



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE HUMANIDADES  
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA  
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

**FRANCINY RAQUEL TORRES DO NASCIMENTO**

**A TUMBA DO RELÂMPAGO:  
A MAGIA E A CORPORIFICAÇÃO DO MARXISMO E INDIANISMO  
NAS LUTAS INDÍGENAS NO PERU (1956-1962).**

**CAMPINA GRANDE - PB**

**2020**

**FRANCINY RAQUEL TORRES DO NASCIMENTO**

**A TUMBA DO RELÂMPAGO:  
A MAGIA E A CORPORIFICAÇÃO DO MARXISMO E INDIANISMO  
NAS LUTAS INDÍGENAS NO PERU (1956-1962).**

**Trabalho de Conclusão Curso  
(Monografia) apresentado ao Curso  
de Licenciatura em História do Centro  
de Humanidades da Universidade  
Federal de Campina Grande, como  
requisito parcial para obtenção do  
título de Licenciada em História.**

**Orientador: Professor Dr. Celso Gestermeier do Nascimento.**

**CAMPINA GRANDE - PB**

**2020**



N224t Nascimento, Franciny Raquel Torres do.

A tumba do relâmpago : a magia e a corporificação do Marxismo e Indianismo nas lutas indígenas do Pru (1956-1962). / Franciny Raquel Torres do Nascimento. - 2020.

70 f.

Orientador: Prof. Dr. Celso Gestermeier do Nascimento.

Trabalho de Conclusão de Curso - Monografia (Curso de Licenciatura em História) - Universidade Federal de Campina Grande; Centro de Humanidades.

1. História do Peru. 2. Lutas indígenas - Peru. 3. Marxismo e Indianismo. 4. Indianismo e Marxismo. 5. Indígenas do Peru.. 6. Camponato indígena - Peru. 7. A tumba do relâmpago - Literatura Peruana. 8. Manuel Scorza - Escritor Peruano. 9. História e Literatura. 10. Magia e fantasia. I. Nascimento, Celso Gestermeier do. II. Título.

CDU:94(85)(043.1)

### **Elaboração da Ficha Catalográfica:**

Johnny Rodrigues Barbosa  
Bibliotecário-Documentalista  
CRB-15/626

**FRANCINY RAQUEL TORRES DO NASCIMENTO**

**A TUMBA DO RELÂMPAGO:  
A MAGIA E A CORPORIFICAÇÃO DO MARXISMO E INDIANISMO  
NAS LUTAS INDÍGENAS NO PERU (1956-1962).**

**Trabalho de Conclusão Curso  
(Monografia) apresentado ao Curso  
de Licenciatura em História do Centro  
de Humanidades da Universidade  
Federal de Campina Grande, como  
requisito parcial para obtenção do  
título de Licenciada em História.**

**BANCA EXAMINADORA:**

---

**Professor Dr. Celso Gestermeier do Nascimento.  
Orientador – UAHIS/CH/UFCG**

---

**Professor Dr. José Luciano de Queiroz Aires.  
Examinador I – UAHIS/CH/UFCG**

---

**Professora Dra. Manuela Aguiar Damião de Araújo.  
Examinadora II – UAHIS/CH/UFCG**

**Trabalho aprovado em: 14 de dezembro de 2020.**

**CAMPINA GRANDE - PB**

Dedico este trabalho aos meus pais, pessoas importantes e que sempre estiveram presentes em todas as minhas jornadas.

## AGRADECIMENTOS

Sou infinitamente grata ao Universo e à vida, pela existência e pelo conhecimento que tenho adquirido, não só durante a jornada acadêmica, mas também com todas as experiências que me ensinam a ser mais forte a cada dia.

Agradeço em especial ao meu orientador, professor Celso Gestermeier. Primeiramente, por ter nos ensinado, com tanta humildade, que o nosso exemplo como profissional, vale mais que o nosso discurso. Em segundo, por ter sido tão atencioso e paciente com o meu trabalho. Sem sua ajuda, esse momento tão importante, não teria se realizado.

Agradeço aos professores José Luciano de Queiroz Aires e Manuela Aguiar Araújo de Medeiros, por se disporem a participar da banca do meu trabalho e por todo auxílio e apoio durante a jornada acadêmica.

Agradeço aos professores, coordenadores e secretários do curso de história por terem me auxiliado tanto, em especial as professoras Regina Coelli e Silede Cavalcante e a secretária Socorro, que sempre estiveram de prontidão para me ajudar em todas as dificuldades e que sempre me acalentaram com tantas palavras positivas.

Agradeço fortemente aos meus pais, que sempre me apoiaram na vida e na jornada acadêmica. Pelos conselhos e todos os esforços que fizeram para me criar, mesmo em meio a tantas dificuldades. Agradeço, acima de tudo, por tanto amor e pela educação que me deram e que ainda hoje me dão. São exemplos de pessoas batalhadoras e guerreiras

Agradeço também à minha avó Rita Torres, uma mulher sábia e sempre feliz, por ter me apoiado tanto e me ensinado a ver que tudo na vida tem seu lado positivo.

Agradeço muito à minha irmã, que desde a infância oferece suporte para a realização dos meus estudos e que teve um papel fundamental na realização desse trabalho. Agradeço também por ter me motivado tanto e me ensinado muitas coisas boas. Um exemplo de humildade, determinação e persistência. Minha inspiração!

Agradeço à César Augusto por todo auxílio e companheirismo, por estar presente nos meus momentos de alegria e também de tristeza, sempre me dando forças para continuar. Agradeço por todo amor, carinho e atenção e por tornar meus dias mais felizes.

Agradeço às minhas primas/irmãs, Claryce e Sonyara, por terem me proporcionado tantos momentos felizes na infância e por terem me ensinado tanto

sobre a vida.

Agradeço às minhas amigas do ensino médio, Emanuele, Emilly e Inaiara que considero minhas irmãs do coração, por toda a paciência e apoio a minha trajetória acadêmica. Por terem me mostrado a importância da amizade, principalmente em momentos difíceis e que mesmo distante, estiveram sempre comigo.

Enfim, agradeço aos meus colegas de curso por tantos aprendizados e experiências. Com eles construí muitas histórias e boas memórias que guardarei por toda a vida.

*Outro relâmpago iluminou a cabine. Assim, um instante, pensou Ledesma, o inesquecível fulgor de um relâmpago ardeu no negror, iluminou a história dos camponeses. Fracassamos! A esperança durou menos que esse relâmpago. E chorou de novo. Porque sobre a lápide daquela sublevação ninguém rabiscaria nem o mais pobre epitáfio. Nenhuma mão lançaria nenhuma flor sobre a tumba daquele relâmpago.*

(Manuel Scorza)



## RESUMO

Tendo em vista que o governo de Manuel Prado Urgatech (1956-1962) no Peru ficou marcado por inúmeros levantes do campesinato indígena, que se encontrava ameaçado devido às explorações dos grandes latifundiários e ao avanço das empresas estrangeiras, o objetivo do presente trabalho é analisar a corporificação do marxismo e indianismo no cenário das lutas indígenas. Utilizaremos como fonte principal a literatura intitulada “A Tumba do Relâmpago”, do escritor peruano Manuel Scorza, que narra as revoltas ocorridas nesse período, das quais o autor participou e recolheu importantes materiais jornalísticos e fotográficos. Para a consecução desse estudo, o diálogo com José Carlos Mariátegui, um dos primeiros pensadores da América Latina, cujas ideias propiciaram a compreensão da relação entre o marxismo e indianismo, foi muito importante para analisar a atuação do campesinato indígena em torno do seu protagonismo histórico no contexto da revolução. Ademais, as contribuições de Álvaro García Linera, pensador e ex vice-presidente da Bolívia, também foram relevantes para enriquecer a discussão da problemática, partindo de uma perspectiva mais ampla, em torno do cenário boliviano e dos países da América Andina. Sendo assim, a metodologia utilizada para a operacionalização da pesquisa será descritiva com uma abordagem qualitativa. Percebemos, portanto, que a fonte literária corporifica a relação do marxismo e indianismo na luta dos camponeses indígenas, principalmente porque enfatiza o importante papel desses grupos como sujeitos e agentes históricos em direção à revolução.

**Palavras-chave:** marxismo e indianismo. A Tumba do relâmpago. Peru.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – JORNAL LABOR (1928) .....	41
FIGURA 2 – GENARO LEDESMA IZQUIETA E MANUEL SCORZA.....	54
FIGURA 3 – MATERIAL DA ENTREVISTA DE SCORZA COM LEDESMA.....	54

## **LISTA DE SIGLAS**

AIDSESEP – Asociación Interétnica do Desarrollo dela Selva Peruana

APRA – Alianza Popular Revolucionaria Americana

CAH – Conselho Aguaruna Huambisa

CAOI – Confederação Andina de Organizações Indígenas

CECONSEC – Central de Comunidades da Selva Central

CONAIE – Confederação de Nacionalidade Indígenas do Equador

ELN – Exército de Libertação Nacional

MIR – Movimento de Esquerda Revolucionária

PAP – Partido Aprista Peruano

PCP-SL – Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso

UDP – União Democrática Popular

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO 1: MARXISMO E INDIANISMO: UMA DISCUSSÃO PARA ALÉM DO CENÁRIO PERUANO</b> .....	15
1.1 José Carlos Mariátegui: “socialismo-Indoamericano” .....	15
1.2 Álvaro García Linera: marxismo e indianismo no cenário boliviano .....	21
1.3 A questão indígena no Peru.....	27
<b>CAPÍTULO 2: CONTEXTO HISTÓRICO PERUANO ENTRE 1956-1962</b> .....	35
2.1 O governo de Manuel Prado.....	35
2.2 O despertar do campesinato “adormecido” .....	38
<b>CAPÍTULO 3: A TUMBA DO RELÂMPAGO: MAGIA, MARXISMO E INDIANISMO</b> .....	44
3.1 Manuel Scorza e A Tumba do Relâmpago.....	44
3.2 Magia e fantasia.....	48
3.3 Genaro Ledesma: o advogado dos camponeses.....	53
3.4 Remigio Villena: a condição indígena.....	60
3.5 O advogado e o comerciante de gado: a corporificação do marxismo e indianismo na luta indígena.....	63
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	65
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	67

## INTRODUÇÃO

No Peru, levantes indígenas ocorrem desde o período colonial, entretanto, esses movimentos foram silenciados pelas classes dominantes, pela mídia a favor da elite e pelo revisionismo histórico. Ademais, ser indígena no país, era – e ainda é – relacionado a estereótipos negativos. Aqui, podemos destacar a divisão dos nativos que habitavam na região serrana e na região amazônica, sendo os primeiros considerados pelos colonizadores espanhóis como “selvagens”; e os últimos, povos “passíveis de civilização”.

O século XX, foi considerado a época das “revoluções sociais” e ficou marcado por inúmeros movimentos revolucionários no mundo inteiro, como por exemplo, a Revolução Russa e a Revolução Chinesa, que foram grandes influências para pensadores marxistas peruanos e partidos de esquerda analisarem a possibilidade da organização da classe operária peruana em direção à revolução. Entretanto, o campesinato indígena, que constituía a maioria da população no país, permanecia “esquecido”.

Nesse cenário, o ideal da “modernidade” pairava no imaginário das classes dominantes, todavia, a economia peruana se encontrava ainda aos “moldes” da estrutura feudalista<sup>1</sup> e “gamonalista”<sup>2</sup>. Dessa forma, o “indígena” era considerado um problema para o desenvolvimento econômico do país. Por outro lado, os marxistas ortodoxos que desejavam implantar a revolução tentavam inserir o campesinato indígena na classe proletária, pois, para eles, a única vanguarda capaz de construir a revolução seria o proletariado. Sendo assim, os camponeses<sup>3</sup> permaneciam submetidos a compreensões de intelectuais adeptos do marxismo ortodoxo, que possuíam uma visão “linear” e “progressista” da história, sem atentar para as

---

<sup>1</sup> Essa questão faz parte de uma discussão entre os marxistas se o período colonial no Peru era um modo de produção escravista ou feudal. O conceito do “Feudalismo” é utilizado por Mariátegui em “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana” (1928), portanto, utilizaremos o termo “feudalismo”.

<sup>2</sup> “Gamonalismo” refere-se a um sistema de poder surgido no Peru na segunda metade do século XX a partir de práticas violentas de expropriação fundiária dos *ayllus* andinos para constituição de latifúndios e formas autoritárias de mando (SILVA, 2014, p. 142).

<sup>3</sup> O termo “camponês” será utilizado algumas vezes no nosso trabalho, no entanto, vale lembrar que a assimilação do indígena ao camponês foi construída pelos marxistas a fim de encaixar os nativos nos termos do marxismo ortodoxo para se adequar no quesito de classe, conforme discutiremos melhor posteriormente. Entretanto, existiam indígenas que eram artesãos, por exemplo.

particularidades do país andino.

No início do século XX, emerge a figura de José Carlos Mariátegui, um dos primeiros pensadores marxistas da América Latina que se preocupou em abarcar a classe camponesa indígena pensando a relação entre o marxismo e o indianismo. Ele reformula o marxismo ortodoxo partindo de uma ampla análise da realidade peruana, fato que o possibilitou enxergar capacidades revolucionárias nos indígenas.

Neste trabalho, portanto, buscamos trazer para o cenário historiográfico um debate acerca do marxismo e indianismo, através da literatura “A Tumba do Relâmpago (1979)”, do escritor peruano Manuel Scorza, tendo como recorte temporal o período compreendido entre 1956-1962, durante o governo de Manuel Prado Urigateche, marcado pela expansão da população rural e a luta pela terra que ameaçava o domínio dos grandes latifundiários (RÉNIQUE, 2009). Dito isso, buscaremos responder a seguinte questão: De que forma o marxismo e o indianismo são corporificados nas lutas do campesinato indígena através da literatura?

O período entre 1956 a 1962 foi escolhido como recorte temporal, primeiramente, porque em “A Tumba do Relâmpago” são narradas as revoltas camponesas que ocorreram no país andino durante essa época. Além disso, historicamente, o cenário peruano encontrava-se fervilhante nesse momento. Favári (2018) afirma que, para o cientista político Handelman (1975), nesse contexto, no Peru, ocorreu uma das maiores mobilizações camponesas da América Latina. Esses movimentos resultaram na ocupação de muitas terras de domínios latifundiários, fato que coloca em xeque o poder dos grandes fazendeiros em todo o país.

Sendo assim, esta pesquisa tem como objetivo principal analisar a obra de Manuel Scorza, investigando de que forma a relação entre o marxismo e o indianismo é corporificada nas lutas do campesinato indígena que ocorreram no Peru. Essa relação será pensada através de dois personagens: o professor Genaro Ledesma e o comerciante de gado Remigio Villena. Ademais, também investigaremos o contexto histórico do período no conjunto das relações socioeconômicas e políticas nas quais os camponeses indígenas estavam inseridos, somando a análise de elementos mágicos e fantásticos que são utilizados na narrativa a partir de episódios e personagens secundários, com o intuito de enriquecer a discussão em torno da

questão indígena.

Consideramos importante estudar a problemática, pois acreditamos que contribuirá com o debate historiográfico no intuito de enfatizar as lutas indígenas em torno do seu protagonismo histórico, bastante atual e necessário, não só no cenário peruano, como também no Brasil, onde os grupos indígenas têm sido alvo de ataques constantes dos governos. Ademais, a discussão do marxismo e indianismo ainda é bastante reduzida no âmbito da historiografia local, principalmente pelo fato de Mariátegui ser um intelectual pouco conhecido e debatido na esfera acadêmica. Além disso, a atual pesquisa também se mostra relevante para se pensar o papel dos grupos indígenas no contexto de lutas sociais, para além do Peru.

Lançaremos mão da metodologia de pesquisa descritiva, de caráter qualitativo, à luz do referencial teórico-metodológico. De acordo com Gil (2002), uma das finalidades desse tipo de pesquisa é descrever as características de determinada população ou acontecimento. Para atender aos objetivos propostos, foi necessário o cumprimento de algumas etapas, conforme detalhadas nos procedimentos metodológicos, que serão descritas de maneira sequencial a seguir: leitura da fonte literária, revisão bibliográfica de estudos que envolvem a temática, escolha do aporte teórico, mapeamento dos dados e análise dos resultados.

Como fonte de pesquisa, iremos consultar a obra literária “A Tumba do Relâmpago”, focalizando a relação do marxismo e indianismo no contexto peruano através da ótica de José Carlos Mariátegui (1928), por meio da sua obra máxima intitulada “Sete ensaios de interpretação da realidade Peruana”. Neste sentido, seus conceitos “tradição” e “mito” serão imprescindíveis à consecução da pesquisa. Ademais, para fomentar a discussão, utilizaremos a perspectiva de Álvaro García Linera (2008) que, posteriormente, analisou a problemática em torno do cenário Boliviano, nos possibilitando uma análise mais ampla da América Andina.

A compreensão do contexto histórico para a análise literária é fundamental. Assim, é interessante destacar que utilizaremos a análise dos historiadores peruanos José Luiz Rénique (2009), Carlos Contreras e Marcos Cueto (2013); e do historiador Peter F. Klarén (2003). O primeiro aborda a história das revoluções no Peru a partir do século XIX, através da obra “A revolução peruana”; Contreras e Cueto (2013), no

livro *Historia del Perú Contemporáneo Desde las luchas por la Independencia hasta el presente*, e Kláren, na obra *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*, constroem um panorama histórico geral do Peru desde o período colonial, no conjunto das relações sociais, econômicas e políticas.

Para fins de organização estrutural, esse trabalho será dividido em três capítulos: no primeiro, analisaremos o contexto histórico peruano durante o governo de Manuel Prado (1956-1962), destacando alguns apontamentos políticos e econômicos do período e enfatizando a conjuntura social na qual se inseria o campesinato indígena, considerando os levantes que ocorreram em algumas regiões do país, em função da exploração latifundiária e do avanço das empresas estrangeiras; no segundo capítulo, construiremos a discussão teórica em torno do marxismo e o indianismo, apontando, primeiramente, o cenário peruano, que nos interessa mais na pesquisa e, posteriormente, analisando o cenário boliviano, para alcançarmos uma compreensão mais ampla da temática no âmbito dos países andinos. Em seguida, no mesmo capítulo, apontaremos a questão indígena no Peru em torno da construção dos movimentos sociais, inclusive, da atualidade, pois consideramos importante o debate para enriquecer o estudo.

No terceiro capítulo, destacaremos, *a priori*, a trajetória do escritor Manuel Scorza e da obra “A Tumba do Relâmpago” para melhor situar o leitor; apontaremos o uso de elementos mágicos e fantásticos que são bastante recorrentes na literatura, pois representam o misticismo indígena; e, por fim, faremos a análise do marxismo e indianismo em função da obra à luz do referencial teórico-metodológico e dos conceitos aqui já mencionados.



## 1 MARXISMO E INDIANISMO: UMA DISCUSSÃO PARA ALÉM DO CENÁRIO PERUANO

Nesse capítulo, buscaremos discutir a relação entre o marxismo e o indianismo na perspectiva de Mariátegui, pois ele constrói, por meio do materialismo histórico, uma análise completa da realidade peruana. Sua visão acerca do papel do indígena na Revolução é imprescindível para analisar a literatura de Manuel Scorza, sobretudo em função dos conceitos “Tradição” e “Mito”, que também nos interessam na análise literária.

Em seguida, para se pensar os encontros e desencontros entre a teoria marxista e as questões indígenas, abordaremos o contexto boliviano por meio de Álvaro García Linera<sup>4</sup>, que, assim como Mariátegui no Peru, buscou construir um marxismo voltado para a realidade boliviana e também da América do Sul, atentando para as questões indígenas.

Para finalizar o capítulo, abordaremos alguns fatores que possibilitaram a exclusão da identidade Quechua na sociedade. Além disso, demonstraremos que os movimentos indígenas estão crescendo cada vez mais, desde a década de 1990, pois os próprios nativos estão utilizando a tecnologia como uma ferramenta de resistência, através de *sites* e outras plataformas, como espaço de contestação e luta.

### 1.1 José Carlos Mariátegui: “Socialismo indo-americano”

Mariátegui nasceu no Peru, na cidade de Moquega, em 1894, e morreu em Lima, em 1930. Foi escritor, periodista, sociólogo e político peruano. Apesar de curta trajetória de vida, Mariátegui é, sem dúvida, uma das figuras mais importantes para se compreender a realidade latino-americana, sobretudo, peruana. Ao passar um tempo na Europa, amadureceu os seus conhecimentos acerca do marxismo e, ao retornar ao Peru, passou a compreender que a teoria marxista é um instrumento de compreensão do mundo, e que, a depender do espaço e contexto, pode produzir novos elementos teóricos e metodológicos (SILVA, 2014).

Segundo Melis (1971), citado por Silva (2014), Mariátegui é considerado um dos primeiros pensadores marxistas latino-americanos. A partir das suas análises em

---

<sup>4</sup> Linera é intelectual boliviano e foi vice-presidente da Bolívia entre 2006 e 2019

torno da História do Peru, ele reformula o marxismo ortodoxo com o intuito de abranger as comunidades indígenas e adequar a teoria à realidade do país, entretanto, a sua análise é tão completa, que pode ser utilizada em outros contextos históricos da América Latina.

Segundo Nascimento (2009), a vida de Mariátegui pode ser dividida através de duas fases de acordo com alguns biógrafos: Idade da Pedra e Idade da Revolução. A idade da Pedra diz respeito aos seus primeiros anos de vida, no período compreendido entre 1894 até 1919, o qual foi marcado por uma infância difícil em termos de saúde e uma juventude explícita pelo seu autodidatismo. Ele ingressou em muitos periódicos e também chegou a construir alguns destes empreendimentos.

Nesse período, duas influências foram imprescindíveis para Mariátegui: Primeiro, a do anarquista Gonzales Prada e a sua defesa do índio como base central da construção da nacionalidade peruana, a crença nas massas enquanto agentes históricas e o anti-academicismo; Em segundo lugar, a sua atuação como repórter do periódico *El tiempo* e o impacto que os discursos parlamentares incutiram em sua maneira de pensar (NASCIMENTO, 2009).

Ainda no período compreendido como “Idade da Pedra”, Nascimento ressalta que o ano de 1919 marca a opção socialista de Mariátegui. Dessa forma, iniciam-se as perseguições políticas, fato que o leva a aceitar o “exílio voluntário” do governo peruano em direção à Itália, onde buscou completar sua formação intelectual. O país passava por um cenário político conturbado, principalmente em virtude da crise do pensamento liberal e o surgimento de ideologias como o fascismo e o comunismo. Nesse contexto, Mariátegui se opunha ao marxismo “vulgar” da II Internacional Comunista (1889), principalmente, devido à ótica evolucionista e mecanicista.

A segunda fase, “Idade da revolução”, se inicia a partir do momento em que Mariátegui retorna ao Peru, em 1923, e se estende até seu último ano de vida. Contexto, segundo Nascimento (2009), em que o objetivo central do autor, era organizar o proletariado em direção a revolução.

Segundo Bruckmann (2013), quando Mariátegui retorna ao Peru, o seu projeto editorial construído em 1923: *representa un esfuerzo por crear las bases materiales para la producción de conocimiento local* (p.4). Um projeto “transacadêmico”, pois é

definido a partir dos próprios atores sociais. Esse projeto se concretiza na forma de uma revista intitulada “Amauta” que, por sua vez, representou o produto mais sucedido do trabalho editorial de Mariátegui, marcando o debate e a produção do pensamento social na América Latina. Em pouco tempo, a revista tornou-se espaço de contestação teórica, política e artística. O texto *presentación de la Amauta*, presente na “Germinal: marxismo e educação em debate”, de 2018, aborda as palavras de Mariátegui sobre a revista:

Esta revista en el campo intelectual, no representa un 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 ha 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 (2018, p. 321).<sup>5</sup>

Na sua obra mais importante, intitulada “Sete ensaios de interpretação da realidade Peruana”, publicada em 1928 no Peru e relançada no Brasil em 2008, pela Editora Expressão Popular, Mariátegui propõe um novo projeto peruano, partindo de ampla análise política e econômica desde a época colonial do país. Nela, o autor analisa a questão indígena e o problema agrário articulado a vários aspectos, dentre eles, a questão da educação, a produção literária, aspectos religiosos etc.

A sua contribuição inédita de enxergar aspectos revolucionários na comunidade indígena e associá-la à classe operária e à pequena burguesia fez com que o escritor recebesse duras críticas no plano político partidário da APRA e gerou desavenças com a III Internacional Comunista em Montevideu. Nas palavras de Cristhian Teófilo da Silva: “O projeto mariateguiano para um “Nuevo Perú” foi precisamente aquele que colocou os problemas indígenas – ao invés do “índio” como um problema – como principal tema de discussão” (SILVA, 2014, p.142).

Na perspectiva de Mariátegui (1928), era inviável pensar a classe operária e pequena burguesia enquanto as únicas vanguardas revolucionárias do Peru, visto que

---

<sup>5</sup> Esta revista, no campo intelectual, não representa um grupo. Em vez disso, representa um movimento, um espírito. No Peru uma corrente se faz sentir há algum tempo, a cada dia mais vigorosa e definido, de renovação. Os promotores desta renovação são chamados de vanguarda, socialistas, revolucionários, etc. A história ainda não os batizou definitivamente. Há algumas discrepâncias formais, algumas diferenças psicológicas. Mas acima do que os diferencia, todos esses espíritos unem o que os aproxima: sua vontade de criar um novo Peru dentro do novo Mundo (tradução livre de autoria).

a primeira não se classificava enquanto a classe majoritária do país e a segunda seguia o modelo de capital estrangeiro, ainda de forma “atrasada”, por meio da perpetuação do feudalismo e do sistema de servidão. Portanto, os indígenas camponeses seriam a base central da revolução devido a sua condição histórica de exploração e seu passado de lutas, obviamente, em conjunto com os operários e os estudantes. Com suas palavras:

El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el 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. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de la independencia –como una consecuencia lógica de su ideología–, no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad. La vieja clase terrateniente no había perdido su predominio. La supervivencia de un régimen de latifundistas produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio. Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad. Y el hecho es que durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido a despecho del liberalismo teórico de nuestra Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista (MARIÁTEGUI, 1928. P. 40).<sup>6</sup>

Para Mariátegui (1928), o problema do índio é, sobretudo, o problema da terra e seu regime de propriedade, que desde o período colonial fora tirada dos povos indígenas. Para ele, os incas, antes da chegada dos espanhóis, já viviam em uma espécie de “socialismo comunitário” no qual a *Pacha Mama*<sup>7</sup>, a água e a comida eram sagradas e, portanto, direito de todos. O modo de vida dos incas era próspero e em pouco tempo havia sido destruído pelos colonizadores.

Para empregá-la na interpretação da realidade peruana, Mariátegui precisou superar não somente as distorções do materialismo histórico sobre o “índio primitivo”, mas também a romantização indigenista do “Imperio Inka” que defendia um retorno às tradições como forma de “peruanizar o Peru”. Isto implicou construir uma nova imagem do “índio” como um socialista prático,

---

<sup>6</sup> O problema agrário aparece, antes de tudo, como o problema da liquidação da feudalidade no Peru. Esta liquidação já deveria ter sido realizada pelo regime demo-burguês formalmente estabelecido pela revolução da independência. Mas no Peru não tivemos em cem anos de república uma verdadeira classe burguesa, uma verdadeira classe capitalista. A velha classe feudal - camuflada ou disfarçada de burguesia republicana - manteve suas posições. A política de confisco da propriedade agrária iniciada com a revolução da independência - como consequência lógica de sua ideologia - não levou ao desenvolvimento da pequena propriedade. A velha classe latifundiária não havia perdido seu domínio. A sobrevivência de um regime de latifúndios produziu, na prática, a manutenção do latifúndio. Sabe-se que o confisco atingiu sim a comunidade. E o fato é que durante um século de república, a grande propriedade agrária foi reforçada e ampliada apesar do liberalismo teórico de nossa Constituição e das necessidades práticas do desenvolvimento de nossa economia capitalista. (tradução livre de autoria)

<sup>7</sup> “Mãe Terra”.

ou seja, aquele que vive o socialismo a partir de sua própria experiência comunitária (SILVA, 2014, p.145).

Portanto, ao analisar um país com forte presença indígena camponesa, marcado pelo “feudalismo” e Gamonalismo<sup>8</sup> desde o período colonial, cujos aspectos se perpetuaram até a época da república peruana, na qual a expropriação de terras era uma prática corriqueira da região, Mariátegui reformulou o marxismo ortodoxo no sentido de pensar o indígena camponês como a base central da revolução social, partindo do pressuposto de que o problema indígena se concentrava no modo de produção peruano e na questão da terra.

De acordo com Bolfarini (2019), devido aos levantes indígenas no campo, em 1917, Mariátegui e outros pensadores indigenistas do período, passam a enxergar uma possível ruptura com a sociedade dicotômica e colonial peruana, a partir do resgate da tradição andina e da revolução indígena socialista. Essa perspectiva, portanto, não se tratava da restauração do império inca, mas sim, de trazer ao presente, o passado incaico, como possibilidade de revolução dentro da perspectiva moderna, seria a “revolução como novidade”.

O modo de vida dos nativos Incas era baseado na plantação, no pastoreio e no artesanato. A crença de que a vida vinha da terra era muito forte e, portanto, se constituía enquanto um direito e devia ser extremamente zelada. Mariátegui aponta a civilização Inca como uma espécie de “Comunismo agrário”, na qual havia diversas obras coletivas e públicas admiráveis e bem distribuídas nas comunidades. Nas suas palavras:

Al comunismo inkaico –que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Inkas– se le designa por esto como comunismo agrario. Los caracteres fundamentales de la economía inkaica –según César Ugarte, que define en general los rasgos de nuestro proceso con suma ponderación–, eran los siguientes: “Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos (MARIÁTEGUI, 1928. p. 43).<sup>9</sup>

<sup>8</sup>“Gamonalismo” refere-se a um sistema de poder surgido no Peru no século XX, a partir de práticas violentas de expropriação fundiária dos *ayllus* andinos para constituição de latifúndios e formas autoritárias de mando (SILVA, 2014, p. 142).

<sup>9</sup> O comunismo Inka –que não pode ser negado ou diminuído porque se desenvolveu sob o regime autocrático dos Inkas– é designado para isso como comunismo agrário. As características fundamentais da economia Inka - segundo César Ugarte, que define em geral as características do nosso processo com grande peso -, foram as seguintes: “Propriedade coletiva das terras cultiváveis

Dessa forma, Mariátegui propõe um marxismo heterodoxo no sentido de romper com o colonialismo. Esse “rompimento” se daria através do resgate do passado indígena em que o “mito” seria a força que iria desencadear a revolução. Sendo assim, emergiria da criação de uma “nova tradição nacional” que seria a união do passado indígena com “o sentimento que se tem no presente e com a inquietude em relação ao futuro, não se tratando apenas de reconstruir o passado, mas de pensá-lo projetando-o para o futuro” (BOLFARINI, 2019. p.5)

Conforme o autor, o conceito de tradição para Mariátegui, é entendido como uma ideia de mobilidade, uma vez que não se trata de um passado fixo, mas de um passado pensado como potência no presente, ou seja, uma continuidade histórica no sentido de “futuridade”, buscando na base do passado incaico a incorporação do que aquele passado transmitiu dentro de um processo revolucionário. Dessa forma, o passado incaico seria como um elemento mítico que impulsionaria a revolução, no sentido de retomar a questão da espiritualidade da história peruana, silenciada pelo colonialismo.

Melo (2012) nos mostra que Mariátegui compreende o “mito” partindo de uma concepção “heterodoxa” entre o misticismo e a dimensão de luta revolucionária, no sentido de “re-encantar” o mundo. Esse aspecto demonstra a crítica Mariáteguiana à incredulidade do racionalismo burguês, apontando que: “A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 59 *apud* DE MELO JUNIOR, 2012, p.5).

Ainda segundo Melo, Mariátegui analisa o fenômeno religioso indígena, afirmando que os cultos e os rituais encontrados pelos espanhóis não foram extintos com o novo paradigma político e social, bem como a religião católica imposta pela metrópole. Ao contrário, esses aspectos reforçam a identidade indígena, popular e campesina que deve ser enfatizada no processo revolucionário peruano, em conjunto com a classe operária, resultando, dessa maneira, no que ele chamou de “socialismo

---

pelos ayllu ou grupo de famílias aparentadas, embora divididas em lotes indivíduo intransferível; propriedade coletiva das águas, pastagens e florestas pela marca ou tribo, ou seja, a federação de ayllus estabelecida em torno da mesma aldeia; cooperação comum no trabalho; apropriação individual de safras e frutas (tradução livre de autoria)

indoamericano”.

Portanto, o “socialismo indoamericano” pretendido por Mariátegui relaciona-se com a “tradição” e a “modernidade”. Tradição no intuito de resgatar a cultura indígena incaica para a “busca” do moderno, ou seja, a “nova identidade peruana”. Sendo assim, para ele, a educação é um elemento indispensável na emancipação indígena. Nas palavras de Domingos: “Mariátegui soube aplicar coerentemente o materialismo histórico à interpretação da sua realidade concreta, possibilitando-nos maior conhecimento do Peru e, conseqüentemente, da América Latina” (DOMINGOS, 2010, p 7-8).

A seguir, daremos continuidade à discussão do marxismo e indianismo de acordo com a ótica de Álvaro García Linera para o contexto boliviano.

## **1.2 Álvaro García Linera: Marxismo e Indianismo no cenário boliviano**

Ainda para enriquecer a discussão do marxismo e indianismo, escolhemos abordar o cenário boliviano, por também fazer parte da América Andina, assim como o Peru e por ser um dos países que possui a questão indígena mais articulada, sobretudo por meio de movimentos indígenas que chegaram até mesmo a disputar espaços políticos, a título do Katarismo<sup>10</sup>. Para tanto, as contribuições do intelectual e ex vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera, são muito importantes no debate.

Assim como Mariátegui, Linera refletiu a teoria marxista de acordo com o contexto boliviano e também propôs uma maneira heterodoxa de pensá-la. *Entonces tienen los textos de un indianista marxista, de un espécimen raro un marxista indianista, de un comunista indianista, que utiliza la reflexión para comenzar la transformación real* (GARCÍA LINERA, 2015, 392 apud WILKA, 2019, p.59).

Veraza (2011), citado por Wilka (2019), aponta que o indianismo é uma construção ideológica do índio para o índio, cujo intuito é que os nativos alcancem a libertação da opressão colonial. O pensamento indianista é definido contra o programa político “indigenista” dos mestiços, pois este pretendia integrar os indígenas de forma subordinada a hegemonia mestiça. Sendo assim, o indianismo nos possibilita outra

---

<sup>10</sup> Movimento político na Bolívia (1970).

maneira de pensar os nativos: como atores políticos e autônomos com relação aos partidos que os reduziu a uma posição subordinada (Willka, 2019).

Um aspecto interessante que Wilka (2019) nos mostra é que o mecanismo de luta do movimento indianista é a Guerra pela Comunidade e a sua reestruturação. Essa luta (formada por várias nações indígenas) se distancia das propostas dos partidos de esquerda, pois é voltada para alcançar o poder político e construir um “socialismo coletivista de comunidade”, isto é, primeiro a independência nacional da nação indígena e depois a construção do socialismo.

O marxismo e o indianismo são duas vertentes bastante conflituosas entre si. Durante muito tempo, a identidade indígena foi praticamente silenciada pelo marxismo ortodoxo do século XX, o qual não abarcou as particularidades da sociedade indígena e a colocou em segundo plano, associando-a a um período “arcaico” e “atrasado” da história (LINERA, 2008).

O desencontro que seguiu o Indianismo e o Marxismo ao longo da história, dificultou, em muitos momentos, a relação poderosa que poderia existir entre as vertentes, em contextos históricos de luta. Isto porque muitos intelectuais marxistas da América Latina não se desprendiam do modelo proposto pensado para Europa ocidental e tentavam simplesmente seguir a linha do marxismo europeu, “atropelando” o percurso histórico da América Latina (LINERA, 2008).

Para Linera (2008), muitos aspectos do marxismo do século XX contribuíram para criar uma distância em relação às questões indígenas. Primeiro, a ideia de linearidade histórica, pois os marxistas, principalmente os da geração do século XX, tinham a visão de que a história deveria seguir um modelo previsto: “Pasábamos del comunismo primitivo escondido en los inicios de la historia hasta el esclavismo, del esclavismo al feudalismo, del feudalismo al capitalismo y del capitalismo inevitablemente al comunismo”<sup>11</sup> (p.109).

Ainda segundo o autor, essa visão da história rejeitava a particularidade do desenvolvimento social dos países da América Latina, sobretudo com forte presença

---

<sup>11</sup> Saímos do comunismo primitivo escondido nos primeiros dias de história à escravidão, da escravidão ao feudalismo, do feudalismo ao capitalismo e do capitalismo inevitavelmente ao comunismo. (Tradução livre de autoria).



indígena. Portanto, pensar a história dessa forma linear do materialismo histórico, resultava na exclusão dos indígenas, visto que estes não seguiam uma estrutura capitalista conforme o previsto, e, portanto, eram considerados como “retrógrados” e até mesmo um obstáculo para o desenvolvimento da teoria marxista.

Y dado que el capitalismo era lo inevitable, y el paso previo al comunismo, los indígenas y los campesinos solamente se volvían interesantes para las estrategias políticas y para el interés académico, en tanto estaban en evolución o en tránsito a ser proletarios revolucionarios. Porque era el único mecanismo, siendo proletarios, que podían convertirse en fuerzas de la revolución. En cualquier caso, como se trataba de los indígenas, de pueblos y sociedades atrasadas, que representaban el pasado y cuyo único posible papel en la historia era pasar lo más rápidamente posible a la sociedad moderna capitalistaindustrial, el interés y la preocupación por los indígenas, su historia, sus luchas, sus tradiciones o su importancia en la sociedad moderna, pasaba a segundo plano (LINERA, 2008, p. 110).<sup>12</sup>

O segundo aspecto foi a visão de que todo camponês, nesse caso, o camponês indígena, se inseria na classificação da pequena-burguesia, pois, se estes não eram escravos e nem servos, muito menos trabalhadores assalariados, eram considerados, portanto, defensores de suas propriedades privadas em transição do trabalho assalariado, condição em que realmente poderiam ter uma participação na história da luta de classes (LINERA, 2008).

Con ello y tomando en cuenta que en el caso de Bolivia, de Ecuador, del Perú, en el caso de los países centroamericanos y en el caso de México hasta mediados del siglo XX, las masas campesinas eran la mayoría de la población. Estaba claro que esta izquierda marxista no tuvo una política de alianzas ni de construcción de una mayoría nacional capaz de disputar el poder del Estado. Mucho menos ha sido un potencial revolucionario las masas campesinas que, aun hasta hoy, tienen una importancia demográfica y económica decisiva. En el caso de Bolivia, el 39 por ciento de la población sigue siendo campesina y el 62 por ciento de la población, indígena (LINERA, 2008, p. 111).<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup>E como o capitalismo era o inevitável, e o passo anterior ao comunismo, os indígenas e os camponeses só se tornaram interessantes por estratégias políticas e por interesse acadêmico, enquanto estavam evoluindo ou em transição para serem proletários revolucionários. Porque era o único mecanismo, sendo proletários, que poderia se tornar forças da revolução. Em todo caso, tratando-se de povos indígenas, povos atrasados e sociedades, que representavam o passado e cujo único papel possível na história era passar o mais rápido possível à moderna sociedade capitalista industrial, o interesse e a preocupação com os povos indígenas, sua história, suas lutas, suas tradições ou sua importância na sociedade moderna ficaram em segundo plano. (tradução livre de autoria)

<sup>13</sup> Com isso e levando em consideração que no caso da Bolívia, Equador, Peru, no caso dos países da América Central e no caso do México até meados do século XX, as massas camponesas eram a maioria da população. Era claro que essa esquerda marxista não tinha uma política de alianças nem de construção de uma maioria nacional capaz de contestar o poder do Estado. Muito menos as massas camponesas foram um potencial revolucionário, ainda hoje têm uma importância demográfica e econômica decisiva. No caso da Bolívia, 39% da população continua camponesa e 62% da população indígena. (tradução livre de autoria)

O terceiro aspecto referia-se a ótica de “comunidade”, que para o marxismo ortodoxo representava um momento retrógado da história. Dessa forma, a “comunidade” era pensada enquanto uma característica do comunismo primitivo e que posteriormente seria novamente vivenciada com o fim do sistema capitalista. Isto significa que a sociedade indígena estava desvinculada da linearidade histórica proposta pela teoria marxista ortodoxa. Por último, a diversidade cultural indígena não era objeto de curiosidade do marxismo acadêmico, fato que resultou na renúncia total sobre o tema cultural indígena e na esperança de uma força mobilizadora. Nas palavras de Linera:

No solamente eso. No solamente que abandonó la posibilidad de encontrar una fuerza de movilización en torno a este temática, sino que también llevó a una renuncia a comprender la propia conformación de la composición de las clases sociales. El marxismo latinoamericano –y en buena parte mundial– al reducir la temática de las clases sociales meramente al ámbito de la economía y de la propiedad, dejó de lado el componente cultural, ideológico y simbólico que siempre está presente en la construcción de las clases sociales y, por lo tanto, no pudo comprender los elementos movilizadores o los elementos que gatillan al final la indignación moral de los sublevados (LINERA, 2008. p. 113).<sup>14</sup>

Devido a esse distanciamento histórico entre o marxismo e a sociedade nativa, foram os próprios indígenas que trouxeram à luz a temática identitária indígena. No caso da Bolívia, esse fato ocorreu por volta de 1960-70, em um contexto no qual os indígenas não tinham espaço suficiente na sociedade devido a discriminação existente em vários setores da vida social (LINERA, 2008).

Para reivindicar a posição na sociedade e o fim da exclusão da identidade indígena, uma das vozes mais importantes nesse período foi a do indígena boliviano Fausto Reinaga<sup>15</sup>, que, a partir da tríada do Indianismo composta por: “La revolución india”, “Manifiesto del partido índio de Bolívia” e “Tesis India”, propôs uma revolução indiana na qual lideranças indígenas passam a ocupar espaços políticos, por meio da revolução. Na perspectiva indianista proposta por Reinaga como uma teoria política e

---

<sup>14</sup> Não apenas isso. Não só abandonou a possibilidade de encontrar uma força mobilizadora em torno dessa questão, mas também levou a uma renúncia à compreensão da própria conformação da composição das classes sociais. O marxismo latino-americano - e em grande medida mundial - ao reduzir o tema das classes sociais apenas à esfera da economia e da propriedade, deixou de lado o componente cultural, ideológico e simbólico que está sempre presente na construção das classes sociais. e, portanto, não conseguia compreender os elementos mobilizadores ou os elementos que acabam por desencadear a indignação moral dos rebeldes. (tradução livre de autoria).

<sup>15</sup> Fausto Reinaga (1906-1994) foi um profícuo escritor e intelectual indígena peruano. Publicou 26 livros e diversos outros tipos de publicações, entre folhetos, artigos e jornais (FREITAS, 2015).

ideológica revolucionária centrada nos indígenas, a “luta de classes”, aspecto central da teoria marxista para a revolução, dá lugar à luta racial (FREITAS, 2015).

O “katarismo” surge na década de 1970, enquanto um discurso político que visava traçar uma nova história indígena, diferente da proposta do revisionismo histórico que praticamente havia apagado os povos indígenas da história. Esta por sua vez possui um caráter denunciativo, ao expor toda a violência e silenciamento da tradição e identidade das comunidades indígenas da Bolívia. Trata-se, portanto, da “reinvenção da identidade indígena”, colocando os nativos como agentes de sua própria história (LINERA, 2008).

Segundo Linera, a vertente mais radical era a indianista, que não se permitia realizar alianças com nenhum setor progressista da sociedade. Ao contrário, o Katarismo dialogava com algumas esferas políticas da esquerda, tanto que, em 1982, vence as disputas eleitorais e chega ao poder por meio da União Democrata Popular - UDP, fato que possibilitou um amplo espaço para novas lideranças indígenas em muitos setores da esfera política. Por outro lado, pelo motivo de não ter um aspecto mais flexível, o Indianismo passa a se desintegrar aos poucos, após as disputas eleitorais e experimenta uma divisão dentro da própria vertente. Conforme Linera (2008) explicita:

La versión política radical indianista después de este periodo de competencia electoral y de los resultados bastante escasos que obtuvo, entrará en un proceso de disgregación en distintas vertientes. Unos se dedicarán más a la parte religiosa reivindicando una religiosidad andina tradicional, otros se dedicarán a la parte académica, metiéndose a las universidades para desde allí promover una reconstrucción y una reinvención de la historia indígena, fundamentalmente desde las carreras de historia, de antropología y de sociología. Otra parte de esta ‘élite’ política de los años 70 regresará a sus domicilios y otros buscarán otro tipo de alianza personal con las fuerzas conservadoras que desde 1985 se apoderarán del escenario político boliviano (LINERA, 2008. p. 115 e 116).<sup>16</sup>

De acordo com Genovese (2019), a produção de Linera no final dos anos oitenta e primeira metade dos anos noventa relacionam-se com a preocupação do

---

<sup>16</sup> Após este período de competição eleitoral e os resultados bastante escassos que obtive, a versão política indiana radical entrará em um processo de desintegração em diversos aspectos. Alguns se dedicarão mais à parte religiosa, reivindicando uma religiosidade tradicional andina, outros se dedicarão à parte acadêmica, ingressando nas universidades para promover uma reconstrução e reinvenção da história indígena, principalmente a partir das carreiras de história, antropologia e da sociologia. Outra parte dessa "elite" política dos anos 1970 retornará para suas casas e outros buscarão outro tipo de aliança pessoal com as forças conservadoras que tomaram conta da cena política boliviana desde 1985. (tradução livre de autoria)

autor em identificar, na teoria marxista, referências às comunidades camponesas-indígenas como agentes de luta pelo fim da lógica capitalista. Dessa forma, Linera dialoga com a obra de Marx, em defesa do potencial das comunidades na luta em uma sociedade agrária.

Para Linera, rotular a sociedade boliviana como capitalista ou feudal, assim como a esquerda tradicional pensava, além de um problema teórico, caracterizava-se como um problema da “luta revolucionária”, pois essa perspectiva anulava o potencial revolucionário das “massas comunais” (LINERA, 2008:37 apud GENOVESE, 2019, p. 38). Nessa questão, há uma aproximação visível entre Linera e Mariátegui e a maneira como os autores enxergam o poder da classe camponesa.

Para Genovese, à medida em que Linera articula o Marxismo ao Indianismo, (uma das suas maiores preocupações ao analisar a obra de Marx), a comunidade indígena torna-se o motor de crítica revolucionária frente ao capitalismo. Dessa maneira, o autor se opõe à leitura do marxismo no âmbito da Filosofia e da História, em virtude dos aspectos de “linearidade” e “progresso”, presentes nessas esferas do conhecimento. Sendo assim, na perspectiva de Linera, o proletariado deixa de ser a única referência de luta política e revolucionária.

Nesse sentido, percebe-se a influência da visão de Mariátegui sobre o pensamento de Linera. A terceira nota de rodapé presente no texto de Genovese (2019, p.41) ressalta com clareza essa semelhança, pois os dois autores, ao analisarem a realidade andina, denotam a compreensão de que, além de trabalhadores, existem indígenas e camponeses que também devem ser pensados como sujeitos revolucionários.

Segundo Genovese (2019), Linera denominou sua leitura da obra de Karl Marx de “Marxismo situacional”, pois transforma-se em um marxismo indianista abarcando as particularidades da Bolívia: *reflexioné sobre el marxismo como una narrativa universal y el indianismo como una narrativa local, regional y enraizada, por lo tanto, es imposible, en Bolivia, ser marxista sin ser indianista y no se puede ser indianista consecuente sino se es, a la vez, marxista: marxismo situacional* (LINERA, 2015; grifo

de Genovese *apud* GENOVESE, 2019, p. 44).<sup>17</sup>

Dada a análise do Marxismo e Indianismo a partir da ótica de Linera, podemos constatar que a visão do autor se aproxima bastante do pensamento de Mariátegui, uma vez que ambos criticam a perspectiva ortodoxa de analisar o marxismo por meio de uma leitura linear e progressista da história e enfatizam a importância da classe camponesa-indígena como sujeitos de potencial revolucionário.

Portanto, é possível encontrar um diálogo entre o marxismo e o Indianismo, considerando que a América Latina faz parte de um contexto diferente do europeu, assim como pensaram os autores, levando em conta a luta indígena como parte da história da luta de classes, que se constitui como uma importante massa mobilizadora da revolução social.

Em suma, como proposto por Linera (2008) e Mariátegui (1928), no contexto histórico dos países da América Andina, a vanguarda revolucionária deixa de ter como base o proletariado e passa a focalizar o campesinato indígena, que representa a maioria da população desses espaços. Aliado à classe operária e ao movimento estudantil, o campesinato indígena forma uma grande força frente ao imperialismo norte-americano, que se perpetuou durante tanto tempo na América Andina. Portanto, pensar a luta de classes como uma teoria isolada da história das lutas indígenas é silenciar e apagar o legado dessas raízes.

### **1.3 A questão indígena no Peru**

Nesse tópico, abordaremos alguns fatores que possibilitaram a exclusão da identidade Quechua na sociedade peruana. Além disso, demonstraremos que os movimentos indígenas estão crescendo cada vez mais, desde a década de 1990, pois os próprios nativos estão utilizando a tecnologia como uma ferramenta de resistência, através de *sites* e outras plataformas, como espaço de contestação e luta. Utilizaremos a percepção da socióloga e cientista social brasileira Flávia Gimenez de Fávori e o seu texto: “A questão indígena na Comissão da Verdade e Reconciliação

---

<sup>17</sup> Refleti sobre o marxismo como uma narrativa universal e o indianismo como narrativa local, regional e enraizada, portanto, é impossível, na Bolívia, ser marxista sem ser indianista e não se pode ser um indianista consistente se não for, ao mesmo tempo, um marxista: marxismo situacional. (tradução livre de autoria)

do Peru”, de 2018, e do cientista político e sociólogo peruano Carlos Fernández Fontenoy e o texto “Sistema político, indigenismo e movimento camponês no Peru”, de 2000.

Segundo Fontenoy (2000), o contexto Peruano é o que mais se difere dos países andinos no que tange à problemática indígena, pois enquanto que, na década 1970, na Bolívia, já existiam movimentos indígenas que reivindicavam sua identidade e direitos étnicos; e no Equador, em 1986, surgia a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), o Peru experimentava um período complicado em termos de ações políticas, pois passava por um conflito interno no contexto da ditadura de Alberto Fujimori (1990-2000) e a luta armada do PCP-SL.

O século XVI foi marcado pelo sincretismo cultural na população peruana, pois os “*Curacas*”<sup>18</sup> passaram a ser grandes articuladores entre a administração espanhola e os nativos. Esses grupos adotaram o modo de vida dos espanhóis, através das vestimentas, língua e alimentação. Entretanto, o processo de aculturação não foi completo, fato que resultou em comportamentos ambíguos da população que se dividia entre “dois mundos” (FONTENOY, 2000).

Para Fontenoy (2000) a derrota da rebelião liderada pelo indígena Tupac Amaru II, em 1780-1781, reafirmou o sentimento de inferioridade indígena em relação aos brancos europeus, pois esse acontecimento proporcionou a abolição dos direitos políticos dos nativos, bem como no fortalecimento do exército no sentido de oprimir cada vez mais os indígenas.

Segundo Fávori (2018), as identidades construídas em torno dos nativos no período pós-colonial, são marcadas pelo “autorechaço” e “negação”. Nesse sentido, é importante ressaltar, portanto, a divisão que segrega a população indígena peruana entre os “Povos nativos andinos” e “Povos nativos amazônicos”, estes últimos considerados pelo estado colonial e republicano como indivíduos “Selvagens” e “não passíveis de civilização”, aspecto que resultou na construção de duas “indianidades” no país.

Ademais, outros termos racistas construídos historicamente para denominar

---

<sup>18</sup> Dentro da hierarquia do Império Inca, Os “*Curacas*” eram considerados administradores locais. (FONTENOY, 2000)

alguns grupos indígenas, a exemplo de “serranos”, contribuíram para que, cada vez mais, os indivíduos negassem suas identidades e se intitulassem como “mestiços” no intuito de se distanciar do termo “índio”. Ainda segundo Fávori (2018), o mestiço peruano possuía uma posição mais “privilegiada” que o nativo. Dois fatores diferenciavam os “mestiços” dos “índios”: a cor da pele e o fator econômico. Caso um indivíduo possuísse a pele um pouco mais clara e se encaixasse em uma classe social mais alta, poderia se auto denominar “mestiço”.

Esses termos, de certa forma, possibilitaram um distanciamento da verdadeira identidade indígena peruana e, conseqüentemente, proporcionaram um grande conflito identitário no país, pois, o fato de ser indígena, por si só, já carregava muitos estereótipos negativos, dificultando a auto afirmação dos indivíduos.

No período republicano, as dificuldades dos povos nativos se acentuaram devido à multiplicação da expropriação de terras camponesas por parte dos grandes latifundiários, o que culminou diretamente em inúmeras rebeliões da população indígena. Dessa forma, a exclusão dos povos nativos peruanos, a revolução mexicana e a revolução Bolchevique colocaram novamente em pauta a questão indígena. Esses fatores influenciaram o surgimento do movimento “indigenista”, difuso principalmente na esfera intelectual e artística da época (FONTENOY, 2000).

O “indigenismo” teve seu auge em 1926 e seu declínio em 1930, pois o governo do Presidente Augusto B. Leguía (1919-1930), que promoveu seu discurso no plano político a favor dos nativos, deu espaço para o surgimento de inúmeros grupos indígenas que, posteriormente, foram extintos por ele. Além disso, vale ressaltar que os difusores do indigenismo não eram indígenas. Muitas vezes, faziam parte das classes médias provinciais ou setores da aristocracia de Lima, exceto José Carlos Mariátegui e, devido a esses fatores, o indigenismo não se tornou um movimento de massas (FONTENOY, 2000).

Sulmont (1985), citado por Fontenoy (2000), afirma que um dos setores do Indigenismo foi agregado pelo socialismo de Lima, por meio das figuras de Haya de la Torre e Mariátegui. Vale ressaltar que a assimilação do indígena ao camponês foi construída pelos socialistas a fim de encaixar os nativos nos termos do marxismo ortodoxo para se adequar no quesito de classe. Entretanto, Mariátegui não

concordava com essa divisão ortodoxa. Dessa forma:

A partir de las décadas de los 30 y 40 del siglo XX, las distintas acciones que desarrollarán los campesinos estarán ligadas, de alguna manera, ya sea al Partido Aprista Peruano (PAP) o al Partido Comunista (PC). El PAP incorporará a los campesinos en su partido de 'Frente Único' de clases, junto a la clase media y a los obreros (Haya de la Torre 1936). Por su lado, el PC también incluirá en su política de alianzas a la clase campesina, para ir formando con el tiempo una sólida alianza obrero-campesina capaz de realizar la revolución proletaria en el Perú (FONTENOY, 2000).<sup>19</sup>

Fontenoy (2000) afirma que a questão camponesa fortemente presente no maoísmo acabou influenciando alguns países subdesenvolvidos, dentre eles, o Peru. O partido que mais colocou em prática as ideias de Mao Tsé-Tung foi o PCP-SL e, em 1980, declara guerra ao estado peruano sob o governo de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985) e seu sucessor Alan García (1985-1990), os quais não conseguiram conter o levante do Sendero Luminoso. Algumas práticas radicais de cunho violento e autoritário exercidas pelo partido provocaram reação negativa tanto na população quanto nos líderes camponeses de esquerda revolucionária. Esse aspecto faz com que novamente as questões indígenas retornem ao segundo plano.

Nesse período, os camponeses eram ensinados a lutar com as armas e muitas crianças e mulheres eram recrutadas para o combate, que derivou um alto número de mortos e grande insatisfação no meio campesino. O PCP-SL só foi contido em 1990 por meio da ditadura de Alberto Fujimori, época na qual vários militantes foram presos e mortos. Por outro lado, a política de Fujimori com viés neo-liberal também deixou marcas negativas na sociedade peruana até os dias atuais. Diz Rénique:

Concluída a fase mais crítica da explosão popular, com as Forças Armadas ocupando os confins andinos e amazônicos, e o Estado peruano tomando a iniciativa, terminava o ciclo radical e, com isso, não só o senderismo, mas também a "nova esquerda" pareciam passar, simples e discretamente, ao desvã da história peruana, deixando atrás de si um oneroso rastro de mortos e de oportunidades perdidas (RÉNIQUE, 2009, p 163).

Segundo Favári (2018), para o PCP-SL, o pensamento de Mao Tsé-tung seria a etapa mais elevada, um "marxismo desenvolvido" especialmente para os "países

---

<sup>19</sup> A partir dos anos 30 e 40 do século 20, as diferentes ações que os camponeses desenvolverão estarão vinculadas, de alguma forma, ao Partido Aprista Peruano (PAP) ou ao Partido Comunista (PC). O PAP irá incorporar os camponeses ao seu partido de classe 'Frente Unida', juntamente com a classe média e os trabalhadores (Haya de la Torre 1936). Por sua vez, o PC também incluirá a classe camponesa em sua política de alianças, para eventualmente formar uma sólida aliança operário-camponesa capaz de realizar a revolução proletária no Peru. (tradução livre de autoria)



atrasados”. A junção do mariateguismo-leninismo-maoísmo era considerada “O pensamento Gonzalo”<sup>20</sup> e “a verdade universal.” Essa ideia de unir o pensamento de Mariátegui ao pensamento de Mao Tsé-tung estaria completamente desajustada da realidade peruana da década de 70. A partir de 1990, sob o governo ditatorial de Alberto Fujimori (1990-2000), o PCP-SL começa a se desintegrar, e em consequência, ocorre a intensificação da repressão. Neste processo, os grupos mais afetados foram as comunidades indígenas – com os maiores níveis de pobreza – sofrendo uma considerável redução numérica.

No período pós-fujimorista, a partir dos anos 2000, o Peru experimenta um novo cenário de movimentos indígenas que vem se intensificando cada vez mais. Segundo Guevara (2014), há, atualmente, dois tipos de movimentos sociais no Peru: primeiro, os movimentos que se voltam para questões de cunho mais econômico, por meio de uma estrutura sindical de esquerda, composta principalmente por estudantes universitários, professores, agricultores, médicos etc; segundo, as várias populações indígenas que se unem por meio de ações coletivas contra a expansão da indústria de mineração e do petróleo, voltando-se mais para questões culturais, tais como a valorização étnica e à defesa dos recursos com base numa organização bastante territorial (Cajamarca, Espinar, Ilay, etc.). Tais grupos se mostram bastante ativos na luta contra as políticas neo-liberais herdadas do governo Fujimori.

Los movimientos sociales, particularmente los movilizados contra el capital extractivo, con su accionar y plataformas, cuestionan las desigualdades sostenidas y profundizadas por el modelo, en tanto concentración de las ganancias en unos pocos inversionistas y grupos de poder, depredación de los recursos, afectación a sus territorios, y persistencia de jerarquías étnicas, de clase y de género. Con sus reclamos, trascienden lo meramente economicista, y ejercen formas de decisión, organización y articulación que intentan ser menos verticales y más consensuadas, esforzándose por construir las bases de una sociedad igualitaria, con los mismos derechos y oportunidades para todos (GUEVARA, 2014).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> O fundador do PCP-SL era um professor de filosofia na Universidade Nacional de San Cristóbal, nesse período, ele adota o codinome de *presidente Gonzalo*, por isso a junção mariateguismo-leninismo-maoísmo era considerada “pensamento Gonzalo”.

<sup>21</sup> Os movimentos sociais, principalmente os mobilizados contra o capital extrativista, com suas ações e plataformas, questionam as desigualdades sustentadas e aprofundadas pelo modelo, como a concentração de lucros em poucos investidores e grupos de poder, a depredação de recursos, o impacto na seus territórios e persistência de hierarquias étnicas, de classe e gênero. Com suas reivindicações, transcendem o meramente econômico, e exercem formas de decisão, organização e articulação que buscam ser menos verticais e mais consensuais, buscando construir as bases de uma sociedade igualitária, com os mesmos direitos e oportunidades para todos. (Tradução livre de autoria).

Os meios de comunicação têm facilitado bastante a disseminação das propostas dos novos movimentos indígenas, por meio de *sites* e redes sociais, que se transformam em mecanismos de resistências. A seguir, apresentaremos rapidamente três *blogs* com o intuito de demonstrar a atuação dos povos indígenas através das plataformas digitais.

O *blog Movimiento democrático del Peru- Dignidad nacional*<sup>22</sup> foi construído em abril do ano de 2000. É uma organização social, política, pacífica e democrática. Inspira-se no passado histórico de resistência indígena e resgata a trajetória de todos mártires e heróis do povo peruano. São defensores da democracia e lutam pela dignidade e honestidade frente à corrupção e ao “neoliberalismo desumano” que deixou o país em intensa crise. Acreditam que é o tempo da *Dignidade nacional* disputar espaços políticos e sociais. Com inúmeras propostas e princípios, o movimento deseja criar um novo sistema:

En este nuevo sistema no habrá nunca más explotación, opresión, humillación ni discriminación del ciudadano peruano. La plena cultura de paz con justicia social a edificar entre todos; reconoce el respeto inalienable de una sociedad comunitaria integradora; pluricultural y multi-étnica, cuyo crecimiento y desarrollo sostenible, se basa en la planificación de su economía, su organización-participación ciudadana amparada en la solidaridad, el respeto y la libre autodeterminación como nación<sup>23</sup> (DIGNIDAD NACIONAL, 2000).

O *Blog* ressalta que José Carlos Mariátegui, com seu exemplo, *iluminou o caminho para avançarmos até alcançarmos a dignidade, a paz com justiça social e a liberdade para todos*. Percebemos que muitos objetivos do *site* se inspiram na visão de Mariátegui e esse aspecto é interessante para analisarmos a influência desse autor no Peru atual.

Além do projeto político, o *Movimiento Democrático del Peru- Dignidad Nacional* possui biblioteca, contendo quatorze livros; Filmoteca com 7 vídeos; Programas de televisão e rádio, a título dos “Tv internacional”, “Tv Perú”, “Rádio”, “Descarga”; sala de diálogo virtual por meio de *chats*, livros de visita e SMS e também participa de

<sup>22</sup> Disponível em:< <http://dignidadnacional-peru.blogspot.com>> Acesso 01/10/2020.

<sup>23</sup> Neste novo sistema nunca haverá mais exploração, opressão, humilhação ou discriminação do cidadão peruano. A plena cultura da paz com justiça social para construir entre todos; reconhece o respeito inalienável por uma sociedade comunitária inclusiva; pluricultural e multiétnica, cujo crescimento e desenvolvimento sustentável se baseiam no planejamento de sua economia, sua organização-participação cidadã sustentada na solidariedade, no respeito e na livre autodeterminação como nação. (tradução livre de autoria)

algumas instituições da América Latina.

Os “Chirapaq – centro de culturas indígenas del Peru”<sup>24</sup> – é uma associação indígena construída em 1986 no Peru, em meio ao contexto violento em virtude da guerra do Sendero Luminoso. *Chirapaq* significa para os Quíchua de Ayacucho “Cintilante de estrelas”, pois nas noites de verão, as crianças observam o céu para presenciar o encontro de duas estrelas, e quando isso ocorre, há uma multiplicação de luzes no universo.

De acordo com o *blog*, a equipe é formada por vários profissionais e ativistas andinos e amazônicos, que, em união com outras organizações indígenas, buscam “la construcción de una sociedad verdaderamente democrática e inclusiva, que reconozca sus raíces indígenas y se enriquezca de su carácter pluricultural y multilingüe”.

A associação *Chirapaq* possui várias propostas e influencia políticas nacionais e globais, com o intuito de afirmar a identidade indígena, bem como o pleno exercício dos direitos individuais e coletivos dos povos nativos, priorizando jovens, mulheres e crianças. O *blog* promove a discussão de diversas temáticas, tais como: Cultura, política, alimentação, mulher indígena etc.

Outra associação importante é a “AIDSESEP – Asociación interétnica do desarrollo dela selva peruana”<sup>25</sup> que foi construída no final da década de 1970 pelos dirigentes do Conselho Aguaruna Huambisa (CAH) e da Central de Comunidades Nativas da Selva Central (CECONSEC). Segundo o *blog*, o contexto no qual surgiu a associação foi extremamente favorável, devido à aprovação da Lei das Comunidades Nativas em 1974 e ao processo de titulação de terras comunitárias, por meio do governo de Juan Velasco Alvarado (1968-1975).

Desde então, a associação permanece atuando socialmente como porta-voz dos povos indígenas da Amazônia no Peru. É dirigida por uma Diretoria Nacional de qualquer região da selva peruana, eleita a cada três anos. Possui 109 federações, representando 1.809 comunidades onde vivem mais de 650.000 homens e mulheres

---

<sup>24</sup> Disponível em: <<http://chirapaq.org.pe/es/nosotros/quienes-somos>> Acesso em: 01/10/2020.

<sup>25</sup> Disponível em: <<http://www.aidesep.org.pe/publicaciones>> Acesso em: 01/10/2020.

indígenas, agrupadas em 17 famílias.

De acordo com o *blog*, os objetivos do grupo são reivindicar a integridade territorial, estabelecer e fortalecer o autogoverno indígena e estabelecer, controlar e desenvolver o sistema de desenvolvimento da economia indígena, tendo como base alguns princípios, tais como: justiça, respeito, reciprocidade, capital próprio, solidariedade, disciplina e inovação.

A partir de uma entrevista realizada no *site Crónicas del Stallido*<sup>26</sup>, em 2011, com Miguel Palacin<sup>27</sup>, em Lima, é perceptível como os movimentos indígenas no Peru têm se fortificado cada vez mais, sobretudo nos últimos cinco anos, principalmente pelo fato de que, segundo Miguel, esses novos movimentos focam na questão do protagonismo indígena. Diz ele:

M.P: El movimiento social no madura porque uno quiera, el movimiento social madura cuando llega el momento. Aquí tenemos dos corrientes: los movimientos sociales de después de los '90 y los de antes. Todavía la práctica de las organizaciones de antes es muy caudillista, arribista... Eso va a desaparecer. El movimiento social es otro. Es el que está en la calle vendiendo sus productos en la mañana y en la tarde sale a luchar. La lucha está en el campo. La clave es cómo articular esa lucha más allá (Miguel Palacin: 2011).<sup>28</sup>

Dessa forma, é possível afirmar, segundo Palacin, que nos últimos anos a questão Indígena no Peru se encontra bem mais articulada em relação aos anos anteriores à década de 1990. Com o avanço do neoliberalismo e de grandes empresas capitalistas que ameaçam as suas terras, a população indígena peruana se une no intuito de reivindicar seus direitos étnicos e reafirmar a sua identidade, que durante muito tempo foi apagada da história peruana.

---

<sup>26</sup> Disponível em: <<http://cronicasdelestallido.net/cinco-anos-atras-no-habia-movimiento-indigena-en-peru-ahora-somos-actores/>> Acesso 01/10/2020.

<sup>27</sup> De acordo com o site citado na nota de número 11, Miguel Palacin foi um dos fundadores da Confederação Nacional de Comunidades Afetas pela Mineração (CONACAMI) e foi ex coordenador da Confederação Andina de Organizações Indígenas (CAOI).

<sup>28</sup> O movimento social não amadurece porque se quer, o movimento social amadurece quando chega a hora. Aqui temos duas correntes: os movimentos sociais de depois dos anos 90 e os de antes. A prática das organizações de antes ainda é muito caudilhista, arribista ... Isso vai desaparecer. O movimento social é outro. É ele que fica na rua vendendo seus produtos de manhã e à tarde sai para lutar. A luta está no campo. A chave é como articular ainda mais essa luta. (Tradução livre de autoria).

## 2 CONTEXTO HISTÓRICO PERUANO ENTRE 1956-1962

Nesse capítulo, apresenta-se o contexto histórico do Peru no período compreendido entre 1956 a 1962, durante o governo de Manuel Prado Urgateche. Essa contextualização é relevante, pois o romance “A Tumba do Relâmpago”, nosso objeto de estudo, narra as revoltas camponesas que ocorreram durante essa época. Para tanto, pretende-se investigar, historicamente, as causas dessas lutas no conjunto das relações econômicas, políticas e sociais nas quais se inseriam os camponeses indígenas abordados na obra.

### 2.1 O governo de Manuel Prado

O Peru é um país bastante conhecido da América Andina, pois abriga, em muitas regiões, um rico patrimônio histórico em relação à tradição indígena. Entretanto, há uma forte contradição: embora alguns elementos que remetem ao período dos Incas permaneçam praticamente “intactos” – não apenas no plano físico, como também no imaginário da população – a exclusão da identidade indígena é um aspecto predominante desde o período colonial. Conforme afirma Miguel Palacin<sup>29</sup> (coordenador da Confederação Andina de Organizações Indígenas- CAOI) por meio de uma entrevista concedida ao *site* “Cronicas del Stallido” em 2011:

M.P.: Perú es un país muy racista y Lima es el espejo de ese racismo. Si alguien viene hablando quechua aquí es excluido, si vienes con el sombrero es porque formas parte del folclore. Y tus propios paisanos te miran así. ¿Por qué? Porque la educación está hecha para eso, para el odio y para el olvido. Todas las constituciones políticas del Estado se han hecho contra los indios y sin los indios. Todos los textos escolares se han hecho desde una óptica occidental limeñista y mirando al mar o a Washington. Cuando vas a la escuela y hablas en quechua te golpean, cuando no pronuncias bien el castellano eres objeto de burla, eso pese a que Lima tiene un 70% de migrantes y quechua hablantes. Hay dos Perú: el Perú legal, que es Lima, y el Perú real (PALACIN, 2011).<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Miguel Palacin foi também um dos membros fundadores da Confederação Nacional das Comunidades Afetadas pela Mineração (CONACAMI). Informação disponível em: <<http://cronicasdelestallido.net/cinco-anos-atras-no-habia-movimiento-indigena-en-peru-ahora-somos-actores/>>. Acesso em 21/08/2020.

<sup>30</sup> M.P.: O Peru é um país muito racista e Lima é o espelho desse racismo. Se vier aqui alguém falando quíchua é excluído, se você vier de chapéu é porque você faz parte do folclore. E seus próprios compatriotas olham para você assim. Por quê? Porque a educação é feita para isso, para o ódio e para o esquecimento. Todas as constituições políticas do Estado foram feitas contra os índios e sem os índios. Todos os livros didáticos foram feitos do ponto de vista ocidental de Lima e olhando para o mar ou para Washington. Quando você vai para a escola e fala quíchua, eles batem em você, quando você não fala bem o espanhol zombam de você, isso apesar de Lima ter 70% de migrantes e falantes de

O historiador José Luis Rénique traçou a história das revoluções ocorridas no Peru durante o século XX por meio do livro “A Revolução Peruana” (2009), esboçando um minucioso contexto do país a partir do século XIX. Segundo o autor, na década de 1950, o cenário peruano encontrava-se desolador. O ideal da modernização pairava sobre o país e o “índio” era considerado um obstáculo para a concretização desse projeto. A política parecia estar estagnada na década de 1930, pois a governabilidade ainda era baseada na política de exclusão das massas, ou seja, um país que caminhava para o “moderno” aos “moldes” da estrutura feudalista.

O autor aponta que o final da década de 1950 é marcado pelo retorno do campesinato na esfera social que, até então, permanecia “adormecido” pós-ditadura do general Manuel Arturo Odría (1948-1956). O “despertar” da esfera campesina peruana deve-se, principalmente, ao fato da enorme influência que as revoluções Chinesa e Cubana proporcionaram ao país andino peruano. É nesse contexto, portanto, que surge a suposta “nova esquerda”, influenciada pelo impulso dos estudantes da época, em contraste com a velha esquerda aprista.

Os historiadores peruanos Carlos Contreras e Marcos Cueto (2013), no livro *Historia del Perú Contemporáneo Desde las luchas por la Independencia hasta el presente*, constroem um panorama histórico geral do Peru desde o período colonial. Segundo os autores, Manuel Prado regressa novamente ao poder, contando com forte apoio do partido aprista “*Alianza Popular Revolucionária Americana*” (APRA)<sup>31</sup>. Esse período significou maior abertura democrática no país após vivenciar os “anos de ferro” da ditadura de Odría (1948-1956).

O historiador Peter F. Klarén (2004), na obra *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*, ressalta que, embora o desemprego tenha crescido entre 1957-1958, o APRA controlou a insatisfação sindical, possibilitando a continuidade do governo Prado. Esse período caracterizou-se também por meio da integração total do Peru ao mercado internacional, marcando uma época de contínuo fluxo de capital estrangeiro. Diz ele:

---

quíchua. Existem dois Peru: o Peru legal, que é Lima, e o Peru real. (tradução livre da autora).

<sup>31</sup> Alianza Popular Revolucionaria Americana: Fundada por Haya de la Torre em 1924 quando se encontrava exilado no México. Em 1931 o PAP (Partido Aprista Peruano) disputou as eleições, mas não saiu vitorioso (Domingos, 2010, p. 4).

Las compañías extranjeras apreciaban no sólo la economía ortodoxa y de mercado libre del país, sino la virtual carencia de restricciones a la repatriación de utilidades. En las décadas de 1950 y 1960, el Perú se convirtió en uno de los países sudamericanos más propicios para la inversión y estuvo dominado cada vez más por el capital extranjero (KLARÉN, 2004: 375).<sup>32</sup>

Klaren (2004) aponta que os primeiros anos do governo Prado foram problemáticos do ponto de vista da economia, uma vez que os Estados Unidos aumentaram as tarifas de algodão no mercado mundial e desfizeram-se dos estoques excedentes. Sendo assim, o desenvolvimento econômico peruano, pautado principalmente nas exportações, foi momentaneamente interrompido, provocando amplas repercussões sociopolíticas. Como resultado, Prado reage com políticas deflacionárias acentuando os conflitos entre o governo e a classe trabalhadora. Por outro lado, nesse cenário, as grandes oligarquias encontravam-se insatisfeitas com seus lucros decrescentes.

Na tentativa de conter a situação, Prado volta-se para o setor da direita política, nomeando Pedro Beltrán<sup>33</sup> ao cargo de Ministro da Fazenda e Chefe de Gabinete, em 1959. O novo ministro promoveu reformas impopulares na época, tais como: a eliminação de todo tipo de subsídio alimentar, o aumento do preço da gasolina, o congelamento dos salários e a redução do controle estatal sobre a economia (CONTRERAS & CUETO, 2013). Esses aspectos impulsionaram novamente as exportações através da produção de farinha de peixe e do açúcar para os Estados Unidos, possibilitando o crescimento econômico do país (KLARÉN, 2004).

Segundo Contreras e Cueto (2013), o setor de mineração havia sido amplamente dominado por empresas estrangeiras de petróleo, ferro e cobre e a estrutura oligárquica peruana consolidava seu domínio na agricultura de exportação, sobretudo, através da construção de fazendas modernizadas de açúcar e algodão, principalmente, na costa norte e central do país.

Embora os últimos três anos do governo Prado tenha sido marcado pelo retorno

---

<sup>32</sup> As empresas estrangeiras valorizaram não só os ortodoxos e mercado livre do país, mas a virtual falta de restrições à repatriação de utilitários. Nas décadas de 1950 e 1960, o Peru se tornou um dos Países da América do Sul mais propícios para o investimento e dominado cada vez mais pelo capital estrangeiro. (Tradução livre de autoria).

<sup>33</sup> Beltrán foi um precursor do neoliberalismo no país, foi educado na Inglaterra e foi presidente do Banco Central de Reserva durante os primeiros anos de Odría. (KLARÉN, 2004:320).

do crescimento econômico, mediante as exportações, vale salientar que os beneficiários desse impulso comercial foram, sobretudo os setores urbanos, costeiros, as economias modernas e algumas regiões específicas da serra com acesso ao mercado pela costa, a exemplo do vale de Mantaro, no planalto central do departamento Junín. Isso indica que o impacto desse fenômeno não se desenvolveu uniformemente no Peru como um todo, ou seja, as camadas mais pobres, como a classe camponesa indígena, não se beneficiaram desse crescimento na economia, fato que acentuou ainda mais a desigualdade social no país andino (KLARÉN, 2004).

## 2.2 O despertar do campesinato “adormecido”

Para se compreender a análise de “A Tumba do Relâmpago”, é importante destacar que o final da década de 1950 e início da década 1960 (anos centrais abordados na literatura), foram marcados por vários levantes camponeses indígenas em variadas regiões do país, além da criação de sindicatos e uma forte mobilização estudantil no plano político.

Favári (2018), citando o cientista político Handelman (1975), afirma que nesse contexto, no Peru, ocorreu uma das maiores mobilizações camponesas da América Latina. Esses movimentos resultaram na ocupação de muitas terras de domínios latifundiários, fato que acaba colocando em xeque o poder dos grandes fazendeiros em todo o país. Conforme a autora:

Em 1959, *comuneros* de Yanacancha, uma pequena comunidade do departamento de Pasco, ocuparam uma parcela do latifúndio de San Juan de Paria, atitude seguida pela comunidade vizinha de Rancas. Ambos defendiam que estavam retomando suas terras que legitimamente eram suas. As mobilizações, que começaram na serra central (Pasco e Junín) no final dos anos de 1950, foram massivas também na região de La conveción, no departamento de Cusco, e se espalharam pelo país, ainda que menos generalizadas e organizadas, nos departamentos de Ayacucho, Lima, Ancash, Cajamarca e Huanuco, Piura etc. nos primeiros anos da década de 1960. Esse tipo de ação culminou em um grande processo de mudança política e social realizado desde os setores populares (FAVÁRI, 2018, p.96).

Segundo Klarén (2004), os indígenas constituíam dois terços da população da serra, sendo quarenta por cento localizados nos cinco departamentos sulistas mais pobres da região. No contexto do “despertar” econômico, aqui já mencionado, a produção agrícola global na serra cresceu apenas 0,8 por cento entre os anos de 1950-1966. Esse aspecto sugere que a maioria do campesinato do Sul, com grande



população indígena, permaneceu em condições precárias de subsistência e estagnação.

O historiador também aponta que os desastres naturais, como a seca de 1957 e, conseqüentemente, a fome que assolava a população do sul, principalmente em Puno, resultaram na queda de produção e no aumento da emigração camponesa para as cidades, provocando os primeiros levantes camponeses em Pasco, sede da empresa *Cerro de Pasco Corporation*, em 1959.

Segundo Klarén (2004, p.379-380), *Pasco*, o menor departamento da serra abrigava 138.000 habitantes em 1960, dos quais 60 por cento falava predominantemente a língua nativa quíchua e sua taxa de alfabetização era de 52 por cento. A economia era pautada na comercialização de gado<sup>34</sup>, produção de lã de lhama e criação de ovelhas. Por outro lado, apenas dezessete famílias e algumas empresas, incluindo a *Cerro*, possuíam noventa e três por cento de todas as terras aráveis e pastoris do departamento, aspecto que demonstra a distribuição desigual das terras.

A matéria intitulada *El Sangriento Legado de la Minera Cerro de Pasco Corporation*, publicada por Diane Bueno, no site *Perusumaq*<sup>35</sup>, no ano de 2017, aborda a história da *Cerro de Pasco Corporation*. Segundo o relato de um morador natural de Pasco chamado Mario Pérez Arauco, existe uma lenda na população acerca da origem da mineração, envolvendo a história de um indígena chamado Huaricapcha, que em 1630 acende uma fogueira para se aquecer no inverno e acidentalmente descobre os minerais da região. Posteriormente, os indígenas apresentam o local aos espanhóis e, a partir disso, se torna um dos centros de mineração mais cobiçados.

Ainda segundo a matéria, no final do século XIX, iniciam-se os investimentos estrangeiros em Cerro de Pasco e, em 1902, engenheiros norte-americanos decidem fundar uma das mais importantes mineradoras: *Cerro de Pasco Investment Corporation*. Este fato resultou em um impulso econômico da cidade, principalmente,

---

<sup>34</sup> Aspecto interessante para se compreender a posição do personagem Remigio Villena na literatura, que era um comerciante de gado.

<sup>35</sup> Disponível em: <<https://perusumaq.com/2017/12/01/el-sangriento-legado-de-la-minera-cerro-de-pasco-corporation/>> Acesso 01/10/2020.

“às custas dos maus tratos aos seus habitantes”:

A finales de los años 20, se contaba con aproximadamente 2500 trabajadores que residían sólo en Cerro de Pasco. Aunque era una actividad que si bien proveía ganancias para los extranjeros, la minera maltrataba a sus trabajadores, abusaba de su poder de “hacendado” y afectaba la salud de los residentes de la región. No por algo Cerro de Pasco es llamada “la ciudad minera,” pues hasta ahora sigue siendo “devorada” por los desechos tóxicos, fruto de la excavación (BUENO, 2017).<sup>36</sup>

A partir dos anos 1930, se iniciam as revoltas e rebeliões dos habitantes de Pasco em reação as péssimas condições de trabalho impostas pela empresa. Ainda de acordo com a matéria, segundo Mayer de Zulen<sup>37</sup>: *De día y de noche, todos trabajaban sin descanso alguno. Muchos eran tratados como esclavos. Si tenían alguna deuda, estos no podían irse hasta pagar el último centavo con su propio trabajo, y si era posible hasta más.*<sup>38</sup>

A matéria aponta também que, além de dominar a mineração, a empresa estrangeira desejava expandir seus domínios para o setor agropecuário, disputando diretamente com os camponeses da comunidade *San Antonio de Rancas*. Em consequência, a empresa decide estender sua cerca, conhecida como “quebradeira”, para dominar as terras pertencentes aos moradores da região e roubar seu gado, fato que posteriormente, em 1960, resulta em uma intensa rebelião dos *ranqueños* frente aos abusos da empresa.

O cenário acabou em um massacre no qual foram assassinados dois líderes das comunidades “Alfonso Rivera Rojas” e “Teófilo Huamán Travezaño” e uma camponesa chamada Silveria Tufino, além de deixar inúmeros feridos: *“Para los ranqueños, los culpables fueron definitivamente los “gringos” de la Cerro de Pasco Corporation”* (PERUSUMAQ, 2017).

---

<sup>36</sup> No final da década de 1920, havia cerca de 2.500 trabalhadores que residiam apenas em Cerro de Pasco. Embora fosse uma atividade que proporcionasse lucros para estrangeiros, a mineradora maltratava seus trabalhadores, abusava de seu poder de “proprietária de terras” e afetava a saúde dos moradores da região. Não é à toa que Cerro de Pasco é chamada de “cidade mineira”, porque até agora continua a ser “devorada” pelos resíduos tóxicos, resultado das escavações. (tradução livre de autoria).

<sup>37</sup> Dora Mayer de Zulen (1868-1959) foi uma ativista, ensaísta e intelectual que defendeu os direitos dos povos indígenas no Peru.

<sup>38</sup> De dia e de noite, todos trabalhavam sem descanso. Muitos foram tratados como escravos. Se eles tivessem alguma dívida, eles não poderiam sair até que pagassem o último centavo com seu próprio trabalho, e se possível, ainda mais. (tradução livre da autora)

A figura a seguir, circulada em 1928 no Peru no periódico *Labor*<sup>39</sup>, retirada do blog de Victor Mazzi Huaycucho<sup>40</sup>, refere-se a uma denúncia ao comportamento irresponsável da empresa *Cerro de Pasco Corporation* com os trabalhadores mineiros, após uma tragédia ocorrida nas minas de Morococha: *por exigir la perforación de una chimenea de ventilación que salió directamente al lecho de la laguna Morococha, ocurriendo un desastre previsible a todas luces*<sup>41</sup> (MAZZI, 2010).

De acordo com a matéria do *blog*, intitulada *José Carlos Mariátegui y los trabajadores mineros de Morococha* de 2010, nesse período, o gerente geral da empresa Harold Kingsmill, em conjunto com o presidente Augusto Légua (1919-1930), tentam silenciar todos os jornais para evitar a repercussão do caso perante a população. Em resposta, José Carlos Mariátegui lança o título da manchete “Como ocorreu la catástrofe de Morococha”. O artigo do jornal foi escrito por Aberlado Solís, colobarodor do “Labor” e assessor trabalhista dos mineiros.

Figura 1: Jornal Labor (1928)



Fonte: MAZZI (2010).<sup>42</sup>

Segundo uma publicação de 2015 do site “RT”, cujo título é *La enorme mina a cielo abierto que 'devora' a una importante ciudad de Perú*<sup>43</sup>, mediante a decisão do

<sup>39</sup> Periódico fundado por José Carlos Mariátegui em novembro 1928.

<sup>40</sup> Disponível em: <<https://victormazzihuaycucho.blogspot.com/2010/06/jose-carlos-mariategui-y-los.html>> Acesso em: 01/10/2020.

<sup>41</sup> Por exigir a perfuração de uma chaminé de ventilação que ia direto para o leito da lagoa Morococha, causando um desastre claramente previsível. (Tradução livre da autora)

<sup>42</sup> Disponível em: <<https://victormazzihuaycucho.blogspot.com/2010/06/jose-carlos-mariategui-y-los.html>> Acesso em: 01/10/2020.

<sup>43</sup> Disponível em: <<https://actualidad.rt.com/actualidad/194714-enorme-mina-traga-ciudad-peru>>

Ministério da saúde do Peru, a cidade Cerro de Pasco, em 2015, foi considerada oficialmente uma “emergência ambiental” e as vítimas mais afetadas são as crianças da região, das quais, 90 por cento tem níveis elevados de algum produto químico nocivo no sangue, devido ao contato direto com o lixo tóxico.

De acordo com o *site*, os principais culpados desse estado de emergência foram o Estado e as empresas privadas: a *Cerro de Pasco Corporation* e posteriormente a *Volcán*, que mediante as extrações sem limites de metal e a produção de cobre, ferro e zinco, onde os mineiros trabalhavam a céu aberto, resultaram na “*herencia' tóxica que se amontona desde 1950 hasta ahora: el polvo de los desechos envenena a la gente*”. Mesmo com o perigo e as péssimas condições de subsistência que devora a população de Cerro nas últimas décadas, ainda há um enorme descaso das autoridades e da empresa para a resolução do problema.

Apontar esses aspectos a respeito da empresa *Cerro de Pasco Corporation* se faz necessário, pois o romance “A Tumba do Relâmpago” narra as lutas campesinas que se iniciaram a partir do momento em que a empresa expande seus domínios e demite vários trabalhadores mineiros durante o governo de Prado. Isso nos indica que a exploração da corporação contra os trabalhadores não faz parte apenas do contexto abordado na literatura e sim, desde a sua criação, em 1902.

Conforme Klarén, durante o governo de Prado, em outros locais do país, a exemplo do vale de *La convencion*, o descontentamento dos camponeses também se acentuava através de uma série de protestos e greves que disparavam na região, ao mesmo tempo que em Pasco. O sindicato havia convocado greve e propôs que os membros das comunidades parassem de pagar o aluguel dos seus terrenos como forma de resistência.

Nesse contexto, Huglo Blanco, um agrônomo de orientação trotskista, se uniu às lutas campesinas de *La convencion*, com a pretensão de “politizar” e “radicalizar” o movimento. Sob sua liderança, em 1962, a greve se espalhou por todo o vale e os camponeses assumiram de fato o controle dos campos, conseguindo tomar 40 das 380 fazendas da região. Entretanto, devido à reação violenta do governo em resposta aos movimentos, Blanco foge do vale antes de ser preso, fato que resultou no fim da

mobilização campestre durante a segunda metade do governo Prado (KLARÉN, 2004).

No plano político, o PAP<sup>44</sup> experimentava certa desintegração, devido ao seu caráter mais maleável e ambíguo, principalmente no que se refere à realização de alianças com os “inimigos” para voltar à legalidade política. Dessa maneira, em 1960, o partido se transforma em Movimento de Esquerda Revolucionária (MIR), por sua vez, muito influenciado por Cuba e as ideias de Che Guevara (RÉNIQUE, 2009, p 97).

Devido a tantos posicionamentos e ideias diversas de orientação trotskista, leninista, maoísta etc., os partidos se centravam em modelos estrangeiros de revolução na busca de adotá-los como inspiração no contexto peruano. Por outro lado, o campesinato, em união com os estudantes, cada vez mais, caminhava para a luta armada. O Movimento de Esquerda Revolucionária (MIR) e o Exército de Libertação Nacional (ELN) se mostravam bastante influentes nesse contexto (RÉNIQUE, 2009).

Em suma, é possível afirmar que o período entre 1956-1962 foi marcado por grandes levantes campestres em várias regiões do Peru, sobretudo devido ao avanço das empresas estrangeiras e posteriormente a mecanização que substituiu grande parte da mão de obra em função do ideal de modernização, resultando, portanto, em desemprego para as populações campestres indígenas mais pobres, que permaneciam em precárias condições de vida, em virtude da imensa desigualdade social presente no país.

---

<sup>44</sup> Alianza Popular Revolucionaria Americana: Fundada por Haya de la Torre em 1924 quando se encontrava exilado no México. Em 1931 o PAP (Partido Aprista Peruano) disputou as eleições, mas não saiu vitorioso (Domingos, 2010, p. 4).

### 3. A TUMBA DO RELÂMPAGO: MAGIA, MARXISMO E INDIANISMO

No presente capítulo, nos ateremos a análise da obra “A Tumba do Relâmpago”, à luz do referencial teórico exposto no capítulo 2. Sendo assim, buscaremos analisar de que forma o Marxismo e o Indianismo são abordados na obra, principalmente por meio de dois personagens que se unem para lutar contra a exploração dos camponeses indígenas. Ademais, faremos uma breve análise acerca da fantasia e da magia, que também se faz muito presente na narrativa.

#### 3.1 Manuel Scorza e A Tumba do Relâmpago

Para se compreender a análise da relação do marxismo e indianismo no cenário das lutas do campesinato indígena presente na obra, é importante destacar que o final da década de 1950 e início da década 1960 (anos centrais abordados nos livros) foram marcados por vários levantes camponeses indígenas em variadas regiões do país, além da criação de sindicatos e uma forte mobilização estudantil no plano político. Favári (2018) afirma que, para o cientista político Handelman (1975), nesse contexto, o Peru presencia uma das maiores mobilizações campesinas da América Latina. Esses movimentos resultaram na ocupação de muitas terras de domínios latifundiários, fato que acaba colocando em xeque o poder dos grandes fazendeiros em todo o país. Conforme a autora:

Em 1959, *comuneros* de Yanacancha, uma pequena comunidade do departamento de Pasco, ocuparam uma parcela do latifúndio de San Juan de Paria, atitude seguida pela comunidade vizinha de Rancas. Ambos defendiam que estavam retomando suas terras que legitimamente eram suas. As mobilizações, que começaram na serra central (Pasco e Junín) no final dos anos de 1950, foram massivas também na região de La conveción, no departamento de Cusco, e se espalharam pelo país, ainda que menos generalizadas e organizadas, nos departamentos de Ayacucho, Lima, Ancash, Cajamarca e Huanuco, Piura etc. nos primeiros anos da década de 1960. Esse tipo de ação culminou em um grande processo de mudança política e social realizado desde os setores populares (FAVÁRI, 2018, p.96).

Manuel Scorza Torres nasceu em Lima, Peru, em 1928, e morreu em um trágico acidente de avião, em 1983, na Espanha. De origem humilde, era filho de pai camponês e mãe indígena. Devido a sua infância conturbada em termos de saúde (pois tinha asma) seus pais decidiram se mudar para *Huancavelica* em virtude de o clima ser mais favorável, onde passou sua infância em *Acoria* e *Acobamba*. Nesses locais, enxergou de perto a realidade que os indígenas vivenciavam no Peru (SOTO, 1998).

De acordo com Soto (1998), a família de Manuel Scorza se esforçava bastante para lhe oferecer uma educação de qualidade. Sua formação escolar se inicia em uma instituição religiosa chamada *Salesiano de Huancayo*. Posteriormente, em 1929, retornam para Lima. Lá, seu pai torna-se vendedor de revistas e um tempo depois, Scorza ingressa no colégio militar *Leoncio Prado*.

Na sua juventude, estudou na *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Lima. Desde os 15 anos, já era um militante engajado do APRA<sup>45</sup>. Durante a ditadura do General Manuel Arturo Odría, em 1948, período marcado por fortes conflitos políticos, teve que se exilar no México. Nessa época, visitou alguns países da América Latina, como a Argentina e Brasil e escreveu grande parte de suas obras. Em 1956, ao retornar ao Peru, ganha o Prêmio Nacional de Poesia por meio do conjunto de poemas intitulado “Las imprecaciones”, escrito no ano anterior (SOTO, 1998).

Em 1954, segundo Soto, Scorza se desaponta com a trajetória política do APRA, que se tornava cada vez mais “conservadora”. Dessa forma, Scorza rompe com o movimento, encerrando sua militância, através de uma carta enviada a Víctor Haya de La Torre. Em 1956, durante seu retorno ao Peru, Manuel Prado vence as eleições através do apoio aprista, fato que decepciona ainda mais o escritor.

A partir de 1950, Scorza inicia seu trabalho editorial fundando a coleção *Populibros Peruanos*, em conjunto com alguns amigos. A venda dos livros se desenvolvia de forma direta em quiosques públicos e foi bem sucedida. Tendo em vista que no período da presidência de Manuel Prado iniciam-se inúmeras revoltas camponesas pela terra e intensa repressão do governo, Scorza parte para Cerro de Pasco, no intuito de acompanhar e registrar as lutas. Assim, começa a participar do *Movimiento comunal del Perú*, escrevendo e publicando manifestos que denunciavam as atitudes da *Cerro de Pasco Corporation* e do Gamonalismo (SOTO, 1998).

Nesse contexto, Scorza decide criar uma saga intitulada “A Guerra Silenciosa” contra o latifúndio e o imperialismo, contendo cinco romances: “Redoble por rancas” (1970); *Garabondo, el invisível* (1972); *El Jinete Insomne* (1977); *Cantar de Agapito Robles* (1977); e *La tumba del relámpago* (1978). O autor tinha a intenção de registrar as lutas camponesas que presenciou e dá-las visibilidade, devido ao seu

---

<sup>45</sup> Alianza Popular Revolucionária Americana.

silenciamento histórico. Conforme ele mesmo indica, mediante uma entrevista realizada em Buenos Aires, em 1972, presente no *site* da revista *Sudestada*<sup>46</sup>: Las grandes masacres de Cerro de Pasco -de la que sólo fui un borroso testigo- cambiaron radicalmente mi punto de vista sobre la literatura. Yo necesitaba comunicar lo que había visto y me planteé el problema de la comunicación. Pienso que es importante comunicarse<sup>47</sup> (SCORZA, 1972).

O trecho demonstra que Manuel Scorza de fato presenciou as lutas indígenas de Cerro de Pasco e elas modificaram sua visão acerca da literatura. Presenciando os massacres, sentiu forte necessidade de expressar e denunciar o que tinha visto por meio dos romances. Para ele, as pessoas que havia conhecido em Cerro, tão desprezadas pela sociedade, eram as únicas capazes de lutar.

Vale ressaltar que as obras de Scorza não fazem parte da corrente literária do indigenismo, pois não apresentam "índios puros", mas "mestiscizados" (CUBA, 2014). O próprio autor comenta a respeito dessa questão, destacando o lado negativo do romance indigenista e caracterizando-o como uma literatura racista, conforme demonstra o seguinte trecho:

Bueno, yo insisto en que debe eliminarse la palabra indigenista, porque es un error de base. Por ejemplo, los libros de Arguedas cuyo tema profundo fundamentalmente es el ser humano, y, singularmente, la búsqueda del padre, son de nivel dostoiéwskiano. Por eso, el continuar enfocando la novela de esa forma, la conduce a una forma de racismo literario, ya que en realidad, no se puede ignorar que se la ha querido liquidar colocándole ese tipo de cosas (SCORZA: 1979, p.3).<sup>48</sup>

No quinto romance, “A Tumba do Relâmpago” (1986), Manuel Scorza narra as lutas dos camponeses indígenas contra as explorações dos grandes latifundiários e da empresa norte-americana *Cerro de Pasco Corporation*, na década de 1960: *Yo*

---

<sup>46</sup> Esse trecho faz parte da revista “Sudestada”, que em 2009, publica uma matéria sobre Manuel Scorza, intitulada “Manuel Scorza: La máquina de soñar”. A matéria disponibiliza três reportagens inéditas com Manuel Scorza, produzidas entre 1971-1974 em Buenos Aires. Disponível em: <https://www.revistasudestada.com.ar/articulo/535/manuel-scorza-la-maquina-de-sonar/>. Acesso 02/10/2020.

<sup>47</sup> Os grandes massacres de Cerro de Pasco - dos quais fui apenas uma vaga testemunha - mudaram radicalmente meu ponto de vista sobre a literatura. Eu precisava comunicar o que tinha visto e levantei o problema da comunicação. Eu acho que é importante comunicar. (tradução livre da autoria)

<sup>48</sup> Bem, insisto que a palavra indigenista deve ser eliminada, porque é um erro básico. Por exemplo, os livros de Arguedas cujo tema profundo é fundamentalmente o ser humano e, singularmente, a busca do pai, estão no nível dostoiévski. Portanto, continuar a abordar o romance dessa forma leva-o a uma forma de racismo literário, pois, na realidade, não se pode ignorar que eles quiseram liquidá-lo colocando tais coisas nele. (tradução livre de autoria)



*considero que La Tumba del Relámpago es el libro épico en el sentido más profundo de la palabra, es el más maduro, y quizá, mi mejor libro* (SCORZA, 1979: p. 3).

Tudo se inicia quando a empresa *Cerro de Pasco Corporation* fecha algumas minas e começa a demitir muitos trabalhadores mineiros. Revoltadas com tantas injustiças, tais como o desemprego; o cercamento de terras que afeta diretamente a moradia dos camponeses, somados ao problema da água provinda de algumas fazendas que avança sobre suas casas; várias comunidades se unem com o apoio de Genaro Ledesma (Trujillano, que se muda para Cerro de Pasco, assumindo o cargo de professor) para invadir algumas propriedades (Paria, Uchumarca, El Diezmo, Jarria etc.).

De forma paralela a esse enfoque central da obra, há outras histórias que vão se desdobrando ao decorrer da narrativa: o esforço de Remígio Villena (comerciante de gado e morador de *Tusi*) para tentar decifrar os ponchos premonitórios tecidos pela cega Añada (uma anciã, cega e feiticeira de *Yanacocha*); a história do “Morcego Pajuelo”, que enriquece misteriosamente às custas (até mesmo de sangue) das pessoas que ele se aproxima; a trajetória da família “Albonoz” etc., todos esses episódios são abordados com muito humor e ironia que instigam a leitura.

O professor Ledesma conquista a confiança das comunidades e torna-se advogado das suas causas. Sendo assim, propõe a união dos camponeses para a invasão coletiva das fazendas, na tentativa de retomar as terras que originalmente pertenciam ao campesinato. A luta deveria acontecer em uma data prevista, até que o personagem conhecido como “harpista de Lima” tem uma visão na qual a padroeira de Yarusyacán, “Santa Maca”, lhe aparece ordenando a antecipação da luta. Dessa forma, os camponeses da região, seguem a orientação do sonho do Harpista e iniciam a rebelião antes do previsto.

Sendo assim, a retomada das terras antes do acordado entre as comunidades no geral, somada a falta de apoio do partido comunista, e posteriormente, a prisão de Ledesma, resultam no “fracasso” da luta.

Antes de analisar a relação do Marxismo e Indianismo presentes no romance, iremos discutir, o uso da magia e da fantasia, aspectos que também são recorrentes na narrativa, uma vez que o misticismo, a magia e a fantasia são aspectos que

rodeiam o indianismo.

### 3.2 Magia e Fantasia

O romance “A Tumba do Relâmpago” é narrado em torno de aspectos místicos, portanto, é de total importância a compreensão de como são encaixados na narrativa. Esses elementos fazem parte do Realismo Mágico<sup>49</sup> (Gênero literário do século XX), utilizado por muitos autores latino-americanos, a exemplo de Gabriel García Márquez (1927-2014).

De acordo com Scorza, quando ele chega em Cerro de Pasco para auxiliar na luta dos camponeses indígenas, se depara com homens de “mentalidade mágica”. Sendo assim, a pentalogia *La Guerra silenciosa* é baseada na perspectiva desses protagonistas, pois para Scorza, esses sujeitos - muito desprezados pela sociedade - eram os “melhores” e “únicos” capazes de lutar no Peru. Nas suas palavras:

Los hombres que conocí en Cerro de Pasco eran varones de mentalidad mágica, que creían que los caballos hablaban, que los ríos se detenían, que el tiempo podía parar o que los brujos eran capaces de reducir las casas, los caballos, los hombres (ésta fue una de las causas por las que Héctor Chacón victimó a un espía de los hacendados), que los ángeles se encarnaban, etc. Pero yo sabía que a la vez, estos hombres, despreciados por la sociedad criolla que los conoce únicamente a nivel de sirvientes, son los mejores, los únicos capaces de luchar en un país donde se han perdido casi todas las guerras. Reflejada desde el punto de vista de los protagonistas la novela emigró hacia la fantasía y lo mágico (SCORZA: 1972).<sup>50</sup>

Sendo assim, antes de tudo, é importante destacar que “A Tumba do Relâmpago” se classifica enquanto uma “literatura heterogênea”, ou seja, parte de uma diversidade de tipos de personagens (indíós, mestiços, camponeses, idosos, mulheres); e “polifônica”, por apresentar “uma multiplicidade de vozes e que nos permite mostrar, desta forma, o conflito de perspectivas confrontadas”. Apesar disso,

---

<sup>49</sup> No gênero literário “Realismo Mágico”, a junção de elementos fantásticos e mágicos, bem como, reais e irrealis, são marcantes nas narrativas dos escritores.

<sup>50</sup> Os homens que conheci em Cerro de Pasco eram homens de mente mágica, que acreditavam que os cavalos falavam, que os rios paravam, que o tempo podia parar ou que os feiticeiros eram capazes de reduzir casas, cavalos, homens (isto foi uma das razões pelas quais Héctor Chacón vitimou um espião dos latifundiários), que os anjos estavam encarnados, etc. Mas eu sabia que, ao mesmo tempo, esses homens, desprezados pela sociedade crioula que os conhece apenas no nível de servos, são os melhores, os únicos capazes de lutar em um país onde quase todas as guerras foram perdidas. Refletido do ponto de vista dos protagonistas, o romance migrou para a fantasia e a magia. (tradução livre de autoria)

em certos momentos surgem personagens “ocidentais”, mas que não possuem espaços de protagonistas (CUBA, 2014).

A autora, por sua vez, analisa as “imagens fantásticas” e “fenômenos mágicos” que emergem em alguns episódios das novelas. As “Imagens fantásticas” são caracterizadas por representar eventos extraordinários que, por sua vez, fogem da “normalidade” ou do “real”, tais como: os “fatos impossíveis”, que são os eventos improváveis ou inexplicáveis em qualquer contexto; os “eventos improváveis”, que podem ser explicados a depender do contexto; os “fatos hiperbólicos”, eventos impossíveis e improváveis que, no entanto, são significativos; e, por fim, os “fenômenos do sonho”, imagens fantásticas que inventam sonhos, os quais são conteúdos que não incluem crenças populares. Os fenômenos mágicos são produtos da esfera coletiva, e são caracterizados por meio da “bruxaria”; “superstições” e alguns “mitos andinos”. Acrescenta ela:

A todo esto, debo agregar la discusión sobre la autenticidad de esta magia andina. No toda la magia descrita por el autor se basa en datos antropológicos que confirman sus relaciones con el mundo quechua de esa parte del altiplano central peruano, pero son producto de la fantasía del autor, que intenta darles la apariencia de componentes de cierta magia. de un universo en particular (CUBA, 2014).<sup>51</sup>

De acordo com uma matéria publicada em 2015, intitulada *Rescatando a Manuel Scorza*, presente no site da revista *Ultimo Round*<sup>52</sup>, María Estér Mazza ressalta que Manuel Scorza consegue equilibrar sutilmente o aspecto real e o mágico, que se fundem numa linguagem poética, cuja inspiração está na mitologia quíchua, presente na cultura do campesinato. Sendo assim, citando Gonzáles Soto<sup>53</sup>, a matéria destaca que Manuel inclui tudo de fantástico no reino mágico e demonstra isso na narrativa de forma recorrente. Diz ela:

La magia, sin embargo, está enraizada en una colectividad de hombres y mujeres del campesinado quechua y forma parte de sus creencias. Quienes poseen tal mentalidad de índole mágica tienen conciencia de que tras lo aparente, tras lo visible, tras el hecho estrictamente mágico, existe lo

<sup>51</sup> A tudo isso, devo acrescentar a discussão sobre a autenticidade dessa magia andina. Nem toda a magia descrita pelo autor se baseia em dados antropológicos que confirmam suas relações com o mundo quíchua daquela parte do planalto central peruano, mas são produto da fantasia do autor, que tenta dar-lhes a aparência de componentes de uma certa magia. de um universo particular. (tradução livre de autoria).

<sup>52</sup> Disponível em: <https://revistaultimoround.com.ar/rescatando-a-manuel-scorza/>. Acesso 03/10/2020.

<sup>53</sup> Juan González Soto é escritor do livro “Manuel Scorza, apuntes para una biografía”, publicado na Revista Latino-americana de Crítica Literária em 1998.

trascendente. Desde el punto de vista occidental la magia es incompatible con el pensamiento racional y logra su plasmación más vehemente en el mito. La fantasía, por otro lado, nace de la imaginación del narrador, en una operación individual de creación en la que interviene la cultura del narrador. La fantasía, en oposición a la magia, sí es compatible con el mundo real, puesto que el narrador si bien remueve lo real, desquiciándolo, únicamente lo hace desde su imaginación y dentro de ella (MAZZA, 2015).<sup>54</sup>

Na obra “A Tumba do Relâmpago”, as imagens fantásticas e os eventos mágicos aparecem em muitos capítulos da narrativa. A trama já é narrada em torno do mito de Inkari, entretanto, esses elementos também se corporificam por meio de alguns personagens. Dessa forma, o público pode se envolver com todo o misticismo da obra sem perder de vista a realidade do contexto. A seguir, selecionamos alguns desses episódios, com base na análise da autora, entretanto, referenciando outros trechos para discutir a questão.

A cega dona Añada, uma feiticeira que tece ponchos na tentativa de resgatar o passado das comunidades, entretanto, acaba prevendo o futuro. A cega havia sido expulsa da casa de uma autoridade onde trabalhou anos dedicando-se ao trabalho na cozinha, em *Yanahuanca* e foi acolhida pelos membros da comunidade de *Yanacocha*. A personagem é uma das figuras mais importantes da obra, pois todos os personagens que compõe a narrativa são tecidos por ela. O primeiro capítulo da novela aborda aspectos mágicos por meio de elementos perturbadores da natureza tecidos em um dos ponchos, representando o mito do retorno de Inkari a Terra.

Montanhas colossais elevavam-se, abaixavam-se, fechavam planícies, entupiam precipícios, grandes rios, descamavam planícies, tampavam rios, cataratas. “É o fim do mundo”, aterrorizou-se. “Ou o verdadeiro começo?” Resfolegando ainda mais, assoviando, os braços e pernas, o ventre, o peito, desgarrados do corpo de Inkari, abriam caminho, arrastavam-se até a cabeça que agora piscava no centro om furor, com alegria, com novo furor, como se ordenasse, como se aceitasse. Inkari voltava! Inkari cumpria sua promessa! Em vão os estrangeiros o decapitaram, esquartejaram-lhe o corpo, enterraram seus restos nos extremos do universo. Embaixo da terra, o corpo de Inkari continuou crescendo, juntando-se com os séculos (SCORZA, 1986, p.10).

O próprio Scorza defende a importância da tecelã na sua narrativa, de tal modo

---

<sup>54</sup> A magia, entretanto, está enraizada em uma coletividade de camponeses e camponesas quíchuas e faz parte de suas crenças. Quem tem essa mentalidade de natureza mágica sabe que por trás do aparente, por trás do visível, por trás do acontecimento estritamente mágico, está o transcendente. Do ponto de vista ocidental, a magia é incompatível com o pensamento racional e atinge sua expressão mais veemente no mito. A fantasia, por outro lado, nasce da imaginação do narrador, em uma operação de criação individual na qual intervém a cultura do narrador. A fantasia, ao contrário da magia, é compatível com o mundo real, pois o narrador, embora remova o real, o desequilibre, só o faz de sua imaginação e dentro dela. (Tradução livre da autora)

que não consegue explicar. Ele afirma que todos os livros da sua pentalogia são tecidos por ela, uma personagem fatal na construção das obras. Demonstra ele:

El tema de esta tejedora yo no se lo puedo explicar y no lo puedo hacer porque es muy complicado para mí. Pero sí me gustaría, porque es lo más importante de la novela; porque ¿cuál es la característica fundamental de La Tumba del Relámpago? Más adelante, en determinado momento, los personajes descubren que son personajes tejidos, descubren que son personajes que han estado existiendo, no en la realidad, ni siquiera en un libro, sino en un tejido desde el comienzo, a través de todos los libros, por esta tejedora; de tal manera que El redoble por Rancas, El jinete insomne, Garabombo, el invisible, Cantar de Agapito Robles... han sido libros que han sido imaginados y tejidos por la ciega. Y éste es un hecho que permite que La Tumba del Relámpago cambie la lectura de los cuatro libros anteriores; por eso cuando usted lee La Tumba del Relámpago ve los libros anteriores como ilusiones de ilusiones, como espejos mirados por otro espejo; porque la ciega es la fatalidad, la mano que ha ido conduciendo a los hombres a través de todas las historias (SCORZA, 1979, p. 3).<sup>55</sup>

Outro poncho tecido pela cega diz respeito aos “Homens pássaros”, ou seja, uma nova espécie de homens que, sem lugar para morar, acabam fugindo para viver nas cavernas. O tecido narra a árdua transformação do personagem Zacarías Huamán em pássaro, bem como sua libertação por meio do voo que logo depois passa a ser seguido por idosos que desejam também se transformar em pássaros.

Esse episódio representa os homens angustiados pelo “desespero de viver”, que buscavam refúgio nos ares; e esse aspecto de transformação de humanos em animais faz parte do esquema das “imagens fantásticas” proposto por Cuba (2014), uma vez que se constitui como um evento impossível que pode ser compreendido a depender do contexto. Conforme o trecho a seguir:

Meses depois, soube-se que certos Gora, certos Rodríguez, certos Zárate, certos Quispe tinham conseguido transformar-se em falcões, gaviões, condores, corujas. Um tropeiro passou pelo povoado resmungando que “nas alturas, achei corpos de homens-pássaros despedaçados contra os penhascos”. Não seguiram estritamente as instruções de Zacarías Huamán ou o vento lhes arrancou as asas mal enxertadas? Apesar dos acidentes, a velharia, e não só a velharia, continuou desertando dos povoados terrestres. As aldeias se despovoavam. Era difícil encontrar mão de obra. As plantações

---

<sup>55</sup> Não posso explicar o assunto desta tecelã e não posso porque é muito complicado para mim. Mas eu gostaria, porque é a coisa mais importante do romance; porque qual é a característica fundamental de La Tumba del Relámpago? Mais tarde, em determinado momento, os personagens descobrem que são personagens tecidos, descobrem que são personagens que existiram, não na realidade, nem mesmo em um livro, mas em um tecido desde o início, através de todos os livros, para este tecelão; de tal forma que El redoble por Rancas, El jinete insomne, Garabombo, el invisible, Cantar de Agapito Robles... foram livros imaginados e tecidos pela cega. E este é um fato que permite La Tumba del Relámpago mudar a leitura dos quatro livros anteriores; é por isso que quando você lê La Tumba del Relámpago, você vê os livros anteriores como ilusões de ilusões, como espelhos vistos por outro espelho; porque a cego é a fatalidade, a mão que tem conduzido os homens em todas as histórias. (tradução livre de autoria).

sofriam. Os homens afligidos pelo desespero de viver, refugiavam-se nos ares. Essa nova raça se criava no Bosque de Pedra (SCORZA, 1986, p.31).

No livro também é narrada a história de Maca, que, antes de se tornar santa, apaixonou-se por seu irmão Maco e pratica incesto com ele. Entretanto, após um incêndio, seu corpo fica intacto, sem nenhuma mancha ou queimadura, e esse fato a transforma em uma figura santificada perante todos. Esse episódio da novela pode ser caracterizado como uma “imagem fantástica”, visto que narra um evento impossível: um corpo que presencia um incêndio e não sofre dano algum, conforme demonstra o trecho:

Queremos uma missa de ação de graças a santa Maca de Mosca e eu repliquei de qual virgem de que Santa Maca me estão falando essa santa não figura entre os santos de nossa Santíssima Igreja e eles se persignaram e disseram seu milagres estão diante de nossos olhos padrezinho olhe nossos campos ela é boa conosco porque erigimos uma capelinha para ela Santa Maca viveu em Mosca padrezinho Mosca é a pátria dela foi uma grande pecadora que em Mosca se jogou nas chamas para limpar seus pecados e sofrendo o inferno alcançou o céu porque encontramos seu corpo intacto depois do fogo (SCORZA, 1986, p.103).<sup>56</sup>

Outro personagem interessante para se compreender a questão é um membro nativo de *Cochacharao*, conhecido como “Harpista de Lima”, devido ao seu famoso talento musical na comunidade, que tem um sonho, no qual Santa Maca lhe aparece ordenando que os camponeses iniciassem os ataques antes do previsto. Esse episódio do livro narra um aspecto mágico da trama, uma vez que a comunidade segue a visão do harpista baseada na crença coletiva na Santa Maca, conforme demonstra um trecho:

O Harpista de Lima acordou suando. Era meia-noite. Como um ferido saiu do seu sonho, levantou-se, correu para despertar os dirigentes. Eles também acharam que o sonho do Harpista de Lima era um aviso divino. Seria loucura não leva-lo em conta. Cochacharao fica a dez quilômetros de Yarusyacán. Caminharam ansiosos, excitados, entusiasmados. Ainda não amanhecera quando, obedecendo as ordens de Santa Maca, despertaram as autoridades de Yarusyacán. Contaram a todos a visão e todos admitiram que era uma ordem dos céus (SCORZA, 1986, p. 135).

Além dessas passagens selecionadas, vale salientar que o livro possui muitas outras que envolvem magia e a fantasia, todavia, esse traço não o caracteriza como uma obra completamente fantasiosa, uma vez que é totalmente embasada em acontecimentos reais e, de certa forma, essa “mistura” é o que deixa a novela ainda

---

<sup>56</sup> Esse trecho da obra faz parte dos capítulos que narram o confessionário do “Padre Chasán”, sendo assim, se estrutura sem vírgulas e pontos.

mais instigante. No entanto, refletir acerca dessa temática é importante, uma vez que representa aspectos do misticismo indígena.

A partir das contribuições de Mariátegui e de Linera sobre a relação entre o indianismo, analisaremos a representação do Marxismo e o Indianismo por meio de dois personagens: Genaro Ledesma e Remigio Villena.

### **3.3 Genaro Ledesma: o advogado dos camponeses**

O personagem Genaro Ledesma é totalmente inspirado em um homem que fez parte, de fato, do contexto histórico. Tendo em vista que o governo de Prado foi marcado por uma série de protestos e greves na região de Cerro, como já mencionado, Klaren (2004) aponta que Genaro Ledesma Izquieta<sup>57</sup>, que recentemente havia emigrado de Trujillo para Pasco, exerceu um importante papel de apoio aos mineiros, atuando como mediador entre eles e a empresa Cerro de Pasco Corporation e, posteriormente, diretamente com o governo.

Segundo o autor, Ledesma articulou as queixas dos mineiros com as dos membros das comunidades que desejavam que as terras das fazendas da empresa fossem distribuídas. Ledesma era apриста e, por meio de petições do APRA ao governo Prado, foi nomeado a prefeito da cidade, aspecto que foi totalmente favorável ao campesinato para a apropriação das terras. Entretanto, nos últimos anos do governo, devido a reação violenta de Prado aos movimentos camponeses, Ledesma foi expulso do cargo e preso em El Sepa.

Manuel Scorza inspira-se tanto em Genaro Ledesma Izquieta, que o transforma em personagem central de dois livros da sua pentalogia: *Redoble por Rancas* e *La Tumba del Relámpago*. De acordo com o site “Portal Central”, através de uma matéria publicada em 2020, cujo título é *Um día como hoy nació Genaro Ledesma, um personaje central de “Redoble por Rancas”*, Scorza percebe a importância de Ledesma na atuação a favor do campesinato indígena e procura conhecê-lo e entrevistá-lo o que resulta em inúmeros registros fotográficos e escritos jornalísticos, expostos abaixo. Na figura 2 está presente Genaro Ledesma e Manuel Scorza, após uma das entrevistas realizadas:

---

<sup>57</sup> Genaro Ledesma Izquieta (1931-2018) foi um político, advogado, professor, escritor, poeta e jornalista peruano.

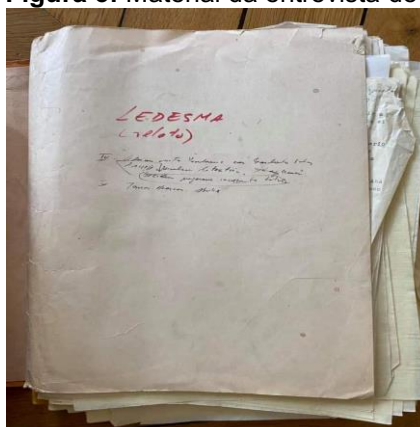
**Figura 2:** Genaro Ledesma Izquieta e Manuel Scorza



Fonte: Portal Central (2020).<sup>58</sup>

Por sua vez, a figura 3 ilustra o material coletado por Manuel Scorza através das entrevistas realizadas com Ledesma.

**Figura 3:** Material da entrevista de Scorza com Ledesma



Fonte: Portal Central (2020).<sup>59</sup>

Em “A Tumba do Relâmpago”, Ledesma representa o papel do “herói”. Ele faz advocacia na universidade de *Trujillo* onde reside, e parte para Cerro de Pasco em 1958 (uma região do Peru bastante complicada em termos de vivência devido ao clima), a fim de se tornar professor de história da Unidade Escolar Daniel A. Carrión.

Em Pasco, se instala no hotel Bolívar, local onde vive a maioria dos professores da escola, por ser um hotel de custo barato e acessível. Esse aspecto demonstra que Ledesma é um personagem de classe baixa que se submete a enfrentar péssimas

<sup>58</sup> Disponível em: <https://portalcentral.pe/un-dia-como-hoy-nacio-genaro-ledesma-un-personaje-central-de-redoble-por-rancas/2020/09/> Acesso 01/10/2020.

<sup>59</sup> Disponível em: <https://portalcentral.pe/un-dia-como-hoy-nacio-genaro-ledesma-un-personaje-central-de-redoble-por-rancas/2020/09/> Acesso 01/10/2020.



condições de trabalho para conseguir seu sustento.

Ledesma é um verdadeiro amante dos livros, sobretudo, das obras de José Carlos Mariátegui, e dos poemas de César Vallejo<sup>60</sup>. Sinaliza traços de uma personalidade confusa, pois, ao mesmo tempo em que aparenta grande confiança nos livros e no Marxismo, demonstra questionar, em muitas passagens, a trajetória das revoluções camponesas ao longo da história peruana: “E se os livros estiverem errados (...); “E se já tivesse chegado a hora da guerra camponesa nos Andes Centrais?”. No entanto, apesar de parecer incerto, não deixa de ser um homem metódico que acredita que, para acontecer a revolução nos Andes, antes de tudo, é necessário “programa” e “doutrina”, assim como proposto por Mariátegui (SCORZA, 1978, p.12).

Por meio da entrevista inédita *Sobre la irrealidad total, he puesto la realidad absoluta*, de 1979, Manuel Scorza relata que Genaro Ledesma é um herói diferente dos heróis das outras novelas escritas por ele, pois o mesmo não faz parte da comunidade e nem sofre uma doença específica, como nas quatro novelas anteriores. O personagem se une de forma espontânea às comunidades de Cerro de Pasco para lutar pelas terras que foram tomadas dos seus antepassados.

Ao relacionar a obra de Mariátegui (1928) ao contexto peruano da época, Genaro Ledesma acredita que o verdadeiro problema das comunidades indígenas se concentra no latifúndio, na exploração das grandes empresas estrangeiras e nas terras que foram retiradas dos camponeses indígenas durante tantos anos, apenas para o lucro do capitalismo, e que, enquanto estes seguirem esse modelo do latifúndio e do capital estrangeiro, nunca haverá justiça. Portanto, o principal motivo da revolução é recuperar as terras que foram usurpadas, por meio da luta armada (SCORZA, 1979).

Na Unidade Escolar Daniel A. Carrión, Ledesma inicia o magistério com uma turma do horário noturno, composta por trabalhadores mineiros, que já possuem famílias e grandes responsabilidades. Devido aos seus esforços, Ledesma também ocupa o cargo de animador do “Programa Cultural Alvorada”, da rádio Pasco em nome

---

<sup>60</sup> César Vallejo (1892-1938) foi um poeta peruano de influência universal, considerado um dos principais poetas do século vinte (DUARTE, 2019).

da escola, cujo cunho principal era falar sobre a cultura e, ao ocupar esse espaço, adquire a confiança da comunidade e passa a compreender de forma mais nítida a situação delicada do cotidiano dos camponeses, que começam a denunciar todos os abusos sofridos na esfera do trabalho na *Cerro de Pasco Corporation*<sup>61</sup>.

Em meados de 1959, um acontecimento deixa o professor bastante preocupado com a escola: no final do semestre, as salas estavam completamente vazias, pois a *Cerro de Pasco Corporation* havia fechado algumas minas, resultando no desemprego de vários mineiros tendo, portanto, que retornar as suas terras de origem. Revoltado com a situação, Ledesma denuncia o ocorrido em seu programa da rádio, numa atitude corajosa e ousada que desperta nos trabalhadores enorme gratidão, mas, por outro lado, provoca enorme fúria nas autoridades e grandes empresários de Cerro, que passam a perseguir constantemente o professor.

Devido à sua grande influência na defesa dos membros da comunidade, o personagem assume o cargo de alcaide da cidade. Nesse período, a empresa *Cerro de Pasco Corporation* expande o seu domínio por meio do cercamento das terras das comunidades vizinhas, afetando diretamente a moradia dos camponeses. Ao se deparar com tamanha desumanidade, o advogado demonstra sua revolta contra o imperialismo norte-americano por meio do programa “Alvorada” e, em consequência da denúncia engajada, não demora muito para que Ledesma receba uma ordem de prisão, sob a acusação de instigar o levante das massas e agressão às forças armadas.

Em nome de Cerro de Pasco denuncio este crime perpetrado por instigação de uma empresa imperialista que, com a cumplicidade de um governo antinacional, que nos mantém na miséria, nos explora, e abusa de nós sem misericórdia (SCORZA, 1978, p.18).

Após passar uma temporada preso, Ledesma é liberto. Entretanto, sua felicidade dura poucos instantes, pois, ao retornar ao seu posto, constata que havia sido demitido dos cargos de alcaide e de professor da Escola *El Carrion*, por se tornar uma ameaça às autoridades. Entretanto, Ledesma não estava só: as comunidades de Cerro precisam de um advogado em defesa das suas causas e, pelo fato de ainda não ter se formado em advocacia, recebe todo apoio moral e econômico dos

---

<sup>61</sup> Na literatura “A tumba do Relâmpago”, a *Cerro de Pasco Corporation* é uma empresa norte-americana instalada na cidade de Cerro de Pasco.

trabalhadores para que retorne a *Turjillo* e apresente seu Trabalho de Conclusão de Curso, para que assim, volte a Cerro como advogado dos membros das comunidades.

No tempo em que passa distante de Cerro, concluindo seu curso, a situação para os trabalhadores piora, pois as águas da represa da *Cerro de Pasco Corporation* ameaçam a moradia dos poucos trabalhadores que restam, expondo o campesinato a péssimas condições de subsistência.

Quando o advogado retorna a Cerro, representantes de diversas comunidades o procuram para resolver o problema das terras extorquidas e da água que avançava sobre as suas casas, entretanto, algo deixa Ledesma desapontado: os camponeses viviam em guerra uns com os outros, eles preferiam lutar entre si, ao invés de atacar o inimigo comum.

Dessa forma, Ledesma percebe que o problema maior do campesinato peruano se encontra na guerra entre os próprios trabalhadores, uma vez que muitos camponeses tinham como seu grande inimigo os membros da própria classe. Não havia uma luta pela classe camponesa em geral, e dessa maneira, para o advogado, era impossível vencer qualquer batalha, pois todas as derrotas ao longo da história do campesinato, aconteceram por serem lutas completamente “isoladas” e “solitárias”.

Solitariamente sofriam os abusos; solitariamente se revoltam; solitariamente eram massacrados. Era imprescindível que se unissem. Ah, se as comunidades juntassem os seus combates dispersos! Se os fuzis que, em momentos de loucura, apontavam contra o peito dos seus irmãos se voltassem contra os seus verdadeiros inimigos (SCORZA, 1978, p. 74).

A todo instante, Ledesma recordava de todos os heróis que foram mortos lutando no Peru, muitas vezes, pelos seus próprios “irmãos”, a exemplo de Tupac Amaru<sup>62</sup>. Isso, de certa forma, causava uma grande desilusão ao advogado, pois, para ele, a revolução não podia ocorrer do nada, tinha de ser, antes de tudo, programada e bem organizada para não se repetir o mesmo que sempre ocorria: “Ah, se as comunidades juntassem em uma só cólera suas cóleras dispersas.” (SCORZA, 1978. p.78.).

Após um tempo de estudos sobre a constituição peruana, Ledesma chegou à conclusão de que se os camponeses acampassem nas terras que havia perdido, os

---

<sup>62</sup> Tupac Amaru II (1738-1781), foi uma importante liderança indígena no Peru no século XVIII.

proprietários deveriam entrar com um processo de recuperação, que possivelmente, duraria o tempo necessário para que os membros da comunidade provassem que as terras lhes pertenciam. Mas, antes disso, as comunidades inimigas deveriam se unir. Dessa forma, os camponeses esquecem o passado de guerra e iniciam os acordos de união, a exemplo de *Yarusyacan* e *Cajamarquilla*, contra a fazenda Paría; e *Tusi* e *Antiparca* contra os Chamorro da fazenda Jarría.

A ideia proposta pelo advogado era que as comunidades iniciassem a retomada das terras no mês de outubro de 1960, pois assim, disporiam de tempo o suficiente para que se organizassem em conjunto. No entanto, devido à grande devoção que os membros de *Yarusyacan* têm para com Santa Maca, obedecem a visão do harpista de Lima (como já comentado) e antecipam o ataque sem chegar a um acordo com as demais comunidades. Quando Ledesma fica ciente do ocorrido, a comunidade já estava preparada, e, embora estivesse bastante organizada e prevenida para o combate, o advogado sente medo, mas já não podia voltar atrás, deveria contatar as outras comunidades para que iniciassem a retomada das terras em suas localidades também.

A passagem do livro que descreve a luta dos *Yarusyacan* envolve muito misticismo e emoção, afinal, “a marcha não durava quatro dias, mas quatrocentos anos” (SCORZA, 1978. p. 142). Ledesma se sente confundido entre o passado e o presente, e começa a enxergar e falar com os fantasmas indígenas do passado que marchavam para a recuperação das terras. Ele passa a compreender que o tempo havia parado desde 1532, e que agora os “espíritos” daqueles homens retornavam para a luta dos camponeses. Conforme demonstra o trecho:

Mas agora o tempo voltava a correr! Para eles, a história nunca tinha estado no passado imóvel nem no presente roto: a história, a verdadeira história os aguardava no futuro para onde agora caminhavam. Por fim, o presente se reunia com o passado! E a loucura se formava em clarividência (SCORZA, 1978. p. 145).

Esse aspecto se aproxima do conceito de “tradição” na ótica de Mariátegui (1928), conforme já mencionado por meio de Bolfarini (2019). A “tradição”, pensada enquanto um conceito móbil, que não faz parte de um passado estático e sim, como uma potência no presente que impulsiona a revolução.

Na luta dos camponeses, tudo estava ocorrendo conforme o planejado. As

autoridades temem os trabalhadores e ficam impressionados com tamanha organização das comunidades, isso faz com que novamente surjam ameaças de massacres violentos ao campesinato. Nesse contexto, o próprio autor do livro, Scorza, entra em cena como um antigo amigo de Ledesma, escritor que se torna muito útil na luta do campesinato, pois é conhecido por dois jornalistas influentes da época, e com isso, propõe a Ledesma que denuncie e exponha as ameaças para mídia no intuito de abarcar as massas, inclusive os estudantes.

Ledesma também recorre ao Partido Comunista na tentativa de conseguir apoio para a luta armada, no entanto, os membros do partido só aceitavam a luta do campesinato se esta estivesse aos “moldes” da revolução proletária da Rússia e se os camponeses se submetessem ao proletariado. “Para que consideremos qualquer possibilidade de apoio, seria necessário que o setor camponês se subordinasse à classe operária. A diretoria de cada comunidade deve aceitar o controle de uma comissão operária” (Scorza, 1978, p. 220). Ledesma, por sua vez, insiste que os camponeses não precisam ser ensinados a lutar e formam a própria vanguarda revolucionária peruana durante séculos. Para ele, a teoria marxista poderia ser mudada na prática, a depender do contexto de cada país.

Essa passagem da narrativa é muito relevante para nossa análise, pois, se aproxima bastante do que Mariátegui (1928) e Linera (2008) pensavam acerca dos intelectuais marxistas ortodoxos, que ignoravam as lutas campesinas por não fazerem parte da classe proletária. O fato de Ledesma, um marxista, pensar os camponeses indígenas enquanto a vanguarda revolucionária do contexto peruano, é um aspecto importante que demonstra a corporificação do marxismo e indianismo na obra.

O advogado recorre às comunidades do centro para que a zona de luta se multiplique e a vitória seja obtida, entretanto, apenas uma comunidade “Huayllay” apoia a luta. Durante longo tempo de guerra, Huayllay acaba sendo massacrada pelo exército peruano e algumas comunidades que haviam retomado suas terras, estavam sendo despejadas. Tudo beirava ao fracasso, sobretudo quando a junta militar peruana toma o poder e prende todos os revolucionários, membros do magistério e do sindicato, dirigentes políticos e suspeitos de esquerdismo, satisfazendo, dessa forma, os Estados Unidos, conforme demonstra um trecho:

As medidas de repressão contra os extremistas provocaram satisfação nos Estados Unidos. Segundo os telegramas, as autoridades norte-americanas estão satisfeitas com as medidas do Governo Militar Peruano destinadas a esmagar a conspiração comunista instigada por Moscou e Havana (SCORZA, 1978, p. 250).

Genaro Ledesma teve seu fim na prisão El Sepa (conhecida por não ter muros, pois era localizada no centro de uma mata repleta de cobras), onde passou fome e chegou a ser envenenado.

### **3.4 Remígio Villena: a condição indígena**

Remígio Villena é o segundo personagem mais intrigante da obra. Ele representa o símbolo da condição indígena despojada de suas terras (SCORZA, 1979). Um homem de 39 anos, morador de Tusi e comerciante de gado, desde a infância. Após a família Chamorro se apossar da fazenda Jarría, compram os juízes da região e passam a prender os Tusinos indiscriminadamente. Um exemplo disso é o próprio Villena, que já havia sido preso várias vezes.

O comerciante é um grande admirador dos ponchos de dona Añada e passa a sua trajetória na narrativa tentando decifrá-los. O primeiro capítulo da obra dá ênfase ao personagem, num cenário sempre preenchido por elementos perturbadores da natureza, “ventos se contradizendo”, “montanhas imóveis”, “bosques dobrados pelos vendavais”. Ao mesmo tempo, ganham visibilidade aspectos místicos e todos esses acontecimentos da natureza estavam tecidos em um poncho, representando a volta de Inkari.

Maravilhespantado. Remígio Villena de Tuci contemplou o prodígio tecido em um dos ponchos de dona Añada. Uma infinidade de vezes tinha admirado esse poncho, a cena imóvel do esquartejamento de Inkari. Agora, pela primeira vez, via! O poncho ganhava vida diante dos seus olhos. No tecido Inkari juntava seus membros, saía triunfante da terra. Havia chegado o momento? (SCORZA, 1978. p. 10).

O “mito” de Inkari na narrativa se assemelha ao pensamento de Mariátegui (1928), conforme já mencionado através de Melo (2012). Ele representa a dimensão da luta revolucionária no sentido de re-encantar o mundo. Para Mariátegui, é na fé, na religiosidade indígena, na espiritualidade que se encontra a força da revolução.

Tendo em vista que Villena representa a condição indígena, esses aspectos são corporificados no personagem – que é fascinado pelos ponchos, sendo capaz do

impossível para ter acesso aos tecidos e examiná-los com clareza. Parece buscar, constantemente, uma explicação para o presente e o futuro. Um personagem místico, muito crédulo das previsões da cega Añada. Ao observar os ponchos, questiona até a sua própria existência: “Não sei quem sou, às vezes me imagino um fantasma” (SCORZA, 1978, P. 27).

O encontro de Ledesma com Villena na novela ocorre quando o advogado tenta unir as comunidades para a luta. Nesse contexto, Villena estava preso acusado de roubar gado. Mas Ledesma necessitava do comerciante em liberdade, para que liderasse a retomada das terras de Tussi contra a fazenda Jarría, e isso fez com que o advogado pagasse a sua fiança para sair da prisão. Em liberdade, retorna a examinar um dos ponchos de Añada e percebe que a cega já havia tecido o futuro da comunidade de Tusi na guerra travada contra Jarría, fato que o deixa muito angustiado, pois, no poncho, aparecia uma escada sem destino.

Villena se dedica totalmente à luta pela terra, desde a união das comunidades até o momento da invasão. Seu lema era sempre o mesmo “Terra ou morte”. No caminho para a fazenda Jarría, os camponeses escolhem o percurso menos esperado, no qual havia uma torre. Esse fato assusta Villena, ao se lembrar de um poncho tecido por Añada, que representava o incêndio de uma torre e o fracasso para a guerra.

Embora atraído pelos ponchos, Villena não tinha conhecimento de quem era a cega, e segundo os trabalhadores, perto da torre, era o local onde ela vivia há anos. Todos os Tusinos conhecem o poncho da torre e ficam atormentados ao se sentirem presentes na previsão da velha. Recorrem, portanto, ao comerciante (que sabia tudo sobre os ponchos) para descobrir o destino que os aguardava. “Era impossível negar que penetravam no futuro recordado pela cega” (SCORZA, 1978. p.186).

Mesmo com medo da possibilidade de se deparar com a famosa cega, Villena decide entrar na Torre. Ao chegar no primeiro andar, ele encontra vários Ponchos do futuro, nas paredes e nos cômodos. Ao ver aquela cena, o comerciante estava certo de que tinham chegado ao futuro previsto por ela. Nesse momento, o personagem parece se voltar para razão, decidindo incendiar a torre, na tentativa de apagar o futuro

construído por Añada. O que Remígio pretendia era construir um novo futuro, diferente das previsões da tecelã. Segundo ele:

Nosso empreendimento só depende da nossa coragem! Ninguém decidirá mais por nós! Existimos! Somos homens, não sombras tecidas por uma sombra! Meu corpo e minha sombra me seguirão para onde os levar a minha coragem ou a minha covardia! Aquece-nos um sol verdadeiro! Uma neve verdadeira nos dá frio! Estamos vivos! (SCORZA, 1978. p.189).

Para Scorza, o fogo é um elemento crucial das suas novelas, e em “A Tumba do Relâmpago” ele surge de uma maneira especial nesse cenário em que Villena incendia a torre. Segundo o autor, ele queima o passado e se renega a conhecer o futuro e essa é, certamente, uma maneira dos Tusinos se purificarem. Diz a entrevista:

Y en unas novelas aparece el fuego de una manera especial; es más, el momento capital de estos cinco libros, es el momento en el que Remigio quema la Torre del Futuro; porque en ese momento rechaza conocer el porvenir; se niega a conocer el porvenir y quema el pasado, y el olor y la podredumbre lo hubieran matado si es que no surgieran de pronto generaciones —como yo digo—, generaciones de milenios, de aromas de rosas que lo rescatarán y salvarán; pero él quema y destruye todo (SCORZA, 1979, p.4).<sup>63</sup>

Na medida em que invadem a fazenda Jarría, se deparam com os Pallanchacra – uma comunidade próxima que declarava guerra aos Tusinos. O procurador da comunidade dos Palanchacra havia realizado um acordo com os Chamorro. Como resultado, ocorre uma guerra entre os camponeses, e os Tusinos perdem quase todas as suas reservas, mas, não são derrotados, pois do Oeste chegam reforços de Yarusycán. Então Villena intervém no conflito para que as comunidades parem de guerrear entre si e, embora uma parte dos camponeses o critiquem, chegam ao acordo de paz.

Comuneiros de Pallanchacra, irmãos de sangue e sofrimento! Por que lutamos? Morramos pela terra se for necessário, mas não matemossos irmãos! Nós não invadimos Pallanchacra. Estamos recuperando nossas terras roubadas por Chamorro (SCORZA, 1978. p.193).

Após esse episódio, Villena não aparece novamente na narrativa.

---

<sup>63</sup> E em alguns romances o fogo aparece de maneira especial; de fato, o momento capital desses cinco livros é o momento em que Remigio queima a Torre do Futuro; porque naquele momento ele se recusa a conhecer o futuro; Ele se recusa a conhecer o futuro e queima o passado, e o cheiro e a podridão o teriam matado se não tivessem surgido de repente gerações - como eu disse -, gerações de milênios, de aromas de rosas que o resgam e salvam; mas ele queima e destrói tudo. (tradução livre de autoria).



### 3.5 O advogado e o comerciante de gado: a corporificação do marxismo e indianismo na luta indígena

Os papéis dos personagens Genaro Ledesma e Remígio Villena na obra literária são imprescindíveis para analisar a forma como o marxismo e o indianismo são representados em “A Tumba do Relâmpago”, sobretudo, por meio da atuação de ambos no contexto da luta do campesinato indígena pela retomada das terras.

Ledesma, seguidor de Mariátegui, acredita no potencial dos camponeses indígenas como base central da revolução peruana. Para ele, o maior problema das comunidades indígenas é o da terra e do gamonalismo. É um grande intelectual que crê na união dos camponeses, proletários e estudantes, como possível mecanismo de resolução da dificuldade do campesinato indígena. Segundo Scorza:

Ledesma es un abogado de pueblo que sigue con fervor las ideas del socialismo americanista de Mariátegui, lector apasionado de César Vallejo y amigo de Manuel Scorza (el escritor peruano). Para él es claro que el problema del indio es el problema de la tenencia de la tierra, es el gamonalismo el que tiene condenadas a las comunidades indígenas. Siguiendo las ideas de Mariátegui, Ledesma concluye que mientras se mantenga el esquema socioeconómico del latifundio (además enfeudado a capitales extranjeros), las comunidades indígenas nunca obtendrán justicia. Por eso acepta dirigir a las comunidades, pero se da cuenta de que éstas no están preparadas para una lucha armada, de que el problema del indio es un problema nacional e internacional, y de que se necesita el concurso de toda la sociedad peruana para enfrentarlo: si el problema del indio es el latifundio, y el Perú mantiene una economía agraria feudal manipulada por intereses extranjeros, no es una mal equipada comunidad indígena enfrentada a todas las fuerzas del estado la que lo va a resolver (SCORZA, 1978. p. 9).<sup>64</sup>

O personagem Villena representa o espírito indígena. Não é um seguidor dos livros como Ledesma e sim um trabalhador cansado de tantas injustiças na comunidade de Tusi. Ele indica a fé e o misticismo, acredita totalmente nos ponchos tecidos por dona Añada, que, para ele são “bússolas” que descrevem o futuro do campesinato. O personagem busca o tempo todo explicações para o presente e

---

<sup>64</sup> Ledesma é uma advogada do povo que segue com fervor as ideias do socialismo americanista de Mariátegui, leitor apaixonado de César Vallejo e amigo de Manuel Scorza (o escritor peruano). Para ele está claro que o problema do índio é o problema da posse da terra, é o gamonalismo que tem condenado as comunidades indígenas. Seguindo as ideias de Mariátegui, Ledesma conclui que enquanto o esquema socioeconômico do latifúndio for mantido (além disso, ele está acorrentado pelo capital estrangeiro), as comunidades indígenas nunca obterão justiça. Por isso concorda em liderar as comunidades, mas entende que elas não estão preparadas para a luta armada, que o problema indígena é um problema nacional e internacional e que para enfrentá-lo é necessária a participação de toda a sociedade peruana. Se o problema do índio é a grande propriedade, e o Peru mantém uma economia agrária feudal manipulada por interesses estrangeiros, não é uma comunidade indígena mal equipada enfrentando todas as forças do estado que vai resolver (Tradução livre de autoria)

acredita no resgate das terras dos camponeses indígenas por meio da luta, na obra ele lidera a comunidade de Tusi na retomada das terras.

Sendo assim, a perspectiva revolucionária do personagem se constrói através da fé e da espiritualidade, bem como, por meio da “tradição” e do “mito”, fato que representa o pensamento indianista. Portanto, Villena é um personagem místico e esse aspecto se assemelha ao pensamento de Mariátegui, uma vez que o “mito” é considerado o “motor” revolucionário.

Apesar de vidas e crenças tão distintas, ambos os personagens se unem para lutar contra o imperialismo norte-americano. O marxismo e o indianismo: Ledesma se baseia nos livros de Mariátegui e Villena nos ponchos. Ledesma vive a questionar os livros e Villena questiona os ponchos. Os dois personagens acreditam que a luta deve ser da classe camponesa como um todo e que, com lutas dispersas, as comunidades não chegariam a lugar algum. Sendo assim, os dois conseguem, em conjunto, a união das comunidades.

Um fato interessante é que, durante a guerra pela recuperação das terras, Ledesma, marchando ao lado de *Yarusyacán*, fica emocionado com a luta dos camponeses indígenas e começa a enxergar os antepassados lutando também. Esse aspecto pode ser entendido como a “tradição” atuando no “presente”, isto é, impulsionando a revolução, como pensou Mariátegui (1928). Conforme o seguinte trecho:

Olhou a multidão e não acreditou nos próprios olhos. O ladrão de cavalos e o ladrão de gado, ou dois homens idênticos a eles, ostentando roupas novas, seguravam contra o vento uma bandeirola de juta na qual, com letras vermelhas, se proclamava “Terra ou morte”. Não pode ser, pensou, o Ladrão de Cavalos e o Ladrão de Gado morreram baleados em Murmunia. Fechou os olhos. “Deve ser o cansaço” (SCORZA, 1978, p. 143).

Sendo assim, fica claro que o marxismo e o indianismo são corporificados na luta indígena representada na obra, pois os camponeses indígenas se caracterizam como a vanguarda da revolução, atuando como agentes e protagonistas históricos e esse aspecto representa o pensamento de Mariátegui e Linera. Gernaro Ledesma é um marxista que pensa como Mariátegui e auxilia a revolução acreditando no potencial do campesinato e Remígio Villena representa a posição dos indígenas, uma

vez que seu fervor revolucionário está embasado na fé e na esperança do retorno de Inkari para auxiliar a luta contra os estrangeiros.

A crítica que Linera e Mariátegui fazem aos intelectuais marxistas ortodoxos, que tentavam impor a condição europeia no contexto andino, acreditando nas ideias de “linearidade” e “progresso” e que pensavam a revolução partindo unicamente da classe operária como vanguarda, também se fez presente na narrativa, como já mencionado, no momento em que os partidos comunistas se negam a apoiar a luta camponesa indígena, pois, desacreditavam do seu potencial revolucionário.

Em suma, tendo em vista que o romance “A tumba do Relâmpago” representa a luta camponesa indígena por meio do marxismo e do indianismo, conforme já demonstrado, o papel de Genaro Ledesma e Remigio Villena, foram imprescindíveis para demonstrar a relação poderosa entre as vertentes, principalmente, no contexto revolucionário, assim como pensaram Mariátegui e Linera.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente estudo se propôs a analisar a corporificação da relação entre o marxismo e o indianismo na obra de Manuel Scorza, focalizando as lutas do campesinato indígena que ocorreram durante o governo Prado, representadas na literatura através de dois personagens: o professor Genaro Ledesma e o comerciante de gados Remigio Villena.

Para tanto, a relação entre o marxismo e o indianismo foi analisada pelas lentes teóricas de pensadores marxistas latino-americanos, a exemplo de Mariátegui e Linera, que desenvolveram uma análise alternativa do marxismo ortodoxo voltado ao contexto dos países andinos, considerando a representatividade dos povos indígenas na formação cultural, social e política dessas localidades.

Tendo em vista que o governo de Manuel Prado (1956-1962), sobretudo, os últimos três anos da sua atuação política, se caracterizou por forte mobilização dos camponeses indígenas frente aos grandes latifundiários e as empresas estrangeiras, a obra de Manuel Scorza, intitulada “A Tumba do Relâmpago”, se mostrou bastante pertinente para compreendermos a cruel realidade que vivenciaram os grupos indígenas durante essa época.

Além disso, o papel dos personagens Genaro Ledesma e Remígio Villena serviram como base para compreendermos a relação entre o marxismo e o indianismo no cenário de lutas do campesinato indígena no Peru. Enquanto o primeiro é um marxista que pensa como Mariátegui e auxilia a revolução acreditando no potencial do campesinato; o segundo representa a posição dos indígenas, uma vez que seu fervor revolucionário está embasado na fé e na esperança, isto é na “tradição” e no “mito”, para auxiliar a luta contra os estrangeiros.

Ademais, a análise da obra destacou o potencial revolucionário dos camponeses indígenas dentro do contexto histórico do período, contribuindo para a reconstrução da imagem do sujeito indígena, como ator social relevante para a consolidação de revoluções transformadoras no cenário andino.

Desprezada pelas correntes acadêmicas e ignorada pelas entidades governamentais, a situação dos povos indígenas é uma temática de extrema relevância para toda a América Latina. Sendo assim, a leitura que os autores fizeram da teoria marxista nos auxilia mediante uma análise mais ampla dos países andinos em torno de suas particularidades, sendo locais com forte presença indígena e camponesa que devem ser vistas como potenciais em direção a revolução.

Em suma, essa pesquisa oferece uma contribuição ao debate historiográfico acerca dos grupos indígenas enquanto protagonistas históricos, sobretudo por meio da literatura que representa a luta do campesinato indígena, através de elementos mágicos e fantásticos que fazem parte da cultura nativa peruana, enfatizando a importância desses grupos no cenário da revolução que também é retratada nas leituras de Mariátegui e Linera por meio das suas análises acerca dos países que fazem parte da América Andina, mas que podem ser pensados em outros espaços e diferentes temporalidades.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARAUJO, Ana Cecília de Abreu Pinto. **Um olhar sobre o Império Inca**. Rio de Janeiro, 2009.

BEDOYA, Carlos Tupiño. Revista Amauta. Viejos Libros Viejos, 2014. Disponível em: <https://viejoslibrosviejos.wordpress.com/2014/11/03/revista-amauta-no-1-setiembre-de-1926/>. Acesso 29/09/2020.

BOLFARINI, Bruno Batista. **O conceito de tradição em José Carlos Mariátegui: historicidade e projeto político**. História e Parcerias. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: [https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1569616928\\_ARQUIVO\\_4ebd685aa7b29d04032ea0270794bd69.pdf](https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1569616928_ARQUIVO_4ebd685aa7b29d04032ea0270794bd69.pdf). Acesso: 01/10/2020.

BRUCKMANN, Mónica. **José Carlos Mariátegui, la revista amauta y el pensamiento marxista latino-americano**. Cátedra José Carlos Mariátegui, 2013. Disponível em: [http://www.catedramariategui.com/anteriores/2013/13\\_3\\_Monica\\_B.pdf](http://www.catedramariategui.com/anteriores/2013/13_3_Monica_B.pdf). Acesso em: 01/10/2020.

BUENO, Diane. El Sangrento Legado de la Minera Cerro de Pasco Corporation. **Perusumaq.com**, 2017. Disponível em: <https://perusumaq.com/2017/12/01/el-sangriento-legado-de-la-minera-cerro-de-pasco-corporation/>. Acesso 01/10/2020.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. **Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente**. Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

CUBA, Ofelia Huamanchumo de la. **Magia y fantasía em la obra de Manuel Scorza hacia una reflexión estructural de la guerra silenciosa**. 2ª ed. 2014. Edição Kindle.

DE MELO JUNIOR, Sydney Ulisses. **“Mito” e “religiosidade popular” no pensamento político de José Carlos Mariátegui e Antonio Gramsci: notas para uma pesquisa**, 2012. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/formulario\\_cemarx/selecao/2012/trabalhos/6643\\_Melo%20Junior\\_Sydney.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/6643_Melo%20Junior_Sydney.pdf). Acesso em: 02/10/2020.

DOMINGOS, Maria Helena. **Teoria e práxis de José Carlos Mariátegui: Amauta, marxismo e socialismo indo-americano**.

FÁVARI, Flávia Eugênia Gimenez de. **A questão indígena na Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru**. São Paulo, 2018.

FONTENOY, Carlos Fernández. "Sistema político, indigenismo e movimento camponês no Peru. **Movimentos sociais nas democracias andinas (Quito: FLACSO, 2000)**, 2000, p. 193-211

FREITAS, Marcos Luã Almeida de. **Cultura política indígena na Bolívia: o Tupakatarismo revolucionário da Ofensiva Roja de Ayllus Tupakaristas (1988-1991)**. 2014.

GASCÓ, Emma & CÚNEO, Martín. Cinco años atrás no había movimiento indígena em Perú, ahora somos actores. **CRÓNICAS DEL STALLIDO**. Lima. Disponível em: <<http://cronicasdelestallido.net/cinco-anos-atras-no-habia-movimiento-em-peru-ahora-somos-actores/>>. Acesso em: 22/08/2020.

GENOVESE, Guillermina. **Álvaro García Linera y la lectura marxista de la historia**. Religación. Revista de ciências sociais y humanidades, 2019, p. 36-46.

GIL, Antonio Carlos et al. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002

GUEVARA, Anahí Durand. **Movimientos sociales y política em em Perú de hoy**. Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos: vol.58, 2014. p. (59-84)

KLARÉN, Peter F. **Nación y sociedad en la historia del Perú**. Instituto de Estudios peruanos, 2004

La enorme mina a cielo abierto que 'devora' a una importante ciudad de Perú. RT, 2015. Disponível em: <https://actualidad.rt.com/actualidad/194714-enorme-mina-traga-ciudad-peru>. Acesso em: 01/10/2020.

LEFEVRE F; LEVEVRE A. M. C. **Discurso do sujeito coletivo: Representação Sociais e Intervenções Comunicativas**. Texto & Contexto Enfermagem, Florianópolis, 2014.

LINERA, Álvaro Garcia. **Marxismo e Indianismo**. Tareas, n. 130, 2008, p. 107-120. Disponível em:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Panama/cela/20120717093956/marxismo.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2020.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

\_\_\_\_\_. **Presentación de la Amauta**. Revista Germinal: marxismo e educação em debate. Salvador, 2018.

MAZZA, María Ester. Rescatando a Manuel Scorza. **Ultimo Round**, 2015. Disponível em: <https://revistaultimoround.com.ar/rescatando-a-manuel-scorza/> Acesso em: 01/10/2020.

MAZZI, Victor. José Carlos Mariátegui y los trabajadores mineros de Morococha. **El Khipu de Juan Yunpa, 2010**. Disponível em: <https://victormazzihuaycucho.blogspot.com/2010/06/jose-carlos-mariategui-y-los.html>. Acesso em: 01/10/2020.

NASCIMENTO, Celso Gestemeier. **Os Aymara: construindo a revolução índia no ciberespaço**. Tese (doutorado em sociologia) Campina Grande - Universidade Federal de Campina Grande., 2009, p. 128-143.

Um día como hoy nació Genaro Ledesma, um personaje central de “Redoble por Rancas”. **Portal Central**, 2020. Disponível em: <https://portalcentral.pe/un-dia-como-hoy-nacio-genaro-ledesma-un-personaje-central-de-redoble-por-rancas/2020/09/>. Acesso 01/10/2020.

SOTO, Juan González. Manuel Scorza: notas para uma biografia. **Journal of Latin American Literary Criticism**, 1998, p.259-279.

SCORZA, Manuel. **A tumba do relâmpago**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SILVA, Cristhian Teófilo da. **Mariátegui entre dois mundos: visões do comunitarismo indígena andino**. 2014.

PERLADO, José Julio. **Sobre la irrealidade total, he puesto la realidade absoluta**. Madrid, 1979.

WILLKA, Álvaro Zarate Huayta. **Indianizar el marxismo: Reflexiones en torno al marxismo–indianismo y del katarismo–revolucionario en el pensamiento crítico–teórico de “Qhananchiri”**. Revista de ciências sociais y humanidades, 2019, p.58-71.