

Agonia peruana no século XX: Mariátegui e Flores Galindo

MARCUS VINÍCIUS FURTADO DA SILVA OLIVEIRA *

Resumo

O presente artigo procura analisar a presença de traumas e ressentimentos na sociedade peruana do século XX a partir da leitura dos ensaios de José Carlos Mariátegui (1975) e Alberto Flores Galindo (1986). Em nossas análises, pretendemos demonstrar como a conquista e a colonização se configuram como experiências traumáticas para os autores, que propõem modos de gestão dos ressentimentos advindos desses traumas.

Palavras-chave: Peru; Trauma; Ressentimento; Mariátegui; Flores Galindo.

Abstract

The present work aims to analyze the presence of traumas and resentments in Peruvian society on the XX century parting from the lectures of the essays written by José Carlos Mariátegui and Alberto Flores Galindo. In this analyzes, we pretend to demonstrate how conquest and colonization are comprehended as traumatic experiences by the authors, that proposes ways of handling the resentments originated by these traumas.

Key words: Peru; Trauma; Resentment; Mariátegui; Flores Galindo.



* **MARCUS VINÍCIUS FURTADO DA SILVA OLIVEIRA** é Mestre em História e Cultura Política pela Universidade Estadual Paulista - Campus Franca.



As nações latino-americanas, em suas construções, experimentam complexos processos de formação de suas identidades, em virtude da pluralidade étnica existente nessas sociedades e, sobretudo, em razão dos processos de conquista e colonização. Diante desse cenário de incompletude das identidades nacionais e dos baixos índices de desenvolvimento em comparação aos Estados Unidos e Europa, boa parte dos intelectuais do mundo ibero-americano passam a compreender a colonização como um pecado de origem, como aponta Maria Stella Bresciani (2008).

Para Bresciani, há uma interpretação que erige um lugar-comum entre os intelectuais que atribuem à má formação dos países ibero-americanos “identidade inconclusa, ressentimento em relação aos pais fundadores – a ‘origem’ menos nobre dos países de colonização ibérica em relação aos

países formados pelos anglo-saxões (...).” (BRESCIANI, 2008, p.127). Na visão da autora, essas formulações, ao construírem a ideia do pecado original, contribuem para a formação de uma moral ressentida nas sociedades latino-americanas. Essa moral ressentida, como atesta Pierre Ansart (2004), partindo das reflexões de Nietzsche acerca da historicidade da moral, faz com que o ressentimento se torne um ódio de si mesmo. Assim, segundo Ansart, sem que haja uma gestão desses vários ressentimentos, os caminhos para a segregação e a violência estarão sempre em aberto para essas sociedades.

Apesar da existência dessa moral ressentida, há também uma relação utópica com esse pecado original, como demonstram Fabiana Fredrigo e Libertad Bittencourt (2014). Para as autoras, os ensaios latino-americanos constroem uma temporalidade

específica para o continente, dentro do qual este figura como um espaço sempre atualizado do vir a ser. Nesse sentido, os traumas originados por essa orfandade são frequentemente combustível que retroalimenta perspectivas utópicas na América Latina.

Dentro desse cenário ibero-americano traçado por Stella Bresciani (2008), o caso peruano se coloca como um objeto de estudo profícuo para compreendermos as influências desses ressentimentos na organização da sociedade. Como demonstram Gabriela Pellegrino Soares (2000) e Marcos Sorrilha Pinheiro (2013), o Peru no século XX ainda se mostra um país profundamente dividido entre a serra e a costa. Nem mesmo a massiva emigração dos serranos para a costa foi capaz de eliminar a segregação e as profundas desigualdades existentes no país, abrindo margem para a emergência de movimentos armados, como é caso do Sendero Luminoso.

Em meio a esse Peru profundamente cindido e aberto aos ódios e a violência, surgem inúmeros projetos políticos que pretendem superar esse quadro, construindo uma identidade peruana capaz de agregar as diversas culturas e etnias em conflito no país. Dentre esses projetos, destaca-se aquele proposto por José Carlos Mariátegui, no início do século XX, e o de Alberto Flores Galindo, produzido nos anos 1980. Mariátegui, como aponta Alberto Aggio (2006), apesar de ser bastante desconhecido no Brasil, é responsável pela elaboração de um dos pensamentos mais interessantes dentro do marxismo latino-americano. Distanciando-se das formulações mecânicas e deterministas da II e III Internacionais Comunistas, Mariátegui aponta que o problema central para a construção de um

socialismo peruano reside na solução da questão indígena. Todavia, mesmo colocando a centralidade da questão indígena, Mariátegui não se converte em um pensador indigenista. O moderno advindo do Ocidente é tão fundamental à Mariátegui quanto o indígena. Nesse sentido, o pensamento político de Mariátegui aponta para a necessidade de um amálgama entre os mundos ocidental e indígena.

Alberto Flores Galindo, na segunda metade do século XX, dá prosseguimento ao pensamento de Mariátegui. Flores Galindo, como demonstra Marcos Sorrilha Pinheiro (2013) é um dos historiadores mais polêmicos da nova historiografia peruana. Galindo, em suas análises, também se encontra profundamente preocupado com o Peru de seus dias. Seguindo na trilha aberta por Mariátegui, Galindo também confere centralidade à questão indígena em seus trabalhos, propondo a necessidade da junção dos aspectos ocidentais e andinos para a resolução dos problemas peruanos.

Nesse sentido, esse trabalho procura analisar em que medida as propostas políticas de José Carlos Mariátegui e Alberto Flores Galindo, contribuem para a identificação e superação dos traumas e ressentimentos da sociedade peruana do século XX. Para tanto, utilizaremos enquanto fontes históricas da obra *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*, redigida por Mariátegui em 1928 e *Buscando Un Inca*, publicada em 1986 por Flores Galindo. Observar as propostas desses dois intelectuais nos permite abarcar panoramicamente a história peruana do século XX, percebendo sua agonia em torno de problemas semelhantes que se prolongam por todo o século. Além disso, a escolha desses intelectuais se

justifica na medida em que esses se distanciam das propostas puramente indigenistas no Peru, escapando a um sentimento de idealização e necessidade de retorno ao Império Inca. Para ambos os autores, o passado não é matéria de idealizações ou romantismos, mas o cimento para a gestão dos ressentimentos.

Mariátegui (1975) inicia seus ensaios a partir da construção de um esquema da evolução econômica do Peru. Para o autor, a economia peruana no período incaico baseava-se na existência de um comunismo agrário que, com a Conquista, se torna uma economia feudal. O processo de independência peruano não é capaz de eliminar essa base econômica feudal. A exploração de guano e salitre na costa dá início ao capitalismo no Peru. Todavia, não há um capitalismo *tout court*, uma vez que a burguesia peruana ainda se encontra conectada à ideia do *encomendero* da colônia. Além disso, a Guerra do Pacífico impede o desenvolvimento das forças produtivas peruanas, acentuando o avanço dos Estados Unidos sobre o país.

Nesse sentido, Mariátegui aponta que o Peru vive, simultaneamente, três tipos de economias: a comunista, a feudal e a burguesa. Isso significa afirmar que o desenvolvimento capitalista no Peru não é suficiente, apresentando-se como uma economia dependente e semi-feudal. O atraso domina a introdução do moderno. Nos termos do autor, “No Peru, contra o sentido da emancipação republicana, encomendou-se o espírito do feudo – antítese e negação do espírito do burgo – a criação de uma economia capitalista” (MARIÁTEGUI, 1975, p.19).

Socialmente, isso implica na continuidade do domínio da aristocracia fundiária no Peru. A estrutura social colonial permanece, de modo que a

independência não transforma a vida das populações indígenas, mantendo-as em regime de servidão. Para Mariátegui, essa conservação da propriedade fundiária se configura em um dos grandes entraves ao desenvolvimento peruano. Além de impedir o desenvolvimento de um tipo de propriedade típico do capitalismo, impede também a participação do maior contingente populacional na formação do país. Portanto, Mariátegui percebe a conquista e a colonização do Peru como eventos fundamentais para o desenvolvimento histórico do país. A colonização funda um esquema socioeconômico que adentra o século XX, impedindo a modernização peruana. Ademais, a Colônia constrói um Peru completamente cindido entre os conquistadores e os indígenas:

Somos um povo em que convivem, sem assimilar-se mutuamente, sem entender-se ainda, indígenas e conquistadores. A República sente-se, e até se confessa, solidária com o Vice-Reinado. Como o Vice-Reinado, a República é o Peru dos colonizadores, mais que dos reinícolas. O sentimento e o interesse de oitenta por cento da população não têm quase influência na formação da nacionalidade e de suas instituições. (MARIÁTEGUI, 1975, p.73)

Nesse sentido, podemos perceber que Mariátegui encara a colonização como o pecado original, no sentido dado por Bresciani (2008). Para além dessa percepção de um país cindido, aponta a debilidade do colonizador espanhol que, ainda marcado pela cultura medieval, legou ao Peru a rejeição ao trabalho manual e incapacidade de construção do liberalismo e do capitalismo.

Diante dessa rejeição do ibérico, Mariátegui se volta para a experiência da colonização anglo-saxã. O espírito de

colonizador americano é diametralmente oposto ao do espanhol. O pioneiro americano, profundamente marcado pelo puritanismo, é dotado de uma forte vontade de poder que lhe permite trabalhar para fins práticos e utilitários, contribuindo para o crescimento econômico do país.

Aqui é interessante notar o papel atribuído por Mariátegui à religião. Segundo o autor, o puritanismo dos americanos é condição fundamental para o desenvolvimento do país, uma vez que seu espírito encoraja grandes empreendimentos por partes dos indivíduos. O catolicismo espanhol, por sua vez, possuía uma vontade de poder que não se empreende na economia, mas sim na política.

Nesse momento, Mariátegui demonstra sua heterodoxia, estabelecendo um diálogo com dois pensadores exteriores à tradição marxista. De Nietzsche, retira a ideia de vontade de poder. De Sorel, se apropria da ideia da vontade e dos mitos. Como se pode depreender das análises acima, a religião se configura como uma formuladora de vontades coletivas, de mitos capazes de unificar a população em torno de uma vontade comum. Seguindo nessa trilha aberta, sobretudo por Sorel, Mariátegui aponta que a política pode assumir, no mundo contemporâneo, a função que outrora assumiram os mitos religiosos. Nesse sentido, a construção do socialismo passa necessariamente pela elaboração de novos mitos políticos capazes de conferir unificação ao Peru:

Sabemos que uma revolução é sempre religiosa. A palavra religião possui um valor novo, uma nova acepção. Não ser, unicamente, para designar um rito ou uma igreja. Não importa que os soviets escrevam em seus *affiches* que ‘a religião é o ópio do povo’. O comunismo é,

essencialmente, religioso. (MARIÁTEGUI, 1975, p.188)

O programa revolucionário de Mariátegui brota, portanto, da compreensão da divisão social e econômica do Peru entre os indígenas e os colonizadores, representados no século XX pela figura dos *gamonales*. Nessa divisão, o Peru deve optar claramente pelo indígena, no intuito de resolver esses conflitos. Com isso, o poder oligárquico dos *gamonales* seria descentralizado para a construção de um novo regionalismo no país, dentro do qual o indígena seria elemento participante central.

Para tanto, Mariátegui propõe um retorno ao incaico. Todavia, esse retorno não se coloca como uma postura romântica ou como saudosismo. Mariátegui é categórico ao afirmar “que o que nos interessa na civilização incaica, é o que permaneceu, e não o que já morreu” (MARIÁTEGUI, 1975, p.246). Ao afirmar que o Peru vive simultaneamente três esquemas econômicos, demonstra que as perspectivas comunitárias incaicas, o *ayllu*, não se configuram como algo morto na cultura peruana, mas como uma característica presente que deve ser retomada na superação dos conflitos sociais e econômicos.

Além de não defender o simples retorno ao incaico, seu projeto político não é puramente indigenista. Os elementos modernos ocidentais, sobretudo o espírito do pioneiro americano, são fundamentais na construção do mito revolucionário de Mariátegui. Em seu pensamento o incaico e o ocidental convergem na perspectiva da superação da cisão peruana e para a construção de um socialismo indo-americano. E, por valer-se das vantagens do moderno, a revolução distancia-se do *pachacuti* ou mesmo da estratégia revolucionária

bolchevique. Assim, como conclui Aggio:

Fica claro, assim, que Mariátegui, antes ou ao invés de ser compreendido como “essencialmente um indigenista peruano”, deve ser percebido sobretudo como um político e um pensador atento aos fatos do mundo. Mais ainda: Mariátegui revelava possuir uma perspectiva muito mais voltada para uma orientação democrática, de alianças políticas e intelectuais, que sedimentasse e cimentasse a construção de um movimento que tinha o sentido de uma revolução pensada não de maneira convencional e doutrinária que infelizmente para ele dava fortes mostras de se afirmar naquele momento. Atento ao mundo, Mariátegui buscava uma via de passagem, de prática reformista, para o seu projeto de socialismo indo-americano. (AGGIO, 2006 s/p)

Portanto, analisando os ensaios redigidos por Mariátegui, é possível perceber que o autor compreende a existência de traumas e ressentimentos na sociedade peruana do início do século XX. O trauma, como demonstra Márcio Seligmann-Silva (2008) é uma ferida aberta que jamais se cicatriza, se configurando como um passado que não passa. Para o autor, a perspectiva do trauma é, concomitantemente, individual e social, de modo que podemos afirmar, pelas lentes de Mariátegui, a existência desse trauma na sociedade peruana. A conquista e colonização se colocam como os eventos-limite que desencadeiam o trauma. Assim, as análises de Mariátegui demonstram constantemente que o Peru se encontra encarcerado em seu passado colonial.

Essa experiência traumática original termina por gerar em determinados setores da sociedade peruana uma série de ressentimentos, como procuramos elucidar a partir das reflexões de Maria Stella Bresciani (2008). Nesse sentido, os traumas e os ressentimentos contribuem determinantemente para a cisão existente no Peru entre os indígenas e os *gamonales*, que aparece como uma tautologia da cisão entre conquistadores e conquistados.

Todavia, por mais que Mariátegui aponte para a existência desse cenário traumático e ressentido, e até compartilhe deste em alguns momentos, seu projeto político não aponta para a violência ou o ódio. Pelo contrário, a saída do ressentimento é a junção do indígena ao ocidental. Esse amálgama é exatamente uma solução que pode contribuir para a geração de uma nova hegemonia na sociedade peruana. Residem aí as raízes de um novo consenso.

Infelizmente, Mariátegui falece prematuramente, não deixando um programa de estratégias políticas definidas para a construção do socialismo. Diante de sua morte prematura, as lacunas de seu pensamento dão origem a inúmeras interpretações, que contribuem para a origem do fenômeno do mariateguismo. Na segunda metade do século, seu pensamento é retomado por diversas correntes políticas, inclusive pelo Sendero Luminoso, que propõe a via armada, distanciando-se gravemente das sendas abertas pelo Amauta.

Dentre essas apropriações, destaca-se a proposta por Alberto Flores Galindo. Galindo que, como aponta Marcos Sorrilha Pinheiro (2013), participa do movimento de renovação da historiografia peruana. Além de suas preocupações historiográficas, Galindo

também nutre preocupações políticas. O contexto de escrita de *Buscando Un Inca* faz com que essa preocupação torne-se mais urgente.

O Peru, de acordo com Gabriela Pellegrino Soares (2000), experimenta um intenso processo de migração da serra para a costa a partir dos anos 1950. Para atender a esse enorme contingente populacional era necessário que o país se modernizasse, no intuito de criar novos postos de trabalho. Todavia, o ímpeto dessa modernização não é suficiente, de modo que os níveis de pobreza e desigualdade social aumentam gravemente.

No governo de Belaúnde Terry (1963-1968) há mais uma tentativa de modernização do país. Essa modernização esbarra no Congresso, que mantém sua postura conservadora. Diante desse cenário de impedimento de reformas, modernizações e de polarizações políticas, adere-se à solução de mais um golpe militar. Assim, em 1968 o general Velasco Alvarado é alçado ao poder, com a proposta de um Governo Revolucionário das Forças Armadas.

Novamente, tais reformas são insuficientes para sanar os problemas peruanos. Não houve consenso da sociedade em torno dos programas reformistas, o que abriu margem para o recrudescimento da ditadura nos anos 1980. Nessa década, a situação social e política peruana se agrava, sobretudo com a violência do Sendero Luminoso e as graves crises econômicas.

É, portanto, nesse contexto delicado que surgem as reflexões de Flores Galindo. O objetivo da obra é observar o surgimento daquilo que o autor nomeia por utopia andina, bem como demonstrar como essa utopia andina atravessa toda a história peruana,

estando presente em diversos movimentos políticos. Para Galindo (1986), os projetos de utopia andina surgem como uma reação à Conquista, que é sempre compreendida pelos que compartilham da utopia como um cataclismo na história:

La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanta la independencia como la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario; la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del Inca. Encontrar en la redificación del pasado, la solución a los problemas de identidad. (GALINDO, 1986, p.14)

Todavia, essa utopia, por mais que proponha o regresso do Inca, não mantém uma concepção de tempo andina. Como aponta Galindo, a utopia andina, ao tomar contato com o cristianismo termina por apropriar-se do milenarismo. Além da ideia da chegada de um tempo de redenção, o milenarismo torna centrais as figuras do pobre e do oprimido para a salvação.

Na cultura andina, o milenarismo se funde com a ideia do Pachacuti. Assim, aquele tempo cíclico da cosmovisão andina, adentra em uma perspectiva linear e escatológica. Há o tempo do Pai, vivido anteriormente à Conquista, o tempo do Filho, marcado pelo sofrimento da conquista, e, finalmente, o tempo do Espírito Santo, que marca a redenção dos sofrimentos terrenos.

Para Galindo, essa utopia andina passa a ser compartilhada por setores mestiços e populares, ganhando conformação escrita somente a partir da obra de Garcilaso de la Vega. Com Garcilaso, na visão de Galindo, a utopia andina

ganha dimensões universais, extrapolando o território americano, uma vez que os comentários de Vega influenciaram decisivamente os intelectuais europeus do século XVIII.

No mundo andino, as primeiras manifestações da utopia andina estão na proposta revolucionária tupamarista, ocorrida no século XVIII. Tal proposta, na visão do autor, procura expulsar os espanhóis do Peru e restaurar o Império Inca, pondo término às *mitas* e às *haciendas*. Apesar da ideia clara de expulsão dos espanhóis, a revolução tupamarista já apresenta a justaposição de elementos incaicos e cristãos. A influência cristã se mostra tão decisiva que o discurso do colonizador se inverte, sendo apropriado pelos indígenas que passaram a compreender o espanhol como a representação do demônio. Além da questão demoníaca, o milenarismo se funde ao Pachacuti. No século XVIII, o sinal divino que anunciava a possibilidade de redenção era a chegada do ano de 1777, que representava a tríade de setes anunciada na Bíblia católica.

Apesar da crença nas anunciações bíblicas, a revolta de Tupac Amaru II é fortemente reprimida pelos espanhóis. No entanto, em vez de o milenarismo enfraquecer-se após a repressão, este se fortaleceu. No início do século XIX, a cidade de Cuzco ressentia-se da repressão da revolta tupamarista, que provocou o declínio da aristocracia indígena. Nesse contexto, emergem dois *criollos*, Aguilar e Ubalde, que dão prosseguimento à utopia andina.

Aguilar e Ubalde desejavam promover uma revolta que pusesse fim ao domínio espanhol no Peru, no entanto, seus planos foram frustrados por uma denúncia. Nos processos, Aguilar descreve seus projetos e seus sonhos, que foram interpretados de modo

religioso por aqueles que o seguiam. Os sonhos de Aguilar demonstram que o imaginário católico, já visto no século XVIII, se reforçara nos inícios do século XIX. Em suas analogias, Aguilar acreditava que o Peru era uma espécie de Israel americana, sendo ele próprio o Moisés de seu povo. Identificado, portanto, à figura do redentor e do salvador, na restauração do mundo incaico, muitos dos envolvidos na ideia da revolta acreditavam ser Aguilar o próprio Inca.

Nas guerras de independência peruana a utopia andina também se mostra presente. O grupo dos *montoneros* exhibe traços dessa utopia, mesclando a ideia de restaurar o Império Inca com o culto católico da Santa Rosa e as profecias de destruição dos espanhóis. Mesmo as elites peruanas que hegemonizariam o país após a independência se voltaram a elementos andinos no processo de construção da nação. As próprias cores da bandeira peruana denotam esse retorno. No processo de independência isso se deve a necessidade de utilização dos indígenas na guerra. Todavia, a participação destes grupos deveria ser controlada, em razão do medo dos *criollos* da eclosão de uma guerra de castas no país.

Ainda que o conflito entre patriotas e realistas organizasse a tônica do conflito, a sociedade peruana mostrava-se ainda mais complexa. Os próprios *montoneros* oscilam e partem em dados momentos em defesa do rei. Os espanhóis utilizam-se também de indígenas a seu lado na guerra. Os conflitos étnicos marcam também as posições políticas.

A Guerra do Pacífico, na visão de Galindo, contribui para o agravamento desses conflitos étnicos e políticos, acentuando ainda mais a divisão do país. Nessa divisão o poder das

oligarquias, materializadas nas figuras dos *gamonales*, faz com que a população indígena se mantenha excluída da política peruana. Assim, o índio era sempre o outro, condenado ao silêncio “el ser resignado y pasivo o el personaje vengativo y sanguinario. En cualquiera de las dos versiones era un mundo aparte, excluido de la nación, más allá de las fronteras de lo civilizado.” (GALINDO, 1986, p.260).

Nesse momento, Galindo retoma o pensamento de Mariátegui, apontando para as possibilidades de resolução dos conflitos e dos ódios existentes no Peru do início do século XX. Galindo afirma o caráter religioso do socialismo de Mariátegui. Diferentemente de Haya de La Torre, líder do APRA, o socialismo mariáteguiano não se baseia em uma perspectiva vanguardista, dentro da qual haveria um líder a redimir o Peru, mas sim no caráter coletivo da revolução:

El odio es sólo ruego, la esperanza de que algún día un inmenso incendio arrasase con un orden tan injusto como brutal. Que los indios dejen de estar abajo, más que explotados, se trata de hombres humillados cotidianamente. La única forma de que este mundo se invierta es convertir el odio en una pasión colectiva. Transferir el miedo. Sólo de esta manera sería posible romper con esa ‘dominación total’, sobre los cuerpos y las almas, que los mistis ejercen. (GALINDO, 1986, p.326)

Percebendo claramente a existência de ódios no Peru contemporâneo, Galindo aponta que Mariátegui encontrou uma forma não violenta de transformação da realidade, sem abandonar os valores incaicos. O ódio em Mariátegui, em vez de servir ao milenarismo ou ao Pachacuti, como nas outras revoltas em que a utopia andina se manifesta, deve converter-se em paixão coletiva. Assim,

somente a partir dessa paixão coletiva, dessa vontade extraída da religiosidade, haverá a superação desses ódios.

Essa leitura de Mariátegui orienta Galindo em sua interpretação de seu tempo presente. Ao observar as propostas de modernização efetuadas entre os anos 1950 e 1970, Galindo aponta para as suas insuficiências. A reforma agrária, ao fazer desaparecer os *gamonales*, não depositou o poder nas mãos dos camponeses, gerando um vazio de poder, que é agravado com as crises econômicas vividas pelo Peru.

Esse vazio, na visão do autor, é ocupado pelo Sendero Luminoso. O Sendero, na visão de Galindo, demonstra a continuidade da utopia andina nos anos 1970 e 1980. A violência propagada pelo grupo se associa claramente a necessidade de uma inversão do mundo, estabelecendo uma mescla entre o apocalipse cristão e o Pachacuti andino. Nesse sentido, o Sendero Luminoso, por mais que se proponha seguir os caminhos abertos por Mariátegui, age em seu inverso ao “transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio.”(GALINDO, 1986, p.368).

Portanto, Galindo em suas análises da história da utopia andina ao longo do tempo, está preocupado com a sua continuidade no presente. Como aponta Marcos Pinheiro, apesar do título da obra, Galindo não está buscando um Inca. Pelo contrário, Galindo percebe que a busca constante pelo Inca faz somente prolongar os ódios no Peru, abrindo espaço para a violência e para o personalismo na política:

No entanto, nutrir-se da tradição andina não significava continuá-la. Aqui reside o ponto chave da obra *Buscando un Inca*. Não é Flores Galindo quem está buscando um Inca. O título da obra não

representa o desejo do autor. Na realidade, tudo o que o autor busca é o oposto: romper com o significado original da utopia andina. Em sua interpretação, buscar um Inca significa prolongar o messianismo, reduzir os caminhos da política ao personalismo político salvador, de um Inca. Prorrogar a utopia andina resulta no confronto entre o mundo andino e o mundo ocidental, na negação da modernidade. Aceitar a utopia andina é continuar se valendo da raiva do mestiço para buscar novos pachacutis. (PINHEIRO, 2013, p.206)

A partir da análise de Pinheiro é possível perceber a continuidade do pensamento de Galindo em relação à Mariátegui. O problema da identidade peruana, dos ódios e ressentimentos, detectados por Mariátegui no início do século XX, ainda estão postos para Galindo nas últimas décadas do século. Por isso, Pinheiro aponta que *Buscando Un Inca* se configura como um oitavo ensaio em relação aos sete de Mariátegui.

Galindo percebe o trauma da conquista diacronicamente na sociedade peruana, marcando suas sobrevivências no mundo contemporâneo. Esse trauma gera ressentimentos e ódios que se manifestam coletivamente. A utopia andina, nessa configuração, é uma paixão coletiva que propaga esse ódio em relação ao espanhol. Nessa perspectiva, as transformações na sociedade peruana podem ocorrer somente como um novo cataclismo, com um evento fundador revolucionário que seja capaz de inverter completamente a ordem vigente, apagando a presença espanhola.

Por outro lado, a crítica de Galindo à utopia andina não implica em uma crítica a ideia de utopia. Pinheiro aponta

a existência de uma clara dimensão utópica no pensamento de Galindo. Essa dimensão se encontra oposta à ucrônia predominante na historiografia peruana tradicional. Assim, em Galindo a função da utopia, assemelha-se à função dos mitos para Mariátegui. A utopia, nessa perspectiva opera como uma paixão coletiva capaz de unificar a sociedade peruana.

Galindo, apesar de valorizar a cultura do mundo andino para a construção da utopia e superação dos ressentimentos, não é um indigenista. A recusa de reconstruir o Império Inca é criticada, uma vez que regressar ao passado é rejeitar o moderno. Nesse sentido, Galindo é um pensador que busca as vantagens do moderno.

Portanto, a história possui uma função importante dentro do pensamento de Alberto Flores Galindo. A partir da análise histórica foi possível detectar as origens e as continuidades dos traumas e dos ressentimentos da sociedade peruana. Com isso, Galindo pretende construir uma nova memória para o Peru, que supere os ódios contidos na utopia andina, em um projeto coletivo que respeite a cultura incaica e, concomitantemente, se valha das vantagens do moderno:

Assim como um psicólogo auxilia na construção de uma personalidade e ajuda um paciente a superar seus traumas, o historiador contribui para a formação da memória de uma coletividade que seja capaz de produzir as condições necessárias para a superação de seus traumas. A história, portanto, para o autor, atinge um papel de libertação do passado e não de aprisionamento a ele. (PINHEIRO, 2013, p.158)

Contudo, apesar das propostas para a superação dos traumas peruanos, Pinheiro procura demonstrar a agonia

de Flores Galindo. A agonia na perspectiva de Pinheiro em Galindo se configura como uma busca de forças interiores para enfrentar determinados problemas. Nessa perspectiva, Mariátegui e Galindo parecem compartilhar de agonias semelhantes. Em boa medida a agonia de ambos é a própria agonia do Peru. As questões detectadas por Mariátegui se prologam e se agravam no tempo de Galindo.

E é exatamente essa agonia peruana que reatualiza os traumas, na perspectiva colocada anteriormente por Fredrigo e Bittencourt (2014). O enfrentamento dos ressentimentos é agônico, mas é, ao mesmo tempo, capaz de propor a existência de um vir a ser, no qual os ódios e os ressentimentos serão extintos. Assim, em Mariátegui e Galindo, trauma, utopia e agonia se retroalimentam na proposição de seus projetos políticos para o Peru.

Galindo, pouco tempo após a publicação de sua obra, falece prematuramente, sem conseguir levar adiante os caminhos abertos. A situação peruana permanece ainda grave, como demonstra o governo de Alberto Fujimori (1990-2000). Assim, a agonia peruana, representada por Mariátegui e Flores Galindo, parece continuar, assim como os traumas e os ressentimentos. Todavia, observar as reflexões de Mariátegui e Flores Galindo nos permite observar a historicidade desse cenário social e político. Além disso, reafirmando a dimensão do mito e da utopia, ambos intelectuais contribuem decisivamente para alterar as concepções de tempo e história, substituindo a prisão no passado da ucronia e da utopia andina por um tempo histórico aberto à intervenção política. Nesse sentido, suas reflexões se tornam presentes, propondo meios de gestão dos ressentimentos, conciliando

o ocidental e o incaico, no intuito de modernizar o Peru sem a necessidade de um incêndio. Portanto, Mariátegui e Galindo podem ainda abrir novos caminhos para a realidade peruana atual.

Referências

- AGGIO, Alberto. **O Pensamento Político de Mariátegui**. Site Gramsci e o Brasil, 2006. <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=446>. Acesso em: 20/11/2014.
- ANSART, Pierre. História e Memória dos Ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella (org.); NAXARA, Márcia (org.). **Memória e (Res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: UNICAMP, 2ª Edição, 2004.
- BRESCIANI, Maria Stella. O pecado da origem na formação do mundo ibero-americano. In: **Sonho e Razão no Mundo Ibérico**. Rio de Janeiro: Revista Tempo Brasileiro, número 174, 2008.
- FREDRIGO, Fabiana; BITTENCOURT, Libertad Borges. **Narrativas sobre a América**: o trauma e suas expressões temporais. Revista eletrônica da ANPHLAC, nº 17, p. 59-86, 2014.
- GALINDO, Alberto Flores. **Buscando Un Inca**: Identidad y utopia em los Andes. Havana: Casa de Las Américas, 1986.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana**. São Paulo: Alfa Ômega, 1975.
- PINHEIRO, Marcos Sorrilha. **Utopia Andina: socialismo e historiografia em Alberto Flores Galindo (1970-1990)**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2013.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio **Narrar o trauma**: A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. Revista Psicanálise Clínica, volume 20, número 1, Rio de Janeiro, 2008, p. 65-85.
- SOARES, Gabriela Pellegrino. **Projetos políticos de modernização e reforma no Peru (1950-1975)**. SP: Annablume, 2000.

Recebido em 2015-06-30
Publicado em 2016-03-13