátegui não só contribuía na organização e articulação das ideias, mas possuía uma casa editora que possibilitava a materialização dessas ideias em formato de revista.

O momento da *recepção*, por sua vez, corresponde ao momento no qual um corpo de ideias, no processo de difusão, encontra sujeitos receptores. É um processo que Tarcus denomina de ativo, na medida em que os grupos devem se sentir interpelados por essas ideias: “as ideias não vieram sozinhas, mas sim através de sujeitos que são seus portadores e por meio de seus suportes materiais favoritos (livros, folhetos, revistas, periódicos etc)” (2018, p. 38). E, por fim, o momento da *apropriação*, que se refere ao consumo dessas ideias por um leitor “final”. Tarcus adverte que a ideia de um leitor final é apenas analítica, uma vez que cada leitor se torna, por seu turno, um futuro difusor.

No que se refere à *Revista Amauta* é importante afirmar que ela foi a revista de vanguarda mais lida e com maior influência no Peru entre os anos de 1926 e 1930, de acordo com Luis Veres Cortés (2000). O autor atesta que parte desse êxito se deve ao processo de distribuição que atingiu não só a capital Lima, mas outras regiões do Peru, como Puno, Cuzco e Arequipa.

Outro fator indicado por Cortés, não menos importante, é que o público leitor estava cansado das publicações tradicionais, como *Variedades* (1908-1932), *Mundial* (1920-1931) ou o conservador *Mercurio Peruano* (1918-1931). Essa crise existente nas publicações pode ser explicada pelo isolamento que elas tinham em relação ao restante do território peruano: encontravam-se ilhadas em Lima. De acordo com Cortés, “*Amauta* llenó este vacío con su apertura hacia el cosmopolitismo y consiguió conciliar sus intereses políticos, su preocupación social, con las informaciones sobre la vida y la literatura europea” (2000, p. 218-219). Como era uma das poucas revistas de oposição ao regime de Leguía, além de atingir os setores da classe média, *Amauta* encontrou muitos leitores nos setores operários (HUAYCUCO, 2017).

Outro aspecto que contribuiu para o seu êxito foi ter o papel de criador de cultura, publicando desde autores internacionais até os das isoladas regiões andinas, que versavam sobre arte, literatura etc. Neste sentido, destaca-se a preocupação de seus mentores e produtores com o papel educativo que esse periódico poderia cumprir, contribuindo para “a pedagogia latino-americana, numa perspectiva que valoriza(va) a identidade cultural a partir dos próprios espaços educativos” (SANTOS *et al.*, 2021, p. 1).

Outras revistas de vanguarda, como *Guerrilla*<sup>26</sup>, *Polietro* (1926)<sup>27</sup> e *Rascacielos-Timonel* (1926-1927)<sup>28</sup>, tiveram vidas mais efêmeras. A razão dessa efemeridade reside, provavelmente, na falta de um canal de comercialização adequado, bem como, de um conjunto de colabores internacionais que viria atrair o público. De acordo com Cortés, “*Amauta* tuvo una acogida entusiasta dentro y fuera del Perú. El primer número se agotó por completo y Mariátegui se preocupó de que a todos los intelectuales en el exilio les llegara un número” (2000, p. 221).

A lista de distribuição contida na publicação de número 23 indica que a revista se encontrava disponível para aquisição em Paris, Madrid, Mexico, San Jose de Costa Rica, Bogotá, Santiago de Chile, Buenos Aires, Montevideo, Córdoba, Guayaquil e La Paz. No âmbito interno, Mariátegui utilizou vários mecanismos para divulgar a *Amauta* dentro do Peru: realizou intercâmbio de colaborações, troca de revistas por outras e a incorporação das equipes provincianas como distribuidoras. De acordo com o historiador Alberto Flores Galindo:

---

<sup>26</sup> Revista de vanguarda dirigida por Blanca Luz Brum.

<sup>27</sup> Revista de vanguarda dirigida por Armando Bazán.

<sup>28</sup> Revista de vanguarda dirigida por Magda Portal e Serafín Delmar.

En Trujillo se vincularon de esa manera con el diario El Norte y con Antenor Orrego. En Chiclayo fue el grupo formado por el poeta Nicanor de la Fuente y el periodista Arbulú Miranda, a los que se añadió el cajamarquino Nazario Chávez. Un lugar especialmente significativo fue la sierra central, donde existía un agitado centro de irradiación cultural en Jaula: allí los intelectuales, como Moisés Arroyo o Nicolás Terreros, se habían confundido con los obreros y artesanos, propagandistas del anarcosindicalismo como el impresor Máximo Pecho. [...] Pero los grupos mayores se encontraban en el sur andino. [...] En Puno, el grupo 'Orkopata' difundía las novedades literarias de Lima y también de La Paz y Buenos Aires. En el Cuzco, al lado del grupo 'Resurgimiento', existía una agresiva agrupación de universitarios llamada 'Kuntur'. (FLORES GALINDO, 1980, p. 65)

Essa rede de comunicações compreendia uma parte significativa do território peruano e se expandiu durante os anos de existência da revista. É nesse sentido que Flores Galindo afirma também que a *Amauta* “estaba destinada a ser el órgano de una generación, el mecanismo para agrupar a los intelectuales peruanos y cohesionarlos frente a la cultura dominante” (1980, p. 58). A recepção e a apropriação das ideias contidas nas páginas da *Amauta*, portanto, não se limitou à população limenha de classe média, mas atingiu intelectuais e operários de todo o Peru e até mesmo receptores internacionais. Os leitores da revista constituem, assim, um perfil diverso, bem como os conteúdos da própria revista.

A *Revista Amauta*, deste modo, surge em um contexto de amplas transformações na sociedade peruana. Esse contexto é marcado pela agudização das contradições sociais, devido às políticas que agravavam a situação de dependência da economia peruana e, também, pela efervescência da atividade periodista e cultural. José Carlos Mariátegui, atuando neste contexto, cria, em 1926, a *Amauta*. Em suas páginas, observamos uma vasta gama de temas, dentre os quais destacaremos, nos capítulos seguintes, o indigenismo revolucionário e o nacionalismo.

Os estudos de Mariátegui contidos em *Amauta* influenciaram, como aponta Santos *et al.* (2021), diversos enfoques teóricos, por exemplo, a Filosofia da Libertação, a Teoria da Dependência, a Teologia da Libertação, a Pedagogia do Oprimido e o enfoque Decolonial de Quijano. A recepção de *Amauta*, em sua época, não se restringiu, portanto, à Lima. Ela se estendeu por todo o Peru e América Latina, onde encontrava leitores, que, por sua vez, constituíam um perfil variado: desde intelectuais a operários.

## CAPÍTULO 2

### As narrativas indigenistas e a irrupção do indigenismo revolucionário nas páginas da Revista Amauta

O presente capítulo tem como objeto o estudo do pensamento indigenista produzido no Peru entre o final do século XIX e início do século XX e a irrupção do indigenismo revolucionário que é gestado nas páginas da *Revista Amauta*. Esse periódico reunia não só os socialistas e indigenistas limenhos, mas também trazia contribuições de indigenistas de Cuzco, Puno etc. A partir do exame da fonte, a *Amauta*, buscaremos compreender a particularidade dos discursos presentes na revista, bem como, as diferenças e diálogos que se estabeleciam com outros intelectuais que se encontravam num espectro teórico distinto.

É interessante, nessa direção, as reflexões de Reinhart Koselleck acerca de uma história conceitual. Este afirma, em seu artigo *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*, que “naturalmente não é toda palavra existente em nosso léxico que pode se transformar num conceito e que, portanto, pode ter uma história” (1992, p. 134-5). O autor argumenta que cada palavra possui, em si, um sentido que indica, por sua vez, um conteúdo.

No entanto, para ele, nem todos os sentidos são relevantes no processo de escrita da história dos conceitos. Outro ponto abordado pelo autor é que todo conceito é, ao mesmo tempo, fato e indicador: “todo conceito é não apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também indicativo de algo que se situa para além da língua” (*Idem*, p. 136).

O que nos leva a perceber que “todo conceito articula-se a um certo contexto sobre o qual também pode atuar, tornando-o compreensível” (*Idem*) e “todo conceito só pode enquanto tal ser pensado e falado/expressado uma única vez” (*Idem*, p. 138). Koselleck argumenta, portanto, que nem toda palavra pode ser um conceito. Este possui, por sua vez, uma significação que se articula em um contexto, de modo que ele se relaciona a uma situação concreta, que é única.

O indigenismo aparece como um conceito que, para ser compreendido, deve ser historicizado, pois possui diversos sentidos quando empregado por autores distintos em tempos históricos diferentes. Assim, ao ser estudado, deve-se desvelar as relações que tal conceito tem com determinada realidade e o “*espaço de experiência*” e “*horizonte de expectativa*” que cada autor está inserido. Buscaremos,

nessa direção, compreender as diferentes apropriações do conceito de indigenismo no Peru e entender as particularidades dos indigenistas que atuaram no espaço da *Revista Amauta*.

## 2.1 – Indigenismo, Indigenismos: o indígena sob o olhar do Outro.

O estudo do pensamento indigenista, enquanto um conjunto de discursos que produz conhecimentos e concepções acerca das populações indígenas, incorre em diversas questões que são cruciais para compreender a dinâmica histórica e cultural latino-americana. Uma das inquietações que Bernardo Berdichewsky (1987) destaca, no seu estudo sobre o surgimento de uma ideologia indígena na região que ele denomina de andino-américa, é que se há a existência de uma “questão indígena”, ela se deve ao processo histórico desencadeado desde a colonização, que foi marcado pela violência física, econômica e cultural exercida sobre estas populações. Para ele, a invasão europeia nas Américas, além de provocar a destruição das estruturas das civilizações locais, promoveu “un contínuo genocídio o etnocídio” (BERDICHEWSKY, 1987, p. 26) e esse processo pode ser caracterizado não só pela expropriação das terras indígenas, mas também pela construção de um discurso que buscou a desaculturação dessas populações, de maneira a deslegitimar seus valores culturais e históricos.

Os processos desencadeados pela independência não implicaram em uma mudança nas relações entre os novos estado-nações e as populações indígenas. Na realidade, esse processo, como afirma o autor, “las mantuvo subordinadas y dominadas en un nuevo e hibrido sistema que se ha dado en llamar de ‘colonialismo interno’” (1987, p. 27). Ele ressalta, todavia, que rebeliões e lutas foram uma constante para esses povos durante o período colonial. A dura repressão aos levantamentos, como o de Tupac Amaru e Tupac Katari, produziu um período de silenciamento nas populações indígenas que se seguiu por cerca de algumas décadas após a Independência.

O “colonialismo interno”, citado por Berdichewsky, foi liderado pelos oligarcas durante todo o século XIX. Apesar de, durante o período, haver lutas contra essas oligarquias, protagonizadas por grupos diversos, como a burguesia liberal e a pequena burguesia, a questão indígena não era levantada em termos de autodeterminação ou independência. Este historiador indica ainda que esses

movimentos utilizavam a questão indígena “solo para incorporar a los indígenas en las clases progresistas y trabajadoras de la sociedad-campesinado, proletariado y pequeña burguesía artesanal y de servicios” (BERDICHEWSKY, 1987, p. 27), processo este que possibilitou a estruturação de uma ideologia indigenista, “cuya función social era incorporar y asimilar a las poblaciones nativas en esta nueva estructura clasista y en sus luchas” (*Idem*).

A ideologia indigenista, na realidade, apresenta uma grande diversidade intelectual, uma vez que o termo, como afirma Bruno Batista Bolfarini, é utilizado para abrigar ideias muitas vezes conflitantes e distintas: “o que caracterizou a grande maioria dos movimentos chamados de indigenistas foi a situação de exterioridade, já que ao buscarem a redenção do indígena, o fizeram sem estar nas comunidades” (2017, p. 100). Essa interpretação permite localizar expressões de um indigenismo desde a época colonial, como Frei de Bartolomé de las Casas e Felipe Guaman Poma de Ayala.

Já no século XIX, pode-se observar que “a reprodução da língua administrativa como vernácula foi a fórmula que se reproduziu durante o século XIX nos recém-criados países latino-americanos para criar uma homogeneização” cultural, minando, cada vez mais, a utilização de outras línguas que não fossem o espanhol (*Idem*, p. 100-101). Dessa maneira, Bolfarini mostra que é justamente a educação indígena um dos principais temas dentre os intelectuais indigenistas da primeira metade do século XIX, como Bartolomé Herrera (1808-1864), sacerdote, filósofo e político peruano.

Após a Guerra do Pacífico houve uma mudança na postura dos intelectuais em relação à temática indígena. Apesar dos intelectuais ligados à classe dominante ainda apresentarem uma visão conservadora sobre os indígenas, José Maria Arguedas indica que a já mencionada geração *novecentista* apresenta uma visão contraposta às ideias defendidas pela geração anterior, que, segundo ele, tratavam as populações indígenas com conceitos “muy próximo a la de Jinés de Sepúlveda que [...] sustovo, que los índios carecían de alma y que, por tanto, bien podrían ser classificados em la categoria de bestias” (1967, p. 1). Os principais nomes que Arguedas aponta para esta geração são: Jose de la Riva Agüero y Osma (1885-1944) e Victor Andrés Belaúnde (1883-1966). Até pela origem desses reopresentantes, denota-se o caráter elitista do movimento. O primeiro, um advogado, escritor e político, ostentava o título de 6º Marquês VI Montealegre de Aulestia. Belaunde, vindo de uma família de elite da região de Arequipa, tornou-se diplomata e, durante os anos de seu exílio, lecionou em

diversas universidades nos Estados Unidos da América, como a Universidade de Columbia, a Universidade John Hopkins, a Universidade de Chicago e a Universidade de Miami.

É importante recordar que, neste período, na Europa havia uma preocupação em diferenciar as populações com base no critério racial. O declínio econômico de Portugal e Espanha levou intelectuais de outras regiões da Europa a classificarem os latinos como uma raça degenerada ou em decadência. Em reação a essas acusações, surgiu o *hispanismo*, um movimento intelectual que buscava estudar a história espanhola e projetar um futuro para sua civilização. Uma das características do hispanismo foi o empenho em provar a superioridade da cultura ibérica em relação à anglo-saxã, ideais que foram muito bem recebidas na América Latina por membros da elite com posições mais conservadoras, como Ricardo Rojas, na Argentina, e José Enrique Rodó, no Uruguai. Contudo, é oportuno ressaltar que ele adquiriu peculiaridades nas diversas regiões da América Latina. Ruth Cavalcante Neiva afirma, sobre o caso peruano, que:

A especificidade do movimento hispanista no Peru consistiu no fato de que, este “outro”, esse “desconhecido”, essa “ameaça” aos valores tradicionais não era o estrangeiro europeu, mas sim o indígena, enxergado até os fins do século XIX como um elemento que estava “alheio” à nacionalidade, mas que precisava ser assimilado e integrado à nação. Em outras palavras, os índios precisavam ser “abraçados” e “acolhidos” pela “civilização hispânica”. Tratava-se, portanto, de uma reconquista e de uma recolonização hispânica/criolla no coração, no imaginário e na mentalidade da população indígena. (NEIVA, 2019, p. 12)

José Maria Arguedas argumenta que estes intelectuais reconheciam valores positivos na cultura indígena, no entanto, atribui o desenvolvimento da nação ao esforço dos espanhóis, de modo que “El ‘hispanismo’ se caracteriza por la afirmación de la superioridad de la cultura hispánica, de como ella predomina el Perú contemporáneo y da valor a lo indígena em las formas mestizas” (1967, p. 2).

Assim, na visão de Arguedas, embora eles reconhecessem a grandeza do Império Incaico, não enxergavam a conexão dos indígenas atuais com o império. É nessa direção que Neiva avalia que “A heterogeneidade da nação foi vista com um defeito que precisava ser superado. Assimilar os indígenas à ‘civilização hispânica’ era um dos pilares do movimento hispanista no Peru” (2019, p. 16).

### 2.1.1 – Para um outro indigenismo

Pode-se observar, portanto, que a ideologia expressa pelas classes dominantes enxergava o indígena através de uma visão colonizada de mundo. No final do século XIX, começou a ocorrer uma mudança de postura por parte dos intelectuais acerca da ‘questão indígena’. O Peru, durante este período, passou por um período de efervescência intelectual no qual outras vozes começaram a ocupar as revistas, os jornais, as livrarias e cafés. Desde González Prada, Dora Mayer, Valcárcel a Mariátegui, são diversos os posicionamentos destes intelectuais sobre essa questão. O estudo de suas ideias, ainda que de maneira breve, permite-nos identificar as especificidades de Mariátegui e a *Revista Amauta*, bem como diálogos, críticas, que se estabelecem entre esses indivíduos e grupos.

#### 2.1.1.1 – Manuel González Prada: a questão indígena como uma questão social

É Manuel González Prada (1844-1918) que vai revolucionar a forma pela qual a historiografia trata do tema. Osmar Gonzales, em seu artigo que versa sobre indigenismo, nação e política no Peru, afirma que:

La influencia de González Prada fue muy significativa, especialmente em los inicios del siglo XX, em la llamada generación del Centenario de la Independencia (1921), rica em personajes que después se constituirían em referencias simbólicas del proceso cultural peruano. A esa generación pertenecieron José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, entre otros. (GONZALES, 2008, p. 6-7)

É importante mencionar que o pensamento de Prada foi influente também para a geração *novecentista* de Belaúnde e Riva Agüero. Apesar de Prada tecer críticas a esses pensadores, estas fomentaram um debate entre estes intelectuais que, por sua vez, criticavam Prada por haver um programa de troca de poder e o conteúdo moral de suas análises.

González Prada foi um pensador e poeta peruano que nasceu na cidade de Lima. Era também proveniente de uma família abastada de raízes coloniais, o que permitiu que tivesse acesso à educação. A historiadora Philomena Gebran afirma que “sua tomada de consciência sobre a realidade peruana o impulsionou a se interessar pelas questões dos nativos andinos e travar uma longa polêmica com seus

companheiros” (2004, p. 28), que, no momento, expressavam às referidas ideias marcadas pelo *hispanismo*. De acordo com Pedro Francisco Cataneli, “é com González Prada que também surge entre os peruanos a literatura como ação política, já que este não a entendia desvinculada de teleologias políticas, sejam quais fossem e de quem a escrevesse” (2009, p. 3-4).

Prada publicou diversos textos durante sua vida, tanto de caráter literário quanto político. Sobre esses últimos, Tito E. S. Souza afirma que “se caracterizam por uma severa crítica ao Estado peruano e à própria aristocracia limenha da qual fazia parte, os quais ele considerava responsáveis pela situação de ‘enfermidade’” (2015, p. 127) em que se encontrava o Peru. Seu primeiro livro, *Páginas Libres*, foi lançado em 1894, primeiramente, em Paris pela Editora Dupont e apresenta, como fio condutor, uma frustração em relação ao contexto onde ele se inseria no Peru, em especial, a derrota para o Chile na Guerra do Pacífico. Em *As páginas libres*, que é uma coletânea de conferências e ensaios, Prada tece críticas aos governantes, à ganância dos militares e à complacência do clero diante do contexto peruano, bem como denuncia as mazelas das populações indígenas perpetuadas pela classe dominante. Esse livro levaria a Igreja Católica a excomungá-lo.

A sua segunda obra, *Horas de Lucha*, foi publicada em 1908 e dividida em duas partes. Ela carrega, também, marcas de sua adesão ao anarquismo. Philomena Gebran (2004) indica que a primeira parte tinha como característica a análise da função dos partidos, do trabalho intelectual e do trabalhador em geral. Já na segunda parte, a autora indica que o livro foi dedicado a ensaios críticos sobre o Peru e seus atores sociais, como os liberais, os conservadores, a imprensa e o periodismo. O artigo mais importante desta segunda parte é ‘Nuestros Indios’, no qual, segundo Gebran, “pela primeira vez, o problema do nativo peruano não é tratado como uma questão à margem da sociedade peruana, mas é apresentado como uma das questões mais sérias do país” (2004, p. 29-30).

A “questão indígena” é vista, a partir de então, como uma questão nacional. Prada defendia, assim, o homem andino que sofria esse processo de exploração desde os tempos coloniais. Critica a República por não alterar a situação de opressão e marginalidade dessas populações, embora elas fossem maioria em termos demográficos. Como aponta Osmar Gonzales, neste texto:

Es transparente su odio en contra las clases dominantes, desconfianza sin concesiones hacia el Estado y a las principales instituciones que lo sostienen, es decir, el ejército y la iglesia; pero también, y desde el aspecto positivo, fe en la ciencia, y esperanza en el papel que pueden cumplir las clases explotadas y marginadas. (GONZALES, 2008, p. 9)

Manuel González Prada tece, assim, uma crítica radical à República e às suas instituições. Philomena Gebran (2004) indica, no entanto, que suas ideias iriam ganhar fôlego somente na década seguinte, muito provavelmente porque não havia, na cena intelectual, outros pensadores que compartissem da radicalidade de suas proposições. A autora considera que apesar do homem andino ser tema constante em publicações, “era apresentado de forma literária, artística, e com certo romantismo” (2004, p. 31-2). Essa produção historiográfica sobre o indígena, em geral, “não outorgava à cultura incaica, um valor positivo em si, pois era realizada dentro de uma ótica que era fundamental trazer o nativo para a civilização e não, preservar sua sociedade e respeitar sua cultura” (GEBRAN, 2004, p. 32).

Em diversas regiões, como Lima, Cusco e Puno, começaram despontar obras que tratavam da ‘questão indígena’, de acordo com Philomena Gebran, ainda que estas publicações ignorassem a questão da alteridade. A obra de Francisco Tudela y Varela é exemplar para tratar dessa problemática, uma vez que ele “defendia a ‘incorporação’ da cultura andina à cultura ‘ocidental’ [...]. Propunha, assim, o extermínio das comunidades ou *ayllus*<sup>29</sup> porque elas expressavam o atraso peruano” (GEBRAN, 2004, p. 32). Luis Pesce, em sua obra *Indígena y ynmigrante* (1906), defende também a criação de um programa para acabar com os *ayllus*, de modo que a propriedade privada traria o desenvolvimento para o país. Na obra *Educación del índio* (1906), Jose Antonio Encinas “considerou o nativo peruano como uma ‘raça inferior’ e um elemento ‘negativo’ à formação da ‘verdadeira nacionalidade’. Para ele, o andino não podia ser um peruano, já que vivia fora dos ‘limites da civilização’” (*Idem*, p. 33).

---

<sup>29</sup> Grandes comunidades familiares com uma ascendência comum que trabalham de forma coletiva em um território de propriedade coletiva.

### 2.1.1.2 – O indigenismo “tutelar” ou de “denúncia”

A denominada posição “tutelar” ou de “denúncia” é uma corrente indigenista – tanto limenha quanto provinciana – que passaria a criticar os posicionamentos mais conservadores, porém não apresentavam ainda uma radicalidade como González Prada. Recuperando Nicolás Lynch, o sociólogo Luis W. M. Canchis, defende que esta corrente “fue una reacción ante la incapacidad de los sectores dominantes de formular una política que partiera de reconocer la existencia del problema y tratara de integrar a la población indígena como base social de su dominación” (LYNCH, 1979, p. XIV *apud* 2008, p. 130).

Canchis identifica o jurista e educador, Manuel Vicente Villarán (1873-1958), com a obra *Condición legal de las comunidades indígenas* (1907), como o intelectual responsável por inaugurar os debates deste grupo. Villarán, de acordo com o sociólogo, defendia que a comunidade indígena não poderia ser apreendida dentro da definição de “pessoa jurídica” presente no atual Código Civil, uma vez que este não abarcava uma comunidade em que indivíduos particulares possuíssem parcelas do coletivo. Canchis indica que Villarán, apesar de reconhecer a dificuldade jurídica em torno do tema, argumenta que não haveria normas, decretos e códigos que mudassem essa rede de relações estabelecidas na comunidade e, portanto, estas deveriam ser respeitadas e defendidas.

O cusquenho Luis Felipe Aguilar foi outro intelectual que se destacou na luta pela defesa das comunidades andinas. Desde 1913, Aguilar era delegado da Asociación Pro-Indígena en Cusco e integrava o *Grupo Resurgimiento* que, segundo Carlos Huamán (2004), alcançou projeções nacionais. Assim como outros, esse grupo emergiu em decorrência dos massacres indígenas e de camponeses que, periodicamente, sublevavam-se contra a expropriação de suas terras e contra o gamonalismo (HUAMÁN, 2004, p. 35). Philomena Gebran (2004) pontua que Aguilar não foi um escritor brilhante, porém foi o primeiro, dentre os intelectuais dessa geração, a ter contato direto com as populações andinas. Além de atuar como advogado, defendendo as comunidades, ele falava quéchua, o que facilitava sua comunicação com os habitantes da região. Sua obra *Cuestiones indígenas*, de acordo com Gebran, foi fruto de pesquisas que realizou em Cusco, Puno e Arequipa, coletando testemunhos dos habitantes e tecendo as próprias interpretações sobre. A autora defende que Aguilar “foi, na verdade, um precursor da pesquisa etnográfica ao

registrar dados sobre instrumentos de trabalho, habitação, tecelagem, cerâmica e sobre a cultura material e as técnicas” (2004, p. 35).

Dentre as contribuições de Aguilar destaca-se, em suas análises, o estabelecimento de um vínculo entre a questão da terra e a questão indígena, o qual seria, posteriormente, retomado por outros intelectuais. Outra contribuição foi realizar o estudo sobre rituais e festas na comunidade e o uso da coca nestes. Gebran indica, no entanto, que sua obra, apesar de apresentar avanços teóricos, “ainda está carregada de juízos negativos quanto ao nativo peruano e, principalmente, quanto aos incas, que considerou ‘despóticos e cruéis” (2004, p. 36). Aguilar travou, ainda, polêmicas com indigenistas da região da costa, pois, estes, em sua visão, ficavam enclausurados em “laboratórios” para analisar as populações indígenas sem ao menos falar o idioma quéchua.

Dentre os debates travados pelos intelectuais que abraçaram a causa indígena naqueles idos, Philomena Gebran destaca Dora Mayer (1868-1959), escritora limenha de grande importância na defesa das populações indígenas andinas, que travou discussões constantes com Aguilar, o qual divergia no seu posicionamento teórico acerca das comunidades. Gebran indica, no entanto, que Mayer “acabou por concordar com ele quanto à diferença de tratamento da questão andina, quando vista por costenhos e por serranos, reconhecendo o afastamento que os costenhos têm das populações andinas” (2004, p. 37).

Ainda que Mayer e Aguilar não propusessem um horizonte revolucionário para sanar a questão indígena, foram importantíssimos em reconhecer a necessidade da defesa das comunidades. De acordo com Bruno Batista Bolfarini:

Dora Mayer propôs a defesa da propriedade da terra para o indígena e culpou os gamonales pela situação de miséria dos índios, acusou as autoridades locais de não darem a devida atenção a eles e defendeu que a educação seria a ferramenta para conscientização do indígena de sua situação. (BOLFARINI, 2017, p. 104-5)

O empreendimento mais importante de Mayer, porém, não foi sua obra escrita. Foi a sua atuação na Associação Pró-Indígena, em 1909, órgão cujo objetivo era oferecer amparo jurídico gratuitamente e por vias legais aos indígenas. Além dessa função, Dora afirma que as ações desta Associação “sensibilizará o país pelos problemas andinos e despertará a massa nativa para a defesa de seus direitos” (GEBRAN, 2004, p. 37), ou seja, deveria contribuir para a mudança da mentalidade

do país acerca das populações indígenas. As ações da Associação, ainda de acordo com essa historiadora, tiveram efeitos práticos, de modo que “o reconhecimento legal das comunidades andinas, em 1920, só foi feito graças à atuação da entidade” (2004, p. 38). O seu trabalho também foi essencial para proteger as lideranças indígenas em diversos processos legais durante os levantes indígenas na década de 1910, conforme destaca Bruno B. Bolfarini (2017).

A atuação de Dora Mayer e da Associação não foram, no entanto, isentas de críticas. As principais delas foram tecidas por José Carlos Mariátegui e Luis E. Valcárcel, que acusavam Mayer de não encarar a questão indígena como uma questão sociopolítica, restringindo-a ao campo de denúncia. Eles defendiam que a questão não se resolveria apenas com um movimento filantrópico. No entanto, deve-se ressaltar, como afirma Gebran, que “posições como a de Gonzáles Prada, Aguilar e Dora Mayer, continuaram sendo exceções num contexto dominado por uma perspectiva demasiadamente imbuída de valores europeizantes e hispanistas” (2004, p. 39).

#### 2.1.1.3 – O indigenismo e a escola cuzquenha

Uma das importantes características desse processo de expansão intelectual que ocorreu no Peru nas primeiras décadas do século XX é que, de acordo com Destua e Rénique, “se trataba de um fenómeno nacional, es decir, que ciertamente traspasaba las fronteras limeñas y se extendía desigualmente por todo el territorio” (1986, p. 40). Em outras palavras, essas correntes de intelectuais que emergiram em Lima também estiveram presentes em outras regiões, como Cuzco, Puno, Trujillo e Arequipa, e se manifestaram com maior ou menor intensidade em cada uma delas.

Dentre estas regiões, a de Cuzco teve grande importância no desenvolvimento de um indigenismo. Desde as obras do padre Narciso Aréstegui (1820-1969), da poetisa e romancista Clorinda Matto de Turner (1852-1909) até as de Luis E. Valcárcel (1891-1987), Uriel Garcia e Luis Felipe Aguilar, Cusco foi palco de grandes debates intelectuais sobre a questão indígena andina.

No entanto, é no ano de 1909 que haverá uma grande transformação no cenário intelectual cusquenho com a irrupção da reforma universitária que ocorreu na Universidade de Santo Antônio de Abad. A repressão às mobilizações estudantis acabou por gerar um sentimento de comoção na sociedade. De acordo com Bruno

Bolfarini, o governo central nomeou como reitor o estadunidense Dr. Alberto Giesecke após os sucessos da reforma, de modo que “com a sua chegada houve uma profunda reformulação nos métodos de ensino e incentivou-se os alunos na pesquisa dos problemas regionais integrando os melhores alunos como professores” (2017, p. 105).

Dentre os estudantes que lideraram esse movimento, destaca-se Luis E. Valcárcel, José Gabriel Cosío, Luiz Felipe Aguilar, Félix Cosío, José Angel Escalante, que representavam uma corrente de intelectuais indigenistas que, segundo Destua e Rénique, era “quizás la más brillante y la que alcanzó impactar em la dimensión nacional” (1986, p. 50).

Esse grupo de intelectuais, que viria a ser conhecido como a *Escola Cuzquenha*, apresentou críticas às posturas da Asociación Pró-Indígena, considerada por eles como paternalista. Mas, de acordo com Bolfarini (2017), não eram críticas duras, uma vez que, tanto Valcárcel, quanto Mariátegui (em Lima), reconheciam também os méritos da Asociación.

No entanto, as rebeliões indígenas que ocorreram nas regiões de Puno, Cuzco e Arequipa, no início da década de 20, reivindicando a defesa da comunidade e o fim das relações de trabalho análogas a servidão, representaram um ponto de inflexão nesses intelectuais cuzquenhos, uma vez que estas manifestações foram duramente reprimidas pelo governo Leguía.

Como indica Bolfarini, “os indigenistas cuzquenhos começaram a reconsiderar o próprio indigenismo como questão agrária, regional e étnica, procurando cada vez mais sair da concepção filantrópica e paternalista” (2017, p. 106) que marcava o indigenismo de então. Ainda de acordo com o autor:

Diferentemente da visão indigenista dos hispanistas e civilistas, e mesmo de Dora Mayer, acerca da necessidade de integrar o indígena à civilização, esses intelectuais cuzquenhos não se contiveram apenas em buscar simplesmente a defesa das comunidades indígenas e denunciar os abusos que os índios sofriam dos gamonales e do Estado, mas também procuraram valorizar a cultura indígena por esta ser representativa da cultura peruana devido à herança da civilização incaica. Na denominada Escola de Cuzco o indigenismo se converteu, segundo Valcárcel, em uma filosofia que buscava valorizar as contribuições indígenas à cultura universal nos campos científico, artístico, literário e sócio-econômico. (BOLFARINI, 2017, p. 106-7)

Essa virada é essencial para compreender a importância da escola cuzquenha. Seus indigenistas buscavam valorizar a cultura andina sem ter como objetivo final a

sua integração aos padrões culturais da costa. Pensar a peruanidade, significava, portanto, a valorização da cultura andina, de modo que “no indigenismo de Cuzco o conceito de nacionalismo se galvanizou com o andinismo, refletindo um caráter rural e indígena, que teve uma essência étnica-cultural exclusivista indígena” (BOLFARINI, 2017, p. 107).

Dentre as ferramentas de divulgação de suas ideias, além de publicarem obras pessoais, os indigenistas cuzquenhos criaram a Revista *La Sierra*, dirigida por José Angel Escalante. Conforme Yazmín López Lenci, os objetivos da revista eram:

Combinar la propaganda con el interés científico a fin de quebrar el aislamiento intelectual y de propiciar la discusión y difusión de los problemas regionales. Por otro lado, pretendió la cohesión intelectual de la generación emergente cusqueña, acudiendo al prestigio del pasado. (LENCI, 2004, p. 697)

Os intelectuais do grupo *La Sierra*, junto ao novo reitor Albert Giesecke, criaram também *La Revista Universitaria*, considerada um órgão da Universidade de Cuzco. Essa revista, de acordo com Lenci, “se propuso abordar científicamente la realidad de la región del Cusco bajo diferentes disciplinas, aunque concentró sus esfuerzos en redimensionar los estudios históricos” (2004, p. 698). Ainda de acordo com a autora, temas como literatura, folclore, músicas quéchuas e alimentação eram recorrentes em suas páginas, porém, as maiores contribuições foram os estudos sobre o regime e organização de trabalho na região.

Os jovens cuzquenhos Luis E. Valcárcel e Félix Cosío “revalorizaron la organización comunal y plantearon la necesidad de legalizar el régimen de propiedad colectiva para impedir las crecientes usurpaciones de tierras practicadas por los terratenientes de la región” (*Idem*). Pensar em uma nova modernidade só seria possível se esta se reconciliasse com o passado.

Os indigenistas cuzquenhos, na década de 1920, passaram, portanto, por um processo de radicalização, articulando-se com os movimentos socialistas e sindicais presentes no Peru e estabelecendo uma boa relação com José Carlos Mariátegui, que residia em Lima. Bolfarini indica que “o auge dessa expressão indigenista foi o *Grupo Resurgimiento*, formado em Cuzco em 1927 com a meta de ser uma associação de trabalhadores e indígenas” (2017, p. 108). O *Grupo Resurgimiento* teria amplo espaço nas páginas da *Revista Amauta*, que passou a publicar tanto artigos de seus

intelectuais, quanto os manifestos do grupo Cuzquenho. Essa nova articulação viria a formar o que Fernanda Beigel (2001) denomina de *indigenismo revolucionário*.

## 2.2 – A caminho da revolução: o *indigenismo revolucionário* nos anos iniciais das páginas da *Amauta*

Embora a *Revista Amauta* tenha se tornado espaço de confluência de diversos intelectuais que versavam sobre variados temas, neste item, atentamo-nos apenas ao que tange ao indigenismo, tema que perpassa quase todos os números. Ou seja, a análise dessa temática se destaca enquanto categoria abstraída da análise de imanência, o que pressupõe, também, confrontar tal recorrência com a posição relativa do assunto em suas circunstâncias históricas e conjunturais. Neste sentido, observamos que o indigenismo construído nas páginas da *Amauta* não se limitou encarar o indígena com um olhar paterno, extrapolando as denúncias e enfatizando o debate e o combate sociopolítico cultural. Seus intelectuais buscaram, através de narrativas literárias e artigos acadêmicos, construir uma nova compreensão da questão indígena. Uma compreensão que colocasse esta questão como central para transformar a realidade peruana e que desse o devido protagonismo a esses sujeitos, não os tratando como passivos diante das circunstâncias históricas que os cercavam. Apesar dessa perspectiva, não abandonaram as demandas imediatas das populações indígenas, mantendo, internamente à revista, um *Boletín* que publicava os casos denunciados por essas comunidades.

A “questão indígena” foi, assim, uma questão que mobilizou a intelectualidade peruana nos anos de 1920. De acordo com Beigel, “hasta las revistas más artepuristas proclamaban su adhesión al inkaísmo e identificaban ‘lo andino’ como la ‘nueva sensibilidad’ que recorría las venas de la cultura peruana” (2001, p. 40). O surgimento, no entanto, da corrente “revolucionária” do indigenismo causou uma inflexão nesses intelectuais, uma vez que a idealização romântica do passado indígena era abandonada. Esses intelectuais recuperavam a prédica de González Prada de que a questão indígena era uma questão social e não simplesmente filantrópica.

José Carlos Mariátegui desempenha um papel crucial nos debates sobre a questão indígena, não só pela originalidade de seu pensamento, mas, principalmente, pela criação da *Revista Amauta*, no ano de 1926, que lhe possibilitou articular setores dessa intelectualidade em um só projeto. Fernanda Beigel (2001) afirma que o projeto

de Mariátegui tinha como objetivo articular duas dimensões: a dimensão cultural e a dimensão política. A dimensão cultural dizia respeito, justamente, à herança andina, uma vez que a população indígena se convertia em um sujeito central nesse seu projeto de revolução. A dimensão política, por seu turno, era a incorporação do pensamento socialista como via prática e teórica para realização do seu projeto. Conforme Beigel:

Lo que Mariátegui llamó de “indigenismo revolucionario” fue el resultado del cruce entre ambas dimensiones del problema del indio, y puede considerarse expresión del estadio programático alcanzado por la generación de Amauta en la segunda mitad de la década del veinte. (2001, p. 43-4)

O projeto de Mariátegui sustentava a criação do socialismo indo-americano que buscava articular, dialeticamente, as dimensões políticas e culturais que ele enxergava na questão indígena. Esse projeto passava, assim, pela ideia de peruanidade e tradição articulada à modernidade socialista. É importante resgatar que, para Mariátegui, havia uma distinção clara entre tradição e tradicionalismo. Em sua perspectiva, a tradição é viva, móvel e cotidiana, enquanto o tradicionalismo é o enrijecimento de aspectos dessa tradição. Mariátegui, ao articular essas questões, percebia que, na realidade, “el conflicto real no era [...] el que se constituía entre la revolucion y la tradición, sino aquel hiato que separaba el programa revolucionário del tradicionalismo conservador” (BEIGEL, 2001, p. 46). A tradição, como entidade viva e móvel, não deveria ser negada: “y esto porque la revolución estaba contenida [...] en la tradición de todos los pueblos. Fuera de la tradición – y de la historia – no estaba sino la utopía” (*Idem*).

O indigenismo revolucionário pode ser compreendido, acompanhando Beigel, como “la expresión ideológica de la aleación entre un programa político socialista y el ‘vanguardismo indigenista’” (2001, p. 47). A autora adverte, porém, que não foi uma conexão simples, mas uma reformulação do indigenismo que desembocou em um projeto estético político e que se expressou nas páginas da *Revista Amauta*.

A *Amauta*, como já identificada pela historiografia, tem uma produção marcada por dois períodos que se complementam. Durante os anos de 1926 até 1928, configura-se a formação de um espaço de debate. Já entre os anos de 1928 e 1930, a revista apresenta uma inflexão socialista (CCAHUANA, 2018). Nessa primeira fase, o editorial *Presentación de Amauta*, abordado no capítulo anterior, delimita o

comportamento da revista naqueles primeiros anos. São diversos autores que se destacam nesse momento: Luis Alberto Sanchez, Luis E. Valcárcel, Uriel García, Gamaliel Churata, Haya de la Torre e o próprio Mariátegui. Já na segunda fase, a revista adquire uma tonalidade mais partidária, com menos publicações acerca do indigenismo e mais publicações sobre teorias socialistas e autores como Lenin, Trotsky e Rosa Luxemburgo. Neste item, nos atentaremos aos artigos centrais sobre o indigenismo na *Revista Amauta*, bem como, às polêmicas que se desenvolveram em torno destes no cenário intelectual peruano e latino-americano.

Dentre as publicações que marcaram os primeiros anos da revista, destaca-se a obra intitulada *Tempestad en los Andes*, de Luis Eduardo Valcárcel, cujos trechos iniciais foram publicados em formato de pequenos ensaios, logo na primeira edição da *Amauta*. Luis Veres Cortés (2000) indica que Valcárcel foi o autor que mais desfrutou das páginas do periódico *Amauta*. A sua carreira profissional foi marcada pela militância em prol da questão indígena, chegando a exercer cargos importantes em universidades. Neste sentido, Tamayo Herrera enfatiza que Valcárcel foi “el indigenista cuzqueño de más vasta influencia en el Perú” (1980, p. 186 *apud* CORTÉS, 2000, p. 241), não só por tal militância, mas por ter criado um novo gênero literário, conforme aponta Cortés:

Valcárcel creó un nuevo género ensayístico con especial acierto, ya que funcionaba en este género fragmentos propios del ensayo con textos narrativos de ficción que ejemplificaban y corroboraban lo dicho en el cuerpo programático. (CORTÉS, 2000, p. 242)

Se, por um lado, *Tempestad en los Andes* se apresentava como uma interpretação da sociedade andina; por outro, apresentava uma narrativa que representava uma rebelião, uma “tempestad”, que o indígena trilharia. As primeiras linhas do ensaio deixam clara esta dinâmica:

Si, como un ladrón en la la noche, ha llegado la nueva conciencia. ¿Quién la ha sentido llegar? No ladraron los perros centinelas. No hay ánades en el Capitolio. Pero la nueva conciencia aquí está en el silencio anunciador, en las tinieblas predecesoras. (VALCÁRCCEL, set.1926, p. 4).

Esta nova consciência, para Valcárcel, pode ser sentida no corpo da *Raza* – termo que ele utiliza ao referir-se às populações indígenas descendentes do *Tawantinsuyo*. No entanto, até então ele mostrava que se tratava de “una Raza

muerta. Le mataron los invasores hasta a sus dioses. La Españolada había caído sobre el jardín incaico con la implacable y universal fuerza destructora de un crudo invierno” (*Idem*). No fragmento intitulado “El milagro”, ele indica, porém, que o passar dos séculos matou o tempo, mas não a Raza, de modo que “La masa informe de los pueblos muertos se mueve también y todos los sepulcros tornarán se matrices de la Nueva Vida” (*Idem*). O texto é interrompido pelo grito uniforme “¡Dejadnos Vivir!” (*Idem*) e, no fragmento seguinte, Valcárcel anuncia: “La cultura bajará otra vez de los Andes” (*Idem*), de maneira que:

En lo alto de las cumbres andinas, brillará otra vez el sol magnífico de las extintas edades. Por sobre las montañas, en el espacio azul que sirve de fondo a los Andes-bambalinas de lo infinito – se producirá la armonía de Oriente a Occidente, cerrando la curva abierta milenios atrás. Se cumple el avatar: nuestra raza se apresta al mañana: puntitos de luz en la tiniebla cerebral anuncian el advenimiento de la Inteligencia en la actual agregación subhumana de los viejos keswas”. (*Idem*, p. 4-5)

No entremear destes fragmentos que evidenciam uma narrativa repleta de lirismo, o autor atribui ao ideário quéchua (keswas)<sup>30</sup> um princípio universal que perpassa para além das distintas temporalidades e das diferenças que se foram constituindo culturalmente. No entanto, no fragmento seguinte, ele retoma um posicionamento mais acadêmico no texto:

He aquí nuestra historia nacional, el perenne conflicto entre los invasores y los invadidos, entre España y las Indias, la lucha de los Hombres Blancos y la Raza de Bronce; guerra sin tregua, todavía sin esperanzas de un pacto de paz. Cinco siglos de cotidiana batalla que consagra y ratifica en cada amanecer el dominio victorioso del conquistador, pero que no da la seguridad de nuevas auroras idénticas. Desconfía el que oprime y maltrata: si no muere la víctima, se vengará. (*Idem*, p. 5).

Essa articulação entre uma representação lírica e o caráter acadêmico é a marca característica de *Tempestad en los Andes*. Valcárcel traz imagens daquilo que é desprezado, daquilo que é deliberadamente deixado de lado pela ordenação

---

<sup>30</sup> São inúmeros os sentidos atribuídos à palavra quéchua: desde denominação dos povos incas, ou seja, aqueles que falavam a mesma língua, o quéchua, até a de sua raiz etmológica – “o som (falar) dos vales”. Etmología de Quechua. Disponível em: <http://etimologias.dechile.net/?quechua>. Acesso em: 20 ago. 2020.

progressiva da história, assim como Walter Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de história* ([1940] 2016).

Não obstante, o futuro, para Valcárcel, aparece como uma marcha contínua em direção a “*Tempestad*” que libertaria os povos andinos de suas opressões. Marcha esta que seria trilhada pelos próprios indígenas, como fica evidente em seu ensaio. Assim como Benjamin, a narrativa de Valcárcel parece salvar a história dos sofrimentos que a marcaram. A lógica de fragmentos permite que o autor articule a dimensão narrativa com a política da questão indígena, mostrando também, uma proximidade com o projeto de Mariátegui.

No segundo número da revista, de outubro de 1926, Valcárcel deu continuidade ao seu livro *Tempestad en los Andes* ao publicar o capítulo intitulado *Detrás de las montañas*. Esse texto trás, logo no início, uma visão idealizada da vida nos *ayllus*: “Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva” (VALCÁRCEL, out. 1926, p. 8). Em seguida, essa narrativa que destaca o idílico continua, ao afirmar que o *ayllu* forma-se espontaneamente e cresce como árvores do campo, de modo que o viver e morrer abaixo do céu dos Andes é uma dádiva. Valcárcel descreve também o trabalho das mulheres e o mundo sob o ponto de vista andino.

A continuação do texto se dá na publicação do capítulo *La sierra trágica* no número 8 de *Amauta*, em abril de 1927. Ao contrário dos primeiros textos, Valcárcel optou por não trazer fragmentos cujo conteúdo versassem sobre a vida nos andes, mas sim que contivessem relatos curtos com histórias que não versassem sobre a mesma coisa.

No primeiro relato, *El embrujado*, Valcárcel traz a história de Tomás, um indígena que se vê diante da exploração dos *gamonales* em seu *ayllu*. Seu patrão, moribundo, o suplica por ajuda, pois ele se encontra “embrujado”. Tomás, recorda ao patrão, que ele arruinara a sua vida e, agora, do nada, veio pedir a sua ajuda. O indígena é tentado pela ideia de não ajudar o patrão, mas acaba por fazer um ritual que lhe devolve a saúde. Porém, amaldiçoa o seu pasto, seu gado e sua lhama e ele cai em ruína e em desgraça. Tempos depois, Tomás voltou e, ao olhar aquela desgraça, esboçou um sorriso de satisfação.

Já no relato *Los Vampiros*, Valcárcel, em seu clássico estilo literário, denuncia a expropriação das terras de indígenas dos Andes. Ele mostra como o corpo jurídico

do Estado legitimava esse tipo de expropriação e dava legalidade à prática. O último capítulo de *Tempestad en los Andes* publicado na *Amauta* foi o *Los nuevos índios*, no volume de número 9, de maio de 1927.

Em outro ensaio, *El problema indígena*, publicado na edição de número 7 da *Amauta*, Valcárcel emprega um tom mais analítico ao tratar da questão indígena. Todavia, não abdica da mística revolucionária empregada em *Tempestad en los Andes*. Ele anuncia que a tempestade começou e os latifúndios se arruinavam. Isto se devia às ações práticas empregadas pelas populações andinas ao se recusarem a cultivar as terras por meio da exploração e, antes de tudo, ao fato de que, de acordo com o autor, “los nuevos indios readquirirán rotundamente su calidad de seres humanos; proclamarán sus derechos; anudarán el hilo roto de su historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario.” (VALCÁRCEL, mar. 1927, p. 3). É nesta direção que Valcárcel afirma que “la dictadura del proletariado indígena busca su Lenin” (*Idem*). Este novo líder e essa nova e única elite possível, na visão do autor, somente seria composta por aqueles que *racial* ou espiritualmente são vinculados aos indígenas.

Valcárcel recupera, então, a expressão *Andinismo* para denominar este fenômeno que ele ilustra. O andinismo, conforme seu artigo, é uma expressão geográfica. No entanto, em sua interpretação, *raça* e paisagem andam juntas. Assim, o autor, define esse conceito: é a “agua purificadora, creadora, sangre de los antepasados, aspiración vertical de la tierra. La vida y la cultura germinaron en la planicie y en el valle andinos.” (*Idem*, p. 4), de modo que “La doctrina andinista pretende ser un ensayo de ideología aborigen” (*Idem*).

Observamos, portanto, que, como em *Tempestad en los Andes*, este texto apresenta uma narrativa que busca reparar os abusos e violências que as populações indígenas das regiões dos Andes sofreram. Nesse empenho, o Andinismo surgiu como possibilidade ideológica e política de emancipação das amarras coloniais, ou, nos termos de Valcárcel, “feudais”. Esta nova ordem ainda estaria por se definir, como fica claro em seu artigo, porém, necessariamente, ela deveria obedecer e expressar os interesses das populações indígenas andinas.

É relevante também o emprego que Valcárcel realiza da palavra *raza*, uma vez que este ponto lhe rende diversas críticas em sua época e em tempos posteriores. Como indica Henrique G. Silva, “Ainda que o próprio autor negue uma apropriação estritamente biológica do conceito de *raça*, é possível detectar um discurso que em

muito se aproxima das teorias raciais de fins do século XIX e princípios do XX” (2015, p. 6).

Outro autor que teve uma participação na *Revista Amauta*, tímida, porém importante, foi o intelectual e educador José Uriel García (1894-1965). No artigo intitulado *El nuevo indio*, busca uma nova compreensão daquilo que chamamos de “conquista” e “colonial”. Ele argumenta que é um erro considerar o colonial como uma história europeia que se localiza entre o fim do império incaico e a república. Esse processo colonizatório, que o autor define como *ciclo neo-indio*, representou um violento choque encabeçado pelos espanhóis contra a cultura incaica. Ele argumenta que esse “brusco encontro de culturas” fez com que nascesse uma personalidade, um novo ser. O processo de conquista representa, assim, um processo psicológico tão fundo que não só impactou os valores das culturas autóctones, mas também da cultura hispânica. Apesar da quase destruição indígena, sua cultura sobrevive. O que o autor chama de *ciclo neo-indio* é também os momentos de sobrevivência do espírito incaico que se organizava em formas de cultura importadas pelos espanhóis. A história colonial, portanto, não é uma história europeia. Este ciclo “es tan nuestro como lo incaico o lo republicano, porque, al menos, en nuestra sierra, la sangre de los incas y el temple de los Andes le vigoriza y le dá personalidad” (GARCÍA, abr. 1927, p. 19).

Uriel García discute também a relação que se estabelece entre os colonizados e os Andes. Apesar de ignorado pelos colonizadores, a natureza andina possuía um valor histórico. Não se tratava, como indica o autor, de uma natureza morta. Os Andes representam uma natureza historicamente intrincada com o espírito incaico. Nessa direção, afirma que:

Porque la tierra andina fué conquistada por el indio; su lengua la dió nombre; el verbo quechua ya hubo determinado su acción dominadora, la mitología incaica cubrió las cumbres del Ande de una aureola de leyenda, es decir, le infundió vida. Montañas, llanuras, collados, ríos, plantas, animales, todo tenía su nombre puesto para siempre por la voluntad del indio. Caminos, puentes, agricultura, arte, gobierno, religión, todo se desenvolió conjuntamente a la conquista del suelo. (GARCÍA, ab. 1927, p. 20.)

Essa rede de relações que se estabelece entre o ambiente e os povos permite que Uriel García questione a respeito do papel do espanhol no processo: “¿Qué quedaba para el español? Muy poco sobró para el sustantivo y el verbo castellanos”. (*Idem*). Ou seja, pouco havia para o espanhol nomear. As relações entre povo e terra,

nos Andes, eram profundas. Isso possibilitou, por sua vez, que a cultura *neo-india* mantivesse contato com o passado pré-colombiano.

Apesar da hibridização cultural e das novas relações sociais que se estabelecem com a chegada dos espanhóis, pode-se observar, de acordo com o autor, que a terra serve como laço de ancestralidade para estes povos, permitindo uma conexão com o seu passado. Assim, “o indigenista Uriel García [...] não clamava pelo índio ‘puro’ de Valcárcel e sim por aquele outro aberto à cultura dos brancos: o mestiço, a quem chamou de ‘nuevo indio’” (URIARTE, 1998, p. 164). Isto porque já não era possível, em sua leitura, esse indígena “original”.

Outra divergência que Uriel García apresenta com Valcárcel é o emprego do conceito de raça, porque ele não vê o indígena como um grupo étnico, mas como uma entidade moral e, como indica Veres Cortés, “a esta entidad puede optar todo aquel que se sienta miembro de la comunidad andina sin prejuicio de su raza” (2000, p. 137). Logo, observamos que não há uma valorização do Incário na obra de García, mas sim uma crítica da visão de um Peru unicamente indígena. Nessa direção surge uma das novidades de seu pensamento, que é, de acordo com Cortés (2000), sua abertura à modernidade europeia. Ele apresenta um indígena aberto às tendências europeias, rechaçando as definições mais exclusivistas do que é o indígena. Compreende, assim, o indígena como “todos los hombres ligados a la tierra por vínculos afectivos sin que sea preciso tener el pigmento bronceo ni el cabello grueso o lacio” (GARCÍA, 1973, p. 90 *apud* CORTÉS, 2000, p. 139). Somente a mestiçagem, para García, poderia conciliar o hispanismo com o indigenismo (CORTÉS, 2000).

Naqueles idos da década de 1920, os defensores da causa indígena, fossem marxistas ou não, se reuniam em uma associação denominada Associação Pró-indígena que também possuía um jornal denominado *El deber pró-indígena*, cujos exemplares podem, ainda hoje, ser encontrados em diversas bibliotecas públicas e privadas do país. Segundo Dora Mayer, essa associação tinha como objetivo atuar em todo o território peruano, mas o seu trabalho seria muito criticado por Mariátegui e por colaboradores da *Amauta*. Esse debate foi trazido para a revista através de artigos da própria Mayer. Neste sentido, no primeiro número da revista, o seu artigo chamado *Lo que há significado la pró-indígena* realiza um balanço da atuação da *Asociación pró-indígena*:

En fría concreción de datos prácticos, la Asociación Pró Indígena significa para los historiadores lo que Mariátegui supone: un experimento de rescate de la atrasada y esclavizada Raza Indígena por medio de un cuerpo protector extraño a ella, que gratuitamente y por vías legales ha procurado servirle como abogado en sus reclamos ante los Poderes del Estado”. (MAYER, set.1926, p. 22).

Como se observa, as primeiras linhas do artigo já denotam quais eram as críticas que os amautas faziam à associação, ou seja, para eles, tratava-se de uma entidade assistencialista que criava, nos indígenas, a esperança de obtenção de alguma justiça pelos meios legais e, mais, que reforçava os estigmas do atraso e da escravidão. Trataremos desses temas mais adiante, mas o que queremos, aqui, demonstrar é o quanto a revista, nessa primeira fase, consolida-se como um periódico aberto ao debate.

Tal diversidade se revela na presença de autores que não só combatiam o assistencialismo, mas também denunciavam a exploração como algo atávico nas formas de relações sociais vigentes à época, contra o que propunham a luta armada. Neste sentido, destaca-se, ainda nestes anos, Gamaliel Churata, pseudônimo de Arturo Peralta. Nascido em Puno, desde muito jovem, dedicou-se a pensar a questão indígena e, entre os anos de 1926, fundou o grupo Orkopata, responsável pela publicação do *Boletín Titikaka*. De acordo com Luis Veres Cortés, “Churata significaba una muestra más de como el indigenismo adquiriría una de sus caras más persuasivas del mismo modo que sucedía en autores como Valcárcel” (2000, p. 267), configurando-se, assim, “uno de los escritores más significativos del indigenismo peruano” (*Idem*).

Um dos contos mais famosos de Gamaliel Churata foi *El Gamonal*, publicado nos números 5 e 6 da *Revista Amauta*. É um texto crucial que Churata explora a figura de um *gamonal* através de uma leitura histórica e psicológica do personagem. No seu ensaio, podemos observar uma denúncia ao centralismo e um espírito crítico reivindicativo, mas também as várias fases da formação do *gamonal*. No colégio, por exemplo, Churata afirma que o *gamonal*:

El gamonal es el prototipo del machacón. Ha convenido en que atorarse de letras es ser un sabio y que se es más sabio y más fuerte en relación al número de horas consumidas en rumiar los textos absurdos de colegio. Por ello, en el colegio, el gamonal, es el mejor alumno; en la vida, si tuvo suerte, el hombre; pero, en verdad, ¡una bestia! (CHURATA, jan.1927, p. 30).

Por sua vez, ao se formar e se estabelecer como tal, o *gamonal* se torna “de todas maneras, es un poder influyente, relacionado con lo más odoroso y rumboso del centralismo capitolino” (*Idem*, p. 32).

Gamaliel Churata é radical ao retratar a luta armada como a única forma de combater o *gamonalismo*. Para o autor, “los profundos secretos de la cosa pública han sufrido una interrupción penosa. Hay que hacer nueva máquina” (CHURATA, fev. 1927, p. 20). O fazer uma nova máquina é justamente criar algo a partir da luta presente. A luta, no entanto, é penosa, pois, o *gamonal*:

Nació para mandar y todos le han obedecido. Sus extensas propiedades se repartirán entre sus nulos descendientes. Las tierras tendrán un nuevo propietario y una vez más se alejará la esperanza del indio de volver a la posesión de sus heredades (*Idem*).

O texto denuncia, portanto, a brutalidade e imponência da figura do *gamonal*. A colonização espanhola, continua ele, destruiu as bases sob as quais a cultura incaica se erigia. Apesar de haver uma resistência, o centralismo limenho, que representava, na prática, o abandono das outras regiões a outros poderes, fazia com que os *gamonales* estivessem acima da lei. A cultura e a identidade incaica era, ainda, corroída todos os dias por esses poderes, finaliza ele.

As discussões acerca do regionalismo e o centralismo eram temas importantíssimas para os indigenistas que atuavam no círculo da *Amauta*, pois não se referiam apenas a um debate conceitual, mas implicava na própria estruturação do Estado. Nessa direção, Mariátegui, publicou o texto intitulado *Regionalismo y centralismo* na edição de nº 4 da revista, no qual demonstrava que a ideia do federalismo, na história peruana, era recente.

O conflito ideológico que prevaleceu na primeira metade do século, de acordo com o autor, era entre liberais e conservadores, mas, neste momento, ainda não se percebia a oposição entre a capital e as demais regiões. Essa ideia ganharia forma somente quando estes aristocratas se convertessem em classe capitalista. No entanto, atesta ainda, “toda esta era una especulación teórica. En realidad, los partidos no sentían urgencia de liquidar el centralismo. Los federalistas sinceros, además de ser muy pocos [...] no ejercían influencia efectiva sobre la opinión” (MARIÁTEGUI, dez.1927, p. 25). Assim, conclui o autor:

Lo que prueba, realmente, esta revisión es que la idea federalista no ha suscitado ni ardorosas y explicitas resistencias ni enérgica y

apasionadas adhesiones. Ha sido un lema o un principio sin valor y sin eficacia para, por si solo, significar el programa de un movimiento o de un partido. (*Idem*, p. 26)

Nessa direção, Mariátegui considera esta forma de oposição entre federalistas e centralistas como uma polêmica liquidada. O que interessa, para os observadores do processo histórico peruano, de acordo com o autor, é a questão indígena e a questão agrária. Pouco importa, afirma Mariátegui, o “princípio de autoridade”:

En la sierra subsisten con mucho más arraigo y mucha más fuerza que en el resto de la república, los residuos de la feudalidad española. La necesidad más angustiosa y perentoria de nuestro progreso es la liquidación de esa feudalidad que constituye una supervivencia de la colonia. La redención, la salvación del indio, he ahí el programa y la eta de la renovación peruana. Los hombres nuevos quieren que el Perú repose sobre sus naturales cimientos biológicos. Sienten el deber de crear un orden más peruano, más autóctono. (*Idem*, p. 30)

Mariátegui repudia, portanto, o regionalismo cujas origens remontam às discussões entre as elites peruanas, de modo que “El Perú tiene que optar por el gamonal o por el indio. Este es su dilema. No existe un tercer camino” (*Idem*, p. 30). O regionalismo que defende Mariátegui, Gamaliel Churata e outros intelectuais indigenistas distingue-se, assim, do praticado anteriormente e conflita com o defendido por aqueles segmentos dominantes vinculados ao latifúndio e que detinham o poder político e econômico local, para os quais o regionalismo representava a continuidade desse mandonismo.

A *Amauta*, em seus primeiros anos, foi palco também da *polémica del indigenismo*. Essa polêmica foi travada por José Carlos Mariátegui e Luis Alberto Sánchez. Apesar das discussões terem ocorrido nas páginas do periódico *Mundial*,<sup>31</sup> em Lima, os antecedentes imediatos tiveram sua origem nas páginas da *Amauta*.

Especificamente, os textos centrais que originaram a polêmica foram, de um lado, o ensaio *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, presente no primeiro número da revista e, por outro, o polêmico texto *Sobre la psicología del Índio*, de López Albújar, presente no quarto número. López Albújar partiu de uma visão conservadora sobre as populações indígenas, chegando a proferir injúrias a estas. Ao definir, logo

---

<sup>31</sup> A *Revista Mundial*, dirigida por Andrés Avelino Aramburú, foi uma revista ilustrada que surgiu na década de 1920 em Lima, no Peru. Ela tinha como característica versar sobre temas diversos, mas a política era recorrente em suas páginas. Sua orientação política era marcada pelo apoio à ditadura de Leguía.

no primeiro parágrafo do seu ensaio, quem era o “índio”, ele afirmava que “el indio es una esfinge de dos caras: con la una mira al pasado y con la otra, al presente, sin cuidarse del porvenir. La primera le sirve para vivir entre los suyos; la segunda, para tratar con los extraños” (ALBÚJAR, dez. 1926, p. 1). Em seguida, Albújar emite setenta juízos acerca da figura do indígena. O primeiro juízo marca a tonalidade dos outros sessenta e nove: “el indio campesino no sabe mendigar, tal vez sí porque su moral le dice que mejor que pedir es robar, o coger lo que encuentra al alcance de su mano” (*Idem*, p. 1). Evidentemente, este texto causou muita controvérsia no seio dos indigenistas em Lima, levando outro colaborador da revista, Luis Alberto Sánchez, a publicar, em fevereiro de 1927, os textos *Un insensato anhelo de demolición* e *Batiburrillo indigenista*, em *Mundial*, dando início à polêmica.

O fato de a revista ter publicado textos de autores com posturas ideológicas tão distintas valeu várias críticas a Mariátegui, dentre as quais se destacaram as proferidas por Sánchez, que acusavam o editor de ter, com isso, cometido uma contradição editorial. Sánchez também rechaça os juízos de Albújar e critica novamente Mariátegui por apenas estampar frases lapidárias sobre o indígena, a serra e a costa, além de cair no simplismo de opor colonialismo ao indigenismo.

Mariátegui, por sua vez, responde aos artigos de Sánchez com a publicação do texto *Intermezzo polémico*, também no periódico *Mundial*. De acordo Eugenio Chang-Rodríguez, Mariátegui acusou Sánchez de:

Mezclar y confundir las expresiones positivas y negativas del movimiento, sin distinguir las expresiones teóricas de las estéticas, ni de las prácticas; pero, en cambio, estaba listo a exigir perfecta congruencia entre especulaciones críticas, afirmaciones doctrinarias e imágenes poéticas. (CHANG-RODRÍGUEZ, 2004, p. 106)

A polêmica continuou no número seguinte de *Mundial*, em março de 1927, na *Respuesta a José Carlos Mariátegui*, na qual Sánchez se declara nacionalista peruanista e reitera sua crítica à editoração da *Amauta*, que, para ele, abrigava artigos contraditórios, sem o necessário posicionamento dos responsáveis pela revista. Como indica Chang-Rodríguez, “Sánchez no estuvo de acuerdo en exaltar únicamente al indígena serrano, al cholo y al criollo, y concluyó con la pregunta ¿No podría acordar un movimiento de reivindicación total y no exclusivista?” (*Idem*).

A resposta de Mariátegui veio na semana seguinte, também em *Mundial*, na sua *Réplica a Luis Alberto Sánchez*. Mariátegui, como discute Chang-Rodríguez,

“definió tanto el nacionalismo europeo como el de los pueblos coloniales y calificó al primero de reaccionario y antinacionalista, y al segundo, de revolucionario y confluyente con el socialismo” (*Idem*). O socialismo que, como defendia o Amauta, era um método e uma doutrina defensora e reivindicativa das classes sociais.

Luis Alberto Sánchez, duas semanas depois, publica o artigo chamado *Más sobre lo mismo*, em *Mundial*, onde, de acordo com Chang-Rodríguez, “expresó el deseo de poner punto final al debate y observó cómo uno de los problemas más difíciles de resolver era la explotación del indio por el indio mismo” (*Idem*). Mariátegui, por sua vez, publica o artigo intitulado *Polémica finita*, na própria *Revista Amauta*, refutando Sánchez ao mesmo tempo em que tentava concluir a polêmica. Dentre os principais pontos da discussão, o editor defendeu a *Amauta* da acusação de não haver realizado o que propôs em seu programa. Em um longo trecho, ele afirma:

“Amauta” ha publicado artículos de índole diversa porque no es solo una revista de doctrina – social, económica, política, etc – sino también una revista de arte y literatura. La filiación o la posición doctrinal no nos preocupan, fundamentalmente, sino en el terrero doctrinal. En el terreno puramente artístico, literario y científico, aceptamos la colaboración de artistas, literatos, técnicos, considerando sólo su mérito respectivo, si nó tienen una posición militante en otro campo ideológico. Pero preferimos y distinguimos, por supuesto, la de los artistas y escritores que están integralmente en nuestra misma dirección. La presencia subsidiaria, o solo episódica, de un intelectual sin posición combatiente, en esta revista, no representa una prueba contra su espíritu, porque para afirmar y definir éste existen pruebas mucho más numerosas y fehacientes. Podemos usarla, por ejemplo, como reactivo. “Amauta” tiene demasiada personalidad para inquietarse por la fortuita presencia de una idea o un sentimiento heterodoxos en sus páginas. Es una revista de definición ideológica, de concentración izquierdista, que asimila o elimina, seguramente, sin daño para su salud, cualquier elemento errante. Tiene el carácter de un campo de gravitación y polarización. [...] En el camino no nos alarma discutir con quienes no andan aún definitivamente orientados. Estamos dispuestos todos los días a confrontar nuestros puntos de vista con los afines o próximos (MARIÁTEGUI, mar. 1927, p. 6).

O trecho, apesar de longo, elucida o posicionamento editorial de *Amauta* em relação a textos que não necessariamente convergem em suas linhas ideológicas. Eugenio Chang-Rodríguez reitera, também, que durante a polêmica, Mariátegui esclareceu que o “auténtico indigenismo involucra uma obra económica y política de reivindicación” (2004, p. 107). Sánchez, por sua vez, ampliou o debate sobre o indigenismo ao abarcar as populações mestiças em seu discurso. A *polémica del indigenismo* foi, portanto, importantíssima não só para reafirmar a linha editorial de

*Amauta*, mas também por mobilizar a intelectualidade peruana em torno da questão indígena. Apesar dos artigos da polêmica terem sido publicados em *Mundial*, a raiz e o desfecho da polêmica encontram-se na *Revista Amauta*.

Após passar pela censura do governo de Augusto B. Leguía, como abordado no capítulo 1, a revista volta a circular com a edição de número 10. Mariátegui, no editorial que abre esse número, considera o fechamento da revista mais como parte de sua biografia do que da vida da revista. Em tom sarcástico, ele afirma que “el trabajo intelectual, cuando no es metafísico sino dialéctico, vale decir histórico, tiene sus riesgos” (dez. 1927, p. 3). No entanto, ele indica também, no mesmo editorial, que “no tengo casi otra cosa que decir en esta nota de reaparición o continuación, sino que reitero mi reconocimiento a los que, en el Perú y en América, han alentado mi fe y sostenido mi esperanza” (*Idem*).

Coerente com tal pronunciamento, observa-se que até a publicação de número 17 não houve uma mudança na linha editorial da revista. Pelo contrário, há uma clara continuidade e o aprofundamento das questões anteriormente levantadas, sem qualquer indicação de alguma ruptura. Evidência dessa continuidade é o artigo publicado na mesma edição de número 10 por Luis Carranza, *El problema indígena*, no qual ele afirma que:

Juzgo que, desde el punto de vista nacional, ningún problema merece mayor atención que el referente a la elevación cultural de la raza indígena. Y lo creo así, porque una nación compuesta en sus 4/5 partes por aquel elemento, jamás podrá tener una conciencia homogénea y nacional, si los elementos directores del país, compuestos por los descendientes de españoles, los llamados criollos, persisten en la peregrina idea que ha dominado al Perú durante cuatro siglos o sea la de que los indios de las diferentes razas que pueblan nuestro territorio, especialmente en la región andina, son recalcitrantes a la civilización occidental, sin estudiar antes profundamente, cuáles son los obstáculos que se oponen para que formen un todo con los demás elementos nacionales. (CARRANZA, dez. 1927, p. 55)

Apesar das contribuições importantíssimas que este autor traz de forma sintética sobre a configuração sociocultural do Peru, em um artigo de cerca de uma página, ele não apresenta nenhuma divergência em relação à linha editorial adotada nas edições anteriores.

No que tange ao aprofundamento das temáticas trabalhadas, já na edição de número 11, Mariátegui publica um importante artigo intitulado *El problema de la tierra. Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad*. Este artigo, incorporado em seus 7

*ensaios*, analisa historicamente o caráter da propriedade da terra no Peru, bem como os regimes de trabalho empregados nela, afirmando, nessa direção, que:

El carácter de la propiedad agraria en el Perú se presenta como una de las mayores trabas del propio desarrollo del capitalismo nacional. Es muy elevado el porcentaje de las tierras, explotadas por arrendatarios grandes o medios, que pertenecen a terratenientes que jamás han manejado sus fundos. Estos terratenientes, por completo, extraños y ausentes de la agricultura y de sus problemas, viven de su renta territorial sin dar ningún aporte de trabajo ni de inteligencia a la actividad económica del país. (MARIÁTEGUI, jan.1928, p. 14)

O autor afirma, portanto, que o aristocrata é um consumidor improdutivo que só detém as terras por hereditariedade, caracterizando, assim, em sua visão, o caráter feudal da terra no Peru. Esse enfeudamento impede, de acordo com ele, a terra de satisfazer as necessidades da população, como o abastecimento, e também impede o cultivo de novos gêneros. Deste modo, “en la sierra, el feudalismo agrario sobreviviente se muestra del todo inepto como creador de riqueza y progreso” (*Idem*).

A partir da edição de número 5, começou a circular nas páginas de Amauta, o *Boletín de Defensa Indígena*, cujo subtítulo era *El proceso del gamonalismo*. Este boletim foi, ao todo, publicado, de forma esporádica, seis vezes. Alberto Tauro, em *Amauta y su influencia*, elabora um quadro com as aparições desta seção:

Figura 6 – Boletín de Defensa Indígena

Número de Orden	Número de Amauta en que apareció	Foliación que le corresponde en Amauta
1	5	37 - 40
2	6	37 - 40
3	7	37 - 40
4	9	37 - 40
5	12	37 - 40
6	15	36

Fonte: (TAURO, 1974, p. 15)

Observamos, no quadro, que não havia periodicidade de publicação do *Boletín*, ainda que ele apresente uma estrutura própria e apareça quase sempre na mesma foliação da revista. Todavia, ele foi de grande importância, pois, cumpria o propósito de receber denúncias documentadas sobre a violência exercida pelos *gamonales* “con el doble propósito de iluminar la conciencia pública sobre la tragedia indígena y de

aportar una nueva serie de testimonios al juicio, al proceso del gamonalismo” (MARIÁTEGUI, jan. 1927, p. 37).

O espaço do *Boletín* era utilizado, também, para estabelecer conexões com outros grupos, por exemplo, o *Grupo Resurgimiento*, que nasceu na cidade de Cuzco e teve sua formação anunciada pela *Amauta*. Dentre os diversos intelectuais que compunham esse grupo, destacaram-se Luis E. Valcárcel, Uriel Garcia, Luis F. Paredes etc. Desde então, pode-se observar a presença do *Grupo Resurgimiento* no *Boletín*.

Já na edição de número 6 de *Amauta*, o grupo realiza uma série de denúncias sobre a situação dos indígenas cuzquenhos. Dentre os diversos relatos, ele mostra que, diante da morte de um *gamonal*, a consequência foi “el apresamiento en masa de una población – como en Quiñota. Mujeres, ancianos y niños, son arrastrados a la cárcel del Cusco desde una distancia de cerca de trescientos kilómetros” (GRUPO RESURGIMIENTO. *Amauta*, Lima, ano II, n. 6, fev. 1927, p. 37). Na mesma edição, há também uma queixa de delegados indígenas que foram presos e tiveram seus documentos roubados por oficiais de justiça. Observamos que o *Boletín* cumpre a sua função de se tornar um espaço de denúncia na revista.

A mudança na linha editorial da revista vem na publicação de número 17, com o rompimento de Mariátegui e Haya de la Torre, como mencionado no capítulo primeiro.<sup>32</sup> No editorial, Mariátegui faz um balanço da atuação da revista durante os primeiros anos de sua existência. O autor afirma que “hemos querido que ‘Amauta’ tuviese un desarrollo orgánico, autónomo, individual, nacional. [...] ‘Amauta’ no debía ser un plagio, ni una traducción. [...] ‘Amauta’ ha sido, en estos dos años, una revista de definición ideológica” (set.1928, p. 1). No entanto, adverte que “el trabajo de definición ideológica nos parece cumplido [...] Todo debate se abre para los que opinan, nó para los que callan. La primera jornada de ‘Amauta’ ha concluido” (*Idem*, p. 2). Todos os termos, como ‘nova geração’, ‘nova sensibilidade’, ‘vanguarda’, deveriam ser deixados para trás. Para Mariátegui, apenas um termo deve nomear a prática de *Amauta*: o socialismo.

A partir deste momento, as discussões em *Amauta* se centram na criação do socialismo. São diversos textos publicados acerca do tema, à título de exemplo, a série de artigos publicados por Mariátegui chamada *Defensa del Marxismo; El capital*

---

<sup>32</sup> Ver discussão nas páginas 64-66.

*financiero*, de Eudocio Rabines (nº 19); *El imperialismo, um fenómeno económico*, de Fritz Bach (nº 19); *Aspectos de la estabilización capitalista*, de Ricardo Martínez de la Torre; *El Kantismo criticado de derecha e izquierda*, Vladimir I. Lenin (nº 22); *Navidad em el asilo de noche*, de Rosa Luxemburgo (nº 22); *Espartero, su personalidad. Las causas de sus triunfos y derrotas*, de Karl Marx (nº 24); dentre outros que versam sobre o tema. O indigenismo não deixa de ter espaço na revista, no entanto, encontra-se articulado com a luta pelo socialismo. O caráter literário e artístico da *Amauta* também se mantém do número 17 até os anos finais, sendo central para a articulação do aspecto cultural com o aspecto político da revista.

É durante estes anos finais que foi publicada, por exemplo, a novela *Amauta Atusparia*, de Ernesto Reyna, nas edições de número 26, 27 e 28. O texto narra a história da sublevação indígena de Huarás, em 1885, e a trajetória de seu dirigente, Atusparia. A importância da publicação deste texto na *Amauta* reside, de acordo com Luis Veres Cortés, na possibilidade de “revisar las sublevaciones indígenas desde su más reciente historia y, a su vez, cumplía con la actualidad de las regiones del sur, sacudidas por diversas sublevaciones que tenían el mismo origen” (2000, p. 300). As rebeliões indígenas sempre aconteceram desde a chegada dos espanhóis e tiveram, em sua maioria, de acordo com o autor, um caráter utópico, uma vez que tinham a característica da volta daquilo que era original. Veres Cortés indica que outro traço dessas rebeliões era o desejo de inversão da ordem, na qual o indígena deveria vingar suas injustiças do passado e do presente. Todas essas características estão presentes na novela de Ernesto Reyna. Ao tratar da sublevação de Huarás, Reyna refere-se também as outras. É nesse sentido que Veres Cortés afirma:

La novela de Ernesto Reyna iba a revisar la historia y, junto a ella, las diversas causas que motivaban la rebelión del indígena, denuncia que resultaba igualmente válida en 1885 que en la década de los años veinte, pues la realidad del indígena resultaba la misma y representaba la misma carencia de soluciones. Por ello, las críticas se dirigían al general Piérola, al Prefecto, a los oligarcas en general, pero sobre todo iban dirigidas a la obligación de prestar sus servicios de modo gratuito para las obras públicas del estado, cuando el indio no gozaba de los beneficios de su parcial inclusión en esa nación desintegrada que era el Perú. (CORTÉS, 200, p. 307-8)

Reyna inicia sua narração explorando justamente as causas que levaram o início dessa sublevação, que eram as injustiças e violências sofridas pelas populações

indígenas. Em uma reunião na casa de Atusparia, diversos indígenas relatam suas mazelas. São vários os relatos:

- ...General Chile robar todas las ovejas del patrón, y el patrón decirnos después: 'Tu tienes la culpa... ¿Por qué no escondistes bien mi ganado?... pagarás a medias'... y pobrecido indio juderse.
- ...General Piérola decir 'soy defensor raza indígena' y matar indios como cancha.
- [...]
- ... los gamonales nos han usurpado la tierra comunitaria... ¡y qué fácil es para los blancos hacerse dueños de nuestras propiedades! Emborrachan al más degenerado de la comunidad, le dan veinte soles y los hacen firmar ante el Notario Público, una escritura de venta de todo el Ayllu. (REYNA, set.-out. 1929, p. 38-9)

Após uma série de queixas de injustiças, sugeriu-se que deveriam tomar uma ação contra estes abusos. Uma das propostas foi apresentar um *memorial* pedindo a exoneração do imposto pessoal cobrado aos indígenas, uma vez que somente eles pagavam. Outra proposta foi a de que “lo que debemos hacer es sublevarnos! Incendiar la ciudad! Matar a los Blancos y recuperar los Ayllus!” (*Idem*, p. 39). Astuparia, decidiu ir pela via legal. No entanto, ao apresentar as queixas ao prefeito, este indignou-se diante das reivindicações e chegou a prendê-lo e torturá-lo. Em um ato de crueldade, também ordenou que se cortassem as tranças que distinguiam os indígenas como nobreza incaica. A sublevação era, assim, iminente e, momentaneamente vitoriosa.

Um dos trechos mais emblemáticos da novela é a cena em que Luis Felipe Montestruque, jornalista e intelectual romântico afirma, alcoolizado durante um banquete, que:

El Perú actual es una continuación odiosa del Coloniaje español. Que la guerra de la Independencia fue sólo una revolución contra la Metrópoli: de blancos contra blancos, de privilegios contra privilegios. Que la revolución que faltaba, era la 'social', de oprimidos contra opresores, de 'indios' contra 'blancos'. Que el indio tenía derecho de levantarse, que su causa era santa, pues luchaban por la justicia. (*Idem*, p. 37-8)

O jornalista, em sua fala, afirma também que daria seu sangue em prol da revolução social. É interessante, neste trecho, que a leitura do passado peruano expressa pelo personagem Montestruque remete a uma expressa por Mariátegui em seus *Sete Ensaios de interpretação da realidade peruana*, publicado no ano anterior a este debate. No entanto, para Montestruque, o que interessa é a volta do incário,

enquanto para Mariátegui, é a articulação entre a tradição e a modernidade. O sucesso das empreitadas dos sublevantes causou estupefação às autoridades:

- ¿Cómo es posible – decían – que los indios, cobardes y faltos de iniciativa en la guerra, se trasformen de un momento a otro, en valientes, y surjan pequeños napoleones?
- Es que en la guerra del Pacífico, los indios no tenían ningún ideal.... Era una lucha de blancos contra blancos....
- la sublevación de Atusparia es una lucha de razas: de oprimidos contra opresores. (REYNA, nov.-dez. 1929, p. 4)

A rebelião, no entanto, fracassaria, assim como na realidade. O líder e herói Atusparia acabaria morto. Os indígenas, na história e na realidade, se dividiram. A narrativa denunciava, como indica Veres Cortés, que “el problema del índio era algo que avergonzaba a la nación y era algo inevitable que había que afrontar, pues esa misma rebelión se podía repetir con más sangre, más muertes y más sufrimiento para todos” (2000, p. 317).

É interessante que, em diversos momentos da narrativa, a ideia da mestiçagem é aceita por alguns personagens, ao contrário dos romances de Valcárcel e Churata. Mas essa aceitação é apenas aparente. Fica evidente que a questão que se colocava era a de um conflito de “razas”, como indica o discurso do jornalista Montetruque. Entretanto, assim como em Churata e Valcárcel, a imagem do indígena nos textos ainda é idealizada, uma vez que ele carece de defeitos. Cortés indica que, ao tratar da história das sublevações indígenas, o texto de Reyna “se trataba, por tanto, de un texto a mitad camino entre la crónica histórica y el relato de ficción”. (CORTÉS, 2000, p. 321)

### 2.2.1 – A narrativa poética e visual nas páginas da Amauta

As revistas ilustradas desempenharam um importante papel na história peruana, uma vez que satisfizeram as necessidades da sociedade de se sentir representada (CASTRILLÓN, 2017). São diversas as revistas que circularam no Peru que cumpriram este papel, tal como *Mundial*, *Variedades*, *Lulu* etc. De acordo com Alfonso Castrillón, “la revista ilustrada sacó a la fotografía de su encierro individualista y la convirtió en espejo de la multitud, en documento irrefutable” (2017, p. 35). contexto em que as ilustrações se tornaram componentes essenciais da prática

jornalística, a *Revista Amauta* surgiu para desempenhar um novo papel neste rol de produções.

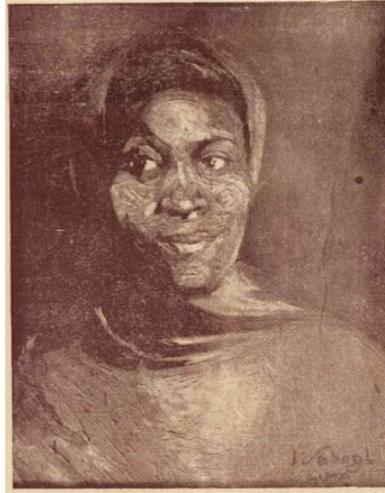
A *Amauta*, ao contrário das outras produções de sua época, não crê em uma arte agnóstica, em uma arte em-si e para si. A arte é encarada em sua dimensão política e social. O componente gráfico foi, assim, parte de um projeto estético e ideológico gestado desde suas primeiras publicações (VILLANUEVA CCAUHUANA, 2018). O objetivo da revista era fitar a realidade através de novos olhares, desprendidos, também, do academicismo.

É importante mencionar que, apesar de muitas imagens cumprirem uma função mais decorativa no corpo da revista, outras, por sua vez, articulavam-se com artigos e ensaios mais acadêmicos – e até mesmo poemas, de modo a criar uma narrativa diferenciada sobre os temas em questão. A iconografia presente na revista era, também, muito diversa: havia muitas ilustrações cuja característica principal era apenas um delineado preto, mas também havia muitas outras coloridas, principalmente as capas da revista.

Dentre os principais colaboradores do projeto gráfico da revista, destaca-se José Sabogal, diretor artístico da revista, que, na época de suas colaborações, já era um pintor reconhecido e professor da *Escuela de Bellas Artes*. Ele foi responsável por grande parte das ilustrações e teve quase uma exclusividade em elaborar as capas da revista. Para Mariátegui, Sabogal era considerado o primeiro pintor peruano, não em termos cronológicos, mas pelo fato de pensar e representar o Peru a partir de suas particularidades.

Destacam-se, também, em suas ilustrações, diversas tendências. Se em sua denominada etapa cuzqueña de 1919 a representação do indígena ganha força, a partir de sua estada na capital, outros temas passam a ser representados, surgindo, em suas pinturas, uma realidade mais heterogênea, conforme indica Castrillón (2017). Exemplo deste último posicionamento pode ser observado na pintura 'Negra Devota' (ver Figura 7, na página seguinte) publicada em *Amauta*, em seu número 16, que compunha uma série de pinturas e desenhos apresentados na *Asociación Amigos del Arte*, em Buenos Aires, em 1928. A pintura em questão retrata o busto de uma mulher negra, revelando seu interesse a outro grupo étnico que compunha a demografia do Peru.

Figura 7 – Negra devota

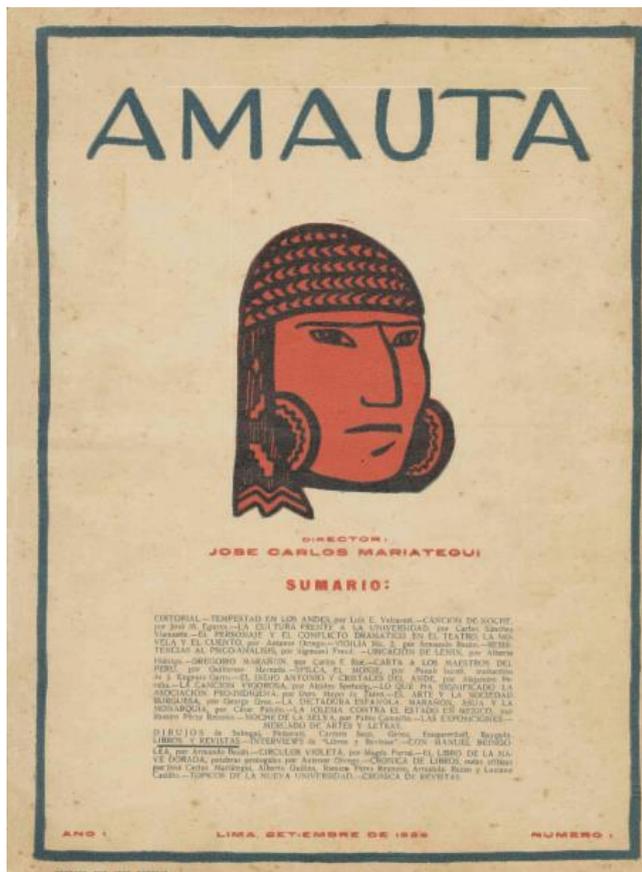


Fonte: (SABOGAL, jul. 1928)

Apesar de termos mencionado a ideia de etapas em sua obra, elas não foram excludentes. Como indica Castrillón “las fechas sólo indican el comienzo de la tendencia que será desarrollada en conjunto con las otras” (2017, p. 37). É marcante, no entanto, durante toda trajetória de Sabogal, uma relação com o incaísmo. O incaísmo pode ser definido como “una tendencia plástica peruana que utiliza motivos ornamentales incaicos adaptados, algunas veces, a los modelos occidentales y de inocultable contenido romántico por su añoranza de un mundo arcádico ya superado” (CASTRILLÓN, 2017, p. 37). Em Sabogal, a relação com o incaísmo se dá através da articulação entre a denúncia social e a estética, de modo a colocar os indígenas como figuras centrais para compreender o nacional.

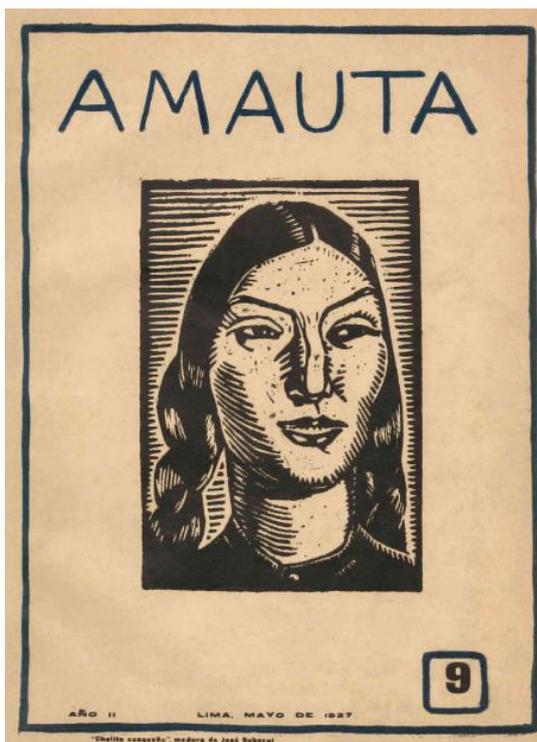
É marcante, dessa forma, a ilustração presente na capa da primeira edição de *Amauta*, que representa o perfil de um campesino (ver Figura 8, na página seguinte). Como aponta Villanueva Ccahuana, os traços, nesta ilustração, são reduzidos ao essencial, com o objetivo de denotar as principais características do homem andino: “cejijunto, ojos rasgados, nariz aguileña, lábios cerrados; com chulo y orejeras. Además, es un rostro cuyas facciones expressam impavidez” (2018, p. 164).

Figura 8 – Capa da edição de número 1 de Amauta



Fonte: (SABOGAL, set. 1926)

Figura 9 – Capa da edição de número 9 de Amauta

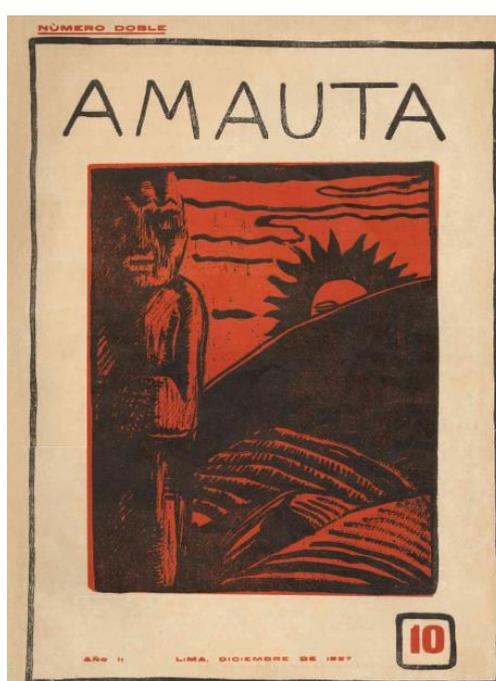


Fonte: (SABOGAL, maio 1927)

As mesmas características estão presentes nas capas das edições 5, 6 e 7 onde prevalecem linhas simples e grossas que destacam o que é o distintivo nas populações andinas. Nos números 8 e 9 (ver Figura 9, na página anterior), por sua vez, a capa elaborada era uma xilografia com o busto de uma mulher indígena. De acordo com Castrillón, a técnica utilizada para realizar uma xilografia é marcada pela rudimentariedade e uma grande força expressiva, o que é interessante, porque ao ser colocada na capa da revista “ponía énfasis em la reivindicación de lo índio y las connotaciones de lo índio aquí son las de una raza ruda y fuerte” (2017, p. 38).

Tais ilustrações refletem as inflexões artísticas inerentes às representações deste artista. Esse fato fica evidente já na edição de número 10 (ver Figura 10, abaixo), que é lançada após o fechamento da revista pelo governo de Augusto B. Leguía. De acordo com Castrillón, Sabogal, nesta edição, traz uma imagem ambígua: no primeiro plano, à esquerda, há uma figura monolítica; ao fundo, uma linha delineia uma montanha que encobre parcialmente o sol, sendo possível ver apenas os olhos e os cabelos do sol. O que é interessante é que “em esta ilustración está ausente el índio para dar paso a lo índio [...] y es más, lo índio atardece em lugar de resplandecer com el alba” (CASTRILLÓN, 2017, p. 38). As artes que figuraram nas capas das edições seguintes revelam uma arte muito mais próxima do que Castrillón (2017) denomina arte mestiça.

Figura 10 – Capa da edição de número 10 de Amauta



Fonte: (SABOGAL, dez. 1927).

José Sabogal ocupou um grande espaço, portanto, na *Amauta*, com sua arte indigenista ou incaísta, sendo considerado um “un pintor que estudiaba y valoraba ‘otras artes’ como el arte popular: reivindicaba la belleza e importancia histórica del torito de Pucará, del mate burilado, de los retablos ayacuchanos, de las figuras de madera” (CCAHUANA, 2018, p. 164-165) etc.

Alfonso Castrillón faz um questionamento relevante sobre sua arte: será que a variante incaísta de Sabogal condizia com o pensamento de Mariátegui? A resposta, em seu artigo, é que não. Isto porque Mariátegui tem consciência de que a literatura e a arte idealizaram e estilizaram o indígena e por isso é indigenista, o que implica, naturalmente, em uma arte que parte do ponto de vista do Outro. No entanto, Mariátegui considera a obra de Sabogal como fundamental, uma vez que “la vuelta al ande significa una búsqueda de coherencia y ordenamiento, en concordância, quizás, com el ancestral pensamiento andino” (CASTRILLÓN, 2017, p. 40).

Outros artistas indigenistas viriam a desfrutar das páginas da *Amauta*, como Camilo Blas, pseudônimo de Alfonso Sánchez Urteaga (1903-1985), Julia Codesido (1883-1979), Ricardo Florez (1889-1983), Teresa Carvallo (1895-1988) e Carmen Saco (1882-1948).

Figura 11 – Luereña à missa



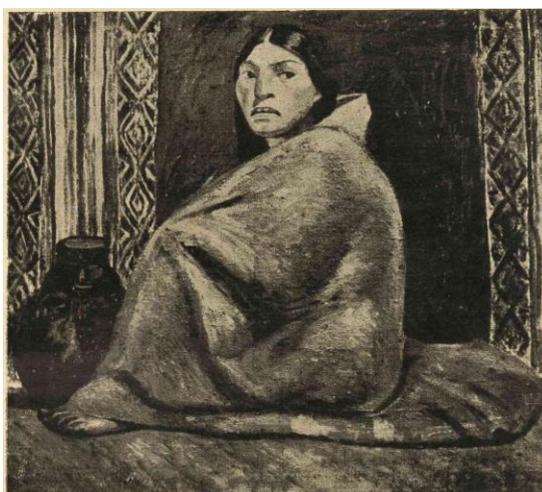
Fonte: (BLAS, nov. 1926, p. 23).

Camilo Blas, nascido em Cajamarca, foi um pintor indigenista e aluno de José Sabogal que desfrutou das páginas da *Amauta*. De acordo com a apresentação do

autor, presente na revista, ele possuía uma observação aguda da realidade, retratando-a de modo vigoroso. Isso fica evidente na sua pintura *Luereña à missa* (ver Figura 11, acima), na qual ele retrata a figura de uma mulher indígena a caminho da missa. Nessa imagem, podemos ver, detalhadamente, suas vestes e a paisagem andina no plano de fundo da tela.

Outra artista que ilustrou as páginas de *Amauta* foi Julia Codesido. Seus quadros, à época, eram inéditos e nunca haviam saído do estúdio, conforme aponta o editorial da seção de arte peruana de número 11. De acordo com o mesmo, Codesido “Es una mística de su arte. Vive en un señero encantamiento, entre sus colores y sus telas. Pinta por el placer de pintar, nada más que por el placer de pintar. El gozo de la creación le basta” (Editorial, jan.1928, p. 9). Suas artes são vigorosas e expressivas e têm como figura central quase sempre os indígenas, como fica evidente em seu desenho *Tapicera India* (ver Figura 12, abaixo), no qual, no centro da tela, há uma tapeceira enrolada em um manto.

Figura 12 – Tapicera India



Fonte: (CODESIDO, jan. 1928, p. 9).

Pode-se observar, tanto nas artes de Camilo Blas, quanto de Julia Codesido, uma grande influência de José Sabogal no que tange à temática das obras. Nas páginas da *Amauta* figuram também artes de pintores estrangeiros, como Diego Rivera e ainda artes provenientes do continente europeu. No entanto, o espaço da dissertação não permite aprofundarmos no tema.

A arte indigenista apresentava-se, nas páginas da *Amauta*, também através da poesia. A revista torna-se um espaço privilegiado para a divulgação de poemas e

poetas. São diversos autores, como Magda Portal, Cesar Rodriguez, Cesar Vallejo, Blanca Luz Brum de Parra del Riego etc.

Alejandro Peralta (1899-1973) foi um dos poetas que se apresentou nas páginas da *Amauta* em diversas edições. Poeta indigenista, peruano, nascido em Puno, teve sua primeira publicação já em 1926, com o livro *El Ande*. Suas poesias tinham como característica retratar a vida nos Andes e as raízes culturais que se estabeleciam em torno do lago Titikaka. Elas trazem imagens da natureza, mas também da solidão, da melancolia. Armando Bazán Velásquez (1902-1962), também poeta e indigenista peruano, ao analisar a poesia de Peralta, indica que ele é um lírico cuja sensibilidade é a do século XX, de maneira que ele “sabe crear lo imperecedero. Sus imágenes palpitan y aletean con la vida y el calor de la emoción verdadera” (set. 1926, p. 5). Ramiro de Maeztu, crítico literário espanhol, em um ensaio sobre Peralta, afirma que “su libro Ande es una bella y vibrante colección de imágenes andinistas. Un fuerte viento de serranismo discurre por esos versos llenos de una exaltación pánica.” (MAEZTU, out. 1926, p. 5).

No primeiro número, encontramos duas poesias que compõem seu livro *El Ande*, lançado no mesmo ano do nascimento da revista. A primeira, *Cristales del Ande*, traz imagens do cotidiano: “Los gallos / engullen el maíz de la alborada / i acribillan de navajas polítonas / LAS CARNES DE LA MAÑANA” (PERALTA, set.1926, p. 20). O cotidiano, no entanto, é apresentado de maneira lírica cuja tônica é a melancolia. A mesma tonalidade é observada no poema seguinte, *El indio Antonio*, que retrata a impossibilidade de Antonio agir diante da morte de Francisca: “Ha venido el indio Antonio / con el habla triturada y los ojos como candelas [...] Las palabras le queman los oídos y / en la crepitación de sus dientes / brincan los besos de la muerta” (*Idem.*). O poema *Las bodas de la Martina*, por sua vez, traz imagens calorosas das bodas de Martina, evento que faz com que o ayllu festeje: “El ayllu se ha olvidado de la HELADA / Toda la noche la música sobre los cerros / como sankayos / como clavelinas / P U M P U M P U M P U M” (PERALTA, dez.1926, p. 9).

A contribuição deste poema foi, também, a de quebrar as métricas rígidas dos poetas clássicos. Peralta cria imagens a partir de fragmentos que são compostos por palavras escritas com letras minúsculas, maiúsculas e espaçadas. Armando Bazán Velásquez avalia que “Peralta podría clasificarse por el procedimiento entre los dadaístas en muchas de sus metáforas, pero es más todavía. Le falta un poco de la ironía de los dadaístas” (set. 1926, p. 6).

Ainda na revista *Amauta*, Alejandro Peralta publicou poemas na edição de número 8, com *Travesía Andinista*; na de número 9, com *Lecheras del Ande*; na de número 13, com *Poema*; e, por fim, na de número 14, com *Canción del Titikaka*.

Este tom metafórico está presente também na poesia de Magda Portal. Em sua poesia *Vidrios de Amor*, retrata o amanhecer nos Andes: “qué dulce azul el cielo — los picos de los Andes / los árboles — la vastedad del panorama — / sobre los techos de las casas acurrucadas / se abrían cóncavos los cielos / como si les dijeran: pequeñas / id al campo a retozar” (PORTAL, Magda. *Vidrios de Amor*. **Amauta**, Lima, ano I, n. 2, out. 1926, p. 20). Depreende-se da análise de sua poesia que o lirismo é a chave que a possibilita criar imagens do amanhecer nos Andes. É um poema marcado pelo tom metafórico e pela ausência de uma estrutura formal.

Estas características são comuns à maioria dos poemas publicados em *Amauta*. A ausência da formalidade possibilita a criação de novos padrões de sensibilidade. O tom metafórico, que muitas vezes idealiza aspectos da vida social, possibilita ao leitor uma diferente aproximação com os temas sensíveis à época. É importante mencionar que tais poemas, assim como as ilustrações, articulam-se entre os artigos e muitas vezes possuem relações com eles. Não cabe a esta pesquisa investigar as conexões específicas.

Todavia, a presença destes poemas e ilustrações mostra que Mariátegui logrou em articular as dimensões políticas e culturais das vanguardas peruanas e latino-americanas. Essa sensibilidade às artes de vanguarda permitiu que a revista se tornasse um espaço onde a herança andina fosse pensada, representada e avaliada. Permitiu que a tradição fosse representada em seu movimento e não em sua estática, assim como Mariátegui concebia a palavra tradição. O indígena e a paisagem andina foram elementos centrais nessas articulações entre cultura e política.

## CAPÍTULO 3

### **Nação e história: a história como mestra na construção de uma identidade nacional na *Revista Amauta***

Este capítulo tem como objetivo discutir como a *Revista Amauta* constrói uma ideia de nação e nacionalismo a partir de um discurso histórico e de suas práticas militantes. Buscar-se-á desvelar as particularidades de tais discursos, encarando-os como produto e produtor de um contexto histórico específico.

Abordaremos, inicialmente, o que significou, para a intelectualidade peruana, a particularidade dos anos 20. Estes anos representaram, para ela, um momento de transição decorrente das consequências da Primeira Grande Guerra, em que perdeu as referências nas quais se pautava para interpretar aquela realidade. Recuperando François Hartog (2015), esses intelectuais se encontravam em uma brecha na ordem do tempo, na qual enfrentavam o sentimento de pertencerem a duas eras. Segundo o autor, eles encaravam esses dois “abismos” sem saberem para onde ir. Nessa direção, analisamos as concepções do líder *aprista* Victor Raúl Haya de la Torre e de Victor Andrés Belaúnde (1883-1966) sobre nação e nacionalismo. No item seguinte, analisaremos os usos dos discursos históricos, que visavam criar uma ideia de nação, elaborados por Mariátegui e pelos outros intelectuais que publicaram na *Amauta*.

#### 3.1 – Nação e nacionalismo no Peru: debates e perspectivas

Os estudos sobre a década de 1920 latino-americana não têm sido objeto de devida atenção pela historiografia, como indica Patrícia Funes (2006). Por vezes, afirma ela, os anos 1920 são encarados dentro do marco temporal de 1880 a 1930, que é correto, porém não explica suficientemente as dinâmicas próprias da década; e, por outras, eles são tratados enquanto o período entreguerras, o que, por sua vez, também é correto, mas delicado, visto que não se pode assumir, na década de 1920, que haveria outra Guerra Mundial. Nessa direção, Funes pondera ainda que as ideias, apesar de não serem autônomas, nem sempre correspondem aos imperativos das cronologias. Sem dúvidas, a Grande Guerra (1914-1919) causou, também no mundo das representações, um impacto devastador. Há uma erosão do que a autora

denomina “sujeito liberal”, que até então representava o progresso e a técnica. Segundo ela:

Los años veinte son años de tránsito, de ideas nómades, hermafroditas. Todo está ‘como por ser’ o despidiéndose de lo que era, y esa situación eclipsa la entidad de las búsquedas y rupturas de esos años. Algunas de esas preguntas y sus respuestas se desvanecieron después de la crisis de 1929. Otras, en cambio, adquirieron nitidez en los años treinta y cuarenta. También las hubo más díscolas, que quedaron suspendidas y reaparecerán en la década de 1960. (FUNES, 2006, p.13)

Há, nos anos 20, elementos que permitem individualizá-lo e compreendê-lo a partir de suas dinâmicas próprias, como atesta a autora. A Grande Guerra, além de mudar a geografia do globo, relativizou a Europa como farol cultural do mundo. A agressiva política estado-unidense ao redor do globo e, em especial, na América Latina, gerou incertezas e a necessidade de os intelectuais percorrerem caminhos novos e heterodoxos.

El Manifiesto Liminar de los estudiantes de Córdoba en 1918 interpelaba ‘A los hombres libres de Sud América’ con la convicción de estar ‘pisando una revolución y viviendo una hora americana’. Porque otro centro de gravitación de la época era la Revolución en Rusia, una sociedad no clásicamente occidental ni asimiladamente ‘europea’. Las periferias del mundo, leídas desde otras periferias, aparecían más vitales. Estimulaban tanto a revisar el pasado y la historia como imaginar horizontes emancipados. No sería muy osado sostener que la Revolución Mexicana se leyó seriamente como ‘revolución’ después de 1917 y no justamente por la Constitución de Querétaro, que estatúa normativamente los derechos sociales más adelantados de Occidente. (*Idem*, p.14)

Filósofos, humanistas, eruditos, pensadores e intelectuais, no geral, viram-se diante de novos desafios. Os anos 20, para estes intelectuais, representavam uma ruptura com a “aristocracia do saber”, como denomina Funes (2006), que se isolava em sua torre de marfim:

La generación posbélica, levantó la bandera de la intervención social, interpelando a la clase obrera, las masas, el ejército, los indígenas, en nombre de la nación, de la revolución o de ambas. Sin embargo, encontramos en todos ellos un rechazo explícito a formar parte del elenco de la ‘vieja política criolla’. (*Idem*, p.15-16)

No plano econômico, entre os anos de 1914 e 1929, ocorreram transformações mais agudas na economia mundial. Rosemary Thorp (2015) indica que, a partir do

início do século XX, havia duas principais mudanças em curso no cenário internacional. A primeira delas se refere às alterações na estrutura do comércio e investimentos, que cada vez mais se conectava aos interesses dos Estados Unidos em detrimento da Inglaterra. A segunda mudança é, na realidade, a superoferta de produtos primários que passou a gerar mais instabilidade no mercado. A eclosão da Primeira Guerra Mundial levou a uma aceleração dessas tendências. A Inglaterra deixou de ocupar a posição hegemônica de outrora enquanto os EUA apresentavam diversas vantagens para a realização do comércio, como a sua posição geográfica que facilitava não só relações comerciais com a América Latina, mas também com a Austrália.

Diante do desarranjo do sistema internacional, no pós-guerra, os Estados Unidos e o Reino Unido desejavam recuperar características basilares do antigo sistema, por exemplo, a manutenção do padrão-ouro e a volta das taxas de câmbio do pré-guerra.

Rosemary Thorp adverte, todavia, que “o sistema, em sua essência, estava enfermo, e os movimentos de capital apenas escondiam temporariamente as fissuras. O sistema cambial do ouro, que foi reinstituído, nunca funcionou a contento” (2015, p. 87) e, para agravar a situação, o crescimento de empréstimos privados ao exterior adquiriram níveis absurdos e irresponsáveis, que levou, por outro lado, ao crescimento da produção de produtos primários. Em outubro de 1929, em decorrência desse processo, deu-se a quebra de *Wall Street*.

No entanto, a autora indica que é importante avaliar que a análise da economia latino-americana, partindo do ponto de vista dos choques externos, não dá conta da complexidade do seu processo histórico. Na realidade, ela pondera que a denominada “Idade do Ouro” latino-americana já apresentava desgastes muito antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial. Thorp identifica, nessa direção, alguns fatores que atuaram – além dos choques externos – para a decadência do modelo econômico de exportação na América Latina. Dentre estes, pode-se indicar justamente a redução da demanda externa de alguns produtos. A autora afirma, porém, que ainda que a Primeira Guerra Mundial tenha causado, na economia latino-americana, um crescimento das exportações, este aumento não se refletiu no empenho dos governos pelo desenvolvimento. Na realidade, Thorp indica que a principal consequência “foi ter acelerado o declínio do Reino Unido [...] como parceiro de comércio ou de investimentos [...]. Por isso, quando os antigos vínculos se enfraqueceram, novos elos

foram estabelecidos com aspectos muitas vezes mais agudos” (2015, p.110). Isso explica, na perspectiva econômica, a manutenção do modelo exportador, apesar das tensões e das debilidades que ele apresentava.

É neste cenário que também há uma busca por uma identidade latino-americana, na qual as palavras revolução, socialismo, comunismo, anti-imperialismo e democracia passam a compor o vocabulário dos intelectuais que pensam *Nuestra América*. Nesse contexto, foram diversos os atores inéditos que surgiram no cenário latino-americano.

El menú de temas del banquete de los intelectuales se puebla de nuevo ingredientes: la revolución, el socialismo, el comunismo, el antiimperialismo, el corporativismo, la democracia (quizás el menos convocante de los conceptos). También los preocupa la ubicación de esta parte del mundo en la cartografía de la modernidad: ¿era América Latina Ariel, Calibán, Próspero, su espejo o complejo? (FUNES, 2006, p.16)

Observamos, assim, que faz parte do repertório do intelectual latino-americano moderno a crítica social e a polêmica. Essa modernidade, como indica Funes, se volta contra a tradição com argumentações passionais e eloquentes, como é possível perceber no manifesto vanguardista da revista *Martín Fierro* (1924) ou no próprio editorial de abertura da revista *Amauta* (1926), já analisado no primeiro capítulo. É nesse sentido que Funes afirma que “Los años veinte son contingentes. Los intelectuales, un colectivo en construcción.” (2006, p.18).

O maior desafio desses intelectuais era, no entanto, a questão da nação. Ainda segundo essa historiadora, “la nación suele ser una evidencia que deslumbra y una certidumbre que se evapora en el momento de definirla. La reflexión sobre la nación fue un tópico que se ubicó en el centro del repertorio intelectual” (*Idem*). Ela indica, também, que não era um tema novo e tampouco original. Mas, ainda assim, era uma questão pendente. Os discursos remontavam ao Tawantinsuyu, aos ayllus, à Quetzacoatl e atentavam-se à complexidade social das sociedades latino-americanas, que eram compostas por negros, indígenas, camponeses, operários.

A nação era, portanto, uma questão pendente no cenário latino-americano. No Peru não foi diferente: “la nación, la nacionalidade, el nacionalismo, fueron tópicos obsesivamente tematizados por los intelectuales peruanos de la década de 1920” (FUNES, 2014, p.119). Dentre os temas que envolviam a questão nacional, Patrícia Funes, no artigo *Salvar al Peru* (2014), debate que o problema indígena e da terra, do

regionalismo e centralismo e a questão da identidade foram centrais nas discussões, impunham-se aos intelectuais peruanos em geral. Eram temas incontornáveis ao tratar a questão nacional. A centralidade desta discussão se dá, de acordo com a autora, na debilidade do Estado peruano em integrar a sua população. Para ela:

No habría que olvidar que, por ejemplo, un atributo tan elemental como la territorialidad se vió fuertemente redefinida a partir de la derrota de Perú en la guerra del Pacífico. Por otra parte, su carácter pluriétnico, multilinguista, la desarticulación regional y la conformación – desde el poder – de un orden predominantemente blanco-costeño-propietario, ‘pacíficamente’ articulado al exterior marca una preocupación por dar respuestas más cercanas al carácter real e histórico de Perú.” (FUNES, 2014, p.120)

O processo de construção estatal peruano é, portanto, um processo lento e débil, à semelhança de outros países latino-americanos. O civilismo, como visto no primeiro capítulo, foi a primeira resposta a esta situação, mas como um movimento encabeçado pelos setores oligárquicos ligados à economia agroexportadora (COTLER, 2006). Porém, o civilismo só conseguiu se impor nacionalmente devido aos pactos realizados com os terratenentes da serra. É nessa direção que Patrícia Funes afirma que “lo urbano y lo rural, Costa y Sierra, tradición y modernidad, se articularon así una alianza estructural que mantendrá una dilatada vigencia y obstaculizará una efectiva integración nacional” (2014, p.120).

A destruição causada pela Guerra do Pacífico, a bancarrota do país e as lutas pelo poder possibilitaram o surgimento do civilismo como uma forma de repensar o Estado e a sociedade peruana. A chamada “República Aristocrática” (1895-1919) é uma sociedade governada pelas classes altas, que combinavam, de acordo com Carlos Contreras Carranza (2013), violência e consenso. O termo, ainda de acordo com o autor, refere-se a uma ordem senhorial que se impunha, de maneira antidemocrática, sobre um país que se encontrava completamente desarticulado.

Cabe ressaltar que, mesmo havendo uma tendência à centralização durante a “República Aristocrática”, o poder estatal não penetrava todo o território peruano. Patrícia Funes (2014) indica que o poder dos enclaves do capital estrangeiro era tão profundo que eles mantinham uma lógica distinta do contexto nacional. No mundo andino, por sua vez, a ação dos *gamonales* dava a tônica das relações sociais:

Los gamonales son la bisagra en la relación que se refiere a dos espacios físicos y sociales: en el interior de la hacienda ejerce un

poder basado en relaciones de dependencia en una surte de reciprocidad asimétrica. Establece con el campesinado formas de contacto personal y lealtades basadas en una situación de parentesco y/o compadrazgo real o ritual. (FUNES, 2014, p.121)

Os *gamonales* estabelecem, assim, uma relação de reciprocidade assimétrica com as populações indígenas excluídas do sistema liberal, na qual a propriedade do gamonal, muitas vezes, convive com a *comunidad*, de modo que as tradições coletivas entram em conflito com esse sistema de dominação.

A “República Aristocrática”, em seus últimos anos, passou por um esgotamento político dada a crescente mobilização dos setores populares, o que denota o fortalecimento da sociedade civil. Nessa conjuntura, Leguía, como mencionado no capítulo 1, assumiu o poder em 1919. Logo nos primeiros anos de seu governo, objetivando viabilizar a pátria nova, atuou para desarticular os pilares nos quais a “República Aristocrática” se erguia (COTLER, 2006). O apoio do exército era substancial para realizar essas transformações e garantir que se mantivesse no poder. Após a dissolução do Congresso, que fora realizada com apoio dos militares, Leguía buscou promover diversos oficiais militares que estiveram ao seu lado, criando, assim, uma política de clientelismo que, inclusive, contrariava a legislação. Já em 1922 foi fundado o Banco de Reserva do Peru, cujo objetivo era regulamentar o sistema de crédito e centralizar a emissão da moeda, que ainda era emitida de modo desordenada pelos enclaves, que eram haciendas, companhias de mineração que detinham grande autonomia local.

Foi necessário, no entanto, a aprovação de medidas que atendessem às exigências das classes populares e médias não só para atrair seu apoio político, mas também reduzir suas mobilizações políticas. Dentre essas medidas, destaca-se: o reconhecimento jurídico da existência das comunidades indígenas – que continuou a ser desrespeitado e não se reconhecia a multinacionalidade, etnicidade e culturalidade destas; a criação de uma seção, dentro do Ministério de Fomento e Obras Públicas, dedicada a Assuntos Indígenas; a criação do dia do índio e a proibição do trabalho indígena gratuito e obrigatório – ainda que essa medida não tenha sido respeitada. Léguia também chegou a pronunciar discursos em quéchua, embora não falasse esta língua.

Uma medida polêmica, que veio afetar negativamente a população indígena, foi a *Ley de Conscripción Vial*, no ano de 1920. Esta lei ordenava que peruanos entre

18 e 60 anos de idade deveriam trabalhar na construção de ferrovias e rodovias durante uma ou duas semanas por ano. E beneficiava o projeto de Leguía de integrar o país através da rodovia, mas promovia condições de trabalho análogas à servidão (BAZÁN, 1999) e foi abertamente desacatada por quem poderia pagar uma multa para não cumprir este trabalho. Contudo, para quem não teve essa possibilidade, a lei se aplicou com força e autoritarismo. Somente no ano de 1931 ela foi revogada.

A articulação entre os setores burgueses e senhoriais não deixou de existir com o fim da “República Aristocrática”, conforme estudos do historiador Júlio Cotler (2006). Para ele, na realidade, a nova articulação sequer afetou as condições pré-capitalistas de produção de algumas regiões. A Pátria Nova se impunha através da força, ignorando as leis vigentes, fator que possibilitou a Leguía se manter no poder por onze anos consecutivos. Tudo isso em nome da ordem e do progresso. O argumento utilizado por Leguía, afirma Cotler, era o de que “o país não estava preparado para governar-se pelo sistema democrático, devido ao seu atraso econômico, social e moral; nessas condições, um regime democrático significaria a desordem” (2006, p.157). Temos de volta, dessa maneira, aquela ideia de um “cacerismo democrático”.

Um outro aspecto importante do *oncenio* é o crescimento do papel dos bancos e da burguesia estado-unidense na economia peruana. Leguía, para recuperar a economia no primeira pós-guerra, no mesmo diapasão que outros países da região, buscou estimular o crescimento do capitalismo no país através da entrada de capital estrangeiro e aumentando o papel do Estado na economia. A injeção de capital estrangeiro trouxe, conseqüentemente, o aumento da dívida externa em níveis exponenciais, uma vez que foi com esses recursos que se realizou a expansão da infraestrutura do país. O historiador Peter Klarén indica que essas dinâmicas econômicas do governo, “embora vitoriosos no curto prazo, distorceram ainda mais a crônica dependência das exportações em que vivia o país” (2013, p. 369).

A injeção de capital estrangeiro na economia latino-americana foi uma característica que marcou o cenário imediato do pós-guerra. De acordo com Rosemary Thorp:

Os bancos cresceram enormemente em importância: em 1926, 61 filiais de bancos norte-americanos estavam operando na América Latina. Frequentemente, as empresas norte-americanas de construção atuavam em estreita associação com um grupo de banqueiros, como aconteceu, por exemplo, no Peru com a U.S. Foundation Company. Por essas e outras coisas, a década de 20

testemunhou um extraordinário aumento do financiamento externo aos governos latino-americanos. Foi nessa época que se instaurou uma agressiva campanha de vendas de financiamentos, poucas vezes obstruída. (THORP, 2015, p. 92)

Acompanhando essa tendência continental, os traços fundamentais do governo Leguía foram, portanto, de acordo com Patrícia Funes, “una ampliación del bloque de poder a través de la incorporación de sectores ligados al comercio y a las finanzas antes subordinados a los terratenientes agroexportadores” (2014, p. 121), de modo a favorecer o surgimento de uma nova plutocracia ligada ao “moderno”, ao “urbano” e ao capital estrangeiro, o que sugere uma política econômica em consonância com a de outros países da América Latina. Outra característica foi “una política de ‘interpelación’ hacia las clases subalternas con una vocación más inclusiva, pero de un sesgo claramente vertical y autoritario” (*Idem*, p. 122). Política esta que caiu por terra logo nos anos iniciais de seu governo quando reprimiu duramente protestos indígenas na região da *sierra*.

O Estado peruano se forma, portanto, sem uma integração espacial adequada e exógeno à forte cultura indígena. Funes indica que um traço distintivo desse Estado é que ele é desmembrado em poderes locais e “a esto se suma la ausencia del Estado a través de su aparato em zonas inaccesibles. [...] No existe, entonces, un área de circulación común, un mercado interno ni un territorio de pertenencia aceptado por el conjunto” (*Idem*).

Outro traço distintivo do Estado peruano tem sido a convivência de relações capitalistas e não capitalistas, que, de acordo com a autora, também contribuí para a não integração do Estado enquanto uma nação. Dessa forma, “no existe un substrato cultural común que conforme la trama del ‘arco de solidaridades’ por encima de las diferencias étnicas, clasistas, religiosas y que defina identidades y pertenencias” (*Idem*, p.123). Configura-se, assim, um estado oligárquico e excludente, sem possibilidade da efetivação dos ideais democráticos.

### 3.1.1 – O nacionalismo de APRA e o dissonante Victor Andrés Belaúnde

Essa particularidade histórica do desenvolvimento do Estado peruano analisada acima explica a urgência dos seus intelectuais em pensar a questão nacional. É importante ressaltar que no centro do já mencionado florescimento cultural

que ocorre na década de 1920 está a questão nacional. Elencamos, aqui, dois nomes que pensaram a nação durante este período: Victor Raúl Haya de la Torre e Victor Andrés Belaúnde. A escolha destes intelectuais se justifica pela relevância de seus discursos no contexto peruano dos anos 1920, de modo que os Amautas, como já apresentado, dialogaram com estes autores e, no caso de Haya de la Torre, chegou a ter laços estreitos. É impossível, portanto, compreender os discursos nacionalistas dos anos 1920 no Peru sem compreender o pensamento destes autores.

A *Alianza Popular Revolucionaria Americana* (PARA), de acordo com Funes (2014), surgiu em 1924 como um movimento ideológico e político que amalgamava tendências distintas, como as ideias decadenetistas de Spengler, o relativismo de Einstein, a Revolução Mexicana, a Revolução Russa e as ideias de Gonzáles Prada. Conforme aponta a autora:

Una de las características del aprismo que lo identifican y lo diferencian con respecto a otras formaciones de América Latina contemporánea es un proceso de conformación y estructuración compleja. Nace, en una primera instancia, a partir de una tensión que trasciende el marco del Estado nacional peruano. La doctrina aprista surge con una clara referencia continental, Indoamericana; la ideología, los problemas y los modos de pensar la acción política aluden, pues, a esa geografía espacial y social. (FUNES, 2014, p.137)

Assim, a APRA surgiu como um movimento que transcendia as limitações nacionais e visava criar uma referência continental, uma unidade latino-americana. Apesar do intento inicial, Haya de la Torre buscou transformar a APRA em uma organização político partidária e, durante seu exílio no México, fundou, em 1928, o Partido Aprista Peruano (PAP). De acordo com Funes (2014), é o primeiro partido de “massas” no Peru.

O eixo do pensamento aprista parte, no entanto, de um recorte exterior: o imperialismo e a luta anti-imperialista. Para Haya de la Torre, como já discutimos no capítulo anterior, na América Latina, o capitalismo não se encontrava em sua fase “superior”, a imperialista, uma vez que, de acordo com ele, encontrava-se em sua primeira fase de desenvolvimento, justamente por sofrer constantes assédios do capital imperialista europeu e estado-unidense.

En primer lugar, Haya parte del diagnóstico de que las sociedades latinoamericanas son feudales hasta la llegada del capital extranjero. En segundo lugar, los islotes de economía capitalista tienen su origen a partir de la presencia de este estímulo externo y no como

consecuencia de un proceso autogenerado en el interior de estas sociedades. Esto marca el carácter dependiente y 'semicolonial' de Indo-América. (FUNES, 2014, p.138)

Apresentando uma lógica dualista, como indica Funes (2014), o líder aprista enxerga que, no plano político, o imperialismo reduz a soberania dos Estados latino-americanos, porém, enquanto os países mais avançados forem capitalistas, a resposta deve ser dentro do próprio sistema. Ou seja, deve-se criar um Estado anti-imperialista onde esse sistema capitalista subsista, mas que atenda aos interesses da nação. Assim, “el aprismo propone una revolución social, no socialista” (*Idem*, p.140). O Estado deve defender os interesses nacionais, portanto, através de uma democracia funcional e econômica.

La idea de Nación del APRA define sus contorno e identidad en función de un elemento 'externo' (la presencia del imperialismo) que recorta, por confrontación, el perímetro de la nación y lo nacional. Esa referencia define el significado social y político de la Nación, entendida como “las mayorías nacionales”. Peruanizar, salvar o regenerar al Perú supone, entonces, la participación efectiva e integrada de esas mayorías, bajo la égida – claro está – de la dirigencia aprista. Como ya hemos señalado una estrategia medular de la acción aprista fue la de cristalizar un discurso ideológico-político en el que se confunden y superponen la pertenencia a la nación y la pertenencia al partido. (*Idem*, p.146)

Dessa forma, a APRA buscou nacionalizar o país sob a bandeira do “Estado anti-imperialista” e da “democracia funcional”.

Uma visão dissonante dos intelectuais de sua época se encontra em Victor Andrés Belaúnde. De acordo com Patrícia Funes, ele defende, em seu diagnóstico sobre o problema nacional, que o Peru está enfermo. Diferenciando-se das correntes positivistas que enxergavam o problema nacional, baseando-se em argumentos raciais e geográficos, para Belaúnde, “la causa fundamental de los tropiezos y retardos en el desarrollo peruano radica en una equivocada constitución psíquica de la sociedad [...] que ha impedido que surgiera una conciencia colectiva” (BELAÚNDE, 1932, p.4 *apud* FUNES, 2014, p.125). Belaúnde enxerga que, no Peru, os interesses coletivos não foram consolidados. De acordo com Patrícia Funes:

Belaúnde parte del supuesto de que la historia de Perú comienza a desplegarse a partir de la Conquista. Para el autor el Tawantisuyu era una formación estatal, más no nacional. Las guerras de la independencia, si bien marcan un hito importante en la constitución de

una nueva estatalidad, desde el punto de vista de los ideales colectivos generaron un proceso de 'desintegración' y 'desorientación' nacional que la Guerra del Pacífico lejos de salvarlo, profundizó. (FUNES, 2014, p.125)

Ao buscar um caminho para o problema nacional peruano, Belaúnde enxergou a unificação através de um programa de ordem ético-espiritualista, fundado no catolicismo. E, nesse caminho, devia-se destruir aquilo que desviava o caminho da espiritualidade. Para ele, um dos pontos mais urgentes era a questão indígena: “la cuestión social del Perú es la cuestión indígena” (BELAUNDE, 1932, p.14 *apud* FUNES, 2014, p.125). Nessa lógica, a primeira medida para resolver a questão era a de expropriar as terras improdutivas, conforme o “código social católico”, para reparti-las entre os camponeses indígenas. Diferentemente das proposições liberais, que pensavam na redistribuição de terras de maneira individual, Belaúnde propunha uma redistribuição comunal da terra.

Apesar da centralidade da resolução da questão agrária, Belaúnde destacou que a questão nacional não era somente uma questão econômica, de acordo com Funes. Era também uma questão educacional: “Para encarar esta obra educacional, el autor propone confiarla a institutos religiosos, sugiriendo la creación de una nueva orden religiosa para tal propósito” (FUNES, 2014, p.126).

Outra característica do pensamento de Belaúnde é o rechaço ao que ele denomina “nacionalismo radical”, que defende uma identidade nacional exclusivamente indígena. Para o autor, a síntese da identidade nacional era a mestiçagem. Ao contrário dos vanguardistas peruanos, Belaúnde considera o mestiço como maioria populacional e não o indígena.

Apesar dessa opinião, abertamente controversa, direcionada aos indigenistas cuzquenhos, a relação latifúndio e comunidade será um dos eixos temáticos do seu pensamento. Na visão do autor, a “conquista” desarticulou as terras indígenas em detrimento do surgimento do latifúndio. A independência, por sua vez, não trouxe uma alternativa à situação gerada pela colonização, apenas aprofundando as tendências do período colonial.

Há, aqui, como aponta Funes (2014), outra divergência em relação aos indigenistas cuzquenhos, uma vez que Belaúnde reconhece a desintegração territorial, mas defende que há um instinto de unidade nacional: “El único problema por resolver es el de encontrar la fórmula por la cual esa unidad sea más justa, sea

más rica, sea más fuerte” (BELAUNDE, 1932, p.76 *apud* FUNES, 2014, p.127). Para Belaúnde:

Hay en cada cultura una forma o esencia que está constituida por valores superiores, y hasta una materia compleja que es la psicología de cada nación, influida por la herencia, por el factor geográfico y por la estructura económica. Los valores espirituales asumen y transfiguran los elementos que constituyen la corporeidad de una nación. (*Idem*)

Os valores espirituais eram, portanto, na perspectiva de Belaúnde, o fator que define a nação. Patrícia Funes indica que, na visão do autor, há esses elementos espirituais, mas que há necessidade de uma “filosofia construtiva” para dar coesão a eles. Para Belaúnde, o maior elemento espiritual é, justamente, a religião católica:

Si el elemento nacionalitario por excelencia es la religión católica, el origen de la nacionalidad peruana está filiado a la conquista y colonización, que si bien rescata elementos centralizadores ‘estatales’ del Tawantinsuyu, adquiere contornos y definición sólo a partir de la evangelización. (*Idem*, p.128)

A peruanidade, na abordagem de Belaúnde, deve ter como elemento de coesão a religião católica, sendo a mestiçagem o caminho espiritual para construir a nação. Para Funes, “es clara la intención de Belaúnde de trazar grandes arcos de continuidad en el proceso constitutivo de nacionalidad” (2014, p. 128). A “filosofia construtiva” deveria, portanto, dar resposta à questão nacional.

Apesar das diferenças entre o pensamento de Belaúnde e do aprismo de Haya de la Torre, observamos que “entre las líneas de pensamiento que criticarán el orden de cosas imperante existe la coincidencia que hay ‘salvar’ al Perú” (FUNES, 2014, p.143). O Peru, como defende Belaúnde, está enfermo devido à sua incapacidade de forjar uma “alma nacional”.

A história, conforme observamos, desempenha um papel fundamental na construção das identidades nacionais. Compreendemos a partir das assertivas sobre o nacionalismo qual era a concepção que esses autores expressam sobre o tema.

Concordamos com Daniel Iglesias que, para tratar do tema, não devemos esquecer que fatores externos e internos influenciam nas ações políticas dos atores sociais e que toda ação coletiva acontece em um determinado momento histórico. Nessa direção, o autor parte da ideia de que “tales actores no pueden nunca sustraerse

de una imagen del espacio público impuesta por la sociedad, se busca entonces reflexionar sobre el impacto que tuvo la redefinición de dicho espacio” (2006, p.94).

Espaço este que, no Peru, foi redefinido a partir do governo Leguía. Para Iglesias, “el gobierno Leguía presenta características que lo colocan dentro de aquellos regímenes que debieron afrontar grandes cambios estructurales” (*Idem*). O *oncenio*, como já abordado, preconizava uma abertura social e uma ruptura com a tradição oligárquica ao mesmo tempo em que as liberdades públicas sofriam um retrocesso cada vez mais alarmante. As promessas de campanha foram, no entanto, abandonadas, causando frustração nos setores econômicos que apoiavam o regime e os setores sociais que tinham expectativas de ter seus interesses atendidos. Foram estas características, de acordo com Iglesias, que definiram a visão do espaço público entre os anos de 1919 e 1930, que tiveram diversos atores contestatórios: “la percepción del espacio público arrojaba, para muchos observadores – que luego producirían discursos de refundación nacional – un cuadro revelador de una crisis profunda y constante de um tipo preciso de cultura y civilización” (*Idem*, p. 95). É nessa direção que Bruno Batista Bolfarini afirma que:

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. (BOLFARINI, 2016, p. 30-31)

O indigenismo, como observamos no capítulo anterior, passou a ganhar força. A geração de Mariátegui, Haya de la Torre e Valcárcel incorpora o socialismo como projeto alternativo à opressão dos gamonales. Para Bolfarini:

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. (*Idem*)

A questão indígena, a partir deste momento, é tratada, portanto, como uma questão social e não como um problema civilizacional.

### 3.2 – Nação e nacionalismo na Revista Amauta

Segundo a historiografia, os escritos da *Revista Amauta* devem ser lidos à “luz de la percepción que tenían los actores de los cambios sociales (éxodo rural, apertura social en las universidades, desarrollo de las clases medias) y políticos que sacudían el país” (IGLESIAS, 2006, p. 96). Os textos devem ser interpretados como uma resposta a estes problemas e como uma construção de vias alternativas à dita realidade. Recuperando as reflexões de Bolfarini acerca da questão nacional em *Amauta*:

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. (BOLFARINI, 2016, p. 31)

Os regimes republicanos foram, portanto, interpretados como “símbolos de um passado que deveria ser eliminado” (*Idem*, p.31-32), assim como fora o colonial. Eles foram considerados responsáveis pela destruição das identidades locais e imposição de uma racionalidade exterior às lógicas locais, a racionalidade europeia. Em geral, propunha um nacionalismo que libertasse a “gente peruana” do esquema de dominação classista e racial imposto pelo regime colonial e perpetrado durante a república. O discurso que pauta suas reflexões no resgate da história foi, deste modo, crucial para esta renovação dos discursos nacionalistas:

Este discurso histórico naciente fue puesto en relación aún más directa con el proyecto de renovación nacionalista. En efecto, la historia posee una dimensión ilustrativa muy grande y juega un papel central para quien desea plantear nuevas interrogantes en torno de la validez o no de un modelo nacional. Porque, más allá de que todo discurso histórico es susceptible de ser utilizado políticamente, sea por su autor, por sus destinatarios o debido a la relación particular que existe entre los últimos y el primero, la revista *Amauta* acentuó la necesidad de renovar la identidad nacional peruana a partir de una nueva lectura del pasado. (IGLESIAS, 2006, p.97)

Este esforço, também de acordo com Iglesias, foi ainda mais importante, porque a sociedade peruana convivia com o fantasma da derrota durante a Guerra do Pacífico. Possuindo suas referências em José Enrique Rodó e Ernest Renan, estes

intelectuais “consideraron la escritura de la historia como matriz de un proyecto transformador más amplio” (2006, p. 97). A história converte-se, portanto, em força motriz para transformar a realidade peruana e construir um outro nacionalismo. Outro aspecto da visão da história nacional pelo ponto de vista dos intelectuais que publicavam em *Amauta* foi o reconhecimento da cultura como um de seus aspectos fundantes:

La historia fue leída desde la perspectiva de los hechos presentes, tal como eran expuestos por el Frente de Trabajadores Manuales e Intelectuales, órgano que colaboró desde un inicio logística e intelectualmente con la revista. Siguiendo la necesidad de acercar los intelectuales al pueblo respetando parámetros concretos, la producción historiográfica sirvió para prolongar la misión educadora hacia los más necesitados, tal como lo hacían las Universidades Populares González Prada, fundadas en mayo de 1923 por Haya de la Torre. (IGLESIAS, 2006, p. 100-101)

Observa-se a busca por unificar diferentes grupos contra a ditadura de Leguía, o que levou a publicações de autores como Antenor Orrego e José Vasconcelos, que, desde aqueles idos do início do século XX, enfatizavam os aspectos culturais da história, resgatando o cotidiano da vida, como expressão de experiências comuns.

Por consiguiente, dicho lazo se volvió una de las principales armas contra un régimen que se presentaba también como una nueva propuesta frente al inmovilismo intelectual heredado del periodo colonial. Por consiguiente, *Amauta* no hizo sino responder, de manera innovadora y con mayor profundidad de análisis, a la propuesta intelectual formulada por el oficialismo. (*Idem*, p.101)

É neste sentido que há uma busca por uma singularidade cultural, política e histórica pelos atores sociais que publicaram na revista. Daniel Iglesias afirma que “defiendo la hipótesis de que la revista buscaba construir un espacio histórico-temporal que sirviese de marco de interpretación de las luchas cotidianas” (2006, p.103), de modo que tal procedimento:

Se trataba entonces de darle mayor fuerza a un proyecto nacional a partir de un cuadro temporal bien delimitado, el que permitiese consolidar la politización de los actores teniendo estos una justificación aún más grande en su lucha e implicación individual y colectiva. Es allí donde [...] la relación que tiene el pasado con las reivindicaciones que se exigen en el presente es esencial para comprender la proyección y la amplitud del proyecto de transformación social y político de la revista.” (*Idem*)

A diversidade da produção intelectual da revista que remetem o leitor ao nacionalismo também é destacado por Iglesias. Segundo ele, a *Revista* reservou um grande espaço não só para textos históricos sobre o Peru, mas também ilustrações, poemas e gravuras, de modo que “la história nacional peruana fue, por conseguinte, presentaba bajo una lógica explicativa y se articuló en torno de dos grandes ejes: la defensa del carácter indígena nacional y la lucha política” (*Idem*, p.107).

Ou seja, tratava-se de reivindicar o caráter andino do espaço público, resgatando historicamente o *passado de ouro* da sociedade Incaica. Esta reivindicação se articulava, de acordo com Iglesias, sob uma lógica dual “la que exponía el pasado de manera antagónica: resistència/opresión, edad de oro/decadencia colonial, Perú Antigo/ Peru moderno” (*Idem*).

No mesmo diapasão e de forma complementar ao Iglesias, Bruno Batista Bolfarini afirma que “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” (2016, p.32). Para ele, “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” (*Idem*, p. 32-3).

É por esta razão que Iglesias afirma que “la visión de la nación expuesta por *Amauta* respondió a una dinámica intelectual que resultó del encuentro entre un determinado contexto histórico y las personas que lo habitaron” (2006, p.113).

### 3.2.1 – Mariátegui e os intelectuais da *Revista Amauta*: a história nacional em questão

Uma das inflexões teóricas que se verifica no pensamento de Mariátegui ocorreu, como abordado no primeiro capítulo, com sua viagem à Europa, em 1919. Durante os três anos e sete meses que Mariátegui permaneceu no velho continente, ele passou por Paris, onde conheceu Barbusse, Génova, Roma, Florença e Veneza, onde observou, atentamente, a tomada das fábricas por operários em Turin e presenciou a fundação do Partido Comunista Italiano. De acordo com Alberto Flores Galindo, Mariátegui “ha compartido el mismo ambiente intelectual de esos jóvenes que como Gramsci, Korsch, Lukács, Bloch, optan por una marxismo crítico.” (1994, p. 268). E todos estes jovens intelectuais encontravam uma referência comum: Georges Sorel.

Sorel, de acordo com Leila Escorsim (2006), foi uma personalidade importantíssima no cenário intelectual dos anos 1920, com suas teses referentes ao sindicalismo revolucionário e a publicação da sua obra *Reflexões sobre a violência*. Ao regressar ao Peru, Mariátegui se defrontou com um cenário social efervescente, devido às inúmeras rebeliões indígenas que ocorreram no início da década de 1920 e buscou se informar não só pelos indigenistas como Valcárcel, Churata etc., mas também por personagens que surgiam dessas lutas. Para o historiador Alberto Flores Galindo:<sup>33</sup>

El mito vivía en los Andes. Las luchas campesinas tenían un sustento en el recuerdo, pero también en la misma vida material de las comunidades, que en pleno siglo XX mantenían esas relaciones colectivas que fueron el entramado mismo de la sociedad incaica. De manera tal que el socialismo, asimilado por intelectuales y obreros de las ciudades y las minas, podía encontrar adeptos entre esas masas campesinas que eran la mayoría del país. Idea importada de Europa, pero capaz de fusionarse con las tradiciones andinas [...]. El socialismo, antes que un discurso ideológico, era la forma que adquiría en nuestro tiempo el mito. (GALINDO, 1994, p. 270)

O pensamento de Mariátegui, na visão deste filósofo e historiador, foi tributário, portanto, do que ele denomina de *utopía andina*, de modo que “aquí radicó su aspecto irreductible; toda la peculiaridad de su marxismo” (*Idem*, p. 271).

É sob estas bases intelectuais que se constrói as publicações de Mariátegui acerca da história nacional em *Amauta* e já em 1926 publicou seu primeiro artigo na revista, que estava em seu segundo número. Intitulado de *La evolución de la Economía Peruana*, Mariátegui defende, neste artigo, que foi no plano da economia, mais do que em todos os outros, que a Conquista mais influenciou a história do Peru. Em sua visão, antes da conquista, desenvolvera-se uma economia espontânea e livre das gentes peruanas. O Império Inca, com uma organização coletivista, suprimira os impulsos individualistas que a população local possuía e desenvolvera um caráter de humildade e uma noção de dever social nestes indivíduos. A Conquista, no entanto, representou a destruição dessa máquina produtiva. A sociedade indígena e incaica se decompôs com o golpe da Conquista. É neste sentido que o autor afirma:

El Virreynato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este periodo, España se

---

<sup>33</sup> Fundador do socialista Centro de Investigação Casa SUR e autor do livro *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1986).

esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaran las bases de una economía feudal. (MARIÁTEGUI, out. 1926, p. 29).

A Espanha, porém, não enviou uma massa de colonos como os *pionniers* que foram enviados à Nova Inglaterra. Na leitura de Mariátegui, é por esta razão que não se formou, no Peru, uma verdadeira força colonizadora. Em Lima vivia apenas uma pequena corte, burocratas, alguns conventos, inquisidores, mercadores, criados e escravos. Os colonizadores se ocuparam, assim, quase unicamente com a exploração do ouro e da prata. Os colonos, em sua maioria, residiam em Lima, devido à desconfiança que os Andes traziam. Para Mariátegui, estas foram as bases históricas da economia peruana durante o período colonial.

Assim como na primeira etapa, um feito político e militar teria dado início à segunda etapa do desenvolvimento peruano: a Independência. Mas, ressalta ele, “mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso” (*Idem*). As ideias da Revolução Francesa e da Constituição estado-unidense encontraram um clima favorável para a circulação na América Latina, de acordo com o autor. Ou seja, já havia uma nascente burguesia que estava a ser contagiada pelos humores da burguesia europeia, de modo que a Independência não teria ocorrido sem que houvesse uma geração heroica.

No entanto, isto não contradiz a tese econômica sobre a independência. Para Mariátegui, “los conductores, los caudillos, los ideólogos de esta revolución no fueron anteriores ni superiores a las premisas y razones económicas de este acontecimiento. El hecho intelectual y sentimental no fue anterior al hecho económico” (*Idem*). Isto significa que a política espanhola representava um obstáculo ao desenvolvimento econômico das colônias ao permitir somente o comércio com a metrópole. É nessa direção que Mariátegui afirma:

Enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista. El ritmo del fenómeno capitalista tuvo en la elaboración de la independencia una función menos aparente y ostensible, pero sin duda mucho más decisiva y profunda que el eco de la filosofía y la literatura de los enciclopedistas. (*Idem*, p.30)

O Império espanhol representava, em sua perspectiva, um modelo econômico já superado. A Espanha, para Mariátegui, só conseguia abastecer as suas colônias com eclesiásticos, doutores e nobres. Ou seja, não atendia às aspirações das colônias. Assim que se tornaram independentes, estas nascentes nações buscaram o comércio com a Inglaterra, passando a receber tecidos, máquinas, produtos industrializados.

O autor ressalta também que as nações mais beneficiadas foram as situadas no Atlântico, devido a maior proximidade com a Europa. O Peru, no entanto, situava-se a uma distância enorme da Europa. Por sua posição geográfica, o país encontrava-se mais próximo ao Oriente, no qual passou a estabelecer relações econômicas e até receber imigrantes chineses.

A terceira etapa do desenvolvimento econômico do Peru se encontra na descoberta do guano e do salitre enquanto riquezas. Essas riquezas desempenharam um papel central na estabilização da nascente república peruana. Devido ao desenvolvimento industrial, estes bens materiais adquiriram uma grande importância no mercado internacional. Para Mariátegui:

La fácil explotación de este recurso natural dominó todas las otras manifestaciones de la vida económica del país. El guano y el salitre ocuparon un puesto desmesurado en la economía peruana. Sus rendimientos se convirtieron en la principal renta fiscal. El país se sintió rico. El Estado usó sin medida de su crédito. Vivió en el derroche, hipotecando su porvenir a la finanza inglesa. (*Idem*)

O guano e o salitre cumpriram a função de criar um comércio ativo com o mundo ocidental quando o Peru, por razões geográficas, não era atrativo economicamente. Este comércio colocou a economia peruana sob o domínio britânico. Possibilitou também o nascimento dos primeiros grupos associados ao capital comercial e ao financeiro.

Se formó en el Perú una burguesía, confundida y enlazada en su origen y su estructura con la aristocracia, formada principalmente por los sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia, pero obligada por su función a adoptar los principios fundamentales de la economía y la política liberales. (*Idem*, p.31)

Outra característica dessa etapa econômica estaria no fato de ter sido essencialmente costeira. O ouro e a prata teriam obrigado os espanhóis a manterem

postos avançados na *sierra*, mas o guano e o salitre mudaram essa relação, de modo a fortalecer o poder da *costa* e acentuar o dualismo entre *sierra* e *costa*. A Guerra do Pacífico, no entanto, viria a causar um colapso na produção do país.

A quarta etapa da evolução da economia peruana começaria, assim, no pós-guerra. Para Mariátegui, a derrota significou não só a perda das suas principais fontes de guano e salitre, mas também uma depressão geral da produção, do comércio, da moeda e a ruína de crédito exterior.

O poder, de acordo com ele, voltou a cair nas mãos de chefes militares, no entanto, não tardou para a classe capitalista do guano e do salitre retomarem os seus postos, de modo que “la política de reorganización de la economía del país acomodó totalmente a sus intereses de classe” (*Idem*). A solução encontrada pelos latifundiários e os proprietários fora a assinatura do contrato Grace (1889), que entregou aos britânicos a administração das ferrovias e outros diversos elementos que afrontavam a soberania nacional. Por outro lado, este contrato representou a volta do crédito exterior. Para Mariátegui, nem mesmo o governo de Piérola, que ia contra a plutocracia costenha, conseguiu realizar mudanças estruturais.

As características fundamentais desse período se resumem, de acordo com o autor no: 1) desenvolvimento da indústria, com o estabelecimento de fábricas, usinas etc. que começaram a mudar as dinâmicas da região da costa; 2) desenvolvimento do capital financeiro, uma vez que surgiram bancos que financiava vários empreendimentos industriais e comerciais; 3) encurtamento das distâncias entre Estados Unidos e Europa devido à abertura do canal do Panamá; 4) crescente papel do capital monopolista estado-unidense, que, gradualmente, vai superando o capital britânico; 5) desenvolvimento de uma classe capitalista; 6) efêmero ciclo da borracha; 7) por fim, na reafirmação do poder da costa sobre a economia peruana. Mariátegui estabeleceu, dessa forma, as bases para a interpretação da história econômica nacional. Em sua análise, o autor denuncia o caráter dependente desta economia, que não possuía um desenvolvimento autônomo. Outro ponto destacado é que, em momento algum, esta economia serviu para a gente peruana. Havia, claro, redes de abastecimento interno, mas a economia não era popular, comunitária e solidária como nos tempos incaicos.

A constituição histórica da República, tecendo uma crítica às suas estruturas e incompetência em realizar o ideal republicano, é um dos aspectos historiográficos da Revista Amauta. A análise de tal aspecto indica a busca dos autores pela

compreensão da história constitucional, em diálogo com Mariátegui. Daniel Iglesias (2006) afirma que se tratava de realizar uma análise meticulosa da vida política peruana. De acordo com o autor, “se pretendía prolongar la reflexión en torno del renacimiento nacional estudiando el fenómeno de occidentalización del orden político peruano a partir de sus orientaciones constitucionales” (2006, p.110).

Neste sentido, por exemplo, o artigo de Jorge Basadre intitulado *Caudillaje y acción directa*, publicado na edição de número 5 da *Revista Amauta*, representa essa tendência de compreender a história constitucional da República. Ele acompanha a historiografia que, sendo contemporânea a ele, também afirma que a Independência se deveu à fatores externos e internos. Como fatores externos, destaca a difusão dos ideais da Revolução Francesa no continente e o apoio econômico dos banqueiros ingleses. Já sobre os fatores internos, ele identifica a condição social dos *criollos* como preponderante para estimular a independência.

No entanto, “concluida la Emancipación, que no es sino una larga campaña militar que demuestra la interdependencia de los países americanos en lo que respecta a sus grandes problemas, no se consolida el bello ideal republicano” (BASADRE, jan. 1927, p.11). Para o historiador, durante a República, acentuaram-se as contradições entre os aportes intelectuais e mentais europeus e a realidade local. As constituições, apesar de funcionarem como árbitro que limitam a ação da força pública e garantem a soberania popular, não logram em seu objetivo: “la realidad para sacudirse, para reaccionar, adopta la forma de caudillaje. El caudillaje es, pues, el resultado del choque entre la democracia y la realidad criolla” (*Idem*). A caudillagem funciona, para o autor, como uma forma de burlar a legalidade. É um modo de “ação direta”. A democracia liberal, por sua vez, se frustra, com a prática da caudillagem, visto que esta é um impeditivo para a realização dos ideais democráticos.

Jorge Basadre estabelece, assim, uma compreensão acerca da questão nacional, partindo da história constitucional do Peru em consonância com a de Mariátegui e mesmo complementarmente. Daniel Iglesias afirma que o mesmo pode ser observado na publicação *El parlamentarismo y el presidencialismo en el Perú*, de Fidel Zárate, na edição de número 25 de *Amauta*. Para Iglesias:

Zárate introdujo la cuestión del mimetismo entre las ideas políticas europeas y las características generales de los regimenes peruanos. Zárate hizo hincapié en el hecho de que la elección de los principios constitucionales resultaba más de una repercusión de acontecimientos extranjeros que de una evolución social y política local. Desde luego,

exponiendo dicha idea, la revista apoyaba la lucha de aquellas fuerzas sociales que se oponían a un régimen que las había – en muchos aspectos – decepcionado. (IGLESIAS, 2006, p.111)

Complementarmente, a leitura desse artigo remete o leitor ao objetivo de politizar os estudantes, as classes médias e os intelectuais provincianos e denunciar o caráter dependente da história nacional, marcado por corrupção, fraude e clientelismo.

A história nacional é também objeto de debate entre Mariátegui e os Amautas. No artigo intitulado *El problema de la tierra en el Perú*, publicado na edição de número 10 e 11 de *Amauta*, Mariátegui faz uma densa discussão sobre o caráter da propriedade no Peru. Segundo ele, a visão da questão indígena, como uma questão filantrópica, deveria ser superada. A questão era, fundamentalmente, econômica e social, de modo que não bastava reivindicar o direito à educação, à cultura, ao progresso, sem reivindicar o direito básico à terra. Para o autor:

El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por él régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la independencia. Pero en el Perú no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal, – camuflada o disfrazada de burguesía republicana – ha conservado sus posiciones. (MARIÁTEGUI, dez. 1927, p. 9)

Há, assim, segundo ele, a sobrevivência de um regime de latifúndio. Apesar do liberalismo teórico da Constituição, a república trouxe apenas o reforço desta situação. As expressões da feudalidade são, portanto, o latifúndio e a servidão. Esta situação explica, desse modo, a atitude da vanguarda revolucionária em querer liquidar o regime econômico denominado por eles de feudal. A importância desta discussão se revela no fato de que, para Mariátegui, o regime de propriedade da terra determina o regime político e administrativo da nação, de modo que “sobre uma economia semi-feudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales” (*Idem*, p.10)

Esta situação contínua é ainda mais aguda quando se tem em consideração o problema indígena. Para o autor, os indígenas são essencialmente agricultores. O povo incaico se dedicava à agricultura e ao pastoreio. As artes tinham um caráter

doméstico e rurais, bem como as obras públicas do Tawantinsuyo. De acordo com Mariátegui:

La destrucción de esta economía – y por ende de la cultura que nutría de su savia – es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores. El régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos. (*Idem*, p.10)

De uma nação de cerca de dez milhões de habitantes, a conquista reduziu os povos indígenas a mero um milhão de habitantes, como aponta o autor. Esta prática de extermínio empregada pelos espanhóis sobre a população indígena empobrecera e desagregara o império incaico e seus valores. “La persecución y esclavizamiento de los indios deshacía velozmente un capital subestimado en grado inverosímil por los colonizadores: el capital humano” (*Idem*). O colonizador se interessou apenas pela atividade mineira e isto acarretou na imposição de duras leis para assegurar o trabalho escravo dos indígenas. Para o autor, a incapacidade de organizar a economia peruana sobre bases naturais é a já mencionada distinção entre a colonização da América do Norte e a da América espanhola. Não há, dessa forma, em sua leitura, o espírito *pionnier* na colonização espanhola. Mariátegui afirma que os jesuítas representavam talvez os únicos colonizadores advindos da Espanha, devido à sua empresa religiosa, política e econômica.

Os efeitos da desagregação da sociedade incaica são também estudados por Eugenio Garro no artigo *Los Amautas en la Historia Peruana*, publicado no terceiro número da revista. É através de uma interpretação filológica que o autor busca recuperar o sentido da palavra *Amauta*.

Dentre as dificuldades iniciais para tal empreitada, o autor destaca que a invasão espanhola produziu um duro golpe na permanência da língua quéchua. De acordo com ele, “al desaparecer, ritos, ceremonias, costumbres, usos, prácticas sociales y domésticas; al desaparecer la misma aristocracia y la Corte del Inka, desaparecieron también las palabras del lenguaje usual de la gente” (GARRO, nov. 1926, p. 38). Entre as palavras que perderam seu significado original, o autor destaca a palavra *Amauta*, que, segundo alguns filósofos, poderia significar sábio, prudente ou filósofo. Para investigar os possíveis significados desta palavra, Eugenio Garro tem

como referência o livro *Die Kechua Sprache* (1853), do filólogo Tschudi (1818-1889), que defende que os *Amautas* pertenciam a famílias aristocráticas, de modo que detinham e controlavam o saber.

Ao contrário da visão do Inca Garcilaso de la Vega, que via o governo dos Incas como o mais suave e paternal, Garro parte da ideia de que “los Inkas del Perú, rodeados de un prestigio legendario, divino, aguzaron la astucia y el ingenio para sojuzgar sin consideraciones y sin piedad a todas las tribos que iban cayendo bajo su poder conquistador” (*Idem*, p. 39). Para o autor, os Incas impunham um sistema de dominação que freava as movimentações sociais e intelectuais das camadas populares.

Os *Amautas*, nesta sociedade, segundo Garro, desempenhavam o papel de fomentar e desenvolver o “orgulho dos príncipes”: “historia, astronomía, legislación, jurisprudencia y cultos religiosos, todo pasaba por el tamiz de su elucubraciones, pero única y exclusivamente con un fin aristocrático y domésticos” (*Idem*). Assim, o autor conclui que, no Tawantinsuyu, “faltó libertad para el desarrollo individual” (*Idem*). Mas apesar dessa conclusão, ele afirma que surgiram também *Amautas* com o espírito libertário que percorriam um caminho oposto e reconheciam os valores das tradições populares. Por fim, o autor mostra que, apesar do sistema de dominação, o caráter libertário das tradições populares não deixou de existir. O que significa que, em que pesasse a dominação do império incaico sob as diversas populações indígenas, certas tradições, na visão de Garro, permaneceram.

É pensando nesta ideia de que certas tradições permanecem, embora subsumidas à violência da conquista, que Garro reflete a respeito do espírito nacional. Para o autor:

Merece observar con atención que los hechos violentos de todas las conquistas casi nunca llegan a suprimir totalmente el espíritu nacional de una raza constituida en un mecanismo gubernamental con legislación permanente y estable, y donde el vuelo del espíritu ha tomado sus orientaciones culturales genuinas. La transforma, la modifica o la absorbe lentamente a través de una lucha de mutuo metamorfismo, es cierto; pero nunca se ha visto que el espíritu, la inteligencia; el sentido artístico y las facultades creativas de una raza, se anulen de manera tan definitiva, a extremo tal que hasta las calidades comunes del espíritu hayan ido a soterrarse a una inviolable tiniebla idiotez y de inconsciencia. Esto en toda su desconcertante realidad lo vemos, lo sentimos, lo palpamos actualmente en la grande masa de indios del Perú. (*Idem*, p.38).

A despeito das dificuldades, Eugenio Garro defende que o que ele denomina de espírito nacional permanece ativo no seio dos povos indígenas do Peru contemporâneo. Através da recuperação dos sentidos atribuídos à palavra *Amauta*, o autor contribui com o resgate da cultura da sociedade incaica. Apesar de uma visão menos romantizada da época sobre o período incaico, ele identifica a existência de uma cultura compartilhada comum entre os povos indígenas do Peru, colaborando, assim, com a construção de uma história nacional que valoriza os sujeitos históricos que habitavam a região antes da invasão espanhola e suas culturas.

Outro efeito da desagregação do Império Inca teria sido a quebra da relação dos povos andinos com a terra. A centralidade da terra para os povos indígenas da região andina é estudada por Luis E. Valcárcel em seu texto *Sumario del Tawantinsuyu*, publicado na edição de número 13 de *Amauta*.

Diferentemente da interpretação de Eugenio Garro que enfatizava o caráter imperialista do Império Inca, Valcárcel afirmava que essa confederação dos povos quéchuas “eran pacíficos agricultores que vivían en comunidad, adorando al sol y bajo el Gobierno del Hermano mayor” (VALCÁRCCEL, mar. 1928, p. 29). Ele enxerga o processo de expansão do poderio cuzquenho como um processo de união entre os povos da região andina sem enfatizar o seu caráter imperialista.

Recuperando aspectos históricos e geográficos de Tawantinsuyu, Valcárcel mostra que essa confederação cuzquenha se organizava em quatro regiões: 1) Kollasuyu, atual região de Puno, província dos kollas; 2) Kentisuyu, hoje região de Arequipa, povos adoradores do fogo; 3) Chinchasuyu, cujos habitantes se estendiam até o mar, que cultuavam um felino; 4) Antisuyu, província dos Antis, que nunca foram totalmente subjugados. Para esse autor, o Tawantinsuyu atingiu o seu poder máximo sob o mando do X Inca Pachakuti, que realizou a segunda fundação de Cuzco com um estilo arquitetônico que marcou a cultura incaica. O autor indica que o poder era assegurado por vários fatores, tais como: estreita conexão entre as regiões através de estradas; o intercâmbio realizado entre as pessoas das regiões recém conquistadas; a língua oficial, que era o quéchua; o acordo entre centralização e autonomia “tribal”; o caráter não violento da colonização; e, por fim, o pagamento de tributos.

A visão de Valcárcel sobre o expansionismo Inca é, portanto, uma visão positiva, que ressalta as qualidades de tal formação social. Para o autor: “Conciliáronse los dos principios comunista y monárquico, dando por fruto un

verdadero paternalismo de Estado a la vez que una sociedad regulada por los principios de cooperación y solidaridad” (*Idem*). O trabalho, na perspectiva do autor, perdeu sua carga negativa e de desprazer, de modo que a energia humana foi canalizada para realizar obras portentosas e de grande magnitude. Por fim, afirma: “para el andino, la comunidad agraria fué el tipo de perfección. Para los grupos humanos del Tawantinsuyu, la organización imperial significó el pináculo de una cultura única, de asombrosa persistencia” (*Idem*, p.30).

Observa-se que há, em Valcárcel, uma visão acerca do mundo do trabalho em que há uma busca por uma vida dotada de sentido na qual o trabalho e a liberdade se conectam, o que nos suscita considerar a possibilidade do resgate da noção marxiana sobre a centralidade do trabalho. Lukács, ao analisar esta questão, afirma que:

O quão fundamental é o trabalho para a humanização do homem está também presente no fato de que sua constituição ontológica forma o ponto de partida genético para uma outra questão vital que afeta profundamente os homens no curso de toda a sua história: a questão da liberdade. Sua gênese ontológica também se origina a partir da esfera do trabalho. (LUKÁCS, 1980, p.112-3 *apud* ANTUNES, 2009, p.143-4)

Pode-se afirmar, acompanhando Ricardo Antunes, que “o trabalho, portanto, configura-se como *protoforma* da práxis social, como momento fundante, *categoria originária*, onde os nexos entre causalidade e teleologia se desenvolvem de modo substancialmente novo” (2009, p.145). O trabalho permite que se realize o salto ontológico que torna o ser um ser social.

É importante frisar que a leitura que Valcárcel fez sobre a dinâmica peruana foi passível de diversas críticas, como a de Luis Veres Cortés, que afirma que ele “idealizaba una sociedad incaica que, a sus ojos, carecía de injusticias sociales, de sacrificios humanos y de explotación” (2000, p. 243). O que importa de Valcárcel, no entanto, não era o grau de idealização de suas análises, mas a sua intencionalidade em recuperar o passado incaico como identidade comum entre os povos andinos. A história serve, para esse autor, como instrumento das lutas políticas contemporâneas que integravam os debates sobre a questão nacional. Trata-se, portanto, de compreender seu discurso inserido em sua processualidade histórica.

Depreende-se, assim, do texto de Valcárcel, a centralidade da terra nas formações sociais incaicas. O povo e a terra possuíam uma estreita ligação que fora rompida com o impacto da colonização. Neste sentido, é importante o trabalho de

recuperação das tradições indígenas do período incaico. O artigo de Maria Isabel Sanchez Concha de Pinilla sobre o ritual de solenidade de Intip-Raymi atua no sentido de recuperar uma tradição incaica que revela a importância da ligação desses povos com a terra e a estrutura de poder que praticavam a partir daí.

Neste artigo, Pinilla resgata, através de relatos deixados pelos cronistas espanhóis, a importância de um ritual que, executado em pleno inverno, pedia o retorno da proximidade do Sol em relação à Terra. Tal ritual adquiria relevância, uma vez que a sociedade incaica se baseava na agricultura e o inverno castigava as plantações e, conseqüentemente, afetava o abastecimento da população. Participavam do ritual os curacas de todo o império, como relata Pinilla, diversas caravanas dirigiam-se para cidade de Cuzco. Sobre a cerimônia em si, a autora descreve o momento da chegada do Inca:

Llega el momento en que de los palacios que confrontan con Aucaipata, comienzan a salir las personas reales. Lucen sus más finos trajes de tocapu, sus más ricas joyas, airean a la brisa del orto, sus más abigarrados plumajes. Todo se hace en silencio, ocupa cada linaje los lugares que una tradición centenaria, les tiene asignados. Están los rostros pensativos. Una inquietud grave, barrena sus corazones. ¿Vendrá Inti, o se alejará para siempre, dejando a sus hijos en una noche eterna de soledad y llanto? Se hace el silencio todavía más grave – brilla agonizante Chasca (– el paje del sol – le llaman los amautas;) y la Coya han entrado en la plaza, les precede el estandarte, el Tupac-Yauri (cetro de oro) y las armas imperiales. (PINILLA, 1926, p.30)

O ritual prosseguia, de acordo com a autora, por vários dias. Ao seu final ocorria um banquete cerimonioso e uma libação:

Venía después el desborde del Raymi, tras del banquete ceremonioso, las libaciones sin medida de la sagrada jora, y luego las danzas, y las canciones con las divisas, blasones, máscaras e invenciones que cada nación traía. Cuando la embriaguez de la alegría y contento alcanzaba la cima, era el momento de la kashua, la danza de ritmos siderales, que el Inca iniciaba, el baile dionisiaco que nos legó el genio de la raza, el que fundía los individuales destinos, y en un alegre panteísmo, hacia borrar las diferencias entre lo mutable y lo eterno. (*Idem*, p.31)

Observamos, dessa forma, o resgate da cultura e da história da sociedade incaica como forma de estabelecer laços entre o presente e o passado, buscando uma identidade comum entre os povos andinos, de modo a almejar o estabelecimento do que Benedict Anderson (2008) denomina como “comunidades imaginadas”, porque

integram o imaginário popular que as vivenciam de forma plena em seu cotidiano. Há uma recuperação de elementos tradicionais da cultura incaica como forma de agregar identidades.

A invasão espanhola desestruturou o Império incaico, destruiu a rede de relações que este estabelecia entre os diversos povos indígenas da região, bem como as formas de organização de propriedade que ele possuía. A ligação do povo com a terra foi rompida com o advento dos grandes latifúndios, onde os povos indígenas trabalhavam para os colonos espanhóis na condição de escravos ou servos.

Apesar da colonialidade, ritos, palavras e tradições continuaram a florescer entre os poros da dominação espanhola. Retomando o artigo *El problema de la tierra en el Perú*, Mariátegui (1927) afirma que muitos *ayllus* chegaram a resistir à conquista até porque eles não eram incompatíveis com o regime colonial. O autor pondera, inclusive, que os jesuítas souberam utilizar o caráter comunitário dos indígenas para realizar sua empresa religiosa.

Para Mariátegui “el régimen medioeval, teórica y prácticamente conciliaba la propiedad feudal con la propiedad comunitaria” (MARIÁTEGUI, dez. 1927, p. 12). Isto porque a comunidade se tornava atrativa para maquinaria administrativa e fiscal, na visão do autor.

Mariátegui parte para analisar, então, os efeitos da independência sob a propriedade agrária. É imprescindível destacar, conforme sua abordagem, que “la revolución encontró al Perú retrasado en la formación de su burguesía. Los elementos de una economía capitalista eran en nuestro país más embrionarios que en otros países de América” (*Idem*, p. 13). Para que ocorresse uma revolução democrática liberal, de acordo com o autor, teria sido necessário a existência de uma classe burguesa consciente de seus interesses e de um estado de “ânimo revolucionário” na classe campesina.

No Peru, ambas as pré-condições não existiam. Mariátegui afirma que a independência no Peru ocorreu mais em decorrência da solidariedade continental do que por uma rebelião contra a coroa espanhola. O Peru não dispunha de uma classe burguesa que defendesse seus interesses econômicos. Mas, ainda assim, a República se erigiu sob uma constituição burguesa. Por conseguinte:

La política de desvinculación de la propiedad agraria, impuesta por los fundamentos políticos de la República, no atacó al latifundio. Y – aunque en compensación las nuevas leyes ordenaban el reparto de

tierras a los indígenas – atacó, en cambio, en el nombre de los postulados liberales, a la ‘comunidad’. (*Idem*)

De modo que “la aristocracia terrateniente, si no sus privilegios de principio, conservaba sus posiciones de hecho. Seguía siendo en el Perú la clase dominante. La revolución no había realmente elevado al poder una nueva clase” (*Idem*).

Dessa maneira, durante o período que o autor denomina de *caudillaje militar*, não houve uma política liberal sobre a propriedade agrária. O caudilho, na realidade, foi um dos elementos de sustentação do latifúndio. “Durante el periodo del caudillaje militar, en vez de fortalecerse el demos urbano, se robusteció la aristocracia latifundista” (*Idem*, p.14).

O capital comercial só podia, diante destas condições, associar-se com esta aristocracia que conservava seu domínio político. Foi assim, de acordo com Mariátegui, que a aristocracia se beneficiou da política fiscal da exportação do guano e do salitre e assumiu, no Peru, a função de classe burguesa, ainda que sem perder seus preconceitos coloniais e aristocráticos.

El poder de esta clase – civilistas o ‘neogodos’ – procedía en buena cuenta de la propiedad de la tierra. En los primeros años de la Independencia no era precisamente una clase de capitalistas sino una clase de propietarios. Su condición de clase propietaria – y no de clase ilustrada – le había consentido solidarizar sus intereses con los de los comerciantes y prestamistas extranjeros y traficar a este título con el Estado y la riqueza pública. La propiedad de la tierra, debida al Virreinato, le había dado bajo la República la posesión del capital comercial. Los privilegios de la colonia habían engendrado los privilegios de la República. (*Idem*, p.15).

Estes foram os fatores principais, na perspectiva do autor, da manutenção e desenvolvimento da grande propriedade. O liberalismo da legislação republicana só era efetivo quando o ataque era direcionado à propriedade comunitária. É nesse sentido, que, já na segunda parte do artigo, publicado na edição de número 11 da *Amauta*, que Mariátegui afirma que “puede decirse que el concepto de propiedad individual casi ha tenido una función anti-social en la República a causa de su conflicto con la subsistencia de la ‘comunidad’” (MARIÁTEGUI, jan. 1928, p. 5). Os intelectuais da época encaravam a comunidade como resquícios do período colonial que deveriam ser destruídos.

É devido a estas características que Mariátegui avalia que a defesa da *comunidad* não repousa em princípios abstratos de justiça e sentimentos paternalistas, mas sim em razões concretas de ordem econômica e social. Para ele:

La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente una economía progresiva fundada en la propiedad individual. No; las 'comunidades' han sido despojadas de sus tierras en provecho del latifundio feudal o semi-feudal, constitucionalmente incapaz de progreso técnico. (*Idem*, p. 6)

A importância da defesa das propriedades comunais assenta, para Mariátegui, em uma questão social. A invasão espanhola e a República foram responsáveis pela destruição de relações ancestrais entre o povo e a terra.

Segundo ele, desde o final do século XIX e início do XX, os latifúndios da região da costa passaram por um processo de transformação, da técnica feudal à capitalista. Na *sierra*, o latifúndio manteve suas características feudais, o que representou uma ameaça muito maior à existência das “comunidades”.

Um dado interessante apresentado por Mariátegui é de que a comparação entre “comunidade” e latifúndio era desfavorável a esse último. Devido à técnica rudimentar dos latifúndios, a capacidade produtiva das comunidades, apesar de todas as dificuldades, era igual ou maior que a deles.

Outra questão levantada pelo autor é a de que o regime de trabalho era determinado pelo regime da propriedade, de modo que não seria de se surpreender que “en la misma medida que sobrevive en el Perú el latifundio feudal, sobreviva también, bajo diversas formas y con distintos nombres, la servidumbre” (*Idem*).

Para ele, a diferença entre a agricultura da costa e da *sierra* era muito menor no que tangia ao regime de trabalho. O autor afirma que este fenômeno se explicava não tanto pelos antigos senhores feudais terem se mantido no controle das propriedades, ainda que como intermediários do capital estrangeiro, mas sim “por la mentalidad colonial de esta casta de propietarios, acostumbrados a considerar el trabajo com el criterio de esclavistas y ‘negreros’” (*Idem*, p. 7). Mariátegui defende que *yanaconage* e o *engache* não eram a única expressão de subsistência dos métodos feudais:

El ambiente de la hacienda se mantiene íntegramente señorial. Las leyes del Estado no son válidas en el latifundio, mientras no obtienen el consenso tácito o formal de los grandes propietarios. La autoridad

de los funcionarios políticos o administrativos se encuentra de hecho sometida a la autoridad del terrateniente en el territorio de su dominio. Este considera prácticamente a su latifundio fuera de la potestad del Estado, sin preocuparse mínimamente de los derechos civiles de la población que vive dentro de los confines de su propiedad. (*Idem*, p. 7)

Estes proprietários controlariam, portanto, toda a vida social que florescia dentro de seus domínios. Os transportes, os negócios e até os costumes.

Na agricultura da *sierra*, as características do regime de trabalho eram, para ele, as mesmas das da costa. O assalariado livre nunca existiu na *sierra*. Quanto aos indígenas, “la propiedad de la tierra le permite explotar ilimitadamente la fuerza de trabajo del indio” (*Idem*, p. 8). O *hacendado* fica com as melhores terras enquanto as piores são distribuídas aos indígenas, sendo estes obrigados a trabalhar gratuitamente nas terras do *hacendado* e se sustentar com as terras que lhes foram concedidas. O autor mostra, portanto, que não havia uma diferença fundamental no que tangia ao regime de trabalho entre os latifúndios da região da costa e da *sierra*.

É nessa direção que Mariátegui afirma que o caráter da propriedade agrária no Peru era uma das maiores travas de seu próprio desenvolvimento. O autor indica que era muito elevado o número de terras expropriadas por arrendatários que eram completamente ignorantes em relação à agricultura e a seus problemas. Esses “corresponden a la categoria del aristócrata o del rentista, consumidor improductivo” (*Idem*, p. 14). Razões essas que faziam com que o feudalismo agrário fosse incapaz de produzir riqueza e progresso.

A visão de história presente nos escritos de Mariátegui revela que o autor, assim como Walter Benjamin, teorizou quase que no mesmo período (1940), mas em outra particularidade histórica, uma leitura da história à contrapelo. O autor busca compreender, historicamente, as estruturas de dominação que levaram as populações indígenas à miséria que viviam em seu presente. Buscou, assim, através do discurso histórico, denunciar a repressão sistemática aos povos indígenas, o caráter dependente da economia peruana, bem como o papel das potências estrangeiras no desenvolvimento nacional.

### 3.2.2 – O nacionalismo em questão: outras leituras em *Amauta*

A importância do nacionalismo enquanto tema foi de tal ordem na época que podemos afirmar ter sido um dos mais debatidos pelos diferentes colaboradores da *Amauta*. As assertivas de Manuel A. Seoane acerca do nacionalismo apesar de dialogarem com as perspectivas de Mariátegui e dos outros intelectuais que publicaram em *Amauta* apresentavam uma leitura diferente destas outras.

Seoane era um jovem peruano, exilado em Buenos Aires – e próximo ao socialista argentino Alfredo Palacios – à época de sua colaboração com a revista. Em seu artigo intitulado *Nacionalismo verdadero y nacionalismo mentiroso*, mostra que o denominador nacionalismo aglutina tendências muito divergentes e de diversos conteúdos “espirituais”. Apesar de acreditar que aqueles anos eram os anos do nacionalismo, ele não acreditava em um nacionalismo negativo, “declamador” e “estéril”, mas sim em um nacionalismo positivo, realístico e fecundo. O seu objetivo, ao publicar este texto no número 4 da Revista, foi o de introduzir no meio contestatário uma energia a mais para fomentar a derrocada do regime de Leguía.

Deriva do nacionalismo, que o autor denomina como negativo, duas tendências antagônicas: o internacionalismo e o patriotismo. No que tange ao internacionalismo, o autor defende que este carece de base sentimental e de apoio na realidade, de modo que “la conciencia del hombre contemporáneo, no desarrollada aún hacia todos los confines de la cultura, carece de sensibilidad universalista” (SEOANE, dez.1926, p.19). Há também, além da carência desta sensibilidade, os entraves impostos pelo regionalismo político. O autor via nesse regionalismo uma presença muito maior na realidade latino-americana do que o sentimento universalista e mesmo que desaparecendo, ele daria lugar a uma espécie de regionalismo espiritual que impediria uma integração universal. Esta postura se distancia das propugnadas por Haya de la Torre e a APRA, que defendiam o internacionalismo.

A noção de patriotismo, para Seoane, aparece como um conceito simplista e rudimentar e repleto de preconceitos. Em sua perspectiva, o patriotismo deveria ser reinterpretado:

Los esfuerzos de los buenos y auténticos nacionalistas deben orientarse hacia la necesidad de purificar el concepto de patriotismo, librándolo de toda venda sentimental, proveyéndolo de contenido lógico y fecundante, desatándolo de un pasadismo estático e impulsándolo, mediante la renovación perenne, hacia un porvenir mejor. (*Idem*, p.19)

Há, assim, para o autor, a necessidade de “purificar” o nacionalismo, de retirar este termo do vocabulário dos “demagogos reacionários”, que o tratavam como instrumento de manipulação. Em suas palavras:

El verdadero nacionalismo, que es preocupación honrada por lo propio y que no implica odio a todo lo extraño, sino adhesión cooperada a un gran fin internacional, no ha arraigado en el Perú. Ese nacionalismo, ese patriotismo, se habría identificado con un ideal de justicia que estamos muy lejos de palpar. Ese nacionalismo, ese patriotismo habría conducido a la cuidadosa conservación de nuestra verdadera riqueza natural, librándola – sin odio, pero con energía – de la codicia peligrosa de los verdaderamente extraños a nosotros. (*Idem*, p.19)

O nacionalismo “verdadeiro” requereria, portanto, a preocupação pelo próprio. Esse nacionalismo exigiria, portanto, não só a solução dos problemas interiores peruanos, mas também o cuidado com as fontes naturais de riqueza do país.

Segundo a análise do historiador Daniel Iglesias, Seoane tinha como objetivo, nesse artigo, “proyectar una nueva imagen de la nación, es decir, difundir una visión más social del espacio público gracias a un rol acentuado del Estado” (2006, p. 99), rompendo o status quo, orientando o país ao “nacionalismo verdadero”.

Outra contribuição sobre a discussão do nacionalismo pode ser encontrada nos escritos do economista e político aprista peruano Carlos Manuel Cox. Em seu artigo publicado na *Amauta*, intitulado *Revolución y Peruanidad*, Cox (1927) recupera Mariátegui afirmando que a “nova geração” sente que o progresso no Peru ou será fictício ou não será peruano. Esta nova geração, de acordo com ele, ia contra as ideias difundidas pela classe dominante e encarava o problema da nacionalidade de forma realista, recuperando a dimensão indígena da questão nacional peruana. Para o autor

Nuestro nacionalismo parejamente a nuestro concepto de justicia es un nacionalismo revolucionario. Intenta la felicidad de esa gran masa explotada de campesinos indígenas y de obreros ciudadanos. Es un nacionalismo más dilatado, que el pequeño y mezquino que se han encargado de propagar los gobernantes de todas las épocas, traficantes siempre de los más caros intereses de los pueblos. (COX, abr. 1927, p. 25)

O nacionalismo defendido por Manuel Cox tinha como objetivo atender aos interesses da grande população explorada, como a população indígena. O autor afirmava que a sua concepção de justiça, assim como sua compreensão de nação,

era também revolucionária, uma vez que não estava calcada nos princípios do Estado liberal.

Divergindo de Manuel Seoane, o nacionalismo deveria ter, para Cox, uma dimensão continental. O que, por outro lado, não era uma contradição em si, de acordo com o autor. Cox afirma que as lutas nacionalistas eram compatíveis com a ideia de civilização universal, de modo que elas possuíam um ponto comum: “se combate contra la voracidade imperialista de los capitalistas europeos y norteamericanos, que quieren aprovechar los jugos vitales de las naciones débiles” (*Idem*, p. 25). Para o autor os inimigos não estão entre os povos americanos, mas sim em *Wall Street*.

Carlos Manuel Cox recupera, assim, a ideia de nacionalidade preconizada por Haya de la Torre e a APRA. Para eles, o conceito de nação se firmava a partir de um elemento estrangeiro: o imperialismo. Apesar desse posicionamento revelar uma análise crítica do papel desempenhado pelo imperialismo nas realidades locais, deixa em segundo plano as dinâmicas locais que não só colaboram com o capital monopolista, mas também difundem um ideal nacionalista excludente e branco em um país essencialmente indígena como o Peru, conforme indica Julio Cotler (2006).

No entanto, o reconhecimento da importância da incorporação das reivindicações das populações indígenas nos ideais nacionais o coloca próximo ao ideal de nação preconizado por outros intelectuais que publicaram na revista.

É interessante, nessa direção, o artigo intitulado *Sobre peruanidade*, publicado na edição de número 26 da *Amauta*, de Luis E. Valcárcel. Neste artigo, Valcárcel, assim como Cox, recupera a importância das tradições indígenas na constituição de uma nacionalidade. O autor afirma que enquanto se pode dizer que há várias américas dentro da América Latina, dentro do Peru, pode-se afirmar a existência de pelo menos dois países distintos: o Peru indígena e o Peru que ele denomina, sarcasticamente, de moderno. No entanto, a definição do que é indígena ou não já não se apresenta mais em sua acepção puramente biológica. De acordo com ele, “el ‘indianismo’ ha pasado ya del plano puramente racial, biológico, para adquirir todo su valor en el mundo psíquico. El influjo de lo indio es tan poderoso en el Perú que de él no se libran cuatro quintos de la población total” (VALCÁRCEL, set.-out. 1929, p. 100). Valcárcel defende que há uma peruanização em curso e a peruanidade passa justamente pelos valores das populações indígenas. Apesar dos séculos de colonização, o europeu, na sua visão, apenas destruiu a estrutura política do Incário, mas a “alma de cultura” permanece assim como sua raiz biológica de existência como povo.

Outra característica dos intelectuais que pensavam a questão nacional na revista *Amauta* era a necessidade de analisar não só o Peru, mas também a América Latina. Em seu artigo publicado na edição de número 12 de *Amauta*, Antenor Orrego (1892 –1960) traz uma interessante reflexão sobre a configuração da identidade americana. O autor argumenta que nenhum organismo – povo, raça, homem – era fixo ou concluso, de modo que o presente sempre estaria no passado, assim como o passado estava no futuro. Com isso, ele conceitualiza sua concepção de história:

En la historia no hay pleonasmos, no cuenta la peripecia superflua. Lo que fue hecho una vez, está siempre haciendo y creando. Cada hecho está cargado de consecuencias y él mismo es una consecuencia de otros hechos. El instante histórico engendra y es engendrado. Es paternidad y, a la vez, filiación. (ORREGO, fev.1928, p. 13)

Na América, porém, não haveria, de acordo com Orrego, uma consciência histórica ou continental. Segundo ele, “es preciso acelerar y acrisolar el destino racionalizándolo, haciéndolo conciencia, rigiendo en certo modo el *pensamiento* que presidió su nacimiento” (*Idem*), de modo a desvelar a estrutura e o espírito americano. Nessa direção, o autor busca compreender histórica e filosoficamente o nascimento da América. Para ele:

En la historia del mundo, América es un gran desgarrón. El desgarrón de una raza virgen – desgarrón por la conquista y la violencia de la *barbarie* occidental u europea – que cumple un ciclo de vida y de cultura superior, sin el concurso ni la aportación de las otras razas. ¡Caso único en el que se abre el seno de un Continente, como un inmenso hipogeo cósmico, para que vinieran a cadaverizarse y podrirse dejando un HUMUS humano, rico en elementos fecundantes (*Idem*)

A história da América é marcada, por conseguinte, pela violência da invasão europeia. Violência que não era só física, mas também intelectual e psíquica, na visão de Antenor Orrego, uma vez que, enquanto houvesse uma sociologia e uma antropologia europeia, não se poderia dizer que havia uma americana. A América estaria circunscrita em sua condição de espelhismo da Europa. Orrego afirma, nessa direção, que “américa es la aventura, el gran tropezón histórico de Colón, es la hija de lo fortuito y de lo inesperado” (*Idem*), de modo que as outras culturas aparecem como uma solução enquanto a América aparece como uma incógnita. O autor defendia, também, que o Peru era o mais claro exemplo desse processo de dominação da racionalidade europeia: “En ninguna parte se huele más el cadáver europeo. La

carroña ha hecho en ella su sede dilecta. La descomposición es una descomposición de proporciones cósmicas. Va quedando, es verdad, el humus de la fecundación.” (*Idem*)

Diante dessa situação imposta, o autor entende que a América estava destinada a ser um caldeirão, de maneira que todas as “raças” se derretiam dentro deste. Apesar da heterogeneidade dos povos, essa encruzilhada, nas palavras do autor, era necessária: “a diferencia de los demás continentes, América es un nudo. En ella se cruzan los caminos de todas las razas” (*Idem*, p.14). Antenor Orrego enxerga, assim, que o destino da América era a miscigenação das “raças” que a compunha.

Tratando da questão da formação das consciências ou da consciência crítica, um acontecimento marcaria o início desse processo de americanização da América: a reforma universitária de Córdoba. Para Orrego, este acontecimento “no es un grito de claustro o de pupitre, es el grito del espíritu de América. La revolución o la agitación del aula es un mero pretexto” (*Idem*).

O autor considera a reforma universitária como uma subversão contra os métodos e concepções advindos da Europa, contra seus vícios e limitações. Ou seja, há uma reflexão sobre o papel das universidades para a juventude, que, por sua vez, era o segmento capaz de proceder à revolução. De acordo com Daniel Iglesias (2006), podemos observar, no artigo de Antenor Orrego, uma busca pela singularidade cultural, política e, sobretudo, histórica, de modo que a “América no podía concebir su renovación cultural sin un trabajo previo en torno de su herencia colonial y de las consecuencias de la conquista” (2006, p. 102).

### 3.2.3 – A história como elemento constituinte da identidade nacional

Há um amplo debate sobre a história nacional nas páginas da *Revista Amauta* que busca construir um discurso nacionalista alternativo ao propugnado por intelectuais ligados às classes dominantes. A nação aparece não como uma ideia acabada, mas como uma ideia em disputa. Ocorre, neste sentido, um embate entre os projetos, desde a *Patria Nueva* de Augusto B. Leguía até Victor Andrés Belaúnde, Haya de la Torre e Mariátegui.

Essas questões tão candentes nos idos do início do século XX na América Latina tem continuidade até os dias atuais, referida também ao campo da historiografia internacional. Ou seja, observa-se que, apesar da diversidade de autores que sobre

ela se debruçaram, ainda não há um estatuto de cientificidade plenamente aceito como tal. Neste sentido, tomemos, por exemplo, as ideias sobre nação e nacionalismo<sup>34</sup>, conforme defendido em *Nações e nacionalismo desde 1780* de Eric J. Hobsbawm. Nesta obra, ele recupera a ideia de Gellner de que o nacionalismo é um princípio que “sustenta que a unidade política e nacional deve ser congruente” (GELLNER *apud* HOBBSAWM, 2011, p. 19). A nação, por sua vez, não é uma entidade teórica imutável. O autor defende que “a ‘nação’ pertence exclusivamente a um período particular e historicamente recente” (*Idem*, p. 20). A nação, assim, possui um caráter historicamente determinado e somente tem sentido quando relacionado ao Estado territorial moderno.

Dentre outras definições de nação, destaco a de Benedict Anderson, que defende que a nação é “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (2008, p. 32). Anderson defende que ela é imaginada porque, mesmo na menor nação, o indivíduo não conhecerá a totalidade de seus companheiros. Limitada, porque, apesar de tudo, ela possui fronteiras – físicas e culturais. E, por fim, é uma comunidade, porque, apesar de suas limitações, “a nação é sempre concebida como uma profunda camaradagem horizontal” (*Idem*, p. 34).

Elias Palti (2002) identifica, por sua vez, que a conformação de uma identidade nacional é um fenômeno complexo e tem dois principais pressupostos: o princípio de unidade, ou seja, a existência de traços comuns através dos quais o reconhecimento de pertencimento seja suscitado entre os indivíduos; e o princípio da exclusividade, que significa que estes traços comuns distinguem estes indivíduos de outras comunidades. Para Bruno Batista Bolfarini, “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” (2016, p. 19), de modo que, como aponta François Hartog, “a história nacional e a escrita em nome do futuro tiveram, de fato, interesses comuns” (2015, p. 170).

---

<sup>34</sup> Um estudo aprofundado sobre nação e nacionalismo pode ser encontrado em *Nación y Nacionalismo en el debate teórico e historiográfico de finales del siglo XX*, de Reinaldo Rojas (2004).

Ora, tais preceitos são encontrados nos discursos dos autores que contribuíam com a *Amauta* desde os anos 1920, observando-se a preocupação com a recuperação de um passado étnico por parte dos nacionalismos.

Esse duplo caráter de tradição e, também, de construção do nacionalismo, presente em todos esses autores, é apontado por Bolfarini (2016), para o qual:

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 (BOLFARINI, 2016, p.19)

O discurso histórico, portanto, desempenha um papel fundamental na construção da ideia de nação, uma vez que possibilita desvelar um fio condutor que conecta o presente ao passado, contribuindo, assim, para a consolidação de uma identificação coletiva (BOLFARINI, 2016). Como indica François Hartog, “a Nação como pessoa é viva: está, ao mesmo tempo, já aqui e em perpétuo tornar-se, ela é fracasso e promessa, passado e futuro, mas sobretudo, em uma linguagem retomada de Vico, ela é constante trabalho de si sobre si” (2015, p.173). Ainda sobre o uso da história por esses projetos:

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 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. (BOLFARINI, 2016, p. 20-21)

Acompanhando François Hartog (2015), podemos interpretar que a ideia de nação está sempre localizada entre o *já* e o *ainda não*, ou seja, ela está, como defende Bolfarini (2016), sempre a vir-a-ser.

É importante recuperar que o processo de ocupação da região andina pelos seres humanos remonta há pelo menos entre 6 e 8 mil anos, de acordo com Alberto Flores Galindo (1994). O autor afirma que apesar do isolamento em relação a outros povos, não havia uma coesão ou homogeneidade entre os povos andinos: “a lo largo de su historia autónoma han predominado los reinos y señorios regionales. Los

imperios han sido fenómenos recientes” (GALINDO, 1994, p.15). É somente com o império dos Incas que ocorreria uma expansão desde seu centro, Cuzco. No entanto, esse processo foi violentamente interrompido com a invasão espanhola, que passou a representá-los sem o reconhecimento de suas particularidades, reduzidos à condição comum de indígenas ou colonizados.

Este es uno de los aspectos más sugerentes del Perú actual, país de todas las sangres como decía Arguedas; sin embargo, estas tradiciones diversas no han conseguido fusionarse y, muchas veces, ni siquiera convivir. Conflictos y rivalidades han terminado produciendo un subterráneo, pero eficaz racismo. [...] Aquí encontró un sólido sustento la dominación colonial. (*Idem*, p.16)

Esta lógica fragmentária é expressa no próprio cotidiano atual das populações andinas, que se identificam mais com o nome do lugar onde nasceram do que com uma identidade nacional. De acordo com o autor, a ideia de um homem andino harmônico e com traços sempre comuns é uma história imaginada ou desejada que não expressa, todavia, a realidade. Para Flores Galindo:

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 da sociedad inca y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad. (*Idem*, p.17)

O passado, como afirma o autor, gravita, portanto, sobre aquele presente, tanto nos discursos produzidos por intelectuais de direita, quanto de esquerda, de modo que “en los Andes parece funcionar un ritmo temporal diferente, cercano a las ‘permanencias y continuidades’” (*Idem*).

O discurso histórico se constitui, portanto, como chave mestra na construção dos discursos nacionais pelos intelectuais que publicaram na *Revista Amauta*. Apresentando uma leitura crítica do passado colonial e do presente republicano, os intelectuais que publicaram na *Amauta* defenderam a construção de um projeto de nação que recuperasse as tradições do povo incaico e colocasse estas como aspecto fundante da ideia de nação.

Mariátegui, Basadre, Pinilla, Valcárcel, Seoane, Cox vieram a contribuir para a construção de um discurso alternativo ao propugnado pelos intelectuais ligados à classe dominante. A história surge como uma possibilidade de reler o passado,

resgatar aqueles que foram esquecidos e de estabelecer uma ponte com as lutas presentes, tendo como motor uma expectativa de um futuro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *Revista Amauta* nasceu dentro de um contexto em que as principais características do processo histórico peruano, entre os anos de 1895 e 1930, se condensaram. Estes anos são marcados por grandes transformações naquela sociedade que levou a historiografia a considerar esse período como um momento de inserção do Peru na “modernidade capitalista”. Modernidade esta que consistia em uma relação assimétrica entre as Américas e a Europa, na qual o capital monopolista, sob a égide do imperialismo, estabeleceu novas relações de dependência. Sociólogos e historiadores, como Aníbal Quijano, argumentam que a particularidade deste período reside no fato de que elementos da sociedade colonial coexistiam e estabeleciam relações com elementos do capital monopolista, de modo que o novo pagava um grande tributo ao velho. Essa dialética deu a tônica do desenvolvimento dos processos históricos da sociedade peruana.

Embora essa dependência seja comum aos países do continente latino-americano, um dos eventos centrais para compreender o processo histórico no Peru é a Guerra do Pacífico, na qual sofreu uma dura derrota frente aos exércitos chilenos. O país saiu economicamente e politicamente destruído. A destruição abriu caminhos para a ação do capital monopolista financeiro, uma vez que este visava garantir os seus investimentos e gerar lucros. Este capital, através do Contrato Grace, passou a controlar as estruturas ferroviárias do país, considerado um setor estratégico para a independência nacional.

Foi um momento também de busca por respostas, no qual intelectuais objetivavam diagnosticar a situação em que o país se encontrava. Muitos deles se reuniram em torno do Partido Civil e expressaram uma ideologia que viria a ser conhecida como *civilismo*. A sociedade peruana era vista nessa perspectiva ideológica sob uma lógica dicotômica entre as principais regiões do país: a costa e a *sierra*. As diferenças entre estas regiões – a costa, capitalista e a *sierra*, feudal (na visão dos civilistas) – radicariam na impossibilidade do Peru se realizar enquanto nação.

É neste contexto que nasceu, nos idos de 1895, a denominada “República Aristocrática”, que expressava a resultante da união entre aristocracia da costa e a burguesia exportadora se alternando no poder. A historiografia crítica, como abordado no capítulo primeiro, descreve esse fenômeno como um governo das classes altas,

no qual a violência e o consenso convivem para a exclusão da população e a defesa dos interesses das classes dominantes. A “República Aristocrática” causa, assim, um aprofundamento das desigualdades sociais existentes na sociedade peruana. Neste diapasão, a modernização do aparelho estatal, durante o governo de Nicolás Piérola, que tem início em 1895, consolidou as condições para que a burguesia comercial estreitasse seus laços com o capital monopolista exportador.

É relevante notar que, após a Independência, em 1821, o capital inglês exerceu um papel proeminente na economia peruana. Aos fins do século XIX e início do século XX, esse papel é, paulatinamente, substituído pelo capital estado-unidense. A diferença principal é que os capitais norte-americanos passaram a permear os estágios de produção, principalmente no setor mineiro, causando uma mudança na forma de penetração do capital monopolista. Essa entrada de capitais estrangeiros ocasionou transformações estruturais na economia peruana e, de acordo com a historiografia, interrompeu o seu processo de criação de um eixo integrador.

Este período representa também um momento de transformações demográficas no Peru. Em 1876, a população peruana era de 2,7 milhões de habitantes. Já em 1920, este número atingiu 4,8 milhões de habitantes. A capital, Lima, tornava-se cada vez mais atrativa, uma vez que as estruturas de comunicação e transporte, ainda que débeis, foram impulsionadas, dado que eram necessárias para acelerar o trânsito dos produtos exportáveis.

De qualquer forma, essas dinâmicas alavancaram a produção de jornais e revistas no país. Surgiram diversas publicações com os mais variados conteúdos: desde jornais e revistas que tratavam da vida política e tinham caráter informativo a aqueles que se dedicavam à literatura e à arte. O jornalismo se tornou um espaço privilegiado para veiculação de ideias e valores, assim como produtos. É evidente que este aumento da produção jornalística se vê amparado no aumento da população urbana e das taxas de alfabetização no país, ainda que baixas. Há também o crescimento da população universitária que indica, por sua vez, a expansão da classe média.

Surgiu, neste cenário, um número expressivo de intelectuais que atuaram no campo da cultura e da ciência. Como aponta a historiografia, estes intelectuais enfrentaram novos temas e revisitaram velhas questões, como a nacional, configurando-se um intenso embate entre duas gerações de intelectuais: a *Geração Novecentista* e a *Geração Centenarista*. Enquanto os primeiros eram intelectuais já

estabelecidos que atuavam como catedráticos nas universidades e possuíam apreço pela burocracia, os segundos são intelectuais que nasceram na boemia limenha e eram politicamente engajados e não pertenciam ao ambiente acadêmico. Há aqui um conflito, um debate entre estes projetos nacionais, leituras e afinidades. Apesar das diferenças, todos estes embates radicaram em duas questões comuns e complementares: a indígena e a nacional.

O cenário peruano tornara-se, portanto, cada vez mais efervescente e foi nesse momento que surgiram as *vanguardas* literárias e políticas, como alguns intelectuais pertencentes à *Geração Centenarista*. Surgiram indivíduos que pretendiam inserir o Peru em outros projetos nacionais. Uns sonhavam com a modernidade; outros, com a Europa e, principalmente, há os que sonhavam com os valores da sociedade incaica.

No Peru, a *vanguardia* e o *indigenismo* são conceitos que caminham em paralelo, segundo Luis Veres Cortés. Há o intento de criar sensibilidades nas artes plásticas, na música, na literatura, que se traduz nos manifestos e revistas que surgiram no país, acompanhando um movimento que também emergiu em outros países do continente latino-americano. Os *vanguardistas* buscavam não só repudiar o passado, mas criar um futuro que se opunha a ele e suas discussões buscaram resgatar os elementos constitutivos da identidade nacional, por vezes, nas raízes étnicas; em outras, propondo alternativas radicais à modernidade capitalista, tecendo críticas ao imperialismo e aventando novas possibilidades políticas e sociais para o ser social peruano.

Tais propostas alternativas estão expressas na *Geração Literária de 1910*, que surgiu no seio dos debates entre os *novecentistas* e os *centenaristas*, composta por jovens escritores e artistas. Foi uma geração que nasceu dentro do periodismo e que nutria um sentimento antiacadêmico, privilegiando a intuição e a imaginação. A maior expressão desse processo é o movimento *Colónida*, composto por jovens boêmios que escreviam poemas e textos contestatários. Sob a liderança do já referido Abraham Valdelomar, o movimento *Colónida* reivindicou a participação popular na vida política peruana, criticou as “elites” oligárquicas e pensou um outro Peru. Dentre estes jovens, destacou-se a figura de José Carlos Mariátegui.

Mariátegui surgiu no seio dessa geração, atuando no jornalismo como meio de prover seus rendimentos básicos. Frequentemente, a trajetória intelectual dele é tratada, pela historiografia, como composta de dois momentos: uma *idade da pedra* e uma *idade da revolução*. É proveitoso não interpretar sua trajetória de modo

teleológico, no qual o jovem Mariátegui só existe enquanto suporte para o Mariátegui revolucionário. A referida *Idade da pedra* não é uma fase a ser superada pela *Idade da Revolução*. Como abordado no capítulo primeiro, o próprio autor reconhece que amadureceu, mais do que mudou. Ou seja, devemos compreender o processo de construção intelectual sem cair em um etapismo.

O início da trajetória de Mariátegui no jornalismo se deu em 1909, quando ele ingressou no jornal *La Prensa*. Foi neste periódico que Mariátegui teve contato com Félix del Valle, César Falcón e Abraham Valdelomar e passou a adotar também um pseudônimo: Juan Croniquer. O sucesso de seus escritos o levou a atuar em outras revistas, discutindo aspectos da vida social de Lima com sarcasmo e humor, além do mencionado movimento *Colónida*, que representou um marco na intelectualidade peruana. Já em 1916, Mariátegui se encontrava no diário *El Tiempo* e, com isso, há uma mudança de orientação em suas publicações, que passaram a versar sobre as lutas estudantis e populares. Há também duras críticas ao governo de José Pardo (1915-1919), proferidas não só por ele, mas também por outros intelectuais.

Foi nesse contexto que ele se uniu a César Falcon e Felix del Valle para criar a revista *Nuestra Época*, dedicada à defesa dos movimentos populares. Nesse momento, há a “morte” de Juan Croniquer. Esta revista, no entanto, teve uma vida efêmera e, logo após seu fechamento, Mariátegui fundou *La Razón* junto à Cesar Falcón. As duras críticas ao novo presidente Augusto B. Leguía renderam aos fundadores da revista o exílio na Europa.

Mariátegui embarcou para a Europa no final de 1919 e retornou somente no início do ano de 1923. Foi em sua estadia na Europa que o autor presenciou o desenvolvimento do fascismo na Itália, bem como observou as movimentações políticas dos comunistas que iam contra os fascistas, chegando a presenciar o Congresso de Livorno, em 1921, que deu origem ao Partido Comunista da Itália. Ali, Mariátegui encontraria o materialismo histórico-dialético como ferramenta teórica para compreensão da realidade, apropriando-se das proposituras de diversos autores como: Marx, Lenin, Trotsky, Sorel etc., além de contatos com importantes figuras das vanguardas, como Henri Barbusse, na França. Assim, é possível afirmar que o período em que ele ficou na Europa foi fundamental para o seu amadurecimento intelectual.

Ao retornar ao Peru, Mariátegui se defrontou com um país mergulhado em tensões sociais. Augusto Leguía, então ditador, desenvolvia uma política de incentivo

à entrada abusiva do capital estrangeiro, visando estimular o desenvolvimento do capitalismo. A injeção de capital trouxe o aumento da dívida externa em níveis exponenciais, uma vez que era com esses recursos que Leguía realizava a expansão da infraestrutura do país. Essa dinâmica econômica veio a agudizar a já crônica dependência peruana em meio ao aumento das disputas de terra entre as oligarquias e as comunidades de camponeses. O avanço do capitalismo desarticulou diversas comunidades indígenas, expulsando centenas de pequenos e médios camponeses de suas terras.

Mariátegui se mostrava, cada vez mais, empenhado na política. Ele estabeleceu, de pronto, contato com Haya de la Torre, que dirigia a Universidade Popular Gonzáles Prada e a revista *Claridad*. Mas a participação de Haya de la Torre nos protestos de trabalhadores resultou em seu exílio e, conseqüentemente, Mariátegui teve que assumir a direção da revista *Claridad* até ser preso, em janeiro de 1924. Apesar de passar pouco tempo detido, sua saúde, que era frágil, começou a piorar, sendo necessária a amputação de uma de suas pernas, o que o levou a outro tipo de prisão, agora, para o resto de sua vida: a cadeira de rodas. Mesmo assim, não perdeu o seu objetivo, que era o de criar uma revista na qual ele pudesse expressar livremente suas opiniões, oportunidade que ele vê quando assumiu a política da Frente Única como estratégia para estruturar seu projeto político e cultural. Neste momento, fixou seu objetivo de organizar o campo cultural, demarcando as correntes que ele considerava “reacionária” das consideradas “progressistas”.

A fundação da empresa *Editorial Minerva*, no ano de 1925, permitiu que ele constituísse as bases materiais necessárias para criar uma revista. Com isso, as dificuldades financeiras foram reduzidas, mas não esgotadas. A criação da editora possibilitou, também, que Mariátegui publicasse seu primeiro livro, *La escena contemporânea*, que reunia diversos artigos já publicados acerca da democracia liberal, o fascismo italiano, a Revolução Russa e os movimentos e intelectuais socialistas. Sua atuação na editora foi crucial para que se firmasse no cenário intelectual peruano.

Foi neste momento que ele fundou, em colaboração com muitos outros intelectuais, a *Revista Amauta*, que surgiu em 1926 com o propósito de mapear e diagnosticar a realidade peruana inserida em seu contexto latino-americano. A *Amauta* foi de grande relevância no cenário intelectual peruano e chegou, ao todo, a 32 volumes publicados. Mariátegui atuava como diretor da revista e, quando se formou

a *Sociedad Editorial Amauta*, ramo da *Editorial Minerva*, o intelectual Ricardo Martínez de la Torre assumiu o cargo de gerente. O agravamento do quadro de saúde de Mariátegui, em 1930, levou Martínez a assumir o cargo de diretor-gerente.

Observamos, assim, que a *Revista Amauta* foi parte de um projeto cultural e político de Mariátegui e que este, por sua vez, integrou um movimento intelectual que buscou intervir na dinâmica daquele país, promovendo o mais amplo debate possível sobre as alternativas de solução para os problemas que aquela sociedade enfrentava.

É nesse sentido que autores, como Jorge Schwarz, afirmam que a *Amauta* está diretamente ligada à personalidade de seu fundador. A revista se tornou um espaço profícuo para divulgação do indigenismo, da luta anti-imperialista, novas tendências estéticas nas artes, alternativas ao capitalismo etc. A *Apresentação* contida no primeiro número da revista deixa claro esta tendência, quando afirma que a *Amauta* representa um movimento ou um espírito que se manifestava no Peru há algum tempo. Este espírito é o dos vanguardistas, socialistas, revolucionários etc. Estes sujeitos, ainda que com visões distintas, manifestavam a vontade comum de criar um Peru novo em um mundo novo. É neste sentido que, nessa *Apresentação*, afirmavam, também, que o movimento adquiriria pouco a pouco organicidade, de modo a crivar os “homens” da vanguarda, separando o joio do trigo.

Fica evidente a política de Frente Única como mecanismo de direcionar tendências dispersas no pensamento para um denominador comum, sendo esta uma das principais características da revista: seu caráter renovador, polêmico, que, através de intensos debates, possibilitaria estabelecer novos parâmetros de compreensão da realidade peruana. Diversos foram os autores que participaram dessa empreitada, destacando-se, dentre eles: Luis E. Valcárcel, César Vallejo, Félix del Valle, Dora Mayer, Magda Portal, Haya de la Torre, Jorge Basadre, Uriel Garcia, Gamaliel Churata.

A trajetória da *Amauta* não foi, contudo, sem desafios e problemas. A revista nasceu e atuou em uma sociedade onde a liberdade era cerceada pelo autoritarismo da ditadura de Leguía. É diante desse cenário de repressão que a revista foi fechada, em seu número 9, em maio de 1927, e Mariátegui e outros intelectuais foram encarcerados temporariamente. A justificativa de Leguía para o fechamento era o de que havia um complô comunista para subverter seu regime. Não demorou para a farsa se esfacelar e a revista voltou à circulação no mês de dezembro de 1927. No editorial desta edição, seus autores argumentam que, naquele mundo contemporâneo, havia

um novo tipo de “acidente” de trabalho, referindo-se, sarcasticamente, ao episódio de fechamento da revista.

Mas foi o rompimento de Mariátegui com Haya de la Torre, por razões políticas, que representou uma ruptura no teor da revista. Haya de la Torre, que dirigia a APRA, decidiu tornar esta organização partido político. A partir de então, as diferenças entre ambos os intelectuais se tornaram uma barreira intransponível para uma colaboração mútua na revista. O editorial presente na edição de número 17 marcou, definitivamente, este rompimento. Nesse texto, Mariátegui reafirma o caráter socialista do grupo *Amauta* e destaca as suas diferenças com a APRA, que ele considerava como um partido nacionalista pequeno burguês.

Após a morte de Mariátegui foram lançados apenas três números da revista. Alberto Tauro indica que é inexato atribuir o fechamento da *Amauta* à morte de Mariátegui. O autor considera que a revista morreu porque cumprira sua tarefa.

É importante ressaltar que a *Amauta* foi a revista de vanguarda mais lida e com maior influência no Peru entre os anos de 1926 e 1930. O processo de distribuição da revista não atingiu apenas a capital Lima, mas se expandiu para outras regiões, como Cuzco, Puno e Arequipa.

Um fator importante para seu êxito foi o papel desempenhado pela revista de criador de cultura, publicando desde autores internacionais a autores das isoladas regiões andinas.

Outro fator, não menos importante, é que o público leitor estava cansado das publicações tradicionais, como *Variedades*, *Mundial*, *Mercurio Peruano*. Outras revistas de vanguarda tiveram vidas muito mais efêmeras. Isso se deu, principalmente, pela falta de um canal adequado de comercialização, bem como uma rede de colaboradores internacionais para atrair o público leitor.

As listas de distribuições da revista indicam que a *Amauta* esteve disponível para aquisição em Paris, Madrid, Mexico, San Jose da Costa Rica, Bogotá, Santiago de Chile, Buenos Aires, Montevideo, Córdoba, La Paz e em outros rincões de *Nuestra América*.

É importante recordar que a *Amauta* foi lida não só pela população limenha de classe média, mas atingiu as classes operárias de todo o Peru e teve receptores internacionais. É nessa direção que podemos afirmar que a *Amauta* foi um órgão de uma geração capaz de aglutinar intelectuais peruanos e internacionais.

Um dos temas centrais que figura na revista é o indigenismo revolucionário. O pensamento indigenista deve ser encarado como um conjunto de discursos muito díspares acerca da população indígena. Ou seja, é um discurso, em primeiro lugar, marcado pela situação de exterioridade em relação ao indígena. Fato este que não invalida suas proposituras, mas aponta para a complexidade analítica da questão. Em segundo lugar, observa-se a constatação, por vários dos colaboradores da revista, de que, se há a existência de uma “questão indígena”, esta se deve ao processo histórico desencadeado desde a colonização, marcado pela violência física, econômica e cultural.

É importante ressaltar também que a ideologia indigenista expressa uma grande diversidade intelectual, de modo que o termo abriga autores e ideias que são conflitantes. Essa interpretação permite localizar indigenistas desde a época colonial, como o Frei Bartolomé de las Casas e Felipe Guaman Poma de Ayala. Observamos, no entanto, que grande parte dos intelectuais do século XIX, como José de la Riva Agüero y Osma e Víctor Andrés Belaúnde, enxergam os indígenas a partir de uma visão colonizada do mundo. No final do século XIX, no entanto, começou a ocorrer uma mudança dos intelectuais em relação à questão indígena. Desde González Prada até Mariátegui, foram diversos os intelectuais que pensaram a questão indígena sob um outro prisma.

Embora a *Revista Amauta* fosse aberta à exposição de assuntos diversos e autores com posicionamentos conflitantes, o indigenismo foi um tema que perpassou praticamente todas as edições da revista. Os intelectuais que publicaram na revista buscaram, através de artigos, narrativas literárias e artes plásticas, construir uma nova compreensão da questão indígena. Compreensão esta que colocava o indígena como figura central para transformar a realidade peruana.

Assim, observa-se que a questão indígena foi a que mobilizou a intelectualidade peruana dos anos de 1920. A historiografia indica que, após esse debate, até as revistas de caráter mais conservador passaram a ver o indígena como a nova sensibilidade. O surgimento de uma corrente autodenominada revolucionária causou, portanto, uma inflexão nessa intelectualidade, dado que a questão indígena deixou de ser discutida como uma questão filantrópica e passou a ser pensada como uma questão social.

José Carlos Mariátegui desempenhou um papel crucial nessa trajetória não só porque, ao criar essa revista, oportunizou a objetivação de opiniões distintas sobre

questões cruciais que afetavam a população peruana, mas também porque, nas alternativas propostas, a questão indígena adquiriu centralidade. Fernanda Beigel (2001) indica que o projeto de Mariátegui buscava articular uma dimensão cultural e uma dimensão política. A dimensão cultural, diz ela, concerne à herança da cultura andina, enquanto a dimensão política diz respeito ao socialismo como motor para mobilizar uma revolução.

O indigenismo revolucionário se tornou, portanto, essa junção entre o pensamento indigenista e o socialismo revolucionário. Esse projeto passou também pela ideia de peruanidade e tradição. Para Mariátegui, a tradição era viva, móvel e cotidiana, ao contrário do tradicionalismo que seria o enrijecimento da tradição. O programa revolucionário deveria, assim, desligar-se do tradicionalismo e captar as tradições pulsantes na sociedade.

Dentre os autores que se destacaram na defesa das populações indígenas e que se dedicaram com afinco ao estudo desses protagonistas, destaca-se Luis E. Valcárcel com a publicação de trechos de seu livro *Tempestad en los Andes* em diversas edições da Amauta. Em seus textos, observamos uma narrativa que busca reparar os abusos e as violências que as populações indígenas dos Andes sofreram e ainda sofrem, de modo que o indigenismo, ou andinismo, aparecia como uma possibilidade política e ideológica de emancipação das amarras coloniais.

Outro autor que se destaca nas páginas da revista, acerca do indigenismo, é José Uriel Garcia. Para o autor, era um erro considerar o colonial como uma história europeia que se localizava entre o fim do império incaico e a república, argumentando que o que ele denomina de “choque” de civilizações produziu um novo ser. É nesse sentido que ele criou o conceito do *ciclo neo-índio*, que representaria a sobrevivência do espírito incaico que se reorganizava no interior das imposições culturais importadas pelos espanhóis. A história colonial, em sua visão, não poderia ser uma história apenas europeia. Era necessário dar visibilidade a um ciclo tão incaico como espanhol, subsumido àquela imposição. O indígena atual, na visão de Garcia, não era um indígena puro, como o de Valcárcel, mas sim um que sofreu impactos da cultura do homem branco.

Outro autor que desfrutou das páginas da *Amauta* foi Gamaliel Churata. Ele publicou, nos números 5 e 6 da revista, o conto *El gamonal*, que explora a figura de um *gamonal* através de uma visão histórica e psicológica do personagem. Em suas análises, fica evidente a crítica ao centralismo político propugnado pela república e

um espírito reivindicativo. Nessas duas edições, denunciou a imponência e brutalidade da figura do *gamonal* e defendeu que a colonização espanhola destruiu as bases sob as quais a cultura incaica se erigia.

A discussão acerca do regionalismo e centralismo foi também tema de investigação de José Carlos Mariátegui. Ele repudiava o regionalismo político propugnado por setores das classes dominantes, bem como o centralismo sustentado pela República. O regionalismo que Mariátegui e Churata defendiam ia contra as ideias vinculadas ao ideário dos latifundiários que detinham o poder político e econômico local.

A *Revista Amauta* foi palco também da famigerada *polémica del indigenismo*, travada entre José Carlos Mariátegui e Luis Alberto Sánchez. Como abordado no segundo capítulo, o centro da polêmica foi a publicação de textos considerados por Sánchez como contraditórios. A resposta de Mariátegui foi que a *Amauta* publicou artigos de índole diversa porque não era somente uma revista de doutrina, mas também uma revista de arte e literatura. A presença de um autor contraditório não representava, necessariamente, a opinião da revista. A *Amauta* era, em sua visão, uma revista de definição ideológica que, inevitavelmente, passaria por polêmicas, contradições.

A denominada fase de definição ideológica só viria a ter fim na edição de número 17, que deixa claro o rompimento de Mariátegui com Haya de la Torre. A partir desse momento, as discussões se centraram na construção do socialismo. O indigenismo não deixou de ter espaço na revista, no entanto, ele foi articulado com o socialismo. O caráter literário e artístico da revista também se mantém até os anos finais da revista, uma vez que era um ponto central para articular a cultura e a política.

É importante destacarmos, ainda, relativamente ao caráter literário e artístico da *Amauta*, que os intelectuais que ali publicavam não acreditavam em uma arte agnóstica, ou seja, uma arte em-si e para si. A arte foi encarada em sua dimensão política e social, de modo que o componente gráfico foi parte do projeto estético e ideológico da revista. O objetivo era compreender a realidade através de outros olhares. Neste sentido, por vezes, as imagens, cumpriam uma função decorativa na revista; em outras, articulavam-se com artigos, poemas e ensaios, criando uma narrativa estética e visual.

Neste sentido, os poemas também ocupam uma posição privilegiada nas páginas da revista. Estes, em sua maioria, são marcados pela ausência de

formalidade, possibilitando a criação de novos padrões de sociabilidade. O tom metafórico, que idealiza, por vezes, aspectos do cotidiano, possibilita o leitor a se aproximar dos temas sensíveis à época através de um outro olhar. Essa sensibilidade às artes permitiu que a revista se tornasse um espaço privilegiado para se pensar a herança da cultura andina, permitindo que a tradição fosse representada em seu movimento e não em sua expressão estática.

Outra temática que se destaca enquanto categoria objetivada da análise da imanência é a questão nacional. Abordamos, destarte, o que significou para a intelectualidade peruana os anos de 1920. Estes anos representaram um momento de transição no qual, recuperando François Hartog, os intelectuais tinham um sentimento de pertencer à duas eras. É nesse cenário que há uma nova busca por uma identidade latino-americana, na qual as principais palavras do vocabulário dos intelectuais críticos eram socialismo, revolução, anti-imperialismo, democracia. A crítica social e a polêmica faziam, portanto, parte do repertório desse segmento intelectual latino-americano na década de 1920.

O maior desafio desses intelectuais era, porém, a nação. Como afirma Patrícia Funes (2006), a nação é uma entidade que se vislumbra e se evapora no momento de defini-la e a questão nacional era uma questão pendente no cenário latino-americano. No Peru, a questão nacional perpassava por questões complexas como a a indígena, a da terra, a do regionalismo e a do centralismo. Isso se dá devido à debilidade do Estado peruano em integrar sua população, física e culturalmente. A construção do aparato estatal revelava ser um processo lento e débil. Um dos traços distintivos da formação estatal peruana, segundo a historiografia, era o desmembramento do poder central em poderes locais nos rincões em que a figura do Estado era ausente.

A *Revista Amauta* não esteve alheia a este cenário. Em suas páginas surge um discurso de renovação nacionalista que, através da recuperação do passado incaico, aventava um *horizonte de expectativa* no qual a luta desembocaria na libertação dos povos indígenas das amarras coloniais. Os regimes republicanos foram tratados como símbolos de um passado a ser superado. Este regime foi responsável, na visão de autores que publicaram na revista, pela destruição das identidades locais e a imposição de uma racionalidade exterior às lógicas autóctones. O discurso histórico foi, assim, crucial para a renovação dos discursos nacionalistas. Como aponta Iglesias (2006), a *Amauta* acentuou a necessidade de renovar a identidade nacional a partir

de uma leitura inovadora do passado. A história converte-se em força motriz para transformar a realidade peruana. Há, assim, uma busca por uma singularidade cultural, política e histórica pelos autores que publicaram na revista.

A visão de história presente nos escritos da revista *Amauta* faz uma leitura à contrapelo, buscando compreender as estruturas de dominação que levaram as populações indígenas à situação de miséria no presente e, em contraposição à leitura do atraso *versus* civilização, destacam as positivities dessas culturas ancestrais. O discurso histórico serviu para resgatar aquilo que foi esquecido e que deveria ser lembrado, não só para denunciar a repressão sistemática aos povos indígenas e o caráter dependente da economia peruana, mas também para recolocar a centralidade dessas culturas como o elemento capaz de impulsionar de forma mais radical a sociedade.

A nação aparece, deste modo, como uma *comunidade imaginada* na qual o discurso histórico possibilita desvelar o fio condutor que conecta o presente ao passado e projeta um *horizonte de expectativa*. A identidade nacional aparece, assim, como um fenômeno complexo que se baseia no princípio da unidade e da exclusividade. Os nacionalismos resgatam, portanto, as tradições e o passado e, ao fazer isso, às reinventam.

A análise dos artigos contidos na *Revista Amauta* permitiu, assim, compreender a sua especificidade enquanto revista de vanguarda. A *Amauta* se portou como uma revista polêmica e renovadora, que buscava amalgamar a intelectualidade da época e estabelecer novas formas de compreender o presente, o passado e o futuro da gente peruana. O discurso indigenista foi crucial para criar essa epistemologia, assim como o uso do discurso histórico para gerar a ideia de um novo nacionalismo. Estes discursos permitiram o resgate da cultura da sociedade incaica através de uma visão não colonizada de mundo, de modo que o protagonismo das lutas pela libertação nacional e pelo socialismo deveria ser trilhado pelas próprias populações indígenas e, mais, pelo reconhecimento, por parte da população peruana, de sua cultura andina como mola propulsora da afirmação de sua unidade e nacionalidade autônoma ante o mundo capitalista.

## FONTES DE PESQUISA

Todas as referências abaixo podem ser consultadas no endereço eletrônico da **Revista Amauta** (1926-1930), Lima: Imprenta y Editorial Minerva. Edição digital Disponível em: [https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/812949153/0/LOG\\_0000/](https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/812949153/0/LOG_0000/). Acesso em: 06 maio 2019. E no **Archivo José Carlos Mariátegui**. Lima, Peru. Disponível em: <http://archivo.mariategui.org/index.php/fondo-sociedad-editora-amauta>. Acesso em: 06 maio 2019.

ALBÚJAR, López. *Sobre la psicología del índio*. **Amauta**, Lima, ano I, n. 4, dez.1926.

BASADRE, Jorge. Mientras ellos se extiendem. **Amauta**, Lima, Ano II, n. 9, p. 9-13, maio 1927.

\_\_\_\_\_. Caudillaje y acción directa. **Amauta**, Lima, ano II, n. 5, p. 11, jan. 1927.

BLAS, Camilo. Luereña à missa (Pintura). **Amauta**, Lima, ano I, n. 3, nov. 1926.

CARRANZA, Luis. El problema indígena. **Amauta**, Lima, ano II, n. 10, dez. 1927.

CHURATA, Gamaliel. El Gamonal. **Amauta**, Lima, ano II, n. 5, jan.1927.

\_\_\_\_\_. El Gamonal. **Amauta**, Lima, ano II, n. 6, fev. 1927.

CODESIDO, Julia (Ilustração). **Amauta**, Lima, ano III, n.11, jan.1928.

COX, Carlos Manuel. Revolución y Peruanidad. **Amauta**, Lima, ano II, n. 8, abr. 1927.

GARCIA, José Uriel. *El nuevo índio*. **Amauta**, Lima, ano II, n. 8, abr. 1927.

GARRO, Eugenio. Los Amautas en la Historia Peruana. **Amauta**, Lima, ano I, n. 3, nov. 1926.

GRUPO RESURGIMIENTO. **Amauta**, Lima, ano II, n. 6, fev. 1927.

MAEZTU, Ramiro de. Crónica de libros. **Amauta**, Lima, ano I, n. 2, out. 1926.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Editorial, **Amauta**, Lima, ano II, n. 5, jan. 1927.

\_\_\_\_\_. Editorial. **Amauta**, Lima, ano II, n. 10, dez.1927.

\_\_\_\_\_. Editorial. **Amauta**, Lima, ano III, n. 17, set.1928.

\_\_\_\_\_. Editorial. **Amauta**, Lima, ano III, n. 11, jan.1928.

\_\_\_\_\_. El problema de la tierra en el Perú. **Amauta**, Lima, ano II, n. 10, dez. 1927.

\_\_\_\_\_. El problema de la tierra. Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad. **Amauta**, Lima, ano II, n.11, jan.1928.

- \_\_\_\_\_. El proceso del gamonalismo. **Amauta**, Lima, ano II, n. 5, jan. 1927.
- \_\_\_\_\_. La evolución de la Economía Peruana. **Amauta**, Lima, ano I, n. 2, out. 1926.
- \_\_\_\_\_. Polémica finita. **Amauta**, Lima, ano II, n. 7, mar. 1927.
- \_\_\_\_\_. Presentacion de "Amauta". **Amauta**, Lima, ano I, n. 1, p. 1, set. 1926.
- \_\_\_\_\_. Regionalismo y centralismo. **AMAUTA**, ano I, n. 4, dez. 1927.
- MAYER, Dora. Lo que há significado la pró-indígena. **Amauta**, Lima, ano I, n.1, set.1926.
- ORREGO, Antenor. El gran destino de America. **Amauta**, Lima, ano III, n. 12, fev.1928.
- PERALTA, Alejandro. Cristales del Ande. **Amauta**, Lima, ano I, n.1, set.1926.
- \_\_\_\_\_. El índio Antonio. **Amauta**, Lima, ano I, n.1, set.1926.
- \_\_\_\_\_. Las bodas de la Martina. **Amauta**, Lima, ano I, n. 4, dez.1926.
- PINILLA, Maria Isabel Sanchez Concha de. **Amauta**, Lima, ano I, n.3, nov. 1926.
- PORTAL, Magda. Vidrios de Amor. **Amauta**, Lima, ano I, n. 2, out. 1926.
- REYNA, Ernesto. Amauta Atusparia. **Amauta**, Lima, ano III, n. 26, set.-out. 1929.
- \_\_\_\_\_. Amauta Atusparia. **Amauta**, Lima, ano III, n. 27, nov.-dez. 1929.
- SABOGAL, José. Capa (Ilustração). **Amauta**, Lima, ano I, n.1, set. 1926.
- \_\_\_\_\_. Capa (Ilustração). **Amauta**, Lima, ano II, n. 10, dez. 1927.
- \_\_\_\_\_. Capa (Ilustração). **Amauta**, Lima, ano II, n. 9, maio 1927.
- \_\_\_\_\_. Negra devota (Ilustração). **Amauta**, Lima, ano III, n. 16, jul. 1928.
- \_\_\_\_\_. O Amauta (Ilustração). **Amauta**, Lima, ano III, n. 16, jul. 1928.
- SEOANE, Manuel A. Nacionalismo verdadeiro y nacionalismo mentiroso. **Amauta**, Lima, ano I, n. 4, dez.1926.
- VALCÁRCEL, Luis E. Sumario del Tawantinsuyu. **Amauta**, Lima, ano III, n. 13, mar. 1928.
- \_\_\_\_\_. Detrás de las montañas. **Amauta**, Lima, ano I, n. 2, out. 1926.
- \_\_\_\_\_. El problema indígena. **Amauta**, Lima, ano II, n. 7, mar. 1927.

\_\_\_\_\_. Sobre peruanidade. **Amauta**, Lima, ano III, n. 26, set.-out. 1929.

\_\_\_\_\_. Tempestad en los Andes. **Amauta**, Lima, ano I, n.1, p. 2-4, set. de 1926.

VELÁSQUEZ, Armando Bazán. Crónica de libros. **Amauta**, Lima, ano I, n. 1, set. 1926.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E ELETRÔNICAS

AGUIAR, Jórisa D.; CARVALHO, Soraia de. Mariátegui e as táticas de frente única. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 17, n.30, p.108-122, jan./jun. 2013.

AHUMADA, Ricardo Nazer; ROJAS, Carlos Donoso. La Guerra del Pacífico en la Historiografía Peruana: notas para su estudio. **Revista de Humanidades**, Santiago, v. 14, p. 57-73, dic. 2006. Disponível em: [http://repositorio.unab.cl/xmlui/bitstream/handle/ria/2166/Donoso\\_La%20Guerra%20del%20Pac%20c3%adfico%20en%20la%20H%20c3%adstortogra%20c3%b1a%20Peruana\\_2006.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.unab.cl/xmlui/bitstream/handle/ria/2166/Donoso_La%20Guerra%20del%20Pac%20c3%adfico%20en%20la%20H%20c3%adstortogra%20c3%b1a%20Peruana_2006.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 10 out. 2021.

ALCIBÍADES, Mirla. Mariátegui, Amauta y la vanguardia literaria. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Lima-Berkeley, Ano 8, n. 15, 1982.

ALFAGEME, Augusta. Imperialismo y problema nacional: a proposito de algunas tesis de Anibal Quijano. **Revista de la Universidad Católica**, San Miguel, n. 5, p.147-159, ago. 1979. Disponível em: [https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/49193/imperialismo\\_problema\\_anibal\\_quijano.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/49193/imperialismo_problema_anibal_quijano.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 20 out. 2021.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARGUEDAS, José María. El indigenismo en el Perú. **Tlatoani**, Tlalpan, v. 18, 1967.

\_\_\_\_\_. **El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo**. Lima: Editorial Horizonte, 1983.

ARGUEDAS, José María; RAMA, Ángel. **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México: Siglo XXI editores, 1975.

ARICÓ, José (Org.). **Mariátegui y los orígenes del marxismo latino americano**. 2. ed. México: Ediciones Pasado y Presente, 1980.

ARICÓ, José. O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional. In: HOBBSAWM, Eric (Org.). **História do marxismo**. Rio De Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Vol. 8).

BAZÁN, Mario Miguel Meza. **Caminos al progreso**. Mano de obra y política de vialidad en el Perú: la Ley de Conscripción Vial. 1920-1930. 1999. Tese (Licenciatura em História) – Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1999.

BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, v. 6, n. 13, p. 36-57, jun. 2001. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901303>. Acesso em: 17 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, Año 8, n. 20, p. 105-115, mar. 2003.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BERDICHEWSKY, Bernardo. Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en Andinoamérica. **Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies**, v.12, n. 24, p.25-43, 1987.

BOLFARINI, Bruno Batista. Usos políticos do passado na construção nacional peruana o lugar do indígena no projeto nacionalista de José Carlos Mariátegui. **Revista Simbiótica**, Vitória, v. 3, n. 2, jul./dez. 2016.

\_\_\_\_\_. **Nacionalismo e indigenismo em José Carlos Mariátegui**: uma ponte entre a tradição e a modernidade. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

BURGA, Manuel. **La historia y los historiadores em Peru**. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Fondo Editorial Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2005.

CASTILHO, Denis. Os sentidos da modernização. **Boletim Goiano de Geografia**, Goiânia, v. 30, n. 2, p. 125-140, jul./dez. 2011.

CASTRILLÓN, A. Iconografía de la Revista Amauta Crítica y gusto en José Carlos Mariátegui. **Illapa Mana Tukukuq**, Lima, n. 3, p. 35-44, 10 nov. 2017.

CATANELI, Pedro Francisco. **Manuel González Prada (1844-1918)**: História, debate e pensamento. Dissertação (Mestrado em História Social) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009.

CAVIERES, Claudio A. B. Amauta y el indigenismo: Polémica y vanguardia en el Perú de comienzos del siglo XX. **Cátedra Mariátegui**, Lima, Año VI, n. 33, jan./fev. 2017.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. **América sin nombre**, Alicante, n.13-14, p.103-112, 2009.

CONTRERAS, Carlos. **Teoría de la dependencia en la historia económica sobre la República**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Departamento de Economía; CISEPA, 2003.

\_\_\_\_\_. **El aprendizaje del capitalismo**: estudios de historia económica y social en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

\_\_\_\_\_. **Historia del Perú contemporáneo**: desde las luchas por la independencia hasta el presente. 5. ed. Lima, IEP; PUCP; Universidad del Pacífico; CIUP, 2013.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**, São Paulo, v. 35, dez. 2009.

CORTÉS, Luis Veres. **La narrativa indigenista de Amauta**. Tese (Doutorado em Filologia Espanhola) – Faculdade de Filologia, Universidade de Valência, Valência, 2000.

COTLER, Julio. **Clases, Estado y Nación en Perú**. Tradução: Sérgio Bath. Brasília: Funag, 2006.

CUÉNOT, Alain. Clarté (1919-1928): du refus de la guerre à la révolution. **Cahiers d'histoire – Revue d'histoire critique**, n.123, p. 115-136, 2014.

DEMIER, Felipe. A lei do desenvolvimento desigual e combinado de León Trotsky e a intelectualidade brasileira. **Revista Outubro**, São Paulo, n. 16, p. 75-107, jul/dez. 2007. Disponível em: [https://www.unicamp.br/ce marx/anais\\_v\\_coloquio\\_arquivos/arquivos/comunicacoes/qt3/sessao3/Felipe\\_Demier.pdf](https://www.unicamp.br/ce marx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/qt3/sessao3/Felipe_Demier.pdf). Acesso em: 10 out. 2021.

DOMINGOS, Maria Helena. Revista Amauta: intelectuais, redes e militância política. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26, 2011, São Paulo, SP. **Anais [...]**. São Paulo, SP: ANPUH, 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300710850\\_ARQUIVO\\_artigoanpuh2011.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300710850_ARQUIVO_artigoanpuh2011.pdf). Acesso em: 13 out. 2019.

ESCAJADILLO, T. G. El relato indigenista en las paginas de "Amauta". **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Peru, n.49, p.177-198, 1999.

ESCORSIM, Leila. **Mariátegui: vida e obra**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

Etmología de Quechua. Disponível em: <http://etimologias.dechile.net/?quechua>. Acesso em: 20 ago. 2020.

FIGUEROA, Noelia. José Carlos Mariátegui e Walter Benjamin: gestos para refundar uma teoria crítica subalterna. **Lutas Sociais**, São Paulo, v.17, n.30, p.123-135, jan./jun. 2013.

GALINDO, Alberto Flores. **Buscando um Inca: identidad y utopía en los Andes**. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

\_\_\_\_\_. **La agonía de Mariátegui**. Lima: Centro de Estudios y promoción del desarrollo, 1980.

FONTES, Yuri Martins. **Marx na América: a práxis de Caio Prado e Mariátegui**. São Paulo: Alameda, 2018.

FUNES, Patricia. "Salvar al Perú": la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. **Revista de Historia**, Neuquén, n. 4, p. 119-147, dic. 2014. Disponível em: <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/846/868>. Acesso em: 01 jun. 2021.

GLADE, William. A América Latina e a economia internacional, 1870-1914. *In*: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: de 1870 a 1930**. São Paulo: EDUSP, 2013. (Vol. 5)

GONZALES, Osmar. Indigenismo, Nación y Política. Perú, 1904-1930. **Revista Intellectus**, Indaiatuba, Ano 7, n. 1, 2008. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/27634/19820>. Acesso em: 2 jun. 2021.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HAVENS, A. Eugene; LASTARRIA CORNHIEL, Susana; OTERO, Gerardo. Class struggle and the agrarian reform process. *In*: BOOTH, David; SORJ, Bernardo. **Military reformism and social classes: the peruvian experience**. New York: St. Martin's Press, 1983.

HAYA DE LA TORRE, Victor Raúl. **El anti imperialismo y el APRA**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.

HOBBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

HUAMÁN, Carlos. **PACHACHAKA, puente sobre el mundo: narrativa, memoria y símbolo en la obra de Arguedas**. Mexico: El colegio de México, 2004.

HUAYCUCHO, Víctor Mazzi. Impacto de Amauta en la prensa minera de Morococha (1926-1930). **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Venezuela, v. 22, n. 77, p. 89-99, abr.-jun., 2017.

IGLESIAS, Daniel. Nacionalismo y utilización política del pasado la historia nacional desde la perspectiva de la revista Amauta (1926-1930). **Revista Histórica**, Peru, v. 30, n. 2, 2006.

JESUS, Maicon Fabricio Batista de. América Latina: dependência e subalternidade da pós-modernidade. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 4, n. 5, p. 1997-2007, ago. 2018.

KAYSEL, André. **Dois encontros entre o marxismo e a América Latina**. São Paulo: Hucitec; Anpocs; Fapesp, 2012.

KLARÉN, Peter. As origens do Peru moderno, 1880-1930. *In*: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: de 1870 a 1930**. Tradução: Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2013. (Vol. 5).

\_\_\_\_\_. **Nación y sociedad en la historia del Perú**. Lima: IEP, 2004.

\_\_\_\_\_. The social and economic consequences of modernization in the Peruvian sugar industry, 1870-1930. *In*: DUNCAN, Kenneth; RUTLEDGE, Ian; HARDING, Colin (Orgs.). **Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian**

Capitalism in the nineteenth and XX century. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

KOLING, Paulo José. Teorias da dependência: abordagens sobre o desenvolvimento latino-americano. **Diálogos**, Maringá, v. 11, n. 1-2, p. 137-165, maio 2007.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v., 5, n. 10, p. 134-146, 1992. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945>. Acesso em: 04 nov. 2021.

LAUER, Mirko. **Andes imaginários**: discursos del indigenismo 2. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas; Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. *In*: **História e Memória**. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LEAL, Petra-Iraides Cruz. José Carlos Mariátegui: defensa indígena y avances de vanguardia. **Tebeto**: Anuario del Archivo Histórico de Ferteventura, Fuerteventura, n. 11, p. 443-454, 1998.

\_\_\_\_\_. Hacia el vanguardismo peruano: Prehistoria y perfil de "Amauta". **Revista Hispamérica**, Año 23, n. 68, p. 21-48, aug. 1994. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/20539785#references\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20539785#references_tab_contents). Acesso em: 2 jun. 2021.

LEIBNER, Gerardo. Indigenismo, autoridad intelectual y jerarquías sociales: dos reportajes a un indio en Amauta. **Histórica**, v. 27, n. 2, p. 467-483, 9 mar. 2003.

LENCI, Yazmín López. La creación de la nación peruana en las revistas culturales de Cusco (1910-1930). **Revista Iberoamericana**, Pittsburgh, v.70, n. 208-209, p.697-720, jun./dez. 2004. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5505/5656>. Acesso em: 17 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. Las Vanguardias peruanas: la reconstrucción de continuidades culturales. **Revista de Crítica Literaria latinoamericana**, Año 31, n. 62, p.143-161, 2005.

LÖWY, Michael. Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina. *In*: LÖWY, Michael (org.). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Expressão Popular; Perseu Abramo, 2016.

\_\_\_\_\_. José Carlos Mariátegui e o surrealismo. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 17 n. 30, p.76-81, jan./jun. 2013.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do ser social**. Tradução: Calor Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012. (Vol. 1).

\_\_\_\_\_. **Para uma Ontologia do ser social**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2013. (Vol. 2).

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Tradução: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

MACERA, Pablo. Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas. **Revista Acta Histórica**, n. 35, p.3-43, jan. 1971.

MALLON, Florencia E. **Peasant and Nation: the making of Postcolonial Mexico and Peru**. Los Angeles: University of California Press, 1995.

MARIANI, Bethania Sampaio Corrêa. Os primórdios da Imprensa no Brasil (Ou: de como o discurso jornalístico constrói memória). *In*: ORLANDE, Eni Puccinelli. (Org.). **Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2001.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução: Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular; Clacso, 2010.

MARTINS, Ana Luiza. Da fantasia à História: folheando páginas revisteiras. **História**, Franca, v. 22, n. 1, p. 59-79, 2003.

MATOS MAR, José. **Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú**. 2. ed. Lima: IEP, 1976.

MARX, Karl; FRIEDRICH, Engels. **A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schineider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉNDEZ, Cecilia G.; MOYA, Carla Granados. Las guerras olvidadas del Perú: formación del estado e imaginario nacional. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, v. 20, n. 42, p. 57-71, jun. 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/31812/20316>. Acesso em: 13 nov. 2019.

MELIS, Antonio. Mariátegui, primer marxista de América. *In*: **Cuadernos de Cultura Latinoamericana**, n. 95, México: UNAM, 1979.

MELO, Siydnei. Periodismo, mística e política: José Carlos Mariátegui entre 1914 e 1919. **Revista Crítica Marxista**, São Paulo, v. 49, 2019.

MIA. Víctor Raúl Haya de la Torre: 1895-1979. [s.d]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/haya/index.htm>. Acesso em: 12 out. 2019.

MORÁN, Daniel. “La prensa y el discurso político en la historia peruana algunas consideraciones teóricas y metodológicas”. **Investigaciones sociales**, Lima, Año 12, n. 20, p. 229-248, 2008.

NEIVA, Ruth Cavalcante. Integrar segregando: os limites do discurso de José de la Riva-Agüero em relação a incorporação da população indígena à nacionalidade peruana. **Revista Ágora**, Espírito Santo, n. 29, p. 10-27, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/25087>. Acesso em: 14 jun. 2021.

ORTIZ, Elmer Robles. El indigenismo de Luis E. Valcárcel. **Pueblo Continente**, Trujillo, v. 27, n. 1, ene./jun. 2016. Disponível em: <http://journal.upao.edu.pe/PuebloContinente/article/view/407/372>. Acesso em: 12 out. 2021.

PACHACHAKA, Carlos Huamán. **Puente sobre el mundo**: narrativa, memoria y símbolo en la obra de Arguedas. Mexico: El colégio de México, 2004.

PALTI, Elias. **La nación como problema**: los historiadores y la ‘cuestión nacional’. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2002.

PERICÁS, Luis Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Comintern. **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 25/26, 2º sem. 2010/1º sem. 2011, p.176-190. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/neils/downloads/Vol.2526/luiz-bernardo.pdf>. Acesso em: 12 out. 2021.

PORCILE, Gabriel. Heterogeneidade estrutural: conceito e evidências na América Latina. **Economia & Tecnologia**, Curitiba, v. 6, n. 2, p. 65-68, abr./jun. 2010. Disponível em: [http://www.economiaetecnologia.ufpr.br/arquivos\\_servidor/revista/21%20Capa/Gabriel%20Porcile.pdf](http://www.economiaetecnologia.ufpr.br/arquivos_servidor/revista/21%20Capa/Gabriel%20Porcile.pdf). Acesso em: 12 out. 2021.

PRADO, Maria Ligia; PELLEGRINO, Gabriela. **História da América Latina**. São Paulo: Contexto, 2018.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.

\_\_\_\_\_. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate: prólogo a 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. In: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

\_\_\_\_\_. Sobre la naturaleza actual de la crisis del capitalismo (Primera conferencia). In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p.171-199.

\_\_\_\_\_. América Latina en la economía mundial. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p.199-215.

\_\_\_\_\_. Nacionalismo, Neoimperialismo y Militarismo en el Perú (Introducción y Parte primera). *In*: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

\_\_\_\_\_. La modernización y homogeneización relativa del capitalismo en el Perú. *In*: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIROZ, Alfonso W. La modernización y sus secuaces, 1884-1930. *In*: \_\_\_\_\_. **Historia de la corrupción en el Perú**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto de Defensa Legal, 2013.

RAGO FILHO, Antonio. Lukács e a crítica marxista do irracionalismo na via prussiana de objetivação do capital e na fase do imperialismo alemão. *In*: DEL ROIO, Marcos (Org.). **György Lukács e a emancipação humana**. São Paulo: Boitempo, 2013.

RÉNIQUE, José Luis. **A Revolução Peruana**. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 2009.

ROCCA, Pablo. Por que, para que uma revista. **Boletim de Pesquisa NELIC**, Florianópolis, v. 7, n. 10, p.1-22, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/nelic/article/view/1597/1324>. Acesso em: 4 nov. 2021.

ROJAS, Reinaldo. Nación y Nacionalismo en el debate teórico e historiográfico de finales del siglo XX. **Investigación y Postgrado**, Caracas, v. 19, n. 2, p. 61-88, jul. 2004. Disponível em: [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1316-00872004000200004&lng=es&nrm=iso](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-00872004000200004&lng=es&nrm=iso). Acesso em: 15 oct. 2021.

RUBBO, Deni Ireneu Alfaro. **O labirinto periférico**: José Carlos Mariátegui e a sociologia crítica latino-americana. 2018. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

RUIZ, Ignacio Díaz. “Amauta: originalidad de una vanguardia”. **Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos**, Cidade do México, v. 3, p. 129-135, 2008-2009. Disponível em: [http://ru.ffyl.unam.mx/jsp/bitstream/10391/2921/1/08\\_ACELA\\_2008-2009\\_Diaz\\_129-135.pdf](http://ru.ffyl.unam.mx/jsp/bitstream/10391/2921/1/08_ACELA_2008-2009_Diaz_129-135.pdf). Acesso em: 10 nov. 2021.

SANTOS, Kildo Adevair dos, et al. A Revista Amauta (1926-1930): estudo de uma tribuna educativa latino-americana. **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 21, p. 2-28, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbhe/a/SmM87JpfgtNysPPQ3kqL3Mr/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 25 nov. 2021.

SCHEBEN, Helmut. Indigenismo y modernismo. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Lima, ano 5, n. 10, p.115-128, 1979. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4529927>. Acesso em: 15 mar. 2020.

SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas Latino-americanas: Polêmicas, Manifestos e Textos Críticos**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

SILVA, Erick Vargas da. A crítica ao Imperialismo na América Latina em José Carlos Mariátegui. *In: SIMPÓSIO DE HISTÓRIA NACIONAL*, 29, 2017, Brasília, DF. **Anais [...]**. Brasília, DF: ANPUH, 2017. Disponível em: <https://www.snh2017.anpuh.org>. Acesso em: 13 out. 2019.

SILVA, Erick Vargas da. **Marxismo, Eurocentrismo e América Latina: uma análise a partir da obra de José Carlos Mariátegui**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

SILVA, Henrique Guimarães. **Redes intelectuais e revistas culturais: AMAUTA e a América Latina**. *In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PENSAR E REPENSAR A AMÉRICA LATINA*, 2, 2016, São Paulo-SP. **Anais [...]**. São Paulo-SP, 2016.

\_\_\_\_\_. **Polêmica indigenistas nas páginas da Revista Amauta (1926-1930)**. *In: SEMINÁRIO AMÉRICA LATINA: Cultura, História e Política*, 2015, Uberlândia-MG. **Anais [...]**. Uberlândia-MG, 2015.

SOUZA, Ronaldo Tadeu de. O Problema da Ação Política no Pensamento Social de Mariátegui (a Experiência da Revista Amauta). **Rebela**, Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 446-460, set./dez. 2015. Disponível em: <https://iela.ufsc.br/rebela/revista/volume-5-numero-3-2015/rebela/revista/artigo/o-problema-da-acao-politica-no>. Acesso em: 20 dez. 2020.

SOUZA, Tito Eugênio Santos. Manuel González Prada e o surgimento de uma “nova consciência” do Peru. **Caderno de Letras**, Pelotas, n. 25, p.125-140, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/cadernodeletras/article/view/7343>. Acesso em: 15 jun. 2021.

TARCUS, Horacio. A história intelectual e a problemática da recepção: Marx na Argentina. Trad. Luccas Eduardo Maldonado. Rev. de José Renato Margarido Galvão. **Revista Outubro**, n. 30, p. 21-76, maio 2018. Disponível em: [http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2018/05/02\\_Horacio-Tarcus.pdf](http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2018/05/02_Horacio-Tarcus.pdf). Acesso em: 04 nov. 2021.

TERÁN, Oscar. Amauta: vanguardia y revolución. **Prismas**, Buenos Aires, v. 12, n. 2, p.173-189, dez. 2008. Disponível em: [https://ridaa.unq.edu.ar/bitstream/handle/20.500.11807/1953/Prismas12\\_dossier\\_02.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ridaa.unq.edu.ar/bitstream/handle/20.500.11807/1953/Prismas12_dossier_02.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 20 nov. 2021.

TAURO, Alberto (1960). **Amauta y su influencia**. 3. ed. Lima: Empresa Editora Amauta, 1974.

TERRONES, Ana Torres. El archivo de la revista Amauta y el inicio de la producción editorial de vanguardia en el Perú. *In: JORNADAS SOBRE LA HISTORIA DE LAS POLÍTICAS EDITORIALES EN ARGENTINA E IBEROAMÉRICA*, 2, 2009, Buenos Aires-AR. **Anais** [...]. Buenos Aires-AR, 2009.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade**. Tradução: Denise Bottmann. 9. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018. (Vol. 1).

THORP, Rosemary. A América Latina e a economia internacional, da Primeira Guerra Mundial à Grande Depressão. *In: BETHELL, Leslie (Org.). História da América Latina: 1870 a 1930*. São Paulo: Edusp, 2015. (Vol. 4).

THORP, Rosemary; BERTRAM, Geoffrey. **Peru 1890-1977: Growth and policy in an open economy**. Londres: The MacMillan Press LTD, 1978.

URIARTE, Urpi Montoya. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 151-175, 1998. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/133447/131107>. Acesso em: 9 ago. 2021.

VIDAL, J. Mendoza. Cuatro momentos económicos en la historia del Perú Republicano. **Pensamiento Crítico**, Peru, v. 22, n. 2, p. 229-244, fev. 2018. Disponível em: <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/econo/article/view/14339/12702>. Acesso em: 02 set. 2020.

VILABOY, Sergio Guerra. La dramática historia de la Guerra del Pacífico (1879-1883) y sus consecuencias para Bolivia. **Revista Izquierdas**, Santiago, n.15, p. 193-213, abr. 2013. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/hevila/IzquierdasSantiago/2013/no15/9.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2019.

VILLANUEVA CCAHUANA, Philarine Stefany. Entre palabras, imágenes e indigenismos: estudio comparativo entre Amauta y Boletín Titikaka. **Letras**, Lima, v. 89, n. 129, p.154-171, jan. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.org.pe/pdf/letras/v89n129/a07v89n129.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2020.