

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS  
CENTRO DE ESTUDOS E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS - CEPPAC**

***7 ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD DE NUESTRA AMÉRICA:*  
NAÇÃO, RAÇA E OS INDÍGENAS NAS ESCRITURAS DE JOSÉ MARTÍ E  
DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI**

**Márcia Machado  
Brasília, julho de 2012.**

MÁRCIA MACHADO

***7 ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD DE NUESTRA AMÉRICA:***  
**NAÇÃO, RAÇA E OS INDÍGENAS NAS ESCRITURAS DE JOSÉ MARTÍ E**  
**DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI**

Tese apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas - CEPPAC, do Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora.

Orientadora: Profa. Dra. Simone Rodrigues Pinto

Brasília, julho de 2012

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS  
CENTRO DE ESTUDOS E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS - CEPPAC

TESE DE DOUTORADO

***7 ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD DE NUESTRA AMÉRICA:***  
**NAÇÃO, RAÇA E OS INDÍGENAS NAS ESCRITURAS DE JOSÉ MARTÍ E**  
**DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI**

Márcia Machado

BANCA EXAMINADORA:

Titulares:

Profa. Dra. Simone Rodrigues Pinto

(UnB/ CEPPAC) – Orientadora

Profa. Dra. Poliene Soares

(UEG/História)

Profa. Dra. Juliana Amoretti

(SDH/Presidência da República)

Profa. Dra. Anna More

(UCLA/EUA)

Profa. Dra. Lilia Gonçalves Magalhães Tavolaro

(UnB/CEPPAC)

Suplente:

Profa. Dra. Nei Clara de Lima

(UFG/Museu Antropológico)

## **Ficha Catalográfica**

## **Agradecimentos**

À professora Simone Rodrigues, minha orientadora, pela confiança e respeito.

Às professoras Poliene Soares, Juliana Amoretti, Anna More e Lilia Tavolaro pela leitura, críticas e sugestões, traduzidos numa relação de respeito e admiração.

Às minhas amigas Patrícia Fakundes, Luciana Abrão e meu amigo Ivan Hodes pelo carinho, generosidade, pela presença nos momentos difíceis e nos momentos de alegrias, pelo respeito e admiração.

À Tatiana Ribeiral, com amor, pela leitura de todos os textos “nesta travessia do sertão que é a vida”, pela amizade e pelo partilhar das dores e amores, perdas e conquistas, das verdades de “roseira” e “roseanas”, da utopia e da luta por um mundo melhor, menos desigual, mais belo e mais justo.

E, em especial, ao meu Clã Machado: à Dona Maria, minha mãe, pela coragem, força, capacidade de mudança e sabedoria, modelo de que “mestre não é aquele que ensina, mas aquele que de repente aprende”; às minhas irmãs e irmãos Sônia, Sol, Sandra, Elaine, Cláudia, Antonio, Guilherme, Wilian, Mauricio e Fábio; às minhas sobrinhas e sobrinhos Gabriela, Izabella, Caroline, Daniella, Rodolfo, Pedro Augusto, Lucas, Matheus; aos meus amores, Gabriel e Felipe. A todos vocês, com amor, agradeço pelo privilégio da convivência, pela presença mesmo nas ausências, pelo afeto, pela amizade, pelo companheirismo nos momentos tensos e intensos, pela generosidade, pelos exemplos de força, coragem, humildade, perdão, bondade e humanidade, um constante aprendizado.

## Sumário

Resumo	07
Abstract	08
Introdução - Inventando raça, imaginando a nação: <i>la patria del criollo</i> .	09
Ensaio 1 - Raça forjando a nação em <i>Nuestra América</i> .	31
Ensaio 2 - Ideologias conformadoras dos processos de formação da nação em <i>Nuestra América</i> : o contexto das produções discursivas martinianas e mariáteguianas.	55
Ensaio 3 - Escritura e o papel do letrado na formação da nação: texto e contexto da produção e veiculação discursiva de José Martí e José Carlos Mariátegui.	86
Ensaio 4 - <i>La patria y la nación en formación: la unidad de Nuestra América</i> e o papel dos indígenas nos processos de <i>nation-building</i> em José Martí e José Carlos Mariátegui.	111
4.1. José Martí: <i>la patria libre</i>	112
4.2. José Carlos Mariátegui: <i>la verdadera tradición nacional</i>	135
Ensaio 5 - Projeto ordenador dos fragmentos de <i>Nuestra América</i> e de sua inserção na modernidade revolucionária em José Martí e José Carlos Mariátegui.	170
5.1. José Martí: ordenar e transformar a “realidade caótica” de Madre América.	170
5.2. José Carlos Mariátegui: organizar a cultura, o movimento político e inserir o Peru na modernidade revolucionária.	199
Ensaio 6 - <i>¿Qué hacer y qué son los indigenas de la realidad de Nuestra América?</i>	222
Ensaio 7 - Raça e racismo <i>en la realidad de Nuestra América</i> .	245
Referências	275

## Resumo

O exercício aqui proposto é a leitura de dois discursos narrativos que se contrapuseram ao projeto “modernizador” ou “civilizador”, mais precisamente, colonizador e imperialista de europeus e norte-americanos, como de intelectuais e das classes dirigentes dos países da América Ibérica que adotaram os modelos e as teorias raciais européias para justificarem os processos de colonização, dominação e exploração da região. Nesta perspectiva, volto o meu olhar para a produção de José Martí e José Carlos Mariátegui, procurando apreender suas concepções de pátria, nação em formação, unidade de *Nuestra América* e o papel do autóctone nos processos de *nation-building* na América Hispânica. Como tais autores não apresentaram nenhuma definição do que compreendiam por nação, raça e indígena, busco apreender tais concepções através do contexto intelectual, político e econômico, de veiculação de suas produções, da configuração estética de suas escrituras e do rastreamento de suas interpretações em suas obras, que abordam as mais diferentes temáticas, problemáticas e contradições de seus contextos, as últimas décadas do século XIX e início do XX. Busco desenvolver a proposição de que suas reflexões críticas às concepções políticas, intelectuais e científicas hegemônicas se constituem em importantes reflexões, subsídios e ferramentas teórico-ideológicas para repensar, no sentido de provocar transformações em nossa maneira de perceber, os processos colonizadores e de raça como instrumento e justificativa de extermínios, de diferentes formas de servidão, violência e miséria a que as populações indígenas foram submetidas historicamente.

**Palavras-chave:** José Martí; José Carlos Mariátegui; pensamento social; processos de *nation-building*; colonização; imperialismo; raça; indígenas; América Hispânica.

## Abstract

The exercise proposed here is the reading of two narrative discourses that opposed the project of "modernizing" or "civilizing", more precisely, colonizer and imperialistic of the Europeans and North-Americans, as intellectuals and dominant classes of the Iberian America countries that adopted European models and racial explanations to justify the processes of domination and exploitation of the region. In this perspective, I look into the production of José Martí and José Carlos Mariátegui, trying to comprehend their concepts of homeland, nation formation, unit of *Nuestra América* and the role of indigenous peoples in the processes of nation-building in Hispanic America. As these authors did not present any definition of what they understood by nation, race and indigenous, I try to comprehend these concepts through the intellectual, political and economic context, the circulation of their productions, the aesthetics of their work and tracking their interpretations in these works which deal with various subjects, issues and contradictions of their contexts, the last decades of the nineteenth century and beginning of the twentieth century. I try to develop the proposition that their hegemonic critical thinking to the political views, intellectual and scientific constitute important reflections, subsidies and ideological-theoretical tools to rethink, with the purpose of creating changes in our way of perceiving the processes of colonization and race as a way of justifying the extermination of different forms of violence, servitude and misery to which indigenous people have been historically subjected.

**Keywords:** José Martí; José Carlos Mariátegui; Social thought; nation-building; colonization; imperialism; race; indigenous; Hispanic America.



## **Introdução – Inventando raça, imaginando a nação: *la patria del criollo*.**

A leitura proposta foi realizada sob a perspectiva metodológica da interdisciplinaridade e da comparação e tem por objeto de reflexão as interpretações de nação, raça e a representação do indígena no conteúdo narrativo de José Martí e no de José Carlos Mariátegui. As narrativas de Martí e Mariátegui preocupam-se com as diversas formas de servidão as quais os “povos naturais”<sup>1</sup> foram submetidos, a situação do indígena e o Indigenismo, raça e racismo, temas até então marginais para o pensamento europeu. As questões discutidas abarcam a “situação colonial” que se encontravam os países da região da América Ibérica após a emancipação formal, o imperialismo e o expansionismo dos países do norte.

Um dos desafios que se colocam ao estudioso é o estabelecimento de uma coerência ou a busca de uma interpretação e de conceitos condizentes com a natureza do objeto. A estruturação teórica e o sistema conceitual, isto é, toda interpretação, como é conhecido, implica escolhas, o que afasta ilusões quanto ao projeto de abraçar a totalidade da obra.

A escolha de instrumentos teóricos e metodológicos na construção da reflexão visa lançar luzes e permitir uma articulação entre produção narrativa e contexto, evidenciando que a atividade intelectual e os autores encontram-se inseridos em época e lugar específicos, “o que tinge com matizes particulares os temas selecionados, as abordagens que adota, as questões éticas e políticas a que se dirige (...)”.<sup>2</sup>

A complexidade da construção do objeto de pesquisa e a possibilidade de sua apreensão, segundo Cardoso de Oliveira (1998), impõe a busca do exercício do diálogo “inter-pares”, assim como, entre os campos do saber, necessários a prática de investigação e a construção de teoria.

Deve-se incentivar esse diálogo, sobretudo após uma diminuição que espero venha ocorrer relativamente à gama de mal-entendidos que a radicalização das respectivas posições marcaram o debate, mas o importante é que já existe um

---

<sup>1</sup> Expressão recorrente, assim como “povos autóctones” ou “*la raza autóctona*”, na obra de José Martí e José Mariátegui para se referirem aos indígenas de *Nuestra América*. Tais termos genéricos, assim como, “povos naturais”, “povos primitivos” e “índios” foram utilizados pelos colonizadores para designar as populações que viviam na América Ibérica antes da Invasão e colonização europeia a partir do século XVI.

<sup>2</sup> PEIRANO, G.S Mariza. *Uma antropologia no plural*, 1992, p. 13.

diálogo, só faltando amadurecê-lo, de modo a escoimá-lo de posturas rígidas e dogmáticas.<sup>3</sup>

Contudo, uma primeira aproximação ao enunciado da interdisciplinaridade ou a este termo, uma primeira dificuldade se impõe, sobretudo, em face da preocupação de Marcel Mauss e Paul Fauconnet (2001), que ressaltam a importância de nos estudos, nas reflexões e nas análises da sociologia, como em toda ciência, se iniciar pelas definições: “Na falta de definições, toda ciência se expõe a confusões e a erros”<sup>4</sup>. Neste sentido, a problemática inicial diz respeito à ausência de uma definição, um significado ou um conceito estável de interdisciplinaridade ou de comparação.

Em “Epistemologia da interdisciplinaridade”, por exemplo, Olga Pombo enuncia explicitamente que

Falar sobre interdisciplinaridade é hoje uma tarefa ingrata e difícil. Em boa verdade, quase impossível. Há uma dificuldade inicial – que faz todo o sentido ser colocada – e que tem a ver com o facto de ninguém saber o que é a interdisciplinaridade. Nem as pessoas que a praticam, nem as que a teorizam, nem aquelas que a procuram definir. A verdade é que não há nenhuma estabilidade relativamente a este conceito. Num trabalho exaustivo de pesquisa sobre a literatura existente, inclusivamente dos especialistas de interdisciplinaridade – que também já os há – encontram-se as mais díspares definições. Além disso, como sabem, a palavra tem sido usada, abusada e banalizada. Poderíamos mesmo dizer: a palavra está gasta.<sup>5</sup>

Não obstante a dificuldade de sua definição, a interdisciplinaridade assume relevância no processo de construção e de interpretação dos objetos das diferentes ciências. Partindo do pressuposto de que os objetos de pesquisa possuem diversas dimensões a preocupação teórico-metodológica de uma abordagem que representa a possibilidade de junção dos diferentes tipos de abordagens, literária, antropológica, histórica e sociológica, permite uma reflexão que não prioriza apenas um aspecto do tema estudado, seja ele estético, histórico, antropológico, político ou sociológico.

Em algumas reflexões sobre interdisciplinaridade são explícitas a redução, o enrijecimento, a instrumentalização e a banalização da interdisciplinaridade e do método comparativo. O que nos remete a afirmação de Alfredo Bosi, em a *Dialética da colonização* (1992), “a passagem dos bancos universitários às práticas profissionais faz-se

---

<sup>3</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*, 1998, p. 93.

<sup>4</sup> MAUSS, Marcel; FAUCONNET, Paul. Sociologia. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*, 2001, p. 23.

<sup>5</sup> POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade, *Interveno de Professor*, 2003, p. 1-2. Disponível em: [www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/investigacao/portofinal.pdf](http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/investigacao/portofinal.pdf).

nas baseadas fórmulas feitas, das receitas já fornecidas pelos usufruidores da situação”. Esse “mundo do receituário é o resultado cabal da cultura especular”.<sup>6</sup>

Na realidade, é possível verificar, na extensa produção da área, uma espécie de belo livro de receitas ou receituário incolor incorporado de conceitos prontos, acabados, rígidos e universais. Nestas análises, em geral, comparação e interdisciplinaridade aparecem como termos ou palavras opacas, sem sentido ou significado. Para além desta perspectiva, entende-se interdisciplinaridade como a possibilidade do diálogo ou a capacidade de transitar entre as distintas áreas de conhecimento, procedimentos teórico-metodológicos e arcabouço conceitual, com o objetivo de multiplicar a inteligibilidade do objeto e ampliar a inteligência do sujeito.

Esse exercício intelectual, postura metodológica ou, como preferem alguns, epistemológica, requer uma capacidade exemplar de discernimento, domínio de métodos e arcabouços teórico-conceituais das diversas áreas do conhecimento. Nesse exercício é necessário o rigor para com os conceitos no sentido de manter clareza quanto às especificidades e às diferenças de abordagens nas análises desses e, inclusive, à distinção dos conceitos evitando esvaziar sua carga epistemológica.

Nobert Elias (1993), ao analisar a relação indivíduo e sociedade, não explicita o termo interdisciplinaridade, contudo, aponta a necessidade de ao buscar compreender tal relação,

(...) derrubar as cercas artificiais que hoje erigimos no pensamento, dividindo os seres humanos em várias áreas de controle: os campos, por exemplo, dos psicólogos, dos historiadores e dos sociólogos. As estruturas da psiquê humana são indissociavelmente complementares, só podendo ser estudadas em conjunto. Elas não existem e se movem na realidade com o grau de isolamento presumido pelas pesquisas atuais. Formam, ao lado de outras estruturas, o objeto de uma única ciência humana.<sup>7</sup>

A interdisciplinaridade se constitui na possibilidade de recorrer a vários instrumentos de interpretação, no esforço de compreensão do fenômeno em sua complexidade e multiplicidade. É importante ressaltar que interdisciplinaridade não é uma perspectiva eclética, ao contrário, é uma capacidade exemplar de transitar por diferentes tradições e realizar diálogos, em reflexões que não reduzem a complexidade do social a uma única dimensão, nem lhe imprimem um sentido unívoco.

---

<sup>6</sup> BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, 1992, p. 317.

<sup>7</sup> ELIAS, Nobert. *A sociedade dos indivíduos*. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*, 1993, p. 38.

A despeito das diferenças conceituais, das concepções metodológicas e das variações de perspectivas acerca da interdisciplinaridade e da comparação no processo de construção do conhecimento científico e dos objetos de pesquisa nas Ciências Sociais, o método comparativo e a interdisciplinaridade são preocupações constantes ou recorrentes nas reflexões e nas pesquisas de diferentes autores clássicos<sup>8</sup> e contemporâneos.

O trabalho interdisciplinar envolve diversos tipos de tensões, algumas das quais se colocam para além dos aspectos epistemológicos e/ou metodológicos envolvidos no trabalho científico como, por exemplo, as instâncias institucionais fortemente caracterizadas por tradições disciplinares.

Aqui não se nega a existência de dificuldades na realização de um trabalho interdisciplinar e comparativo, pois a construção do objeto abarca múltiplas dimensões e comporta múltiplas faces. Deste modo, o processo de construção dos objetos empíricos das Ciências Sociais e das problemáticas teóricas ou mesmo operacionais exigem a contribuição de diversos olhares o que permite respostas condizentes com a natureza do objeto. E este é um fator que impulsiona a relação ou o diálogo entre diferentes campos disciplinares ou, até mesmo, entre diferentes abordagens nos mesmos campos.

Como preocupação teórico-metodológica da leitura das obras de José Martí e José Carlos Mariátegui, a escolha pela reflexão interdisciplinar possibilitou uma abordagem que não priorizasse apenas um aspecto do tema estudado, fosse ele estético, histórico, político, sociológico ou antropológico. Deste modo, foi possível romper com a separação preconceituosa entre história e estética, forma e conteúdo, texto e contexto, permitindo uma leitura que integrasse contradições, “o nervo da vida”<sup>9</sup>, do pensamento de José Martí e José Carlos Mariátegui com os contextos intelectuais, históricos e políticos que se encontravam inseridos.

No que diz respeito à comparação, o seu uso encontra-se presente na explicação sociológica em algumas das abordagens clássicas da Sociologia como em Durkheim e Weber, que comparou, entre outras, a intelectualidade brâmane e a confuciana, a ética secular no hinduísmo e do puritanismo. Em outra perspectiva, Marcel Mauss e Fauconnet mostram a importância da comparação ao ressaltarem que em relação ao “método

---

<sup>8</sup> No sentido adotado por Anthony Giddens na Introdução do livro *Política, Sociologia e Teoria Social*, 1998.

<sup>9</sup> Expressão do filósofo alemão Hermann Keyserling (1880-1946).

estritamente histórico de explicação dos fatos sociais, é *mister* primeiramente opor os ensinamentos devidos ao método comparativo.”<sup>10</sup>

Nas reflexões destes autores que, embora, chamaram a atenção para a importância do método comparativo na reflexão sociológica, nem sempre aparece de forma explícita o significado epistemológico de tal procedimento teórico-metodológico. Porém, é possível perceber que a comparação em suas análises não se reduz a uma técnica de trabalho, utilizada para fazer analogias entre dois ou mais fatos, estabelecendo entre eles diferenças e semelhanças, ao contrário, se constitui em um método de análise, de abordagem e de construção dos objetos.

Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2004), ao discutirem questões metodológicas a respeito do processo de construção do objeto, observam que

(...) para saber construir o objeto e conhecer o objeto que é construído, é necessário ter consciência de que todo objeto propriamente científico é consciente e metodicamente construído, e é necessário conhecer tudo isso para nos interrogarmos sobre as técnicas de construção das perguntas formuladas ao objeto.<sup>11</sup>

Para tanto, é fundamental conduzir de forma metódica o trabalho de construção das hipóteses, e nesse processo o “raciocínio por analogia (...) esta voltado a desempenhar um papel específico na ciência sociológica que tem como especificidade não poder constituir seu objeto a não ser pelo procedimento comparativo”.<sup>12</sup>

Mesmo que para alguns estudiosos, a formulação e a comprovação de hipóteses se constitua nos principais objetivos do método comparativo, a comparação, a partir do campo teórico-metodológico amplo, composto por diversas estratégias de abordagem e de construção dos objetos, pode ser utilizada nas diferentes fases desses processos, isto é, na abordagem e na construção dos objetos. Por exemplo, no tratamento metodológico do modelo e da teoria na construção do objeto, segundo Bourdieu, Chamboredon e Passeron, é um processo que deve ser construído “por um verdadeiro trabalho de abstração e por meio da comparação conscientemente operada.”<sup>13</sup>

Malgrado as diversas formas ou maneiras que tem sido empregada à comparação nas pesquisas, reflexões e análises nas Ciências Sociais, - o que reflete diferentes posições

<sup>10</sup> MAUSS, Marcel; FAUCONNET, Paul, *op. cit.*, 2001, p. 17.

<sup>11</sup> BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. A construção do objeto. In: \_\_\_\_\_. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*, 2004, p. 64.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 67.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 69.

a respeito das relações entre teorias gerais e explicações particulares, no arcabouço conceitual e técnicas de pesquisa, na formulação de hipóteses e sua validação – o método comparativo é fundamental na construção do objeto de pesquisa e no processo de transformação de um assunto em tema, e o tema em um objeto de investigação delimitado e passível de ser pesquisado. E Pode ser utilizado, se entendido a partir da reflexão de Roberto Oliveira Cardoso (1998)<sup>14</sup>, como instrumento de elucidação recíproca, na maioria dos processos que envolve a construção do objeto empírico ou teórico das ciências sociais.

Neste sentido, interdisciplinar e comparativo, o presente trabalho teve por objetivo apreender as acepções de Martí e Mariátegui no contexto de construção das identidades nacionais em *Nuestra América*<sup>15</sup> forjadas em termos raciais. Como os dados são ensaios, crônicas, documentos políticos, artigos de jornais produzidos pelos autores, apresenta-se nesta introdução, apenas algumas ideias e autores que auxiliaram na leitura desenvolvida, na construção do objeto e na abordagem de tais produções discursivas.

Cabe ainda destacar, que o uso das expressões raça, negro, índio e branco neste trabalho, objetiva a fidelidade aos termos presentes na escritura martiniana e mariateguiana, e conforme explicitam os próprios autores, seus usos não devem ser entendidos de forma pejorativa. Raça e nação, fundamentais na compreensão da proposta aqui apresentada, não são conceitos estáticos e atemporais. Seus sentidos, definições, referências envolvem longos e múltiplos caminhos, contextos e momentos históricos.

Tais categorias funcionam de maneira diferente e desempenham papéis característicos dentro de um conjunto de representações que dependem da ordem nacional. Cada um dos países das Américas construiu diferentes representações da nação, que respondiam a projetos políticos divergentes ou a contextos histórico-culturais. E toda e qualquer reflexão sobre a ideia de nação se esbarra em uma variedade de discussões e estudos.<sup>16</sup>

A partir do século XIX e durante o século XX, foram se constituindo diferentes representações da nação nos diversos países. Nas quais foram realçadas, em maior ou menor grau, nos diferentes contextos históricos, as heranças culturais ibéricas, indígenas,

---

<sup>14</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, *op. cit.*, 1998, p. 120.

<sup>15</sup> Título do ensaio considerado mais importante de José Martí e o termo mais utilizado, ao longo de sua obra, ao se referir a América Hispânica em contraposição ao “*vecino del norte*”, os Estados Unidos. Raras vezes Martí utilizou o termo América Latina em seu conteúdo discursivo, do mesmo modo que José Carlos Mariátegui.

<sup>16</sup> Um novo impulso no debate teórico do conceito de nação se deu a partir da incorporação da reflexão crítica da experiência da colonização por intelectuais indianos, africanos e hispano-americanos, dentre outros, que ganharam destaque no cenário internacional após a Segunda Guerra Mundial.

africanas e/ou mestiças. Mitos, símbolos, imagens, rituais, tradições, discursos foram sendo elaborados e difundidos, oficialmente ou não, intencionalmente ou não, para representar cada uma das nações do continente, criar uma “identidade nacional” e estimular o sentimento de pertencimento.

Ao refletir acerca das narrativas fundadoras da nação brasileira, Mariza Veloso e Angélica Madeira (1999), apontam como a nação foi pensada por meio de categorias de acordo com o momento histórico. Deste modo, a identidade nacional foi discutida por meio de algumas categorias que se deslocam de acordo com o período histórico e que nos permitem a apreensão dos processos de construção da nação.

Ao longo dos séculos XIX e XX, proliferam os debates sobre a questão nacional. Na primeira metade do século XIX, a identidade nacional, encontrava-se ancorada nas noções de pátria, povo, língua e território (...). Já na segunda metade do mesmo século, raça e meio geográfico, questões presentes no debate europeu, encontrarão aqui ressonância no confronto com a realidade empírica e serão as categorias relevantes para pensar a nação. Nas primeiras décadas do século XX, o debate sobre identidade nacional se desloca para as noções de cultura e civilização como parâmetros para a construção da identidade nacional.<sup>17</sup>

Ainda que as discussões das autoras encontram-se centradas no Brasil, é possível ampliar este debate para pensar o mesmo processo em toda a América Ibérica. É necessário enfatizar que tal exercício não deve ser feito de forma idêntica ou homogênea, devido às diferenças de processos históricos, culturais, sociais, econômicos e políticos entre os países da região.

Contudo, desde a Conquista e a colonização raça foi instrumento de naturalização e justificativa das relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. A partir da segunda metade do século XIX tornou-se constitutiva dos modelos de análise para explicar ou pensar os problemas dos países no contexto de formação das nações pós-independência.

Nas últimas décadas do século XIX, o contexto ideológico marcado pelas teorias raciais do Determinismo biológico, do Positivismo e do Darwinismo social, fortaleceu a ideia de raça. E esta colonizou a percepção e explicação da intelectualidade a respeito dos processos de consolidação de nações modernas na América Ibérica. Partindo do suposto de que as sociedades na região se caracterizavam por heterogeneidades de culturas, povos e etnias, as interpretações de intelectuais e políticos, que entendiam a heterogeneidade em

---

<sup>17</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras*, 1999, p. 49.

termos raciais, postulavam como projeto de nação a ser realizado, a passagem para uma ordem homogênea e racional, tal como o projeto modernizador europeu.

Nos processos de *nation-building*, as narrativas formadas por mitos fundacionais, localizam sua origem em um passado distante. De tal maneira que ocultam seu próprio processo de construção, assim como o fato de que, não obstante os processos de formação das nações européias se iniciaram no século XVII, o sentido moderno da ideia de nação é um fenômeno histórico recente, mais precisamente, no século XVIII na Europa ocidental.

Narrativas que localizam as origens das nações, do povo e de seu passado em um tempo distante e mítico se consolidam como dispositivo discursivo que representam as diferenças como unidade. Segundo Stuart Hall (1998), a nação não é homogênea, mas sim homogeneizada através do processo de silenciamento e opressão de minorias étnicas, raciais, lingüísticas e outras. A nação surge a partir de diferenças regionais e étnicas, subordinadas, sob um mesmo “teto político”, o Estado nacional, que se configura no elemento responsável por irradiar significados para as identidades culturais modernas.

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso e um modo de construir sentido que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais, ao produzirem sentidos sobre a ‘nação’, sentidos como os que podemos nos identificar, constroem identidades.<sup>18</sup>

Entretanto, ainda que as narrativas da nação busquem forjar uma imagem unificadora e homogênea da mesma, em seu interior existem “vozes marginais”, “alteridades históricas”, “povos em disputa”, “outros”, “fraturas internas”, “descontinuidades”. Para além, este mesmo processo produz os “outros da nação”:

*(...) los procesos de otrificación, racialización y etnicización propios de la construcción de los Estados nacionales emanan de una historia que transcurre dentro de los confines, y al mismo tiempo plasma el paisaje geográfico y humano de cada país (...). Es por eso que llamo “alteridades históricas” a los perfiles humanos que resultan de ese proceso y enfatizo su emergencia situada en la localidad, en la región y, sobre todo, en la nación”. (...) la nación es un espacio de deliberación y fragmentación histórica, en el sentido del pluralismo que aquí se defiende – varias tramas, varios tiempos, en la heterogeneidad formulada por Chatterjee –, pero nunca es una realidad ya deliberada y clausurada. Historias múltiples realizan su intervención en una “cultura nacional” que tendemos erróneamente a concebir como inerte.<sup>19</sup>*

<sup>18</sup> HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*, 1998, p. 50.

<sup>19</sup> SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros*, 2007, p. 28 e 30 respectivamente.



Entre as referências clássicas de teorização da ideia de nação encontra-se Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, Ernest Gellner e Stuart Hall. Intelectuais que construíram uma perspectiva crítica dos alicerces ideológicos das grandes narrativas que tendiam a realçar a coesão das nações. No campo teórico, entre outros, Benedict Anderson (2008) assim como Hobsbawm e Terence Ranger (1997), pensaram a nação como invenção ou criação social tecida por narrativas. A nação como “comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”.<sup>20</sup>

A identidade dos sujeitos modernos é construída através destas narrativas nacionais. Segundo Gellner (1993), o nacionalismo assume a função de promover de tal maneira a identificação do sujeito com sua nação que “ter uma nação não é um atributo inerente da humanidade: mas aparece, agora como tal”<sup>21</sup>. E o nacionalismo, no âmbito teórico, passou a ser visto como um suporte de construção de referências específicas motivadas de acordo com o contexto particular.

Nesta perspectiva, processos constitutivos da história da América Ibérica tais como as relações de dependência, a situação colonial, as heranças culturais, os limites geográficos e jurídicos imprimiram um caráter profundamente ideológico aos nacionalismos na região. E entre os elementos centrais de constituição de uma cultura política nacionalista, encontra-se a defesa da soberania nacional em contraposição ao colonialismo, ao imperialismo e à dependência. A colonização ibérica e, posteriormente, a dos Estados Unidos, marcaram indelevelmente a consolidação dos nacionalismos, conforme analisa Serge Berstein (1998).<sup>22</sup>

Para Berstein, os movimentos reivindicatórios do nacionalismo, na região, assumiram diferentes formas, defenderam projetos políticos diversos e, até mesmo, antagônicos, como o conservadorismo, o republicanismo liberal, o socialismo ou o autoritarismo de direita. Em tais vertentes teóricas são explícitas as concepções nacionalistas de defesa da soberania e da construção de uma identidade nacional.

Assim, o nacionalismo como suporte de construção de referências ocorre estritamente no âmbito teórico, segundo Benedict Anderson,

(...) A realidade é muito simples: não se enxerga, nem remotamente, o “fim da era do nacionalismo”, que por tanto tempo foi profetizado. Na verdade, a

---

<sup>20</sup> ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*, 2008, p. 32.

<sup>21</sup> GELLNER, Ernest. *Nações e nacionalismos*, 1993, p. 06.

<sup>22</sup> BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Dir.). *Para uma história cultural*, 1998, p. 349-364.

condição nacional [*nation-ness*] é o valor de maior legitimidade universal na vida política dos nossos tempos.<sup>23</sup>

Nacionalismo, segundo Ernest Gellner (1993), é essencialmente “um princípio político que defende que a unidade nacional e a unidade política devem corresponder uma à outra”<sup>24</sup>. O nacionalismo se constituiu no elemento essencial para o fortalecimento dos Estados durante o século XIX, e forneceu o alicerce ideológico para “entidades” políticas adquirirem legitimidade. Para o autor, foram os nacionalismos que criaram as nações e não o inverso. Em sua perspectiva, o nacionalismo e a ideia de nação se constituem em instrumentos do Estado para garantir homogeneidade cultural por meio da educação.

Na análise de Gellner a educação estatal é fundamental, pois é o fator aglutinador das características de identificação a uma “comunidade imaginada”, na medida em que ultrapassa os limites locais. Para o autor, em uma sociedade industrial marcada pelo progresso, a vida rural, as tradições, o folclore, as etnias e seus legados culturais não são fatores importantes para o nacionalismo. Em sua análise, a ênfase é conferida às nações como produtos das condições modernas e da educação como principal fator de construção das nacionalidades e do sentimento de pertencimento.

Eric Hobsbawm e Ranger (1997)<sup>25</sup> concebem de forma diferente as tradições e os legados étnicos, para os autores, as tradições populares inventadas, que então “formalizadas e ritualizadas”, passam a estruturar imagens que são apreendidas como elementos originais presentes em um passado remoto. Para Hobsbawm, assim como para Bhabha, Gellner e Anderson, o nacionalismo do século XIX foi arbitrário ao construir discursos monolíticos, como se a nação se constituísse a partir de uma única fonte. Os conflitos são esquecidos e, mesmo condenados, sob uma concepção unidimensional da cultura, concebida como conjunto de legados imemoriais. Neste sentido, há um processo de construção de narrativas nacionais que institui a coesão social, “de muitos, em um”.

A apreensão da narrativa da nação que Homi K. Bhabha (1998) formula propõe pensar a nacionalidade, *nationness*, como forma de afiliação social e textual, não negando a tais categorias suas histórias e significados particulares dentro das diferentes linguagens políticas. A nação deve ser compreendida “a partir da idéia do tempo complexo da

---

<sup>23</sup> ANDERSON, Benedict, *op. cit.*, 2008, p. 28.

<sup>24</sup> GELLNER, Ernest, *op. cit.*, 1993, p. 11.

<sup>25</sup> HOBSBAWM, Eric. A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*, 1997, p. 09-23.

narrativa nacional”, para tanto, é necessário reconhecer que o “espaço do povo-nação moderno nunca é simplesmente horizontal.”<sup>26</sup>

A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo (...). Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação narrada Ela/Própria [*It/Self*], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural (...).<sup>27</sup>

Em sua acepção, a narrativa da nação assume o caráter de discurso de autoridade cujo objetivo é fornecer uma representação homogeneizadora do povo e do Estado-nação. Entretanto, esse mesmo processo produz margens e “vozes marginais”. Produz uma fronteira entre espaço e tempo: “um lugar do qual se fala sobre – e se fala como – a minoria, o exilado, o marginal e o emergente”<sup>28</sup>. A partir desta distinção do tempo “duplo e cindido” da representação nacional, deve ocorrer a superação da “visão homogênea e horizontal associada com a comunidade imaginada”.

Na abordagem do tema aqui proposto, interessa a teorização e os desdobramentos do debate ou da polêmica acerca da nação como “comunidade imaginada”<sup>29</sup>. Principalmente, em face do questionamento de Homi K. Bhabha (1998) “da visão homogênea e horizontal associada com a comunidade imaginada da nação”<sup>30</sup> e da proposta de Partha Chatterjee (2000)<sup>31</sup> acerca do tempo heterogêneo da nação.

Crítica semelhante à abordagem da narrativa nacional elaborada por Benedict Anderson foi formulada por Partha Chatterjee. Para o autor, na acepção da nação como “comunidade imaginada”, houve a operacionalização de uma concepção de tempo homogêneo e vazio, visto que Benedict Anderson não percebeu as resistências ou a existência de alteridades ou de grupos no processo de inscrição no horizonte nacional. E ao perceber alguma resistência, Anderson, a reduziu a um mero anacronismo histórico de elementos persistentes, de uma realidade já superada pela sua constituição.

<sup>26</sup> BHABHA, Homi K. *O local da cultura*, 1998, p. 201.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 211.

<sup>29</sup> Termo cunhado por Benedict Anderson que denota a artificialidade da idéia de nação na medida em que ela é inventada, imaginada. *Op. cit.*, 2008.

<sup>30</sup> BHABHA, Homi K., *op. cit.*, 1998, p. 204.

<sup>31</sup> CHATTERJEE, Partha. A Nação em Tempo Heterogêneo. In: \_\_\_\_\_. *Colonialismo, modernidade e política*, 2004. E no capítulo: Comunidade imaginada por quem? In: BALAKRISHNAN, Gopal. (Org.). *Um mapa da questão nacional*, 2000.

Para Chatterje, esse é um tempo utópico que não propicia a compreensão da nação constituída por heterogeneidades, “(...) o espaço real da vida moderna consiste na heteropia (...). O tempo aqui é heterogêneo, irregular e denso”<sup>32</sup>. Por conseguinte, a nação e o Estado nacional, valores, padrões e modelos da modernidade<sup>33</sup> e, conforme observa o autor, “(...) antes de serem reconhecidos como um princípio universalista e difusor de igualdade representam uma continuidade do sistema colonial”<sup>34</sup>.

Anthony Smith (1990)<sup>35</sup>, ao refletir a respeito do “nacionalismo na América Latina”, observa que um dos elementos centrais no processo ideológico de criação das nações foi o paradoxo atualidade e passadismo. Os nacionalistas buscaram construir nações, integrar populações díspares e forjar culturas nacionais homogêneas, invocando um passado remoto e glorioso. Segundo o autor, o motivo da recuperação da tradição indígena foi construir discursivamente uma profundidade histórica da nação, o que Eric Hobsbawm denominou de “invenção das tradições”.

Segundo Smith, “(...) *el retorno del pasado étnico no es solamente necesario para ‘construir la nación’; el proceso de formación de una nación crea un pasado en su propia imagen*”. Entretanto, a reivindicação ao passado tem o propósito cultural de assimilação. O resgate da tradição é formulado nos moldes do hispanismo e dos *criollos*, porém, deve ter “*el color de la tradición indígena*”. O processo de invenção simbólica e discursiva da nação, cujo *locus* de enunciação era *criollo*, apropriou-se intencionalmente de um passado indígena inventado, incorporando-o a seus próprios interesses políticos.

*El retorno a los "valores nativos" y a la "historia nativa" - a veces de gran antigüedad - debe ser entendido, no como una reacción contra las fuerzas de cambio social, ni tampoco como una restauración del status quo anterior, sino como una reconstrucción de la etno-historia por parte de la intelectualidad y de otras esferas sociales, de acuerdo a sus intereses y necesidades; una reconstrucción del pasado antiguo por una generación actual, que requiere ese pasado a fin de crearse a sí misma como comunidad y de guiar su destino colectivo (...).*<sup>36</sup>

<sup>32</sup> CHATTERJEE, Partha, *op. cit.*, 2004, p. 72.

<sup>33</sup> As estratégias do projeto modernizador europeu nos países que passaram pela experiência da colonização e foram pensadas criticamente por, entre tantos outros autores, Frantz Fanon, Enrique Dussel e Walter Mignolo.

<sup>34</sup> CHATTERJEE, Partha, *op. cit.*, 2004, p. 72.

<sup>35</sup> SMITH, Anthony D. Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico, *Estudios Interdisciplinarios De America Latina y el Caribe*, n. 2, 1990. Disponível em: [www.tau.ac.il/eial/I\\_2/smith.htm](http://www.tau.ac.il/eial/I_2/smith.htm).

<sup>36</sup> SMITH, Anthony D., *op. cit.*, 1990.

A heterogeneidade étnico-cultural se constituiu, no campo político e intelectual, no principal “problema” na construção das novas nações na América Ibérica. E diante da exigência da homogeneidade necessária neste processo, tal “problemática” se fez presente desde o momento da ruptura colonial, mais precisamente, da produção de uma rede discursiva intensa e densa, pelos grupos dirigentes, que apregoavam o fim do colonialismo.

O nacionalismo *criollo* apropriou de um passado indígena construído em uma narrativa histórica da nação. E, após o rompimento do vínculo político com a Espanha, as colônias, transformadas em nação, mantiveram a mesma ordem política, econômica e cultural colonial. E uma nova estrutura colonial foi implantada, o colonialismo interno somou-se ao colonialismo externo.

Pablo González Casanova (2007), ao refletir a respeito das vicissitudes da categoria colonialismo interno nas diferentes correntes teórico-ideológicas, enfatiza que

(...) o colonialismo interno dá-se no terreno econômico, político, social e cultural; (...). A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista (...). Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional e que é considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “libertador” que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional”. Se como afirmara Marx “um país se enriquece às custas de outro país” igual a “uma classe se enriquece às custas de outra classe”, em muitos Estados-nação que provêm da conquista de territórios, chame-se Impérios ou Repúblicas, a essas duas formas de enriquecimento juntam-se as do colonialismo interno (...).<sup>37</sup>

Masao Miyoshi (1993), ao analisar o colonialismo e os processos de “recolonização” a partir da construção dos modernos Estados-nação, aponta que Benedict Anderson em *Comunidades Imaginadas* “does not explain *who* imagined the community”<sup>38</sup>. Neste sentido, é necessário refletir acerca de quem são os “desenhadores da

<sup>37</sup> CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (Orgs.). *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas, 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.19.doc>.

<sup>38</sup> MIYOSHI, Masao. A Borderless World? From colonialism to transnationalism and the decline of the Nation-State, *Critical Inquiry*, n. 4, 1993, p. 732. Grifos do autor.

nação”, para usar expressão de Roberto F. Retamar (2006), ou seja, os *criollos* que imaginaram as nações, seus projetos discursivos e a construção historiográfica que instituiu o fim do colonialismo nas primeiras décadas do século XIX.

Segundo Retamar, após as independências, os esforços das classes dirigentes voltaram-se para

*(...) diseñar patrias a la medida del criollo (...). Aquellos habían dejado de lado, por considerarlo irrealizable, el proyecto continental de muchos de los emancipadores, y lo que se proponían era diseñar patrias más o menos como las que han llegado a nuestro días. Tales patrias se imaginaron como homólogas o versiones trasatlánticas de países europeos de capitalismo desarrollado (prefiero decir subdesarrollante); aunque de este lado del Atlántico se iba alzando outro modelo también tentador: el de Estados Unidos.*<sup>39</sup>

Ao discutir a análise de Benedict Anderson, o autor enfatiza que seu livro supervaloriza as pátrias dos *criollos* ao considerá-las nações, dando a entender que são nações “(...) por antonomasia; que incluso las naciones europeas son posteriores en sus estructuras a estas naciones sudamericanas”. Para Retamar, Anderson, opaca a importante diferença entre o momento “(...) de la emancipación y aquel que refiere a la instancia del diseño de las naciones parciales”<sup>40</sup>, e que há um corte significativo entre estes dois momentos.

As reflexões aqui apresentadas encontram-se inseridas no contexto histórico de construção das “pátrias dos *criollos*”, assim denominadas por estudiosos dos processos de formação das nações e do pensamento social como Benedict Anderson e Roberto Fernandez Retamar, entre outros. O processo de formação dos Estados nacionais foi caracterizado, sobretudo, no século XIX após as independências nas décadas de 1810 e 1820, por conflitos armados, fragmentação política, intervenções externas, conflitos fronteiriços, guerras entre Estados, revoltas populares, principalmente de camponeses e indígenas, etc.

Os interesses das oligarquias regionais, surgidos já no período colonial, na América Hispânica, se sobrepõem aos demais nos Estados nacionais. As guerras e lutas pelas independências contra o Império espanhol envolveram lideranças de vários países que, em determinados momentos, defendiam os mesmos ideais e projetos. Contudo, a fragmentação política durante o período colonial, após a independência se acentuou, devido aos interesses antagônicos das oligarquias regionais.

<sup>39</sup> RETAMAR, Roberto Fernández. *Pensamiento de Nuestra América*, 2006, p. 32.

<sup>40</sup> *Idem, Ibidem.*

Cabe apontar que *criollo*, enquanto categoria assume diferentes significados de acordo com o contexto e período histórico específicos, bem como de atores sociais. Neste trabalho, será adotado o sentido apontado por José Martí e José Carlos Mariátegui, ou seja, os grupos dirigentes oligarcas dos países de *Nuestra América*. Quanto à origem do termo *criollo*, José Juan Arrom (1971), ao estudar as vicissitudes e os usos desta expressão, acentua que é uma palavra que surgiu em português do Brasil no século XVI e significava “*criado en un lugar*”, que não vinha de fora.

Inicialmente foi aplicado para se referir aos afro-americanos para distingui-los dos africanos. No final do século XVIII e início do XIX, o termo foi disseminado pela América Hispânica e passou a ser usado, quase que exclusivamente, para designar os americanos descendentes dos europeus que acreditavam ser radicalmente diferentes dos indígenas, africanos e mestiços.<sup>41</sup>

Benedict Anderson, ao analisar os “pioneiros *Criollos*” nos processos de constituição das nações, define o termo *Creole (criollo)* como “pessoa de descendência europeia pura (pelo menos teoricamente), mas nascida nas Américas (e, por extensão, em qualquer lugar fora da Europa)”.<sup>42</sup>

Geogers Balandier (1970), Armando Muyolema-Calle (2007), entre outros, de diferentes perspectivas e referências teóricas, enfatizam que essa classe colonial dominante formada pelos descendentes dos *encomenderos*, encarnaram o espírito de inconformidade com a administração colonial ultramar da qual era parte orgânica.

Armando Muyolema-Calle ao discutir os estudos de Martínez Peláez (1994) e Steve Stern (1999)<sup>43</sup> a propósito do colonialismo, enfatiza que é consenso entre estes autores que

*Esta clase “colonial” que tomó el poder soberano y exclusivo a raíz de la independencia, “hizo lo que tenía que hacer de conformidad con su esencia histórica: entregarse a explotar a los indios y a las capas medias pobres sin interferencia” de la “autoridad lejana” (...). La independencia política lograda por los criollos, descendientes de los encomenderos rebeldes que intentaron conseguir una auto-determinación colonial en los primeros tiempos de la colonización, no significa, por tanto, una ruptura del orden colonial sino una ruptura de la dependencia política de ultramar.*<sup>44</sup>

<sup>41</sup> ARROM, José Juan. *Criollo: definición y matices de un concepto*, *Certidumbre de América*, 1971, p. 25.

<sup>42</sup> ANDERSON, *op. cit.*, 2008, p. 87.

<sup>43</sup> PELÁEZ, Martínez. *La patria del criollo*, 1994; STERN, Steve. The tricks of time. Colonial legacies and historical sensibilities in Latin America. In: ADELMAN, Jeremy (Ed.). *Colonial legacies*. The problem of persistence in Latin American History, 1999, p. 135-150.

<sup>44</sup> MUYOLEMA-CALLE, Armando. *Colonialismo y representacion*. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los andes del siglo XX. (Tese de doutorado: University of Pittsburgh), 2007, p. 13.

Nesta perspectiva, a independência política liderada pelos *criollos* e seus “subordinados mestiços” não representa o fim do colonialismo. Tal ruptura suprimiu o governo das classes dominantes espanholas, porém implantou no lugar o governo de uma classe colonial dominante, que desde sua origem foi um órgão do sistema.

Não obstante a formação de uma estrutura discursiva e historiográfica que transmite a imagem do colonialismo como uma experiência coletiva do passado, a independência política alcançada pelos *criollos* e seus aliados mestiços não significou de fato uma ruptura com a ordem colonial, apenas uma ruptura política com a Espanha. Processo este, que Martí e Mariátegui, *criollos* dissidentes<sup>45</sup>, conceberam como entrave para a consolidação de repúblicas livres e democráticas nos diversos países da região.

A provocativa questão elaborada por Muyolema-Calle, “¿Cuándo terminó el colonialismo en “América Latina”?” indica a estreita relação entre o colonialismo e os processos de formação da nação. Todavia, antes de apresentar uma discussão a respeito do colonialismo é importante apontar alguns termos utilizados neste trabalho, especialmente, a não utilização da expressão “América Latina”.

Na medida em que a perspectiva dos autores objeto de leitura neste trabalho a respeito da unidade continental e de suas concepções de *Nuestra América* indica a necessidade de reflexão a respeito da ideia ou da concepção de “América Latina”. O que implica um exercício complexo, pois esta temática conforma um “verdadeiro campo de batalha”, conforme ressalta Júlio Ramos (2008), que envolve discursos acadêmico-científicos, políticos e artísticos.

Cabe enfatizar que não se pretende esgotar o tema, nem em sua complexidade e nem em sua extensão, mas realizar algumas aproximações à temática objetivando esclarecer a escolha pela não utilização do termo “América Latina” nesta leitura. Com isto, busca-se não adotar uma perspectiva homogeneizadora em relação a América Ibérica, devido à existência de diferenças significativas históricas, culturais, lingüísticas, sociais, econômicas e políticas entre os diferentes países da região.

---

<sup>45</sup> Expressão de Muyolema-Calle ao analisar o nacionalismo de Mariátegui. Para o autor, “(...) *Mariátegui fue un duro crítico de la actitud de los criollos hacia el mundo indígena, pero nunca cuestionó su carácter de privilegiado sujeto de la historia que tenía el deber, o mejor el derecho, de apropiarse del pasado autóctono para fabricar una narrativa nacional (...)*”. *Idem*, p. 57.



Julio Ramos (2008) enfatiza que a “América Latina” existe como uma problemática “indiscutível, que demanda reflexão e trabalho; sua existência é (...) densa e iniludível”. O autor propõe como possibilidade de compreensão desta problemática, uma distinção

(...) entre o espaço múltiplo e heterogêneo da terra americana e os diferentes intentos de construir um mundo – uma lógica do sentido – com esses materiais, existe a distância marcada pela transformação que toda prática discursiva opera, mesmo quando propõe a definição categórica, essencial, do seu objeto. O valor e o signo político de cada reflexão sobre o latino-americano não radica tanto em sua capacidade referencial, em sua capacidade de “conter” a “verdadeira” identidade latino-americana, mas na sua posição que cada postulado identitário ocupa no campo social, ou para ser mais exato, intelectual, onde a “definição” se enuncia. Nesse sentido, América Latina existe como um campo de luta, onde diversos postulados e discursos latino-americanistas têm lutado historicamente para impor e neutralizar suas representações da experiência latino-americana; luta de retóricas e discursos – às vezes acompanhadas de lutas armadas – em que se disputa o sentido de “nossa” identidade.<sup>46</sup>

Nas definições da “América Latina e do latino-americano” há o desejo de poder, que é exercido a partir de diferentes lugares de enunciação. Assim, a representação implica uma relação de poder: o sujeito que possui o poder de representação é portador do conhecimento que lhe outorga autoridade para representar e imaginar quem tem sido despojado deste poder. As representações, conforme ressalta Edward W. Said (2007), radicam na linguagem e na cultura: “(...) E, para obter os seus efeitos, essas representações (tidas como verdades) se baseiam em instituições, tradições, convenções, códigos consensuais de compreensão (...)”.<sup>47</sup>

Enquanto formação ou deformação, a representação, operacionaliza um propósito, segundo Said, de acordo com um cenário histórico, intelectual e econômico específico<sup>48</sup>. Deste modo, povos indígenas e de origem africana, camponeses, operários, enfim, os “excluídos da História”<sup>49</sup> não somente não possuem o poder de representação, como são excluídos das representações, das políticas estatais e dos espaços de decisões políticas.

Neste sentido, é elucidativa a apropriação da “latinidade” para atribuição ou construção de uma identidade para esta parte das Américas. A reflexão a respeito da invenção ou atribuição do termo América Latina não é nova, conforme atestam os trabalhos, a partir de diferentes perspectivas e *corpus* teóricos, de autores como César

<sup>46</sup> RAMOS, Julio. *Desencontros da modernidade na América Latina*, 2008, p. 262.

<sup>47</sup> SAID, Edward. W. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente, 2007, p. 52.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 114.

<sup>49</sup> Referência ao título do livro de Michelle Perrot. A autora discute a exclusão do “outro” interno à própria “sociedade civilizada” européia, neste caso, os operários, as mulheres, dentre outros, do campo de reflexão da área de história. A modernidade européia construiu imagens e representações não somente de povos de outros continentes, mas também de classes sociais e de gênero no âmbito de suas próprias sociedades.

Fernández Moreno (1972) e de Richard Morse (1995), entre outros. Fernández Moreno aponta os equívocos em termos históricos, geográficos, culturais e lingüísticos da latinidade desta América em oposição a América do Norte, anglo-saxão<sup>50</sup>.

Richard Morse chama a atenção para o fato do termo América Latina ter surgido na “França de Napoleão III, (...) como parte de um discurso “geoideológico” para a suposta unidade lingüística, cultural e “racial” dos povos latinos”<sup>51</sup>. A expressão que surge no processo de expansionismo europeu do século XIX, ou seja, no processo de “re-colonização” das Américas, é eurocêntrico e tem conotações instrumentais ideológicas homogeneizadoras.

O livro de Walter Mignolo, *A idéia de América Latina* (2007), contém o percurso histórico e da lógica da colonialidade desta ideia forjada no processo de expansão colonial do século XIX. Sua reflexão ressalta a duração e o significado, para as sociedades colonizadas desta representação, balizada pela imagem de latinidade que surgiu na França.

*El término “latinidad” englobada la ideología en la que se cifraba la identidad de las antiguas colonias españolas y portuguesas en el nuevo orden del mundo moderno\colonial, tanto para los europeos como para los americanos. Cuando surgió, la idea de “latinidad” cumplía una específica dentro de los conflictos imperiales entre las potencias europeas y en nuevo trazado de la diferencia colonial (...). En América del Sur y las islas del Caribe español, las élites de criollos blancos y mestizos adoptaron la “latinidad” después de la independencia para crear su identidad poscolonial.<sup>52</sup>*

A latinidade, conforme observa o autor, é uma herança colonial, reivindicada pelos franceses e apropriada pelas classes dominantes *criollas*. E em última instância funcionou como um conceito que os inferiorizou em relação a América Anglo-saxã, bem como, excluiu ou degradou a identidade dos povos indígenas e de origem africana<sup>53</sup>.

Walter Mignolo defende que a “América Latina” não é um subcontinente, mas o projeto político das “*élites criollo-mestizas*”. As classes dirigentes, após as independências, mantiveram a estrutura colonial e adotaram como modelo os projetos eurocêntricos de Estado-nação, de conhecimento, de “ordem e progresso” e dos projetos “modernizadores” de transformação “civilizadora”.

<sup>50</sup> MORENO, César Fernández. O que é a América Latina. In: \_\_\_\_\_. (Coord.). *América Latina em sua literatura*, 1972, p. XV-XXIX.

<sup>51</sup> MORSE, Richard. *O espelho do próspero*, 1995, p. 14.

<sup>52</sup> MIGNOLO, *op. cit.*, 2007, p. 82.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 20.

Os grupos dirigentes adotaram as representações e imagens de “civilização” para si e da “barbárie” para os povos originais estendendo à maioria da população empobrecida pelos processos colonizadores, de escravidão e exploração. Em diferentes países da região a dualidade “civilização e barbárie” desdobraram-se em imagens antagônicas que marcaram a representação geográfica interna das novas nações, tais como: “Serra e costa”; “Urbano e rural”; “Litoral e sertão”; “Moderno e tradicional”; “Cidade e campo”; entre outros.

Não obstante tenham se apropriado de um “passado mítico das grandes civilizações”, Inca, Maias e Astecas, conforme foram renomeadas pelos invasores no século XVI, as políticas oligárquicas *criollas* não promoveram melhorias nas condições de existência dos diferentes sujeitos internos das nações. Para além do abandono ou invisibilização destas populações, em alguns países, conforme destaca Aníbal Quijano (1992), o mais característico resultado da colonização interna e externa, se constituiu no “*problema indígena*” que

(...) foi e ainda é o mais característico resultado do intento; todavia, ainda que inominado, não o é menos o dos descendentes dos africanos. Para resolver tais *problemas*, as *etnias/clases* dominantes desenvolveram diversas políticas e argumentos, desde o extermínio cultural (pela educação e aculturação forçado, como no Peru, por exemplo), até o extermínio físico dos povos aborígenes (Argentina, Chile). Tudo, menos a descolonização do poder, razão pela qual esses *problemas* não foram resolvidos, muito longe disso.<sup>54</sup>

Nesta perspectiva, a concepção de “América Latina” neste trabalho, assume sinônimo do que Frantz Fanon denominou de “Condenados da terra” (2004)<sup>55</sup>, e que Aimé Césaire (2006) conceituou como:

(...) *sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas (...) de millares de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de sua vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría (...) de millones de hombres a quienes sabiamente se les há inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo (...) de economías naturales, armoniosas y viables, economías a la medida del nativo, desorganizadas; (...) de huertas destruídas, de subalimentación instalada, de desarrollo agrícola orientado en función del único beneficio de las metrópolis, de saqueos de productos, de saqueo de materias primas.*<sup>56</sup>

<sup>54</sup> QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru, *Estudios Avanzados*, n. 16, 1992, p. 75. Grifos do autor.

<sup>55</sup> FANON, Frantz. *The wretched of the earth*, 2004.

<sup>56</sup> CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*, 2006, p. 20.

Conforme já explicitado, a não adoção da expressão América Latina neste trabalho, objetiva evitar a adoção de uma perspectiva homogeneizadora, chamar a atenção para o massacre histórico que as populações indígenas, afro-americanas e os “excluídos da História” em geral vêm sofrendo ao longo de séculos, bem como, para os processos colonizadores externos e internos dos países da região. Se nomear é poder, conforme nos mostra Mignolo, o nome desta parte do continente deve ser *Abya Yala*<sup>57</sup>.

É importante apontar que outros termos como *Nuestra América* e, os que se referem as matrizes geográficas, América Hispânica, Ibérica, Andina, dentre outros, também são representações. Portanto, devem ser consideradas e pensadas a partir do contexto ideológico, intelectual, político e das especificidades históricas que as configuram. A partir destas reflexões, os termos adotados ao longo desta leitura serão *Nuestra América* ou América Hispânica, quando as reflexões tematizarem os países hispânicos e, ainda, América Ibérica quando as discussões incluírem o Brasil. Tal escolha implica a busca pela fidelidade a escritura e aos projetos antiimperialistas dos autores objetos de leitura neste trabalho.

Este estudo intenciona examinar casos específicos de produções discursivas sobre *Nuestra América* e de processos de formação da nação, procurando, alcançar as concepções de raça e as representações dos autóctones, críticas às concepções hegemônicas de fins do século XIX e início do XX. Deste modo, volto o meu olhar para a produção discursiva de José Martí e de José Carlos Mariátegui, buscando resgatar suas contribuições, reflexões, subsídios e ferramentas teóricas para repensar os processos colonizadores, o extermínio, a violência e a miséria a que as populações indígenas foram submetidas nos processos de *nation-building* na América Hispânica.

O propósito primeiro é a tentativa de aproximação e alcance das ideias, interpretações e reflexões destes autores. O que este trabalho pretende, em uma segunda instância, é buscar mostrar as contribuições e contradições do pensamento de Martí e Mariátegui, que se envolveram e produziram reflexões importantes sobre os indígenas, os processos imperialistas e expansionistas dos países do norte, política, literatura,

---

<sup>57</sup> Nome designado pelas organizações indígenas, a partir de 1980, de vários países de *Nuestra América*. Termo empregado pelos indígenas Kuna do Panamá e Colômbia, cujo significado é “Terra em plena madurez”, “Terra viva” ou “Terra em florescimento”. ALBÓ, Xavier. Nuestra identidad a partir del pluralismo de base. In: CALDERÓN, Fernando (Ed.). *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*, 1988, p. 37-47.

conhecimento, educação, dentre variados aspectos, da “*realidade de Nuestra América*” em seus contextos históricos.

Quanto à ordenação o texto se divide em sete ensaios, conclusivos por eles mesmos e não seqüenciais; sua unidade se constitui pelo fato de ser uma discussão do pensamento social crítico de José Martí e de José Carlos Mariátegui e de suas concepções de nação, raça e representação do indígena em suas obras. O primeiro ensaio, intitulado “Raça forjando a nação em *Nuestra América*”, contém uma reflexão sobre as relações entre a ideia de raça, os processos de independência e os de construção da nação na América Ibérica. O Segundo ensaio, “Ideologias conformadoras dos processos de formação da nação em *Nuestra América*: o contexto das produções discursivas martinianas e mariateguianas”, tem por objetivo apontar algumas ideias e ideologias que conformaram as concepções de nação da intelectualidade hispano-americana, principalmente as de Martí e de Mariátegui, a fim de explicitar o contexto ideológico, intelectual, econômico, político e cultural que balizaram suas concepções.

No terceiro ensaio, “Escritura e o papel do letrado na formação da nação: texto e contexto da produção e veiculação discursiva de José Martí e José Carlos Mariátegui”, contém uma discussão a respeito da importância da escritura e do papel do intelectual nos processos de *nation-building* na América Ibérica, bem como, uma leitura a respeito da textualização e do contexto de veiculação das produções estético-políticas discursivas de ambos os autores. O quarto ensaio, “*La patria y la nación en formación: la unidad de Nuestra América* e o papel dos indígenas em José Martí e José Carlos Mariátegui”, visa abordar as interpretações e concepções dos autores de pátria, nação em formação, unidade de *Nuestra América* e o papel dos indígenas nestes processos.

O quinto ensaio, “Projeto ordenador dos fragmentos de *Nuestra América* e de sua inserção na modernidade revolucionária em José Martí e José Carlos Mariátegui”, busca apresentar os projetos políticos e intelectuais postulados pelos autores, assim como, o papel da política, da escritura, do conhecimento, da educação e da literatura nos processos de transformação sócio-econômica. O sexto ensaio, “*¿Qué hacer y qué son los indígenas de la realidad de Nuestra América?*”, procura explicitar as propostas martinianas e mariateguianas para o “problema indígena”, assim como, as representações e imagens dos autóctones veiculados em suas escrituras. O sétimo e último ensaio, “Raça e racismo *en la realidad de Nuestra América*”, a partir das reflexões de José Martí e José C. Mariátegui, objetiva apresentar uma discussão comparativa de suas concepções de raça e racismo,

objetivando indicar as contribuições e limites de suas perspectivas críticas às acepções positivistas deterministas, dominantes em seus contextos históricos, políticos, intelectuais e sociais.

## Ensaio 1 - Raça forjando a nação em *Nuestra América*.

Na América Ibérica, desde o final do século XIX, as teorias raciais se tornaram a matriz de análise para explicar ou pensar os problemas dos países independentes. Após a emancipação política formal com os colonizadores e a gênese dos processos de construção das nações, o pensamento social tentou redefinir os problemas nacionais. E, dentre estes, a questão racial passou a ser a responsável pelas mazelas dos países.<sup>58</sup>

Segundo Patrícia Funes (1999), após as independências, o processo de consolidação dos Estados abarcou desde a centralização e institucionalização do poder, o recorte de um território, a inserção das economias no mercado mundial, a organização de um *corpus* normativo e jurídico, bem como, a busca por princípios alternativos de coesão social.

*Objetos tales como "las multitudes", el "pueblo", o el "alma nacional", fueron creados por los pensadores positivistas para precisar inclusiones y, sobre todo, exclusiones (y a legitimar y fundamentarlas). Concretamente: el problema del "control social" o, en la frase de la época, de la "cuestión social" fue puesta en el centro de las especulaciones (...). Nació así, en la ensayística del período una preocupación sociológica que intentó dar cuenta de estas "patológicas" sociedades. Existió un interés particular por parte de los intelectuales positivistas en adjudicar a la composición racial de las sociedades latinoamericanas la causa más reveladora de frenos al desarrollo.*<sup>59</sup>

A busca pela compreensão da “alma nacional” se filiou, conforme observa a autora “(...) la "genética social" con el tema de la identidad y éste con el orden político. Así, si el concepto central explicativo es el de raza, los sujetos son – de manera impecablemente coherente con el "método científico" – clasificados jerárquicamente (...)”<sup>60</sup>. Tal hierarquia supôs para além de uma “inevitável” desigualdade biológica, diferenças e subalternidades.

Nas últimas décadas do século XIX até o início do XX, as ideias positivistas, evolucionistas e as teorias social darwinistas<sup>61</sup> tiveram forte influência sobre a produção científica e intelectual e artísticas na América ibérica. Teorias, com proposições distintas, mas que tiveram em comum a convicção na superioridade da civilização ocidental cristã.

<sup>58</sup> Para uma leitura deste processo no Brasil, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*, 1993.

<sup>59</sup> FUNES, Patrícia. El pensamiento latinoamericano sobre la nación en la década de 1920. *RACO Revistes Catalanes amb Accés Obert*, n. 49, 1999, p. 103-110.

<sup>60</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>61</sup> Para uma discussão acerca das especificidades e diferenças entre as teorias raciais, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz, *op. cit.*, 1993.

Os teóricos europeus do século XIX, em sua maioria, adeptos deste ideário, condenavam o “cruzamento racial”, na medida em que o mestiço herdaria as piores características das “raças originais”. Neste sentido, a mestiçagem era vista como fator de degenerescência.

Contudo, a constatação da mestiçagem como um dos principais elementos constitutivos das populações dos países da América Ibérica, colocava a intelectualidade seguidora deste ideário num impasse. Os intelectuais tiveram que buscar alternativas para retirar seus países deste impasse. Deste modo, foram elaboradas outras concepções sobre tal temática e as questões raciais. E, entre elas, as que valorizavam a mestiçagem e os indígenas.

A relação entre raça e construção da nação, identidade nacional e raça, identidade racial e nacionalismos nos processos de independências, imaginação e construção da nação em *Nuestra América*, foi pensada, a partir de diferentes perspectivas e contextos, por Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson e Karin Alejandra Roseblatt (2003)<sup>62</sup>, Marisol de La Cadena (2007)<sup>63</sup>, Peter Wade (2007)<sup>64</sup>, dentre outros. Os estudos destes autores apontam para a indissociabilidade de raça dos processos de *national-building* na América Hispânica. Em suas reflexões, “*raza e nación se intersectan*”<sup>65</sup> desde o fim do século XVIII, nas lutas pelas independências, atravessa o século XIX e persiste durante as primeiras décadas do século XX.

Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson e Karin Alejandra Roseblatt (2003) indicam que os sistemas de classificação racial têm sido frequentemente relacionados a critérios não somente biológicos, mas, principalmente a critérios históricos e culturais.

*Racial categorizations has not operates exclusively through biologically determinist scientific discourses (...). Racial difference has been defined according to notions such as civilization, honor, and education that have been manifested in dress, language, and religion as well as body type (...) how various, sometimes even incompatible definitions of race have coexisted. In Latin America, scientists drew simultaneously on neo-lamarckian systems of racial classification, premised on the overriding influence of the environment, and on notions of race grounded in immutable bodily differences (...).*<sup>66</sup>

<sup>62</sup> APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra (Orgs.). *Race and nation in modern Latin America*, 2003.

<sup>63</sup> LA CADENA, Marisol de. Raza: anterioridades y externalidades. In:\_\_\_\_. (Ed.). *Formaciones de indianidad*. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina, 2007, p. 07-34.

<sup>64</sup> WADE, Peter. Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica. In: LA CADENA, Marisol de, *op. cit.*, 2007, p. 367-390.

<sup>65</sup> *Idem*, p.369.

<sup>66</sup> APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra, *op. cit.*, 2003, p. 12.



A partir destas reflexões, ressalta-se que raça é a noção ou a categoria por excelência para se pensar a nação no Brasil e em toda a América Hispânica. Na medida em que as noções de cultura, civilização, educação, entre outras, foram utilizadas para substituir o termo raça, na expressão de Marisol de La Cadena “*desde antes de su evento como categoría científica*” e do processo de institucionalização das ciências sociais a partir dos anos 30 do século XX. Deste modo, raça persistiu, enquanto invenção, nos processos de emancipação formal dos países, as chamadas Independências, nos processos de *nation-building* e de construção das identidades nacionais em toda a América Ibérica.

Neste sentido, não se trata de outras noções ou de outras categorias, apenas de diferenças de ênfases ou de termos. Afinal não há uma única definição ou conceito de raça ou de nação, pois tais conceitos são “instáveis”, “fluidos”, “escorregadios” e sofrem alterações ao longo “do tempo e no espaço”. Pois, diferentes atores sociais, intelectuais, classes dirigentes, artistas, jornalistas, classes populares, entre outros, em diferentes contextos, ao longo dos séculos nas Américas se apropriam, transformam e mobilizam conceitos de raça e nação de diversas formas.

É importante estabelecer uma distinção entre raça como fenômeno histórico produzido por meio de discursos e que tem variado no tempo e no espaço em *Nuestra América* desde o século XVI, gerado no encontro com o colonizador e o colonizado, e raça como categoria de pensamento relevante para pensar as representações da nação.

No que diz respeito à raça como fenômeno histórico produzido discursivamente, esta se configurou como ferramenta ideológica para justificar a hierarquização, a exploração e a escravização de grupos sociais, com a Conquista, e também, nos processos de modernização com as políticas de assimilação, desagregação e desaparecimento de grupos indígenas, expropriação de terras, políticas de branqueamento.

Conforme analisa Walter Mignolo (2007), a ideia de raça é constitutiva da própria ideia de América e América Latina. Instrumento e ferramenta de colonização dos europeus, a classificação racial foi inventada para justificar a hierarquização e a exploração de outros povos.

*(...) lo proceso de invención de América requirieron la construcción ideológica del racismo (...). Es cierto que la jerarquía depende de quién está en una posición de poder para decidir el modelo y de donde se ubica uno con respecto a ella. En el caso que nos ocupa, los incas, los aztecas o los mayas no estaban en una posición que les permitiera clasificar a los pueblos que habitan el planeta ni estaban interesados en hacerlo porque no tenían ese tipo de concepción (...). Entonces, el modelo de humanidad renascentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres*

*humanos de segunda clase, y eso cuando se los consideraba seres humanos (...).*<sup>67</sup>

Este processo, Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson e Karin Alejandra Roseblatt (2003) conceituam de racialização, isto é, o procedimento que estabelece diferenças hierárquicas entre os seres humanos através da produção de discursos gerados a partir do encontro colonial e, posteriormente, em seus legados nacionais. Na mesma perspectiva, Marisol de La Cadena (2007), ao abordar os usos do termo raça, enfatiza que

*(...) herramienta para organizar el poder, articula temporalidades y espacios extensos y enraizándose en formaciones sociales, se infiltra en formas locales de organizar diferencias, renueva sus significados y al mismo tiempo adquiere semántica local, sin perder su capacidad de comunicarse extra localmente (...).*<sup>68</sup>

Raça como categoria de pensamento emerge das narrativas ficcionais ou científicas a respeito dos países da região, marcando indelevelmente a construção das representações das identidades nacionais e dos povos que os habitam. Marisol de La Cadena, enfatiza que as classificações coloniais são recriadas ou somadas à criação de novas categorias, propiciando uma renovação dos significados de “*viejas categorías que sirvieron los procesos de configuración de naciones homogéneas.*”<sup>69</sup>

Tais reflexões contribuem para compreender como em *Nuestra América* raça não foi relacionada apenas a percepção da fenotipia e genotipia, isto é, as características biológicas das populações. Foi “re-alojada com o auxílio” do “historicismo e das epistemes eurocêntricas” nas ideias de progresso; assinalou os limites de consolidação das repúblicas e democracia de acordo com as explicações das mazelas dos países como resultado de suas formações biológicas e físicas.

Nas análises da intelectualidade, raça balizou as interpretações da nação, fortaleceu ideologias modernizadoras e racializadoras de “civilização e barbárie”, bem como, instituiu diferenças hierárquicas entre países para justificar o imperialismo e domínio de uns sobre os outros. E diante de sociedades caracterizadas por heterogeneidades de culturas, povos e etnias, configurou-se como obstáculo e a grande problemática nos processos de supressão de diferenças e de produção de homogeneidade cultural nos projetos históricos de construção da nação moderna.

<sup>67</sup> MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*, 2007, p. 40.

<sup>68</sup> LA CADENA, *op. cit.*, 2007, p. 14.

<sup>69</sup> *Idem*, p. 12.

Na medida em que tais interpretações, que postulavam como projeto de nação a ser realizado, a passagem para uma ordem homogênea e racional, nos moldes do projeto modernizador europeu, a heterogeneidade foi entendida em termos raciais. Deste modo, dentre as categorias presentes no pensamento social, político e artístico que passaram a constituir marcos na construção de representações das identidades culturais, raça é a que mais perdurou historicamente e adquiriu novas modulações simbólicas, a partir do aparato epistêmico biológico e cultural, de re-significação ou de oposição surgidas nos contextos locais em *Nuestra América* durante os processos de imaginação e construção da nação.

A partir das leituras das narrativas do pensamento social da América Ibérica, Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson, Karin Alejandra Roseblatt (2003), apontam quatro momentos diferentes, a partir das periodizações convencionais da historiografia, em que raça encontra-se indissociável dos processos de *national-building* em *Nuestra América*. Nesta periodização, encontram-se uma convivência simultânea de vários discursos, inclusive, antagônicos e contraditórios de nacionalidades “racializadas e estes variam de país e região na “América Latina” (...).”<sup>70</sup>

As autoras, ao enfatizarem os contextos políticos e econômicos em que os ideais de raça dos grupos dirigentes e de intelectuais tomaram forma, indicam que cada um dos quatro períodos, foram marcados por continuidades entre as definições de raça e de nação. Mesmo que vários e contraditórios discursos se encontrem sobrepostos e misturados e que o tempo e o contexto de mudança variem entre os países da região.

O primeiro momento, no contexto da pátria dos *criollos*, no início do século XIX em que os patriotas liberais enfrentaram o desafio de criar cidadão de súditos coloniais e forjarem nações de sociedades coloniais marcadas por forte divisão social e racial, as fronteiras raciais estabelecidas durante o período colonial foram reafirmadas e a exclusão de não europeus do poder econômico e da esfera política foi mantida. Neste sentido, os “*criollos* pró-independência” mantiveram as divisões raciais criadas sob as normas coloniais, ao mesmo tempo em que a partir do ideário do liberalismo clássico rejeitavam hierarquias imperiais e afirmavam a soberania e a democracia.

No final do século XVIII, nas narrativas dos “emancipadores” ou dos “grupos pró-independência”, ao imaginarem a nação, a diversidade racial emerge como impedimento para a consolidação da democracia. Entre as diversas narrativas deste período, a partir da

---

<sup>70</sup> APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra, *op. cit.*, 2003. p. 4.

sugestão de Roberto Fernández Retamar (2006), destaca-se aqui o pensamento político de Simón Bolívar. Pois, conforme analisa o autor, ainda que sua obra tenha um caráter fragmentário e disperso, no contexto de um projeto de emancipação continental em que o próprio Bolívar era o mentor, este se distinguiu dos demais independentistas ou emancipadores por ter sido um grande escritor e não somente estadista ou militar.<sup>71</sup>

O empenho de Bolívar no processo de emancipação dos países marcou o imaginário do pensamento social em *Nuestra América*. Nas narrativas de construção da nação, o “herói independentista” sempre re-surge como o líder maior daquele processo. Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson, Karin Alejandra Roseblatt (2003), Armando Muyoema-Cale (2007)<sup>72</sup>, dentre outros, ao analisarem seu discurso, ressaltam que o emancipador concebia a diversidade de raças um impedimento para a consolidação da democracia no continente.

*Liberal independence leader Simón Bolívar saw racial “diversity” as a central impediment to “perfect” democracy. For Bolívar, the lack of virtue of Venezuela’s mixed-race population counseled against an overly representative democracy, and he advocated a strong executive and hereditary peerage. Central to his argument was the premise that people were not in fact equal, and that the long oppressed and racially mixed population needed education before it could enjoy full citizen rights.*<sup>73</sup>

A incapacidade das nações se consolidarem devido à presença de habitantes não brancos foi defendida 20 anos depois pelo argentino liberal Domingos F. Sarmiento (1811-1888). Defensor da tese de que para forjar uma nação “civilizada” era necessário negar o passado, colonial e “bárbaro”, de espanhóis e indígenas. Ao assumir a presidência de seu país, propôs a construção de uma nação Argentina unida, a partir do que considerava de mais avançado nos Estados Unidos: a ideologia da construção da nação daquele país, balizada pela dualidade “civilização e barbárie”, autonomia para os fazendeiros e a política de guerra contra as populações nativas.

A consolidação da unidade e a formação da nação Argentina, para Sarmiento, dependiam da instrução nacional, da criação e fortalecimento de uma classe fazendeira e da imigração européia. Para os povos que não eram “educáveis”, principalmente, os indígenas

<sup>71</sup> RETAMAR, Roberto Fernández. *Pensamiento de Nuestra América*, 2006, p. 10.

<sup>72</sup> MUYOLEMA-CALLE, Armando. *Colonialismo y representacion*. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los andes del siglo XX, (Tese de doutorado: University of Pittsburgh), 2007.

<sup>73</sup> APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra, *op. cit.*, 2003, p. 4-5.

dos pampas, postulou o extermínio<sup>74</sup>. Os conservadores, diferente dos liberais tais como Bolívar e Sarmiento, propunham o retorno da estrutura sócio-econômica do período colonial. Defendiam a restauração de privilégios dos fazendeiros e da Igreja, reafirmando hierarquias e a servidão dos não-brancos.

O segundo momento em que raça e nação são indissociáveis em *Nuestra América* é o período posterior às independências, em que os países emergiram e encontravam-se sob a desordem econômica e política. Os grupos dirigentes buscavam manter a ordem social e o trabalho, considerados fundamentais, para o progresso econômico, no contexto marcado pela diminuição drástica das exportações, fim da escravidão e o aumento da massa de proletários marcavam as novas repúblicas.

*Elites experimented with various forms of coercion to overcome popular reticence toward wage labor, often arguing that particular races were especially apt for certain types of work. With the expansion of plantation and commercial agriculture, indigenous communal landholdings came under renewed attack. The southern frontiers of Argentina and Chile were finally, and brutally, conquered. Across Latin America, authorities sought to repopulate their nations by encouraging the immigration of presumably cultured and hardworking Europeans.*<sup>75</sup>

Neste período, muitos intelectuais conceituavam suas nações como racialmente heterogêneas, sem abandonar o ideal de civilização branca. Os líderes nacionalistas buscaram implementar a educação e a estimular imigração com o objetivo de promover a mistura racial e cultural. E, então, transformar a população numa massa de trabalhadores aculturada, que progressivamente alcançariam à cidadania “embranquecida”.

E mesmo que as “elites” advogassem pela homogeneização racial, para as autoras, mantiveram a distinção racial que inferiorizavam e estratificavam as populações a fim de controlar o trabalho e as hierarquias regionais em suas respectivas nações. E como resultado os grupos dirigentes buscaram reabilitar as raças não somente através do controle de reprodução, defendido por eugenistas<sup>76</sup>, mas também através do controle do meio social a fim de promover o progresso das nações.

No fim do século XIX, o terceiro momento de intersecção entre raça e nação, cada vez mais projetos populistas surgiram, tais como a independência de Cuba, a Revolução

<sup>74</sup> SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo*, 1996.

<sup>75</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>76</sup> Para uma leitura acerca dos projetos eugenistas na Argentina, Brasil e Estados Unidos, ver: ZIMMERMAN, Eduard A. Racial ideas and social reform: Argentina 1890-1926. *Hispanic American Historical Review*, n 01, 1992, p. 23-46.

Mexicana 1910-1920, novos movimentos camponeses e urbanos ao longo da América Ibérica. Neste período, os intelectuais abraçando causas antiimperialistas, inverteram as ideologias norte-americanas e europeias da inferioridade das populações do continente.

Tal perspectiva se encontra na produção de José Martí (1853-1895) e de outros intelectuais no fim do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Manuel Gamio (1883-1960), José Vasconcelos (1882-1959), Uriel Garcia (1894-1965) e Gilberto Freyre (1900-1987), repudiaram a tese da teoria de degeneração das populações devido à mestiçagem, articulando discursos que enfatizavam os benefícios da mestiçagem racial. Alguns defenderam uma eugenia positiva, considerada “um cruzamento saudável”.

O mexicano Vasconcelos defendeu que a miscigenação criaria uma “Raça cósmica transnacional”. Gilberto Freyre, intelectual brasileiro, similarmente descreveu sua nação em termos anti-racistas através do mito da “democracial racial”. Neste sentido, a fusão do mestiço se tornou o moderno ideal racial. Neste mesmo período, os indigenistas exaltavam a pureza e a beleza dos povos nativos, postulando que as civilizações indígenas eram as bases das culturas nacionais, argumentavam que o avanço indígena era crucial para o progresso da nação.

Um quarto momento em que raça encontra-se relacionada aos momentos de *nation-building*, é o período após a Segunda Guerra Mundial. A partir dos anos 50 do século XX, a categoria desenvolvimento se tornou o eixo para se pensar a nação. Arturo Escobar (2007), ao analisar o discurso e as estratégias de desenvolvimento, aponta que esta representação surgiu com o presidente norte-americano Harry Truman.

A doutrina Truman, como ficou conhecida tal ideologia, no contexto de final da Guerra, propugnava ao mundo seu propósito de criar condições necessárias para que todos os países “subdesenvolvidos” alcançassem o desenvolvimento. Entre as propostas, para viabilizar tal empreendimento, destacava-se a industrialização e a urbanização, assim como, a “(...) *tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adoción generalizada de la educación y los valores culturales modernos (...)*”.<sup>77</sup>

Tal ideário rapidamente recebeu “*respaldo universal de los poderosos*”, das agências internacionais, dos governos que projetavam e executavam planos de desenvolvimento e de instituições que desenvolviam programas para o campo e as cidades, como as universidades. Segundo Escobar, “*el desarrollo se había convertido en una*

---

<sup>77</sup> ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo*, 2007, p. 21.

*certeza en el imaginário social*”, e mesmo aqueles que se colocaram contra tal lógica operavam com a mesma categoria de pensamento.

Em um dos documentos mais importantes, elaborado por intelectuais e políticos congregados na ONU, com o objetivo de propor políticas e medidas concretas para “*el desarrollo económico de los países subdesarrollados*”, é explícita a proposta para o “problema racial”:

*Hay un sentido que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. La filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico.*<sup>78</sup>

As questões “raciais” ou étnicas foram retomadas por dirigentes, intelectuais e outros grupos nos países onde a heterogeneidade da população foi concebida historicamente como entrave aos projetos de modernização, nos contextos de *nation-building* pós-guerra. Pesquisas desenvolvidas, custeadas pela UNESCO e outras agências internacionais, no contexto de doutrinas de modernização e desenvolvimento, buscavam mapear, pesquisar e apreender padrões de família, gênero, costumes e de consumo das populações urbanas e rurais.

O pensamento intelectual e político buscaram se contrapor aos discursos “civilizacionais” de períodos anteriores. Estudiosos e intelectuais procuravam desmistificar ideologias racistas e “mitos de democracia raciais”, denunciando a persistência de padrões de desigualdade nas relações raciais em vários países em *Nuestra América* e Brasil. Os movimentos sociais, que cresceram consideravelmente neste período, em todas as Américas, questionavam e combatiam os pressupostos de fraternidade e democracia racial, reafirmando as diferenças.

Em um contexto mais amplo, este período é marcado por processos de lutas por descolonização em vários países da África, Ásia e Caribe. Simultaneamente, cresciam as mobilizações nos Estados Unidos por igualdade racial e autonomia étnica, dos povos ciganos e indígenas, movimentos por direitos civis, movimentos Black Power, Panteras Negras, entre outros, que reafirmavam suas diferenças nacionais e raciais<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> United Nations, 1951, *apud* Arturo Escobar, 2007, p. 20. Grifos meus.

<sup>79</sup> Para uma discussão a propósito do racismo, das práticas violentas contra os negros nos E.U.A, bem como, dos movimento de direitos civis e Black Power, na bibliografia recente, destaca-se aqui os trabalhos de

As ciências também se empenharam no processo de desmistificação da ideia de relações raciais democráticas. Cientistas, intelectuais, universidades e outras instituições participaram deste movimento através do custeio, pela UNESCO, de pesquisas desenvolvidas em vários países das Américas. No Brasil, por exemplo, Florestan Fernandes (1972), Oracy Nogueira (1985)<sup>80</sup>, entre outros, em meio às discussões acerca da modernização, analisaram o legado histórico da escravidão como obstáculo e entrave para o progresso. Denunciaram os mitos do paternalismo de proprietários de escravos no Brasil, a existência e persistência do preconceito racial e compararam com tipos de preconceitos em outros países, a fim de contestarem o mito da “democracia racial”.

As pesquisas desenvolvidas em Cuba<sup>81</sup> explicitaram que a violência racial extrema contra negros não foi um fenômeno exclusivo da sociedade norte-americana. Estudos de etnicidade na América Andina<sup>82</sup> mostraram os desagrupamentos de comunidades indígenas em nome do progresso, acentuando os aspectos problemáticos do “mito da mestiçagem” que mascaravam a discriminação racial. No geral, tais estudos apontaram que as doutrinas da democracia e fraternidade racial, assim como, da mestiçagem eram mitos que dissimulavam a discriminação racial.

Nas ciências sociais do Pós Holocausto da Segunda Guerra, conforme analisam Wodak e Reisigl (1999), o uso da palavra raça se tornou “*strictly taboo*”. Porém, nos anos 50 do século XX, Aimé Césaire, Frantz Fanon e outros, ao analisarem a alternância da raça das explicações biológicas para as análises culturais da antropologia, pontuaram a persistência do racismo nas ciências. No contexto de revitalização dos debates raciais devido ao Nazismo, cientistas, intelectuais, artistas, políticos, movimentos sociais e a população em geral buscaram abandonar o termo raça. Contudo, o racismo, como ideologia legitimadora de práticas de subalternização, hierarquização e exploração de grupos sociais e como prática social, não desapareceu.

Segundo os autores, atualmente é aceito que raça se constitui em

BALIBAR, Etienne; Wallerstein. *Race, Nation, class: ambíguos identities*, 2005; LITWACK, Leon F. *Trouble in mind: Black southerners in the age of Jim Crow*, 1999.

<sup>80</sup> Os resultados das pesquisas foram publicados nos trabalhos: FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*, 1972; NOGUEIRA, Oracy. (Org.). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*, 1985.

<sup>81</sup> ROBAÍNA, Tomás Fernández. *El negro en Cuba, 1902-1958: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*, 1994; LA FUENTE, Alejandro de. Myths of racial democracy: Cuba, 1900-1912, *Latin American Research Review*, n. 3, 1999, p. 39-73.

<sup>82</sup> LA CADENA, Marisol de. Are Mestizos hybrids? the conceptual politics of Andean identities, *Journal Latin American Studies*, n. 37, 2005, p. 259-284.



*(...) a social construct, as a social practice, and as an ideology, manifests itself discursively. On the one hand, racist opinions and beliefs are produced and reproduced by means of discourse, and through discourse, discriminatory exclusionary practices are prepared, promulgated, and legitimated (...). It is an undeniable fact for geneticists and biologists that the concept of race, in reference to human beings, has nothing to do with biology. From a social functional point of view, race is a social construction. On the one hand, it has been used as a legitimating ideological tool to suppress and exploit specific social groups and to deny them access to material and cultural resources, work, welfare services, housing, political rights, etc. On the other hand, these affected groups have adopted the idea of race. They have turned the concept around and used it to construct an alternative, positive self-identity; they have also used it as a basis for political resistance (see Miles 1993:28) and to fight for more autonomy, independence, and participation.*<sup>83</sup>

Porém, o abandono do termo *raça* por parte significativa da literatura não significou o repúdio às suposições que permearam o pensamento racial. E ainda que “*ethnicity*” tenha se tornado a expressão mais aceitável para aquilo que historicamente vem sendo caracterizado como *raça*, esta é usada, sobretudo, para descrever grupos indígenas, que não “*(...) conform to a racialized national norm, generally coded as either mestizo or White. The shift toward ethnicity did not displace the reifying equation of culture, place, and human biology (...)*”.<sup>84</sup>

Neste sentido, Marisol de La Cadena (2007) ressalta que gradualmente a prática Nazista

*(...) hace incontrolable la interferencia de la política nacional y internacional en las discusiones raciales, conduciendo a la comunidad científica a descartar “raza” como noción científica a partir de mediados del siglo XX. Al ser eliminada, la definición científica de raza quedó purificada de ideologías políticas, pero la ciencia no eliminó el legado histórico del concepto, ni su hibridez conceptual, ni su fuerza estructural en la distribución del poder y de la organización política. Aunque ahora se acepta con mucha naturalidad que la raza es “una construcción social” la discusión sobre cómo ocurre esta construcción y sobre las diferencias entre construcciones locales (centrales y periféricas) continúa.*<sup>85</sup>

O termo *raça*, de acordo com Aníbal Quijano (2005), é uma construção mental que “*(...) expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo*”<sup>86</sup>. Historicamente, o termo tem assumido significados diferentes desde o século XVI até o século XIX, período em que surgiram as taxonomias

<sup>83</sup> WODA, R; REISIGL, M. Discourse and Racism: European Perspectives, *Annual Review of Anthropology*, v. 28, 1999, p. 175-176.

<sup>84</sup> WADE, Peter. *Race and ethnicity in Latin America*, 1997.

<sup>85</sup> LA CADENA, *op. cit.*, 2007, p. 12.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 201.

“científicas” baseadas na categoria biológica de raça. Entretanto, a despeito dos diferentes sentidos, raça se conformou na ferramenta ideológica por excelência dos processos colonizadores da região desde a Conquista.

Na América Ibérica o colonialismo é constitutivo do próprio processo de formação das nações, como é possível perceber na “trama textual”, nas representações, nas produções discursivas, nas narrativas fundadoras das nações e as relações políticas e econômicas internas e externas à região. Quanto ao outro lado desta relação, o colonialismo de outras regiões permitiu a Europa o desenvolvimento e consolidação dos Estados-nações e do capitalismo.

Historicamente a existência de diferentes formas de colonialismo e de suas estruturas, conforme denominada pelo Grupo “*El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad*”, de colonialidade do poder, do saber e do ser<sup>87</sup>, demonstram que os processos coloniais não se findaram. E de acordo com Walter D. Mignolo (2007)<sup>88</sup>, colonialidade não é o mesmo que colonialismo, apesar de estarem relacionados. Colonialidade denota a estrutura lógica do domínio colonial e o colonialismo refere-se a períodos históricos específicos e a lugares de domínio imperial – espanhol, holandês, britânico, norte-americano e outros –, portanto desde o início do século XVI até o presente.

O colonialismo não foi somente um vínculo político com uma administração colonial da metrópole, além de ocupação territorial, dominação política e econômica, a lógica da colonialidade opera em quatro domínios da experiência humana:

*(1) econômico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4): epistémico y subjetivo\personal: control del conocimiento y la subjetividad (...).*<sup>89</sup>

A ruptura da dependência política, para o autor, sem desocupação destes outros territórios, não representa o fim do colonialismo. Ao contrário, conforme enfatiza Mignolo, a ocupação do Iraque pelos Estados Unidos reflete o método atual do colonialismo e,

---

<sup>87</sup> Arturo Escobar, ao apresentar as principais reflexões do grupo, ressalta a participação, dentre outros, dos seguintes intelectuais: Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Ramón Grosogel. Estudiosos de diferentes procedências e inserções, que buscam construir um projeto epistemológico, ético e político a partir da crítica à modernidade ocidental em seus postulados históricos, sociológicos e filosóficos. *In: Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano, Tabula Rasa*, n. 1, 2003, p. 51-86.

<sup>88</sup> MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina*, 2007, p. 32-34.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 36.

segundo Masao Miyoshi (1993), “(...) *that colonialism is even more active now in the form of transnational corporatism*”.<sup>90</sup>

Georges Balandier, em *El concepto de situación colonial* (1970), aponta como o colonialismo assume representações que o caracteriza de acordo com os contextos e processos históricos, contudo, de um modo geral,

(...) *la situación colonial aparece como poseyendo, en forma esencial, un carácter de inautenticidad (...) cada característica del “colonialismo” – línea de color, dependencia política, dependencia económica, realizaciones “sociales” insuficientes, falta de contacto entre los indígenas y la “casta dominante” – se apoya en una “serie de racionalizaciones”; a saber, en forma paralela: la superioridad de la raza blanca, la incapacidad de los indígenas para dirigirse, el despotismo de los jefes tradicionales y la tentación que tiene los líderes políticos por constituirse en “camarilla dictatorial”, la incapacidad de los autóctonos para aprovechar los recursos naturales de sus territorios, la escasez de recursos financieros, la necesidad de conservar el prestigio, etc.*<sup>91</sup>

Os mundos conquistados e invadidos são reconstruídos a partir de um sistema de percepção, representação e valorização de uma “trama textual” que se pode caracterizar como nominalismo colonial. Segundo Muyolema-Calle (2007), os discursos do colonialismo foram construídos sobre “*los silêncios y la apropiación de las voces testimoniales de las sociedades colonizadas*”. Uma ordem política, econômica, cultural e simbólica estrangeira instala nas sociedades colonizadas e o colonizador elabora, com seus instrumentos “científicos”, uma versão de mundo em que o colonizado é subsumido como objeto.

E nesta violenta relação, o ato político do conquistador-narrador que renomeou o mundo, a ordem das coisas e das sociedades afetaram violentamente os homens concretos e seus mundos colonizados. O colonialismo não deve ser reduzido ao estreito sentido de subordinação a uma autoridade metropolitana, é a ocupação pela força de territórios habitados e a subjugação de sociedades invadidas a um poder estrangeiro ou interno. Suas estruturas de poder e saber produz a inferioridade dos colonizados e concede aos colonizadores uma dimensão “civilizadora”.

Conforme observa Muyolema-Calle, do ponto de vista das sociedades colonizadas ao longo do continente, é impossível olhar a nação *criolla* e definir sua experiência coletiva dos últimos dois séculos como negação do colonialismo. Ao contrário, a situação

---

<sup>90</sup> MIYOSHI, Masao. A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State. *Critical Inquiry*, v. 19, n. 4, 1993, p. 728.

<sup>91</sup> BALANDIER, Georges. *El concepto de ‘situación’ colonial*, 1970, p. 12.

colonial perpetua, ainda que as histórias nacionais formem uma rede discursiva que celebra a independência política das colônias dos *criollos* como uma experiência coletiva totalizadora.

Para o autor, o reconhecimento de que a independência política formal alcançada pelos *criollos* representa o fim do colonialismo é parte do discurso normativo de construção da nação. Tais narrativas dizem respeito à experiência coletiva particular de europeus e *criollos* que forjaram narrativas a fim de que

*(...) simulen representar también las experiencias colectivas de las sociedades indígenas y, simulando representar una experiencia histórica de ruptura, común y totalizadora, han operado una rara forma de suplantación que hemos llamado aquí impostura política: el acto de tomar el lugar del otro, del colonizado para afianzar y legitimar una posición de poder y encubrir al mismo tiempo la condición de dominación de las sociedades suplantadas; desarrollando una sofisticada narrativa que coloca a los descendientes de los conquistadores, a los habitantes de la “ciudad letrada” como enclave colonial, en el lugar de la experiencia de las sociedades colonizadas haciéndose pasar como víctimas de la colonización o vengadores de ésta. Es una impostura singular porque se fundamenta en una densa producción discursiva que construye y sostiene tal suplantación como real, proyectándola en el tiempo como una tradición incuestionable, proponiéndola como universal en el sentido de abarcar todas las experiencias individuales y colectivas.<sup>92</sup>*

O processo de apropriação do passado indígena pelo projeto de homogeneização cultural foi denominado pelo crítico literário Ángel Rama de “transculturação narrativa”. E conforme, observa Muyoema-Calle, “suplantação” não é o mesmo que representação. Para o autor, representação implica o reconhecimento de tal qualidade política e, na América Hispânica, os *criollos* criaram um discurso político que os auto-representou como colonizados.

Tais discursos, segundo o autor, constituíram uma trama textual com poder “(...) *auto referencial entre ellos y en la cultura en general que fundó el regimen cultural del colonialismo con una enorme capacidad de auto-reproducción, de duración y proyección en el tiempo*”<sup>93</sup>. O conhecimento histórico ou a historiografia oficial se configurou no meio de validação dos projetos “modernizadores” civilizadores ao criar uma “história universal”, em que todas as sociedades deveriam implantar os modelos europeus de Estado-nação e de mundo social para alcançarem o progresso.

No contexto das produções narrativas das independências, as classes dirigentes *criollas* se tornaram o privilegiado sujeito da história. Apropriaram das histórias “áureas”

<sup>92</sup> *Idem*, p. 3-4.

<sup>93</sup> *Idem*, p. 8.

das grandes civilizações, se fizeram passar por colonizados, e criaram mitos fundacionais através das historiografias nacionais que celebravam a independência política das metrópoles. A historiografia oficial instituiu o fim do colonialismo nas primeiras décadas do século XIX. Entretanto, foi instrumento para ocultar a natureza colonial dos regimes políticos, econômicos, sociais e culturais, bem como, dos diversos tipos de discriminação social dos “excluídos da história”, das “fraturas internas da nação” e dos diferentes “Outros”.

A história nacional construída pelo domínio político *criollo* relegou a um passado “pré-histórico” as sociedades colonizadas, suas temporalidades e territorialidades. Os saberes emergentes dos projetos colonizadores externos e internos, da epistemologia específica do projeto colonizador, conforme apontam Edward Said e Walter Mignolo, a epistemologia monocultural eurocêntrica, silenciaram e negaram práticas culturais e formas de vida das sociedades colonizadas. Estas foram “re-escritas” como povos “selvagens”, “bárbaros”, “indolentes”, “primitivos”, “sem cultura” e todos os demais adjetivos presentes ainda hoje em livros didáticos.<sup>94</sup>

Entre as instituições sociais do moderno Estado-nação, que forjaram a “inferioridade” e “barbárie” dos povos colonizados e uma representação homogênea da nação, a partir de uma política e ética implícitas, encontra-se a epistemologia monocultural eurocêntrica. Esta, para Edward Said (1990)<sup>95</sup>, mais do que uma rede de conhecimentos, comprova ser um discurso historicamente construído no processo de expansionismo europeu do século XIX e da própria constituição de um território de identidade europeu, mediante a exclusão dos diferentes “outros” e da delimitação do campo “civilizado”, conforme já explicitado.

Para Said, a possibilidade de apreensão do discurso sobre o “Outro”, se dá não em função de sua referencialidade, mas como dispositivo da própria constituição do sujeito europeu, ou seja, quem produz o discurso. Esta “outredade” é um aspecto definidor do imaginário europeu. Neste sentido, a ciência européia se tornou instrumento poderoso de negação sistemática de outras culturas e de diferentes povos: negando aos povos colonizados todos os atributos de humanidade, levou-os a se perguntarem “Quem sou eu?”. Domingos Faustino Sarmiento em *Facundo* de 1845, José Martí em “Nuestra América” de

---

<sup>94</sup> Para uma leitura, dentre outros, ver: GRUPIONE, Luís Donisete Benzi. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In: \_\_\_\_; LOPES DA SILVA, Aracy (Orgs.). *A temática indígena na escola*, 2004, p. 481-526.

<sup>95</sup> SAID, Edward. *O orientalismo*, 1990.

1891 e José Henrique Rodó (1871-1917) em *Ariel* de 1900, de diferentes maneiras e perspectivas, ao buscarem responder tal questão, construíram reflexões originais sobre a região.

A epistemologia ocidental, segundo Walter Mignolo (2006), fundamentou o projeto político e civilizacional moderno dominante e possui características definidas, como a valorização do Ocidente em sua pretensão de validade e universalização de valores ocidentais para todas as culturas. Para o autor, o controle do conhecimento opera fundamentalmente na economia e na teoria política.

Neste sentido, o conhecimento que fundamentou o projeto ideológico moderno colonial, caracteriza-se pela aceitação de uma realidade que independe de representações, fundada em uma suposta “objetividade dos fatos” e da concepção de que a “verdade” é objetiva; valorização do racionalismo ingênuo e do empirismo e; principalmente, pela priorização de conceitos ligados ao mercado, como democracia e liberdade.<sup>96</sup>

Ao longo dos séculos XIX e XX, o questionamento da epistemologia eurocêntrica e do conhecimento colonial da “América Latina e do Caribe” no contexto da “modernidade” e dos processos de formação dos Estados-nação, vem sendo reivindicado como possibilidade de apreensão da realidade e das representações da nação nos países da região, por diferentes intelectuais. Tal questionamento encontra-se de diferentes modos, intensidades, áreas do conhecimento e propostas, presentes nas reflexões de José Martí, José Mariátegui, Enrique Dussel, Leopoldo Zea e nas reflexões recentes de autores como Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Francisco López Segrera e outros.

A proposta de rompimento com o pensamento eurocêntrico dos mundos ibéricos e de sua relação com a “civilização ocidental”, a partir da produção de um conhecimento alternativo é defendida, dentre outros, por Enrique Dussel (1992). Para o autor, é necessário na produção de um conhecimento não eurocêntrico a compreensão dos dois conceitos de modernidade: o “*concepto emancipador de Modernidad*” e “o mito da modernidade”. Este último é eurocêntrico e uma falácia desenvolvimentista que deve ser superado.

*La modernidad se origino en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontrarse com “el Outro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un*

---

<sup>96</sup> MIGNOLO, Walter. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. In: \_\_\_\_; WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, 2006, p. 13.

*“ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad (...). De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo.<sup>97</sup>*

Em “Europa, modernidade e eurocentrismo”, Enrique Dussel (2005), observa que o “mito da Modernidade” é uma justificativa irracional da violência promovida pelos países europeus colonizadores. Tal mito pode ser caracterizado pela posição de uma pretensa superioridade das sociedades europeias que obriga a desenvolver, como uma espécie de exigência moral benevolente, os “mais primitivos, bárbaros, rudes”<sup>98</sup>. E estes para alcançarem o desenvolvimento, uma falácia para o autor, devem seguir o caminho da Europa. Entretanto, se o “bárbaro se opõe ao processo civilizador”, caso seja necessário, a prática moderna deve exercer a violência, destruindo os obstáculos a modernização.

Tal ideário é a justificativa para a guerra colonial, cujas vítimas, produtos da dominação colonial, são revestidas pelo “herói civilizador” pela culpa de sua própria vitimização “(...) y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia com respecto al acto victimario (...) E el sufrimiento del consquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización”<sup>99</sup>. Como historicamente vem ocorrendo com o africano escravizado, o indígena colonizado, etc.

Deste modo, há a conformação de uma concepção comumente aceita que “justifica”, pelo caráter “civilizatório da modernidade”, os inevitáveis sofrimentos e sacrifícios, no processo de “modernização”, dos povos não europeus, de outras “raças” passíveis de serem escravizáveis, “do outro sexo por ser frágil”, e assim sucessivamente.

Quanto ao conceito emancipador de modernidade, Dussel afirma que

*(...) la “realización plena” del concepto de Modernidad exigirá su “superación” (proyecto que denominaremos de “Trans-Modernidad” o de la inclusión de la Alteridad negada: la dignidad e identidad de las otras culturas, del Otro previamente en-cubierto; pra ello habrá que matizar o negar la premisa mayor misma, el “eurocentrismo”).<sup>100</sup>*

A superação da Modernidade exige “negar o Mito da Modernidade”. Para tanto, segundo Dussel, é necessário que

<sup>97</sup> DUSSEL, Enrique. 1492 *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, 1992, p.8.

<sup>98</sup> \_\_\_\_\_. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, 2005, p. 65.

<sup>99</sup> \_\_\_\_\_, *op. cit.*, 1992, p. 70.

<sup>100</sup> *Idem*, p. 74.

(...) a “outra-face” negada e vitimada da “Modernidade” deve primeiramente descobrir-se “inocente”: é a “vítima inocente” do sacrifício ritual, que ao descobrir-se inocente julga a “Modernidade” como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da “Modernidade” e ao afirmar a Alteridade do “Outro”, negado antes como vítima culpada, permite “des-cobrir” pela primeira vez a “outra-face” oculta e essencial à “Modernidade”: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da mesma Modernidade).<sup>101</sup>

Discutindo as relações entre o “mito da Modernidade” e o conceito emancipador de Modernidade, Henrique Dussel então propõe a Filosofia da Libertação, que teria a faculdade de estabelecer o diálogo com o “Outro”. Nesta perspectiva, é através da Filosofia da Libertação que se alcança um projeto racional emancipador “*de la Ilustración y la Modernidad, como Trans-Modernidad*”.

Leopoldo Zea em *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente* (1988), ao propor o rompimento com o conhecimento colonizador, postula a produção de um pensamento original filosófico. E, “(...) ser original, implica, partir de si mesmo, do que se é, da própria realidade. E uma filosofia original latino-americana não pode ser aquela que imite ou repita problemas e questões alheias à sua realidade, da qual tem de partir”.<sup>102</sup>

O discurso da modernidade europeia, segundo Leopoldo Zea, criou o discurso e a cosmovisão, de europeus e latino-americanos, “da barbárie e da marginalidade” dos povos não europeus. A partir desta constatação, o filósofo mexicano propõe a desconstrução e a problematização deste discurso pelo pensamento da libertação. Principalmente, porque “o dilema latino-americano entre “civilização e barbárie” foi formulado pela Europa com o objetivo de manipular outros povos”.

Para o autor, as tradições ibérica e anglo-saxônica surgiram de uma matriz moral, intelectual e cultural comum. Entretanto, as ideias e culturas da Ibero-América não são inferiores e nem superiores em relação ao mundo europeu colonizador, apenas distinto:

(...) a história de nossas idéias nos oferece um panorama e um horizonte que não são em nada inferiores àquilo que oferece a história das idéias e as filosofias européias; é, simplesmente, distinto. Distinto como uma expressão da experiência humana em outra situação, em uma relação que tinha sido alheia ao mundo ocidental.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> DUSSEL, Enrique, *op. cit.*, 2005, p. 66.

<sup>102</sup> ZEA, Leopoldo, *op. cit.*, 1988, p. 376.

<sup>103</sup> *Idem*, p. 382.



A leitura proposta por Walter Mignolo (2007) dos processos da modernidade e da colonialidade, a partir das reflexões de Aníbal Quijano, é que estes são conceitos intrincados e se constituem em duas faces de uma mesma realidade, “*para dar forma a la idea de “América” en el século XVI y a la América Latina en siglo XIX*”. A modernidade é um termo que esta em voga, segundo o autor, faz quarenta anos e que apesar de distintas definições, há consenso quanto ao seu significado básico.

A invenção da América é inseparável da ideia de modernidade, segundo Mignolo, ambas são representações de projetos imperiais e de designação para o mundo criado por atores e instituições europeias que os consolidaram. A invenção da América foi um dos pontos chaves que permitiram criar as condições necessárias para a expansão imperial e para a existência de um estilo de vida europeu que funcionou como modelo de “progresso” para a humanidade.

O avanço da modernidade na Europa foi possível a partir da colonização de outros lugares e povos, o que exigiu a invenção de novos termos para “renomear” as terras invadidas e conquistadas pela violência e os povos que as habitavam. Neste processo, os diversos povos e grupos étnicos foram reduzidos a categorias gerais de “índios” e “negros”.

*Desde la perspectiva europea, la modernidad se refiere a un período de la historia que se remonta al Renacimiento europeo y al “descubrimiento” de América (idea que comparten los académicos y los intelectuales y reproducida por los medios en los países anglosajones – Inglaterra, Alemania y Holanda – y un país latino – Francia). Desde la perspectiva del otro lado, el de las ex colonias portuguesas y españolas de América del Sur, la idea propuesta por los académicos e intelectuales es que el progreso de la modernidad va de la mano con la violencia de la colonialidad. La diferencia radica en qué parte de la historia local es la que se narra.<sup>104</sup>*

No que diz respeito à urbanização, a industrialização e o desenvolvimento capitalista de fins do século XIX, Julio Ramos (2008) avalia que, na América Hispânica, tal processo assumiu o caráter de “modernidade desigual”, se comparada ao mesmo processo no contexto histórico-social e cultural europeu. Conforme observa o autor, enquanto a Europa encontrava-se “no umbral do capitalismo avançado”, na “(...) América Latina, em cambio, a modernização, em todos os seus aspectos foi – e continua sendo – um fenômeno muito desigual (...)”.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> MIGNOLO, Walter, *op. cit.*, 2007, p. 33.

<sup>105</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 17.

Cabe enfatizar que, neste momento, o imperialismo europeu e os processos modernizadores, ou seja, “civilizadores”, se encontravam em plena expansão e se consolidava com a colonização de outros países. A modernidade, neste caso, é desigual em sua própria constituição, na medida em que este fenômeno somente pôde se concretizar e consolidar a partir da colonização e exploração de outros lugares e povos.

A desigualdade é constitutiva da própria modernidade, processo este concebido somente aos povos “civilizados” que instituíram a “barbárie” do mundo não europeu. Arturo Escobar (2003) aponta que não existe modernidade sem colonialidade, mais precisamente a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada. A modernidade é o nome do processo histórico em que a Europa se tornou hegemônica em relação a outros povos, e seu lado obscuro é a colonialidade. O capitalismo europeu do século XIX é a essência da noção de modernidade, que produziu a desigualdade entre povos, regiões e países.<sup>106</sup>

O importante nas diversas abordagens destes autores, é que são elementos centrais de suas reflexões algumas questões marginais para o pensamento europeu, como as questões étnicas relativas às populações indígenas e afro-americanas. Na tradição do pensamento ocidental eurocêntrico há a supressão do massacre, da escravidão, do genocídio que os povos da América Ibérica sofreram com a colonização, dos processos destrutivos de suas culturas, formas de organização, formas de ser e de saber.

A colonização das Américas foi consolidada a partir do genocídio que reduziu a população originária. E os sobreviventes foram catequizados e submetidos a uma nova organização social, processo que Pierre Clastres (2004), ao discutir as formas de genocídio, para os povos não europeus, conceitua como etnocídio. É o que Tzvetan Todorov (1993)<sup>107</sup> aponta como maior genocídio de que se tem notícia na História, inclusive, indica em números a destruição e ressalta que em cem anos houve a extinção de 70 milhões de nativos.

É importante indicar que as políticas etnocidas e os genocídios não se limitaram ao primeiro século de invasão e colonização, estes são processos que ocorrem deste então, contudo, ainda não se findaram. Aníbal Quijano (2005), em relação ao genocídio a que os nativos foram submetidos nas Américas, ressalta que

---

<sup>106</sup> ESCOBAR, Arturo, *op. cit.*, 2003.

<sup>107</sup> TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*, 1993.

*El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir (...). La subsiguiente reorganización política del colonialismo ibérico, implicó una nueva política de reorganización poblacional de los indios y de sus relaciones con los colonizadores. Pero no por eso los indios fueron en adelante trabajadores libres y asalariados. En adelante fueron adscritos a la servidumbre no pagada. La servidumbre de los indios en América no puede ser, por otro lado, simplemente equiparada a la servidumbre en el feudalismo europeo, puesto que no incluía la supuesta protección de ningún señor feudal, ni siempre, ni necesariamente, la tenencia de una porción de tierra para cultivar, en lugar de salario. Sobre todo antes de la Independencia, la reproducción de la fuerza de trabajo del siervo indio se hacía en las comunidades.*<sup>108</sup>

A exploração, a servidão, a escravidão, os etnocídios dos indígenas nas Américas, foram legitimados a partir da classificação das populações na idéia de raça. Segundo o autor, “(...) raza es una categoría aplicada por primera vez a los “indios”, no a los “negros”. De este modo, raza apareció mucho antes que color en la historia de la clasificación social de la población mundial”.<sup>109</sup>

O termo raça, conforme já explicitado, assumiu diferentes significados desde o século XVI, contudo, não ocorreram mudanças quanto a desumanização praticada desde a exploração colonial da conquista dos povos indígenas e, depois, dos africanos, até o presente momento. O autor, ao discutir a “globalização em curso” como a culminação de um processo do padrão de poder, que se iniciou com a colonização da América, enfatiza que este possui como um dos eixos fundamentais a classificação social da população mundial “de acordo com a idéia de raça”.

Segundo Maldonado-Torres (2007), há semelhanças entre o racismo do século XIX e a atitude dos colonizadores quanto a ideia de graus de humanidade. De algum modo, pode-se dizer que o racismo científico e a ideia mesma de raça foram expressões explícitas de uma atitude mais geral difundida sobre a humanidade de sujeitos colonizados e escravizados nas Américas e na África, em finais do século XV e no século XVI.

Conforme ressalta o autor, ainda que o Papa em 1537 tenha declarado a humanidade dos ameríndios, a “heterogeneidade colonial” não foi superada:

*(...) formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el*

<sup>108</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, 2005, p. 207.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 203.

*sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas (...).*<sup>110</sup>

Maldonado-Torres ao abordar o conceito de heterogeneidade colonial, que são formas de desumanização baseadas na ideia de raça e a circulação criativa de conceitos raciais entre membros de populações distintas, ressalta a diversidade incorporada a ideia de raça. Esta, desde sua origem, com variações e exceções ligadas a história colonial de diversos lugares ou a momentos particulares, mantém o indígena e o negro como alvos preferenciais da desumanização racial da modernidade.

Nesta perspectiva, raça é uma categoria mental moderna e se originou em função das diferentes fenotípicas entre conquistadores e conquistados. Segundo Quijano (2005), a categoria raça foi construída com referência a supostas estruturas biológicas diferentes entre os grupos.

*(...) La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (...).*<sup>111</sup>

E no século XIX a ideia de raça foi reafirmada e se fortaleceu. Neste período, as produções teóricas-científicas e instituições européias iniciaram o processo de construção discursiva do racismo científico, como estrutura classificatória hierárquica de sujeitos históricos, culturas e de lugares. Frantz Fanon (1956), ao discutir as teorias e procedimentos científicos europeus que objetivavam “comprovar” a suposta inferioridade de povos não europeus, acentua que entre os argumentos da ciência encontra-se a afirmação inicial da existência de grupos sem culturas; “*después, de culturas jerarquizadas; finalmente; la noción de relatividad cultural*”.

Para Fanon, a hierarquização cultural não é mais que uma modalidade do racismo na teoria moderna. Na realidade, as teorias tem legitimado e produzido o racismo como

<sup>110</sup> MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 2007, p. 133.

<sup>111</sup> QUIJANO, Aníbal, *op. cit.*, 2005, p. 202.

forma de dominação de outros povos. E este “*no ha podido esclerosarse. Le ha sido preciso renovar-se, matizarse, cambiar de fisonomía*”. Neste sentido, o racismo “simplista” que lançava mão dos dispositivos das ciências biológicas, como “*forma comparada del encéfalo, características de las capas celulares de la corteza, dimensiones de las vértebras, aspecto microscópico de la epidermis, etc (...)*”<sup>112</sup>, se mostraram insuficientes como base material das doutrinas racistas.

Tais procedimentos “brutais” cederam lugar a “*una argumentación más elegante*” na área de ciências humanas, mais precisamente, da Antropologia. Nesta perspectiva, as ideias como

(...) “*labilidad emocional del negro*”, “*la integración subcortical del árabe*”, “*la culpabilidad casi genérica del judío*” son ideas que se encuentran en alguns escritos (...). Este racismo que se quer racional, individual, determinado, genotípico y fenotípico, se transforma en racismo cultural.<sup>113</sup>

O racismo, segundo Fanon, não é mais que um elemento de um conjunto mais vasto, o da opressão sistemática de um povo, que promove a destruição dos valores culturais, das modalidades de existência, da língua, do vestuário, de técnicas, etc. O objeto do racismo, a partir deste novo dispositivo científico, deixa de ser o homem em particular e passa a ser uma certa maneira de existir. Assim, “*(...) los valores occidentales*” reasumen singularmente la ya célebre llamada a la lucha de la “*cruz contra la media luna*”.<sup>114</sup>

Walter Dignolo (2005), ao analisar a invenção do racismo moderno\colonial, ressalta que quando o termo raça

(...) reemplazó a “*etnia*” y asi se puso el acento en la “*sangre*” y el “*color de la piel*” en desmedro de otras características de la comunidad, “*raza*” se transformó en sinónimo de “*racismo*”. El “*racismo*” surge cuando los miembros de cierta “*raza*” o “*etnia*” tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo. El “*racismo*” ha sido una matriz clasificatoria que no solo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas. (...) la categorización racial no se aplica únicamente a las personas sino también a las lenguas, las religiones, los conocimientos, los países y los continentes.<sup>115</sup>

Deste modo, a expansão do colonialismo europeu sobre os demais continentes foi possível a partir da elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela a

<sup>112</sup> FANON, Frantz. Racismo y cultura, *Présence Africaine*, n. especial, 1956, p. 38.

<sup>113</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>114</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>115</sup> MIGNOLO, Walter, *op. cit.*, 2005, p. 42.

elaboração teórica da idéia de raça e do racismo científico como meios de naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus.

## **Ensaio 2 - Ideologias conformadoras dos processos de formação da nação em *Nuestra América*: o contexto das produções discursivas martinianas e mariáteguianas.**

No século XIX, o positivismo se tornou a grade ideológica do pensamento social e político em *Nuestra América*. Contudo, devido as particularidades das sociedades hispano-americanas, o liberalismo, assim como a doutrina positivista, foi interpretada, assimilada, re-significada de várias maneiras para ajustar-se as condições locais. Não é possível apreender a dimensão que as doutrinas positivistas assumiram no campo intelectual, ideológico, cultural e nas práticas políticas, sem compreender a estreita relação entre o liberalismo e o positivismo, mais precisamente, a assimilação do positivismo pelo liberalismo na América Ibérica.

Deste modo, é necessária uma reflexão de tais ideologias e suas assimilações na região, o que permite, também, elucidar o contexto político e ideológico em que as interpretações de Martí e de Mariátegui foram gestadas, e é este o objetivo deste capítulo. Assim como, o de apresentar um traçado talvez mais que geral, esquemático, acerca do Indigenismo e do contexto histórico do México e do Peru, buscando mostrar os contextos políticos, ideológicos, culturais, intelectuais e artísticos nos quais o pensamento de José Martí e José Mariátegui se configuraram.

No geral, estudiosos das ideologias e política a partir do século XIX em *Nuestra América* apontam a presença do ideário liberal e de suas propostas nos debates e construção dos processos pró-independência e *nation-building*. Tal sistema de ideias ou conjunto de princípios sociais, políticos e econômicos foi assumido, historicamente, por intelectuais e grupos dirigentes *criollos* e após o fim do “colonialismo formal e superficial” a doutrina liberal, conforme analisa Charles A. Hale (2009)<sup>116</sup>, se tornou a base dos programas e teorias para o estabelecimento e consolidação de governos e a reorganização das sociedades, nos processos de construção das novas nações.

Ideário revolucionário foi elaborado como instrumento contra os privilégios dos grupos aristocratas, ao mesmo tempo em que objetivava legitimar os privilégios pretendidos pela nova classe, a burguesia. Neste sentido, o liberalismo contém

---

<sup>116</sup> HALE, Charles A. As idéias políticas e sociais na América Latina, 1870-1930. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina*, v. IV, 2009, p. 331-414.

ambigüidades constitutivas, na medida em que apresenta-se como matriz geradora das mais díspares configurações, a partir de processos de assimilações e arranjos de elementos ideológicos. Na América Ibérica os princípios de igualdade, liberdade e democracia serviram como fonte de versões ideológicas para legitimar desigualdade, governos autoritários, exploração e servidão de diferentes povos.

É comumente aceito que o liberalismo é uma ideologia elaborada para legitimar a ordem capitalista e os privilégios pretendidos pela burguesia. Contudo, é extremamente complexo atingir uma caracterização sintética do liberalismo, sem cair nas armadilhas ideológicas de uma definição, em especial devido ao seu caminho histórico. Tal ideário não foi sempre o mesmo ao longo do seu processo de constituição, expansão e consolidação nos países colonizadores e colonizados; “não desempenhou sempre o mesmo papel, seus significados e conteúdos se alteraram, principalmente no que diz respeito aos diferentes processos de penetração do capitalismo nas diferentes ordens sociais”.<sup>117</sup>

Na medida em que, a partir de Paul Ricoeur (1988), compreende-se ideologia como uma estrutura de pensamento vinculada a um grupo, a uma classe social ou uma nação, o liberalismo é a ideologia vinculada à burguesia. A que exerce, no capitalismo, a função de dominação, função específica da ideologia,

(...) que se vincula aos aspectos hierárquicos e de autoridade na organização social (...). Toda autoridade, procura legitimar-se, e os sistemas políticos se distinguem segundo seu tipo de legitimação (...). O fenômeno de autoridade também é coextensivo à constituição de um grupo. O ato fundador de um grupo, que se representa ideologicamente, é político em sua essência. Contudo, na medida mesma em que a integração de um grupo jamais se reduz por completo ao fenômeno da autoridade e da dominação, é essencial o papel mediador da ideologia.<sup>118</sup>

A função mediadora e integradora da ideologia permite a apreensão do movimento das representações, significados e imagens que o liberalismo enfrentou. Esse movimento foi a reatualização e retroalimentação de imagens no seu processo de constituição. Assim, o liberalismo foi cambiando seus temas e teses e assimilando outros que em um primeiro olhar não são liberais, em função das lutas que a burguesia foi enfrentando no processo de consolidação do capitalismo.

As mudanças expressas no liberalismo não são circunstanciais, mas essenciais, pois é a própria expressão das lutas de classes no modo de produção capitalista. Ao retomar o

<sup>117</sup> WARDE, Miriam Jorge. *Liberalismo e educação*, (Tese de doutorado – Pontifícia Universidade de São Paulo), 1984, p. 64.

<sup>118</sup> RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, 1988, p. 72.



liberalismo historicamente, é possível perceber os momentos fundamentais de rearticulação da burguesia, nos quais a ideologia liberal foi incorporando elementos de outras ideologias.

Nos debates, reflexões e estudos há consenso quanto aos arranjos ideológicos desta ideologia a partir do movimento da burguesia na consolidação do capitalismo<sup>119</sup>. Tais estudos identificam três fases principais do liberalismo neste modo de produção em seus momentos de rearticulação. Na primeira fase, o liberalismo clássico conforma a ideologia do processo de formação do capitalismo e contribui para a sua concretização. Tal ideário não é apenas conceitual, mas, sobretudo constitutivo da própria ideologia como categoria concreta da ordem capitalista.

A segunda fase, liberalismo de transição, reflete o momento original de confrontação/antagonismo da burguesia com a novíssima força política representada pelo proletariado. Os princípios liberais, no século XIX e início do XX, passaram por revisões no plano teórico e no plano da organização do Estado, dado a transição do capitalismo concorrencial para o monopolista.

O liberalismo “multifacetado”, a terceira fase, é a mais difícil de se apreender, pois converteu-se no solo ideológico da nossa época. Resulta de uma rearticulação que o atualiza face à etapa da produção ampliada do capital em bases monopolistas e o atualiza face a um Estado que se configura inapelavelmente interventor e planejador.

Considera-se mais importante do que apresentar uma definição e uma caracterização do liberalismo, apesar dos múltiplos significados que lhe tem sido atribuídos, compreender de que modo a ideologia liberal se constituiu e se organiza na medida em que universaliza ideias e valores. Bem como, legitima determinadas situações em contextos históricos, sociais, políticos, econômicos e culturais avessos aos próprios princípios liberais.

Entretanto, uma das tarefas fundamentais da ideologia é “oferecer instrumentos de identidades e de identificação que unificam uma realidade constituída pela divisão e pela fragmentação”<sup>120</sup>. Nesta perspectiva, torna-se possível compreender como grupos, categorias e segmentos sociais historicamente situados formularam, utilizaram e reorganizaram um referencial simbólico, o liberalismo, na construção de uma identidade

---

<sup>119</sup> Para uma leitura, entre outros: SANTOS, Wanderley Guilherme. *Paradoxos do liberalismo: teoria e história*, 1999; RAWLS, John. *O liberalismo político*, 1993; DOYLE, Michael W. Liberalism and world politics, *The American Political Science Review*, n. 4, 1986, p. 1151-1169.

<sup>120</sup> CHAUI, Marilena de Souza. Ideologia autoritárias e filosofia, *Debates filosóficos*, n. 2, 1980, p. 21.

coletiva em um acontecimento social, neste caso, os processos de Independência e de *nation-building* em *Nuestra América*.

Conforme aponta Frank Safford (2009), são inúmeras as dificuldades de desenvolver afirmações gerais a respeito das ideologias e das políticas na América Hispânica após o meio século que se seguiu a emancipação formal. Para o autor, qualquer generalização se inviabiliza diante dos problemas “inerentes à heterogeneidade dos países da América espanhola” e da “escassez de pesquisas sistemáticas sobre a política do período pós-independência”.<sup>121</sup>

A heterogeneidade de aspectos étnicos, geográficos, econômicos, comerciais e as heranças coloniais que caracterizavam a região, após as independências, se tornaram problemáticas para a economia e, em consequência, para a política destes países em seus projetos modernizadores conforme os modelos liberais europeus. Segundo o autor, a composição étnica dos países tais como a Bolívia, Peru, Equador, Guatemala e o México, em que a maioria da população era\é composta por indígenas, vista como obstáculo por grupos dirigentes e intelectuais, porque foram assimiladas apenas em parte à cultura hispânica dominante. Nos países em que os mestiços eram a maioria, quase toda a população se integrou culturalmente a sociedade hispânica.

A questão racial se tornou a grande problemática, no início do século XIX, para os “patriotas liberais” que se viram obrigados a enfrentar o desafio de “criar cidadãos de súditos coloniais e forjarem comunidades” de sociedades coloniais marcadas por forte divisão social e cultural. Segundo Nancy P. Appelbaum, Macpherson, e Roseblatt (2003),

*Liberalism presumed an unmarked, raceless, even genderless individual, yet nineteenth-century liberals on both sides of the Atlantic described the ideal qualities of citizens and nations in implicit racialized and gendered terms. Latin American liberal patriots, most of them members of the white colonial Creole upper class or descend from it, associated the traits of the proper citizen – literacy, property ownership, and individual autonomy – with whiteness and masculinity. Only properly cultured and educated were deemed to have “civic virtue”; only they were capable of self-government; and only they accrued equal rights. Those men who did not conform to citizen norms – slave, Indians, and the propertyless – were generally deemed to be dependent and excluded from full citizenship (...).*<sup>122</sup>

<sup>121</sup> SAFFORD, Frank. Política, Ideologia e Sociedade na América Espanhola do Pós-independência. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: da Independência a 1870*, v. III, 2009, p. 330.

<sup>122</sup> APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra. (Orgs.). *Race and nation in modern Latin America*, 2003, p. 05.

Os *criollos* pró-independência, depois da emancipação política, mantiveram as divisões raciais criadas sob os regimes coloniais, ao mesmo tempo em que a partir do ideário do liberalismo clássico rejeitavam hierarquias imperiais e reafirmavam a soberania, democracia e a liberdade. As fronteiras raciais estabelecidas desde a Conquista do continente foram mantidas, assim como a exclusão de não europeus do poder econômico e da esfera política.

Os grupos dirigentes e a intelectualidade buscavam eliminar as instituições coloniais que ofendiam aos princípios liberais como a escravidão dos povos africanos, que levou quase todo o século XIX para se findar em todos os países da Ibero-América. Contudo, do mesmo modo em que postulavam o ideário liberal defenderam e instituíram outras formas de servidão em países como Guatemala, México, Peru, entre outros.

Os princípios liberais de igualdade e liberdade não se efetivaram em *Nuestra América*. Conforme C.R.L. James (2000)<sup>123</sup>, ao analisar a Revolução Haitiana, tais princípios foram postulados somente para as classes burguesas franceses, jamais para outras classes e povos, principalmente dos países colonizados, neste sentido, a igualdade seria para os “iguais”. Os processos de colonização e de expansão do imperialismo no século XIX foram necessários para financiar economicamente as Revoluções burguesas européias, a Francesa e a Industrial, assim como, a base econômica do processo de consolidação do modo de produção capitalista europeu.

Neste sentido, a função econômica e histórica da escravidão e do comércio colonial, tal como a função social da exploração e opressão dos negros, no alvorecer do capitalismo, visava o enriquecimento da burguesia francesa e inglesa, a conquista da liberdade e igualdade somente para aqueles países.

Os aspectos geográficos, para Safford (2009), se constituíram também em um elemento problemático para a concretização dos projetos liberais econômicos e políticos na região. Parte considerável da população dos países andinos, México e Guatemala, viviam isoladas nas regiões montanhosas no interior e o comércio com a Europa ocidental propiciou, em vários países, o desenvolvimento financeiro das zonas litorâneas e a estagnação do interior. Processo este que contribuiu para acirrar as dualidades culturais, sociais e econômicas, pois, as populações indígenas no interior esquecidas e desamparadas

---

<sup>123</sup> JAMES, C. R. L. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Overture e a Revolução de São Domingos*, 2000, p. 57-62.

pelo poder público e as instituições estatais voltadas para o desenvolvimento econômico, social, político e educacional da população dos grandes centros urbanos e litorâneos.

No que diz respeito aos aspectos econômicos, o autor destaca a questão da terra e como os grupos dirigentes, justificando a partir dos ideais liberais, propuseram a divisão das terras comunais indígenas em parcelas individuais. O princípio liberal da propriedade privada foi evocado, pois tais propriedades comunitárias eram vistas como antagônicas tanto às concepções individualistas liberais da sociedade quanto aos princípios econômicos liberais. Para tais concepções, somente o interesse individual com base na propriedade e o livre jogo dos fatores econômicos, como a terra e o trabalho indígena, no mercado poderiam gerar produtividade.<sup>124</sup>

Os grupos dirigentes afirmaram que a divisão das terras indígenas atendia aos interesses dos próprios indígenas. Contudo, o interesse real da proposta de divisão, era a apropriação de longas extensões de terras pelos *criollos*, bem como, a necessidade de mão-de-obra para a produção e exportação do café, o principal produto do comércio internacional até os anos 80 do século XIX.

Quanto às tentativas de rompimento com a herança colonial pelos liberais, Frank Safford destaca a perseguição e tentativas de desmonte do poderio e riqueza da Igreja, vista como a principal representante da ordem colonial. Contudo, o autor ressalta que as tentativas para desmontar o poder da Igreja assumiram proporções diferenciadas de acordo com o país. Enquanto no México as batalhas duraram décadas e assumiram o “caráter de vida ou morte”, em outros países, cujas “raízes da Igreja eram menos profundas”, o poder e privilégios que conquistaram no regime colonial foram eliminados com relativa facilidade, como na Venezuela e na região do Prata.

Outro fenômeno singular da política em *Nuestra América* foram as formações de *corpus* militares compostos por *criollos* treinados em carreiras militares pelos espanhóis as vésperas da emancipação política. Após as Independências os chefes militares interferiram na vida política dos países, de acordo com o país, objetivando a manutenção de seus privilégios especiais, os *fueros*. Este fenômeno foi característico de países como México, Peru, Venezuela, Equador, entre outros.

Frank Safford (2009) ressalta que este grupo, bem como, os “*caudillos*”, líderes regionais, eram militares que se destacaram durante as Guerras de Independência e assumiram cargos políticos importantes nos países após a emancipação. Seus governos

---

<sup>124</sup> SAFFORD, Frank, *op. cit.*, 2009, p. 333.

eram caracterizados pelo autoritarismo e ações militares, fenômeno que marcou a política da Argentina e do México, enquanto em países como o Chile e em Nova Granada, tais grupos não se constituíram em atores políticos importantes.

Para o autor, estas questões elucidam a preocupação dos intelectuais e dos grupos dirigentes liberais com as Constituições de seus países, isto é, a ameaça constante de governos militares, autoritários e de *caudillismo* na região. O que não significa que os presidentes liberais, após assumirem a presidência em seus países, não instituíssem governos autoritários e ditatoriais<sup>125</sup>. Porém, é importante assinalar que não há consenso nas interpretações sobre o constitucionalismo e da freqüente violação de seus princípios proclamados em *Nuestra América* durante todo o século XIX.

Este traçado talvez mais que geral, esquemático, acerca das ideias e problemas enfrentados pelos liberais, procura revelar como as características políticas, econômicas e sociais peculiares da região marcaram o processo de consolidação do liberalismo, que se concretizou num quadro histórico, político, social e cultural ambíguo e contraditório. Soma-se a estas questões a ausência neste período de uma classe burguesa homogênea e fortalecida, tanto na Europa, conforme analisa C. R. L. James (2000)<sup>126</sup>, como na América Hispânica em que os liberais freqüentemente eram filhos de fazendeiros escravocratas.<sup>127</sup>

Para Charles A. Hale (2009), os anos decorridos da década de 1820 até cerca de 1870, em contraste com o período que se seguiu, foi um momento de grandes conflitos ideológicos e de muita “confusão política”, o que Frank Safford conceitua como “instabilidade política da América Espanhola”. É importante apontar que as explicações mais recentes da “instabilidade política” deste período, assumem dois formatos principais: a que acentua os efeitos das variáveis econômicas e sociais, como a ausência de classes fortes comprometidas com o Estado, ausência de economias nacionais fortalecidas nos novos governos, a ausência de uma burguesia dominante e a ocupação dos governos pelos *caudillos*, de acordo com a reflexão de, entre outros, Túlio Halperin Donghi (1999).<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Entre os países que passaram pela experiência de governos sob a égide de ditadores, que antes de ascenderem ao poder eram defensores dos ideais liberais, são exemplares pela duração prolongada: Antonio Guzmán Blanco (1870-1887) e Juan Vicente Gómez (1908-1935) na Venezuela, Justo Rufino Barrios (1871-1885) e Manuel Estrada Cabrera (1898-1920) na Guatemala. No Peru, Augusto B. Leguía foi presidente de 1908 a 1912, reassumindo o poder em 1919 governou até 1930.

<sup>126</sup> JAMES, C. R. L., *op. cit.*, 2000, p. 75-81.

<sup>127</sup> Para uma reflexão a respeito dos liberais burgueses aristocratas no Brasil, neste período, ver: HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*, 1993.

<sup>128</sup> DONGHI, Túlio Halperin. *Historia contemporánea de América Latina*, 1999.

E uma segunda acepção que tende a enfatizar o papel dos legados culturais, como o Estado patrimonialista e a tendência na América espanhola ao autoritarismo personalista, tradições do Império Espanhol, conforme as reflexões de Richard Morse<sup>129</sup> a propósito das heranças culturais ibéricas em *Nuestra América*.

Este momento histórico é caracterizado por modificações sofridas pelas doutrinas clássicas do liberalismo, devido ao ambiente irregular na região, assim como, por modificações derivadas de mudanças ocorridas no próprio pensamento europeu. Nesta perspectiva, é na relação entre o ideário liberal e as singularidades políticas, culturais, sociais e econômicas, isto é, com “o contexto hostil”, “ambíguo” e “contraditório” da América Ibérica aos próprios princípios das doutrinas liberais que nos possibilita a compreensão das formas, ideias e teorias, principalmente das singularidades que o ideário liberal assumiu tanto no plano político como no econômico.<sup>130</sup>

A relação entre liberalismo e o contexto na América Hispânica<sup>131</sup> nos permite, ainda, apreender as singularidades do pensamento social e político da região. Os intelectuais buscavam fórmulas, ideias e teorias européias como modelos e receitas a serem implantadas para que suas nações se desenvolvessem, modernizassem e alcançassem o progresso. Entretanto, diante das características próprias de *Nuestra América*, os intelectuais e políticos re-interpretaram, adaptaram e re-significaram os ideários liberais formulados em contextos completamente diferentes de seus próprios países.

Deste modo, o liberalismo<sup>132</sup> foi submetido a toda sorte de arranjos ideológicos, conviveu com ideias que defendiam a monarquia e a escravidão, governos autoritários e militares, associou-se ao positivismo e, serviu como justificativa para a defesa da igualdade entre povos, grupos e populações, ao mesmo tempo, em que os ideais liberais eram evocados para justificar a manutenção da estrutura social colonial após as Independências.

---

<sup>129</sup> MORSE, Richard. *Espelho de próspero*, 1995.

<sup>130</sup> De fundamental importância para a compreensão do liberalismo que se consolidou em *Nuestra América* é a reflexão acerca dos princípios econômicos liberais e sua configuração. Contudo, dados os limites deste trabalho tal temática não será discutida. Para uma leitura, ver: DONGHI, Túlio Halperín. A economia e a sociedade na América Espanhola do pós-independência. In: BETHELL, Leslie (Org.), *op. cit.*, 2009, v. III. p. 277-328; GLADE, William. América Latina e a economia internacional, 1870-1914. In: BETHELL, Leslie (Org.), *op. cit.*, 2009, p. v. IV, p. 21-82; FITZGERALD, Valpy; THORP, Rosemary (Edits.). *Economic doctrines in Latin America: origins, embedding and evolution*, 2005.

<sup>131</sup> Para uma reflexão a respeito do liberalismo e do contexto político e econômico na América Central: MAHONEY, James. Radical, reformist and aborted liberalism: origins of national Regimes in Central America, *Journal of Latin American Studies*, n. 33, 2001, p. 221-256.

<sup>132</sup> A complexa relação entre liberalismo e democracia na América Ibérica foi discutida, dentre outros, por Richard Morse em “liberalismo e democracia no contexto ibero-americano”. *Op. cit.*, 1995, p. 67-111.

Não obstante a diversidade de situações, contextos, etnias, economias, grupos em disputas pelo poder nas diversas nações é possível apontar as características gerais do ideário liberal no pensamento social e político. Conforme analisa Charles A. Hale (2009), a partir de 1870 o liberalismo se consolidou com a vitória das forças liberais no México e no Brasil, “os resquícios do sistema monárquico findaram, e sucumbiram ao sistema de instituições republicanas, constitucionais e representativas”.<sup>133</sup>

O apogeu do liberalismo, segundo o autor, nada mais é do que a transformação que a ideologia liberal sofreu: “(...) de uma ideologia em conflito com a ordem social colonial herdada de instituições e padrões sociais converteu-se num mito unificador”<sup>134</sup>. Assim, o liberalismo de uma ideologia reformista transformou-se em um mito cujo objetivo era a unificação. E seus preceitos conformavam formas de repúdio aos princípios liberais clássico.

Segundo Hale, os fatores que distinguem as ideias políticas e sociais na região das demais áreas colonizadas são:

Primeiramente, a cultura das elites dirigentes e intelectuais ocidental, ou seja, tem origem nos confins mais extensos da cultura da Europa Ocidental, modificada evidentemente, pelas características especiais que a Espanha e Portugal comunicaram às suas antigas colônias. Segundo, as nações da América Latina, com exceção de Cuba, alcançaram sua independência política no começo do século XIX.<sup>135</sup>

A partir das últimas três décadas do século XIX, considerado “um período de consenso político”, as teorias liberais clássicas ou doutrinárias cederam lugar a outras teorias liberais. O autor, ao analisar os principais elementos do liberalismo após 1870, enfatiza que a experiência distintiva desta ideologia na região derivou da aplicação das teorias liberais em países

(...) extremamente estratificados social e racialmente e subdesenvolvidos economicamente, nos quais a tradição da autoridade estatal centralizada estava arraigada profundamente. Em suma, foram aplicadas num ambiente resistente e hostil e que, em alguns casos, engendrou a forte ideologia oposta do conservadorismo (...).<sup>136</sup>

Frank Safford, Charles A. Hale e outros, apontam que entre os vínculos e rearticulações do liberalismo clássico com as novas teorias, devido a necessidade de

---

<sup>133</sup> HALE, Charles A., *op. cit.*, 2009, p. 332.

<sup>134</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>135</sup> *Idem*, p. 331.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 332.

adaptação as particularidades do contexto Ibero Americano, destacam-se: o republicanismo; o constitucionalismo; o ideal do Estado secular; o enfraquecimento do ideal de uma sociedade burguesa rural e; o ideal da educação técnica e prática para as massas e do ensino superior para a formação de uma nova “elite”.

É importante ressaltar que o termo elite, neste caso, não define classe econômica ou política, mas grupo intelectual capaz de respaldar via “ilustração”, os projetos da oligarquia em crise. Deste modo, caberia ao ensino superior operar na “prática” a formação daquelas elites, e garantir às massas o acesso ao curso primário. Entre a maioria alfabetizada e a elite intelectual norteadora da nação, situa-se, neste projeto, a classe média, para a qual destinava-se o ensino secundário.

O desmonte das estruturas coloniais, para os autores, não foi devido às Guerras de Independência e dos conflitos subseqüentes, mas da ideologia liberal que assumiu o domínio na região. E mesmo que alguns elementos dos grupos políticos tenham divergido em algumas questões, em termos gerais preponderou a aceitação de muitos aspectos das concepções individualistas liberais de sociedade, de economia e, em menor grau, de ideais liberais de igualdade perante a lei.

As ideias sociais e econômicas liberais estavam associadas às nações européias e norte-americana. Os intelectuais e grupos dirigentes da América Espanhola conferiam às conquistas econômicas da Inglaterra e dos EUA a adoção dos princípios liberais. Do mesmo modo, atribuíam a Revolução Francesa o ideal liberal de igualdade perante a lei e as causas do atraso econômico dos países hispano-americanos à permanência de instituições espanholas e “iliberais”.

Os acontecimentos políticos na Europa Ocidental preocuparam intelectuais, políticos e artistas de *Nuestra América*. A Europa encontrava-se marcada, nos anos 50 e 60 do século XIX, pela instauração do Império de Napoleão III, pela queda das Repúblicas francesa e italiana, e o trono mexicano assumido por Maximiliano de Habsburgo. Assim, as ideias freqüentes no pensamento social foram: a contraposição ao espanholismo e ao catolicismo; o receio com a possibilidade de restauração dos regimes monárquicos; e de governos autoritários e militares.

Os intelectuais hispano-americanos voltados para os ideais, pensamento e situação política, e os fluxos do ideal republicano na Europa, passaram a denunciar a persistência da mentalidade colonial e a enaltecerem as instituições republicanas. O “anti-espanholismo”



foi associado ao ideal de um Estado secular, ao republicanismo e aos ideais constitucionalistas.

As temáticas recorrentes na obra de vários autores do pensamento social deste período foram o republicanismo e o federalismo constitucional. Entre outros, nos trabalhos de Juan Bautista Alberdi (1810-1884)<sup>137</sup> e Sarmiento na Argentina e dos chilenos José Victorino Lastarria (1817-1888) e Francisco Bilbao (1823-1865)<sup>138</sup>. Estes últimos passaram a exigir a “desespanholização” e a “descatolização” de seu país, assim como, a atacarem o legado “espiritual” e social da Espanha, considerados responsáveis pela persistência da mentalidade Feudal na América.

Lastarria, em *La América* (1865), defendeu o sistema liberal republicano das Américas do Sul e do Norte ao se opor enfaticamente a “ridícula idéia” da existência de uma raça latina na Europa e na América que compartilhavam um destino comum. Para o chileno, a América “Latina” era uma idéia napoleônica com vistas a restaurar o “absolutismo” no Novo Mundo.

Charles A. Hale (2009) aponta que no México o ideal republicano vingou-se com a declaração da Segunda Independência por Benito Juárez (1806-1872). O “combativo líder republicano e herói da América” junto com Sebastián Lerdo de Tejada y Corral (1823-1889), contemporâneos a Sarmiento, foram responsáveis pelo fim do *caudillismo*, isto é, os líderes regionais que assumiram o poder nas décadas posteriores as Independências. Na Argentina, os *caudillos* eram vistos como “os verdadeiros obstáculos” para a instauração de uma república moderna, “civilizada” e urbana. Deste modo, Sarmiento perseguiu, como presidente de seu país, “os caudilhos e os indígenas bárbaros”<sup>139</sup>.

O liberalismo pode ser caracterizado em *Nuestra América*, conforme já explicitado, pelas assimilações e arranjos ideológicos pelos quais em seu processo de consolidação, como ideologia predominante na região, foi enfrentando dadas as singularidades culturais, sociais, políticas e econômicas. E o que à primeira vista pode parecer inconciliável entre as mais diversas vertentes e ideais, quando nos reportamos, por exemplo, aos debates e aos

---

<sup>137</sup> Alberdi ressalta, ao examinar as Constituições dos países do continente em sua obra de 1881 *La república argentina consolidada en 1880*, que a Constituição chilena de 1833 e a Lei magna dos Estados Unidos eram modelos originais.

<sup>138</sup> Ideias centrais de *América en peligro* de 1862 e *El envagéllico americano* de 1864.

<sup>139</sup> SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo*, 1996.

processos de instauração das repúblicas<sup>140</sup>, percebe-se que estas se dão no desfecho de alianças que reunia liberais, monarquistas, escravocratas e positivistas.

Entre as assimilações do ideário liberal decisiva para a sua consolidação, encontra-se o positivismo:

(...) numa análise concreta, o positivismo não só nasceu de uma composição entre a reação contra-revolucionária de tipo romântica e liberalismo (composição, é certo, realizada no campo ideológico da reação) como caminhou na direção de se converter em resposta a questões (concretas, é claro, e não apenas para o nível do pensamento) levantadas no âmbito do liberalismo para as quais o liberalismo clássico não estava preparado (ou prometia mais do que a burguesia estava interessada em cumprir). Em termos epistemológicos e em termos de concepção de Estado e suas relações com a sociedade civil, o positivismo fertilizou o liberalismo, dando a ele fôlego para fazer frente à nova ordem política que emergia e para sobreviver ao trânsito para o capitalismo pós-concorrencial.<sup>141</sup>

É importante assinalar que o positivismo não é uma teoria política, e sim um conjunto de “idéias filosóficas e sociais”, em que o método científico é concebido como a única forma de conhecer. Os principais elementos deste modo de conhecer são a experimentação, observação e a busca por leis dos fenômenos ou de relações entre eles.

Segundo Charles A. Hale, tal teoria do conhecimento não era nova no século XIX, contudo, Auguste Comte em seu *Cours de philosophie positive* formulou sistematicamente o conjunto de ideias e a denominou de positivismo<sup>142</sup>. Conforme já assinalado, no século XIX, o positivismo se tornou o quadro ideológico do pensamento social e político na América Ibérica.

E, do mesmo modo que o liberalismo, a doutrina positivista foi re-interpretada e re-significada de várias maneiras para ajustar-se às condições locais. Os grupos dirigentes dos países da região se apropriaram e aplicaram os mais importantes princípios desta teoria do conhecimento nas organizações políticas, institucionais e nas formas de conceber os processos sociais, a educação e as questões raciais.

Frank Safford (2009) aponta a influência dos elementos positivistas nas tentativas de implantação de sistemas republicanos; no ideal do Estado laico; nas concepções individualistas nos sistemas jurídicos e econômicos; na defesa da criação de sistemas educacionais técnicos de formação prática para as massas e o ensino superior para a

<sup>140</sup> Para uma leitura, entre outros, ver: LYNCH, John. As origens da Independência da América Espanhola. In: BETHELL, Leslie (Org.), *op. cit.*, 2009, v. III, p. 19-72.

<sup>141</sup> WARDE, Miriam Jorge, *op. cit.*, 1984, p. 81.

<sup>142</sup> HALE, Charles A, *op. cit.*, 2009, p. 348.

formação da “elite intelectual e política para dirigir os destinos das nações”, rumo a “ordem, o progresso e o desenvolvimento”.

Os princípios liberais da educação foram assumidos por grupos dirigentes, intelectuais e artistas. Neste período, foi consensual na política e no pensamento social a defesa da educação laica controlada pelo Estado; escolas primárias preparatórias da população para a cidadania; formação nas Universidades voltadas para o ensino experimental das ciências naturais com o objetivo de criar a “nova elite” orientada para finalidades mais práticas. Para alcançar tal objetivo a defesa veemente da adoção do modelo de educação superior pragmático norte-americano e o combate de forma enérgica ao “sistema escolástico inútil” foram recorrentes nos trabalhos dos principais representantes da intelectualidade da região.

Segundo Hale (2009), a principal influência direta da filosofia de Comte se fez sentir no empenho para reformar a educação superior

(...) a fim de atender aos imperativos da nova era. As economias modernas progressistas e os governos efetivos estáveis exigiam uma liderança imbuída de um domínio sistemático da ciência moderna. As universidades, academias e institutos profissionais tradicionais eram inadequados para a tarefa (...). O legado permanente da época do positivismo foi o novo entusiasmo pelos estudos técnicos e utilitários especializados, apesar do aparente conflito com a predileção comteana pelo aprendizado enciclopédico (...). A educação superior inspirada pelo positivismo não partiu das tradicionais metas liberais da secularização e controle do Estado. A doutrina positivista foi interpretada de várias maneiras para adequar-se às condições locais.<sup>143</sup>

Na área educacional, a influência positivista, para o autor, pode ser claramente percebida em três aspectos presentes nas orientações das reformas educacionais e no pensamento social a partir dos anos 70 do século XIX: a ênfase no aprendizado “enciclopédico” de temas ordenados hierarquicamente; a crescente defesa pelos estudos científicos e práticos em oposição à orientação humanística do ensino superior e os estudos técnicos e utilitários especializados para os outros níveis de ensino; e, por fim, a secularização e controle da educação pelo Estado.

A doutrina positivista marcou significativamente o pensamento social e as reformas educacionais promovidas pelos grupos dirigentes, se tornando, na expressão de Hale, a “filosofia da educação”. Para Charles A. Hale (2009) e Júlio Ramos (2008)<sup>144</sup>, ainda que

<sup>143</sup> *Idem*, p. 349-352, respectivamente.

<sup>144</sup> Para uma leitura acerca das Reformas universitárias em alguns países de *Nuestra América*, ver: RAMOS, Julio. A fragmentação da república das letras. In: \_\_\_\_\_. *Desencontros da modernidade*, 2008, p. 62-95.

heterodoxo, o positivismo que fundamentou as reformas educacionais, sobretudo, no que diz respeito as universidades, se tornou o imperativo inquestionável para o surgimento, reformas e mudanças nas instituições de ensino superior. São elucidativas de reformas educacionais, fortemente influenciadas pela filosofia positivista neste período: a do México promovida durante o governo do presidente Benito Juárez; a da Argentina com o presidente Domingos Sarmiento; e a reforma do Chile. Esta foi elaborada por Valetín Letelier (1852-1919), considerado o principal intelectual da área da educação das últimas décadas do século XIX e início do XX em seu país.

Para além da área educacional, a influência da doutrina positivista foi decisiva, conforme analisa Hale, entre tantos outros, para “raça tornar-se a preocupação central do pensamento social latino-americano”<sup>145</sup>. No fim do século, um “positivismo liberal”, como conjunto de ideias, havia se tornado a “grade de pensamento”<sup>146</sup> a partir da qual os grupos dirigentes, artistas e intelectuais, voltados para as produções culturais, teóricas e científicas europeias, buscavam compreender e explicar as peculiaridades de suas próprias sociedades.

Segundo Nancy Appelbaum, Macpherson, e Roseblatt (2003),

*National leaders increased their efforts to understand, categorize, and control their populations. Intellectuals borrowed frequently if selectively from the new currents of racial science emerging in Europe, avidly reading Gustave LeBon, Cesare Lombroso, Hippolytem atrave Taine, Count Arthur de Gobineau, and Herbert Spencer. Thus armed with the legitimizing shield of modern science, they used the resources of expanding central states to measure, count, classify – and then improve – nacional populations. In the neolamarchian versions of eugenic science prevalent in the Latin America, environmental conditions shaped heredity. As a result, elites sought racial rehabilitation not only shaped the control of reproduction championed by eugenicists in the United States but also through control of the social milieu.*<sup>147</sup>

Intelectuais, artistas e políticos “sempre sensíveis as produções europeias”, conforme expressão de Charles A. Hale, nas últimas décadas do século XIX em que o positivismo e o liberalismo haviam se tornado ideologias hegemônicas, poucos “(...) membros das elites latino-americanas dissentiam da convicção de que a sociedade era um organismo análogo à natureza, sujeito a mudanças no tempo”<sup>148</sup>. Para Hale, sua real

<sup>145</sup> HALE, Charles A., *op. cit.*, 2009, p. 361.

<sup>146</sup> Expressão de Paul Ricouer para referir-se a ideologia que obtém primazia sobre as demais em um determinado contexto histórico-social. *Op. cit.*, 1988.

<sup>147</sup> APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra (Orgs.), *op. cit.*, 2003, p. 06.

<sup>148</sup> HALE, Charles A., *op. cit.*, 2009, p. 362.

influência foi menor do que a de Comte, “outro pilar do positivismo”, no que diz respeito as questões políticas e educacionais.

Contudo, a atração e o impacto causado por sua Lei da Evolução e o uso sistemático da biologia para explicar a teoria social, em um contexto em que a preocupação dos grupos dirigentes e intelectuais era o que “fazer com o índio” ou com a “questão indígena”, seu ideário e teorias tornaram-se as principais fontes para as reflexões sociológicas e historiográficas a propósito das questões raciais em *Nuestra América*. Assim, as ideias do britânico Hebert Spencer<sup>149</sup> ganharam muitos adeptos e destacou-se, entre os demais teóricos do evolucionismo social, tanto na América do Norte, quanto nos demais países do continente.

Um conjunto de doutrinas, a partir do ideário spenceriano, que legitimavam e davam continuidade as teses de Sarmiento a respeito da oposição entre “civilização e barbárie”, surgiram neste período. Tais interpretações consideravam “a luta pela vida” o alicerce das relações sociais. Nestas, os indivíduos fortes dominariam e os “débeis” seriam eliminados, neste sentido, validavam o ideal de civilização branca em oposição a “barbárie indígena, negra e mestiça”.

É importante ressaltar que no contexto em que intelectuais, políticos, escritores e artistas em geral passaram a dialogar com a Europa através das teorias raciais, várias e até mesmo antagônicas perspectivas foram amplamente seguidas e inspiraram as interpretações sociais. No geral, os autores dedicados ao estudo das teorizações raciais na América Ibérica deste período, apontam duas fontes principais do pensamento social.

Uma primeira referência teórico-ideológica racial, assimilada e re-significada de acordo com as condições locais, foram teorias que conferiram sentido histórico para as explicações raciais, como as do Conde Francês Arthur de Gobineau e de Hippolyte Taine<sup>150</sup>. O arquétipo desta perspectiva de raça é *Facundo* de Sarmiento. E uma segunda fonte de inspiração era “empírica e antropológica”<sup>151</sup>, cujas principais ideias estão relacionadas ao darwinismo social: o pensamento de Spencer e outros teóricos evolucionistas de inspiração psicológica, assim como as ideias de Gustave Le Bon, amplamente seguidas na região.

---

<sup>149</sup> Entre seus trabalhos, “The comparative psychology of man” publicado em 1876 é citado em várias produções historiográficas e sociológicas deste período. *In: Mind*, v. 1, n. 1, p. 7-20.

<sup>150</sup> A influência da teoria deste autor nas produções hispano-americanas, entre outros, foi analisada por HALE, Charles A. “Evolução social, raça e nacionalidade”. *In: op. cit.*, v. IV, 2009, p.362-414.

<sup>151</sup> Para uma reflexão do evolucionismo biológico e social na perspectiva antropológica, ver: STOCKING JR, George W. *Race, cultura and evolution*, 1968.

As concepções da teoria social de Le Bon, com formação em medicina, eram diagnosticadoras. Influência que se fez presente em inúmeras produções e que são explícitas inclusive nos títulos de ensaios e livros do pensamento social. Os intelectuais, a partir do ideário eurocêntrico, “diagnosticavam” doenças e enfermidades. Sua influência marcante foi o pessimismo em relação à miscigenação racial e à “raça latina”, considerada degenerada.

A miscigenação, concebida como fator de degeneração biológica, psicológica e social das raças, conforme a perspectiva não somente de Le Bon, mas também de Gobineau e do naturalista norte-americano Louis Agassiz<sup>152</sup>. Tais teóricos do racismo visitaram vários países em *Nuestra América* e influenciaram significativamente obras expressivas do pensamento social da América Ibérica, que passaram a atribuir à mestiçagem a causa dos males dos países da região.

Charles A. Hale, ao analisar a influência dos três teóricos do racismo e a perspectiva pessimista do determinismo racial nos trabalhos dos intelectuais hispano-americanos, destaca: o ensaio “Nuestra América”, de 1903, do argentino Carlos Octavio Bunge (1875-1918); “Pueblo enfermo”, de 1909, do boliviano Alcides Arguedas (1879-1946); e o livro do peruano Francisco Garcia Calderón (1834-1905) *Les démocraties latines de l'Amérique*, publicado na Europa em 1912.

(...) as três obras revelam de maneira exagerada a tendência do pensamento latino-americano a adotar teorias européias insultuosas ao orgulho regional ou nacional. A autodepreciação alcançou o auge na época do positivismo (...). Contudo, os pessimistas raciais não enfatizaram os remédios para as dificuldades sociais por que estava passando a América espanhola; ao contrário, tenderam a perpetuar a tradicional panacéia dos liberais; a imigração européia.<sup>153</sup>

Em oposição às teorias que postulavam a degeneração através da miscigenação, a partir da década de 1900, surgiram as primeiras manifestações favoráveis a mistura racial e a imigração, como fatores de branqueamento das populações. Cabe lembrar que tais acepções assumiram diferentes perspectivas, nos processos de construção das identidades nacionais. A mestiçagem foi postulada por uma corrente como benéfica para as nações, na medida em que propiciaria o progresso conforme as nações brancas, “modernas e

<sup>152</sup> Numa visita ao Brasil Agassiz afirmou que não era possível “(...) negar a deteriorização decorrente da amálgama das raças mais aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental”. AGASSIZ, *apud* SCHWARCZ, 1993, p. 13.

<sup>153</sup> HALE, Charles A., *op. cit.*, 2009, p. 367-369, respectivamente.

desenvolvidas”. No Brasil, por exemplo, tal concepção é explícita na narrativa de Euclides da Cunha *Os Sertões* de 1902.<sup>154</sup>

No México a defesa da mestiçagem ganhou contornos diferentes, conforme análise de Hale. Os movimentos políticos como a Luta pela Independência e a Reforma envolveram a massa da população mestiça e indígena. E devido os próprios líderes destes movimentos, José M. Morelos e Benito Juárez, serem classificados racialmente nestas categorias, contribuíram para conformar uma perspectiva positiva da mestiçagem.

Para o autor, no geral as obras dos mexicanos no início do século defenderam a mistura racial e o mestiço assumiu o caráter de representante da identidade nacional mexicana. É exemplar desta perspectiva a obra do mexicano Justo Sierra (1848-1912)<sup>155</sup>, que ao se contrapor as teses de Le Bon, construiu uma avaliação positiva da miscigenação e a defesa do *mestizo* como símbolo da identidade nacional mexicana.

Nas primeiras décadas do século XX, segundo Appelbaum, Macpherson, e Roseblatt (2003), os intelectuais adotaram uma posição que invertiam as assertivas norte-americanas de inferioridade das populações de *Nuestra América*. A reação a tais teses assumiram expressivas configurações antiimperialistas. Neste contexto, a mestiçagem como base da nacionalidade marcou significativamente as interpretações de alguns dos mais importantes expoentes do pensamento social nestes países.

A partir de diferentes concepções, quadros teóricos e acepções, exemplares desta perspectiva são: *Contrapunteo cubano del tabaco y del azucar* publicado no fim da década de 30 do século XX pelo cubano Fernando Ortiz; *La raza cósmica* de 1925 do mexicano José Vasconcelos; *Casa Grande & Senzala* de 1933 do brasileiro Gilberto Freyre. Contudo, tais reações não se limitaram ao Brasil, Cuba e México, ocorreram em vários outros países como no Peru com Uriel Garcia.

Para as autoras, no geral a obra destes intelectuais se caracterizam por

(...) repudiated the theory that Latin Americans were degenerate hybrids, articulating discourses of mestizaje that instead stressed the benefits of racial mixing. Some even argued for a positive eugenics - a healthy cross-breeding. Vasconcelos maintained that Latin American miscegenation was sparking the creation of a beautiful transnational “Cosmic Race”. In casting the mestizo as the modern racial ideal, he and other Mexican intellectuals challenged the prevalent coupling of whiteness with modernity and citizenship. Brazilian

<sup>154</sup> Obra escrita a partir da experiência como correspondente do Jornal *O Estado de São Paulo* ao acompanhar o movimento de Canudos.

<sup>155</sup> Importante intelectual mexicano das últimas décadas do século XIX. Proprietário do jornal *La Libertad* (1878-1884) junto com seus colaboradores, a partir das premissas positivistas comteana, elaboraram o conceito de política científica em seu país. SIERRA, Justo. *Obras completas*, v. III e IV, 1991.

*intellectuals similarly described their nation in inclusive and explicitly antiracist terms as a “racial democracy”.*<sup>156</sup>

Estudos atuais como os de Marisol de La Cadena (2007), Appelbaum, Macpherson e Roseblatt (2003), dentre outros, ao analisarem as ideologias e reflexões que postulavam a mestiçagem como base das nacionalidades na América Ibérica, de fins do século XIX e início do XX, ressaltam os processos ideológicos e a perspectiva homogeneizadora da mestiçagem. Premissa fundamental dos processos de construção da nação moderna, para além de se configurar somente como uma reação às assertivas de inferioridade dos povos de *Nuestra América*, a mestiçagem se conformou no projeto dos intelectuais e grupos dirigentes, as denominadas “elites”, nos processos de construção das identidades nacionais.

Os projetos de formação das nacionalidades, nos moldes teóricos racistas *finisseculares*, assumiram duas perspectivas. A de aceitação irrestrita dos modelos modernizadores imperialistas, que postulavam o extermínio de indígenas, negros e mestiços, em alguns casos, inclusive de ibéricos. E uma segunda acepção, se constituiu na possibilidade de operacionalização dos modelos raciais, usando-os em favor das nações ibero-americanas, postulando a mestiçagem como uma raça valorosa capaz de construir nações “desenvolvidas como as européias”. Algumas das narrativas que adotaram tal ponto de vista impetraram a tese da superioridade do mestiço em relação aos europeus.

Marisol de La Cadena e Appelbaum, Macpherson e Roseblatt avaliam o papel das narrativas do pensamento social como “constructos poderosos” de negação das diferenças e discriminações raciais, assim como, ressaltam que a mestiçagem como ideal de nacionalidade não fugiu ao determinismo biológico e as premissas positivistas característicos do pensamento racial na América Ibérica. Pois, a mestiçagem não fugiu a regra de classificação e definição dos padrões raciais das populações a partir do determinismo biológico.

E mesmo que alguns autores, em suas reflexões, buscassem operar com outros termos como cultura e civilização, em oposição ao termo raça, e ainda que se colocassem contra as teorias racistas, as bases teóricas das discussões a respeito da mestiçagem continuaram dentro do quadro de referência do positivismo de Comte, do darwinismo social e do evolucionismo de Spencer.

---

<sup>156</sup> APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra (Orgs.), *op. cit.*, 2003, p. 7.



Nesta perspectiva, La Cadena ressalta que a categoria mestiço não diz respeito ao mero resultado da “(...)“mezcla” biológica o cultural de dos entidades previamente separadas; ellos evocan una hibridez conceptual epistemológicamente inscrita en la misma noción de mestizo”<sup>157</sup>. Os múltiplos significados inscritos na genealogia da categoria de identidade

(...) “mestizo” y su correspondiente ideología política, el mestizaje” (...) tiene una larga genealogía que se inicia aproximadamente en el siglo XVI y emerge en el presente. “Mestizo” es un híbrido conceptual que, conectado a dicha genealogía, alberga taxonomías sociales derivadas de diferentes formas de consciencia y regimenes de conocimiento (...) és un proyecto histórico de construcción de nación moderna: a cambio de hacer vivir la mezcla racial-cultural que (inevitablemente) lo antecede promete la purificación ontológica-epistémica de su población, dejando morir aquello que estorba esta homogeneidad.<sup>158</sup>

Segundo a autora, os indígenas foram percebidos, por grupos dirigentes e intelectuais, como grupos que atrapalhavam a homogeneidade necessária a construção da nação moderna. Deste modo, a reação às premissas de inferioridade dos povos de *Nuestra América* marcou igualmente as produções dos indigenistas que neste período foram revigoradas. Principalmente, nos países em que os indígenas se tornaram a preocupação principal dos grupos dirigentes, como no México, nos países Andinos e na Guatemala, dentre outros.

É necessário pontuar que o Indigenismo é uma categoria histórica, conforme analisa Poliene S. dos Santos Bicalho (2010)<sup>159</sup>, que deve ser localizada no tempo e no espaço, a partir do campo social em que é “fabricada”, como discurso e prática social. Neste sentido, é importante salientar que o conceito de indigenismo, enquanto categoria histórica, sofreu e sofre variações de acordo com o tempo, lugar, atores, instituições ou ideologias.

Para a autora, em um contexto de construção ideológica, “vários Indigenismos” são elaborados de acordo com as “relações de alteridade e uniformidade”, assim como, entre “(...) etnia e nacionalidade. Deste modo, o Indigenismo se apresenta como discurso permeado por relações de poder e dominação que ultrapassam as definições fechadas e liniars do mesmo (...)”.<sup>160</sup>

<sup>157</sup> LA CADENA, Marisol de. ¿Son los mestizos híbridos? In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Formaciones de indianidad - Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, 2007, p. 86.

<sup>158</sup> *Idem*, p. 87.

<sup>159</sup> BICALHO, Poliene S. dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil*, (Tese de doutorado: Universidade de Brasília), 2010, p.147.

<sup>160</sup> *Idem*, p. 148.

Segundo Bicalho, como uma linha de pensamento presente em toda a América Hispânica, uma definição mais geral pode ser apreendida a partir da conceituação de Henri Fabvre: “(...) *un courant d’opinion favorable aux Indiens. Il se traduit par des prises de position qui tendent à protéger la population indigène, à la défendre contre les injustices dont elle est victime, et à faire valoir les qualités ou attributs qui lui sont reconnus (...)*”.<sup>161</sup>

Appelbaum, Macpherson e Roseblatt (2003), destacam que na América Hispânica o “*cult of the mestizo*” surgiu ao mesmo tempo em que o Indigenismo foi revigorado e alguns indigenistas postularam a superioridade do “índio puro” em relação ao mestiço. Este movimento assumiu diversas configurações, no Peru, por exemplo, as autoras pontuam que “(...) *where indigenistas urged that indigenous peoples avoid diluting noble Indian blood through racial mixing. Others believed that the Indian would ultimately disappear into the “bronze race”(...)*”.<sup>162</sup>

Enquanto no México e em outros países, importantes “*mestizophiles*” foram também indigenistas. Nesta perspectiva, o Indigenismo não foi necessariamente incompatível com o discurso da mestiçagem, apesar do intenso debate gerado entre ambas construções discursivas. No geral, os estudos sobre o Indigenismo deste período, acentuam que a despeito das diferentes perspectivas, há algumas características comuns em tais produções discursivas. Os indigenistas idealizavam, promoviam rituais e linguagens indígenas, ao mesmo tempo operavam com paradigmas racializados que atribuíam características biológicas e culturais inerentes a cada raça ou cultura.

E, por fim, as construções discursivas indigenistas e de mestiçagem, como reação à lógica imperialista de submissão e classificação de outros povos, re-significaram tais assertivas. Porém, reproduziram internamente as receitas dos países do norte para lidar com as populações inferiorizadas e subjugadas historicamente: “(...) *promoters of both mestizaje and indigenismo were fundamentally concerned with preparing Indians for citizenship by integrating, educating, and modernizing them (...)*”.<sup>163</sup>

É importante assinalar que o movimento indigenista é objeto de intensos debates e polêmicas. As visões diferentes, até mesmo, antagônicas dos indigenistas, em relação aos povos chamados indígenas e seus processos culturais, acirram as discussões. Do mesmo modo quanto aos estudos sobre o Indigenismo, não há consenso quanto à trajetória,

<sup>161</sup> FABVRE, Henri, *apud* Bicalho, 2010, p. 148.

<sup>162</sup> APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra (Orgs.), *op. cit.*, 2003, p. 8.

<sup>163</sup> *Idem, Ibidem.*

definição e perspectiva deste movimento que envolveu as artes, a literatura, as reflexões acadêmico-científicas, bem como, as políticas estatais em diversos países da região, sobretudo, no México, Bolívia, Guatemala, Equador e Peru.

Consenso entre os estudiosos é que este movimento surgiu a partir de denúncias, por parte da intelectualidade, das condições de existência e atrocidades que sofreram as sociedades indígenas<sup>164</sup>, no contexto de *nation-building* no século XIX. Nesta perspectiva, o Indigenismo se constituiu em um dos elementos significativos de compreensão do processo de construção da nação, pois a intelectualidade buscava legitimar a imagem do indígena como o verdadeiro elemento nacional.

José Carlos Mariátegui, em “El proceso de la literatura” (2007), esclarece que o sujeito de enunciação do Indigenismo são não indígenas: “(...) *Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (...)*”<sup>165</sup>. O Indigenismo, para Armando Muyoema-Calle (2007), como discurso que representa mundos diferentes do sujeito de enunciação, é um discurso complexo, na medida em que impõe a reflexão uma variedade de perspectivas, contextos, áreas disciplinares de conhecimento, orientações ideológicas e compromisso político.

O autor, ao analisar o Indigenismo como um discurso apropriado pelos *criollos* em seus projetos discursivos e historiografia, salienta que

*Dentro del indigenismo han sido situados desde la prosa lírica de José María Arguedas, el romanticismo socialista de Mariátegui, el liberalismo radical de Pío Jaramillo Alvarado, el grotresco positivismo de Alcides Arguedas y la antropología aplicada a la administración estatal de Manuel Gamio hasta la hermenéutica existencialista de Luis Villoro pasando, claro está, por la prosa tremendista de Huasipungo de Icaza o la pintura de Sabogal o los trágicos y dolorosos rostros de Guayasamín, solo para hacer referencia al siglo XX. Aunque el indigenismo está asociado a un serie de nombres propios identificables, se prefiere hablar de indigenismo como formaciones discursivas, como discursos y prácticas, que se constituyeron alrededor de una pregunta fundamental que perturbaba la imaginación política de las clases dominantes no-indígenas: ¿Qué hacemos con los indios? Los más radicales, especialmente en el Perú, propusieron eliminarlos físicamente, siguiendo el ejemplo de Sarmiento, en la Argentina (...)*<sup>166</sup>

A questão “o que faremos com os índios?”, segundo Muyoema-Calle, se tornou obsessiva nos processos de formação das nações na América Hispânica, marcando

<sup>164</sup> Ao longo deste trabalho serão usados os termos, sociedade e povo como sinônimos, mesmo consciente de suas especificidades conceituais teóricas, no âmbito das ciências sociais, jurídico e prático.

<sup>165</sup> MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 283.

<sup>166</sup> MUYOLEMA-CALE, Armando, *op. cit.*, 2007, p. XIX.

significativamente a imaginação política, artística e intelectual. Os indigenistas formularam sua preocupação de maneira menos direta a partir da “aparente neutralidade da razão científica”, isto é, “*el problema o la cuestión indígena*”. E os intelectuais orgânicos do Estado nacional buscaram responder a esta questão, através de um processo de construção de identidade cujas construções discursivas se originam nas narrativas *criollas*, anteriores as Independências dos países.

A trajetória e definição do Indigenismo, conforme assinalado, têm suscitado diversas interpretações. Considerado por alguns estudiosos como uma etapa superior do indianismo, ambos os movimentos possuem como tema central o indígena e expõe seus costumes e aspirações. Eugenio Chang-Rodríguez (2009) é um dos estudiosos do Indigenismo contemporâneo que data este movimento em fins do século XIX e início do século XX.

*El indigenismo contemporáneo comenzó a florecer en las ciencias sociales y las artes en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia a partir de 1910, en circunstancias en que el anti-cientificismo rechazaba el racismo y el americanismo se intensificaba en las artes. Con el propósito de promover la justicia social, el movimiento se difundió rápidamente, estimulado, primero por la Revolución Mexicana (1910), y después por la Revolución Rusa (1917). Mientras unos se ocuparon exclusivamente del indio, otros lo ampliaron para incluir al mestizo étnico o cultural. Em la literatura, el indigenismo se desarrolló con parecida intensidad al nativismo platense (orientado al gaucho) y al negrismo caribeño (dirigido a lo africano). En el resto del siglo XX el indianismo, el indigenismo y el neoindigenismo revelaron los avatares del proceso histórico latinoamericano. Cultivaron el indigenismo escritores tan diferentes en objetivos como los peruanos Manuel González Prada (1844-1918), Uriel García (1884-1965) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), el mexicano José Vasconcelos (1882-1959), el ecuatorio Jorge Icaza (1906-78) y el boliviano Fernando Diez de Medina (1908-90). Los seis trataron, junto con otros, de definir y ubicar al indio en el contexto de su ideología, aplicada a la cultura y sociedad hispanoamericanas.*<sup>167</sup>

Para o autor, o lado positivo do Indigenismo é que este se conformou como um movimento de denúncia da exploração do indígena e da luta pela integração deste à vida nacional, chamando a atenção para os problemas das massas exploradas e segregadas de indígenas em vários países hispano-americanos. Historicamente, após dois séculos, o indigenismo retomou a defesa dos indígenas, iniciada no século XVI por Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas<sup>168</sup> no debate com Juan Ginés de Sepúlveda, e cobrou das autoridades o reconhecimento da existência dos indígenas, seres humanos com direitos.

<sup>167</sup> CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. *José Carlos Mariátegui y la polémica del Indigenismo*, 2009, p. 103.

<sup>168</sup> Para uma leitura do debate entre Las Casas e Sepúlveda, ver: TODOROV, Tzevetan, *op. cit.*, 1993.

É importante lembrar que as leituras da defesa de Las Casas dos povos indígenas, não conformam uma perspectiva consensual entre os estudiosos. Roberto F. Retamar em “Algunos usos de civilización y barbarie” (1989)<sup>169</sup> avalia positivamente a posição de Las Casas em sua polêmica com Ginés de Sepúlveda. Para o autor, Las Casas foi um defensor “*incansable*” dos povos indígenas. Em uma perspectiva diferente, Walter Mignolo (2007), ao analisar o conceito de raça como parte da ideia de América e América Latina, ressalta que Las Casas no século XVI, foi o primeiro a estabelecer uma classificação racial mesmo que não levasse em consideração a cor da pele.

A categorização de Las Casas, para Mignolo, era racial porque classificava os seres humanos em uma escala hierárquica que assumia os ideais ocidentais cristãos como critério para tal classificação. Nesta perspectiva, Las Casas para além de ter apresentado a contribuição chave para o imaginário racial do mundo “(...) *moderno\colonial* quando *describió cuatro clases de “bárbaros” en la última parte de su Apologética Historia Sumaria (hacia 1552) (...)*”<sup>170</sup>, proporcioniou

(...) una clasificación de los “bárbaros” que, claro está, era una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. **Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación.** La categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o índio, por lo tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por lo tanto, eres inferior”, designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y los negros africanos.<sup>171</sup>

Neste trabalho interessa o Indigenismo no contexto histórico do México e no Peru. O segundo por ser o país de Mariátegui e, quanto ao primeiro, à abordagem se deve ao fato de ter sido o país que José Martí escolheu como segunda pátria e teve maior contato com a situação das populações indígenas e com as produções do movimento indigenista. Estudiosos de sua obra, entre outros, Pedro Paulo Rodrigues (2002)<sup>172</sup> e Roberto Fernández Retamar (1989)<sup>173</sup>, enfatizam que a situação do indígena, a industrialização, as revoltas populares e os acontecimentos políticos mexicanos marcaram profundamente o pensamento de José Martí.

<sup>169</sup> RETAMAR, Roberto Fernández. Algunos usos de civilización y barbárie, *Revista Mexicana de Sociología*, n. 03, 1989, p. 291-325.

<sup>170</sup> MIGNOLO, *op. cit.*, 2007, p. 43. Grifos do autor.

<sup>171</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>172</sup> RODRIGUES, Pedro Pablo. *De las dos Américas: aproximaciones al pensamiento Martiniano*, 2002.

<sup>173</sup> RETAMAR, Roberto Fernández, *op. cit.*, 1989.

Em Cuba, país em que nasceu Martí, em grande parte das versões oficiais da história, os “índios” desaparecem logo no início da colonização. Richard Gott (2006), afirma que a historiografia oficial de Cuba tem ignorado ou minimizado o papel dos indígenas no “(...) desenvolvimento da ilha nos séculos posteriores, e argumenta-se geralmente que eles desapareceram no final do século XVI por causa das matanças, das doenças e dos suicídios (...)”.<sup>174</sup>

Para o autor, a exclusão dos “índios” na historiografia oficial tem uma longa história, mas a presença indígena foi contínua e significativa ao longo de vários séculos. Assim, mesmo que a população indígena tenha sido destruída como continuidade do processo de colonização, na “modernidade civilizatória”,

(...) os registros sugerem que grupos individuais de sobreviventes podem ter desaparecido porque em certos momentos da ilha, interessou às autoridades cubanas dizer que eles tinham desaparecido. A sua “eliminação” teria, ocorrido, em primeiro lugar, devido às disputas de terras entre colonizadores e a Coroa espanhola (...).<sup>175</sup>

Nos séculos XIX e XX, segundo Gott, os cubanos progressistas minimizavam a sobrevivência dos indígenas, promovendo o indianismo, buscavam exagerar a herança indígena de Cuba. Estes eram geralmente conservadores racistas que procuravam rebaixar, com a valorização do indígena, a contribuição do elemento africano para a cultura. Em Cuba, houve “um muro de silêncio”, para o autor, por parte das ciências e dos intelectuais quanto a presença indígena e seu posterior desaparecimento.

Neste contexto, foi no México que Martí inicialmente teve contanto com a reflexão, análise e com as condições de existência dos indígenas, após o exílio na Espanha entre 1871 e 1874. Residindo naquele país, de 1875 a 1881, o cubano acompanhou a produção intelectual, os problemas políticos e sociais. E no conjunto de temas e preocupações martinianas, a situação do indígena se tornou uma temática recorrente em diferentes trabalhos. Desde suas primeiras crônicas na imprensa mexicana e de Nova York, em trabalhos posteriores como na *Revista La edad de oro* (1889), no ensaio “Nuestra América” (1891) e em um conjunto de crônicas de *Escenas norteamericanas* as questões indígenas foram tematizadas.

---

<sup>174</sup> GOTT, Richard. *Cuba: uma nova história*, 2006, p. 36.

<sup>175</sup> *Idem*, p. 37.

Os estudiosos do Indigenismo no México assinalam que se trata de um movimento complexo e polissêmico. Leif Korsbaek e Miguel Ángel Sámano-Rentería (2007)<sup>176</sup>, ao analisarem o movimento indigenista naquele país, como política de Estado, ressalta que esta foi aplicada desde os tempos coloniais. Continuou por todo o século XIX, inclusive em pleno liberalismo mexicano, e permaneceu durante o século XX.

Para os autores, o movimento naquele país caracteriza-se por políticas

*(...) integracionistas, asimilacionistas, paternalista y asistencialistas, en los diferentes momentos del indigenismo nacional-revolucionario: el periodo que podemos llamar el “preinstitucional” que va desde el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo y la construcción de la Nueva España hasta La Revolución Mexicana, el indigenismo institucionalizado que empieza en el periodo posrevolucionario, para adquirir fuerza con el congreso a nivel continental y del Instituto Nacional Indigenista en México (1948) a nivel nacional y finalmente, el periodo de la crisis del indigenismo institucionalizado que empieza en 1982, con la adopción formal y real del neoliberalismo como política oficial del Estado mexicano, llegando hasta hoy a lo que hemos llamado el neoindigenismo.*<sup>177</sup>

No contexto da sociedade colonial, conforme Korsbaek e Sámano-Rentería, o Indigenismo se consolidou como justificativa cristã, baseada em uma política de segregação. Tal concepção se manteve presente nas práticas sociais e municiou as políticas e leis durante os principais acontecimentos políticos daquele país, tais como: a Independência de 1836, a Primeira Constituição Liberal Mexicana de 1824, até o fim do século XIX, com a Promulgação da República Mexicana.

O século XIX é caracterizado pela instabilidade política e econômica, após a emancipação do país, conforme destacam os autores (2007) o indígena não foi reconhecido sujeito de direitos, mesmo que tenham desempenhado papel importante nas guerras da Independência. Atraídos pelas promessas de "liberdade e igualdade", articuladas nos discursos dos *caudillos* liberais, após a derrota da Espanha, os grupos dirigentes suprimiram as populações indígenas de suas práticas políticas. E a repressão militar se tornou instrumento cotidiano dos grupos dirigentes na supressão de revoltas indígenas na época de estagnação econômica do país.

O poder foi gradualmente assumido pelos militares e pelo clero, que se converteram nos novos donos dos latifúndios e exploradores dos indígenas. O discurso liberal se consolidou na época da chamada Reforma, sob a liderança de Benito Juárez, e a

<sup>176</sup> KORSBAEK, Leif; RENTER, Miguel A. Sámano. *El Indigenismo en México: antecedentes y actualidad*, 2007.

<sup>177</sup> *Idem*, p. 196.

Guerra da Independência foi inspirada pelas ideias da corrente liberal européia, transplantadas para o México. Um dos primeiros atos do governo republicano foi a imposição da governabilidade “a qualquer preço”, deste modo, a Lei Lerdo de 1856 objetivava eliminar o poder da igreja e dos militares.

Os direitos de propriedades sobre os grandes latifúndios destes grupos foram confiscados e redistribuídos pelo Estado. Entretanto, este processo acabou por extirpar grandes extensões de terras *comunales* de diferentes grupos indígenas. Segundo Margarita Menegus (2006), os ideais jacobinos refletidos na “(...) *“revolution liberal” acarrearón la conversión de grandes latifundios en propiedades privadas y la ejecución de un “nuevo regimen de propiedad en beneficio de la burguesia”(...)*”.<sup>178</sup>

Contudo, o general Porfírio Diaz<sup>179</sup> destituiu Juárez do poder e, logo em seguida, Lerdo de Tejada instuiu um regime autocrático e exacerbou a conflitiva situação do indígena. A Guerra da Reforma e a Invasão francesa (1862-1867) no país, segundo a autora, fez com que a ideologia política se inclinasse até a corrente filosófica do positivismo. Na perspectiva positivista o desenvolvimento da industrialização depende do governo da burguesia, deste modo, o discurso de “Liberdade e Progresso”, segundo a autora, gestou o conceito de nação que Juárez e os liberais jacobinos postulavam.

A partir de 1876 o México foi governado durante 34 anos por Porfírio Diaz. Período conhecido como Porfiriato, é dividido pelos historiadores em três etapas que abarcam desde sua eleição, por uma plataforma liberal que defendia a laicização do Estado, até sua transformação em uma ditadura, findada somente com o Movimento Revolucionário de 1910. Este teve, entre outros, como principais articulistas e revolucionários, Zapata e Francisco Villa, líderes de movimentos indígenas.

O crescimento econômico e industrial se tornou uma obsessão no período do Porfiriato. Segundo Menegus, para alcançar o mesmo índice de desenvolvimento econômico e industrial que os Estados Unidos e a Europa Ocidental, as políticas econômicas esmagaram as populações indígenas. O “*Diazpotismo*”, como é designado por alguns historiadores a Ditadura de Porfírio Diaz, se sustentou com o fluxo do capital

---

<sup>178</sup> MENEGUS, Margarita. *Los Indios en la historia de Mexico - sécs. XVI al XIX: Balance y Perspectivas*, 2006, p. 52.

<sup>179</sup> Porfírio Diaz foi presidente do México de 1876 a 1911, de forma ininterrupta. Nesse período ditatorial, a privatização da terra expulsou os indígenas de suas terras comunais o que, em 1910, entre outros fatores, provocou a Revolução Mexicana.



estrangeiro, europeu, que tinha como justificativa barrar o avanço da invasão norte-americana.

Neste contexto político e econômico, a presença do indígena foi vista como o obstáculo que impedia o México de alcançar o progresso. Assim, expulsá-los das terras seria útil para a pátria e qualquer vestígio de resistência foi reprimido, principalmente, no norte do país e na península de Yucatán, onde os levantes de inconformidade foram mais freqüentes.

Segundo Charles A. Hale (1965), no cenário do porfiriato se erigiu uma série de monumentos, que consolidou a imagem do indígena clássico, o azteca, como emblema da nacionalidade e patrimônio da pátria liberal. O autor define este fenômeno como indianização, esta consistiu na “(...) *promotion of the idea that the indigenous communities represented not an irrigating margin, but the center of Mexican national identity*”<sup>180</sup>. A temática indígena, desde que relacionada ao passado precolombiano, era definida como cultura nacional.

Entretanto, tal ideário não significou melhorias das condições de existência ou mesmo a conquista de alguns direitos pelos indígenas. As comunidades indígenas, principalmente no norte do país e a península yucateca, eram consideradas elementos inertes por não se submeterem aos interesses da Ditadura de Diaz. Alguns grupos como os Yaqui e Mayo, que tentaram resistir à expropriação de suas terras, foram escravizados e enviados a outros estados para trabalharem nas indústrias ou em engenhos.

Segundo Harold Eugene Davis (1968)<sup>181</sup>, o século XIX foi para os indígenas a mera continuidade do passado, ou seja, da colonização e da exploração. “*La raza autóctona*” permaneceu na mesma situação colonial, o que o autor caracteriza como uma espécie de “neocolonialismo”, porque passou a ser liderado pelo então nascente Estado-nação mexicano.

A retórica liberal, a partir da plataforma positivista de “civilização e progresso”, passou a combater arduamente a “barbárie”, considerada responsável pelo “atraso” dos países em *Nuestra América*. Conforme observa Fernandez Retamar (1989), o indígena era visto como um ser “bárbaro”, ou seja, uma “*una forma insuficiente humana o abiertamente bestial*”<sup>182</sup> que “atrasavam” os países.

<sup>180</sup> HALE, Charles A. *Jose Maria Luis Mora and the structure of mexican liberalism*, 1965, p. 196.

<sup>181</sup> DAVIS, Harold Eugene. *The history of ideas in Latin America*, 1968, p. 34.

<sup>182</sup> RETAMAR, Roberto Fernández, *op. cit.*, 1989, p. 293.

A construção discursiva e as representações dos povos autóctones legitimavam as práticas políticas de extermínio, exploração e assimilação. E na medida em que a esfera política era responsável por resolver “os problemas, os obstáculos”, na consolidação dos modernos projetos “civilizatórios”, a expropriação de terras indígenas por grupos dirigentes e *encomenderos* foi uma prática comum não somente no México, mas em vários países da região. Do mesmo modo em relação aos projetos de branqueamento, racial e cultural, etnocídios, desagregação e desaparecimento de culturas indígenas, através da assimilação ou sob a violência do Estado.

E foi neste conjuntura que José Martí teve contato com a situação dos povos autóctones e com o Indigenismo no México. A preocupação com as condições de vida dos indígenas, publicada cotidianamente na imprensa mexicana<sup>183</sup>, demonstra a forma em que o cubano passou a se relacionar com a temática. Suas reflexões e interpretações dos povos indígenas conformam uma concepção dos povos originais como uma causa social.

Ao presenciar as tentativas de resgate do passado cultural indígena através da incorporação nas artes mexicanas, Martí, denunciou a condição de exploração a que este estava submetido.

*(...) El mundo de las artes no debía de olvidar o deplorable trato al indio por la misma clase que intentaba enaltecer su pasado (...) es la esclavitud que los degrada: es que esos hombres mueren si haber vivido y esto es un pueblo entero; está es una raza olvidada; esta es la sin ventura población indígena de México. Un hombre muere: la ley mata; ¿quién mata a la ley? (...).*<sup>184</sup>

Em linhas gerais, a proposta de Martí para resolver a “questão indígena” era promover a inserção econômica e social do autóctone e a recuperação de seus aportes culturais. Para tanto, era necessário reconhecê-lo como semelhante e rechaçar toda perspectiva racista, respeitando toda a complexa diversidade do continente. De acordo com Pedro Pablo Rodrigues (2002)<sup>185</sup>, na interpretação martiniana, o essencial era eliminar as ideias de superioridade racial que mantinham o indígena atado ao preconceito.

Quanto ao contexto histórico do Peru de José Carlos Mariátegui, nas últimas décadas do século XIX, encontrava-se marcado por crises econômicas e políticas. Após a guerra contra o Chile (1879-1883), a economia passou por uma rápida reestruturação.

<sup>183</sup> Os artigos dos jornais desse período foram reunidos e publicados no 6º e 7º volumes de suas *Obras completas*.

<sup>184</sup> “Función de los meseros; transformación de los artesanos; población indígena”, artigo publicado em 10 de julho de 1875 na *Revista Universal*. OC, v. VI, p. 264.

<sup>185</sup> RODRIGUES, Pedro Pablo, *op. cit.*, 2002.

Entretanto, após a década de 1890 ocorreu uma sucessão de crises econômicas, políticas e monetária, com a mudança do padrão-prata e da adoção do padrão ouro no mercado mundial. O país convivia com lutas acirradas pelo poder e em 1895, através do golpe que reuniu o exército e a aristocracia, Nicolás de Piérola assumiu o governo obrigando o líder Andrés A. Cáceres a renúncia.

Segundo Luiz Bernardo Pericás (2006), Pieróla era um político aristocrático de “tendência ultracatólica, antiliberal e caudilhista, líder e fundador do Partido Demócrata. Tinha o apoio de setores influentes dos latifúndios *sureños*, pela alta cúpula da Igreja e pela classe média”<sup>186</sup>. Pieróla, na tentativa de construir um governo de consenso, estabeleceu aliança com o Partido Civilista, seu “inimigo tradicional”, para promover um conjunto de reformas objetivando a recuperação gradual da economia nacional.

(...) O carismático caudilho, inaugurador da chamada “República Aristocrata”, impôs uma série de medidas nesse sentido: a redução drástica dos efetivos militares, desmobilizando o exército e contratando uma missão francesa para reestruturar as forças armadas (alguns anos depois, instituiu o serviço militar obrigatório e ampliou substancialmente número de soldados); uma reforma nos mecanismos econômicos do Estado, aperfeiçoando o sistema tributário, abolindo taxas alfandegárias sobre alguns produtos de exportação e aumentando impostos sobre produtos importados; a abolição da taxa abusiva dos índios; a adoção do padrão ouro no país; a criação do Ministério do Desenvolvimento; e a revisão de várias leis antiquadas, que freavam a expansão capitalista no Peru.<sup>187</sup>

No plano econômico internacional, o capitalismo monopolista não tinha interesse no incremento da indústria e no mercado interno, o objetivo era o mercado externo. No campo, a organização econômica caracterizava-se pelo aproveitamento ao máximo do trabalho dos camponeses indígenas e o aumento da rentabilidade do patronato. As condições econômicas miseráveis da maioria da população era consequência do capital imperialista, que preservava as relações sociais de exploração desta população para perpetuar o domínio e aumentar os ganhos.

Período caracterizado pelo crescimento de latifúndios e por uma série de mudanças nas relações sócio-econômicas: aumento da massa assalariada no campo, aumento da burguesia rural com o monopólio das propriedades e dos recursos do campesinato. Segundo Pericás, o “Estado oligárquico, nesse período, de caráter semicolonial e defensor

---

<sup>186</sup> PERICÁS, Luiz Bernardo. Mariátegui e a questão da educação no Peru, *Revista Lua Nova*, n. 68, 2006, p. 175.

<sup>187</sup> *Idem*, 176.

das classes privilegiadas, manteve as características *gamonalistas* das elites rurais aristocráticas”.<sup>188</sup>

Quanto aos indígenas, Americo Ferrari (1984) enfatiza que no Peru os povos autóctones sempre estiveram no centro do debate dos discursos artísticos, intelectuais, políticos e ideológicos. Segundo o autor,

*El indigenismo, al reanudar la defensa de los indigenas iniciada por los dominicos y Las Casas en el siglo XVI, vuelve a plantear todo el problema de las masas explotadas y segregadas de campesinos andinos de origen quechua o aymara, tradicionalmente llamados indios. Es de observar que, durante el coloniaje, las voces que denunciaron la injusticia del régimen de vida al que vivian sometidos los campesinos de la sierra del Peru no cesaron, ni entre los peruanos de origen quechua, como Guamán Poma de Ayala en el siglo XVII, ni entre los propios españoles peninsulares, como Jorge Juan y Alberto Ulloa en el siglo XVIII: el informe de estos dos científicos es seguramente el documento mas objetivo que se posee sobre la sociedad peruana y sobre las condiciones de vida de los indios en aquella época; en lo que concierne a estos últimos, el informe hace hincapié en la importancia de la tenencia de la tierra y en los despojos de tierras de que son víctimas los campesinos indigenas, a quienes los autores, por lo demás, no consideran en tanto que raza, sino como un pueblo en un hábitat.*<sup>189</sup>

No século XIX, intelectuais da área da literatura e da crítica social, passaram a fazer parte do debate, dentre outros, Clorinda Matos de Turner e Manuel González Prada. Contudo, mesmo que as interpretações da intelectualidade e a produção literária assumissem caráter de denúncia das condições de existência dos indígenas, o Indigenismo, como movimento, surgiu entre os anos 20 e 30 do século XX.

Segundo Ferrari, o Indigenismo, neste período, caracterizava-se pela exaltação do indígena e reivindicação de seus costumes e tradições. Os indigenistas através da literatura, de ensaios, da poesia e de narrativas:

*(...) pintan cromos idílicos de su vida y de su entorno, añoran líricamente la antigua grandeza del imperio incaico; pero también denuncian las precarias condiciones de vida en que viven los indios bajo el dominio de los latifundistas, esto es, la “raza india” avasallada y reducida a la miseria por la “raza blanca”, con la complicitad de los mestizos o ‘mistis’.*<sup>190</sup>

Eugenio Chang-Rodríguez (2009)<sup>191</sup> salienta que alguns elementos contribuíram para a eclosão nativista neste momento, dentre outros, os trabalhos de González Prada e seus companheiros; as mudanças teóricas das bases da literatura peruana, iniciada na

<sup>188</sup> *Idem*, p. 178.

<sup>189</sup> FERRARI, Américo. *El concepto de indio y la cuestion racial en el Peru en los Siete Ensayos*, 1984, p. 397.

<sup>190</sup> *Idem*, 398.

<sup>191</sup> CHANG-RODRIGUEZ, *op. cit.*, 2009, p. 104.

Universidade de São Marcos com José de la Riva Agüero y Osma ao defender a monografia *Carácter de la literatura del Perú Independiente* em 1905 e; o nacionalismo, suscitado pela Primeira Guerra, Revoluções Russa e Mexicana, clamava pela incorporação do indígena à nacionalidade peruana.

Diferente de José Martí, José C. Mariátegui participou ativamente deste movimento. Na *Revista Amauta*<sup>192</sup> publicou desde o primeiro número, em 1926, histórias, contos, ensaios e poesias que tematizavam as condições dos indígenas. Em 1927 criou, na Revista, a seção “El proceso del gamonalismo: Boletín de defensa indígena”, a fim de denunciar os crimes, a violência e o abuso do *gamonalismo*; e publicou dois artigos sobre “El indigenismo en la literatura nacional” na *Revista Mundial*, inseridos um ano mais tarde em seu *7 ensayos de la realidad peruana*.

Mariátegui e Luis Alberto Sánchez (1900-1994) foram os principais responsáveis pelo debate acirrado em 1927, que envolveu vários outros escritores com perspectivas diferentes sobre o Indigenismo. Suas discussões e posições foram publicadas na *Revista Amauta* e em *Mundial* durante todo o ano e ficou conhecida como a “polêmica do Indigenismo”<sup>193</sup>. Luis Alberto Sánchez chamou de simplistas as reflexões de Mariátegui publicadas na *Revista Mundial*, principalmente as oposições entre colonialismo e Indigenismo, as dualidades serra e costa e colônia e incário.

O autor, no mesmo artigo, propõe um movimento de reivindicação total e não exclusivista em “*Respuesta a José Carlos Mariátegui*”<sup>194</sup>. Este se posicionou enfaticamente contra as assertivas de Luis Alberto Sánchez, ao afirmar que:

(...) *el indigenismo anuncia y prepara una profunda transformación nacional y que quienes lo consideran una artificial corriente literaria, que se agotará en una declamación pasajera, no perciben lo hondo de sus raíces ni lo universal de su savia (...)*.<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> Palavra que na cultura *Twantinsuyo*, denominada de Inca pelo colonizador europeu, significa homem sábio. Após sua morte, Mariátegui passou a ser designado pela expressão que usou para intitular a revista. O Peru chamava-se *Tawantinsuyo*, terra de quatro *suyos*, composta por quatro partes: *Chinchasuyo* ao Norte, *Cuntisuyo* a Oeste, na costa do Pacífico, *Antisuyo* a oriente até a selva e *Collasuyo* ao Sul. Cuzco, que significa “umbigo do mundo”, era a capital onde confluíam os quatro *suyos*. MESA, José; GISBERT, Teresa; GISBERT, Carlos D. Mesa. *História de Bolívia*, 1999, p. 65.

<sup>193</sup> Os documentos e artigos foram reunidos por Manuel Aquézolo e publicados no livro: *La polémica del Indigenismo*, textos y documentos, 1976.

<sup>194</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>195</sup> *Idem*, *Ibidem*.

### Ensaio 3 – Escritura e o papel do letrado na formação da nação: texto e contexto da produção e veiculação discursiva de José Martí e José Carlos Mariátegui.

O objeto de reflexão do estudo proposto são as concepções de raça e a representação do indígena no conteúdo narrativo de José Martí e a de José Carlos Mariátegui. Intelectuais que, interpretando seus contextos políticos, econômicos e sociais locais e da América Hispânica, discutiram a situação colonial dos países da região após a emancipação formal, o imperialismo e expansionismo dos países do norte, as diversas formas de servidão a que os “povos naturais” eram submetidos, as condições de existência do indígena e o Indigenismo, temas até então marginais para o pensamento europeu.

Foram percussores de uma tradição do pensamento de *Nuestra América* que postula a construção de um saber a respeito da região e que promova o rompimento com o “conhecimento importado”, “estrangeiro” ou com “*as antiparras yanques y francesas*”<sup>196</sup>. Suas reflexões destoavam das demais em seus contextos históricos, que se encontravam sob os auspícios de uma ciência europeizada e etnocêntrica, a epistemologia específica do projeto colonizador dos demais continentes.<sup>197</sup>

Suas interpretações encontram-se situadas no momento histórico de construção da nação, período em que intelectuais, artistas e políticos, buscavam compreender os diversos sujeitos internos dos países na formação das identidades nacionais nos processos de construção dos Estados e *nation-building*<sup>198</sup>. Segundo Marisa Veloso e Angélica Madeira (1999),

(...) construir as nações tem sido uma das preocupações permanentes da intelectualidade latino-americana, que oscila contraditoriamente, entre uma posição mimética, que toma como ponto de referência a cultura metropolitana, e a busca da autenticidade, fundada na maior parte das vezes em valores localistas.”<sup>199</sup>

<sup>196</sup> Expressões dos autores ao se referirem ao conhecimento europeu e norte-americano.

<sup>197</sup> Conceituação de Edward Saïd em *O orientalismo* (1990) e em *Imperialismo e cultura* (1995). Numa tradição também crítica a epistemologia monocultural eurocêntrica, Walter Mignolo em *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial* (2006), analisa os processos epistemológicos ocidentais, apontando a criação de justificativas, pela ciência eurocêntrica, para o projeto moderno colonizador europeus.

<sup>198</sup> Para uma reflexão acerca da relação entre formação do Estado e construção da Nação: ELIAS, Nobert. *Processes of state-formation and nation-building*, 1972.

<sup>199</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras*, 1999, p. 62.

As relações entre ideologia das construções das identidades nacionais e o pensamento social, científico e literário não é novo como objeto de reflexão e polêmica conforme atestam, por exemplo, os estudos de Mariza Peirano (1982), Nicolau Sevcenko (1983), Simon Schwartzman (1985), Mariza Veloso e Angélica Madeira (1999), Myriam Jimeno (2005), que de diferentes maneiras, intensidade, vertentes teóricas, aspectos e contextos trataram tal temática.

Tais estudos apontam que nos países colonizados, “periféricos” ou “sociedades novas” o problema da identidade se tornou a questão mais importante da vida intelectual. O pensamento social e o debate intelectual, de fins do século XIX e início do XX, ao tematizarem a construção das identidades nacionais, adotaram o ideário norte-americano de condição de “sociedades novas”. Este repercutiu em diferentes produções da intelectualidade que enfatizavam as diferenças regionais no interior das nações hispano-americanas, associando-as a herança européia ou as culturas dos povos autóctones.

Após as independências formais dos países da América Ibérica, o movimento intelectual e literário assumiu o caráter de “resistência” ou “interessado”, na expressão de Antonio Candido. Para o autor, a literatura no Brasil, como a de outros países da região, “é marcada com esse compromisso com a vida nacional no seu conjunto (...) aqui houve a consciência, ou a intenção, de estar fazendo um pouco da nação ao fazer literatura”<sup>200</sup>, jornalismo e teoria científica a respeito do mundo social.

Nesta perspectiva, por meio da obra literária, jornalística e acadêmica os autores avaliaram, analisaram e criticaram a organização social, política e econômica, enfrentando questões como a da identidade, da cultura e da relação com os povos que foram historicamente explorados. Veloso e Madeira ressaltam que,

(...) a literatura é, neste momento, a “expressão dos Estados nacionais” por excelência, comprometida que estava com o projeto de construção da nacionalidade. Por isso a literatura sempre pronta a abraçar causas e ideais, é dotada de um caráter militante, documental (...) e talvez esse seja um traço comum a todos os intelectuais latino-americanos – se atribuem a missão de construir e organizar a nação.<sup>201</sup>

O pensamento social e a literatura produzidos na região, neste período, caracterizam-se por seu aspecto “missionário”<sup>202</sup> e a atividade intelectual por ser, ao mesmo tempo, literária, científica e política. Deste modo, desnecessário é, devido a quantidade de estudos

<sup>200</sup> CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*, v.1. 1993, p. 18.

<sup>201</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica, *op. cit.*, 1999, p. 71.

<sup>202</sup> Referência a reflexão de SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*, 1983.

já publicados, a insistência em estabelecer diferenciação entre as narrativas literárias, o pensamento social e científico neste contexto histórico.

A confluência entre os discursos dos cientistas e a literatura ou as continuidades da literatura nos chamados pensamento social da tradição ensaística e as produções acadêmicas especializadas ou, ainda, a forte associação entre ciência e literatura, se fez presente até meados dos anos 40 do século XX, conforme apontam, entre outros, Vicente Cervera Salinas (2005), Sussekind (1994), Antonio Candido (1993) e (2000) e Ángel Rama (2001).

Posição comum entre os autores destes estudos é que os processos de especialização e distinção de tais formas discursivas iniciaram, em grande parte dos países da América Ibérica, somente a partir dos anos 30 do século XX. Tal processo se consolidou com a criação de aparato burocrático pelo Estado, de universidades e institutos, institucionalização acadêmica das ciências sociais, assim como pela defesa e engajamento de intelectuais que postulavam a dissociação da reflexão teórica da produção literária.

Nesta perspectiva, desde as últimas décadas do século XIX até as primeiras décadas do século XX, as interpretações da intelectualidade ibero-americana, a partir da consciência dos problemas sociais, dos processos históricos e sócio-culturais, se dividem em duas perspectivas. A “civilização de copistas”, isto é, a que propunha a cópia e imitação de modelos, do conhecimento e dos projetos da Europa Ocidental e dos Estados Unidos a fim de consolidar o “progresso e o desenvolvimento” de seus países. E os que buscavam reinterpretar o passado com os olhos livres das amarras conceituais criadas pela “modernidade européia” no século XIX.

Tais reflexões elucidam a necessidade de refletir sobre o contexto social, político, cultural, ideológico, intelectual e artístico no qual o pensamento de José Martí e José C. Mariátegui se configuraram e os delineamentos que foram tomando ao longo de suas trajetórias e obras. Pois, as fontes sociais, culturais, políticas, ideológicas que alimentam a interpretação dos autores de seus contextos sociais e culturais são, ao mesmo tempo, veiculadas em suas obras.

Destarte, a preocupação que permeará a leitura e a interpretação aqui proposta, a partir das reflexões de Veloso e Madeira, torna-se necessário, ao lidar com autores e obras, não cortar os nexos das obras com os seus conteúdos de produção e do momento histórico em que foram gestadas.



Os trabalhos destes autores são objetos dos mais variados e diferentes estudos e interpretações, inclusive, de perspectivas antagônicas. Entretanto, há consenso entre os estudiosos de suas obras que suas reflexões e interpretações conformam um pensamento crítico aos processos políticos, econômicos, ideológicos, às relações que se estabeleceram entre os grupos dirigentes e os demais sujeitos da nação em *Nuestra América*.

As interpretações de ambos intelectuais se contrapõem ao pensamento colonizador eurocêntrico e suas representações dos povos autóctones. Desta forma, através de sua escritura buscavam valorizar a cultura e a denunciar a miséria que os povos indígenas foram submetidos historicamente, assim como, a defender sua emancipação no contexto de *nation-building*. Contudo, é importante ressaltar que ao imaginarem a nação e ao criticarem as representações “importadas” ou “estrangeiras”, Martí e Mariátegui, também formularam imagens e representações dos diferentes sujeitos coletivos que constituíam as sociedades na região.

E mesmo que as interpretações dos autores conformaram uma perspectiva crítica às demais, a enunciação e representação implicam uma relação de poder, uma disputa pelo poder de representar, pelo poder de falar por, como nos mostram, de diferentes perspectivas, Júlio Ramos (2008)<sup>203</sup> e Armando Muyoema-Calle (2007)<sup>204</sup>. Neste sentido, o sujeito histórico portador do poder de enunciação e representação constitui-se como autoridade intelectual para falar por e representar aqueles que historicamente são deslocados e despojados deste poder.

Em uma “situação colonial”, o poder de escritura, de enunciação e de construir representações, pertencem aos grupos dominantes colonizadores externos e internos. Processo este claramente perceptível nos discursos de identidade nacional e de construção da nação em *Nuestra América*, significativamente marcados pela oposição entre “civilização e barbárie”, o “ideal de modernidade”, o que “fazer com os indígenas”.

E os processos de consolidação destas representações, em cada uma das nações, implicaram mais que uma mera identificação com heranças culturais ou com imitação de modelos eurocêntricos, mas conformaram projetos políticos de intervenção nas sociedades “internamente” colonizadas. Tais políticas culturais, como a assimilação, causaram a

---

<sup>203</sup> RAMOS, Júlio. *Desencontros da modernidade na América Latina*, 2008.

<sup>204</sup> MUYOLEMA-CALLE, Armando. *Colonialismo y representacion*. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los andes del siglo XX, (Tese de doutorado: University of Pittsburgh), 2007.

destruição de mundos simbólicos, de condições de existências, de religiosidades, de grupos lingüísticos, etc.

As representações, imagens e políticas culturais veiculadas através de instrumentos e dispositivos que assumiram papel importante na construção das identidades nacionais, como o jornal, a revista, de um modo geral a imprensa, colonizaram a “grade de pensamento”, a consciência da intelectualidade ibero-americana, mesmo daqueles que se colocaram contra tais representações e imagens.

Neste sentido, é importante buscar compreender, na América Hispânica de Martí e Mariátegui, o poder da escritura e da enunciação, de imagens e representações dos letrados nos projetos de *nation-building* e de formação das identidades nacionais, assim como é necessário compreender a importância dos instrumentos de veiculação das interpretações e projetos da intelectualidade, na medida em que as nações eram pensadas e refletidas através da imprensa e a atividade jornalística era meio do “forjar a nação”.

Parte considerável da intelectualidade hispano-americana dedicou-se, de um modo ou de outro, ao jornalismo e a literatura, conforme já ressaltado. A atividade jornalística não se reduzia a uma atividade adicional a fim de garantir condições econômicas para os autores dedicarem-se à literatura ou a outros trabalhos. As obras, consideradas mais importantes do pensamento social do final do século XIX e início do XX, são compostas de artigos, crônicas, ensaios e peças literárias e teatrais, que os autores publicaram em diferentes jornais e revistas. Os trabalhos de José Martí e de José Carlos Mariátegui não foram exceção a este sistema de escritura e veiculação.

José Martí não publicou em vida nenhum livro de sua autoria, somente alguns documentos políticos e dois cadernos de versos: *Ismaelillo* em 1882 e *Versos Sencillos* em 1891<sup>205</sup>. Contudo, escreveu uma extensa produção que suas *Obras completas* encontram-se distribuídas em mais de duas dezenas e meia de volumes. Estes são compostos de documentos políticos, prólogos de livros, discursos, novelas, críticas de obras literárias e de arte em geral, crônicas, artigos, ensaios, cartas aos amigos e para jornais, epistolário, folhetins, poesias, peças teatrais, resenhas de livros, tradução de obras literárias para o espanhol e outros tipos de trabalho.

---

<sup>205</sup> MARTÍ, José. *Poesia. OC*, v. XVI. Há diversas edições publicadas das *Obras completas* de Martí e o número de volumes altera de acordo com a edição e editora. Neste texto, a citação do título do trabalho de Martí será seguida da sigla *OC* e de números romanos e arábicos, o que representam as *Obras Completas*, o tomo e o número das páginas citadas, de acordo com a edição de 1975 publicada pela *Editorial de Ciencias Sociales*.

Durante o exílio, que somam 26 anos de sua vida<sup>206</sup>, escreveu para mais de vinte jornais norte-americanos e de *Nuestra América*. Destacam-se pela quantidade de trabalhos e importância política no contexto dos países: o *La Nación* da Argentina; o jornal *La Opinión Nacional* de Caracas; o *La Opinión Pública* de Montevideu e; da cidade do México, os jornais *El Partido Liberal* e o *El federalista*. Dos Estados Unidos, os periódicos *Sunday Herald* de Washington, *The Hour*, *The Sun* e as Revistas *La América* e *La Ilustrada* todos de New York, publicaram suas crônicas, crítica literária e de arte em geral.

Em 1892 fundou os periódicos *Patria* e o *La Patria* e, durante os mais de dez anos de sua estadia em New York, trabalhou para editoras traduzindo obras de outros idiomas para o espanhol. Sua tradução em 1885 da obra *Ramona*<sup>207</sup>, foi a primeira publicação de sua própria editora. Ao longo de sua vida fundou as revistas *La Edad de Oro*<sup>208</sup>, voltada para a formação de crianças e; as Revistas, de cunho político-cultural, *Venezolana* de Caracas e a *Universal* no México.

O título de alguns dos volumes que compõe suas *Obras completas* foi escolhido pelo próprio autor antes de voltar a Cuba para lutar na guerra pela Independência do país. Na carta, ao amigo Gonzalo de Quesada y Aróstegui, intitulada “*Carta testamento literário*”, Martí apontou a possibilidade de reunir seus trabalhos veiculados nos jornais e publicá-los em formato de livro indicando, inclusive, os títulos dos volumes.

*De mis libros no le he hablado (...). De lo impreso, caso de necesidad, con la colección de La Opinión Nacional, la de La Nación, la del Partido Liberal, la de la América hasta que cayó en Pérez y aun luego la del Economista, podría irse escogiendo el material de los seis volúmenes principales. Y uno o dos de discursos y artículos cubanos (...). La Edad de Oro, o algo de ella sufriría reimpresión. Tengo mucha obra perdida en periódicos sin cuento; en México del 75 al 77 – en la Revista Venezolana, donde están los arts. sobre Cecilio Acosta y Miguel Peña: – en diarios de Honduras, Uruguay y Chile – en no sé cuantos prólogos: – a saber. Si no vuelvo, y usted insiste en poner juntos mis papeles, hágame los tomos como pensábamos: I. Norteamericanos; II. Norteamericanos; III. Hispanoamericanos; IV. Escenas Norteamericanas; V. Libros sobre América; VI. Letras, Educación y Pintura.*<sup>209</sup>

<sup>206</sup> Martí morreu aos 42 anos e destes não viveu mais de 16 em seu país.

<sup>207</sup> Romance da autora norte-americana Helen Hunt Jackson de 1884 que tematizava as condições dos indígenas nos Estados Unidos. Martí, em 1885, na “Apresentação” do livro, enfatiza que a novela era uma crítica as condições de existência do indígena e um ato de resistência ao expansionismo norte-americano. *Traducciones I. OC*, v. XXIV, p. 198-593.

<sup>208</sup> O primeiro número da *Revista* foi publicado em 1889, e é considerada percussora da literatura infantil na América Hispânica.

<sup>209</sup> Carta de 1º de abril de 1895, escrita menos de dois meses antes de sua morte no campo de batalha em 19 de maio de 1895. *Cuba - Política y revolución I, 1869 -1892. OC*, v. I, p. 25-26.

A obra de Mariátegui, assim como a de Martí, é composta por um conjunto de crônicas, crítica literária, produção literária e teatral, artigos, ensaios e outros. Alguns trabalhos foram compilados pelo próprio autor em seus dois únicos livros publicados em vida. Seu primeiro livro, *La Escenas Contemporánea de 1925*, é uma coletânea de crônicas, ensaios e artigos, publicados entre 1923 e 1925, nos Semanários *Variedades* e *Mundial*, periódicos limenhos. Esta obra foi o primeiro trabalho publicado pela editora criada em conjunto com seu irmão Julio César, o Editorial librería-Imprensa Minerva. E o segundo livro, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* de 1928, sua obra mais conhecida e considerada a mais importante, reúne os ensaios publicados nas revistas *Mundial* e *Amauta*.

A produção mariateguiana publicada em *Mundial*, nas seções “Peruanicemos al Perú” e “Temas de nuestra América”, foram reunidas por seus filhos, após sua morte e publicadas em três volumes de suas *Obras completas*, respectivamente: *Peruanicemos al Perú; Temas de educación; e Temas de Nuestra América*<sup>210</sup>. Entre os anos de 1919 a 1923, período em que viveu exilado na Europa, foi correspondente internacional do jornal limenho *El Tiempo*. A produção mariateguiana durante o exílio foi compilada em três livros: *La escena contemporánea; El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, ambos de 1949; e *Cartas de Itália* em 1969.

Os livros *Defensa del marxismo* de 1959 e *Ideología y apolítica*, publicado pela primeira vez em 1969, reúnem os trabalhos que divulgam as concepções teóricas e os enunciados de seu marxismo. O primeiro livro é composto por artigos publicados entre 1928 e junho de 1929 em *Variedades* e *Mundial*. O segundo, agrupa documentos políticos e sindicais, assim como, artigos redigidos entre 1924 e 1930, divulgados na *Revista Amauta* e em *Labor*.

Toda sua obra póstuma, constituída de numerosos volumes, é a compilação de artigos, crônicas, peças teatrais, produção literária, entrevistas e ensaios. Mariátegui, desde 1912, quando iniciou sua carreira de jornalista, encarregado das notícias urbanas de Lima do jornal *La Prensa*, até 1930, ano de sua morte, mesmo desempenhando outras atividades, jamais abandonou o jornalismo.

Trabalhou para diversos periódicos peruanos, entre outros, o *El Tiempo*; o *El Obrero Têxtil*, do movimento operário limenho; e no *La crônica*. Em conjunto com outros

---

<sup>210</sup> Alguns artigos deste volume, após serem veiculados na imprensa peurana, foram publicados em periódicos de outros países: da Argentina o *El universitário* e *El Argentino* e no *Repertorio Americano* da Costa Rica.

intelectuais e artistas, criou o jornal *La Razón* em 1919; e em 1928 fundou o periódico *Labor*. Trabalhou e fundou as revistas *Colónida* em 1916 e; *Nuestra Época* em 1918; e *Amauta* em 1926. Anteriormente, em 1924 assumiu a direção da revista *Claridad*, substituindo Haya de La Torre<sup>211</sup>, então exilado.

É importante apontar que as revistas assumiram importância significativa no contexto político-cultural de toda a América Hispânica, e não somente na conjuntura peruana de José Mariátegui. Desde o fim do século XIX, as revistas, assim como os jornais, desempenharam o papel de veiculação dos debates acadêmicos, políticos e culturais. Intelectuais, artistas e políticos, inclusive com perspectivas antagônicas se dedicaram a produção e criação destas em vários países da região.

No México, José Martí, após sua volta do exílio na Europa, teve contato e percebeu a importância deste veículo de comunicação. Naquele país, criou sua primeira revista, a *Universal*, voltada às questões políticas e culturais de *Nuestra América*. Conforme Beigel (2006), no final do século XIX,

*(...) las revistas se extendieron en todo el continente, particularmente a la hora de canalizar los “ismos” literarios, y comenzaron a expresar una ampliación del terreno de lo “literario” incorporando nuevos géneros, desde la poesía hasta el ensayo doctrinario y filosófico, a medida que se desarrollaban también entre las vanguardias políticas. La gesta vanguardista en nuestro continente muestra una presencia creciente de las revistas como medio de difusión y de polémica. En ellas se concentraba la crítica social y se podían advertir propuestas culturales cada vez más sólidas y con mayor claridad. Se diversificaron mucho durante este período, desde las estrictamente poéticas hasta las marcadamente políticas.*<sup>212</sup>

Na primeira década do século XX, segundo a autora, havia um número considerável de publicações especializadas em literatura, atualidade política de tendências socialista e anarquista, revistas culturais voltadas para a análise dos problemas sociais. Entre tais publicações, as revistas de cunho político-cultural ou “vanguardistas”, se destacaram das demais, dada a articulação que estabeleceram entre vanguarda estética e vanguarda política. Assim, tornaram-se o *locus* privilegiado de publicação, das vanguardas política,

---

<sup>211</sup> Importante intelectual e político peruano. Fundou em 1924 a Aliança Popular Revolucionária Americana – APRA -, com o apoio de José Vasconcelos, então ministro da Educação no México. O objetivo do APRA era promover a união entre alguns países da América Hispânica a fim de constituir um movimento antiimperialista norte-americano. Mariátegui em 1928 rompe relações pessoais com Haya de La Torre e com a Aliança em razão das propostas deste último de transformá-la em um partido político. As divergências entre ambos foram amplamente divulgadas na imprensa, principalmente na *Revista Amauta*. Em setembro, daquele ano, Mariátegui, com mais seis militantes, fundaram o Partido Socialista do Peru.

<sup>212</sup> BEIGEL, Fernanda. *La epopeya de una generación y una revista: las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, 2006, p. 55.

intelectual e artística, que assumiram diversos modos de expressão escrita como o ensaio, o manifesto, a divulgação científica e artística, o discurso político e outros.

As revistas criadas por Mariátegui caracterizam-se pela reiterada preocupação com as questões sociais e a articulação entre arte e política. Os veículos de imprensa “vanguardistas” se colocavam críticas às formas “clássicas” e ao academicismo da arte literária e, em sua expressão, das “nauseantes políticas oligárquicas *criollas*” ou ainda das “mesquinhas políticas aristocráticas *criollas*”<sup>213</sup>. Entre seus empreendimentos, a *Revista Amauta* tornou-se uma revista singular não somente no Peru, mas em toda *Nuestra América*. Os 32 volumes, publicados de 1926 a 1930, marcaram a cultura peruana e ibero-americana. A quantidade de números da publicação desta revista é um fenômeno incomum nos países do subcontinente, pois no geral, as demais tinham vida curta.

Beigel (2006) e Alberto Tauro (1974)<sup>214</sup>, pesquisadores desta publicação mariateguiana, apontam que a importância desta reside não em sua incidência, mas na carga analítica das sociedades hispano-americanas. Para os autores, das páginas de *Amauta* surge uma nova forma de pensar a nação e a história do Peru, ao tematizar ao longo de seus volumes a situação econômica, política, os movimentos operários e partidários, a condição do indígena e da educação, manifestações da cultura popular, divulgação de produções literárias e científicas, entre outros.

O mais importante da *Revista* é a análise da nação peruana, contudo, as problemáticas do subcontinente, o imperialismo norte-americano, as revoluções, enfim, os acontecimentos internacionais, assim como trabalhos dos principais intelectuais da região e do mundo ocuparam espaços importantes nas páginas de *Amauta*. Contudo, o elemento considerado fundamental na ressonância internacional alcançada pela revista, foi o enfrentamento de forma direta do “problema indígena”. Conquanto, este tenha sido definido por Mariátegui como o problema primário de seu país, a repercussão e o significado político-cultural que sua revista assumiu internacionalmente, foi devido ser esta a questão comum à Bolívia, ao Equador, países da América Central e outros.

Os estudiosos da escritura mariateguiana e de sua produção intelectual como Genaro Carnero Checa (1964)<sup>215</sup> e Juan Gargurevich (1991)<sup>216</sup>, apontam a importância do jornal e de sua atividade enquanto *periodista* em sua prática política e cultural. Porém,

---

<sup>213</sup> Expressões do autor para se referir as políticas dos grupos dirigentes peruanos.

<sup>214</sup> TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*, 1974.

<sup>215</sup> CARNERO CHECA, Genaro. *La acción escrita: José Carlos Mariátegui periodista*, 1964.

<sup>216</sup> GARGUREVICH, Juan. *Historia de la prensa peruana 1594-1990*, 1991.

Beigel (2006), ao analisar o método de trabalho e as publicações políticas de José Carlos Mariátegui, acentua que

(...) la “*faceta periodística*” no representa un elemento más dentro de la multifacética personalidad de Mariátegui, sino que constituye el suelo, el campo del que brotó un conjunto de prácticas que sirvieron de base a la consolidación del proyecto mariateguiano (...). Mariátegui fue, antes que todo, un periodista, y en ese medio cultural desarrolló una actividad que lo convirtió en editorialista y escritor mientras maduraba además como dirigente político. Entre sus primeros emprendimientos periodísticos y aquellos que protagonizaron lo que hemos llamado el **proyecto mariateguiano** existen algunas continuidades básicas, especialmente, la articulación del arte y la política, que fue una preocupación del Amauta ya en 1918 aunque conquistó su máximo pico programático en la década siguiente (...).<sup>217</sup>

É importante enfatizar que esta não foi uma característica da escritura mariateguiana. Anterior a seu contexto peruano,

*El periodismo en América Latina fue, durante todo el siglo XIX, el lugar privilegiado de la polémica doctrinaria, la expresión de los principios de los partidos en pugna, el medio de la exposición de las ideas y el semillero del ensayo, forma de manifestación típica de la mayoría de los intelectuales latinoamericanos.*<sup>218</sup>

Como dispositivos importantes de veiculação das interpretações e reflexões da intelectualidade a respeito das problemáticas de suas sociedades e de toda *Nuestra América*, as revistas, os jornais e o folhetim foram instrumentos de construção das nacionalidades nos processos de *nation-building* pós-independência na América Hispânica. Benedict Anderson (2008)<sup>219</sup>, ao analisar o papel da literatura e da imprensa na construção dos sentimentos nacionalistas, enfatiza o valor da escrita na conformação e delimitação do que denomina de “comunidade imaginada”.

Para Anderson, nos processos de constituição das nações, o jornalismo desempenhou o papel da produção de um campo identitário, um sujeito com “sentimento de pertencimento a uma nação”, o que explica o processo de intensificação da participação dos escritores no jornalismo no final do século XIX. Perspectiva adotada por Júlio Ramos

<sup>217</sup> BEIGEL, Fernanda, *op. cit.*, 2006, p. 41. Grifos da autora. Os estudos da autora argentina tem se consolidado como importante referência teórica a respeito da obra de Mariátegui. Da mesma autora, ver: Prólogo para a edição de *Siete ensayos de la realidad peruana* da editora El Andariengo intitulado “*los siete ensayos y la peruanización de Mariátegui*”, 2005; *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, 2003.

<sup>218</sup> BEIGEL, Fernanda, *op. cit.*, 2006, p. 49.

<sup>219</sup> ANDERSON, Benedict. As origens da consciência nacional. In: \_\_\_\_\_. *Comunidades imaginadas*, 2008, p. 71-83.

(2008)<sup>220</sup>, ao analisar o papel e o lugar do jornal nas sociedades de *Nuestra América* neste período. O autor ressalta que é difícil compreender o papel de um simples jornal nas sociedades *finisseculares*, marcadas por intensas transformações. Contudo, o jornal se tornou o cerne da construção da nacionalidade.

De acordo com Ramos, o jornal no sistema da “República das letras”<sup>221</sup>, entre as décadas de 20 e 80 do século XIX, era o meio de discussão da racionalidade, da ilustração, da cultura, enfim, tudo o que diferenciava a “civilização da barbárie”. Intelectuais, artistas e grupos dirigentes “desejosos de consolidação da modernidade” em seus países, nos moldes que ocorria na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, fizeram de sua escritura nos jornais o lugar de formalização da vida pública, da vontade racionalizadora e do saber.

O empenho da intelectualidade para “modernizar” suas sociedades, tal qual postulava a perspectiva positivista “civilizar a barbárie”, transformou o jornal na matriz de novos sujeitos nacionais.

(...) o jornal não apenas cristalizava a “racionalidade”; a ordem que se identificava com a estabilidade e a delimitação nacional, mas também permitia estender essa ordem às regiões insubordinadas da “barbárie”. Converter o “bárbaro” em leitor, submeter sua oralidade à lei da escrita – já o vimos em Bello e Sarmiento – era um dos projetos ligados à vontade de ordenar e produzir o espaço nacional. O jornalismo era um dispositivo pedagógico fundamental para a formação da cidadania.<sup>222</sup>

Segundo Ramos, no sistema anterior a década de 80, o jornal era o lugar das letras e o intelectual um “propagandista”. A partir das duas últimas décadas do século XIX, houve mudanças quanto à função social do jornal ao ser transformado em instrumento de governos, “dispositivos pedagógicos e de propaganda”. Enquanto na Europa e EUA surgia o mercado editorial, com a nascente indústria cultural, na América Hispânica o literato e os intelectuais continuaram dependendo do jornal.

No contexto de transformações mais amplas e, na medida em que se consolidavam as nações, com a esfera política se tornando cada vez mais autônoma, o jornalismo tendeu a se distanciar da vida pública, entretanto, não deixou de ser ideológico e nem de assumir posições políticas. Conforme analisa Fernanda Beigel, apesar de que

<sup>220</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 62-95.

<sup>221</sup> Expressão que o autor adota para se referir a relação estreita entre a literatura, a lei, a administração e a vida pública nos países hispânicos da América. Tal termo foi cunhado pelo dicionarista e crítico literário francês Pierre Bayle no século XVII. No século XVIII, durante o Iluminismo, o termo se espalhou por toda a Europa e América. E a partir do século XIX, é utilizado para se referir ao trabalho do escritor e sua relação estreita com o campo político.

<sup>222</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 108.



*(...) se fue consolidando la tendencia al periodismo de empresa, pues se abrieron tribunas alternativas que reeditaron críticamente el proyecto novecentista de la “prensa de ideas”. (...) crecieron las publicaciones socialistas o anarquistas que editaban hojas semanales como elemento de propaganda ideológica, con el fin de educar y organizar al movimiento obrero (...).*<sup>223</sup>

Estas publicações tomaram caminho oposto ao “*periodismo de información*”, que se caracterizavam pela tentativa de distanciar-se das lutas políticas e “*pregonaba un exclusivo interés en la síntesis de acontecimientos*”. Neste sentido, a dimensão crítica do jornalismo não desapareceu, pois paralelamente ao desenvolvimento da imprensa de informação na América Hispânica, o jornal se converteu “*(...) en ejes de un movimiento político y cultural que se gestaba a través de la expansión de las ideas socialistas*”<sup>224</sup>. Por meio da imprensa, as ideias socialistas ganharam solo ideológico em várias sociedades hispano-americanas.

No Peru de Mariátegui, nas duas primeiras décadas do século XX até o período que Aníbal Quijano denominou de início de construção do “Peru moderno”, a imprensa era controlada pelas classes conservadoras que ocupavam, sem maiores conflitos com as classes empobrecidas, as instituições políticas, econômicas e produtoras de consenso como a imprensa, a educação, a universidade e outras.

Oscar Terán (1985) ao analisar as práticas culturais das classes dirigentes neste período, ressalta que a partir dos anos 20 os setores dominantes se viram “*imposibilitados para ofrecer una política cultural con una capacidad hegemónica que pudiera captar a los núcleos intelectuales emergentes, que todavía eran “inorgánicos” y dispersos*”<sup>225</sup>. A política conservadora, para o autor, era incapaz de findar a expansão, no âmbito cultural de todo o Peru, da aliança entre o vanguardismo estético e os movimentos políticos.

O periodismo se converteu no meio de veiculação de ideias dos setores médios que romperam de diversas formas com a estrutura cultural hegemônica dos grupos conservadores. E o jornal se tornou

*(...) brecha que permitió filtrar un conjunto de reclamos políticos y culturales contrarios al esquema oligárquico que dominaba al Peru (...). Mariátegui se involucro desde mediados de la década del 10 en estos reclamos por un nuevo ambiente cultural, a partir de una actitud típicamente “modernista”, que*

<sup>223</sup> BEIGEL, Fernanda, *op. cit.*, 2006, p. 49.

<sup>224</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>225</sup> TERÁN, Oscar. *Discutir Mariátegui*, 1985, p. 84.

*convirtió su discurso periodístico en un elemento disruptivo dentro de la cotidianidad oligárquica.*<sup>226</sup>

O *Amauta*, através do jornalismo, ao protestar contra “*las lacras*” do sistema aristocrático, defendia o projeto político-cultural de inserção do Peru na “modernidade revolucionária do século XX”. Para tanto, Mariátegui desenvolveu e atuou em duas formas distintas na imprensa: a revista, a fim de incorporar o ensaio e a “*polémica doctrinaria*”; e o periódico informativo, para difundir notícias sobre os acontecimentos, novidades científicas e artísticas internacionais e de seu país.

Em sua trajetória, da “idade da Pedra” à “idade da Revolução”<sup>227</sup>, desenvolveu uma forma de escritura que não depreciava o estilo periodístico, ao contrário, estabelecia conexões entre a crônica e o ensaio. O que lhe permitiu a articulação entre literatura e política da fase madura de seus escritos. Anteriormente a Mariátegui, José Martí elegeu a crônica e o ensaio como formas de escrita principais de exposição de suas interpretações e reflexões.

Segundo Ramos (2008), com a crônica Martí buscava responder as exigências dos jornais e com o ensaio às reivindicações que impunham as problemáticas de seu país e de toda *Nuestra América*. Martí e Rubén Darío<sup>228</sup> são considerados percussores da crônica modernista do jornalismo no final do século XIX. Durante o exílio foram correspondentes internacionais, de diversos jornais hispano-americanos. Produziram leituras e interpretações novas do cotidiano das sociedades norte-americana e européias, durante as mudanças sócio-econômicas ocorridas com o avanço e consolidação do capitalismo *finissecular*.

O jornalismo para além de se constituir em uma das expressões de José Martí foi a prática estética-política discursiva de toda sua vida, o lugar do debate político e de exposição de suas ideias. Em vários sentidos a escrita de Martí é considerada precursora de diferentes formas estéticas no âmbito da literatura, do jornalismo e das reflexões políticas e

<sup>226</sup> *Idem*, p. 84-86, respectivamente.

<sup>227</sup> Biógrafos e estudiosos da produção mariateguiana adotam para pensar sua obra e vida duas fases distintas definidas pelo próprio Mariátegui. A idade da Pedra e a idade da Revolução, que corresponde a seu envolvimento com o fazer e o pensar a política, após a volta do exílio na Europa em 1923.

<sup>228</sup> Seu nome verdadeiro Félix Rubén Garcia Sarmiento (1867-1916), foi um importante poeta e intelectual nicaraguense. O “*príncipe de las letras castellanas*”, como ficou conhecido na área de literatura, e José Martí se tornaram os mais expressivos representantes do Modernismo literário em língua espanhola.

sociais de *Nuestra América*<sup>229</sup>. Na conceituação de Carlos J. Morales (1985) “Martí foi um antecipador da vanguarda cultural”.<sup>230</sup>

Segundo David Lagmanovich (2003), Martí jamais deixou de ser um pensador, observador e ativista político e os jornais foram “*las cátedras donde desarrolla su pensamiento, lo expone y perfecciona*”<sup>231</sup>.

*Martí es uno de los protagonistas del proceso de creación de un periodismo moderno en nuestros países (...). Hay que situar a Martí; a la vez, es preciso advertir su: condición de profundo renovador - de la prosa, de los géneros, de las ideas - y su capacidad proteica para elaborar alta literatura, como si dijéramos, cada vez que apoya la pluma en el papel. Esas "cartas", esas "correspondencias", son la realización de un género nuevo, que hoy llamamos la crónica modernista. Son muestras de un género que pertenece al mismo tiempo a la historia de nuestra literatura y a la de nuestro periodismo. Mejor dicho (para evitar todo dogmatismo en materia de clases discursivas), son textos que se pueden leer desde ambas vertientes: textos generados por la actividad de un escritor que se comunica con sus lectores a través del vehículo de la prensa (...). Tanto las palabras de Martí como cualquier lectura de los textos muestra que en su vasta producción hay mucho más que "diarismo": si en efecto es un periodista (...).*<sup>232</sup>

A atividade jornalística martiniana, caracterizada pela preocupação constante com a forma discursiva e o exercício de estilização da escrita, em sua produção periodística a escrita epistolar<sup>233</sup> assumiu uma dimensão política até então ausente, e, na expressão de Ramos (2008), “a crônica foi altamente estilizada por Martí”. Exemplar desta estilização da crônica de jornal é sua obra *Escenas norteamericanas*<sup>234</sup>. Constituída por um conjunto de crônicas, crítica literária e ensaios escritos entre 1881 e 1891, quando Martí residia nos Estados Unidos, para os periódicos: *La Opinión Nacional* de Caracas; *El Partido Liberal* do México; o *La Nación* de Buenos Aires; e para as revistas *La América* y *The Hour* de New York.

A importância das crônicas não se resume a reflexão dos aspectos cotidianos de uma “sociedade capitalista avançada” como os Estados Unidos, mas porque demonstram o

<sup>229</sup> Para uma leitura, ver: MORALES, Carlos Javier. *La poética de José Martí y su contexto*, 1994; ROTKER, Susana. *The American chronicles of José Martí: journalism and modernity in Spanish America*, 2000.

<sup>230</sup> MORALES, Carlos Javier, *op. cit.*, 1994.

<sup>231</sup> LAGMANOVICH, David. *Los Estados Unidos vistos con ojos de nuestra América*. Del periódico al ensayo. In: RETAMAR, Roberto Fernández; RODRÍGUEZ, Pedro Pablo. (Orgs.). *José Martí, En los Estados Unidos*. Periodismo de 1881 a 1892, 2003, p, 1850.

<sup>232</sup> *Idem*, p. 1848-1849.

<sup>233</sup> Correspondências para os jornais e um dos gêneros considerados mais importantes entre os intelectuais do século XIX.

<sup>234</sup> Publicada do 9º ao 12º volume de suas *Obras completas*.

posicionamento crítico que Martí, através de sua produção estética política discursiva, assumiu “perante a modernidade”.

No reverso da representação da cidade, de suas máquinas e multidões, o discurso martiniano produz e se nutre de um campo de “identidade”, construído mediante sua oposição aos signos de uma modernidade ameaçadora, ainda que desejada. Articulada a partir de um olhar e de uma voz enfaticamente literária (que opera, no entanto, a partir do lugar heterônimo do jornal), esse campo assume, progressivamente, nas *Escenas norteamericanas*, a defesa dos valores “estéticos” e “culturais” da América Latina, opondo-se à modernidade, à “crise da experiência”, ao “materialismo” e ao poder econômico do “eles” norteamericanos (...).<sup>235</sup>

Em *Escenas norteamericanas*, de acordo com o autor, Martí antecipa uma série de “dispositivos de legitimação e alguns tropos-chave daquilo que Rodó chamará, alguns anos depois, de “nossa moderna literatura de idéias””, a ensaística de construção da identidade hispano-americana. A crônica foi o antecedente modernista do ensaio e estas se constituíram nas práticas estético-discursivas de Martí e Mariátegui, conforme já assinalado, exporem suas interpretações da experiência cotidiana da “modernidade” do século XIX e início do século XX.

Cabe lembrar que estas não são formas de escritas idênticas ou se constituem em um mesmo processo estético discursivo. A crônica se caracteriza pela “indisciplina e a impureza” e o ensaio, de acordo com Ramos, “(...) na forma do livro podia reivindicar distancia do lugar *non grato* do jornal, medula até então da indústria cultural na cidade das massas”<sup>236</sup>. Segundo Susana Rotker (2000),

*(...) the chronicle is a hybrid, marginal and excluded, rarely taken seriously by the institutions of literature or journalism, since it is not definitively one or the other. The elements that liken it to each one have served only to prompt the other to ignore, dismiss, or disdain it. It is curious that the chronicle emerged at a time when the specialization of functions and discourses was just beginning. Politicians claimed the state discourse, literature established its autonomy within the aesthetic sphere, and journalism was defining its space. (...) the chronicle tends to focus on the details of daily life and narration.*<sup>237</sup>

A crônica veiculada pelos jornais em *Nuestra América* desempenhou algumas funções que na Europa foram desempenhadas pelo romance. É considerada, pelos saberes europeus, portadores do poder de demarcar e conceituar na área de literatura, uma forma

<sup>235</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 22.

<sup>236</sup> *Idem*, p. 247.

<sup>237</sup> ROTKER, Susana. *The American chronicles of José Martí: journalism and modernity in Spanish America*, 2000, p. 105.

estética de menor prestígio em relação as formas literárias clássicas e modernas. A justificativa para a marginalização da produção intelectual ibero-americana no século XIX, pelos cânones europeus, foi devido as suas características estéticas e políticas, isto é, a “heterogeneidade”, a “indisciplina” e a sua “funcionalidade”.

Entretanto, exatamente por possuir tais características, como formas discursivas e prática social, que a crônica permite o mergulho no universo cultural de profundas mudanças com a intensificação da urbanização e industrialização, de fragmentação, de racionalização e burocratização, inclusive de subjetividade, enfim, do que Max Weber denominou de “desencantamento do mundo”.

A crônica é um tipo de literatura menor, de forma fragmentária e derivada, porém, fundamental para o campo literário *finissecular*. Como forma menor, genericamente imprecisa, possibilita o processamento de regiões emergentes da cotidianidade, até então excluídas dos modos mais estáveis da representação literária (ou artística) (...). É difícil postular abstratamente o signo político do “menor” (...) no caso da crônica, a própria indisciplina e flexibilidade formal do gênero poderia ser um dispositivo disciplinar, um ordenamento da cotidianidade ainda “não classificada” pelas formas instituídas.<sup>238</sup>

Neste sentido, a crônica de jornal pode ser apreendida como uma memória do cotidiano capitalista, que neste período era um fenômeno ainda não observado, explicado e conceituado pelas ciências. Para Ramos, a crônica jornalística foi instrumento de reflexão da experiência urbana e “testemunhos *finisseculares* da “crise” gerada pela urbanização”. Amplamente adotada como forma estética pelos escritores, demonstra as tensões promovidas pela “modernização”, imperialismo e expansionismo, “(...) pelo menos para a literatura – e também para os grupos sociais identificados com as instituições, os ícones e os espaços simbólicos que a racionalização desmontava (...)”.<sup>239</sup>

É importante salientar que os cânones europeus, portadores do poder de classificação literária no século XIX, produziram a marginalização das produções ibero-americanas e legitimaram como modelo a literatura de viagem. Contudo, foi exatamente esta forma literária, através do processo de absorção das formas européias, que municiou o modelo da crônica *finissecular* hispânico-americana. A literatura de viagem caracteriza-se por um duplo movimento: de um lado, os europeus com seus projetos “civilizadores” e; por outro, a busca de “modelos modernizadores” pelos grupos dirigentes de *Nuestra América*.

<sup>238</sup> RAMOS, Júlio, *op. cit.*, 2008, p. 162.

<sup>239</sup> *Idem, Ibidem.*

Os grupos dirigentes buscavam nas sociedades “modernas”, ritual de suas formações em toda América Ibérica, os modelos a serem copiados para alcançarem o “desenvolvimento e o progresso” de suas sociedades “bárbaras”. E na Europa, durante o processo de intensificação do expansionismo, a viagem ocupou o lugar de destaque no sistema literário e científico. Conforme analisa Edward W. Said (1995)<sup>240</sup>, o deslocamento para as regiões “bárbaras” ou “periféricas” da cultura ocidental, foi o dispositivo, inclusive de novas ciências como a antropologia e a filologia, que formou os “arquivos de saberes” e “tropos sobre o “outro” oriental”<sup>241</sup>, ou seja, os fundamentos epistemológicos do imperialismo europeu.

Neste caso, as narrativas literárias e científicas, segundo Said, se constituíram em meios de disseminação de pressupostos colonialistas e estereótipos dos povos colonizados nos diferentes continentes. Contribuindo, desta forma, para consolidar a própria identidade européia, através da exclusão dos “outros” do “campo civilizado”, legitimando a “missão civilizadora”. A literatura de viagem, ao construir um conjunto de “imagens e representação” sobre o “outro”, o “bárbaro”, se tornou dispositivo do imperialismo europeu, instrumento eficiente no processo “civilizador”, isto é, colonizador.

A viagem à Europa foi de suma importância para os dirigentes, como busca de modelos para ordenar e disciplinar o “caos”, para “modernizar” e redefinir o “bárbaro” mundo hispano-americano. O que, segundo Ramos,

(...) nos coloca frente a um paradoxo: não se trata, nessa literatura, de um sujeito europeu produzindo estereótipos e classificações de uma “estranheza” subalterna e dominável, mas de intelectuais latino-americanos que procuram, nos modernos discursos da biblioteca européia, as chaves para resolver os “enigmas”, as “carências” da própria identidade.<sup>242</sup>

Tal movimento foi combatido de forma veemente por Martí e Mariátegui, em distintos períodos e contextos. Ambos, ao postularem a necessidade do conhecimento de *Nuestra América*, enfatizaram que este não deveria ser importado das bibliotecas européias. Perspectiva presente nas obras consideradas mais importantes de Martí, os ensaios “Nuestra América” e “Madre América” e no livro *7 ensaios de la realidad peruana*, uma compilação de ensaios de Mariátegui.

<sup>240</sup> SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*, 1995.

<sup>241</sup> \_\_\_\_\_. *Orientalismo*, 2007.

<sup>242</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 170.

Segundo Julio Ramos (2008), é impressionante a “tensão” entre as exigências da vida pública e as pulsões da literatura na América Hispânica. Essa tensão que se faz presente nos discursos de Andrés Bello, Domingos Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, entre outros, cujo lugar de fala era hegemônico. Suas interpretações das sociedades e da região, paradigma das classes dirigentes e dos saberes hegemônicos, postulavam a necessidade de buscar nos projetos europeus modernizadores “civilizatórios” o modelo de nação para os países da América Ibérica.

Tensão que também se fez presente nos projetos estético-políticos de autores como Martí e Mariátegui que não somente criticaram, mas apontaram a necessidade de modelos alternativos aos projetos de nação e de saberes eurocêntricos a partir do resgate da história dos “povos originais”, da denúncia da violência e do massacre que foram submetidos durante a Conquista, a colonização, a emancipação e durante os processos de construção das identidades nacionais, bem como, do papel importante que deveriam ocupar nas novas nações.

Cabe ressaltar que o ensaio, conforme já explicitado, foi uma das formas privilegiadas de José Martí e José Carlos Mariátegui exporem suas interpretações. Estudiosos de suas produções conferem importância secundária a esta característica discursiva dos autores, explicando-a como consequência de suas atividades jornalísticas. Contudo, o jornal foi fundamental, não somente como meio de veiculação de suas interpretações, mas também por ter desempenhado papel importante na construção das identidades nacionais, portanto, na história política cultural das Américas, conforme buscou-se mostrar.

Deste modo, compreende-se que as produções ensaísticas dos autores não devem ser reduzidas à tal explicação. A forma discursiva ensaística e o seu caráter crítico, característico do pensamento social latino-americano, representam uma dupla forma dos dois intelectuais se relacionarem com a história cultural da América Hispânica. De um lado, o ensaio seria uma das marcas tradicionais dessa história, nela indicando a importância da confluência entre literatura, filosofia e ciência, entre imaginação e observação, subjetividade e objetividade.

E, por outro lado, é por meio do ensaio que essa tradição, desde o pensamento emancipador<sup>243</sup> durante as lutas pela independência dos países na região, é retomada e

---

<sup>243</sup> Entre outros, ver: RETAMAR, Roberto Fernández. *Pensamiento de Nuestra América*, 2006; ARCINIEGAS, Germán, *op. cit.*, 1993.

revista criticamente. O que fará do ensaio uma forma de “empenho”, ou uma “estética de compromisso” dirigido para a compreensão articuladora das questões literárias, econômicas, políticas e sociais que caracterizam as sociedades no contexto histórico dos autores, objetos de leitura neste trabalho.

É diferente de outras formas de ensaio, como o crítico-analítico característico da Ilustração ou do ensaio de enunciação teórico-científico, a produção ensaística de Martí e Mariátegui resultam da confluência destes com a literatura em uma produção escrita que atende a suas práticas estéticas discursivas e políticas. Assim sendo, o ensaio permitiu a Martí e a Mariátegui refletir e intervir em diferentes âmbitos, tais como: a política, a economia, as áreas de conhecimento, a educação, a universidade, a literatura e as artes em geral, a condição sócio-econômica da mulher, a política internacional, o imperialismo norte-americano e outros.

Neste sentido, não considera-se diletantismo a variedade de temas e de formas estéticas de interpretação de vários problemas, concepções, acontecimentos, práticas políticas e questões sociais por Martí e Mariátegui. Ao contrário, em grande medida, as reflexões de tais questões foram impostas pelos contextos em que se encontravam inseridos, marcados por contradições e problemas sociais de toda ordem.

Os processos de construção das nações, a reflexão e a busca pela compreensão dos processos histórico-sociais de suas realidades conformam a cosmovisão, os instrumentos e ferramentas de suas reflexões, interpretações e projetos. Principalmente, porque o exercício da escrita para ambos se justificava somente quando empregada em uma causa, em um projeto de conhecimento da própria realidade e de propostas de mudanças sociais.

É necessário enfatizar que a afirmação de que estes autores falam de política e da vida a partir de um olhar, de um lugar de enunciação que conjuga literatura e outras áreas de conhecimento, não implica juízo de valor, ou seja, esta leitura não se propõe estetizar a produção de Martí e a de Mariátegui. Assim, pretendeu-se apontar que suas reflexões e interpretações encontram-se situadas no contexto da tradição cultural do pensamento social ibero-americano, caracterizado pela confluência entre a literatura e outras áreas do conhecimento.

E dada a confluência da literatura com outras linguagens, como constitutivo do ensaio, é necessário apontar o papel e a importância que a literatura teve nas Américas. Com diferentes matizes a literatura se tornou indissociável da história política, cultural e social das Américas, através de funções exercidas de acordo com o momento histórico.



Nesta acepção, tornou-se instrumento de imposição cultural no processo inicial da colonização das Américas, quando a literatura se constituiu na expressão da cultura do colonizador. E no processo de emancipação dos países a literatura foi concebida como forma de afirmação nacional, de construção da pátria e de crítica a ideologia colonizadora, interna e externa, das novas nações.

Nos primeiros séculos de invasão europeia a literatura pode ser vista como instrumento eficiente no empreendimento colonizador. A imposição cultural do colonizador encontrou forte instrumento através da produção literária de cronistas, sacerdotes, juristas, militares, enfim, funcionários dos governos das Metrôpoles, cujas poesias, oratórias e sermões exprimiam a religião e os valores sancionados pelos conquistadores.

Parte considerável das produções literárias, dos primeiros séculos nas Américas, atesta a função ideológica de uma literatura diretamente associada aos mecanismos de dominação. Sérgio Buarque de Holanda, em *Visão do Paraíso* (1992) mostra como a colonização, através de narrativas construiu imagens de beleza, riqueza e propriedade do continente americano, por exemplo a do *El Dorado*, como uma forma de orientar ou auxiliar na realização da Conquista. E isto permitiu a exploração dos recursos naturais, bem como, a penetração no vasto continente desconhecido para submetê-lo as normas e culturas impostas pelos países colonizadores.

Nesta perspectiva, não é difícil perceber nas obras literárias deste período a celebração da ordem, das normas da colonização, a defesa e justificativa do colonizador. Na maioria das obras há o predomínio da idéia conformista de que a colonização era justa e fecunda, devendo ser aceita, defendida como implantação de valores morais, religiosos e políticos responsáveis pelo fim da “barbárie” e pela implantação da “civilização”.

No período anterior à consolidação e autonomização dos Estados nacionais no século XIX, as estreitas relações entre as letras e a administração, demonstram que a literatura assumiu como função a constituição de modelos a serem implantados para superação do “caos” das sociedades. Segundo Ramos, nesse período,

(...) as “letras” eram a política. As letras provinham o “código” que permitia distinguir a “civilização” da “barbárie”, a “modernidade” da “tradição”, marcando assim os limites da *res pública* frente à “anarquia” e o “caos” americano. Não se trata exclusivamente do fato circunstancial, ainda que em si mesmo revelador, de que nesse período fosse os letrados os encarregados de redigir os códigos legais. As letras não eram simplesmente um veículo de um “objeto” legal, externo e representável; eram, por seu caráter codificado, o modelo de formalização e constituição desse “objeto”. Em seu próprio trabalho

sobre a língua, em seu ideal de uma língua racionalmente administrada, as letras eram um dispositivo disciplinar, requerido para a constituição dos sujeitos perante a lei.<sup>244</sup>

A literatura, conforme analisa Antonio Candido (2000)<sup>245</sup>, mantém relações com a realidade social, e isso faz com que ela incorpore as contradições sociais à estrutura e ao significado das obras. Assim, as obras literárias podem ser vistas de ângulos divergentes, e mesmo contrários, mas não excludentes. Ela se constituiu em uma forma de expressão da cultura e da história, como instrumento pedagógico das classes dirigentes do “civilizar e urbanizar”, de propagação dos ideais hegemônicos, mas também desempenhou o papel de crítica do mundo sócio-político.

De tal modo, que vários autores<sup>246</sup> se propuseram a analisar, criticar e pensar suas realidades através da criação literária de modo que rompesse com os cânones eurocêntricos. A literatura, inclusive, antecedeu as reflexões das ciências sociais, tardiamente institucionalizada na América Ibérica, conforme analisa Antonio Candido. E que devido a uma reflexão científica, tardia, nas primeiras décadas do século XX, desempenhou uma dupla função: a de lúdica e de instrumento de investigação e construção de um saber sobre os países desta região.

A partir da consciência dos problemas sociais, o contexto histórico e sócio-cultural, criou-se, na expressão de Edward Said (1995)<sup>247</sup>, uma “literatura de resistência” que se propôs a rever as certezas impostas pelo colonizador. Esta compreendida nos termos do autor tornou-se uma forma cultural de importância capital na formação de sentimentos e experiências de “estruturas de atitudes e referências”. O romance histórico se caracterizou pela vontade de reinterpretar o passado com os olhos livres das amarras conceituais criadas pela modernidade européia no século XIX e os literatos perceberam sua importância na constituição das identidades das nações “independentes”.

A capacidade da obra literária de incorporação de diferentes temporalidades, grupos lingüísticos, visões de mundo universal e local, propiciou à literatura significativas expressões de reconhecimento das imbricações de diferentes tempos sociais, históricos e culturais no processo de formação ou do “forjar” as nações. E permitiu também aos escritores atacarem as ditaduras locais; denunciarem as injustiças praticadas por ditadores e

---

<sup>244</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 76.

<sup>245</sup> CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*, 2000.

<sup>246</sup> Para uma reflexão do papel social e político do romancista na América Ibérica, ver: CARPENTIER, ALEJO. *Literatura & consciência política na América Latina*, 1992.

<sup>247</sup> SAID, Edward W., *op. cit.*, 1995, p. 47.

grupos dirigentes; a apontarem os problemas sociais, inclusive das mulheres, dos povos afro-americanos e indígenas<sup>248</sup> e; a mostrarem a influência de tais culturas nos mais variados aspectos da vida social.

No fim do século XIX e início do XX, em que o imperialismo europeu e o expansionismo norte-americano se impuseram aos demais países do continente, a literatura desempenhou importante função de busca da afirmação cultural dos povos da região, tematizou os “excluídos da história”, ou seja, se contrapôs aos saberes instituídos.

Para Julio Ramos, como resistência à modernização, a criação literária oferecia uma “(...) efetiva defesa contra o imperialismo, contra a dupla ameaça “deles”: a modernidade expansiva dos Estados Unidos, por um lado, e, por outro, os discursos internamente colonizadores”<sup>249</sup> dos “letrados artificiais” ou dos “*criollos exóticos*” que não governavam com e para o povo”<sup>250</sup>.

O autor, observando a importância do ensaísmo a partir dos escritos críticos, sociais e artísticos da América Hispânica, enfatiza a importância do ensaio como forma.

Não é casual que nas primeiras décadas deste século o ensaio prolifere concomitantemente ao projeto culturalista. A *forma* do ensaio representa o lugar ambíguo do literato perante a vontade disciplinar, característica da modernização. O ensaio – entre a poesia e a ciência, como dizia Lukács – resiste à norma da pureza discursiva, à regulamentação dos discursos especializados. O ensaio opera *sobre* estes discursos, tomando-os como matéria-prima do olhar integrador, ainda que nunca definitivo (teórico), da cultura. O ensaio é a forma da metaespecialidade, reflexão sobre a especialização e crítica da mesma. Por outro lado, a forma do ensaio é o ato de intermediação por excelência: medeia graças ao ato interpretativo, entre o interior do belo (a poesia) e as exigências da sociedade.<sup>251</sup>

Conforme analisam Germán Arciniegas (1993), Antonio Candido (2000), Angel Rama (1982), de diferentes perspectivas, os clássicos da ensaística nas Américas são produtos do esforço de interpretação das nações do continente. O ensaio se tornou o instrumento por excelência de reflexão, construção de imagens e representação das novas nações.

---

<sup>248</sup> O Indigenismo é considerado pelos críticos literários, um dos elementos mais originais da literatura dos países da América Andina. Destacam-se, para tais críticos, as produções dos peruanos José María Arguedas e José Carlos Mariátegui. Para uma discussão a propósito do Indigenismo na literatura: POLAR, Antonio Conejo. El indigenismo andino. In: PIZARRO, Ana. *América Latina: palavra, literatura e cultura*, v. 2, p. 719-738.

<sup>249</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 275.

<sup>250</sup> Expressões usadas de forma recorrente por José Martí para se referir aos grupo dirigentes dos países de *Nuestra América*.

<sup>251</sup> *Idem*, p. 246.

Germán Arciniega (1993), ao discutir a predileção pelo ensaio, ressalta que não obstante várias escolas europeias, no século XIX, tenham influenciado a literatura em *Nuestra América*, o ensaio foi a forma privilegiada de veiculação das reflexões e também de leitura se comparado aos romances.

*(...) la razón de esta singularidad es obvia. América surge en el mundo, con su geografía y sus hombres, como un problema. Es una novedad insospechada que rompe con las ideas tradicionales. América es ya, en sí, un problema, un ensayo de nuevo mundo, algo que tienta, provoca, desafía a la inteligencia. (...) El ensayo entre nosotros no es un divertimento literario, sino una reflexión obligada frente a los problemas que cada época nos impone. Esos problemas nos desafiam en términos más vivos que a ningún outro pueblo del mundo.*<sup>252</sup>

Para Vicente Cervera Salinas (2005), cabe questionar a razão, o sentido e a importância conferida ao pensamento ensaístico em sua diversidade formal e genérica durante este período na América Hispânica. Para o autor, o fio condutor desta questão é a associação entre os termos ensaio e emancipação.

*Pensemos que, de todos los géneros literarios, el ensayo es el más joven y el que nace, como declara Alfonso Reyes, como "hijo caprichoso de una cultura que no puede ya responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a la curva abierta, al proceso en marcha, al etcétera" (...). El ensayo tiene a Francia como responsable de hecho y a América como pretexto histórico de base.*<sup>253</sup>

Nesta perspectiva, o contexto histórico do século XIX, que representa o fim do colonialismo oficial, ou seja, o da perspectiva *criolla*, na América, foi responsável pela tradição ensaística de construção das identidades nacionais. Durante todo o século, os países buscavam, cada um a sua maneira, organizar-se após a emancipação e a exigência de criação de formas de reordenamentos políticos-institucionais se tornou um imperativo. Todas as dimensões da vida social, principalmente nas cidades, foram atingidas e novas práticas sociais se tornaram uma exigência.

Segundo Salinas, estratégias culturais, estéticas e políticas foram desenvolvidas na construção deste novo aparato sócio-cultural e político. E a partir da segunda metade do século XIX, os discursos estéticos e científicos abordaram a necessidade de implantação do “processo civilizatório” para as nações ainda em formação<sup>254</sup>. E o ensaio foi o gênero

<sup>252</sup> ARCINIEGAS, Germán. *Nuestra América es un ensayo*. In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*, 1993, p. 296.

<sup>253</sup> SALINAS, Vicente Cervera. Pensamiento literario en la América del XIX. ensayo de un ensayo social. In: HERNÁNDEZ, Belén; ADSUAR, M<sup>a</sup> Dolores (Eds.). *El ensayo como género literario*, 2005, p. 26.

<sup>254</sup> Inclusive na América do Norte, como a descrição sócio-política, em forma de ensaio d’A *democracia na América* de Alexis de Tocqueville.

privilegiado pela intelectualidade e necessário à construção das nações livres com identidades próprias.

A interpretação social e as ideologias da nacionalidade fizeram do ensaio a ferramenta de construção da identidade das novas nações. No século XIX, as interpretações dos Estados nos processos de consolidação das nações, dos governos, das organizações políticas, de distribuição territorial, das configurações sócio-culturais, dos “excluídos da história”, da identidade, foram discutidos por meio da ensaística, que atravessou todo o século XIX, revitalizando-se durante as primeiras décadas do século XX.<sup>255</sup>

Cabe lembrar que há várias formas ensaísticas<sup>256</sup> e que o ensaio hispano-americano *finissecular* se caracterizou pela articulação entre o campo literário e o ensaio de interpretação. A hibridez ou heterogeneidade da forma se deve, conforme apontaram, entre outros, Arciniegas, José Carlos Mariátegui, Reyes e José Vasconcelos, à capacidade da intelectualidade de unir a linguagem literária às leis positivistas, como se a linguagem literária fosse pensada sobre o ideário positivista.

O espírito progressista e secularizado do positivismo “colonizou” a consciência não somente de governantes, mas também, de ensaístas, literatos, artistas. O credo na “onipotência” do conhecimento das leis naturais, nas verdades científicas e no progresso econômico social, ideário presente ainda hoje na reflexão e percepção de muitos “pseudo-intelectuais” na Universidade brasileira, conformou a base sobre as quais deveria construir-se todo o pensamento a respeito das sociedades hispano-americanas. Segundo Salinas,

*(...) la ley de los tres estados, formulada por Comte en su “Curso de filosofía positiva” y dictada hacia mitad de la década de los veinte del XIX, se expande por los foros de irradiación ideológica de Hispanoamérica, y en sus tribunas triunfa esa voluntad de discernir las capacidades racionales como directrices del progreso humano, de cuanto acontezca como resabio de estadios primitivos de la humanidad, bien por la vía religiosa o por la metafísica (...). Una fe apasionada en el credo de la ciencia rige sus entendimientos, y alumbra un estilo que, lejos de reducirse a la aridez del credo positivista, rebosa de riqueza y de entusiasmo para materializarse en el estilo poético de sus deseos.*<sup>257</sup>

<sup>255</sup> Para uma discussão acerca da revitalização do ensaio nas primeiras décadas do século XX, ver: RODRÍGUEZ, Emir. Tradição e renovação. In: *América Latina em sua literatura*, 1972, p. 139-167.

<sup>256</sup> Para uma reflexão acerca das origens, formas estéticas e características do ensaio, entre outros: ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: \_\_\_\_\_. *Notas de Literatura I*, 2003, p. 15-46; HARO, Pedro Aullón de. *El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros*, 2005, p. 13-24; BELÉN HERNÁNDEZ. *El ensayo como ficción y pensamiento*. In: SALINAS, Vicente Cervera; HERNÁNDEZ, Belén; ADSUAR, M<sup>a</sup> Dolores, *op. cit.*, 2005, p. 143-178.

<sup>257</sup> SALINAS, Vicente Cervera, *op. cit.*, 2005, p. 30-34, respectivamente.

Assim, os ensaístas serviram-se da literatura para reduzir a sequidade do ideário e linguagem positivista, que já vinha sendo combatido pela literatura desde a década de 80 do século XIX. Contudo, o credo na ciência não desapareceu e a intelectualidade construiu reflexões e interpretações de suas nações a partir das doutrinas positivistas. O que, segundo Ramos (2008), conformou a característica constitutiva do ensaio na América Ibérica, isto é, a capacidade do ensaio ampliar “(...) enormemente o domínio do olhar literário, aplicando sua hermenêutica aos enigmas políticos e latino-americanizando sua crítica da modernidade”.<sup>258</sup>

---

<sup>258</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 274.

**Ensaio 4 – *La patria y la nación en formación: la unidad de Nuestra América* e o papel dos indígenas nos processos de *nation-building* em José Martí e José Carlos Mariátegui.**

*Nuestra América*, nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX, sofreu intensamente com as correlações de forças do colonialismo externo. Neste período, a expansão do imperialismo e do capitalismo europeu através de seus projetos modernizadores, bem como dos projetos políticos, econômicos e expansionistas norte-americanos, incidiram profundamente nas economias e políticas dos países da região.

No contexto de formação das novas nações, de construção das pátrias dos *criollos*, as classes dirigentes dos países hispano-americanos, preocupadas em fundarem nações nos moldes europeus, de criarem formas de organização e reordenamentos político-institucionais que caracterizam o Estado-nação moderno, se apropriaram dos modelos, projetos e discursos “civilizadores” dos países do norte.

Nos ideários nacionalistas a retórica “modernizadora” “colonizou a realidade”<sup>259</sup> e as ideias de “civilização e barbárie” conformaram a ideologia de formação das novas nações. Tal dicotomia marcou indelevelmente as políticas *criollas*, as representações da nação nas Américas no século XIX e o pensamento intelectual, inclusive daqueles que se opuseram às teorias raciais, na medida em que buscavam responder ao aparato eurocêntrico colonizador. Perspectivas diferentes e antagônicas surgiram para responder as questões raciais e o que “fazer com o indígena”.

O exercício aqui proposto é a leitura de dois discursos narrativos que se contrapôs ao projeto “modernizador” ou “civilizador”, mais precisamente, colonizador e imperialista de europeus e norte-americanos, como de intelectuais e classes dirigentes dos países da América Ibérica que adotaram os modelos europeus e as explicações raciais para justificarem os processos de dominação e exploração da região.

Na medida em que a construção de uma identidade americana e peruana, no contexto de formação das nações da América Hispânica, se constituiu no projeto principal de José Martí e de José Carlos Mariátegui, assim como, de todo o pensamento social deste

---

<sup>259</sup> Expressão de Arturo Escobar ao discutir como certas representações se tornam dominantes “(...) y *dan forma indeleble a los modos de imaginar la realidad e interactuar con ella*”. El desarrollo y la antropología de la modernidad. In: \_\_\_\_\_. *La invención del Tercer Mundo*, 2007, p. 23.

período, neste capítulo busca-se compreender os projetos martiniano e mariateguiano de construção da identidade nacional, baseado na ideia de *Nuestra América* e de sua unidade, assim como, o papel do indígena nos processos de formação das nações.

#### 4.1. José Martí: la patria libre

Quanto à escritura martiniana, para o desenvolvimento desta leitura, é necessária à discussão do conceito ou da concepção tão complexa de *patria* na obra de um pensador entregue às contradições de seu tempo, a defesa de sua pátria e ao projeto de construção de unidade da América Hispânica, como foi José Martí.

Descrever a concepção que Martí perseguiu e que o perseguiu é como contar uma saga histórica em que o herói morre para salvar “*su madre*”<sup>260</sup>. Ao afirmar que “*Si me preguntan cuál es la palabra más bella, diré que es “patria”: - y si me preguntan por otra, casi tan bella como “patria”, diré -“amistad”*”<sup>261</sup>, Martí explicita seu envolvimento emocional com a defesa de sua pátria. E este era tão intenso que sua morte ocorreu no campo de batalha em 19 de maio de 1895, durante a Guerra pela Independência de Cuba.<sup>262</sup>

Cabe ainda apontar que desde suas primeiras reflexões, expressas em textos escritos em sua juventude, há a preferência pelo termo pátria, conforme evidenciam as recorrentes referências a este termo ao longo de sua obra, se comparado ao uso da expressão nação ao longo de sua obra. Conforme observa Roberto Fernández Retamar (2006),

(...) Martí en vez de la palabra “nación” he preferido la palabra “patria”, la cual, como dice Romero, “es más emocional”. “Nación” es más conceptual. Martí sería muy fiel a la palabra “patria” (...). El primer periódico fundado por El se llamó La Patria Libre; y el último, Patria. Ninguno se llamó La Nación (...).<sup>263</sup>

<sup>260</sup> Como em “Abdala”, peça teatral de 1969. O jovem herói, Abdala, trava uma batalha heróica, disposto a morrer pela mãe-pátria Núbia, para defendê-la das mãos do tirano que ameaçava sua liberdade. “Abdala”. OC, v. XVIII, p. 18-24. A reiterada insistência, ao longo de sua obra, em termos como “*Madre América*” e “*Madre patria*”, ou seja, o uso recorrente da metáfora mãe e filho, para se referir à pátria e seus cidadãos, ilustra a relação afetiva e emocional do autor.

<sup>261</sup> Dedicatória a sua amiga Lorraine S. Brunet. In: *Dedicatorias*. OC, v. XX, p. 510.

<sup>262</sup> Um fenômeno ainda não tratado pelos teóricos do nacionalismo, isto é, o envolvimento emocional do indivíduo que morre por sua pátria.

<sup>263</sup> RETAMAR, Roberto Fernández. *Pensamiento de Nuestra América*, 2006, p. 33.



Ao fazer um levantamento prévio da temática em sua obra, é notório que esta se constitui na questão recorrente, seja como tema central de suas reflexões ou como pano de fundo de suas discussões. Pátria encontra-se presente em suas interpretações e reflexões, independente da temática tratada, seja política, educação, literatura, ciências, povos autóctones, entre outros. Como as questões relacionadas à nação ocupam lugar de destaque em seu conteúdo narrativo, é possível afirmar que, desde os escritos de sua juventude até suas últimas crônicas, cartas, ensaios, artigos, entre outros trabalhos, a concepção martiniana de pátria transita por diferentes etapas.

Ao longo de sua obra, inseridas histórica e socialmente, as discussões e interpretações sobre pátria permitem uma definição da perspectiva – no sentido de representação no plano dos objetos que se almeja apreender. Contudo, é importante explicitar que a reflexão a respeito das relações entre nação, raça e as questões indígenas no discurso martiniano, aqui será feita, principalmente a partir dos escritos da segunda metade da década de 70 e dos anos 80 do século XIX. Este corte temporal e discursivo de sua produção se deve ao fato de suas reflexões de juventude tematizarem, principalmente, a luta pela independência de seu país, sob a colonização espanhola.

Quanto aos trabalhos de Martí a partir de 1875, é porque foi neste período que o autor teve maior contato com as condições de existência das populações indígenas e com as produções indigenistas no México. Estudiosos de sua produção discursiva, entre outros, Pedro Pablo Rodríguez (2006)<sup>264</sup> e Roberto Fernández Retamar (1989)<sup>265</sup>, apontam que a situação do indígena, a industrialização, as revoltas populares e os acontecimentos políticos daquele país marcaram profundamente o pensamento de José Martí.

No conjunto de temas e preocupações, as questões indígenas se tornaram uma temática recorrente em diferentes trabalhos de Martí, desde suas primeiras crônicas na imprensa mexicana e de New York, e em trabalhos posteriores, como na *Revista La edad de oro* (1889) e “Nuestra América” (1891). Neste sentido, a leitura de sua produção do período de exílio no México nos auxilia na apreensão das interpretações, reflexões e debates da “questão indígena” e de suas representações em seu conteúdo narrativo.

Segundo Pedro Pablo Rodríguez (2006), o pensamento de Martí deve ser compreendido como uma construção processual, relacionada aos diferentes períodos correspondentes às suas experiências de exílio no México, Guatemala, Venezuela e, por

---

<sup>264</sup> RODRÍGUEZ, Pedro Pablo. *Martí e as duas Américas*, 2006, p. 49.

<sup>265</sup> RETAMAR, Roberto Fernández. Algunos usos de civilización y barbárie, *Revista Mexicana de Sociología*, n. 03, 1989, p. 291-325.

último, nos Estados Unidos. Para o autor, foi neste país que Martí adquiriu o “verdadeiro conhecimento da problemática continental”<sup>266</sup>, a consciência da necessidade de busca de soluções para os problemas e as mudanças que deveriam ocorrer em *Nuestra América*.

Conforme já assinalado em sua produção, inicialmente marcadas pela luta contra o colonialismo espanhol, a partir da segunda metade dos anos 70, há uma ampliação da noção de pátria e alguns conceitos se entrelaçam com a idéia de unidade, esta é estendida a toda a América Hispânica. E, a partir de 1881, período em que viveu nos Estados Unidos, mais precisamente em New York, por quase quinze anos, sua concepção de pátria abarca também a denúncia da política expansionista e imperialista norte-americana no continente, assim como a proposta de unidade do subcontinente como meio de enfrentamento das políticas econômicas do país vizinho.

Nesta perspectiva, o discurso identitário Martiniano de “Nuestra América” retoma a concepção continental de unidade postulada pelos “emancipadores” da América Hispânica. Em sua produção discursiva, conforme ressalta Júlio Ramos (2008), é notório o terror a fragmentação, remetendo-o “ao desejo de ordem que, desde Bolívar, definia o discurso iluminista, modernizador (...) do projeto de formação dos sujeitos nacionais”.<sup>267</sup>

Roberto Fernández Retamar (2006)<sup>268</sup>, ao discutir o processo de construção da nação como categoria constitutiva do pensamento social “latino-americano” de fins do século XVIII e início do século XIX, aponta duas grandes vertentes ideológicas de pensamento na constituição das nações: o pensamento emancipador e o dos *criollos*. A perspectiva continental dos emancipadores como Bolívar, San Martín, Sucre<sup>269</sup>, em que pátria era concebida como a América espanhola em seu conjunto. A segunda vertente de pensamento surge no período pós-independência dos países do continente. No processo de construção da “*patria del criollo*”, estes abandonaram o projeto continental dos emancipadores e adotaram como modelo de nação os países da Europa Ocidental.

José Martí, contrário à perspectiva dos *criollos*, resgata o ideário dos emancipadores e, entre “os heróis das Américas”, confere destaque ao projeto de Simón Bolívar, defensor da idéia adotada pelo cubano de que para “*nosotros la patria es la América*”. Ao longo de sua obra as referências martinianas a Bolívar são significativas no que diz respeito ao propósito de unidade da região: “*hombre solar*” e “*padre de América*”,

<sup>266</sup> RODRÍGUEZ, Pedro Pablo, *op. cit.*, 2006, p. 49.

<sup>267</sup> RAMOS, Júlio. *Desencontros da modernidade na América Latina*, 2008, p. 266.

<sup>268</sup> RETAMAR, Roberto Fernández, *op. cit.*, 2006, p. 31.

<sup>269</sup> Estes autores são considerados por Retamar escritores extraordinários, pais fundadores do pensamento social nas Américas, além de grandes estadistas, pensadores e militares. RETAMAR, *op. cit.*, 2006, p. 29.

ou ainda, “*La América, al estremecerse al principio de siglo desde las entrañas hasta las cumbres, se hizo hombre, y fue Bolívar*”<sup>270</sup>. No discurso martiniano, o projeto de Bolívar, assume a fórmula arquetípica dos ideais da América livre e o “*lo que Bolívar no hizo en América, por fazer está todavía*”.

Cabe apontar que Martí, ainda que reconheça a importância dos “emancipadores” como Bolívar, Hidalgo, Morazán e San Martín<sup>271</sup>, ao retomar o projeto de unidade hispano-americana, o faz a partir de uma análise que leva em consideração os “acertos e erros” destes. Neste sentido, apresenta as ambigüidades de Bolívar e dos outros “heróis” que, ao não perceberem que os elementos heterogêneos que formaram a América Hispânica eram “hostis entre si”, tentaram unir pela força, de forma autoritária e militar, as repúblicas da América Central. E, conforme defendia Martí, “as idéias não se impõem pelas armas, mas pela consciência dos homens (...)”<sup>272</sup>.

A ideia de unidade hispano-americana e a de pátria se constituem no cerne de sua interpretação de *Nuestra América*. Contudo, tais noções transitam por diferentes etapas em seu discurso. Conforme sugere Pedro Pablo Rodríguez (2006), uma melhor apreensão das interpretações martinianas se dá por meio da leitura de suas reflexões em diferentes momentos e contextos. Assim, na busca pela apreensão de sua aceção de pátria e das etapas de sua noção de unidade, considera-se elucidativas as citações que se seguem. Embora poderiam ser várias outras de conteúdo semelhante, dispersas por toda sua produção.

É importante enfatizar que no período em que José Martí viveu (1853- 1895), foi o momento de fusão na teoria política e na organização das instituições das noções de Estado e nação. Quando, então, tais categorias passaram a identificar unidade política - Estado -, com unidade cultural – nação.<sup>273</sup>

<sup>270</sup> OC, v. VIII, p. 251. Entre os vários trabalhos de Martí dedicados a Bolívar destaca-se: “La Estatua De Bolívar e El Centenário de Bolívar”, artigos de 1883 para o Jornal La América. “Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana en honor de Simon Bolívar” e “La fiesta de Bolívar en la sociedad literaria hispanoamericana”, ambos publicados em 1893 no Jornal *Patria*, foram reunidos no 8º volume de suas *Obras completas*.

<sup>271</sup> Martí ao destacar, por exemplo, a “glória” de San Martín, enfatizava que este via no continente uma só nação e que jamais pensou na desunião dos povos da América. Em sua interpretação, a concepção de Martín era “salvadora” para a América, na medida em que proporcionaria à unificação possível de suas nações “(...) hermanas en espíritu, ocultó a sus ojos las diferencias, útiles a la libertad, de los países americanos, que hacen imposible su unidad de formas”. “San Martín”, publicado em 1891 no Álbum do periódico *El Porvenir*. OC, v. VIII, p. 228.

<sup>272</sup> *Idem*, p. 225-226.

<sup>273</sup> Para uma leitura da relação e o processo de formação entre *state-formation* e *nation-building*, dentre tantos outros: ELIAS, Nobert. *Processes of state-formation and nation-building*, 1972.

Exilado na Espanha em 1873, contexto da vitória do movimento republicano na Espanha, Martí, em “La República Española ante la Revolución Cubana”, publicado em formato de folheto, exigia que o novo governo demonstrasse respeito a Cuba outorgando Independência a Ilha. Postula a liberdade de seu povo, combatendo a defesa de integridade territorial advogada pela metrópole que, segundo o autor, era uma justificativa para a manutenção de seu domínio sobre Cuba. Principalmente, porque a integridade territorial defendida pelos espanhóis excluía e discriminava os cubanos.

Martí reinterpreto a noção de integridade territorial, ampliando-a a partir da concepção de *patria*, em contraposição ao mero domínio político sobre um território. Neste sentido, a definição martiniana de nação se contrapõe ao ideário que reduzia pátria à unidade territorial.

*(...) Y no constituye la tierra eso que llaman integridad de la patria. Patria es algo más que opresión, algo más que pedazos de terreno sin libertad y sin vida, algo más que derecho de posesión a la fuerza. Patria es comunidad de intereses, unidad de tradiciones, unidad de fines, fusión dulcísima y consoladora de amores y esperanzas (...).*<sup>274</sup>

Pátria, ao ser idealizada como expressão de “comum unidade” de tradições, costumes, expectativas, projetos e esperanças, é integradora e não desagregadora ou excludente. Em um momento posterior, uma década depois, residindo nos Estados Unidos, ao escrever para o periódico argentino *La Nación*, define nação como comunhão de “espíritos”, “raízes”, “dores comuns” de um povo. O que para Martí caracterizavam os países de *Nuestra América*.

*¿Pues nación es el conjunto de hombres febriles e indiferentes en una tierra en que han nacido de ocasión, o viven de poco ha, sin más intento que el de acaparar presto la mayor suma de fortuna, o es aquella apretadísima comunión de los espíritus, por largas raíces, por el enlace de las gentes, por el óleo penetrante de los dolores comunes, por el gustosísimo vino de las glorias patrias, por aquella alma nacional que se cierne en el aire, y con él se respira, y se va aposentando en las entrañas, por todos los sutiles y formidables hilos de la historia atados, como la epidermis a la carne? De eso, las cohortes que vencen; las literaturas que perpetúan; las nacionalidades que perduran y resplandecen (...).*<sup>275</sup>

<sup>274</sup> De 15 de fevereiro de 1873. *OC*, v. I, p. 93. Grifo meu.

<sup>275</sup> “Crímenes y problemas”, carta escrita em 09 de fevereiro de 1885, para o jornal argentino *La Nación*. In: *Escenas norteamericanas*. *OC*, v. X, p. 157.

Já na segunda metade da década de 90 do século XIX, de sua escritura emerge uma perspectiva de pátria que transcende as fronteiras nacionais dos países e continentes. Sua concepção de nação passa a abranger toda a humanidade.

*(...) patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y que nos toca nacer; - y ni se ha de permitir que con el engaño del santo nombre se defiendan a monarquías inútiles, religiones ventrudas o políticas descaradas y hambroñas, ni porque a estos pecados se dé a menudo el nombre de patria, ha de negarse el hombre a cumplir su deber de humanidad, en la porción de ella que tiene más cerca. Esto es luz, y del sol no se sale. Patria es eso. - Quien lo olvida, vive flojo, y muere mal, sin apoyo ni estima de sí, y sin que los demás lo estimen: quien cumple, goza, y en sus años viejos siente y trasmite la fuerza de la juventud: no hay más viejos que los egoístas: el egoísta es dañino, enfermizo, envidioso, desdichado y cobarde.*<sup>276</sup>

A ideia de unidade é indissociável de sua concepção de pátria, que em um primeiro momento de sua produção narrativa, diz respeito a tradições comuns para além da ideia de integridade territorial. Em um momento posterior, a unidade da América Hispânica, denominada neste período em sua escritura de *Nuestra América* ou *Madre América*, é postulada em função das origens e problemas comuns. E, por último, a unidade alcança dimensão universal, ao postular que “pátria é humanidade”.

Os termos pátria e nação<sup>277</sup> assumem diferentes denotações de acordo com os processos históricos e, no contexto de produção discursiva de Martí, estavam sujeitos a diferentes interpretações e usos. Em seu conteúdo narrativo, pátria, nação e república assumem o mesmo significado. Pátria não é desassociada de valores morais, compreendidos como “amalgáma” entre a nação e “*sus hijos*” ou entre a república e seus cidadãos.

Para Martí, a construção da nação livre dependeria dos interesses dos indivíduos, do ajuste de suas necessidades à pátria, do respeito entre todos e do anseio de construção da república livre. A consolidação da república exigia a participação e o empenho dos indivíduos:

*(...) la libertad de la patria no está en el nombre de libertad, sino en el trato afectuoso y el ajuste de intereses de todos sus hijos. Que no tenemos que heredar, acá en la América libre, los odios ni los términos de las monarquías europeas, sino conquistar, con el derecho del mérito igual, la igualdad apetecible entre los hombres (...).*<sup>278</sup>

<sup>276</sup> Artigo publicado no Jornal *Patria* em 25 de janeiro de 1895. *OC*, v. V, p. 468.

<sup>277</sup> Para uma leitura acerca dos usos e vicissitudes históricas dos termos pátria e nação, ver, entre outros: GIL, Antonio Carlos Amador. *Tecendo os fios da Nação: soberania e identidade nacional no processo de construção do Estado*, 2001.

<sup>278</sup> *Política y revolución. In: OC*, v. II, p. 17.

*(...) el carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio, el ejercicio integro de si y el respeto, como de honor de familia, al ejercicio integro de los demás; la pasión, en fin, por el decoro del hombre, – o la república no vale una lágrima de nuestras mujeres ni una sola gota de sangre de nuestros bravos.*<sup>279</sup>

Cabe indicar que o conceito martiniano de pátria é fundamentado na defesa da liberdade. No contexto de luta pela independência de seu país e depois do que denominou de “segunda independência de *Nuestra América*”, contra o imperialismo norte-americano, Martí conferiu ênfase às ideias de liberdade, respeito entre as diferentes repúblicas e autonomia das nações.

Suas reflexões refletem os embates do independentismo das últimas décadas do século XIX, nos processos de construção das nacionalidades. O surgimento de discursos independentistas e autonomistas em vários países do subcontinente deve-se à iminência do expansionismo norte-americano, bem como, por Cuba e Porto Rico ainda permanecerem na situação de colônias espanholas.

Por meio da imprensa, Martí, assim como outros intelectuais, veiculavam ideias, interpretações e representações que buscavam conformar o sentimento de nacionalidade, de pertencimento e de identidade nacional. Neste sentido, a intelectualidade, neste período, defendia mudanças sociais e, principalmente, a formação de uma comunidade política nacional livre, independente e autônoma.

O conjunto de ideias a propósito da consolidação das repúblicas da América Hispânica, do respeito entre as diferentes repúblicas, do dever de cada república em preservar a liberdade das demais e a lutar contra qualquer forma de domínio de uma república sobre a outra, são constitutivos de sua concepção de nação.

*Saludo a la republica que triunfa, la saludo hoy como la maldeciré mañana cuando una República ahogue a otra República, cuando un pueblo libre al fin comprima las libertades de otro pueblo, cuando una nación que se explica que lo es, subyugue y someta a otra nación que le ha de probar que quiere serlo. Si la libertad de la tiranía es tremenda, la tiranía de la libertad repugna, estremece, espanta (...).*<sup>280</sup>

A perspectiva independentista do autor, presente em toda sua produção discursiva, é o fio condutor que permite a apreensão de seu pensamento e ideário a respeito da

<sup>279</sup> “Discurso en el Liceo cubano, Tampa” de 26 de novembro de 1891. “Discursos revolucionários”. *OC*, v. IV, p. 270.

<sup>280</sup> *Política y revolución. OC*, v. I, p. 93.

construção da nação. As premissas fundamentais de seu pensamento político, quanto aos processos de consolidação de pátrias livres ou de nações ou da república, são a identidade nacional e a autonomia. Ao imaginar a nação, processo que passa por diferentes fases em seu conteúdo narrativo, conforme explicitado, Martí a concebe como todo o subcontinente hispano-americano unido e livre.

A unidade da região postulada pelo autor, por causa das origens e problemas comuns que afetavam os países, foi concebida como instrumento para assegurar a liberdade e a autonomia de cada república. E seria também o meio para romper com a exploração, a miséria, a violência e os problemas de toda ordem devido à colonização e o imperialismo dos países do norte, mas, principalmente devido ao expansionismo norte-americano no final do século XIX.

José Martí, residindo desde o início dos anos de 1880 nos Estados Unidos, acompanhou o processo de produção ideológica, discursiva e das políticas anexionistas e imperialistas daquele país. Sua interpretação daquela sociedade passou por mudanças, processo este que pode ser apreendido na leitura de suas *Escenas norteamericanas*, crônicas escritas durante o período que residiu naquele país. Além de conformar uma análise dos diversos problemas daquela sociedade, tais crônicas evidenciam a concepção martiniana a respeito do vizinho do norte.

Sua perspectiva a respeito daquele país é marcada por descontinuidades temporais e delineada de acordo com os acontecimentos que envolviam a América Hispânica no processo de expansão norte-americano. Suas reflexões, discussões e interpretações, nos escritos dos primeiros anos de exílio em New York, demonstram o deslumbramento e a exaltação das instituições e princípios postulados, discursivamente, pela sociedade norte-americana, tais como democracia, liberdade, dentre outros.

Nos trabalhos intitulados “*Impressions of America*”, do início dos anos 80, assinala que

*I am, at last, in a country where every one looks like his own master. One can breathe freely, freedom being, here the foundation, the shield, the essence of life. One can be proud of this species here. Everyone works; everyone reads. Only does every one feel in the same degree that they read and work? Man, as a strong creature - made to support on his shoulders the burden of misfortune, never bent, never tired, never dismaying, – is unrivalled here (...). Activity, devoted to trade, is truly immense. I was never surprised in any country of the world I have visited. Here, I was surprised. As I arrived, in one of this summer days, when the face of hasty business men are at the same moment fountains and volcanoes; when, bag in hand, the vest open, the necktie detached, I saw the diligent New Yorkers running up and down, buying Here, selling there,*

*transpiring, working, going ahead; when I remarked that no one stood quietly in the corners, no door was shut an instant, no man was quiet, I stopped myself, I looked respectfully on this people, and I said goodbye for ever to that lazy life and poetical inutility of our European countries (...).*<sup>281</sup>

A partir do final dos anos 80 até a primeira metade dos anos 90 do século XIX, observa-se que suas reflexões são cada vez mais críticas àquela sociedade. Denúncias, acusações e censuras, cada vez mais contundentes de seus projetos político-econômicos expansionistas, são cotidianamente publicadas em suas crônicas e ensaios na imprensa norte-americana e de *Nuestra América*. Na produção martiniana deste período suas reflexões encontram-se voltadas, principalmente, para partidos políticos; conflitos e classes sociais; imigração e emigração; indígenas; escravidão; relações raciais e racismo; expansionismo e imperialismo.

O marco divisório da mudança de sua perspectiva em relação ao “*vecino fuerte y desdeñoso*” foi a publicação de dois artigos na imprensa estadunidense que expressavam a reação dos próprios norte-americanos à proposta de anexação de Cuba pelo governo dos Estados Unidos. O artigo publicado no jornal *The Manufacturer*, da Filadélfia, foi traduzido por Martí com o título “¿Queremos a Cuba?”; e o outro intitulado “Una opinión proteccionista sobre la anexión de Cuba”, publicado no *Evening post*, de New York, ambos de 1889.

Tais artigos causaram indignação e a resposta imediata de Martí foi a publicação, no mesmo ano, do folheto intitulado “Cuba y los Estados Unidos” no periódico *El Avisador Cubano* de New York. Sua resposta é composta por uma nota introdutória, a tradução dos dois artigos e uma carta resposta intitulada “Vindicación de Cuba”.

Conforme explica o editor de suas *Obras completas*, os “*Consideró Martí tan importante dar a conocer dichos artículos, que los publicó con su respuesta*”<sup>282</sup> as teses de inferioridade propugnadas sobre os cubanos e os negros. Cabe apontar que não aparece na *Obra* de Martí os nomes dos autores destes artigos, assim, a referência aos mesmos, nesta leitura, será a partir do título e do jornal em que foram publicados. Na introdução de sua resposta esclarece que:

<sup>281</sup> Publicado no periódico *The Hour*, de New York, em 10 de Julho de 1880. A tradução para o espanhol deste foi publicada no mesmo Jornal com o título “Impresiones de América - por un español muy fresco”. *OC*, v. XIX, p. 103.

<sup>282</sup> “Vindicación de Cuba”, publicado no jornal *The Evening Post*, de New York, em 25 de março 1889. *In: Política y revolución. OC*, v. I, p. 229.



*The Manufacturer, de Filadelfia, inspirado y escrito por hombres de la mayor prominencia en el partido republicano, publicó un artículo “¿Queremos a Cuba? donde se expresa la opinión de los que representan en los Estados Unidos la política de adquisición y de fuerza.”<sup>283</sup>*

Em seguida, Martí avalia as ações e o tratamento daquele país para com os demais povos,

*Cuando un pueblo cercano a otro puede verse en ocasión, por el extremo de su angustia política o por fatalidad económica, de desear unir su suerte a la nación vecina, debe saber lo que le nación vecina piensa de él, debe preguntarse si es respetado o despreciado por aquellos a quienes pudiera pensar en unirse, debe meditar si le conviene favorecer! a idea de la unión, caso de que resulte que su vecino lo desprecia. No es lícito ocasionar trastornos en la política de un pueblo, que es el arte de su conservación y bienestar, con la hostilidad que proviene del sentimiento alarmado o de la antipatía de raza. Pero es lícito, es un deber, inquirir si la unión de un pueblo relativamente inerte con un vecino fuerte y desdeñoso, es útil para su conservación y bienestar (...).<sup>284</sup>*

No artigo “¿Queremos a Cuba?”, publicado no *The Manufacturer*, há uma descrição das vantagens e desvantagens econômicas para os Estados Unidos ao incorporar Cuba. Contudo, o autor aponta, também, inúmeras ressalvas quanto à anexação da Ilha por seu país. Entre tais reservas, destaca a problemática de que “(...) *Ni un solo hombre entre ellos habla nuestro idioma*”, e as características “(...) *de la población que se divide en tres clases: españoles, cubanos de ascendencia española, y negros*”.

Cabe citar mais uma parte deste artigo, mesmo que longa, por expressar a concepção estudonidense de superioridade racial, não somente em relação aos negros, mas por todo e qualquer povo que não fosse branco norte-americano.

*(...) Los españoles están probablemente menos preparados que los hombres de ninguna otra raza blanca para ser ciudadanos americanos. Han gobernado a Cuba siglos enteros. La gobiernan ahora con los mismos métodos que han empleado siempre, métodos en que se juntan el fanatismo a la tiranía, y la arrogancia fanfarrona a la insondable corrupción. Lo menos que tengamos de ellos será lo mejor. Los cubanos no son mucho más deseables. A los defectos de los hombres de la raza paterna unen el afeminamiento, y una aversión a todo esfuerzo que llega verdaderamente a enfermedad. No se saben valer, son perezosos, de moral deficiente, e incapaces por la naturaleza y la experiencia para cumplir con las obligaciones de la ciudadanía en una república grande y libre. Su falta de fuerza viril y de respeto propio está demostrada por la indolencia con que por tanto tiempo se han sometido a la opresión española; y sus mismas tentativas de rebelión han sido tan lastimosamente ineficaces que se levantan poco de la dignidad de una farsa. Investir a semejantes hombres con la responsabilidad de dirigir este gobierno, y darles la misma suma de poder que a los ciudadanos libres de nuestros Estados del Norte, sería llamarlos al ejercicio*

<sup>283</sup> *Idem*, p. 231.

<sup>284</sup> *Idem*, p.232.

*de funciones para las que no tienen la menor capacidad. En cuanto a los negros cubanos están claramente al nivel de la barbarie. El negro más degradado de Georgia está mejor preparado para la Presidencia que el negro común de Cuba para la ciudadanía americana (...).*<sup>285</sup>

Para Martí, o autor deste artigo intitulado “¿Queremos a Cuba?”, “*hombre de la mayor prominencia en el partido republicano*”, admite a incorporaco da Ilha, desde que houvesse a americanizao dos cubanos e a “*purificación racial*”. Contudo, no artigo publicado no *Evening post* no se considera sequer a possibilidade de anexao da ilha, pois no haveria vantagens para os Estados Unidos com sua incorporaco. Além do que, conforme assinalado pelo autor norte-americano, o país estava enfrentando os problemas no Sul

*(...) y lo tendramos ms complicado si admitisemos a Cuba en la Unión, con cerca de un milln de negros, muy inferiores a los nuestros en punto a civilización, y a quienes se ha de habilitar, por supuesto, con el voto, y colocar políticamente al nivel de sus antiguos dueños (...).*<sup>286</sup>

Os problemas apontados no artigo em relao ao Sul do país eram os conflitos entre brancos e negros, devido s leis que ficaram conhecidas como *Jim Crow*. Eram leis estaduais e locais decretadas nos estados sulistas e limítrofes aos Estados Unidos que vigoraram de 1876 a 1964<sup>287</sup>. Com o fim da escravidão, após a Guerra Civil em 1863, foram criados os chamados “códigos negros”, com o objetivo de limitar legalmente os direitos civis dos negros.

Cabe apresentar alguns pontos no que diz respeito a tais conflitos e leis que regulavam as relaes raciais naquele país, na medida em que a convivência com as relaes entre brancos e negros foram significativas na conformao da perspectiva anti-racista e, a conseqüente negao do conceito de raça propriamente dito por José Martí.<sup>288</sup>

As *Leis Jim Crow* eram distintas dos *Black Codes* (1800-1866), pois os códigos restringiam as liberdades e direitos civis dos afro-americanos, enquanto as leis *Jim Crow* promoveram a consolidao e a institucionalizao da segregao racial naquela sociedade. A separao racial foi então imposta nos serviços e transportes públicos, igrejas, escolas,

<sup>285</sup> *Idem*, p. 233.

<sup>286</sup> *Idem*, p. 235.

<sup>287</sup> Tais regras tinham como funo promover a total subordinao do negro e reafirmar a autoridade e “superioridade” do povo dominante, branco, solidificando as linhas raciais e econmicas ao promoverem o que Orlando Paterson<sup>287</sup> conceituou como a “*natal alienation*”, a “*social death*” de suas expressões culturais. PATTERSON, Orlando. *Slavery and social death: a comparative study*, 1982.

<sup>288</sup> Em “Mi raza” publicado em 16 de abril de 1893 no Jornal *Patria*. In: *Cuba, politica y revolución 1892 – 1893*. OC, v. II, p. 298-300.

teatros, ruas, cidades, hospitais, cemitérios, entre outros locais e instituições. Brancos e negros passaram a viver em dois mundos separados, o que W. E. B. Du Bois (1999)<sup>289</sup> denominou de linha de cor, interagindo em conformidade com a lei, o lugar e o costume.

Tal situação perdurou legalmente até o fim dos anos 60 do século XX. E, apesar do *Civil Rights Act* de 1964 proibir a discriminação em sindicatos e empregos e estipular acesso igual a lugares e serviços públicos, os anos posteriores foram marcados por conflitos raciais por todo o país, principalmente em 1968, após o assassinato de Martin Luther King jr. Conforme analisam Michael Omi e Howard Winant (1994), os mecanismos de subordinação, atitudes, comportamentos, justiça desigual e violência racial contra negros ainda persistem naquela sociedade.<sup>290</sup>

É necessário enfatizar que a segregação racial foi mais que um mero sistema judicial; foi, sobretudo, um sistema de códigos de comportamento não escritos. Negros e brancos tiveram que aderir a tais códigos que regulavam desde o campo profissional, o contato entre eles, as expressões culturais e as corporais. Segundo Leon F. Litwack, em *Trouble in mind* (1999), aos negros foram “(...) *Denied access to the political process, limited in what they could acquire in the schools, and dehumanized in popular culture* (...)”.<sup>291</sup>

Litwack ainda ressalta que as fronteiras raciais não se limitaram à restrição de direitos civis e políticos, estas determinavam regras de comportamento, regulavam o corpo, os gestos, a forma de olhar, a linguagem. O encontro entre negros e brancos gerava momentos de tensão, tormenta e perigo para os negros, ocasião em que tudo poderia ser visto como insulto ao branco, inclusive o silêncio. As conseqüências de qualquer violação dos “hábitos raciais” iam da destruição de pertences pessoais até o linchamento público.

Nas relações cotidianas entre negros e brancos durante a *Age Jim Crow* foram de violência extrema, e se tornaram práticas comuns os enforcamentos, os assassinatos, os linchamentos e os ritos de passagem com diversas formas de humilhação a que os negros

<sup>289</sup> DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*, 1999.

<sup>290</sup> OMI, Michael; WINANT, Howard. *Racial formation in the United States*, 1994.

<sup>291</sup> LITWACK, Leon F. *Trouble in mind*, p. xvi-xvii. O título de seu livro é uma referência à canção de 1927, composta por Richard Jones, considerada o *standard* da música negra norte-americana. Esta música foi interpretada pelos mais importantes artistas da música norte-americana, como Billie Holiday, Ray Charles, Nina Simone, Aretha Franklin, Janis Joplin, dentre tantos outros. A referência a canção se deve a importância da música na história do povo negro nos Estados Unidos. Esta excedeu sua função lúdica e de lazer, assumindo papel fundamental nos rituais religiosos e, principalmente, como elemento de resistência a violência da escravidão e de protesto. Para uma discussão a respeito da importância das músicas e da religião no mundo afro-americano, ver: GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, Roll: the world the slave made*, SVD; SUNDQUIST, Eric J. *To wake the nations: Race in the making of American Literature*, 1993.

eram submetidos. Estes ocorriam até mesmo como forma de entretenimento de brancos<sup>292</sup>.

Segundo Leon F. Litwack,

*Even an accurate body count of black lynching victims could not possibly reveal how hate and fear transformed ordinary white men and women into mindless murderers and sadistic torturers, or the savagery that, with increasing regularity, characterized assaults on black men and women in the name of restraining their savagery and depravity (...) in the 1890s, lynching and sadist torture rapidly became exclusive public rituals of the South, with black men and women as the principal victims.*<sup>293</sup>

Os mecanismos de repressão do branco, ritualizados e institucionalizados, impunham a subordinação da mulher e do homem negro e as histórias diárias de violência construía um “véu” de terror, causando danos físicos e psicológicos, definindo comportamentos, afetando cada fala e movimento do corpo.

Segundo W.E.B. Du Bois (1999), a “revelação do véu” de sua raça, metáfora criada pelo sociólogo ao narrar sua experiência inicial, na infância, com o preconceito e a discriminação racial, o que denominou de “batismo racial”<sup>294</sup>. O véu do preconceito racial, segundo Du Bois, impedia uma visão clara se aplicada à identidade dividida e “inferiorizada” do negro numa cultura controlada por brancos.<sup>295</sup>

É neste contexto que as ideias e concepções martinianas sobre raça são gestadas e revistas. Sua convivência nos Estados Unidos, sociedade caracterizada por relações violentas contra os negros, levou-o a refletir sobre as questões raciais, o racismo e a forma com que a sociedade norte-americana pensava e tratava outros povos e sociedades. Dentre tantos outros trabalhos que Martí tematizou as relações raciais, “Mi raza” de 16 de abril de

<sup>292</sup> Para uma leitura a propósito do linchamento e das diversas formas de violência sofridas pelos negros nos EUA durante a *Age Jim Crow*, ver, principalmente o capítulo “Hellhounds” do livro *Trouble in mind* de Leon F. Litwack.

<sup>293</sup> *Idem*, 284-285. Em outra parte do texto, o autor enfatiza que, “(...) *Between 1882 and 1946, 4,716 people were lynched in the USA. Of these lynchings, 90 per cent took place in the southern states. Three-quarters of those lynched were blacks (...). In many cases these lynchings constituted a form of public entertainment; sometimes they were even announced beforehand in the local newspapers*”. *Idem*, p. 154.

<sup>294</sup> No capítulo sugestivamente intitulado “Baptisms”, do livro de Leon F. Litwack, há vários depoimentos dos negros sobre sua experiência e primeiro contato com a violência física e psicológica que eram submetidos no encontro com os brancos. *Op. cit.*, p.3-51.

<sup>295</sup> Segundo W.E.B. DU BOIS, “(...) o negro já nasce com um véu, em um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo (...). É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. É sempre sentir sua duplicidade – americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroce”. *Op. cit.*, 1999, p. 54.

1893 e “El plato de lentejas” de 05 de janeiro de 1894, ambos publicados no *Patria*, são elucidativos de seu posicionamento anti-racista.

A importância da resposta “Vindicación de Cuba”, de Martí, às proposições veiculadas nos artigos citados acima, consiste no embate travado, deste então, com o pensamento, denominado de equivocado pelo cubano, político e intelectual daquele país. Veiculado cotidianamente na imprensa, tal pensamento postulava a inferioridade não somente dos negros, mas de cubanos, hispano-americanos, asiáticos, de indígenas, dentre outros grupos.

Para Martí, tais postulados e representações não eram inocentes, ao contrário, os discursos preconceituosos e as “infâmias” contra outros povos e, principalmente, os de *Nuestra América*, eram meios de inferiorizá-los a fim de justificar suas políticas expansionistas. Outro acontecimento decisivo para a mudança da perspectiva martiniana do “*vecino fuerte y desdeñoso*”, foi sua participação nos debates da Conferência Internacional de Washington em 1889.

Em suas crônicas a respeito da Conferência, além da descrição dos bastidores do Congresso, há uma série de denúncias das intenções reais daquele país de ampliação de seus domínios por todo o continente através de tratados e convênios comerciais, de anexação de territórios e das negociações com a Espanha para comprar Cuba.

(...) “*Los panamericanos*”, dice un diario, “*El Sueño de Clay*”, dice otro. Otro: “*La justa influencia*”. Otro: “*Todavía no*”. Otro: “*Vapores a Sudamérica*”. Otro: “*El destino manifiesto*”. Otro: “*Ya es nuestro el golfo*”. Y otros: “*¡Ese congreso!*”, “*Los cazadores de subvenciones*”, “*Hechos contra candidaturas*”, “*El Congreso de Blaine*”, “*El paseo de los panes*”, “*El mito de Blaine*”. Termina ya el paseo de los delegados, y están al abrirse las sesiones del congreso internacional. Jamas hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles: y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo.<sup>296</sup>

Em função da tentativa de expansão dos Estados Unidos de seus domínios sobre o continente, Martí postulava “*que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia (...)*”<sup>297</sup>. Cabe apontar que as crônicas sobre a Conferência foram publicadas pela imprensa mexicana, principalmente pelo jornal *La Nación* da

<sup>296</sup> O artigo “Congresso internacional de Washington – su historia, sus elementos y sus tendencias” foi publicado no *La Nación* em 02 de novembro de 1889. OC, v. VI, p. 46.

<sup>297</sup> *Idem, Ibidem.*

Argentina<sup>298</sup>. Segundo Roberto V. Puentes e Mario V. Navia (2004)<sup>299</sup>, este jornal se tornou o porta-voz principal das reflexões martinianas das intenções expansionistas norte-americanas, devido ao fato de a Argentina e o México, naquele período, se oporem radicalmente às políticas imperialistas daquele país no continente.

Neste mesmo artigo José Martí enfatiza que os Estados Unidos conviviam com ideias de domínio continental já no início de sua história e que os norte-americanos, socializados com o ideário de posseção do continente, naquele momento, estavam próximos de consolidar tal objetivo.

*(...) Desde la cuna soñó en estos dominios el pueblo del Norte, con el “nada sería más conveniente de Jefferson”; con “los trece gobiernos destinados” de Adams; con “la visión profética” de Clay; con “la gran luz del Norte” de Webster; con “el fin es cierto, y el comercio tributario” de Sumner; con el verso de Sewall, que va de boca en boca, “vuestro es el continente entero y sin límites”; con “la unificación continental” de Everett; con la “unión comercial” de Douglas; con “el resultado inevitable” de Ingalls, “hasta el istmo y el polo”(...).*<sup>300</sup>

As ideias de domínio continental dos norte-americanos a que Martí faz referência neste trabalho são: a Doutrina Monroe, o Destino Manifesto e o excepcionalismo dos EUA. Logo após a Independência dos Estados Unidos em 1776, fora se constituindo nas ideologias justificadoras de seu expansionismo. O conjunto de ideias relativas à política externa deste período ficou conhecido como Doutrina Monroe, dado o discurso pronunciado em 1823, pelo então presidente James Monroe, no Congresso norte-americano. Quando pronunciou sua frase mais conhecida e que congrega o ideário de sua doutrina: “A América para os americanos”, e que poderia ser descrita como “A América para os norte-americanos”.

A doutrina Monroe, que a princípio foi vista como resposta norte-americana às potências européias que disputavam territórios no continente, inclusive de territórios do norte, como Oregon e a Califórnia, na realidade congregava as pretensões norte-americanas de proteger seus interesses políticos e comerciais no continente. Tais propostas foram explicitadas quando os EUA se colocaram contra o projeto do México e da Colômbia de ocupar as Antilhas e libertá-las do jugo espanhol; assim como também quando se opuseram ao projeto de unidade americana defendido por Simon Bolívar.

<sup>298</sup> No 6º volume de suas *Obras completas* encontram-se as principais crônicas e artigos de Martí a respeito desta Conferência.

<sup>299</sup> PUENTES, Roberto V.; NAVIA, Mario V. *José Martí*, 2004.

<sup>300</sup> “Congreso internacional de Washington - su historia, sus elementos y sus tendencias”. *OC*, v. VI, p. 48.

É importante lembrar que nas últimas décadas do século XIX, período em que Martí residia nos Estados Unidos, houve a intensificação do movimento expansionista daquele país em seu processo de formação ou do “forjar” de sua identidade nacional. O autor convivia com a disseminação pela imprensa do imaginário e sentimento estadunidenses de que os *Americans* exerciam o papel designado por Deus de levar a democracia e o progresso civilizatório aos demais povos<sup>301</sup>. Em vários trabalhos, apontou o ideário, os projetos expansionistas e o sentimento religioso<sup>302</sup> de origem calvinista legitimador da expansão norte-americana.

As ações expansionistas, que no final século XVIII e início do XIX, objetivavam a expansão interna de suas regiões e a garantia da unidade do seu próprio território. A partir das últimas décadas do século XIX, tais ações voltaram-se para todo o continente americano. Nos anos 40 do século XIX teve início o processo de consolidação do que é hoje o seu território nacional, através de compra, guerras, conquistas de territórios, principalmente da Grã-Bretanha e do México. Assim, os Estados Unidos incorporaram ao seu território o Texas, Oregon, Novo México, Califórnia, Nevada, Arizona e Utah.

Contudo, esta deve ser compreendida como uma segunda invasão expansionista, pois a primeira foi a que anexou os territórios indígenas no centro do país. Nesta, as guerras contra os nativos provocaram o extermínio de muitas nações indígenas norte-americanas, sem maiores problemas e questionamentos. Benjamin Franklin, considerado pelos americanos como um dos heróis da nação, ao postular a colonização interna, se referiu aos Apaches da seguinte forma:

Se faz parte dos desígnios da Providência extirpar esses selvagens para abrir espaço aos cultivadores da terra, parece-me oportuno que o rum seja o instrumento apropriado. Ele já aniquilou todas as tribos que antes habitavam a costa.<sup>303</sup>

Tais práticas eram consideradas, pelos norte-americanos, como naturais, legítimas na medida em que este era o “destino” de sua Nação. O expansionismo era legitimado pelo

---

<sup>301</sup> O que nos remete ao discurso do presidente Bush em 2003 ao comunicar a invasão do Iraque, sem a aprovação do Conselho de Segurança da ONU.

<sup>302</sup> Dentre outros trabalhos que publicou sobre a religião nos EUA, destaca-se aqui: “La libertad religiosa en los Estados Unidos”. In: *Juicios – religión. OC*, v. XIX, p. 391-398.

<sup>303</sup> *Apud*, LOSURDO, Domenico. In: *Contra-História do liberalismo*, 2006, p. 30. A prática de inserir bebida alcoólica no mundo indígena para desestruturá-lo e tomar suas terras, vigente ainda hoje no estado do Tocantins no Brasil, foi denunciada também por José Carlos Mariátegui: “(...) *Es demasiado sabido que la producción – y también el contrabando – de aguardiente de caña, constituye uno de los más lucrativos negocios de los hacendados de la Sierra (...). El alcoholismo del peón resulta indispensable a la prosperidad de nuestra gran propiedad agrícola*”. In: *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 33.

ideário *Manifest Destiny*, uma doutrina de cunho religioso que justificava a expansão e a anexação de territórios. Tal ideologia era baseada no sentimento religioso de superioridade étnica dos anglos saxões, e no progresso “civilizador” presente no calvinismo e na ética protestante, conforme analisado por Max Weber.<sup>304</sup>

Albert K. Weinberg (1976)<sup>305</sup>, Shane Mountjoy (2009)<sup>306</sup>, dentre outros, ao analisarem o expansionismo norte-americano, ressaltam que embora o termo *Manifest Destiny* tenha sido cunhado nos anos 40 do século XIX pelo jornalista John O’Sullivan, na realidade condensava o ideário e os sentimentos nacionalistas, isto é, expansionistas, enraizados desde a Guerra contra a Inglaterra pela independência do país.

Escrito em 1839, mas publicado pela primeira vez em 1845, no ensaio intitulado “Annexation”, O’ Sullivan, ao exigir dos EUA a aquisição do Texas, afirmava que este era o dever daquele povo e seu *manifest destiny* era cumprir a missão destinada aos Estados Unidos pela Providência. Tal missão seria a de propagar os princípios divinos, espalhar o progresso, a civilização e o desenvolvimento.

(...) Why, were other reasoning wanting, in favor of now elevating this question of the reception of Texas into the Union, out of the lower region of our past party dissensions, up to its proper level of a high and broad nationality, it surely is to be found, found abundantly, in the manner in which other nations have undertaken to intrude themselves into it, between us and the proper parties to the case, in a spirit of hostile interference against us, for the avowed object of thwarting our policy and hampering our power, limiting our greatness and checking the fulfillment of our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions (...).<sup>307</sup>

Neste sentido, Albert K. Weinberg (1976) enfatiza que o nacionalismo norte-americano, no início do século XIX, foi prensado sobre o ideário de seu destino manifesto: a anexação de territórios<sup>308</sup>. A partir de tais premissas, os estadunidenses consideravam que deveriam anexar o território de “povos inferiores” para “civilizá-los”, submetendo-os ao

<sup>304</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, 2004.

<sup>305</sup> WEINBERG, Albert Katz. *Manifest destiny: a study of nationalist expansionism in American History*, 1976.

<sup>306</sup> MOUNTJOY, Shane. *Manifest destiny: westward expansion*, 2009.

<sup>307</sup> O’SULLIVAN, “Annexation”, *United States Magazine and Democratic Review*, n. 1, v. 17, p. 7. Cabe enfatizar que no final do mesmo ano, o jornalista novaiorquino usou o termo novamente, em outro artigo, defendendo a anexação do território do oeste, Oregon. Segundo Mountjoy, neste último trabalho, O’Sullivan postulava que a Providência ordenava que os EUA estendessem sua única forma de governo, o chamado “grande experimento de liberdade e auto-governo federativo”. A partir de então, o termo foi amplamente adotado nos meios populares e políticos. Os Democratas foram os primeiros a usá-lo exaustivamente, e este passou a designar a ideologia norte-americana de expansão. MOUNTJOY, Shane, *op. cit.*, 2009, p. 10.

<sup>308</sup> WEINBERG, Albert Katz, *op. cit.*, 1976, p. 48.



seu governo e modo de vida. O sentimento de superioridade racial dos norte-americanos passou a ser amparado em princípios religiosos, na crença do “poder superior da vontade de Deus”, isto é, da Divina Providência. A superioridade é então legitimada pela autoridade maior e inquestionável de Deus.

Nos conflitos que se seguiram, dentre os territórios anexados, Cuba, Porto Rico, Filipinas e a Ilha de Guam, também foram justificados por tal ideário. Mountjoy (2009)<sup>309</sup> enfatiza que os EUA não adotaram o Destino Manifesto como política, contudo, foi o instrumento dos grupos dirigentes e industriais, a partir das últimas seis décadas do século XIX, na conformação da crença e do imaginário da identidade nacional, do excepcionalismo estadunidense e de sua superioridade racial nos processos de expansão.

Deste modo, tal ideário conformou o processo de formação da identidade nacional nos Estados Unidos, que tem como contexto fundamental a expansão territorial do século XIX, a mítica Marcha para o Oeste. Segundo Peter Eisenberg (1985),

(...) o Oeste era uma área de fronteira dinâmica, não uma região específica. Em meados do século XVIII o Oeste significava a área entre os montes Apalaches e a margem leste do rio Mississipi (...). Cem anos depois, Oeste veio a indicar a região além do rio Mississipi até o oceano Pacífico. Aos poucos, esse território foi incorporado aos Estados Unidos, através da compra e da conquista.<sup>310</sup>

A idéia de fronteira como processo e espaço se constitui no mito fundador da identidade norte-americana. Para muitos autores, a fronteira é o conceito-chave para entender o deslocamento espacial, a expansão daquela sociedade, portanto, seu processo de construção de identidade nacional. Segundo Lúcia Lippi de Oliveira (2000), a *Wildernes*<sup>311</sup> nos EUA assumiu diferentes representações nas narrativas e nos mitos fundadores da nação, influenciando na adoção de políticas internas e externas, alimentados por uma concepção de nação pautada na aliança entre a Providência e os norte-americanos; e nas ideologias de superioridade, do excepcionalismo dos EUA e de suas instituições.

Martí, que era um estudioso da história daquele país, de sua cultura e de suas ideologias, a partir de sua participação na Conferência Internacional de Washington, sua produção passou a denunciar enfaticamente aquelas ideias de domínio continental e a detalhar os riscos que representavam a política anexionista para o conjunto das novas nações hispano-americanas e, em particular, para Cuba.

<sup>309</sup> MOUNTJOY, Shane, *op. cit.*, 2009, p. 12.

<sup>310</sup> EISENBERG, Peter Louis. *Guerra Civil americana*, 1985, p. 29.

<sup>311</sup> Palavra sem tradução para a língua portuguesa, assume diferentes sentidos na obra de Turner e de estudiosos da fronteira nos EUA, tais como selva, ambiente selvagem, lugar ermo e outros.

Deste modo, a partir da Conferência, a perspectiva independentista de Martí assumiu também caráter antianexionista e antiimperialista. Tal perspectiva se fez presente em seus trabalhos a partir deste período até seu último escrito, conforme demonstra a carta, escrita na véspera de seu falecimento, para o amigo Mercado. Nesta, Martí enfatiza que a anexação de Cuba poderia ser o antecedente para a anexação das demais pátrias de *Nuestra América* pelo “*Norte revuelto y brutal que los desprecia (...)*”.<sup>312</sup>

Em 1889, em meio ao embate nos meios políticos e intelectuais das propostas norte-americanas de incorporação de territórios ao Sul do continente e de Cuba, Martí aponta que, diferente dos primeiros anos de sua história, caracterizada por princípios como democracia, agrarismo e trabalho, a sociedade norte-americana de seu tempo encontrava-se desviada. Seus princípios e valores, como liberdade e democracia, passavam por distorções.

*Admiran esta nación, la más grande de cuantas erigió jamás la libertad; pero desconfían de los elementos funestos que, como gusanos en la sangre, han comenzado en esta República portentosa su obra de destrucción. Han hecho de los héroes de este país sus propios héroes, y anhelan el éxito definitivo de la Unión Norte-Americana, como la gloria mayor de la humanidad; pero no pueden creer honradamente que el individualismo excesivo, la adoración de la riqueza, y el júbilo prolongado de una victoria terrible, estén preparando a los Estados Unidos para ser la nación típica de la libertad, donde no ha de haber opinión basada en el apetito inmoderado de poder, ni adquisición o triunfos contrarios a la bondad y a la justicia.*<sup>313</sup>

Contudo, é anterior a esta crônica seu empenho de “dar a conhecer” a “outra face” daquele país. A partir de 1885 suas observações em *locus* e suas interpretações dos conflitos pelos quais estavam passando a sociedade norte-americana eram publicadas nos jornais de *Nuestra América*. Entre suas crônicas deste período, que descrevem de forma minuciosa o acirramento dos problemas sociais em fins do século XIX, destaca-se “Los Barrios pobres de Nueva Yorque”; “La fuerza de los votos”; “Los capitalistas y los trabajadores”.<sup>314</sup>

Diante das problemáticas que enfretavam a sociedade norte-americana, o autor enfatiza a violência policial e a repressão aos movimentos trabalhistas, dos negros, dos indígenas e hispânicos; lutas partidárias; corrupção; a economia voltada para investimentos financeiros internacionais, enquanto acirrava-se a pobreza, as desigualdades sociais, as

<sup>312</sup> Carta escrita no *Campamento de Dos Rios*, campo de batalha, em 18 de maio de 1895 durante a Guerra pela Independência de Cuba. *Epistolário – Cartas a Manuel Mercado*. OC, v. XX, p. 162.

<sup>313</sup> “Vindicación de Cuba”. *Política y revolución*. OC, v. I, p. 237.

<sup>314</sup> *En los Estados Unidos - Escenas norteamericanas II*. OC, v.X.

injustiças sociais e o empobrecimento das classes trabalhadoras. Para Martí, o conjunto de tais problemáticas agravava a patologia daquele povo, sobretudo, por sua ambição de estenderem seu poderio aos demais países.

No início dos anos 90, o discurso martiniano busca mostrar aquilo que considerava de pior da “outra América”, o que denominou de “*La verdad sobre los Estados Unidos*”: a arrogância dos norte-americanos, os preconceitos raciais, a agressividade, o egoísmo e o desdém com que tratavam outros povos. Cabe apontar que já em seus primeiros trabalhos, durante o exílio na Espanha, ainda em sua juventude, há denúncias dos preconceitos e representações de inferioridade que eram dirigidos a América Hispânica, tanto por parte de europeus como de norte-americanos.

As críticas de Martí a tais representações eram dirigidas, principalmente, ao que denominava de desconhecimento e falta de respeito por parte dos Estados Unidos em relação a “*pobre raza indígena*” americana, historicamente escravizada, explorada, dizimada e esquecida. Neste sentido, defendia que, “*Es preciso que se sepa en nuestra América la verdad de los Estados Unidos*” para romper com “*la infantilidad*” de considerar aquele país um modelo. Pois,

(...) *Es de supina ignorancia, y de ligereza infantil y punible, hablar de los Estados Unidos, y de las conquistas reales o aparentes de una comarca suya o grupo de ellas, como de una nación total e igual, de libertad unánime y de conquistas definitivas: semejantes Estados Unidos son una ilusión, o una superchería (...).*<sup>315</sup>

(...) *en los Estados Unidos, en vez de apretarse las causas de unión, se aflojan; en vez de resolverse los problemas de la humanidad, se reproducen; en vez de amalgamarse en la política nacional las localidades, la dividen y la enconan; en vez de robustecerse la democracia, y salvarse del odio y miseria de las monarquías, se corrompe y aminora la democracia, y renacen, amenazantes, el odio y la miséria (...).*<sup>316</sup>

Em sua perspectiva tais problemáticas deveriam ser conhecidas, a fim de evitar o equívoco dos intelectuais de *Nuestra América* que propunham a cópia daquele modelo de sociedade. Deste modo, era necessário romper com este ideário através do saber e do “dar a conhecer”:

(...) *las dos verdades útiles a nuestra América: – el carácter crudo, desigual y decadente de los Estados Unidos – y la existencia, en ellos continua, de todas las*

<sup>315</sup> “La verdad sobre los Estados Unidos”. OC, v. XXVIII, p. 318.

<sup>316</sup> *Idem*, p. 321.

*violencias, discordias, immoralidades y desórdenes de que se culpa a los pueblos hispanoamericanos.*<sup>317</sup>

Portanto, tal sociedade não era somente enferma, mas acima de tudo imoral. É importante apontar que Martí não se opõe aos princípios liberais difundidos nos Estados Unidos, mas ao que considera sua deformação. Assim como os demais intelectuais de *Nuestra América* de fins do século XIX e início do XX, Martí não rompeu com o ideário liberal. Em seu texto, a defesa de princípios como liberdade, igualdade, cidadania e progresso, é acompanhada pela crítica à adoção de modelos, valores e princípios “estrangeiros” e à tentativa de sua imposição.

Neste sentido, seu discurso caracteriza-se pela tensão entre a exaltação de princípios “estrangeiros” e, ao mesmo tempo, pela censura de sua cópia, principalmente no que diz respeito à defesa martiniana de valorização dos aspectos locais e da autoctonia, considerados positivos em sua interpretação, enquanto nos modelos estrangeiros são vistos como obstáculos, entraves e problemas ao desenvolvimento das novas nações.

Quanto a América Hispânica, no que diz respeito às interpelações que seu contexto o colocava, Martí ressaltou que se encontrava igualmente enferma, “*mal curada*”, “*con heridas*”, “*infestada*” e com a “*cabeza infecta*”. *Nuestra América* estava caótica e fragmentada, entretanto, a enfermidade do subcontinente era devido às feridas causadas pela colonização; diferente da enfermidade da sociedade norte-americana, deformada, preconceituosa, ambiciosa e colonizadora.

Neste sentido, seu projeto foi, conforme analisa Júlio Ramos (2008), por meio da atitude política e da escrita, ordenar o conjunto disperso e fragmentado de *Nuestra América*.

O discurso da identidade em “*Nuestra América*” se apóia num relato da história, mediante o qual Martí coloca a problemática – o enigma hispano-americano – que seu próprio discurso buscará resolver. Segundo esse relato, a história americana não é um processo no qual o “ser”, de forma harmônica e progressiva, acumula os traços essenciais de sua identidade. A identidade não se representa como uma totalidade anteriormente constituída. Pelo contrário, ali o ser americano se representa como efeito da violenta interação de fragmentos que tendem, anarquicamente, à dispersão (...).<sup>318</sup>

<sup>317</sup> *Idem, Ibidem*. Martí achava de fundamental importância informar aos hispano-americanos os propósitos e as verdades sobre aquele país. Para tanto, em 1894 inaugurou, em seu jornal *Patria*, uma seção permanente de curiosidades sobre América do Norte.

<sup>318</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 264.

No contexto de escritura martiniana predominavam representações, eurocêntricas e norte-americanas, da América Hispânica como um “corpo enfermo” por causa da “impureza racial”. Martí não se colocou contra a imagem de enfermidade de *Nuestra América*, contudo, a re-articulou, a resignificou explicando-a como consequência dos processos coloniais e imperialistas dos países do norte. Ideia recorrente, em vários trabalhos, e reiterada em seus ensaios mais conhecidos “Madre América” e “Nuestra América”. Neste último, afirma que:

(...) *entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico (...).*<sup>319</sup>

José Martí não rompe com a tradição diagnosticadora do pensamento social ibero-americano influenciado pelas ideias raciais do médico Gustave Le Bon, conforme já explicitado. Manteve em sua produção intelectual a prática diagnósticadora dos males e das enfermidades que acomentiam *Nuestra América*. Porém, em seu conteúdo narrativo, os problemas que a região enfrentava não eram consequências de questões internas ou raciais, conforme postulavam os discursos colonizadores externos e internos, mas sim causados pela colonização e imperialismo dos países do norte.

Soma-se a estas questões o processo de independência das colônias espanholas, este não alterou ou propiciou o fim da colonização ou dos problemas, pelo contrário “*de viejos males vinieron males nuevos*”<sup>320</sup>. Em sua escritura, a América se tornou um campo de batalhas após as independências, entre o “espírito da jovem república” e a estrutura colonial, entre a “organização democrática” republicana e o sistema hierárquico da colônia.

Para Martí, “*La colonia continuó viviendo en la república (...)*” e as nações independentes padeciam com novos males, tais como: “*los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inocuo e impolítico de la raza aborigen*”<sup>321</sup>, dentre outras enfermidades.

<sup>319</sup> “Nuestra América”. *OC*, v. VI, p. 35.

<sup>320</sup> Discurso de 1880 intitulado “Lectura en la Reunión de emigrados cubanos”, publicado em New York em um folheto no mesmo ano. *Discursos revolucionarios*. *OC*, v. IV, p. 202. Seus discursos revolucionários foram reunidos no 4º volume de suas *Obras completas*. Conforme esclarece o editor: “*Muchos fueron los discursos de propaganda revolucionaria que pronuncio Marti en su incansable labor de organizar la lucha por la independencia de Cuba. Pero sólo han quedado reproducidos unos pocos, escasamente una docena, publicados en folletos de la época o en los periódicos El Porvenir y Patria, de Nueva York*”. *Idem*, p. 173.

<sup>321</sup> “Nuestra América”. *OC*, v. VI, p. 35.

*El continente descoyuntado durante tres siglos por su mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón; la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu (...).*<sup>322</sup>

Neste sentido, aponta que o papel da política era promover a mudança de espírito necessária à consolidação da independência. E a função da “arte do bom governo” era construir a unidade<sup>323</sup>, “fundir”, “pacificar”, “harmonizar” e “almagamar”, um corpo social e cultural heterogêneo, isto é, “(...) *Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de índio y criollo (...)*”<sup>324</sup>. A importância que confere a unidade e a integração dos fragmentos do mundo social em sua produção intelectual, conforme nos chama a atenção Julio Ramos (2008), manifesta-se também em sua concepção de política.

E esta, para Martí, “(...) *es la verdad. La política es el conocimiento del país, la previsión de los conflictos lamentables o acomodados ineludibles entre sus factores diversos u opuestos (...)*”<sup>325</sup>. Assim, ao conhecimento cabia a missão de promover o rompimento com o conhecimento “importado”. Pois, “(...) *ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano*”<sup>326</sup>, ao contrário, em sua escritura, o conhecimento “estrangeiro” impedia “*la visión de la realidad*”: “*ocultándola*”, “*marginándola*” o “*asesinándola*”.

Recorrente em sua produção é a ênfase na exclusão promovida pelo conhecimento “importado” dos povos autóctones e mestiços da História, de direitos e de condições mínimas de existência. É nesta perspectiva que o conhecimento, em sua interpretação, é de fundamental importância para a construção das nações na região hispano-americana: “*Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranias (...)*”<sup>327</sup>.

*Sólo que se desdeña el estudio de las cuestiones esenciales de la patria; – se sueña con soluciones extranjeras para problemas originales; – se quiere aplicar sentimientos absolutamente genuinos, fórmulas políticas y económicas nacidas de elementos completamente diferentes (...). Resulta, pues, una inconformidad absoluta entre la educación de la clase dirigente y las necesidades reales y*

<sup>322</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>323</sup> Discurso com o título “Hora Suprema”, publicado em 14 de março de 1893, no Jornal *Patria*. OC, v. II, p. 248.

<sup>324</sup> “Nuestra América”. OC, v. VI, p. 18.

<sup>325</sup> “Ciegos y desleales”, publicado no jornal *Patria*, de New York, em 28 de janeiro de 1893. OC, v. II, p.214.

<sup>326</sup> “Nuestra América”. OC, v. VI, p. 20.

<sup>327</sup> *Idem*, p. 18.

*urgentes del pueblo que ha de ser dirigido. Las soluciones complicadas y sofisticadas a que se llega en los pueblos antiguos, nutridos de viejas serpientes, de odios feudales, de impacencias justas y terribles; las transacciones de una forma brillante, pero de una base frágil, por medio de las cuales se prepara para el siglo próximo el desenlace de problemas espantosos, - no pueden ser las leyes de la vida para un país constituido excepcionalmente, habitado por razas originales cuya propia mezcla ofrece caracteres de singularidad (...).*<sup>328</sup>

Nesta perspectiva, as interpretações martinianas do contexto hispano-americano de fins do século XIX sinalizam para a necessidade de busca – no duplo sentido de consciência e prática com o fazer histórico – de um conhecimento que visava à apreensão das problemáticas e da diversidade de povos e culturas que caracterizavam a região. Assim, José Martí assumiu as tarefas de ordenar pelo discurso a realidade fragmentada e difundir suas reflexões e interpretações aos países que padeciam, após as independências, com as conseqüências dos processos colonizadores. No campo político, sua missão envolveu a participação no *Partido Revolucionario Cubano* (PRC) e na organização do movimento político de Independência de sua pátria e de toda *Nuestra América*.

#### **4.2. José Carlos Mariátegui: *la verdadera tradición nacional*.**

José Carlos Mariátegui (1894-1930), intelectual de grande representatividade, foi considerado um dos ideólogos marxistas mais importantes das Américas, tendo sido tema de inúmeras teses, pesquisas, debates, produções políticas, e releituras. Nas duas últimas décadas do século XX, quando a última publicação de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* completou oitenta anos, e com o chamado “fim do socialismo real”, observado a partir dos anos de 1990, o autor recebeu mais uma série de homenagens<sup>329</sup> que reconheceram sua expressividade no âmbito da discussão crítica da ordem econômica e política imperante.

Pesquisadores, intérpretes e homenageadores discutem seu trajeto ressaltando alguns dos seus perfis como o de jornalista, ativista político, vanguardista e criador do marxismo indoamericano. Nos últimos anos, estudos e reflexões tematizam questões mais

<sup>328</sup> “Un voyage à Venezuela”. In: *Viajes. OC*, v. XIX, p. 160.

<sup>329</sup> Destaca-se aqui, entre tantos outros trabalhos: FORGUES, Roland (Ed.). *Mariátegui y Europa*. El otro descubrimiento, 1993; SOBREVILLA, David (Ed.). *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, 1995; GERMANÁ, De César. *El socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui*, 1995.

específicas no conjunto de sua produção como sua concepção de América Hispânica, gênero, raça, religião, indígenas, produção estética, crítica literária<sup>330</sup>. Contudo, ainda há o predomínio de reflexões sobre sua preocupação com a “inserção do Peru na modernidade revolucionária”<sup>331</sup> e de sua atividade política, o que secundariza as demais temáticas refletidas pelo autor.

O número significativo de interpretações de aspectos variados da obra de José Carlos Mariátegui não esgota todas as ideias que ele abriu como fontes de reflexão, dado o caráter plural de sua produção do ponto de vista temático. Assim, a preponderância de temas como seu pensamento marxista e sua atuação política não constitui um dado capaz de restringir suas reflexões somente a tais sistemas de interpretação ou círculos especializados de discussão. Ao contrário, Mariátegui é um dos autores que produziu interpretações importantes de seu país e de outros, debruçando-se sobre os mais variados aspectos da realidade peruana e internacional.

Sua obra apresenta um conjunto de preocupações com os problemas maiores da sociedade e do debate intelectual de seu tempo, entre outros, a formação da nação e da identidade do povo peruano. Neste sentido, Edgar Montiel (1995)<sup>332</sup> e Muyolema Calle (2007), apontam que as produções sobre sua “*multifacética producción intelectual*” têm abordado os mais variados aspectos, temas e perspectivas de seu discurso crítico, porém “(...) *son raros los enfoques dirigidos a examinar con profundidad y especificidad la imagen de nación y el nacionalismo mariateguiano*”.<sup>333</sup>

A interpretação da nação não se constitui em uma temática independente das demais problemáticas sociais, econômicas e culturais abordadas pelo peruano no conjunto de sua produção. Sua perspectiva delinea-se a partir de reflexões de diversos temas, em seu modo de situar-se em relação às contradições de seu contexto, à sua perspectiva teórico-ideológica marxista, à sua atividade profissional e política, e na forma livre de seu ensaio.

---

<sup>330</sup> GUARDIA, Sara Beatriz de. *José Carlos Mariátegui*. Una visión de género, 2005; VIZCARRA, Alfonso Castrillón de. *José Carlos Mariátegui, crítico de arte*, 1993; Löwy, Michael. Mística revolucionária José Carlos Mariátegui e a religião, *Estudios Avanzados*, n. 19, 2005, p. 105-116.

<sup>331</sup> Para Mariátegui a modernidade não é a da Ilustração ou dos processos “modernizadores” eurocêtricos de fins do século XIX, mas sim o projeto revolucionário que exigia a destruição das bases capitalistas, neste caso, a revolução socialista.

<sup>332</sup> MONTIEL, Edgar. Política de la nación: El proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy, *Cuadernos Hispanoamericanos - Revista Mensual de Cultura Hispánica*, n. 537, 1995, p. 61-81.

<sup>333</sup> MUYOLEMA-CALLE, Armando. *Colonialismo y representación*. hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los andes del siglo XX, (Tese de doutorado: University of Pittsburgh), 2007, p. 52.



A leitura desenvolvida neste trabalho, embora tributária de várias outras anteriores na medida em que almeja investigar um tema no conjunto da obra de Mariátegui, cuja importância tem sido apontada por diversos estudiosos e intérpretes, busca acompanhar uma das dimensões menos tratadas, ainda que não completamente ausente. Neste sentido, a leitura a ser empreendida tem como objetivo compreender sua aceção de nação e, mesmo sendo um dos aspectos menos relevados em sua produção intelectual, tal preocupação o acompanha por toda sua trajetória intelectual, produção jornalística e política.

Contudo, é na fase de sua produção após os três anos de exílio na Europa, de 1919 a 1923, que suas reflexões abordam de forma mais recorrente tal tema. Deste modo, dentre sua extensa produção discursiva, reunida em mais de 20 volumes<sup>334</sup>, a reflexão a ser desenvolvida dar-se-á a partir de sua produção denominada de “segunda fase intelectual”.

Cabe apontar que sua produção é dividida em fases intelectuais, devido à importância que o exílio na Europa, principalmente na Itália, assumiu em sua formação pessoal, intelectual e política. O exílio de Mariátegui foi motivado por sua participação em 1919 na primeira grande greve dos trabalhadores peruanos e nos movimentos estudantis pela reforma universitária. José Carlos Mariátegui e César Falcón (1892-1970)<sup>335</sup> foram obrigados então a optar entre a prisão e uma viagem à Europa, como agentes de propaganda do governo peruano. Tal proposta, de exílio dissimulado, foi feita pelo então presidente liberal Augusto B. Leguía, que após assumir a presidência do país por meio de um golpe, instituiu um governo ditatorial.

Mariátegui, depois de viajar por alguns países europeus, tais como, França, Alemanha, Espanha e outros, instalou-se na Itália. Este país, conforme aponta Anibal Quijano (2007), “(...) fue una estación decisiva en la formación de Mariátegui, intelectual, política emocionalmente (...)”<sup>336</sup>, dado o contato com o movimento trabalhador, a vida intelectual, o marxismo e Gramsci, seu maior expoente naquele país.

Para o autor, este contexto marcou significativamente a orientação e a avaliação mariáteguiana quanto à “(...) los acontecimientos políticos, las crisis da democracia liberal y de su ideología, la crisis de la socialdemocracia y el significado del fascismo, que

---

<sup>334</sup> Edição publicada pela Editorial *Amauta* em 1972 das *Obras Completas* de José Carlos Mariátegui. Cabe esclarecer que o desenvolvimento da leitura neste trabalho se dará a partir de outras edições das obras de Mariátegui.

<sup>335</sup> Importante intelectual peruano e amigo de Mariátegui, juntos criaram o jornal *La Razón*.

<sup>336</sup> QUIJANO, Anibal. *Prólogo - José Carlos Mariátegui: reencontro y debate*. In: MARIATEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. XLIV.

*son los temas dominantes de sus crônicas(...)*<sup>337</sup>. E foi o período em que Mariátegui “*ha entrado, finalmente, en la lucha política al lado del naciente proletariado, orientándose hacia el socialismo (...). Posteriormente su declaración socialista revolucionária*”.<sup>338</sup>

Biógrafos, intérpretes e estudiosos de sua vida, produção e trajetória política dividem o conjunto de sua obra em fases intelectuais, a partir da experiência européia. Tal divisão de sua escritura em duas etapas demarcadas foi designada pelo próprio *Amauta* atendendo a seguinte diferenciação: uma primeira etapa, anterior ao exílio, denominada por Mariátegui de “*la edad de Piedra*”, compreende o início de sua produção com o pseudônimo Juan Croniqueur em 1912 até os escritos de 1919 e, a segunda etapa, “*la edad de Revolución*”, iniciada após seu retorno ao Peru.

Esta distinção do conjunto de sua obra é relevante no que tange a discussão da temática aqui proposta não somente pela abrangência de novos temas em suas reflexões, como a “questão indígena”, a construção da nação e formação da identidade nacional, mas também pela mudança de perspectiva teórico-ideológica, devido a sua convivência, formação política e intelectual no contexto europeu do entre Guerras. Principalmente, com o ressurgimento das reivindicações e movimentos nacionalistas, analisados pelo próprio Mariátegui quando correspondente na Europa de jornais peruanos.<sup>339</sup>

Nesta perspectiva, cabe pontuar alguns elementos desta divisão de sua produção, pois nos permite apreender o contexto político, econômico, cultural e intelectual, peruano e internacional, que balizaram sua concepção de nação e de identidade nacional. O exílio e a adoção do referencial marxista<sup>340</sup> por Mariátegui é considerada o marco divisor de sua produção em fases intelectuais. O *Amauta* esboçou alternativas e soluções originais ao refletir, a partir deste *corpus* teórico-ideológico, para os dilemas nacionais e internacionais.

Ao retornar ao Peru deparou-se com as questões indígenas que, naquele momento, ocupavam a primeira ordem nos debates intelectuais e políticos. Exigindo respostas e

<sup>337</sup> *Idem*, p. XLIII. As conseqüências da Primeira Guerra Mundial, as mudanças na literatura e nas artes são interpretadas nas conferências a respeito da História mundial na Universidad Popular González Prada, foram reunidas em seu primeiro livro *La escena contemporánea*.

<sup>338</sup> *Idem*, p. XXXIX.

<sup>339</sup> Tais trabalhos, compilados em *La escena contemporánea, Ideología y política, Cartas de Italia e El alma matinal*, Mariátegui reflete a respeito do processo de revigoração dos antigos nacionalismos e das novas características que assumiram após o fim da Primeira Guerra Mundial, causados pelo desmoronamento dos Impérios Austro-Húngaro e Otomano na Europa, e suas distintas manifestações no Continente Asiático.

<sup>340</sup> Cabe ressaltar que o marxismo no “mirante italiano”, conforme expressão de Löwi (1994), em Mariátegui teve contato e influenciou em sua análise da “realidade peruana” e de suas propostas revolucionárias. Entre os diversos trabalhos que refletem acerca do marxismo mariáteguiano ou de suas concepções marxistas, destaca-se aqui: GERMANÁ, César de, *op. cit.*, 1995; FERNANDES, Florestan. Significado atual de José Carlos Mariátegui, *Universidade & Sociedade*, n. 7, 1994, p. 4-8; LÖWY, Michel. *O marxismo na América Latina*. Uma antologia de 1909 aos dias atuais, 1999; TERÁN, Oscar. *Discutir Mariátegui*, 1985.

propostas, esboçou o projeto do socialismo indoamericano. Ainda no plano nacional, diante do surgimento do movimento antiimperialista controlado pela pequena burguesia, sob a liderança de Haya de la Torre (1895-1979), Mariátegui buscou definir a posição ideológica e política do operariado “revolucionário”, fundando o Partido Socialista de seu país.

A importância das reflexões e das ações políticas mariateguianas, assim como a originalidade de sua proposta, possibilita a divisão de sua obra em etapas ou fases intelectuais, conforme já explicitado, e corrobora outras como as estabelecidas por Patrícia D’Allmand (1994)<sup>341</sup> e Aníbal Quijano (2007), no que tange a sua produção discursiva a partir do exílio.

D’Allmand propõe a diferenciação de sua produção em uma fase internacionalista, tendo em vista que a produção do autor, durante sua estadia na Itália, tematizou acontecimentos internacionais. E uma segunda fase nacionalista, a partir de seu retorno do exílio, cujo foco de preocupação foram os dilemas nacionais, a política, a economia e a cultura peruanos. A autora aponta que em *La escena contemporánea*, Mariátegui tematiza as questões internacionais e em *7 ensayos* sua reflexão volta-se para a realidade nacional peruana.

Contudo, cabe apontar que tais obras únicas publicadas em sua vida, apesar do espaço de temporalidade entre ambas, são complementares, principalmente no que tange a interpretação mariateguiana dos socialismos europeus e da primeira interpretação marxista do desenvolvimento econômico e histórico de seu país. Anibal Quijano (2007) de maneira diferente de D’Allemand indica uma diferenciação de sua produção após 1923 em duas etapas: uma primeira que vai de 1923 a 1928 e; uma segunda etapa, que compreende sua produção entre 1928 a 1930.

A primeira etapa intelectual mariateguiana é marcada por seu embate a influência ideológica oligárquica peruana “*sobre la nueva generación de intelectuales y artistas*”. Para Quijano, Mariátegui objetivava, por meio da criação da editorial Minerva em 1924 – voltada à publicação de livros nacionais e estrangeiros –, com a publicação, em 1925, de *La escena contemporánea* e com a criação em 1926 da *Revista Amauta*, fomentar uma atmosfera intelectual e criar meios para combater a ideologia *criolla* oligárquica.

---

<sup>341</sup> D’ALLEMAND, Patrícia. Las contribuciones de Mariátegui a la crítica latinoamericana, *Thesavrus - Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, n. 3, 1994, p. 449-490.

Entre os trabalhos e empenho do autor, deste período, destaca-se a *Revista Amauta*, objeto de vários estudos nas diferentes áreas do saber e perspectivas teóricas, é considerada a “(...) revista más importante de América Latina neste século”<sup>342</sup>. E o veículo principal de comunicação de embate à ideologia dos grupos dirigentes de seu país, ao nacionalismo democrático radical da APRA e Haya de La Torre, bem como, a “(...) antena alerta a todo los movimientos intelectuales y artísticos de su tiempo, dentro y fuera del Perú”<sup>343</sup>.

A segunda etapa do trabalho e produção intelectual mariateguiana, para Quijano, é caracterizada pelo desenvolvimento e maturidade de seu pensamento político, de seus trabalhos de organização sindical e política do proletariado peruano. Em 1928 fundou o Partido *Socialista del Perú* e organizou o periódico *Labor*, com o objetivo de fazer propaganda socialista entre os trabalhadores. Escreveu os trabalhos compilados em *Defensa del marxismo* e publicou o livro *7 ensayos*. É deste período de sua produção que remontam os documentos sobre o “problema indígena” e a situação política para os eventos da III Internacional em Montevideo e Buenos Aires, intitulados “Punto de vista antimperialista” e “El problema de las razas en América Latina”.<sup>344</sup>

Três elementos balizaram a interpretação mariateguiana de formação da identidade e de construção da nação, a saber: sua formação teórico-ideológica durante o exílio; o contexto histórico, político, cultural e econômico de seu país; e um terceiro elemento, o empenho da intelectualidade e grupos dirigentes, no contexto da segunda década do século XX na América Ibérica, de construção do caráter nacional. As interpretações que buscavam compreender a formação da identidade e da construção da nação na América Ibérica, neste período, caracterizam-se pela retomada do passado, das condições legadas pelo colonizador europeu e de seu encontro com as sociedades pré-colombianas.

O pensamento social nas primeiras décadas do século foi permeado pelas reflexões a respeito dos legados das sociedades indígenas, o sentido tomado com a presença hispânica, o choque e misturas entre os povos indígenas e espanhóis, a religião e a questão racial. Tais temáticas tornaram-se referenciais na abordagem dos autores preocupados com as tradições que formaram as identidades nacionais a partir de diferentes perspectivas e correntes ideológicas.

---

<sup>342</sup> MÉLIS, Antonio. José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI, *Cuadernos de Recienvenido*, 1996, p. 1-30.

<sup>343</sup> QUIJANO, Aníbal, *op. cit.*, 2007, p. XLVII.

<sup>344</sup> Este último foi escrito em colaboração com Hugo Pesce. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideologia y política*, 2006.

A dicotomia entre continuidade e ruptura, tradição e singularidade, cópia e autenticidade, entre outras, se fizeram presentes, desde a ruptura formal com os países colonizadores, nas interpretações de autores iberoamericanos que discutiram a construção da nação. Contudo, no início do século XX o pensamento social e os nacionalismos foram marcados pelo debate em torno da “verdadeira tradição nacional”: a indígena ou a européia.

Segundo Emigdio Aquino Bolaños (2000), é deste período a questão polêmica acerca da “(...) *distinción fundamental, la relativa a la procedencia, al origen, que en debate latinoamericano*”<sup>345</sup>. Deste modo, no debate intelectual a recuperação do conceito de “tradição nacional” assinalou diversas perspectivas do pensamento nacionalista nos projetos de construção da nação, desde as reflexões e propostas antiimperialistas e de “unidade latinoamericana” aos projetos políticos conservadores de construção da nação.

A narrativa “oligárquica *criolla*” ou conservadora recuperou a imagem que identificava “*la tradición nacional con la española*” e, conseqüentemente, da origem da América Ibérica somente a partir da Conquista. A produção discursiva dos grupos dirigentes e dos conservadores, diante do imperativo do “que fazer com o índio” nos projetos de construção da nação, acirrou o contraste entre as “duas tradições”, principalmente nos países de população predominantemente indígena como Guatemala, México, Peru, Bolívia e Equador.

O indígena e o hispânico assumiram o papel dicotômico referencial na imaginação da intelectualidade preocupada em elucidar a formação das identidades nacionais. A reflexão a propósito da identidade foi marcada pela questão racial, não de forma reduzida a argumentos biológicos, presentes no pensamento social do século XIX, mas, a ênfase associada à raça pautou-se na construção das identidades. Tal como ocorreu no Peru, o contraste entre indígenas e hispânicos no México tornou-se a temática predominante da produção discursiva de fins dos anos 20 e 30 do século XX, como ocorreu nas abordagens de Manuel Gamio (1883-1960), José Vasconcelos (1882-1959) e Moisés Sáenz (1888-1941).

É importante indicar que a referência aqui a estes intelectuais não se deve apenas a sua contemporaneidade a Mariátegui, mas, principalmente, porque em nenhum outro país na América Ibérica o contraste entre indígenas e colonizadores repercutiu tão

---

<sup>345</sup> BOLAÑOS, Emigdio Aquino. José Carlos Mariátegui y el pensamiento latinoamericano de su época, *Revista de Indias*, n. 219, 2000, p. 439.

profundamente na reflexão sobre a identidade nacional a partir da Revolução de 1910, com seu projeto de construção do “homem novo”.

Autenticidade, tradição, entre outras, se tornaram o fio condutor das análises que, a partir de concepções teórico-ideológicas diversas, abordavam a existência de sociedades indígenas anteriores a presença dos europeus; a forma como se deu a Conquista, os processos de extermínio, exploração e violência frutos deste encontro; e as influências culturais nos processos de formação da identidade nacional.

Neste sentido, diferente da abordagem de Gamio e Saénz<sup>346</sup>, que tematizaram as contradições anteriores à presença europeia no continente e conferem ênfase ao elemento indígena como determinante na vida identitária mexicana, a interpretação de José Vasconcelos<sup>347</sup>, em *La raza cósmica*, aborda a identidade mexicana a partir do encontro entre as tradições: indígena e latina. A construção da identidade é abordada a partir do contraste entre ibéricos, conforme ressalta o autor, latinos e anglo-saxões nos processos de colonização.

Na interpretação de Vasconcelos (1983), na América anglo-saxônica, a Conquista – encontro de anglos saxões e indígenas – não propiciou a miscigenação entre o branco, negros e índios, pelo contrário, os brancos os destruíram, em contraste com os povos ibéricos e seu encontro com os indígenas em que ocorreu o processo de miscigenação, criador de uma civilização única, singular:

(...) civilização, com todos os defeitos, pode ser a eleita para assimilar e converter a um novo tipo todos os homens. Nela se prepara dessa maneira a trama, o múltiplo e rico plasma da humanidade futura. Começa a notar-se esse mandato da história na abundância de amor que permitiu aos espanhóis criar uma raça nova com o índio e com o negro; prodigalizando a estirpe branca através do soldado que engendrava a família indígena, e a cultura do Ocidente por meio da doutrina e o exemplo dos missionários que colocaram o índio em condições de penetrar na nova etapa, na etapa do mundo Uno. A colonização espanhola criou a mestiçagem; isto assinala seu caráter, fixa sua responsabilidade e define seu futuro (...).<sup>348</sup>

Vasconcelos, ao distinguir os povos ibero-americanos dos anglo-saxões, defende que a miscigenação na América Ibérica, como encontro e processo natural, ocorreu sem

---

<sup>346</sup> Em seu livro *México Íntegro*, uma coletânea de ensaios de fins dos anos 20 e início dos 30 do século XX, Saénz busca desconstruir a idéia do indígena como um ser do passado, atrasado e apresenta-o como elemento dinâmico na construção da identidade mexicana.

<sup>347</sup> Vasconcelos foi um dos ideólogos da Revolução Mexicana de 1910 e após atuar na Secretaria de Educação Pública do México em 1923 foi exilado, passando a residir nos Estados Unidos.

<sup>348</sup> VASCONCELOS, José. *La raza cósmica*. In: GRACIA, Jorge J. E.; Jaksic, Ivan. *Filosofia e identidad cultural en América Latina*, 1983, p. 80.

grandes conflitos. Sua abordagem ignora as formas de violência, poder e destruição da empresa colonizadora, diferentemente de Gamio e Saénz que enfatizaram tais aspectos durante a Conquista e a colonização. Em Vasconcelos, a mestiçagem é consequência natural do processo de formação dos povos ibéricos e não houve o predomínio de uma tradição, ou seja, este é resultante do processo de interação entre ambas as tradições sem maiores desordem.

Em sua reflexão, o mestiço é o elemento da identidade nacional capaz de promover a inserção do indígena em um mundo novo. Deste modo, a latinidade e a mestiçagem emergem de sua interpretação em lugar de uma tradição regional ou nacional, que seria representada pelos indígenas ou pelos hispânicos, latinos, conforme sua análise. Em produção discursiva, a identificação dos conquistadores com a tradição “latina”, implica mais que uma identificação com determinada tradição. Significa principalmente a defesa de um projeto de “intervenção civilizatória”, européia, de sociedades subjugadas e exploradas, na medida em que a latinização, articulada aos discursos nacionalistas, nega práticas culturais e formas de vida das sociedades indígenas, assim como, oculta práticas de violência, servidão e extermínio.

A narrativa *criolla*, distinta da perspectiva de Vasconcelos que conferiu ênfase a mestiçagem, assumiu a tradição espanhola como o principal elemento da nacionalidade. Neste sentido, excluiu as sociedades indígenas e seus legados nos processos de *nation-building* nas primeiras décadas do século XX, mesmo que a presença real de tais sociedades e de suas condições de existência conformava uma série de problemas sociais na construção da nação e na formação da identidade nacional. Ao mesmo tempo em que a produção narrativa *criolla* legitimava a colonização espanhola por meio da naturalização, mesmo que de exploração, da relação entre europeus com os povos não hispânicos.

O passado das sociedades autóctones, no início do século XIX, conforme já apontado, foi inventado e apropriado pelas narrativas *criollas* nos processos pró-independências a fim de construir uma imagem de identificação que os diferenciava da metrópole. Um século depois, os indígenas foram esquecidos e invisibilizados nas produções discursivas de grupos dirigentes e de seus intelectuais. Na realidade, tratava-se de estratégias discursivas puramente políticas, com o intuito de promover as independências, ao criar um antagonismo conjuntural com a Espanha.

E após a ruptura política, as colônias erigidas em nação mantiveram a mesma ordem colonial e a estrutura política e institucional limitando seus alcances a população

*criolla* e aos núcleos urbanos. A tradição hispânica, como uma tentativa de reprodução europeia na América Ibérica, implicou na negação da sociedade pré-colombiana em sua multiplicidade de grupos étnicos e lingüísticos, característica presente nas reflexões, sob diferentes interpretações, na produção discursiva de vários autores. Conforme, por exemplo, Guillermo Bonfil Batalla (1994) aborda em *México profundo*.<sup>349</sup>

Elucidativa desta negação é *La raza cósmica* de José Vasconcelos, na medida em que o autor reconhece os mexicanos, e também ibero-americanos, como “espanhóis pelo sangue e pela cultura”, ou, ainda, quando ao refletir a respeito da latinidade enfatiza que os “mesmos índios puros estão espanholizados, estão latinizados, como está latinizado o ambiente (...)”<sup>350</sup>. O autor concebe a tradição imposta no processo de colonização à necessidade de salvaguardar a latinidade, inclusive mediante a espanholização do indígena e do ambiente. Assim, a latinidade como definidora da identidade mexicana justifica a rejeição do passado indígena com sua ausência.

O conflito que caracteriza a identidade hispano-americana é um traço comum nos discursos elaborados em meados do século XX. Mariátegui, que analisa o conflito dual entre indígenas e *gamonales* a partir de seu contexto peruano, aponta que a manifestação desta se dava no plano econômico, principalmente no que diz respeito à propriedade da terra. Quanto ao termo *gamonal*, o próprio *Amauta* esclarece que

(...) El término ‘gamonalismo’ no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrários. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado (...).<sup>351</sup>

O contexto intelectual e político peruano, nas primeiras décadas do século XX, revitalizado pelo debate nacionalista “modernizador”, eurocêntrico, encontra-se permeado pela visão do passado, segundo a qual a História do Peru iniciou com a Conquista europeia do continente. Tal perspectiva ignorava o passado das sociedades autóctones e invisibilizava sua presença, assim como, naturalizava a relação de servidão dos povos indígenas pelos europeus exploradores e colonizadores.

<sup>349</sup> BATALLA, Guillermo Bonfil. *México profundo: una civilización negada*, 1994.

<sup>350</sup> VASCONCELOS, José, *op. cit.*, p. 76-78.

<sup>351</sup> “El problema del índio”. In: \_\_\_\_\_. *7 ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 28.



José de la Riva Agüero (1783-1858)<sup>352</sup>, um dos mais importantes representantes da posição intelectual e política conservadora, o principal debatedor na polêmica com Mariátegui sobre o Indigenismo, em “El proceso de la literatura”<sup>353</sup> enfatiza que os povos autóctones representavam passados “*extranjeros y peregrinos*” para *criollos* de “*raza española*”, mestiços e “*índios europeizados*”. Representados como estrangeiros em seu próprio território, os povos colonizados, segundo Agüero, estavam presos a um passado pré-histórico.

E em meio a este debate a respeito das identidades nacionais em que a tradição espanhola foi reapropriada e reinventada, a escritura mariateguiana se opôs a tradição colonizadora, e reivindicou a “verdadeira tradição nacional”. Neste sentido, o discurso mariateguiano é um combate a perspectiva *criolla* da identidade nacional e da imposição de uma nacionalidade postiça e estranha a raiz dos peruanos, pois esta era eminentemente indígena em sua compreensão.

Em seu embate ou polêmica a propósito da identidade nacional que manteve com as correntes conservadoras, Mariátegui aponta que a latinidade, defendida por Vasconcelos, como originalidade da “*raza cósmica*”, ocorreu somente no Uruguai e

(...) *En la Argentina es posible pensar así; en el Perú y otros pueblos de Hispano-América, no. Aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa, y que, como ya he tenido oportunidad de remarcar, es el sentimiento más extranjero y postizo que en el Perú existe (...).*<sup>354</sup>

No Peru, os indígenas foram excluídos dos processos de formação da nação, do ponto de vista econômico, cultural e social, mas também intelectual. E por meio do debate cotidiano nos jornais peruanos sobre tradição, Indigenismo e nacionalismo emerge a concepção de nação e identidade nacional mariateguiana. Em uma primeira aproximação a esta temática em sua produção discursiva dificuldades se impõe: a forma de sua escritura jornalística e a característica polêmica, contundente, de respostas às concepções dos intelectuais *criollos* conservadores.

<sup>352</sup> RIVA-AGÜERO, José de la. *Carácter de la literatura del Perú independiente*, 2008.

<sup>353</sup> In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 191-315.

<sup>354</sup> “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”. In: *Temas de Nuestra América*, 1975, p. 25-26. Este artigo foi publicado originalmente em maio de 1925 no jornal *Mundial* e reproduzido, com alterações, no jornal *El Argentino* em 14 de Junho do mesmo ano.

Deste modo, ao buscar apreender sua acepção de nação é necessário acompanhar os embates travados em sua escritura jornalística com seus referentes polêmicos sobre tradição, nacionalismo e identidade nacional, levando em consideração o contexto peruano econômico, político, cultural e intelectual. Quanto a questão da tradição cabe assinalar que os elementos básicos deste tema aparece nos artigos de Mariátegui publicados na seção “Peruanicemos al Perú” de *Mundial*, reunidos no livro com o mesmo título e nos ensaios reunidos em *7 ensayos*.

A produção discursiva da intelectualidade reapropriou-se da imagem da origem da América Ibérica a partir da Conquista. E a perspectiva “oligárquica *criolla*” ou conservadora, ao recuperar a imagem que identificava “*la tradición nacional con la española*”, passou a defender tal tradição como elemento principal da identidade nacional. E o próprio Mariátegui no artigo publicado em 1927 “La tradicion nacional”<sup>355</sup>, analisa o significado ideológico desta discussão no contexto peruano.

*Para nuestros tradicionalistas, la tradición en el Perú es, fundamentalmente, colonial y limeña. Su conservantismo, pretende imponernos, así, una tradición más bien española que nacional. Ya he apuntado en mi anterior artículo que siempre el tradicionalista mutila y fracciona la tradición en el Perú y el interes clasista y político de nuestra casta feudal. Mientras ha dominado en el país la mentalidad colonialista, hemos sido un pueblo que se reconocía surgido de la conquista. La conciencia nacional criolla obedecía indolentemente al prejuicio de la filiación española. La historia del Perú empezaba con la empresa de Pizarro, fundador de Lima. El Imperio Incaico no era sentido sino como prehistoria. Lo autóctono estaba fuera de nuestra historia y, por ende, fuera de nuestra tradición. Este tradicionalismo empequeñecía a la nación, reduciéndola a la población criolla o mestiza. Pero, impotente para remediar la inferioridad numérica de ésta, no podía durar mucho (...).*<sup>356</sup>

Ao responder às críticas de que seu projeto revolucionário de inserção do indígena nos processos de formação da nacionalidade e de resgate da tradição incaica era um ideal utópico, Mariátegui enfatizou que:

*(...) Y esto no tiene nada de insólito, y ni siquiera nacional no como un utópico ideal de restauración romántica, sino como una reintegración espiritual de la historia y la patria peruanas. Reintegración profundamente revolucionaria en su intención y su trascendencia (...).*<sup>357</sup>

<sup>355</sup> Publicado no jornal limenho *Mundial* em 2 de dezembro de 1927. In: *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 167-170.

<sup>356</sup> *Idem*, p. 167

<sup>357</sup> *Idem*, p. 168.

E, ao concluir seu artigo, não nega a tradição hispânica, porém, enfatiza tratar-se de uma tradição estrangeira,

*La tradición nacional se ha ensanchado con la reincorporación del incaísmo, pero esta reincorporación no anula, a su turno, otros factores o valores definitivamente ingresados también en nuestra existencia y nuestra personalidad como nación. Con la conquista, España, su idioma y su religión entraron perdurablemente en la historia peruana comunicándola y articulándola con la civilización occidental. El Evangelio, como verdad o concepción religiosa, valía ciertamente más que la mitología indígena. Y, más tarde, con la revolución de la Independencia, la República entró también para siempre en nuestra tradición. (...) la tradición aristocrática, desde la conquista, que condenó al ostracismo lo autóctono, esa tradición no era indígena sino extranjera. Nada es tan estéril como el proceso a la historia, así cuando se inspira en un intransigente racionalismo, como cuando reposa en un tradicionalismo estático. "Indiestro non si torna (...)."<sup>358</sup>*

Diante da dualidade de tradições no contexto de formação da identidade na América Ibérica, o discurso mariateguiano desafia a própria concepção europeia de nação, como resultante de um processo de homogeneização. Ao pontuar a necessidade de esclarecimento do termo “*tradición nacional*”, sua reflexão desconstrói a concepção de identidade como algo rígido e excludente.

Sua análise demonstra que identidade é fruto de negociação, composição e contribuições múltiplas, de resignificação e significação de acordo com a composição ideológica discursiva.

*(...) Nada es tan estéril como el proceso a la historia, así cuando se inspira en un intransigente racionalismo, como cuando reposa en un tradicionalismo estático. "Indiestro non si torna". Cuando se nos hablas de "tradición nacional", Y porque la tradición tiene siempre un aspecto ideal – que es el fecundo como fermento o impulso de progreso o superación – y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente. Y porque la tradición está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada (...)."<sup>359</sup>*

Na escritura mariateguiana, a palavra “tradição” adquire um significado oposto ao que os tradicionalistas lhe conferiam. A tradição em Mariátegui é a defesa das raízes indígenas, expressão recorrente em seus escritos. O resgate da verdadeira tradição nos processos de formação da identidade era possível na medida em que a nação encontrava-se em formação e para completar o processo de formação nacional, na base das nações, o fermento e a raiz indígena eram insubstituíveis.

---

<sup>358</sup> *Idem*, p. 169.

<sup>359</sup> *Idem*, p. 170.

Como aos autóctones era negado o direito a participação neste processo, Mariátegui se propõe como tarefa contribuir com a “refundação da nação”, por meio do resgate da história, da tradição indígena que, na produção discursiva conservadora, era visto como elementos como pertencentes ao passado.

Sua concepção de nação é balizada por duas premissas principais: a idéia de nação em formação – portanto nação como projeto, a ser construída –, e a nação como mito. A segunda premissa de sua concepção de nação é pautada na concepção de que esta é um mito: “(...) *La nación misma es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa, científicamente determinable (...)*”.<sup>360</sup>

Em sua abordagem o mito é raiz e não programa, ou seja, era necessário modernizar sobre as bases do mito, recuperar a raíz, a tradição. Neste sentido, é que em suas discussões a respeito da tradição enfatiza a necessidade do resgate da verdadeira tradição, a indígena, e da recuperação do mito incaico. Pois, a nação a ser construída se diferenciava do mito da cultura “estrangeira” colonizadora e tal construção seria possível somente com a revolução socialista.

Como para Mariátegui o mito nacional é o mito incaico, é importante apontar que em sua escritura tal mito possui duas dimensões: a dimensão espiritual, o vínculo com a terra, e a dimensão material, o comunismo agrário. Estas são as bases de sua concepção de autoctonia e é nelas que o autor fundamenta sua perspectiva de Revolução socialista no Peru: o “índio” como sujeito e construtor desta Revolução, levando em consideração sua experiência passada de comunismo agrário, o “*ayllu*”.

*Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía (...). Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales (...). Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anodaron completamente al golpe de la Conquista.*<sup>361</sup>

A abordagem mariáteguiana da identidade destaca a violência que marcou o evento da Conquista especialmente a destruição e servidão das sociedades indígenas. Assim,

<sup>360</sup> “El proceso de la literatura”. In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 196.

<sup>361</sup> “Esquema de la evolución económica”. *Idem*, p. 7.

revolução e nação ocorreriam juntas no Peru, o que elucida sua ênfase na idéia de nação em formação, pois esta é um projeto e não uma realidade fixa, já conformada.

Deste modo, era possível construir a nação nos moldes socialistas e o indígena deveria ocupar a centralidade nesta construção. Neste sentido, enfatiza que a nação tem sido construída “*sin el indio y contra el indio*”, e postula que “(...) *una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio, [porque éste] es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación*”<sup>362</sup>. Assim, “(...) *a nueva peruanidad es – así – una cosa por crear. Su cimiento histórico tiene que ser indígena (...)*”<sup>363</sup>

Sua reflexão a respeito de nacionalismo e de nacionalidade em formação tem por base a “realidade” de seu próprio país, dividido em dois componentes principais e não integrados, a presença de uma maioria indígena, o coletivo que denomina de “*raza autóctona*”, e uma minoria dirigente política e econômica, o *criollo* oligarca. Assim, o postulado de “*La peruanización del Perú*” assume em sua perspectiva, ao imaginar a nação, o constructo simbólico da edificação nacional a partir do lugar que o indígena deveria ocupar nesse processo.

Em “Nacionalismo y vanguardismo”, de 1925, em sua polêmica com os conservadores e sua concepção de nacionalismo, Mariátegui de forma contundente, estabelece uma diferenciação entre o nacionalismo das novas gerações, portanto, de sua concepção em contraposição ao “nacionalismo reacionário”:

*Para conocer cómo siente y cómo piensa la nueva generación, una crítica leal y seria empezará sin duda por averiguar cuáles son sus reivindicaciones. Le tocará constatar, por consiguiente, que la reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio. Este hecho no tolera mistificaciones ni consiente equívocos. Traducido a un lenguaje inteligible para todos, inclusive para los conservadores, el problema indígena se presenta como el problema de cuatro millones de peruanos. Expuesto en términos nacionalistas, – insospechables y ortodoxos se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Peru (...). Para sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario recurre invariablemente al artificio de anexarse no sólo todo el pasado y toda la gloria de España sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad. Las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas. El Perú, como se lo representa esta gente, no descende del Inkario autóctono; descende del imperio extranjero que le impuso hace cuatro siglos su ley, su confesión y su idioma.*<sup>364</sup>

<sup>362</sup> “El problema primario del Peru”. In: *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 32.

<sup>363</sup> “El proceso de la literatura”. In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 212.

<sup>364</sup> *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 97-99. Em uma nota, o editor esclarece que este trabalho foi “Publicado inicialmente en dos partes (“Nacionalismo y Vanguardismo”, *Mundial*, Lima, 27 de noviembre de 1925. y “Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte”, *Mundial*, Lima, 4 de diciembre de 1925), fue fusionado por el autor, en el original que conservamos, en la forma en que se presenta en esta compilación (N. de los E.)”. *Idem*, p. 97.

O nacionalismo reacionário para criar uma profundidade histórica, segundo o autor, recorre ao artifício de ligar-se a tradição latina. Contudo, em seu país, a nacionalidade é a de quatro milhões da população indígena<sup>365</sup>. Tendo em vista tais fatores, articula seu projeto intelectual em relação ao nacionalismo à ideia de que “*la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia (...)*”<sup>366</sup>. É importante indicar que, em Mariátegui, a noção de vanguarda se desprende do sentido puramente artístico literário, seu significado amplia-se abarcando a intelectualidade com projeto de mudanças da ordem social instituída.

O papel da *nueva geração* ou vanguarda na reconstrução da nação, a partir da tradição indígena, era o de promover as transformações necessárias para a consolidação da Revolução Socialista. Em Mariátegui, nacionalismo e socialismo não eram inconciliáveis. A partir desta acepção, combateu a produção discursiva de grupos dirigentes dos países imperialistas que difundiam a ideia da antinacionalidade do socialismo.

*El socialismo no es, en ningún país del mundo, un movimiento anti-nacional. Puede parecerlo, tal vez, en los imperios. En Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos, etc., los revolucionarios denuncian y combaten el imperialismo de sus propios gobiernos. Pero la función de la idea socialista cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista (...).*<sup>367</sup>

Com tal assertiva, Mariátegui orientou a discussão e o debate indigenista em direção a Revolução Socialista. Seu empenho consiste em tentar mostrar que o nacionalismo indigenista não era incompatível com o socialismo marxista, assim como evidenciar que a perspectiva socialista, em países explorados, era o “motor” de construção de uma nova ordem nacional.

A partir do referencial marxista pontua que o pensamento revolucionário da vanguarda não poderia ser liberal, mas socialista. Pois, este era o único meio de resolver os problemas e transformar o Peru, dada à ausência de uma burguesia nacionalista “progressista” e a colonização do capitalismo imperialista.

---

<sup>365</sup> Cabe apontar que Mariátegui em sua escritura utiliza dados demográficos de forma recorrente para justificar seus argumentos.

<sup>366</sup> *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 99.

<sup>367</sup> *Idem*, p. 100-101. Grifos meus.

(...) *El socialismo aparece en nuestra historia no por una razón de azar, de imitación o de moda, como espíritus superficiales suponen, sino como una fatalidad histórica. Y sucede que mientras, de un lado, los que profesamos el socialismo propugnamos lógicamente y coherentemente la reorganización del país sobre bases socialistas y – constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismos imperialistas extranjeros –, proclamamos que éste es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista, de otro lado no existe en el Perú, como no ha existido nunca, una burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en los postulados de su doctrina.*<sup>368</sup>

Tais proposições balizaram a compreensão de Mariátegui a propósito do Indigenismo e a situação do indígena no Peru. Em 1927, além do *Amauta*, Luis Alberto Sánchez (1900-1994) e José Angel Escalante (1882-1965), foram os principais responsáveis pela “polêmica do indigenismo”, cuja principal causa consistia no debate sobre como solucionar o “problema indígena”.<sup>369</sup>

Em meio a este debate, ao responder as críticas de Luis Alberto Sánchez a seu indigenismo socialista, em “Indigenismo y socialismo - intermezzo polémico”<sup>370</sup>, Mariátegui enfatiza que

(...) *Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de "indigenismo" y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú, las masas – la clase trabajadora – son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo, no sería pues, peruano – ni siquiera socialismo – si no se solidarizase primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista (...). Pero, para ahorrarse todo equívoco – que no es lo mismo que equivocación como pretende alguien – en lo que me concierne, no me llame Luis Alberto Sánchez "nacionalista", ni "indigenista", ni "pseudo-indigenista", pues para clasificarme no hacen falta esos términos. Llámeme simplemente, socialista (...).*<sup>371</sup>

<sup>368</sup> “El problema del índio”. In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 28.

<sup>369</sup> Para uma leitura acerca desta polêmica, ver: Aquézo Castro, Manuel. *La polémica del indigenismo*, 1976; CHANG-RODRIGUES, Eugenio. José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo, *América sin nombre*, n. 13-14, 2009, p. 103-112.

<sup>370</sup> “Indigenismo y socialismo”. In: *Ideología y política*, 2006, p. 204-208. O Editor, em uma nota, esclarece que este trabalho foi uma resposta a Luis Alberto Sánchez, publicada no jornal *Mundial*, em 25 de Fevereiro de 1927, e na *Revista Amauta* no mesmo ano: “Bajo el epígrafe “Indigenismo y Socialismo”, reunió José Carlos Mariátegui en *Amauta*, las dos notas polémicas con Luis Alberto Sánchez (“Intermezzo Polémico” y “Réplica a Luis Alberto Sánchez”) reproducidas de *Mundial*, como se indica en el lugar correspondiente de esta compilación. Agregó, además, una breve respuesta al señor José A. Escalante. “Polémica Finita”, nota que da fin al diálogo polémico con Sánchez, apareció en el mismo número de *Amauta*, en la primera parte de la revista”. *Idem*, p. 204.

<sup>371</sup> *Idem*, p. 207.

Interessante observar como o próprio Mariátegui define sua perspectiva indigenista: sobretudo, socialista. De fundamental importância na transformação da realidade peruana, o socialismo seria a única maneira de construção da nação, pois a maioria da massa do operariado peruano era constituída por indígenas que deveriam ocupar a centralidade da nacionalidade peruana. Neste mesmo trabalho, esclarece que sua compreensão, entendimento do valor e sentido do indígena, não se deu “(...) *por el camino de la erudición libresca, ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino - a la vez intelectual, sentimental y práctico - del socialismo (...)*”.<sup>372</sup>

Anteriormente ao início da polêmica, em 1925, publicou “Problema primário del Perú”<sup>373</sup>, seu primeiro trabalho dedicado exclusivamente a questão indígena. Este ensaio é considerado por alguns estudiosos como o “*descubrimiento del indio*”<sup>374</sup> por Mariátegui. Luis Veres (2002), Muyolema-Calle (2007), dentre outros, críticos à perspectiva indigenista do *Amauta*, ao aventar a intencionalidade deste ao entrar no debate indigenista, enfatizam que esta teve como principal causa promover a revolução socialista, dada sua falta de interesse por tal temática, desde o início de sua produção discursiva até os dois anos seguintes após sua volta do exílio.

O retorno da Europa se deu em 1923 e o primeiro trabalho mariáteguiano a respeito das problemáticas indígenas em seu país é de 1925. Além da ausência de produção a respeito da questão indígena, por dois anos, os autores também enfatizam sua formação eminentemente urbana. Desde a infância, o *Amauta* viveu em Lima, capital do país, e em sua juventude, participou ativamente de movimentos culturais e sociais, porém urbanos como os da boêmia literária. Para Veres e Muyollema-Calle, o jovem “*que viaja a Europa es esencialmente un intelectual urbano*”.

O que para Veres elucida sua falta de contato, desconhecimento das Serras e das culturas indígenas do Peru. Segundo o autor,

(...) *Mariátegui, influido por Luis E. Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo tuvo un conocimiento del Ande peruano muy limitado. Su información “le llegó por terceras personas que, en esa época, estaban imbuidas de un hondo lirismo que le proporcionaron información parcial, literaria, emotiva y, por lo tanto, apasionada”. Y a partir de este desconocimiento se explica que Mariátegui mantuviera un enfoque indigenista “utópico y romántico” que cree ver en la*

<sup>372</sup> *Idem*, p. 207.

<sup>373</sup> Publicado em Mundial. *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 41-46. Mariátegui retomou este e outros trabalhos sobre as questões indígenas em “El problema del indio”. In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 26-34.

<sup>374</sup> Expressão de ARROYO, Carlos. *El Incaísmo modernista y Rumi Maqui: el joven Mariátegui y el descubrimiento del indio*. Disponível em: [web.presby.edu/lasaperu/arroyo2.htm](http://web.presby.edu/lasaperu/arroyo2.htm).



*pervivencia del ayllu la posibilidad de nacimiento de un nuevo comunismo (...). Sin duda, Mariátegui pensaba modernizar el sistema comunal de la Sierra mediante cooperativas estatales, pero el sistema de reorganizar el ayllu era algo tan viejo como algunos escritos de Las Casas y Vasco de Quiroga. Por otra parte el desconocimiento de Mariátegui acerca de la historia de los incas afecta a su consideración del incario como un todo homogéneo, aseveración que queda desmentida por historiadores más modernos que interpretan el incario como un conjunto de agrupaciones étnicas muy diferentes, sin tener en cuenta el grupo aparte que ocuparía zonas como San Martín o Loreto, zonas a las que los incas no tuvieron acceso (...).*<sup>375</sup>

O discurso indigenista mariateguiano é alvo de diversas polêmicas e o foi durante toda sua vida, como demonstra grande parte de sua produção periodística composta de debates com intelectuais, políticos e artistas de seu contexto. Atualmente, intelectuais polemizam com sua escritura e perspectivas, contudo, não é interesse aqui aprofundar tais polêmicas.

A referência crítica às reflexões mariateguianas têm como objetivo apontar que as leituras quanto ao seu indigenismo não são consensuais. Por outro lado, chamar a atenção para buscar não imprimir valor a leitura mariateguiana da “realidade peruana” a partir do referencial marxista, bem como, em relação à denúncia de seu desconhecimento das sociedades indígenas.

Quanto as intencionalidades de seu olhar voltar-se para os problemas indígenas, deixar-se-á a outros o *myster* de *quotar* tal questão, pois, entende-se que o contexto político, econômico, social e cultural, assim como o movimento indigenista, apresentaram a Mariátegui de tal forma esta problemática que ignorá-la seria impossível. Principalmente, por que seu projeto político e discursivo era o de estudar e abordar a “realidade” de seu país, onde a maioria da população era autóctone em condições de servidão, submetidos à mais absoluta miséria.

Com isso, busca-se não ignorar as contradições de sua perspectiva, todavia, é necessário levar em consideração, conforme aponta Aníbal Quijano (2007), que a reflexão de Mariátegui é produto do complexo cenário histórico peruano e de suas próprias contradições, nas décadas iniciais do século XX: “(...) *Pues nadie como él, en Peru, fue simultáneamente tan hijo de su tiempo, como de su propia fuerza para dominarlo (...)*”.<sup>376</sup>

Deste modo, é necessário situar Mariátegui e sua obra em seu “mundo circundante”, considerando os debates políticos e intelectuais, uma vez que estes

<sup>375</sup> VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui, @mnis - *Revue de Civilisation Contemporaine*, 2002, p. 1-14.

<sup>376</sup> QUIJANO, *op. cit.*, 2007, p. XXXIII.

conformaram a “polêmica indigenista”, assim como tingiram com matizes particulares as abordagens teórico-ideológicas dos temas a que se dedicou a refletir, como, dentre tantas outras, as questões indígenas.

Cabe apontar no que diz respeito aos indígenas peruanos, que a Conquista e os processos de colonização impuseram aos *Tawantinsuyo*, os chamados Incas pelo colonizador, sucessivos processos de extermínio, exploração, servidão e violência. Entretanto, tais processos não ocorreram sem resistência, pois foram comuns na história Peruana insurreições indígenas desde o século XVIII, tais como a Revolta de Túpac Amaru II. Conforme o próprio Mariátegui analisou ao discutir a “*lucha indígena contra el gamonalismo*”.

*Cuando se habla de la actitud del indio ante sus explotadores, se suscribe, generalmente, la impresión de que envilecido, deprimido, el indio es incapaz de toda lucha, de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes, basta por sí sola para desmentir esta impresión. En la mayoría de los casos las sublevaciones de indios han tenido como origen una violencia que los ha forzado incidentalmente a la revuelta contra una autoridad o un hacendado; pero en otros casos no ha tenido este carácter de motín local (...). Una de las sublevaciones que, en los últimos tiempos asumió proporciones extraordinarias, fue la acaudillada por el mayor del ejército Teodomiro Gutiérrez, serrano mestizo, de fuerte porcentaje de sangre indígena, que se hacía llamar Rumimaqui y se presentaba como el redentor de su raza. El mayor Gutiérrez había sido enviado por el gobierno de Billinghurst al departamento de Puno, donde el gamonalismo extremaba sus exacciones, para efectuar una investigación respecto a las denuncias indígenas e informar al gobierno. Gutiérrez entró entonces en íntimo contacto con los indios. Derrocado el gobierno de Billinghurst, pensó que toda perspectiva de reivindicaciones legales había desaparecido y se lanzó a la revuelta. Lo seguían varios millares de indios, pero, como siempre, desarmados e indefensos ante las tropas, condenados a la dispersión o a la muerte. A esta sublevación han seguido las de La Mar y Huancané en 1923 y otras menores, sangrientamente reprimidas todas.<sup>377</sup>*

Com a crise da República Oligárquica, a partir de 1919, no governo de Leguía, o chamado *Oncenio*, as insurreições camponesas indígenas acirraram. Foram combatidas militarmente causando a morte de milhares de indígenas como a de 1922 em Ayacuch, La Mar, Huancané, Azágaro e em 1924 em Quispicanchis<sup>378</sup>. A partir da segunda década do século XX surgiu uma série de organizações, grupos de intelectuais, professores, militantes, entre outros, que defendiam os indígenas, ao mesmo tempo, iniciava-se a organização do proletariado urbano.

<sup>377</sup> “El problema de las razas en la América Latina”. In: *Ideologia y política*, 2006, p. 38.

<sup>378</sup> ARROYO, Carlos, *op. cit.*, SVD.

Tais acontecimentos foram decisivos na configuração do debate indigenista e da organização de movimentos dos trabalhadores e de luta sindical no país. O Indigenismo, isto é, o conjunto de ideias e debates, que ocorreram no Peru nos anos de 1920<sup>379</sup> que tematizaram as condições de existência das sociedades indígenas, principalmente as dos quíchuas e aimáras. Neste período, o movimento indigenista encontrava-se dividido em dois grupos.

A da “direita ilustrada”, cujos intelectuais, tais como, Victor Andrés Belaúnde (1883-1966), Francisco García Calderón (1883-1953) e Riva-Agüero, propunham mudanças no sentido de redução do poder dos *gamonales* e a integração do indígena à sociedade nacional através da educação e da catequização. Uma segunda perspectiva, a do “indigenismo oficial”, de intelectuais ligados ao governo de Leguía, Luis E. Valcárcel (1891-1987), Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) e outros, tinha como principal proposição o enfrentamento dos *gamonales*, a partir de políticas indigenistas de melhoria das condições econômicas do indígena camponês, através da amortização das terras. Com isto, pretendiam mudar as bases econômicas oligárquicas.

Quanto às ideologias e lugar de poder ocupado pelos indigenistas, o Indigenismo assume diversas faces. Assim, é importante apontar algumas definições conceituais sobre este movimento. Segundo Poliene S. dos Santos Bicalho (2010)<sup>380</sup>, indigenismo oficial é atrelado ao Estado e, na América Ibérica, alcançou seu apogeu entre os anos de 1920 a 1970. Quanto às políticas indigenistas, a autora ressalta que é o tipo de modalidade de atuação “(...) direcionada às populações indígenas que têm origem governamental; e por políticas indígenas àquelas modalidades de atuação propostas pelos próprios índios e as suas lideranças (...)”.<sup>381</sup>

Deste modo, as políticas indigenistas relacionam-se diretamente com o indigenismo oficial, no entanto, não se confunde com ele. Por outro lado, é importante ter clareza quanto à distinção entre os termos “Política Indigenista” e “Indigenismo”, pois o primeiro diz respeito às “(...) medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas”; enquanto, o segundo refere-se ao

---

<sup>379</sup> Embora o debate dos anos de 1920 seja considerado o marco de constituição do movimento indigenista, é importante indicar que desde o fim do século XIX, havia a preocupação e a configuração de um ideário de defesa dos indígenas. Com a publicação do livro *Aves sin nido* em 1889 por Clorinda Matto de Turner e os trabalhos de González Prada, o primeiro defensor da ideia de que somente com a incorporação do indígena se constituiria a nação peruana, a questão indígena já era alvo de atenção.

<sup>380</sup> BICALHO, Poliene S. dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil*, (Tese de doutorado: Universidade de Brasília), 2010, p.148.

<sup>381</sup> *Idem*, p. 147.

conjunto de ideias relativas à inserção de povos indígenas “(...) em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio”.<sup>382</sup>

No Peru de Mariátegui, as correntes indigenistas passaram por um processo de reconfiguração, a partir de 1924, com o governo Leguía, de caráter ditatorial, acirrando a repressão aos movimentos e aos intelectuais progressistas. E, é neste cenário que o *Amauta* entra em cena no debate indigenista publicando seu primeiro trabalho dedicado unicamente às questões indígenas: “El problema primario del Perú”<sup>383</sup>, conforme já indicado. Neste artigo, Mariátegui, após apresentar um relato histórico das condições de opressão e repressão dos indígenas a partir da República, expõe as proposições fundamentais de sua perspectiva e que serão desenvolvidas em seus trabalhos posteriores.

*(...) Mientras el Virreinato era un régimen medieval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la república deberes que no tenía el virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras (...). La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. La República, además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza. La insurrección de Túpac Amaru probó, en las postrimerías del virreinato, que los indios eran aún capaces de combatir por su libertad. La independencia enervó esa capacidad. (...) La causa de la redención del indio se convirtió en una especulación demagógica de algunos caudillos. Los partidos criollos la inscribieron en su programa. Adormecieron así en los indios la voluntad de luchar por sus reivindicaciones (...).*<sup>384</sup>

Para Mariátegui, o rompimento com a metrópole, a partir da Independência de seu país, não significou a alteração das condições de vida dos povos autóctones, ao contrário, a República não somente reprimiu os movimentos reivindicatórios como promoveu a pauperização do indígena. Em sua análise, conforme já explicitado, como sociedade majoritária o indígena deveria ocupar a centralidade da construção da nação. Havia, porém,

<sup>382</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>383</sup> Publicado em 6 de fevereiro de 1925 no jornal limenho *Mundial*. In: *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 41-46. Em uma nota o editor aponta que “El texto de este artículo, desde el tercer párrafo, hasta aquí, se encuentra reproducido, con pequeñas modificaciones en **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, “El Problema del Indio. Sumaria revisión histórica”, págs. 46-49. Volumen 2, de la primera serie Popular (N. de los E.)”. *Idem*, p. 46.

<sup>384</sup> *Idem*, p. 42-44 respectivamente.

o imperativo de incorporação da nacionalidade da autoctonia, isto é, as instituições deveriam, econômicas e culturais, promover esta inserção.

E em seu contexto político e intelectual de negação e invisibilização dos povos colonizados, com predomínio da imagem de que estes pertenciam ao passado, Mariátegui se contrapõe a tal perspectiva, enfatizando o predomínio demográfico dos indígenas e sua condição de servidão, violentados e oprimidos, como prova que seu nacionalismo tinha “*raíces vivas en el presente*”.

(...) *Y el problema de los indios es el problema de más de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad (...). La opresión enemista al indio con la civilidad. Lo anula, prácticamente, como elemento de progreso. Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen a la nación. La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios (...).*<sup>385</sup>

Estas são as duas teses fundamentais de sua perspectiva sobre a “questão indígena”: a formação nacional peruana é inviável sem o indígena e a problemática indígena é um problema social. A situação social da “*raza autóctona*” assumiu em sua produção discursiva e ativismo político o fundamento do que denominou de Indigenismo revolucionário, adotando as demandas indígenas como centro de suas próprias reivindicações.

Contudo, cabe ressaltar que o pensamento Mariateguiano, marxista, tinha como fundamento a mudança “revolucionária” daquilo que compreendia como condições de miséria e servidão *autóctona*. É neste sentido, que o Mariátegui concebe a questão indígena como um problema social, e em sua perspectiva, “socialista indigenista”, dentre as esferas da problemática social, a economia é considerada a raiz das condições desumanas de “*la raza autoctóna*” no Peru. A economia e a propriedade, chaves na matriz de análise histórico-social materialista “clássica”, são vistas como meio de resolução do problema social.

Em “Un programa de estudios sociales y económicos”<sup>386</sup>, ao defender a necessidade de estudos econômicos, sociais e culturais da realidade peruana, que Mariátegui concretiza três anos depois em *7 ensayos*, aponta que

*Entre los problemas de la Economía Peruana, hacia cuyo estudio se encuentra más obligada la nueva generación, se destaca el problema agrario. La*

<sup>385</sup> *Idem*, p. 45.

<sup>386</sup> Publicado em *Mundial* em 17 de julho de 1925. In: *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 75-78.

*propiedad de la tierra es la raíz de toda organización social, política y económica. En el Perú, en particular, esta cuestión domina todas las otras cuestiones de la economía nacional. El problema del indio es, en último análisis, el problema de la tierra (...).*<sup>387</sup>

O “*problema del indio*”, em sua reflexão, era uma problemática econômica e social, e a solução para tais problemas, impostos às populações escravizadas e exploradas, seria a necessária liquidação da “*feudalidad de los gamonales*”. Assim sendo, postulava que o problema do indígena derivava da exploração feudal da população pela grande propriedade agrária. A sociedade peruana de seu tempo caracterizava-se pela dicotomia sócio-econômica, que contrapunha ao mundo semifeudal indígena o universo mestiço-branco capitalista, servo do imperialismo estrangeiro.

O contexto histórico, desde o século XIX, era caracterizado pela expansão imperialista do capital e a disputa entre as burguesias da Inglaterra e dos Estados Unidos pela hegemonia do controle desse processo, sobretudo, nos países de *Nuestra América*. Em “*Principios de política agraria nacional*”<sup>388</sup>, dois anos mais tarde que seu primeiro artigo sobre a questão indígena, apresenta a política que resolveria “o problema econômico e da terra no Peru”:

*(...) El punto de partida, formal y doctrinal, de una política agraria socialista no puede ser otro que una ley de nacionalización de la tierra. (...) Una nueva política agraria tiene que tender, ante todo, al fomento y protección de la "comunidad" indígena. El "ayllu", célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno (...).*<sup>389</sup>

Nesta perspectiva, ao situar o problema agrário como a origem do problema indígena, Mariátegui buscou demonstrar o colonialismo interno e externo vigente em seu país, na medida em que o colonialismo era uma condição predominante na estruturação da economia e do regime cultural no presente. É importante apontar que neste período, no contexto mundial, o controle imperialista deslocava-se da Inglaterra para os Estados Unidos, ocasionando um amplo rearranjo no bloco do poder dos países colonizadores e um realinhamento das classes sociais nos países em geral.

---

<sup>387</sup> *Idem*, p. 77-78.

<sup>388</sup> Publicado em 1 de julho de 1927 no periódico *Mundial*. Este trabalho foi retomado em “El Problema de la Tierra”. In: *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 39-85.

<sup>389</sup> *Idem*, p. 150-151.

No plano intelectual, é o período histórico de surgimento de movimentos antiimperialistas<sup>390</sup> e de revitalização de propostas de projetos de unidade hispano-americana no continente. Em meio a este contexto, a produção discursiva mariateguiana apontava o colonialismo vigente que se expressava em relação ao seu próprio país: internamente, com a exclusão do indígena na formação nacional e, principalmente, na servidão que estava submetido no regime feudal *gamonal*, assim como, no discurso literário e na historiografia e; externamente, no domínio do capital estrangeiro da economia peruana.

No primeiro capítulo dos *7 ensayos* “Esquema de la evolución económica”, em que procura analisar a estrutura econômica do Peru desde o período colonial, Mariátegui ressalta que a economia de seu país era dividida em duas etapas historicamente situadas. A primeira, com a Conquista, dividiu

(...) la historia del Perú. La Conquista aparece en este terreno, más netamente que en cualquiera otro, como una solución de continuidad. Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía (...). Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal (...).<sup>391</sup>

A segunda etapa, com a República, não proporcionou o rompimento colonial da economia peruana: “La etapa en que una economía feudal deviene, poco a poco, economía burguesa. Pero sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial (...)”<sup>392</sup>. Na fase republicana o descobrimento e exploração “de la riqueza del guano y del salitre”<sup>393</sup> consolidou no país os primeiros elementos de capital comercial e bancário.

O capital britânico passou a controlar a economia peruana e acentuou sua integração ao sistema capitalista mundial. Internamente causou o deslocamento da vida econômica para a costa que, oposta a serra “(...) Estimularon la sedimentación del Perú

---

<sup>390</sup> O próprio *Amauta*, em conjunto com Haya de la Torre, José Vasconcelos, dentre outros, participou do APRA – Aliança Popular Revolucionária Americana. O programa da Aliança tinha como principais postulados a ação dos países da América Hispânica contra o imperialismo ianque e a unidade política da região. Após o rompimento com Haya de la Torre, se retirou do APRA e fundou o Partido Socialista do Peru em 1928.

<sup>391</sup> *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 7-8.

<sup>392</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>393</sup> *Idem*, p. 15.

*nuevo en la tierra baja. Y acentuaron el dualismo y el conflicto que hasta ahora constituyen nuestro mayor problema histórico (...)*”.<sup>394</sup>

O domínio do capital britânico no Peru, o surgimento de uma classe burguesa aristocrática, para Mariátegui não barrou a primazia da produção agrícola na economia peruana, uma organização semifeudal que impediu o desenvolvimento do país. A República, ao constituir-se assentada no latifúndio, não promoveu o desenvolvimento do capitalismo. No Peru, contra o sentido da emancipação republicana, o “espírito do feudo”, antítese do “espírito burguês”, impossibilitou a criação de uma economia capitalista.

*La clase terrateniente no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional. La minería, el comercio, los transportes, se encuentran en manos del capital extranjero. Los latifundistas se han contentado con servir de intermediarios a éste, en la producción de algodón y azúcar. Este sistema económico, ha mantenido en la agricultura, una organización semifeudal que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país (...)*.<sup>395</sup>

E mesmo após cem anos de República e expansão do capitalismo, no Peru, conforme analisa “(...) no hemos tenido (...) una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal – camuflada o disfrazada de burguesía republicana – ha conservado sus posiciones”. A política de desamortização da propriedade agrária, proposta liberal dos *criollos* durante a luta pela Independência, não se consolidou e a pequena propriedade não se desenvolveu.

Os *gamonales* não perderam a terra e o poder, o regime latifundiário sobreviveu à República burguesa e, mais ainda, a grande propriedade agrária se fortaleceu.

*(...) a despecho del liberalismo teórico de nuestra Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista. Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio (...)*.<sup>396</sup>

A burguesia feudal peruana submeteu a economia do país ao capital internacional, isto é, aos processos imperialistas dos países colonizadores. Neste sentido, ao analisar o imperialismo e a mudança de poder econômico da Europa Ocidental para os Estados Unidos, o autor apontava que “*El imperialismo y el capitalismo de Occidente encuentran siempre una resistencia mínima, si no una sumisión completa, en las clases conservadoras,*

<sup>394</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>395</sup> *Idem, p. 21.*

<sup>396</sup> *Idem, p. 40.*



*en las castas dominantes de los pueblos coloniales*”<sup>397</sup>. A mudança do controle do imperialismo econômico da Inglaterra para os Estados Unidos não alterou as condições econômicas, políticas e culturais do Peru.

Em sua reflexão a permanência da situação colonial em seu contexto histórico, explicitava que o colonialismo era “*sobreviviente, como estado social - feudalidad, gamonalismo (...)*”<sup>398</sup>. No Peru, como em vários outros países da América Ibérica

*El tradicionalismo, el colonialismo, no han perdonado nunca a la República su origen y su alcance revolucionarios. Hoy este es ya un tópico completamente superado. Las responsabilidades de la República no son responsabilidades del régimen republicano sino del régimen colonial, que su práctica – y no su doctrina – dejó subsistente (...). La justifican no sólo cien años de experiencia nacional, sino, sobre todo, la uniformidad con que impuso a toda América esa forma política, el movimiento solidario de la independencia, que es absurdo enjuiciar separadamente del vasto y complejo movimiento liberal y capitalista del cual recibió rumbo e impulso.*<sup>399</sup>

A Conquista e os processos de colonização nos países hispano-americanos, geraram sociedades duais, marcadamente divididas, hierarquizadas e justapostas por elementos hispânicos e indígenas, numa relação de domínio e exploração. E impôs a hegemonia européia e os processos imperialistas e colonizadores promovendo a marginalização, a exploração e a destruição das culturas indígenas:

*(...) En gran parte de Nuestra América constituyen un estrato superficial e independiente al cual no aflora el alma indígena, deprimida y huraña, a causa de la brutalidad de una conquista que en algunos pueblos hispano-americanos no ha cambiado hasta ahora de métodos (...).*<sup>400</sup>

Segundo Mariátegui, para o imperialismo “yanqui o inglês”, o valor econômico “(...) de estas tierras sería mucho menor, si con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable”. Esta que era “explotada extremamente” com o apoio das burguesias nacionais<sup>401</sup>. Suas principais teses antiimperialistas encontram-se expostas de forma sucinta em “Punto de vista antiimperialista”<sup>402</sup>. Neste trabalho, ao explicar as razões do imperialismo vigente em seu contexto, acentua a participação das

<sup>397</sup> “Nacionalismo y vanguardismo”. In: *Peruanicemos al Perú*, 1986, p.100-101.

<sup>398</sup> “La tradicion nacional”. *Idem*, p. 168.

<sup>399</sup> *Idem*, p. 169-170.

<sup>400</sup> *Idem*, p.25.

<sup>401</sup> “El problema de las razas en la América Latina”. In: *Ideologia y política*, 2006, p. 26.

<sup>402</sup> Tese apresentada em junho de 1929 na Primeira Conferencia Comunista Latinoamericana em Buenos Aires. In: *Ideologia y política*, 2006, p. 83-90.

classes economicamente dominantes dos países hispano-americanos no processo de subordinação ao imperialismo norte-americano.

O autor, enfatiza que as economias semi-coloniais, conforme se encontrava a organização econômica do Peru e de outros países da região, eram consequência da identificação dos grupos dirigentes com os europeus colonizadores.

*(...) aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y burgués blancos desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo.*<sup>403</sup>

Em sua interpretação, como o imperialismo era resultado do processo de “*expansión y crecimiento capitalista*”, era necessário se opor a ideia de que o nacionalismo liberal seria a saída para a ação antiimperialista.

*El antiimperialismo, para nosotros, no constituye, ni puede constituir, por sí solo, un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder. El antiimperialismo admitido, que pudiese movilizar al lado de las masas obreras y campesinas, a la burguesía y pequeña burguesía nacionalistas (ya hemos negado terminantemente esta posibilidad) no anula el antagonismo entre las clases, no suprime su diferencia de intereses. Ni la burguesía, ni la pequeña burguesía en el poder pueden hacer una política antiimperialista (...).*<sup>404</sup>

Ao polemizar com Haya de la Torre então diretor do APRA, enfatiza que o mito da “segunda independência”, criado por Martí, e postulado por Haya, seria um romantismo nacionalista que subestimava o poder imperialista do capitalismo. Assim, Mariátegui ao colocar a seguinte questão: *¿Qué cosa puede oponer a la penetración capitalista la más demagógica pequeña burguesía*, afirma que “*Nada, sino una temporal borrachera nacionalista*”.<sup>405</sup>

Do mesmo modo, em sua reflexão, não havia nada que os *terratenientes feudales* pudessem fazer para impedir a penetração do capitalismo imperialista. A única forma de combate ao imperialismo era a luta contra o capitalismo, ou seja, através da Revolução socialista. Ao concluir sua tese sobre “*el problema de las razas*”, afirma que: “*(...) somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque*

---

<sup>403</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>404</sup> *Idem*, p. 85.

<sup>405</sup> *Idem*, p. 87.

*oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico llamado a sucederlo (...)*”<sup>406</sup>.

E no contexto de consolidação de movimentos e alianças antiimperialistas na América Hispânica, Mariátegui propõe a Revolução Socialista e a unidade da região como meio de luta, a exemplo de outros intelectuais de *Nuestra América*, contra o imperialismo e o colonialismo vigentes em seu país como em toda a América Hispânica. Ideia comum desde a proposta de unidade continental do projeto emancipador de Simon Bolívar, reiterada historicamente, com distintos matizes, por intelectuais como José Martí, Rubén Dario, José Enrique Rodó, dentre outros.

As reflexões mariateguianas de unidade da América Hispânica, assim como, suas formulações críticas ao imperialismo norte-americano, à organização do poder mundial, continental e peruano foram tematizados pelo autor em diversos artigos publicados em jornais e revistas de Lima. E reproduzidos em outros países como Argentina e Costa Rica.

Em tais artigos, reunidos em *Temas de nuestra América* (1975), reflete a respeito de diversos acontecimentos no continente, tais como: o imperialismo norte-americano na região; a Revolução Mexicana<sup>407</sup>; conflitos entre os países como a disputa pelo Chaco entre a Bolívia e o Paraguai<sup>408</sup>; o papel do Estado; processos políticos, sistemas eleitorais, partidos políticos na Argentina, Paraguai, Chile, Nicarágua, Bolívia; fenômenos como o *caudillismo*, governo militares; e outros.

Cabe apontar que neste livro há uma leitura, até então original, considerando que Mariátegui foi um dos primeiros intelectuais a elaborar uma interpretação de seu país e de outros países da região a partir do referencial marxista, crítica à historiografia oficial dos processos políticos, econômicos, sociais e culturais da região. E é nesta obra que há o fundamento de sua defesa de unidade Hispano-Americana, a partir da ideia bolivariana de unidade continental.

---

<sup>406</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>407</sup> A Revolução Mexicana para Mariátegui foi um fenômeno excepcional na América Hispânica devido sua amplitude e repercussão continental, assim como, por sua política agrária moderada. Embora tenha sido uma revolução democrática-burguesa, atacou o latifúndio, mesmo com as leis de crescimento capitalista mantendo o princípio da propriedade privada. Neste sentido, para o autor, se constituía como possibilidade de libertação dos povos da região.

<sup>408</sup> Disputa armada, após a descoberta de petróleo, pelo território da região Andina do Chaco Boreal. O conflito iniciou no fim da década de 1920 e durou até 1935, quando a Bolívia perdeu esta parte de seu território anexado pelos paraguaios. In: SADER, Emir; JINKINGS, Ivana (Coords.). *Latinoamericana*. Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe, 2006.

Quanto a sua defesa de unidade da região pauta-se na ideia de que a América Hispânica possuía um destino comum devido o mesmo processo histórico, origem, trajetória e, principalmente, por seu futuro:

*(...) Los pueblos de la América española se mueven, en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia (...).*<sup>409</sup>

A origem da história de *Nuestra América*, conforme ressalta, é anterior a Conquista do continente. E esta destruiu “*las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana*”<sup>410</sup>. Durante os movimentos pró-independência essencialmente *criollos*, fundamentados ideologicamente nos princípios da Revolução Francesa e Norte-americana, mais uma vez as sociedades “*autóctonas*” foram excluídas.

Mesmo que com princípios estrangeiros, para Mariátegui, foram movimentos emancipadores: “*un gran acto romántico; sus conductores y animadores, hombres de excepción*”, que apresentaram “*una lucha común, unitaria y de frente continental contra España*”. Contudo, após as independências, conforme destaca, o ideal de “*unidad continental de Bolívar*” foi abandonado e “*la tradición de su compromiso y solidaridad continental*” se perderam.

*(...) Pleitos absurdos y guerras criminales desgarraron la unidad de la América Indo-Española. Acontecía, al mismo tiempo, que unos pueblos se desarrollaban con más seguridad y velocidad que otros. Los más próximos a Europa fueron fecundados por sus inmigraciones. Se beneficiaron de un mayor contacto con la civilización occidental. Los países hispano-americanos empezaron así a diferenciarse.*<sup>411</sup>

As conseqüências desta distinção entre os países, a crescente diferença econômica, ocasionou o desenvolvimento desigual na região e impediu os processos de formação nacional, pois estes estavam inconclusos, conforme já explicitado. Os elementos históricos e econômicos que caracterizavam a região neste período, enfatizados nas reflexões mariateguianas, são: implantação e consolidação do capital monopolista, sob o controle imperialista; uma complexa combinação de relações capitalistas e pré-capitalistas de

<sup>409</sup> “La unidad de la america indo-española” foi Publicado na revista *Variedades* de Lima em 6 de dezembro de 1924. Reproduzido no periódico argentino *El Universitario* em dezembro de 1925. In: *Temas de Nuestra América*, 1975, p. 13.

<sup>410</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>411</sup> *Idem*, p. 14.

produção, até então dominantes; a constituição dos movimentos de classes populares e de seus modos de relação com o Estado e; uma burguesia que não conseguia diferenciar-se social e ideologicamente das classes oligárquicas.

Em sua interpretação, o conjunto destes fatores impediu a unidade da região, conforme enfatiza,

*(...) lo que separa y aísla a los países hispano-americanos, no es esta diversidad de horario político. Es la imposibilidad de que entre naciones incompletamente formadas, entre naciones apenas bosquejadas en su mayoría, se concerte y articule un sistema o un conglomerado internacional. En la historia, la comuna precede a la nación. La nación precede a toda sociedad de naciones (...).*<sup>412</sup>

A América-Hispânica, para o autor, encontrava-se “*fraccionada, escindida y balcanizada*”, sem capacidade de resposta unitária ao imperialismo norte-americano e europeu. Portanto, era um imperativo que os povos buscassem soluções conjuntas, o que de forma alguma era um ideal meramente utópico.

*(...) su unidad no es una utopía, no es una abstracción. Los hombres que hacen la historia hispano-americana no son diversos. Entre el criollo del Perú y el criollo argentino no existe diferencia sensible. El argentino es más optimista, más afirmativo que el peruano, pero uno y otro son irreligiosos y sensuales. Hay, entre uno y otro, diferencias de matiz más que de color. De una comarca de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje; pero casi no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo, el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en su esencia, la historia del hombre (...).*<sup>413</sup>

A unidade da região seria possível de se concretizar ainda que existissem diferenças entre os países, pois havia características comuns do “*hombre americano*” e, principalmente, porque o sujeito da “*historia es el hombre*”. Em sua análise, a unidade seria responsabilidade da “*vida intelectual*”, que a partir de um pensamento “*original*”, deveria buscar soluções conjuntas a fim de unificar e emancipar a região.

Tal matriz de análise, o conhecimento, o pensamento em sua produção discursiva tem como função social promover a unidade continental, como ocorreu com a Independência. Pois, “*(...) La identidad del hombre hispano-americano encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América indo-española (...).*”<sup>414</sup>

---

<sup>412</sup> *Idem*, p. 14. Grifo meu.

<sup>413</sup> *Idem*, p 16.

<sup>414</sup> *Idem*, *Ibidem*.

Todavía, não se tratava do conhecimento e do pensamento dos *criollos* oligárquas, ao contrário, pois estes eram colonizadores e imperialistas. Conforme enfatiza, o pensamento e o “(...) *espíritu de casta de los ‘encomenderos’ coloniales inspira sus esenciales proposiciones críticas que casi invariablemente se resuelven en españolismo, colonialismo y aristocratismo (...)*”.<sup>415</sup>

No artigo intitulado “Pasadismo y futurismo”, Mariátegui observa que a escritura dos intelectuais civilistas, isto é, dos intelectuais orgânicos, estava absorta de nostalgia imperialista. Conforme aponta:

(...) *El período de nuestra historia que más nos ha atraído no ha sido nunca el período incaico. Esa edad es demasiado autóctona, demasiado nacional, demasiado indígena para emocionar a los lánguidos criollos de la República [que] no se han podido sentirse, herederos y descendientes de lo incásico (...)*.<sup>416</sup>

O conhecimento da realidade de *Nuestra América*, para o autor, deveria ser crítico, pois era a principal ferramenta de luta contra o colonialismo econômico, social, no pensamento, na produção cultural e artística. É neste sentido que o conhecimento crítico, em Mariátegui, não poderia partir da episteme burguesa, pois a “civilização burguesa”, já em “decadência”, sofria com a falta de mito, fé e esperança, isto é, de propostas e ações, para transformação da organização econômico-social.

(...) *Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón (...). La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental há colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo (...)*.<sup>417</sup>

Na interpretação mariateguiana, a ideia de mito social, proposição significativa de sua concepção de conhecimento e transformação social, assim como, de construção da nação peruana, é instrumento de mobilização da massa indígena, que não encontrava-se em

<sup>415</sup> “El proceso de la literatura”. In: *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 193.

<sup>416</sup> “Pasadismo y futurismo” publicado em *Mundial* em 28 de noviembre de 1924. In: *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 30.

<sup>417</sup> Publicado em *Mundial* no dia 16 de janeiro de 1925. In: *El alma matinal y otras estaciones del ombre de hoy*, 1970, p. 18.

condições de compreender e ascender a um plano mais elaborado do conhecimento da teoria revolucionária. O mito em sua reflexão garante o sentido histórico da existência dos sujeitos, isto é, o que promove a ligação entre o passado, o presente e a transformação do futuro.

*(...) El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito.*<sup>418</sup>

Devido o pensamento burguês não se constituir em um modelo a ser seguido, em sua análise, era necessário verificar se “*Existe ya un pensamiento característicamente hispano-americano*”, crítico ao pensamento liberal europeu, a fim de definir quais os elementos que o conformava como um sistema de ideias. Em “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”<sup>419</sup>, o *Amauta*, a partir da abordagem de obras de diversos intelectuais como José Martí, Rubén Dario, José Vasconcelos<sup>420</sup>, dentre outros, enfatiza que não obstante tais pensadores fossem críticos, na totalidade não conformavam um pensamento hispano-americano devido às características e proposições de cada um.

*(...) Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revistar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera (...).*<sup>421</sup>

E na medida em que a ausência de um pensamento “original” hispano-americano, pois o que existia em *Nuestra América* era a mera “rapsódia” eurocêntrica, era necessário organizá-lo. Assim, se propõe como tarefa abordar os elementos que poderiam defini-lo como um sistema de ideias. Contudo, enfatiza que a organização do “pensamento original”

<sup>418</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>419</sup> Publicado em *Mundial* em 19 de maio de 1925. Reproduzido no jornal *El Argentino* em 14 de junho de 1925. In: *Temas de Nuestra América*, 1975, p. 22.

<sup>420</sup> Embora Mariátegui compartilhe das teses de Vasconcelos a respeito do futuro da América Hispânica, é crítico às demais proposições do mexicano. Ver: ““Indologia” por Jose Vasconcelos”. Publicado na *Revista Variedades* em 22 de outubro de 1922. In: *Temas de Nuestra América*, 1975, p. 78-84.

<sup>421</sup> *Idem*, p. 25.

era possível somente com quem representava as forças de renovação, isto é, a nova geração: “(...) *juntar a los afines, aproximar a los que la historia quiere que sean solidarios, la sola inteligencia con un preciso y efectivo sentido histórico*”.<sup>422</sup>

Em seu conteúdo narrativo, as correntes predominantes em *Nuestra América*, que surgiram no século XIX, não se constituíam em um pensamento realmente libertador. Para o autor, nem o “Ibero-americanismo y Pan-americanismo”<sup>423</sup>, contribuiriam com a consolidação da unidade da região, por conseguinte, na luta contra a colonização imperialista norte-americana. Quanto ao Ibero-Americanismo lhe faltava realismo, assim como, não consubstanciava com “(...) *los ideales de la Indoamerica, es decir, insertarse en la realidad histórica de estos pueblos*”<sup>424</sup>. E o Pan-americanismo:

(...) *no se manifiesta como un ideal del Continente; se manifiesta, más bien, inequívocamente, como un ideal natural del Imperio yanqui. (Antes de una gran Democracia, como les gusta calificarlos a sus apologistas de estas latitudes, los Estados Unidos constituyen un gran Imperio) (...)*.<sup>425</sup>

Tal corrente, em sua reflexão, era uma ideologia legitimadora da dominação, neste sentido, adverte que sua influência vigorosa na América Hispânica se estruturava a partir de interesses econômicos, pelo tráfico comercial, via natural do expansionismo imperialista. Por conseguinte, a Doutrina Monroe estava cumprindo sua função, isto é, estava conseguindo defender “*los intereses yanquis*” e colonizando a região.

A unidade continental, como ocorreu durante os processos de independência, em sua interpretação, era o caminho para o enfrentamento do expansionismo norte-americano e do imperialismo dos países capitalistas da Europa Ocidental. No processo de unificação da região, a intelectualidade de *Nuestra América* deveria buscar soluções conjuntas, pois, não havia ainda um conhecimento ou um sistema de ideias que pudessem contribuir com o processo de emancipação da região.

Nesta perspectiva, José Martí assim como José Calos Mariátegui, ao denunciarem os projetos imperialistas da “outra América”, combateram os discursos e representações que eram construídos para legitimar a ideia de inferioridade de *Nuestra América*, como instrumento de dominação, no contexto dos projetos expansionistas e anexionistas coloniais Europeus e dos Estados Unidos em fins do século XIX e no início do século XX.

---

<sup>422</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>423</sup> Publicado em 8 de maio de 1925 no jornal *Mundial*. *Idem*, p. 26-30.

<sup>424</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>425</sup> *Idem*, p. 27.



Os autores ao apontarem as problemáticas que caracterizavam a América Hispânica, a partir de um olhar crítico para as representações e imagens da região, também construíram representações, conforme já ressaltado, a crítica também implica produção de certa representação e imagem do mundo representado, neste caso, da própria ideia de “América Latina”.

A partir de diferentes matrizes teórico-ideológicas, enfatizaram a necessidade de um pensamento original, livre das amarras conceituais eurocêntricas. E apontaram à importância do papel da intelectualidade nos processos de construção da nação e emancipação dos países do norte. Neste sentido, retomaram a perspectiva dos “emancipadores”, como Simon Bolívar, e defenderam a unidade continental da América Hispânica e um destino histórico comum dos povos, por sua procedência, por sua trajetória e, principalmente, por seu futuro.

## **Ensaio 5 – Projeto ordenador dos fragmentos de *Nuestra América* e de sua inserção na modernidade revolucionária em José Martí e José Carlos Mariátegui.**

A preocupação da intelectualidade com a interpretação da “realidade de *Nuestra América*” caracterizou a produção discursiva ibero-americana das últimas décadas do século XIX e início do século XX. A partir de construções teórico-ideológicas européias, as abordagens que tinham como fundamento concepções racistas que justificavam as desigualdades entre os povos e legitimavam o imperialismo colonizador balizaram os diagnósticos dos “males” que acometiam os países da região.

As explicações positivistas e social darwinistas, predominantes naquele período, apontavam a configuração racial como enfermidade e obstáculo à consolidação das novas nações. A partir das teorias raciais eurocêntricas, as análises do pensamento social apontavam a necessidade de resolução do “problema índio” e da homogeneização racial, através da imigração e do branqueamento da população.

### **5.1. José Martí: ordenar e transformar a “realidade caótica” de *Madre América*.**

O esforço interpretativo martiniano re-significou os discursos diagnosticadores das “enfermidades”, da fragmentação e da “realidade caótica” de *Madre América*, explicando-as como consequência da colonização e do imperialismo da *Otra América*. Em sua produção discursiva, este é um dos temas mais relevantes para a compreensão de seu projeto de transformação político-econômica e de ordenação do caos social. E, neste, a política, o conhecimento, a educação e a literatura assumem papel fundamental nos processos de construção das identidades nacionais e de autonomia das novas repúblicas.

José Martí, ao refletir a respeito da construção de um pensamento nacional que promovesse a superação do caos das novas nações da América Hispânica, propôs o desenvolvimento de uma política capaz de ordenar os fatores fragmentados e de consolidar as repúblicas nascidas na primeira metade do século XIX. Cabe apontar que a produção

intelectual e a atividade política<sup>426</sup> são indissociáveis em sua trajetória, pois Martí viveu a maior parte da sua vida na condição de exilado em consequência de sua militância política. A luta pela Independência<sup>427</sup> de sua pátria, sob o domínio espanhol enfrentava dificuldades econômicas, políticas, sociais e de toda ordem, abrangeu também o combate ao imperialismo norte-americano em *Nuestra América*.

Na arena política, no que diz respeito a sua pátria, idealizou e participou da organização da batalha do povo cubano contra a colonização espanhola e do *Partido Revolucionario Cubano*. Seu projeto político de conteúdo democrático, a frente do PRC, segundo Fabio Luis Barbosa dos Santos (2012), tinha como principal diretriz a defesa da unidade nacional. E esta se daria a partir da convergência da oligarquia, cujo ideário era caracterizado pelo anexionismo e o reformismo, com os setores populares.

Para o autor, a inexistência de mobilização popular dos trabalhadores, dos pobres e dos negros, em um contexto em que o legado escravista impunha “obstáculos extraordinários à constituição das bases objetivas e subjetivas da nação”, Martí idealizou e defendeu um projeto que visava

(...) criar as condições para uma sociedade mais equilibrada do ponto de vista econômico, com o fim precípua de promover a realização histórica do *hombre natural*, alicerçada na autoctonía. Pequena propriedade rural, democracia e salários justos resumem o seu programa social, assentado na premissa do equilíbrio entre as classes sociais (...).<sup>428</sup>

Seu projeto político nacionalista postulava a inclusão de todos os povos de *Nuestra América*, diferente dos projetos “modernizadores”, colonizadores e imperialistas, que propunham a exclusão dos povos autóctones. Assim, sua militância independentista também abrangeu a luta antianexionista e antiimperialista, levando-o a defesa da unidade de *Nuestra América* e dos povos colonizados e violentados, “hostis entre si”. Era função da política, da escritura, do conhecimento, da educação e da literatura promover o processo de unidade das pátrias na luta contra o “*vecino fuerte y desdeñoso*”.

---

<sup>426</sup> Para uma reflexão sobre o pensamento e obras políticas de José Martí, ver: RIPOLL, Carlos. *Martí: Político, estadista, conspirador e revolucionário*, 1997.

<sup>427</sup> A guerra de Independência, comandada por Máximo Gómez e José Martí, teve início em abril de 1895, quando desembarcou em Cuba uma expedição vinda de Santo Domingo. Martí, que foi o idealizador desta batalha, morreu um mês depois. O conflito se estendeu até o mês de agosto, quando a Espanha assinou um armistício com os Estados Unidos, em Washington, e, em dezembro de 1895, um tratado de paz em Paris, que reconhecia a Independência de Cuba.

<sup>428</sup> SANTOS, Fabio Luis Barbosa dos. Em torno ao pensamento econômico de José Martí: premissas ideológicas e horizonte civilizatório de uma utopia latino-americana radical, *OIKOS*, v. 11, n. 1, 2012, p. 132.

A política, em Martí, tinha o papel de provocar a mudança de espírito necessária à efetivação da independência ou, mais precisamente, da “segunda independência” contra o domínio norte-americano na região. Para tanto, era necessário romper com a fragmentação e o caos de *Nuestra América* causados pelos processos colonizadores.

Conforme analisa Júlio Ramos (2008), em sua produção discursiva, o corpo de *Madre América*, devido aos sucessivos processos imperialistas, foi “desconjuntado” e “descomposto”: “(...) Montado com restos de códigos, com fragmentos incongruentes de tradições em luta, esse corpo é produto de uma violência histórica, de uma desarticulação das “origens confusas e manchadas de sangue”<sup>429</sup>. Segundo Ramos, diante do caos e da fragmentação, José Martí se propôs, por meio da atitude política e da escrita, ordenar tal conjunto disperso e fragmentado, esforço que o autor denominou de “exercício ordenador”.

Seu projeto ordenador é balizado por três principais elementos: a ênfase da necessidade do conhecimento da América e de um aporte conceitual e epistemológico que propiciasse a compreensão da realidade, das singularidades e da busca por soluções de problemas; a denúncia da política expansionista do imperialismo norte-americano; e da situação de exploração, miséria e violência que as “populações autóctones” foram submetidas.

A importância atribuída à necessidade do conhecimento profundo das raízes históricas da América, conforme já ressaltado, elemento chave de construção das nações da América Hispânica, assume no projeto martiniano o meio de eliminar as “nefastas sobrevivências da colônia” e a curar “*Nuestra América enferma*”. Pois, no período pós-independência, os “*letrados artificiales*”, os “*redentores bibliógenos*”, os “*criollos exóticos*” buscaram no “*libro importado*” as receitas e as fórmulas para a cura das enfermidades. Neste sentido, aponta para a necessidade de rompimento com os “óculos conceituais”, isto é, com as “*antiparras yanques y francesas*”<sup>430</sup>.

Para Martí, os “*males*” da região eram heranças coloniais e a persistência dos mesmos em seu contexto histórico era conseqüência dos diagnósticos, propostas e soluções serem concebidos em e para realidades diferentes; o que não contribuía para promover a inteligibilidade das culturas e dos povos de *Nuestra América*, assim como não eram eficientes para resolver as problemáticas sociais, econômicas, educacionais e políticas. Em sua perspectiva, o conhecimento deveria partir dos

---

<sup>429</sup> RAMOS, Julio. *Desencontros da modernidade na América Latina*, 2008, p. 265.

<sup>430</sup> “*Nuestra América*”. *OC*, v. VI, p. 17.

(...) factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país. Conocerlos basta, sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella. Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos.<sup>431</sup>

É importante apontar que as críticas à prática de importação e à apropriação de ideias e conhecimentos europeus e norte-americanos, não aparecem em seu discurso como mera negação das contribuições “estrangeiras” ou desconhecimento destas. Martí não as faz a partir do distanciamento contemplativo, mas sim a partir de sua formação nas áreas do Direito, Filosofia e Letras na Universidade Central de Madri e na Universidade de Zaragoza. Durante o período de exílio na Espanha, viajou e conheceu várias cidades européias, mantendo contato com os principais intelectuais e literatos de fins do século XIX, como Victor Hugo, dentre tantos outros.<sup>432</sup>

Ao voltar para *Nuestra América*<sup>433</sup>, além das atividades jornalísticas, foi professor de História da Filosofia da Universidade Nacional da Guatemala e catedrático de Literatura Francesa, Inglesa, Italiana e Alemã na Escola Normal da Guatemala e em outros colégios. Suas reflexões filosóficas perpassam toda sua obra, porém, em *Juicios - Filosofía*<sup>434</sup>, *Cuaderno de apuntes*<sup>435</sup> e *Fragmentos*<sup>436</sup> encontram-se notas de aula, referências, discussões e anotações, dedicadas exclusivamente à Filosofia e à reflexão de diversas correntes filosóficas, tais como, Filosofia Clássica Alemã, Positivismo, Estoicismo e Pitagorismo hinduísta, Krausismo, postulados da Ilustração Enciclopédica, Trancendentalismo, dentre tantas outras.

Ainda que muitos autores selecionem fragmentos dispersos em sua obra, buscando converter o pensamento martiniano de acordo com suas preferências epistemológicas e ideológicas, Martí, mais de um vez, ressaltou que era contrário a submeter-se a uma única corrente filosófica. Neste sentido, é importante dar a voz ao próprio Martí, quando postula

<sup>431</sup> “Nuestra América”. OC, v. VI, p. 18.

<sup>432</sup> Martí conhecia diversos idiomas, como francês, italiano, alemão, inglês, grego, latim, hebraico e, segundo ele próprio, possuía algum conhecimento de russo e quíchua.

<sup>433</sup> Ao voltar do exílio Europeu, Martí se instalou primeiro no México. País onde escreveu suas primeiras crônicas, dando início a sua carreira jornalística, com o pseudônimo Orestes. Por causa de perseguição política foi obrigado a deixar o país, se estabelecendo na Guatemala. Em *Boletines de Orestes*, que reúnem seus trabalhos publicados no México, emerge uma análise da sociedade mexicana e os enunciados de seu liberalismo, acordado com as teses de Benito Juárez, a quem Martí chamava de Benemérito da América.

<sup>434</sup> OC, v. XIX, p. 357 - 370.

<sup>435</sup> OC, v. XXI, p. 11 - 472.

<sup>436</sup> OC, v. XIX, p. 289 - 393.

*(...) así como no hay manera de salvarse del riesgo de obedecer ciegamente a un sistema filosófico, sino nutrirse de todos, y ver como en todos palpita un mismo espíritu, sujeto a semejantes accidentes, cualesquiera que sean las formas de que la imaginación humana, vehemente o menguada, según los climas, haya revestido esa fe en lo inmenso y esa ansia de salir de sí, y esa noble inconformidad con ser lo que es, que generan todas las escuelas filosóficas.*<sup>437</sup>

É importante também destacar que Martí não sistematizou uma corrente de pensamento filosófico ou tentou sistematizar suas ideias filosóficas em uma única teoria, sua produção neste âmbito era voltada, sobretudo, ao projeto de apreensão da realidade de *Nuestra América* e da superação de suas problemáticas. O conhecimento e as teorias assumem papel significativo em seu empenho ordenador e em sua participação política na defesa da independência de seu país e de toda América Hispânica.

Deste modo, ao criticar as políticas *criollas*, enfatizava que “*injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco há de ser el de nuestras repúblicas*”<sup>438</sup>. Para o autor, como ao “homem natural e ao mestiço autóctone”, havia sido negado “*el derecho al ejercicio de su razón*”, o papel da ciência não seria o de servir as classes dirigentes, mas ao povo: “*(...) La ciencia está en conocer (...), en hacer lo que conviene a nuestro pueblo, con sacrificio de nuestras personas (...)*”.<sup>439</sup>

A partir desta acepção, ao indicar a importância de um saber e de um conhecimento antiimperialista e não colonizador, o autor pontua que “*(...) Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos (...)*”. Em sua interpretação, era necessário um novo saber, livre das amarras colonizadoras: “*(...) el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país (...)*”.<sup>440</sup>

O positivismo, que em seu contexto histórico predominava como discurso oficial, apregoava a “barbárie” como causa da “enfermidade” da “América Latina”, sofreu por parte de Martí contraposição enfática.

*(...) el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono*

<sup>437</sup> “Oscar Wilde”. In: *Europa II. Crítica y arte*. OC, v. XV, p. 361.

<sup>438</sup> *Idem, Ibidem*.

<sup>439</sup> “Ciegos y desleales”, de 28 de janeiro de 1893, publicado no Jornal *Patria*. OC, v. II, p. 276.

<sup>440</sup> “Nuestra América”. OC, v. VI, p. 19.

*ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza (...).*<sup>441</sup>

Ao longo do ensaio “Nuestra América” a insistência na necessidade de um saber não artificial importado, é justificada pela razão de que “*Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano*”<sup>442</sup>. Pois, conhecer os países, em sua interpretação, era a possibilidade real de livrá-los das tiranias e do conhecimento colonizador, artificial. Este, conforme já explicitado, para o autor, impedia a apreensão da realidade de *Nuestra América*, devido aos fins que objetivavam: a exclusão do espaço da política, dos direitos e dos saberes do “*hombre natural*”, do “*negro oteado*” e do “*campesino*” marginalizado.

Nesta perspectiva, a produção discursiva martiniana mostrar a necessidade do “cultivo do conhecimento” ser “conforme o próprio solo”, pois durante os três séculos de colonização que “dilacerou o continente”, o conhecimento foi instrumento de dominação. Assim, não seria exagerado afirmar que Martí foi pioneiro da tradição do pensamento ibero-americano que postula a necessidade de construção de um saber da região diferente da ciência positivista européia, responsável por forjar a “inferioridade dos povos” do continente para justificar a exploração dos mesmos.

Para o autor, a História, as Ciências, a Educação e a Literatura, que revelassem a história “desconhecida” e que não “constava nos manuais importados” ou na “história oficial”, era a condição para revelar o passado e para o enfrentamento dos desafios do presente e construção do futuro. A função social do conhecimento, em sua interpretação, seria auxiliar na superação dos problemas e na construção da identidade nacional. E entre os diversos campos do saber, a História foi eleita como a área mais importante em sua reflexão. O que demonstra, em um contexto mais amplo, a própria organização do campo intelectual do século XIX.

Mariza Veloso e Angélica Madeira (1999), ao analisarem a organização do campo intelectual e as transformações ocorridas na “ordem do saber”, apontam que “as idéias de “razão, ciência, progresso e evolução” marcaram este período. E, assim, entraram “(...) na cena do saber outros objetos empíricos – a vida, o trabalho e a linguagem – e se reorganiza o campo das disciplinas científicas (...)”. E a História não foi considerada “simplesmente

---

<sup>441</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>442</sup> *Idem*, p. 36.

como uma disciplina entre outras, mas como a dimensão constitutiva do próprio “modo de ser” dos seres empíricos (...)”<sup>443</sup>

A concepção de história na produção discursiva martiniana, segundo Ramos (2008), não é concebida

(...) como o devir harmonioso de uma possível perfeição futura, mas sim como o processo de lutas contínuas, de um “passado sufocante”, que dispersa e distancia o corpo da harmonia original (...). Movida pelas contínuas “discórdias parricidas”, a história é feita de “ruínas”. Seu devir em Martí, descompõe a totalidade, de cujo corpo orgânico e originário sobraram apenas restos que esperam ser articulados.<sup>444</sup>

Para Ramos, os ensaios “Nuestra América” e “Madre América” são elucidativos da concepção integradora no campo da história. Estes ao apresentarem um relato histórico, o “discurso Martiniano novamente se situa frente à fragmentação e intenta condensar o disperso”. Seu olhar “(...) reintegrador, baseado na projeção de um porvir, postula a superação definitiva da fragmentação”. Processo em que os povos americanos deveriam “(...) desempenhar importante papel tanto no despertar das grandes nações, como na história mundial (...)”<sup>445</sup>

Roberto Valdés Puentes e Mario Valdés Navia (2004), Alejandro Sebazco (2003)<sup>446</sup>, ao discutirem sua perspectiva epistemológica, ressaltam que seu contexto conforma um pensamento histórico que revela “para além de um interesse cognitivo frente à História, mas, principalmente, seu interesse político”. Neste sentido, seus postulados ético-político-científicos do conhecimento histórico “(...) nasce das necessidades sociais e a elas Martí busca corresponder através de sua escritura”<sup>447</sup>.

Os autores enfatizam que a preocupação martiniana pela história de Cuba e da América se tornou quase uma “obsessão”, levando-o a dedicar-se ao estudo e à discussão metodológica deste campo do saber. Diante dos problemas de *Nuestra América*, tais como, a invasão cultural européia, o perigo do imperialismo da “outra América”, do “tigre de fora” e a estagnação republicana, Martí apontava a necessidade do trabalho de identificação cultural e política a partir do conhecimento histórico.

Seu compromisso, segundo Puentes e Navia, era com o devir, com o vir-a-ser, por isso postulou a necessidade de conhecer a história da região como meio de promover a

<sup>443</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras*, 1999, p. 60-61, respectivamente.

<sup>444</sup> RAMOS, Julio, *op.cit.*, 2008, p. 265.

<sup>445</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>446</sup> SEBAZCO, Alejandro. El Proyecto de modernidad martiniano, *Repertorio Americano*, n. 15, 2003.

<sup>447</sup> PUENTES, Roberto Valdés; NAVIA, Mario Valdés. *José Martí*, 2004, p. 28.



libertação da dominação política e econômica. E a proposição da exigência do conhecimento profundo da História é acompanhada, em seu discurso, com a preocupação metodológica e a objetividade dos estudos históricos. Ao discutir a obra de Cesare Cantú<sup>448</sup>, historiador e escritor italiano, Martí ressalta a importância da imparcialidade e das fontes seguras no trabalho do historiador.

*La historia universal no ha de construirse con arreglo a las creencias parciales y sectarias del que la escriba - sino como un reflejo leal de lo que el Universo dé de sí. "La tradición - dice Cantú - ha de ser su base: la tradición sujeta a buena crítica". En lo que yerra, porque ya la razón va demostrando lo que puede ser, y no se ha de enseñar que fue lo que no pudo ser (...). Mas ya no hay valla para los modos de saber. La ciencia histórica ha crecido y cambiado, a la par de todas las ciencias. Se han descubierto pueblos ignorados. Se han sacado a la vida naciones sepultadas (...). Tomará de las ciencias nuevas lo absolutamente cierto, y dejará a un lado lo hipotético, lo presuntuoso, lo probable. Inclinará su cabeza nevada sobre pergaminos y sobre archivos, y buscará las causas de los sucesos, no en las razones visibles, que son casi siempre falsas razones, sino en aquellas íntimas, que están en cartas y bibliotecas, y andan ignoradas.*<sup>449</sup>

Em seu *Cuadernos de apuntes*<sup>450</sup>, da década de 1880, contém as principais teses de seu pensamento na área de História, bem como, anotações sobre temas históricos que se dedicou a refletir e que serviram como fonte de seu trabalho jornalístico e documentos políticos. As aproximações martinianas com a história são construídas a partir da Filosofia e, esta é uma das dimensões de sua perspectiva axiológica que se destaca em sua concepção deste campo do saber, isto é, a relação que estabelece entre a Filosofia e a História.

Para Martí, "(...) *Filosofía es el conocimiento de las causas de los seres, de sus distinciones, de sus analogias y de sus relaciones. Historia es el conocimiento de la manera con que estas causas se han ido desarrollando (...)*"<sup>451</sup>. Neste sentido, sua preocupação axiológica revela-se quando postula a necessidade de partir das reflexões filosóficas na análise dos elementos das sociedades, exigindo daquele que se propõe ao estudo da sociedade profundos conhecimentos históricos.

Deste modo, o conhecimento filosófico podia contribuir no processo de apreensão da realidade na medida em que expunha os perigos da subjetividade do historiador em seu

<sup>448</sup> Cantú, contemporâneo de Martí, é considerado um importante intelectual na Itália do século XIX. Inspirado nos ideais do catolicismo liberal escreveu *História Universal* em 72 volumes.

<sup>449</sup> Artigo de 1882 para o Jornal *La Opinión Nacional* de Caracas. OC, v. XIV, p. 398-399.

<sup>450</sup> Ao todo são 22 *Cuadernos de apuntes* reunidos no 21º volume de suas *Obras Completas*.

<sup>451</sup> *Cuaderno N° 2 - Cuadernos de apuntes*. OC, XXI, p. 76.

trabalho. Este deveria ter como princípio a “história verdadeira”, por isso era necessário analisar, na narrativa histórica, os objetivos de quem narrava.

*¡Filosofía sin Historia examinadora y concienzuda! ¿Cómo hemos de llegar al conocimiento de la humanidad futura y probable sin el conocimiento exacto de la humanidad presente y la pasada? Esta es una humanidad que se desenvuelve y se concentra en estaciones y en fases. O que pasa en algo queda. Para estudiar los elementos de la sociedad de hoy es necesario estudiar en algo los residuos de las sociedades que han vivido. Con sereno juicio, con desconfiado ánimo, con lógica rectitud, con habilidad y comparación y fino escrúpulo. Analícese en la narración el carácter del que la narra, y para hallar la verdad de lo narrado, quítese de ello lo que le pone la naturaleza y punto íntimo de vista especial del narrador. Dos hechos exactamente iguales en sí mismos, en las causas o en los efectos o en uno sólo variado, siendo los mismos, quedan ya totalmente diferentes. Pasión de patria, carácter de individuo, exaltaciones o modos de estilo: quítese todo esto de la historia para que quede, y aún nos quedará algo parecido a la historia creíble y verdadera (...).<sup>452</sup>*

Além da importância de suas discussões epistemológicas desta área do conhecimento, em sua produção discursiva, Martí revela como a narrativa histórica pode ser construída a partir dos interesses colonizadores externos, os “tigres de fora” e dos grupos dirigentes, os “tigres de dentro”, dos países de *Nuestra América*. Neste sentido, aponta que o conhecimento histórico, parcial e oficial, pode engendrar formas de esquecimento e de silenciamento de populações submetidas à violência e massacradas durante os processos de colonização.

Ao refletir sobre as festas de “descobrimento” da América, Martí parte da seguinte questão, “¿Qué esfuerzo hay que hacer para demostrar que la vida colonial fue para América lo que la medieval para los pueblos europeos? (...)”<sup>453</sup>. Em seguida ressalta que não havia razões para comemorações do quarto centenário do suposto “descobrimento”. Ao contrário, o intento da Espanha de “glorificar” a trágica e “ensanguentada conquista” através das “fiestas del monarca conquistador”, tinha como objetivo manter a colonização de *Nuestra América*.

Segundo Martí, a Espanha “Por entre el odio de las repúblicas vencidas al azteca (...) y sobre el cascajo de las ruinas índias (...)”<sup>454</sup> destruiu, violentou e submeteu à miséria culturas antes “gloriosas”. Neste sentido, as comemorações do “descobrimento” da América eram instrumentos colonizadores hispânicos: “(...) las fiestas del descubrimiento

<sup>452</sup> *Idem*, p. 75-76.

<sup>453</sup> Carta de 1891 a Vicente Quesada. *Epistolário. OC*, v. XX, p. 492.

<sup>454</sup> Discurso pronunciado em 1891 na *Sociedad Literaria Hispanoamericana. OC*, v. VII, p. 66.

*(...) han sido como un filial tributo, y como un renacimiento nacional. Las fiestas no es más que agencia hábil de España en América para defender sus míseras posesiones*".<sup>455</sup>

Deste modo, Martí reelabora os mitos fundacionais da “descoberta” da América presentes na narrativa historiográfica oficial, ao alterar os termos “descobrimento” por “invasões e conquistas”. Enfatiza que,

*(...) En la humanidad, las invasiones de conquista son los puntos determinantes de la historia. La de Moisés en la Palestina, la de Alejandro en Asia, la de Julio César en cuanto imaginó, la de los del Danubio en los de Tíber, la de los sarracenos en Europa, la de Carlo Magno en los tres pueblos, la que los Cruzados contenían, la de los crueles en la América (...)*.<sup>456</sup>

Conforme explicitado, Martí alertava para a necessidade de perceber os objetivos de quem narra a história e, ao mapear ao longo do tempo as inúmeras invasões e conquistas, transformada pela narrativa histórica dos invasores em atos “épicas e heróicas”, acentua que a narrativa do “descobrimento” não era verdadeira. Pois, quem narrou a história, o europeu, possuía o poder de enunciação, instalando um ponto de vista perdurável, porém, não crível. Em sua perspectiva, a historiografia forjou uma narrativa, na qual o “descoberto” precisava ser encontrado pelo europeu para que pudesse se desenvolver. Em outras palavras, deixar de ser “bárbaro” e tornar-se “civilizado”.

É interessante observar que nas narrativas históricas eurocêntricas, presentes inclusive nos livros didáticos atuais, a única referência ao termo “invasão” foram a dos “bárbaros”, os povos não europeus, que em fins da Antigüidade instauraram a Idade Média, isto é, a chamada “Idade das Trevas” na Europa. As noções de “descobrimento” da América sugerem a imagem de um espaço não habitado, e conforme observa Edgardo Lander (1997), tal imagem se converteu em um violento processo discursivo que “(...) organiz[ó] la totalidad del espacio y del tiempo - todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados - en una gran narrativa universal”.<sup>457</sup>

A história do “descobrimento europeu do mundo” passa pelo uso de suas linguagens e formas de representação através das narrativas históricas que as tornou perdurável. Segundo Lander, os processos constitutivos de nosso continente e seus debates fundacionais não podem ser compreendidos sem o reconhecimento de seu caráter colonial, principalmente, de sua dimensão histórica colonial. Reflexão esta que o discurso

<sup>455</sup> Artigo “A tres Antillanos” para o Jornal *Patria* em 21 de novembro de 1893. *OC*, v. VII, p. 301.

<sup>456</sup> *Cuaderno N° 2 - Cuadernos de apuntes*. *OC*, XXI, p. 76.

<sup>457</sup> LANDER, Edgardo. Modernidad, colonialidad y postmodernidad, *Estudios latinoamericanos – Nueva Época*, n. 8, 1997, p. 31-46.

martiniano, no século XIX, antecipa ao pontuar os processos narrativos históricos da Conquista, invasão e destruição dos povos e de suas culturas na América Hispânica.

Neste sentido, Martí, ao mudar os termos da história do “descobrimento” por Conquista e invasão, desloca a representação e a imagem do europeu de “herói descobridor” para a atitude do colonizador: “tirânica”, “ambiciosa”, “cruel” e “bárbaro invasor”.

(...) *Y dentro de estas grandes invasiones y invasiones pequeñas. Y unificado por un espíritu tiránico el poder de tanto y tanto espíritu, por espíritu humano ambicioso y rebelde, desmembrase por la rebelión y la ambición de los pequeños lo que la soberbia bárbara e injusta y unificadora del grande conquistó. A lo uno por la tiranía. A lo vario por la ambición (...).*<sup>458</sup>

Outro aspecto que se destaca em sua interpretação a respeito da História é a relação que estabelece entre o universal e o local. Para Martí, tal área do saber é resultado de processos diferentes, simultâneos, da história de todos os povos. Ao refletir sobre a História Universal não deixa de situar o autóctone ou os “povos naturais” de *Nuestra América*. Deste modo, a dimensão local, a história regional da América Hispânica comparece em suas reflexões ao tematizar, por exemplo, a história dos povos no período anterior à invasão do continente.

Neste sentido, as “civilizações” pré-hispânicas em seus textos são tematizadas sempre a partir de comparações com as chamadas “Grandes civilizações e seus feitos” da História Universal: “*¡Qué augusta la Ilíada de Grecia! ¡Qué brillante la Ilíada indígena! Las lágrimas de Homero son de oro; copas de palma, pobladas de colibríes, son las estrofas índias (...)*”<sup>459</sup>; “(...) *Los Aztecas, que tuvieron una mitología no menos bella que la griega, y un Netzahualcóyotl no menos profundo que Platón*”<sup>460</sup>. E no ensaio “Nuestra América” afirma que, “*Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra*”.

O tema da origem do homem, no que tange às reflexões martinianas a respeito da História da América, é uma preocupação constante em sua produção. As várias referências, diretas ou indiretas, às teorias de Daniel Garrison Brinton<sup>461</sup>, Antropólogo norte-americano

<sup>458</sup> *Cuaderno N° 2 - Cuadernos de apuntes. OC, XXI, p. 76.*

<sup>459</sup> Artigo de 1884 para o Jornal *La América* de Nova York. *OC, v. VIII, p. 337.*

<sup>460</sup> *Fragmentos. OC, v. XXII, p. 28.* Em uma nota preliminar de tais observações e anotações de Martí, o editor de suas *Obras* esclarece que não é “(...) *posible precisar las fechas exactas en que Martí escribió estas anotaciones, cabe inducir que fueron escritas en su mayor parte en Nueva York, entre 1885 y 1895*”. *Idem, p. 10.*

<sup>461</sup> Martí não somente resenhou e comentou vários livros deste autor, como citou e analisou sua obra em vários de seus artigos para os jornais que escrevia. Entre outros trabalhos de Briton, encontra-se na obra

autor de diversas obras dedicadas ao estudo da origem do homem na região, revelam a inquietação martiniana com tal questão. Em Martí há a defesa da teoria do antropólogo norte-americano sobre a possibilidade do surgimento do ser humano ter ocorrido, simultaneamente em mais de uma região do planeta. E fundamenta sua proposição, nesta teoria das origens mais remotas do homem americano, para se contrapor às cronologias aceitas, que as situavam em períodos mais recentes.

As reflexões martinianas da História da América, no que diz respeito aos elementos autóctones ou dos povos naturais, são representativas do modelo épico e da exaltação de vários aspectos da história que precede a chegada dos conquistadores europeus ao continente americano. A representação do indígena, em sua obra, se aproxima do indianismo romântico ou do naturalismo. Contudo, enquadrá-la nestas perspectivas seria um exercício reducionista. Pois, ao mesmo tempo que em seu discurso há a idealização e exaltação destes, revela a violência, a escravidão, a servidão e o extermínio ocorridos durante a invasão, a Conquista e nos processos colonizadores posteriores.

As sociedades pré-hispânicas idealizadas a partir de traços como autonomia, níveis de complexidade sócio-cultural foram destruídas com a colonização européia, que impediu o desenvolvimento dos povos americanos. A este fato histórico Martí designa de “*crime natural*”, pois “*Robaron los conquistadores una página al Universo!*”<sup>462</sup>. Tal assertiva se faz presente nos escritos martinianos quando tematiza a História de *Nuestra América* ou quando reflete sobre “*los pueblos originales*”.

O discurso pronunciado na Sociedad Literaria Hispanoamericana na Conferencia Internacional Americana em 1889, por exemplo, inicia-se com a seguinte questão: “*¿cómo no recordar, para gloria de los que han sabido vencer a pesar de ellos, los orígenes confusos, y manchados de sangre, de nuestra América?*”<sup>463</sup>. Martí, neste discurso, descreve a exploração do indígena durante toda a História da América, enfatizando que “*Lo que come el encomendero, el indio lo trabaja*”<sup>464</sup>. E o finaliza denunciando o extermínio gradual dos indígenas através da violência física, da imposição da língua e religião estranhas.

---

martiniana referências a *Noticias de los datos actuales para el estudio de la coronología prehistorica de América*, *Leyendas mayas*, *Gramática da lengua cakchiquel* e *El gregüence*.

<sup>462</sup> Artigo intitulado “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas” de 1884 para o jornal *La América*. OC, v. VIII, p. 335.

<sup>463</sup> OC, v. VI, p. 137.

<sup>464</sup> *Idem*, p. 137.

E no artigo com o título sugestivo de “Las ruínas índias”, aponta que do estudo da história do indígena emergia o “*poema más triste y hermoso*” da história americana. E ressalta que a narrativa histórica construiu uma imagem dos povos indígenas americanos, que “(...) *se leen como una novela las historias de los nahuatlés y mayas de México, de los chibchas de Colombia, de los cumanahtos de Venezuela, de los quechuas del Perú, de los aimaras de Bolivia, de los charrúas del Uruguay, de los araucanos de Chile*”.<sup>465</sup>

Os *criollos*, conforme já explicitado, se apropriaram do passado indígena e o incorporaram em sua narrativa de acordo com seus interesses políticos, tais como forjar uma identidade para os diferenciarem dos espanhóis nos processos de independência. Em Martí, o resgate da história das “Grandes Civilizações” se dá, mesmo que de maneira idealizada, como forma de divulgar e denunciar as atrocidades cometidas pelo colonizador.

Em seu projeto discursivo, independentista e anti-colonialista, o resgate da história destes povos e a revelação da crueldade do “bárbaro colonizador”, constitui uma forma de contribuir com a construção de um futuro livre. Na medida em que o conhecimento dos processos históricos das ações expansionistas colonizadoras, tais como, a exploração, a dominação, etnocídios, destruição cultural, dentre outros, podiam “*despiertar*” e promover a unidade de *Nuestra América* em sua batalha pela liberdade e independência efetivas.

Para Martí, a colonização européia interrompeu a história da “civilização original” da América, assim como o imperialismo dos países do norte impedia o desenvolvimento do povo mestiço, ao que designou de “mestiço autóctone” que surgiu em *Nuestra América* a partir da invasão.

*Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la ingerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia (...).*<sup>466</sup>

Uma das marcas deste componente social, segundo o autor, era sua capacidade de reelaboração da História, se conquistasse sua liberdade. Seria o “mestiço autóctone” o elemento amálgama que congregava uma unidade de interesses e de vontade na luta

<sup>465</sup> *Revista La edad de Oro. OC, v. XVIII, p. 380.*

<sup>466</sup> “Los códigos nuevos”, artigo de 1877 publicado no periódico venezuelano *El Progreso. OC, v. VII, p. 98.*

comum para “*el crisol de la nación*”<sup>467</sup>, metáfora criada para se referir às misturas e adaptações que cada uma das culturas sofreu com a convivência nas novas nações. De acordo com Sepúlveda Muñoz (1997)<sup>468</sup>, Martí foi um dos primeiros intelectuais americanos que apelou ao componente da mestiçagem como conformador da identidade de seu povo.

A mestiçagem aparece em Martí como síntese superadora das diferenças, o amálgama de elementos “hostis entre si”. “*No hay cosa más hermosa que ver cómo los afluentes se vierten en los ríos, y en sus ondas se mezclan y resbalan, y van a dar en serena y magnífica corriente, al mar inmenso (...)*”<sup>469</sup>.

Em sua reflexão, portanto, há a valorização da mestiçagem, e esta diz respeito à mistura cultural e não racial. E, conforme Muñoz, sua concepção de mestiçagem se contrapõe àquilo que, em outros intelectuais de fins do século XIX, constituía o fator de dispersão, de degeneração, portanto, de impedimento no processo de na construção das novas nações.

As reflexões martinianas sobre a História conformam um olhar compromissado com o resgate e a divulgação de uma história desconhecida, que não constava nos manuais, a origem de *Nuestra América*. Esta se deu a partir da violência, da exploração e do extermínio dos povos autóctones e de suas culturas. Do mesmo modo, propõe a revisão do período que se iniciou com as independências no início do século XIX, apontando que apesar do rompimento oficial com as respectivas metrópoles, ao final do século XIX, na América Hispânica, a Independência e a República efetivas ainda não haviam se consolidado.

E mesmo que o mestiço autóctone fosse o elemento cultural capaz da realização e consolidação da Independência e da República, ainda não havia alcançado sua própria independência. E, um dos instrumentos importantes para a conquista da autonomia política e cultural era a educação. Parte considerável de sua produção encontra-se voltada para a reflexão deste tema, principalmente entre 1875 e 1895. Assim, mesmo que a educação não se constitua na temática predominante de sua produção, conforme já ressaltado foi pátria, tornou-se recorrente.

---

<sup>467</sup> Na expressão “*crisol de la nación*”, que Martí usa de forma recorrente ao longo de sua obra, a palavra crisol é referência a panela, usada em Cuba, para fundir metais.

<sup>468</sup> MUNÓZ, Izidro Sepulvedaz. Nacionalismo y transnacionalidad en José Martí. In: ALEMANY, Carmem; MUÑOZ, Ramiro; ROVIRA, José Carlos. *Jose Martí: historia y literatura ante el fin del siglo XIX*, 1997, p. 237-253.

<sup>469</sup> “De la inmigración inculta y sus peligros-su efecto en los Estados Unidos”, crônica de fevereiro de 1884 publicada no jornal *La América*. OC, v. VIII, p. 384.

A preocupação com a educação foi comum à intelectualidade ibero-americana, caracterizada pelo engajamento e compromisso com os problemas sociais. Conforme analisa Mariza Peirano (1992)<sup>470</sup>, os contextos nacionais imprimem marcas nas escolhas de temas, nas abordagens teóricas e nas trajetórias intelectuais e isto implica em inserções sociais e ideológicas.

A urgência dos problemas sociais impôs aos políticos, intelectuais e artistas, no contexto das independências e da formação das nações na América Ibérica, o compromisso geral com os “problemas de *nation-building*”. E estes se voltaram para temas como a educação, a questão racial, a questão indígena, os problemas provocados pela industrialização e urbanização, as mudanças culturais provocadas no mundo rural, entre outros.

Por outro lado, a educação é um dos instrumentos da ideologia liberal nos processos de conformação dos ideais capitalistas. O imperativo do mercado de trabalho, ou dos interesses dos Estados modernos e de seus dirigentes políticos no final do século XIX, fez com que a educação se tornasse a grande problemática social a ser resolvido nas novas nações. Com posições e perspectivas diferentes e, muitas vezes, antagônicas, em todos os países da região, intelectuais, políticos, artistas e outros atores sociais se dedicaram a refletir sobre a educação no contexto de construção das identidades nacionais.

Concebida de diferentes formas, o modelo de educação defendida pelos grupos dirigentes encontrava nos países do norte o ideal a ser copiado. Os argentinos Bautista Alberdi e Domingos F. Sarmiento, o chileno Francisco Bilbao e o mexicano Justo Sierra foram os principais representantes da corrente que propunha a imitação de modelos “modernizadores” e de projetos educacionais dos países do norte para resolverem os problemas e impulsionar o desenvolvimento econômico, social, educacional e cultural em seus países.

O projeto de incorporação das nações da região ao grupo de países desenvolvidos, ideologia dos grupos dirigentes, postulava o desenvolvimento da educação como instrumento para “civilizar”, e o branqueamento da população através da imigração de europeus e norte-americanos para a região e, em alguns casos, de extermínio dos povos autóctones e africanos. Processo que Leopoldo Zea (1993) denominou de “lavagem cerebral e lavagem sangüínea”.<sup>471</sup>

---

<sup>470</sup> PERIANO, G. S. Mariza. *Uma antropologia no plural*, 1992, p. 79.

<sup>471</sup> ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*, 1993.



Tal corrente postulava como função da educação a demanda dos grupos dirigentes de formar quadros e modernizar-se. Ainda que a produção discursiva *criolla* defendesse que a falta de preparo do povo era a causa principal da miséria – a fim de legitimarem a expansão da educação e o ideário de educação da massa no trabalho –, as reformas educacionais não atingiam a totalidade da população, a educação era acessível a uma reduzida parcela da população urbana.

Nas duas últimas décadas do século XIX, com o imperialismo europeu e o expansionismo norte-americano, um ideário crítico à imitação e a imigração surgiu apontando os perigos de novos processos colonizadores. Francisco Bilbao, por exemplo, apesar da defesa da cópia de projetos educacionais e da imigração, criticava as aspirações expansionistas dos Estados Unidos.<sup>472</sup>

Entre os vários intelectuais da corrente crítica aos modelos eurocêntricos e norte-americanos, destacam-se, além das reflexões de José Martí, as de José Enrique Rodó. Ainda que distintas preocupações e contextos, os autores partilham de algumas ideias: rechaçavam a imitação, a imigração e o ideário de superioridade das “civilizações” do norte; defendiam a tese do resgate do passado, a valorização do que era original e próprio dos povos da região e a assunção de uma identidade mestiça; a preocupação com o imperialismo norte-americano e a integração da região, que havia assegurado a emancipação política, para enfrentarem as novas situações colonizadoras. Quanto à educação, defendiam que deveria ser para todos, principalmente para os povos autóctones, e instrumento de transformação social.

Muito mais que uma simples indicação da relação entre contexto e a ideologia da construção simbólica da nação, esta relação explicita os aspectos ideológicos das produções discursivas dos intelectuais em relação ao campo educacional, o papel e a função social da educação e do saber, em contextos coloniais, nos processos de formação das nações. A reflexão martiniana a respeito da educação, em vários trabalhos, critica os países e seus governantes que haviam copiado os padrões e modelos dos sistemas educacionais europeus e norte-americanos.

Martí, ao questionar “¿Por qué en la tierra nueva americana se ha de vivir la vieja vida europea?”<sup>473</sup> aponta os equívocos dos grupos dirigentes ao não considerarem as diferenças econômicas, políticas e culturais existentes entre ambas realidades. Neste

<sup>472</sup> BILBAO, Francisco. Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas. In: ZEA, Leopoldo, *op. cit.*, 1993, p. 53-58.

<sup>473</sup> Texto publicado na *Revista Universal* em junho de 1875. *México. OC*, v. VI, p. 224-227.

sentido, rechaça a imitação dos modelos e projetos “estrangeiros” e advoga que o papel da educação, assim como do conhecimento, era o de propiciar a compreensão do povo de *Nuestra América*, com suas características heterogêneas e as heranças culturais indígenas, africanas, mestiças, camponesas, isto é, do “mestiço autóctone”.

As críticas ao sistema educativo de *Nuestra América* de sua época e as suas propostas de reformas são concebidas principalmente durante o período de exílio em New York. Em sua produção deste período percebe-se a acentuação de reflexões a respeito da educação, advertências e críticas à educação burguesa, ao sistema educacional dos Estados Unidos e sua comparação com a situação educacional nos países da América Hispânica.

Em “Nueva York en otoño”, Martí, ao analisar a polêmica a respeito da reforma de ensino que os Estados Unidos pretendiam implantar, ressalta que os males da educação eram consequência do sistema social e cultural que imperava naquela sociedade. Assim, o sistema educativo seria capaz de formar somente indivíduos egoístas, incapazes de criar, raciocinar e ser independente.

*¿Qué defectos de método ha revelado la práctica en esta obra gigantesca de la educación en los Estados Unidos? ¿Qué vicios radicales de constitución en el sistema se descubren observándolo? (...). Viene del concepto falso de la educación pública: viene de un error esencial en el sistema de educar, nacido de ese falso concepto: viene de la falta de espíritu amoroso en el cuerpo de maestros: viene, como todos esos males, de la idea mezquina de la vida que es aquí la carcoma nacional (...).*<sup>474</sup>

A educação de cada nação, para o autor, encontrava-se relacionada a seu desenvolvimento econômico e social, mas também a princípios e valores. Destarte, as reformas educacionais não seriam fecundas se não ocorressem mudanças dos princípios sociais. Extremamente crítico aos valores individualistas e imperialistas cultuados na sociedade norte-americana, conforme já indicado, aponta, neste texto, os problemas da educação e dos métodos de ensino daquele país, apontando a necessidade de mudança do sistema de ensino “desde a raiz”, isto é, desde os “vícios” a maneira de pensar dos yanques.

Do mesmo modo, criticava o estado “lamentável” que se encontrava a educação em *Nuestra América*. Apontava que a educação encontrava-se completamente dissociada da realidade. Para o autor, era um absurdo, em nações com economia agrícola e com a maioria

---

<sup>474</sup> Publicado em *La Nación* em setembro de 1886. *Escenas norteamericanas*. OC, v. XIII, p. 79-86.

da população camponesa e indígenas, a educação encontrar-se voltada exclusivamente para o mundo urbano.

A interpretação martiniana estabelece uma vinculação direta entre os processos educativos e o projeto de construção da identidade hispano-americana. O autor confere à educação a função social de superação dos “*males*” causados pela colonização e para a conquista de autonomia cultural e política, nos processos de consolidação da independência e das repúblicas. A educação, em sua reflexão, se constituía em meio de libertação dos povos da América da escravidão.

*El mejor modo de defender nuestros derechos, es conocerlos bien; así se tiene Fe y fuerza: toda nación será infeliz en tanto que no eduque a todos sus hijos. Un pueblo de hombres educados será siempre un pueblo de hombres libres. - La educación es el único medio de salvarse de la esclavitud. Tan repugnante es un pueblo que es esclavo de hombres de otro pueblo, como esclavo de hombres de sí mismo.*<sup>475</sup>

Em sua produção, há uma íntima relação entre educação e liberdade. Cabe a primeira instruir<sup>476</sup> o homem para que este possa viver como um ser livre, pois “*La educación consistía, desgraciadamente, en esas tierras, en desterrar de las almas las fuerzas que nos hacen vivir: la dignidad, la libertad, el valor (...)*”<sup>477</sup>. Para o autor, a liberdade dos povos da região encontra-se diretamente relacionada aos processos educativos, contudo, o sistema educacional implantado nas colônias pela Espanha era totalmente desvinculado da realidade e dos problemas reais da região.

Os grupos dirigentes comprometidos com a população de *Nuestra América*, por meio da educação deveriam propagar o ideal republicano a fim de promover o rompimento com os valores coloniais. Em sua acepção, a formação dos cidadãos se daria por meio da educação: “*¡La república, en el juego! ¡La república, en los bancos del colegio!*”<sup>478</sup>. Portanto, a educação se constituía em meio e instrumento para promover a igualdade, a república, mas também de consolidação da Independência. E esta não se limitava aos vínculos políticos e econômicos com as metrópoles, era necessário alcançar a “independência de espírito”.

<sup>475</sup> “Educación Popular”. *Juicios*. OC, v. XIX, p. 376.

<sup>476</sup> Para Martí, “*Instrucción no es lo mismo que educación: aquélla se refiere al pensamiento, y ésta principalmente a los sentimientos. Sin embargo, no hay buena educación sin instrucción. Las cualidades morales suben de precio cuando están realzadas por las cualidades inteligentes*”. *Idem*, p. 375.

<sup>477</sup> Tomo intitulado *L'Amérique Centrale. Apontamentos de viajes*. *Idem*, p. 84.

<sup>478</sup> Publicado em 1889 no periódico *La Opinión Publica* de Montevideo. *Escenas norteamericanas*. OC, v. XII, p. 307.

Neste sentido, enfatiza que nenhuma “*república sensata de América jamás se perpetuara*”<sup>479</sup> sem a independência de espírito e o rompimento com os vícios coloniais, estes comprometiam a dignidade pátria e individual, ou seja, a independência de espírito:

*(...) edúquense en los hombres los conceptos de independencia y propia dignidad: es el organismo humano compendio del organismo nacional: así no habrá luego menester estímulo para la defensa de la dignidad y de la independencia de la patria. Un pueblo no es independiente cuando ha sacudido las cadenas de sus amos; empieza a serlo cuando se ha arrancado de su ser los vicios de la vencida esclavitud, y para patria y vivir nuevos, alza e informa conceptos de vida radicalmente opuestos a la costumbre de servilismo pasado, a las memorias de debilidad y de lisonja que las dominaciones despóticas usan como elementos de dominio sobre los pueblos esclavos (...).*<sup>480</sup>

É recorrente, em sua produção discursiva, a crítica ao caráter retórico, elitista e oligárquico da educação e do ensino superior, e a denuncia das ideologias elaboradas em torno da escola e da universidade. Suas reflexões conformam uma concepção de educação como um ideal de libertação, de consolidação republicana, de educação laica, com programas voltados para a realidade e singularidades dos “povos naturais”, mas, principalmente, que a educação pública era um direito de todos.

E ao refletir sobre “Educación popular”, ressalta que a educação pública era direito de todos e também forma de promover a igualdade. Cabe lembrar que o conceito de povo em sua produção discursiva abarca todas as classes e etnias, assim

*Educación popular no quiere decir exclusivamente educación de la clase pobre; sino que todas las clases de la nación, que es lo mismo que el pueblo, sean bien educadas. Así como no hay ninguna razón para que el rico se eduque, y el pobre no, iqué razón hay para que se eduque el pobre, y no el rico? Todos son iguales.*<sup>481</sup>

A importância da educação para Martí revela-se inclusive quando se dedica à educação infantil, defendendo a obrigação dos governos e de todos conferirem a devida importância ao ensino das crianças. Pois, desde a mais tenra idade, era necessário educar as crianças para que “*en los niños sea abierto el apetito de saber*” e não se tornem “*esa criatura vacía, dañina y horrenda: el egoísta*”<sup>482</sup>. E “*La grandeza de los pueblos no*

<sup>479</sup> Carta ao *New York Herald*, de maio de 1985. *Política y revolucion. OC*, v. IV, p. 156.

<sup>480</sup> Artigo publicado na *Revista Universal* do México em maio de 1875. *Escenas mexicanas. OC*, v. VI, p. 209.

<sup>481</sup> “Educación Popular”. *Juicios. OC*, v. XIX, p. 375.

<sup>482</sup> “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos”. Publicado no jornal *La América* de New York em junho de 1884. *Miscelánea. OC*, v. VIII, p. 443.

*depende acaso sino de aceptar a tiempo y sin demora, todo lo útil: - y en educar racionalmente a los niños (...)*.<sup>483</sup>

Era de fundamental importância ensinar a História da América, o passado e o presente para as crianças. Com este objetivo criou a *Revista La edad de oro*. As edições continham informações de “*ciencias, industrias, artes, historia y literatura, junto con articulos de viajes, biografias, descripciones de juegos y de costumbres, fábulas y verso*”<sup>484</sup>. Ao explicar a razão pela qual a *Revista* foi publicada, ressalta que: “*(...) se publica La Edad de Oro: para que los niños americanos sepan como se vivia antes, y se vive hoy, en América, y en las demás tierras*”.<sup>485</sup>

A criança deveria aprender a História da América, mas também a empregar as faculdades mentais e físicas, os sentimentos pátrios e outros.

*La empresa de LA EDAD DE ORO desea poner en las manos del niño de América un libro que lo ocupe y regocije, le enseñe sin fatiga, le cuente en resumen pintoresco lo pasado y lo contemporáneo, le estimule a emplear por igual sus facultades mentales y físicas, a amar el sentimiento más que lo sentimental, a reemplazar la poesía enfermiza y retórica que está aún en boga, con aquella otra sana y útil que nace del conocimiento del mundo; a estudiar de preferencia las leyes, agentes e historia de la tierra donde ha de trabajar por la gloria de su nombre y las necesidades del sustento (...)*.<sup>486</sup>

É importante observar que as estórias, fábulas e poesias publicadas nesta *Revista* tematizam os povos indígenas. Em “Tres héroes”; “Un juego nuevo y otros viejos”; “Las ruinas índias”; “La historia del hombre contada por sus casas”; e “La exposición de París”, Martí atribui ao indígena a condição de, no contexto colonial, testemunhos das civilizações destruídas pela Conquista. São personagens da História da América explorados, “despojados” e submetidos à miséria pelos conquistadores.

E, ao discutir a proposta de um projeto de educação para todos no México, enfatiza a necessidade da educação, principalmente para os indígenas. Em suas reflexões sobre o projeto defende o “ensino obrigatório e a liberdade de ensino” para o povo que queria ser governado pelos “filhos da pátria”. E estes deveriam adquirir condições de governar através da instrução pública<sup>487</sup>. Por isso era necessário promover a instrução do indígena e a sua valorização:

<sup>483</sup> “El horógrafo. Invento reciente” Artigo de 1883 para o Periódico *La América*. *Idem*, p. 406.

<sup>484</sup> *Revista La Edad de Oro*. OC, v. XVIII, p. 296.

<sup>485</sup> *Idem*, p. 301.

<sup>486</sup> *Idem*, p. 295-296.

<sup>487</sup> Apresentado pelo deputado Juan Palácio em 1875 à Câmara dos Deputados. “Los artículos de la fé – La enseñanza obligatoria” publicado na *Revista Universal* do México em outubro de 1875. OC, v. VI, p. 351.

*Cuando todos los hombres sepan leer, todos los hombres sabrán votar, y, como la ignorancia es la garantía de los extravíos políticos, la conciencia propia y el orgullo de la independencia garantizan el buen ejercicio de la libertad. Un indio que sabe leer puede ser Benito Juárez<sup>488</sup>; un indio que no ha ido a la escuela, llevará perpetuamente en cuerpo raquítrico un espíritu inútil y dormido (...).*<sup>489</sup>

A defesa da urgência de um projeto de instrução pública na América é justificada por Martí, em função de que esta propiciaria a liberdade, a consolidação e a união das nações. Para tanto, era necessário

*(...) repartir bien las tierras, educar a los indios donde los haya, abrir caminos por las comarcas fértiles, sembrar mucho en sus cercanías, sustituir la instrucción Elemental literária inútil, – con la instrucción Elemental científica – y esperar a ver crecer los pueblos (...).*<sup>490</sup>

Assim como os demais níveis de ensino, o ensino superior constitui um conjunto de preocupações permanentes e explícitas no conjunto de sua produção. Suas discussões a respeito da universidade são escritas no período em que Benito Juárez no México, Justino Rufino Barrios na Guatemala e Antonio Guzmán Blanco na Venezuela eram os presidentes eleitos por suas plataformas liberais, e, por fim, quando viveu nos Estados Unidos. Deste modo, suas reflexões não são seqüenciais ou indicam uma mesma posição em relação a esta instituição.

Contudo, algumas assertivas gerais podem ser apreendidas dos vários trabalhos em que discutiu a temática. Entre tais trabalhos é recorrente a crítica a universidade que existia naquele momento. Contudo, as apreciações não objetivavam a desqualificação desta instituição, ao contrário, Martí ressaltava a importância da universidade e do seu papel no contexto da fragmentação e dos problemas de *Nuestra América*. O problema com o ensino superior, para o autor, é que este, assim como a educação, encontrava-se descontextualizado, dissociado da realidade e do momento histórico.

Nesta perspectiva, Martí postulava que ao

---

<sup>488</sup> Benito Juárez, presidente indígena mexicano, criador de diversas políticas para melhorar as condições de existência das populações indígenas. Martí, ao longo de sua obra, fez várias referências ao mexicano como representante de um tipo de governante necessário a toda *Nuestra América*. Entre outros, ver: “Madre América”; “El día de Juárez” artigo de 1894 para o Jornal *Patria*, v. VIII, p. 255-256; “Juárez” artigo de 1884 para o Periódico *La América*. OC, v. VI, p. 329.

<sup>489</sup> “El Proyecto de Instrucción Pública – Los artículos de la fé – La enseñanza obligatoria”. OC, v. VI, p. 351-352.

<sup>490</sup> “Invecciones Recientes” publicado em *La América* jornal de New York em maio de 1884. In: *Miscelânea*. OC, v. VIII, p. 439.

*(...) mundo nuevo corresponde la Universidad nueva (...). Es criminal el divorcio entre la educación que se recibe en una época, y la época. Educar es depositar en cada hombre toda la obra humana que le ha antecedido (...) es ponerlo a nivel de su tiempo (...) es preparar al hombre para la vida. En tiempos teológicos, universidad teológica. En tiempos científicos, universidad científica.<sup>491</sup>*

O papel da universidade, assim como da educação, em sua análise, era contribuir para livrar *Nuestra América* do colonialismo europeu e do imperialismo norte-americano. Para tanto, o empenho formativo deveria

*(...) enseñarse como es, (...) vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con la sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, y la de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños. El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro (...).<sup>492</sup>*

Assim, a universidade e o ensino superior<sup>493</sup> deveriam cumprir seu papel, conforme adverte em “*Nuestra América*”, tais instituições não estavam preparando os novos governantes. Ao contrário, estavam adquirindo “visões equivocadas”, “míopes” em “universidades e livros estrangeiros” que impediam o conhecimento dos problemas da região, dos povos e de suas culturas, conforme ressalta:

*¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. En la carrera de la política habría de negarse la entrada a los que desconocen los rudimentos de la política (...). La universidad europea ha de ceder a la universidad americana (...).<sup>494</sup>*

As interpretações de Martí da universidade e de sua importância no contexto histórico da expansão do capitalismo *finissecular* europeu reprovam o pragmatismo positivista na educação superior, responsável pela especialização exarcebada. Sua avaliação crítica a esta tendência do ensino e das universidades norte-americanas, naquele

<sup>491</sup> “Escuela de electricidad” publicado em fevereiro de 1884 no periódico *La América. Educación. OC*, v. VIII, p. 281.

<sup>492</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>493</sup> É importante indicar que as análises martinianas da Universidade foram construídas a partir da convivência e do estudo de aspectos variados do ensino superior, assim como, da estrutura de várias instituições em diversos continentes. Em vários trabalhos discutiu a respeito de Universidades inglesas, como a de Londres, Dowham, Cambridge e Oxford; Universidades norte-americanas, entre outras, Cornell, Harvard, Massachusetts, Yale, Columbia, etc; Instituições alemãs, como a Universidade de Berlim, Monique, Tiberghien e a Heidelberg; Universidades francesas; cubana; a de Viena; e outras. Suas reflexões a respeito das universidades nos Estados Unidos foram reunidas e publicadas em *Escenas norteamericanas*.

<sup>494</sup> *OC*, v. VI, p. 17-18.

momento, estimulados em outros países, inclusive nas Américas Central e do Sul<sup>495</sup>, aparece em vários artigos e crônicas.

*El hombre, máquina, rutinaria, habilísimo en el ramo a que se consagra, cerrado por completo fuera de él a todo conocimiento, comercio y simpatía con lo humano. Ese es el resultado directo de una instrucción elemental y exclusivamente práctica (...). La lectura de las cosas bellas, el conocimiento de las armonías del universo, el contacto mental con las grandes ideas y hechos nobles (...) avivan y ensanchan la inteligencia y (...) endulzan y ennoblecen la vida de los que no la poseen, y crean, por la unión de hombres semejantes en lo alto, el alma nacional.*<sup>496</sup>

Sua interpretação da universidade norte-americana aponta que esta se caracterizava pelo pragmatismo e a especialização, o que fragmentava a capacidade de pensamento e separava os homens. Martí condena sistematicamente a desagregação causada pela especialização da Universidade e de outras instituições educativas naquele país. Conforme se pode observar em várias crônicas, quando ressalta que: *“Las universidades y latines han puesto a los hombres de manera que ya no se conocen; en vez de echarse unos en brazos de los otros, atraídos por lo esencial y eterno, se apartan (...)”*.<sup>497</sup>

Cabe ainda apontar que em meio a seu trabalho político e jornalístico, Martí refletiu a respeito da educação e da universidade e, conforme explicitado, essas temáticas não adquirem a forma de um tópico isolado, seus contornos vão se delineando nas reflexões de diversas questões e sobre os mais variados aspectos da educação e do ensino<sup>498</sup>, tais como: educação popular e camponesa; conceito de educação; o ensino secundário e o universitário; instrução pública; colégio e formação de professoras; escolas técnicas; educação indígena; educação infantil; educação dos trabalhadores; e outros.

Aqui não há, de forma alguma, a pretensão de esgotar suas ideias sobre tais temas<sup>499</sup>, apenas apresentar um traçado geral de sua perspectiva de educação e universidade, procurando revelar a importância que estas desempenharam em seu projeto político-discursivo ordenador da fragmentação e do “caos” de *Nuestra América*. E é no

<sup>495</sup> Para uma leitura do pragmatismo utilitarista da educação e da universidade do México e Argentina, ver: RAMOS, Julio. Massa, cultura, latino-americanismo. In: *op. cit.*, 2008, p. 248-260.

<sup>496</sup> *La Nación*, Buenos Aires, fevereiro de 1886. *Escenas norteamericanas*. OC, v. X, p. 375-376.

<sup>497</sup> “El Poeta Walt Whitman” publicado no *El partido liberal* em abril de 1887 e no *La Nación* em junho do mesmo ano. *Norteamericanos*. OC, v. XIII, p. 131.

<sup>498</sup> Alguns trabalhos voltados à reflexão da educação, como: “A aprender en las Haciendas”; “Educación científica”; “Escuela de Mecânica”; “Escuela de electricidad”; “Escuela de artes y oficios”; “Trabajo manual en las escuelas”; “Maestros ambulantes”, foram reunidos e publicados 8º volume de suas *Obras Completas*.

<sup>499</sup> Há um número significativo de interpretações, no Brasil e em outros países, sobre aspectos variados da obra de José Martí, principalmente, sobre a educação. Estudiosos da educação popular encontram em suas reflexões as fontes históricas desta corrente, em que Paulo Freire é considerado o principal representante na América Ibérica. Para uma leitura, ver: STRECK, Danilo R. *José Martí e a educação*, 2008.



âmbito da poesia e da literatura que o discurso Martiniano, conforme ressalta Julio Ramos (2008), se coloca como resposta à fragmentação moderna.

Segundo o autor, para Martí “a literatura podia prover à sociedade moderna, à beira da fragmentação, essa mediação com o um, a “junção maravilhosa” que a atomização provocava”<sup>500</sup>. Nesta perspectiva, a unidade não se reduz a faculdade do conhecimento é, sobretudo, um ato em que a ação política se une a imaginação poética, pois, “*Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador*”. Como o “*libro extranjero*” e a “*universidad europea*” não davam respostas ao “*enigma hispanoamericano*”<sup>501</sup>, conforme já salientado, ao contrário, ocultavam a realidade, cabia a educação, a universidade e a literatura de *Nuestra América* propiciarem o pensamento e o conhecimento da realidade.

A literatura se destaca em sua produção seja como poeta, escritor, jornalista, estudioso, tradutor de obras literárias para o espanhol e, ainda, como crítico literário. Além de seus próprios escritos, divulgou obras estrangeiras que difundia ideais nacionalistas, principalmente as obras do século XIX que traduziu para o espanhol, tais como: o poema *Lalla Rookh* do escritor irlandês Thomas Moore; a obra do francês Victor Hugo *Mes fils*, traduzida para seu idioma com o título *Mis hijos*; *Called Back* do inglês Hugh Conway traduzida com o título *Misterio*; e *Ramona*, com o mesmo o título, da autora norte-americana Helen Hunt Jackson.<sup>502</sup>

Sua produção em quaisquer das áreas da literatura tematiza a pátria: “*el amor a su patria*”, o sacrifício “*por la patria*”, a luta pela liberdade pátria, a unidade da pátria. Para além de instrumento de disseminação de valores e sentimentos pátrios, em Martí, a literatura tinha como função fundar a pátria, isto é, a “*patria cuya literatura entra a fundar*”<sup>503</sup>. E, para tanto, não bastava escrever estrofes patrióticas, mas sim viver a pátria, pois “*(...) al patriotismo literario, hay que oponer el patriotismo activo (...)*”<sup>504</sup>

Antes da abordagem do papel da literatura como instrumento de construção da nação, ou seja, da função social que a literatura assume no discurso martiniano, é importante apontar que o autor concebe a literatura também como meio de formação

<sup>500</sup> RAMOS, *op. cit.*, 2008, p. 243.

<sup>501</sup> Expressões de Martí no ensaio “*Nuestra América*”. *OC*, v. VI, p. 17.

<sup>502</sup> As traduções destas e outras obras foram reunidas no 24º volume das *Obras completas* de Martí.

<sup>503</sup> *Cuaderno de apuntes 5*. *OC*, v. XXI, p. 164.

<sup>504</sup> “*Los literatos, y la literatura*”, artigo de 1890 publicado em *El Partido Liberal. Escenas norte americanas*. *OC*, v. XII, p.414.

intelectual e humanização do homem<sup>505</sup>. Pois, defende que o conhecimento de “diversas literaturas”<sup>506</sup> contribui para a apreensão da necessidade da não redução a um único sistema literário ou filosófico, o que impede a inteligibilidade e o pensamento, pois “*Conocer diversas literaturas es el medio mejor de libertarse de la tiranía de algunas de ellas (...)*”.<sup>507</sup>

A literatura como meio de formação e de conhecimento, em sua perspectiva, pode atuar como elemento formador e contribuir com os processos educativos, entretanto, esta não é a dimensão primeira, única e mais importante da criação literária. A educação visa formar pelo “*ejercicio de la razón*”, “*desenvolvimiento de las facultades mentales*”, “*estudio*”, “*conocimiento del mundo*”, o homem capaz de superar o estado de coisas vigentes. E a literatura tem como função, principalmente, a construção da nacionalidade.

Como instrumento de formação que promove o saber e o desenvolvimento das potencialidades do conhecimento nas diversas áreas, a literatura contribui para a humanização do homem. Crítico aos valores propagados na e pela sociedade norte-americana, como o pragmatismo e o utilitarismo, acentua que a poesia era indispensável à existência humana. Ao defendê-la como potencial humanizador e de desenvolvimento da sensibilidade contra as fealdades e crueldades humanas, assinala que a poesia é mais importante que a indústria, na medida em que proporciona o desejo e a força vital.

*¿Quién es el ignorante que mantiene que la poesía no es indispensable a los pueblos? Hay gentes de tan corta vista mental, que creen que toda la fruta se acaba en la cáscara. La poesía, que congrega o disgrega, que fortifica o angustia, que apuntala o derriba las almas, que da o quita a los hombres la fe y el aliento, es más necesaria a los pueblos que la industria misma, pues ésta les proporciona el modo de subsistir, mientras que aquélla les da el deseo y la fuerza de la vida. ¿A dónde irá un pueblo de hombres que hayan perdido el hábito de pensar con fe en la significación y alcance de sus actos? Los mejores, los que unge la Naturaleza con el sacro deseo de lo futuro, perderán, en un aniquilamiento doloroso y sordo, todo estímulo para sobrellevar las fealdades humanas; (...).*<sup>508</sup>

<sup>505</sup> Para uma discussão da literatura como meio de formação humanística, ver: CANDIDO, Antonio. A literatura e a Formação do Homem, *Ciência e Cultura*, n. 11, 1972, p. 803-809; KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*, 1996; JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*, 1995.

<sup>506</sup> Martí foi um leitor assíduo e estudioso de literatura. Publicou artigos, resenhas, críticas e crônicas sobre literatura francesa, russa, inglesa, espanhola, húngara, alemã, norte-americana, irlandesa e outras. No 15º volume de suas *Obras Completas* encontram-se seus trabalhos de crítica de arte, teatro e literatura; e entre a quantidade enorme de autores objeto de suas reflexões, aponta-se aqui, além dos menos conhecidos, as obras de Horácio, Virgílio, Cervantes, Oscar Wilde, Byron, Victor Hugo, Goethe, Dostoiévski, Tolstói.

<sup>507</sup> “Oscar Wilde”. *Europa II. Crítica y arte. OC*, v. XV, p. 361.

<sup>508</sup> Artigo de 1887, intitulado “Fiesta literaria en Nueva York” para o Jornal *El Partido Liberal. OC*, v. XIII, p. 135. Grifos meus.

O conhecimento científico e técnico são para Martí, conforme já assinalado, importantes e necessários para a resolução dos problemas de *Nuestra América*, são meios criados para o enfrentamento das dificuldades. Entretanto, não são as únicas ferramentas capazes de oferecer respostas, de propiciar a compreensão dos fenômenos e da sociedade, conforme a perspectiva positivista e pragmática modernizadora postula e que Martí tanto combateu: “*Cada estado social trae su expresión a la literatura, de tal modo, que por las diversas fases de ella pudiera contarse la historia de los pueblos, con más verdad que por sus cronicones y sus décadas (...)*”.<sup>509</sup>

A crítica ao positivismo, dominante na educação superior, que postula a superioridade das disciplinas consideradas científicas como as únicas portadoras da “verdade” capaz de explicar os fenômenos sócio-culturais e da natureza, é explícita em vários de seus trabalhos. Por exemplo, ao discutir a proposta de reforma, cópia do modelo norte-americano, do ensino superior por governantes de vários países de *Nuestra América*, ressalta:

(...) *Y no está la reforma completa en añadir cursos aislados de enseñanza científica a las universidades literarias; sino en crear universidades científicas, sin derribar por eso jamás las literarias (...)* en enseñar todos los aspectos del pensamiento humano en cada problema, y no, – con lo que se comete alevosa traición, – un solo aspecto (...).<sup>510</sup>

Seu discurso não estabelece hierarquias entre ciência e literatura, entre as “criações humanas” no processo de desenvolvimento dos homens e do conhecimento, conforme postula a crença positivista na superioridade da “verdade científica”. Para Martí,

*Ciencia y literatura han de copiar a la naturaleza en la que lo útil va siempre acompañado de lo trascendental. Ha de tenderse a desenvolver todo el hombre y no un lado del hombre. El mero progreso mecánico, si no encajase en el glorioso movimiento universal, sería como la habilidad estéril de un cigarrero chino. El árbol de la naturaleza está cargado, como todos los árboles, de frutos y de flores, - que llevan la semilla de los frutos. Flor sin fruto viciaría el árbol, que se iría todo en hojas: - fruto sin flor, no podría ser. La imaginación es la vanguardia y como el profeta de la ciencia. La idea, madre del hecho. La flor, cubierta maternal del fruto (...).*<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup> *Idem*, p. 134.

<sup>510</sup> “Escuela de electricidad” publicado no *Jornal La América* de New York em novembro de 1883. *OC*, v. VIII, p. 281-282.

<sup>511</sup> “Invento muy útil”, artigo de 1883, publicado em *La América*. *OC*, v. VIII, p. 407.

Conforme já explicitado, a literatura, de acordo com Antonio Candido (2002), Angel Rama (2001)<sup>512</sup>, e outros, neste período, se constituía no discurso encarregado de propor soluções que ultrapassavam os limites convencionais do campo literário institucional. As narrativas literárias, assim como as científicas de então, dedicavam-se a construção da nação, a identidade nacional e a resolver os problemas sociais. É nesta perspectiva, que tanto a produção literária quanto a crítica literária martiniana situa-se, isto é, assume “caráter interessado” e sua “estética é de compromisso”.

Sua perspectiva da Hispano-América, conforme já apontada, fragmentada, conflituosa, povos dispersos, que seu discurso buscava “ordenar”, via na literatura meio importante de conhecimento e de superação de tal realidade. Cabia à esta criação difundir o fim das contradições e contribuir com a construção da unidade da realidade caótica e “desconjugada” de *Nuestra América*. Para o autor, o exemplo de unidade e harmonia era o da natureza, portanto, a literatura deveria buscar nela sua fonte e seu exemplo:

*No puede haber contradicciones en la Naturaleza; la misma aspiración humana a hallar en el amor, durante la existencia, y en lo ignorado después de la muerte, un tipo perfecto de gracia y hermosura, demuestra que en la vida total han de ajustarse con gozo los elementos que en la porción actual de vida que atravesamos parecen desunidos y hostiles. La literatura que anuncie y propague el concierto final y dichoso de las contradicciones aparentes; la literatura que, como espontáneo consejo y enseñanza de la Naturaleza, promulgue la identidad en una paz superior de los dogmas y pasiones rivales que en el estado elemental de los pueblos los dividen y ensangrientan; la literatura que inculque en el espíritu espantadizo de los hombres una convicción tan arraigada de la justicia y belleza definitivas que las penurias y fealdades de la existencia no las descorazonen (...).*<sup>513</sup>

Conforme analisa Ramos (2007), em Martí, não havia fórmulas para trabalhar a heterogeneidade, “*del mismo modo que no hay recetas para la poesía*”, assim, via a unidade da natureza um modelo a ser alcançado. O discurso martiniano não se descola de seu projeto estético visto que a literatura deveria buscar a unidade que não encontrava-se baseada em um sistema único, mas no exercício da linguagem, e é esta que restaura a ilimitada diversidade do real. O caos e a fragmentação da Hispano-América exigia do autor a busca de elementos que propiciassem a formação da unidade de uma realidade tão complexa.

<sup>512</sup> RAMA, Ángel. A formação do romance latino-americano. In: AGUIAR, Flávio; VACONCELOS, Sandra Guardini T. (Orgs.). *Ángel Rama: literatura e cultura na América Latina*, 2001, p. 41-47.

<sup>513</sup> “Fiesta literaria en Nueva York” publicado no Jornal *El Partido Liberal* em 1887. OC, v. XIII, p. 135.

Em sua perspectiva, através da criação literária, da educação, da história e do conhecimento profundo da região se consolidaria a unidade deste corpo social heterogêneo, isto é, de *Nuestra América*. Contudo, cabia à literatura promover a unidade, que ainda estava para ser criada, pois, em seu contexto histórico, não existia na América Hispânica literatura própria, havia

(...) alardes y vagidos de Literatura propia, y materia prima de ella, y notas sueltas vibrantes y poderosísimas - mas no Literatura propia. No hay letras, que son expresión, hasta que no hay esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana, hasta que no haya – Hispanoamérica (...).<sup>514</sup>

Neste sentido, do mesmo modo que empreendeu críticas, ao longo de sua obra, à prática de importação de ideias, fórmulas e soluções para os problemas de *Nuestra América*, pontuou a necessidade de produzir literatura na região. Entretanto, enfatizou que a região antes de alcançar um período pleno de criação, possível somente com a consolidação da pátria, haveria um período de imitação e cópia.

E com a consolidação de nações livres, o estado incipiente de criação literária, de uma “literatura balbuciante”, seria ultrapassado. Segundo o autor, com as nações novas surgiria também uma nova literatura. Neste sentido, era necessário parar de buscar “(...) *aquellas literaturas de copia y alfileres que enseñan catedráticos momias en las escuelas clásicas*”<sup>515</sup>, e passar a criar uma literatura própria.

Consenso entre os estudiosos da literatura e do pensamento social, tais como Angel Rama (2001)<sup>516</sup>, Antonio Candido, Fernandes Moreno (1972)<sup>517</sup>, Julio Ramos (2008), Roberto Fernández Retamar (2006) e outros, questões como identidade, nacionalidade, cópia e produção original, local e universal, “deslocamento” perseguem a história da literatura e do pensamento latino-americano. Presentes em textos ainda anteriores às independências nacionais tais questões ganharam maior expressão com o romantismo devido sua preocupação com os valores próprios das identidades nacionais.

No geral, as reflexões dos críticos literários e dos autores que se dedicam a estudar o pensamento social ressaltam dois ângulos que têm gerado diferentes teorias e metodologias no estudo da literatura na América Ibérica, a literatura como prolongamento das literaturas metropolitanas e como ruptura em relação a elas. As análises estabelecem a

<sup>514</sup> *Cuaderno de apuntes 5. OC*, v. XXI, p. 164.

<sup>515</sup> *Norteamericanos. OC*, v. XIII, p. 193.

<sup>516</sup> In: AGUIAR, Flávio; VANCONCELOS, Sandra Guardini T. (Orgs), *op. cit.*, 2001.

<sup>517</sup> MORENO, César Fernández. Que é a América Latina. In: \_\_\_\_\_. (Coord.). *América Latina em sua literatura*, 1972, p. XV-XXIX.

diferenciação da produção literária por períodos históricos: durante a situação colonial; o processo de emancipação do discurso em relação aos modelos europeus; e a vanguarda e modernidade.<sup>518</sup>

Martí, cuja produção é vista por Ramos (2008) e outros estudiosos de sua obra, como um autor moderno, ao mesmo tempo, crítico da “modernidade *finissecular*”, enfatiza que embora ainda não houvesse se constituído uma literatura própria de *Nuestra América*, em seu tempo, esta era necessária. E que em um povo perdurava somente o que dele nascia, e não o que transplantava.

*El Arte, como la Literatura, ni se improvisa ni trasplanta; ni trasplantado, da buen fruto. Para ser poderoso, ha de ser genuino. En pintura, como en letras, sólo perdura lo directo. El Arte ha de madurar en el árbol, como la fruta. Se va haciendo despaciosisimamente, mediante la agrupación tenaz e indisoluble de los elementos nativos y distintos que, por los caracteres peculiares de la naturaleza o los productos condensados y resistentes de especiales direcciones del espíritu, constituyen al fin de larga vida el carácter nacional, que, como se sale el alma al rostro, en el Arte y en la Literatura se reflejan (...).*<sup>519</sup>

Neste sentido, a criação literária, ao acionar o mundo social, incorpora também as suas contradições, deste modo, as narrativas literárias foram atuantes como meio de imposição dos padrões culturais e, também, fermento crítico capaz de manifestar e repreender os processos colonizadores. E, conforme já indicado, a literatura desempenhou importantes funções em diferentes momentos históricos. Ela se constituiu em uma forma de expressão da cultura e da história, e também instrumento de crítica social, pois os autores se propuseram analisar, criticar e pensar suas realidades através das criações literárias.

No fim do século XIX e início do XX, no contexto do imperialismo europeu e do expansionismo norte-americano, segundo Ángel Rama (1982)<sup>520</sup>, os intelectuais e artistas tinham como principal preocupação a busca pela identidade cultural própria da região, o que diferencia suas criações no âmbito da produção artística mundial. Tal perspectiva, para o autor, conforma uma característica singular da intelectualidade dos artistas da região. No geral, as obras dos autores ibero-americanos, nesse período, expressam acentuada

<sup>518</sup> Para uma discussão da literatura nos diferentes momentos históricos na América Latina, ver os três volumes organizados por Ana Pizarro. *América Latina: palavra, literatura e cultura*, 1993; 1994; 1995.

<sup>519</sup> Publicado em *La Opinión Nacional* em janeiro de 1882. *Escenas norteamericanas. OC*, v. XIX, p. 231.

<sup>520</sup> RAMA, Ángel. Sentido e estrutura de uma contribuição literária original dada por uma comarca do Terceiro Mundo: a América Latina, *América Latina – Cadernos Revista da UFSCar*, n. 1, p. 74.

tendência política. E isso dado às circunstâncias e os contextos em que estavam inseridos, com problemas políticos, sociais, econômicos e de toda ordem.

Júlio Ramos (2008), ao analisar os papéis da escrita no processo de organização dos Estados nacionais, antes do último quarto de século XIX, destaca que

Bem distante do que seria hoje a literatura para nós – uma atividade relativamente especializada, diferenciada de outras práticas discursivas e da língua comum –, a nostalgia que aparece no Prólogo de Martí responde à crise de um sistema cultural em que a literatura das *letras*, mais exatamente, tinha ocupado um lugar central na organização das novas sociedades latino-americanas. A literatura – modelo, inclusive, do ideal de uma língua nacional, racionalmente homogeneizada – tinha sido o lugar (fictício, talvez) onde se projetavam os modelos de comportamento, as formas necessárias para a invenção da cidadania, os limites e as fronteiras simbólicas, o mapa imaginário, enfim, dos Estados em via de consolidação.<sup>521</sup>

O texto martiniano, no contexto da “modernidade desigual na América Latina”, ocupa um lugar diferenciado da vida pública, segundo Ramos (2008), “um lugar de enunciação “fora” do Estado, além de crítica dos discursos dominantes do político estatal”. Para o autor, Martí é um dos primeiros escritores modernos hispânico-americano, ainda que “(...) a heterogeneidade de seu discurso e a multiplicidade de seus papéis nos recordem o estatuto tão problemático dessa categoria”<sup>522</sup>, a explorar a literatura como instrumento de intervenção pública.

Segundo Ramos, “Nuestra América”, “Madre América”, dentre outras, são os primeiros exemplos de literatura que se autoriza como um “modo alternativo e privilegiado” para falar a respeito de política. Pois, em oposição aos saberes técnicos e aos termos importados da política oficial, “(...) a literatura se postula como a única hermenêutica capaz de resolver os enigmas da identidade latino-americana”.<sup>523</sup>

## **5.2. José Carlos Mariátegui: organizar a cultura, o movimento político e inserir o Peru na modernidade revolucionária.**

<sup>521</sup> RAMOS, *op. cit.*, 2008, p. 12-13.

<sup>522</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>523</sup> *Idem*, p. 22.

José Carlos Mariátegui, considerado o intelectual mais expressivo da chamada “nova geração” ou vanguarda das décadas de 20 e 30 do século XX no Peru, sinônimos em sua produção discursiva, a partir da perspectiva marxista, crítica a ordem política e cultural imperante, postulou a necessidade de construir uma nação integral a partir do processo de transformação revolucionário.

A inserção do Peru na “modernidade revolucionária”, seu projeto, implicava o exercício de organização da cultura, da ação política e a constituição de uma matriz de análise da formação econômica, política e cultural da sociedade peruana. A ação política, constitutiva do projeto mariateguiano, no campo intelectual e da organização partidária do movimento trabalhador. Mariátegui, inquestionavelmente, foi um ativista político, participando desde movimentos antiimperialistas, estudantis, de lutas sociais indígenas, criando jornais para propaganda política, conforme já indicado.

Sua postura em relação às principais proposições da Internacional Comunista, alvo de várias leituras, inclusive antagônicas, demonstram além de sua intensa atividade política a autonomia do pensador diante das imposições de sua participação ideológica partidária. Por exemplo, quando se colocou contra a defesa da Internacional Comunista (*Komintern*) de criação de uma República Indígena na região Andina.<sup>524</sup>

Seu contexto econômico e político, marcado por conflitos entre classes sociais e o sistema político peruano passando por mudanças, com a derrocada da república oligárquica no início da década de 1930, segundo Aníbal Quijano (2007)<sup>525</sup>, se propôs como tarefa contribuir, através de sua escritura e do movimento político a organização do proletariado peruano.

As restrições ditatoriais impostas por Leguía durante seu governo, - repressão a manifestações populares indígenas e urbanas, prisão e exílio, dentre outras -, e a organização política *caudillesca*, impediam a organização política dos pequenos burgueses e *criollos* discidentes.

A existência de um movimento estudantil, um anarquismo e um anarco-sindicalismo, ainda que desestruturados, foram importantes como meio de oposição aos processos ditatoriais e oligárquicos, contudo, não se conformaram como movimentos organizados fortes de luta contra a organização política no Peru, conforme análise do próprio Mariátegui.

<sup>524</sup> “El Problema de las razas en la América Latina”. In: *Ideologia y política*, 2006, p. 21-52.

<sup>525</sup> QUIJANO, Aníbal. Prólogo - José Carlos Mariátegui: reencontro y debate. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007.



*(...) Posteriormente he repetido estas análogas palabras. Y no me cansaré de reiterarlas. El movimiento clasista, entre nosotros, es aún muy incipiente, muy limitado, para que pensemos en fraccionarle y escindirle. Antes de que llegue la hora, inevitable acaso, de una división, nos corresponde realizar mucha obra común, mucha labor solidaria. Tenemos que emprender juntos muchas largas jornadas. Nos toca por ejemplo, suscitar en la mayoría del proletariado peruano, conciencia de clase y sentimiento de clase. Esta faena pertenece por igual a socialistas y sindicalistas, a comunistas y libertarios. Todos tenemos el deber de sembrar gérmenes de renovación y de difundir ideas clasistas. Todos tenemos el deber de alejar al proletariado de las asambleas amarillas y de las falsas “instituciones representativas”. Todos tenemos el deber de luchar contra los ataques y las represiones reaccionarias. Todos tenemos el deber de defender la tribuna, la prensa y la organización proletaria. Todos tenemos el deber de sostener las reivindicaciones de la esclavizada y oprimida raza indígena. En el cumplimiento de estos deberes históricos, de estos deberes elementales, se encontrarán y juntarán nuestros caminos, cualquiera que sea nuestra meta última.<sup>526</sup>*

A “*organización y movilización activa de los obreros*” de seu país se tornou sua principal tarefa no âmbito político. Ao ressaltar a incipiência da organização proletária, tem clareza que as tarefas no campo político seriam imensas. E, deste modo, convoca a contribuição dos diversos segmentos sindicais e partidários na luta pela constituição da consciência de classe:

*(...) Nos toca por ejemplo, suscitar en la mayoría del proletariado peruano, conciencia de clase y sentimiento de clase. Esta faena pertenece por igual a socialistas y sindicalistas, a comunistas y libertario (...). Todos tenemos el deber de sostener las reivindicaciones de la esclavizada y oprimida raza indígena (...).<sup>527</sup>*

Para tanto, propôs a política de “*frente único*”, vista como indispensável à formação da consciência de classe operária, despertaria a solidariedade entre os movimentos urbanos e dos camponeses serranos e na luta contra o capitalismo imperialista. Neste sentido, as atividades principais de seu ativismo político socialista foram: a defesa de desenvolvimento da consciência de classe, a política de frente única a fim de unir esforços na luta política e a fundação do Partido Socialista em 1928.

No âmbito intelectual, em seu projeto de transformação revolucionária do Peru, a defesa de um conhecimento crítico, da educação para todos e da literatura como instrumentos fundamentais de transformação social, balizou sua produção discursiva. Conformando uma concepção de conhecimento e pensamento com a função social de

<sup>526</sup> “Escritos políticos y sindicales”. In: *Ideologia y política*, 2006, p. 102.

<sup>527</sup> *Idem, Ibidem.*

transformação econômica e social do Peru, bem como meio de promover a unidade de *Nuestra América* na luta contra o expansionismo e imperialismo norte-americano.

De sua reflexão a respeito do conhecimento emerge também uma análise da função social do intelectual na formação da cultura, pois o *Amauta* confere significativa importância ao papel dos intelectuais nos processos ideológicos, políticos e sociais na cultura nacional. O trabalho intelectual da nova geração deveria ser fecundo, com orientação definida, pois somente desta maneira teria sentido contribuir com um movimento cultural de transformação de escala continental.

Ao analisar a obra de intelectuais de sua época, destaca aqueles que orientam a ação revolucionária da vanguarda ou da nova geração. Ao ressaltar a função cognitiva e de crítica do pensamento de tais intelectuais, adverte que esta era a maneira de evitar a completa dominação do pensamento e dos “*ismos europeos*”, assim como, “mergulhar” na “energia nativa”, no espírito fecundo da raiz de *Nuestra América*, fator primário de toda criação americana.

Pedro Enríquez Ureña, dentre outros, é em sua perspectiva um modelo de intelectual apto para exercer a função de orientação e produzir um trabalho significativo. Ao analisar sua obra “*Seis ensayos en busca de nuestra expresión*”<sup>528</sup> ressalta que:

*En Enriquez Ureña se combinan la disciplina y la mesura del crítico estudioso y erudito con la inquietud y la comprensión del animador que, exento de toda ambición directiva, alienta las esperanzas y las tentativas de las generaciones jóvenes. Enríquez Ureña sabe todo lo que valen el aprendizaje escrupuloso, la investigación atenta, los instrumentos y métodos de trabajo de una cultura acendrada, pero aprecia, igualmente, el valor creativo y dinámico de impulso juvenil, de la protesta antiacadémica y de afirmación beligerante (...).*<sup>529</sup>

Neste trabalho, há uma síntese do que Mariátegui compreende ser o intelectual revolucionário e que propõe em sua escritura. Conforme analisa Aníbal Quijano (2007), a perspectiva marxista mariáteguiana, crítica à produção do conhecimento e do papel do intelectual em sua época, foi tão importante “*(...) que el estudio de su obra no tenga sólo un valor histórico, y, sobre todo, su excepcional fecundidad para el nuevo debate mundial sobre la producción de conocimiento y la crítica radical del poder mundial vigente*”.<sup>530</sup>

<sup>528</sup> ““Seis ensayos en busca de nuestra expresión”, por Pedro Henriquez Ureña” publicado em *Mundial* no dia 28 de Junho de 1929. In: *Temas de Nuestra América*, 2007, p. 73-78.

<sup>529</sup> *Idem*, p. 73.

<sup>530</sup> QUIJANO, Aníbal. “Treinta años después: otro reencuentro notas para debate”. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. CXVII.

Quijano, ao retomar sua discussão no prólogo de *7 ensayos*, trinta anos depois<sup>531</sup>, ressalta que compreender a importância do pensamento mariateguiano no que tange ao conhecimento, é necessário reconhecer a “*heterogeneidad del lugar y de la trayectoria de la escritura mariateguiana en el debate marxista*”. Deste modo, é possível apreender a

*(...) subversión teórica crucial que implicaba que en el propio momento de intentar emplear la perspectiva y las categorías de la secuencia evolutiva unilineal y unidireccional de los “modos de producción”, eje del “materialismo histórico”, para interpretar la realidad peruana, Mariátegui llegara a la conclusión de que en el Perú de su tiempo dichos “modos de producción” actuaban estructuralmente asociados, conformando así una compleja y específica configuración de poder en un mismo momento y en un mismo espacio históricos (...).*<sup>532</sup>

Conforme observa Quijano, Mariátegui não reproduziu meramente a matriz do pensamento marxista. Ao contrário, em sua interpretação da realidade peruana, há rupturas com os elementos eurocêntricos do marxismo, isto é, com o evolucionismo positivista presente na teoria marxista. Segundo o autor, a primeira e decisiva ruptura mariateguiana com o referencial que adotou encontra-se no livro *7 ensayos* e assume

*(...) el carácter de toda una subversión epistémica y teórica, puesto que é producida dentro de la propia perspectiva formalmente admitida por Mariátegui, el “materialismo histórico” y la perspectiva de una secuencia evolutiva de “modos de producción” y el mismo intento de emplearla: “Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista, subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (...).*<sup>533</sup>

Sua perspectiva, para Quijano, rompe com a idéia eurocêntrica de totalidade e com o evolucionismo, “*(...) que presuponen una unidad continua y homogénea, aunque contradictoria, y que se mueve en el tiempo de modo igualmente continuo y homogéneo hasta transformarse en otra unidad análoga (...)*”<sup>534</sup>. Neste sentido, a reflexão mariateguiana abre a possibilidade de compreensão da totalidade como campo de relações ou “*(...) unidad de heterogéneos, discontinuos y contradictorios elementos en una misma configuración histórico-estructural (...)*”<sup>535</sup>

<sup>531</sup> Do primeiro prólogo de *7 ensayos*, 2007.

<sup>532</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>533</sup> *Idem*, p. CXXXVI.

<sup>534</sup> *Idem*, p. CXXXVII.

<sup>535</sup> *Idem, Ibidem.*

O que para Quijano é uma “*subversión epistémica y teórica original*”, pois rompe com o dualismo cartesiano, origem do eurocentrismo, e com suas propensões positivistas, reducionismos e evolucionismo. Na realidade, a perspectiva de Mariátegui, é para o autor, o ponto de partida para o debate teórico sobre a “*colonialidad del poder*”.<sup>536</sup>

É no movimento da reflexão mariateguiana e de momentos de subversão teórica contra o eurocentrismo que, segundo Quijano, a investigação atual não teria chegado a perceber o padrão de poder mundial, na qual um dos eixos constitutivos é a ideia de raça, como o fundamento de todo um novo sistema de dominação social, do qual o eurocentrismo é um dos mais eficazes instrumentos.

Mariátegui, conforme ressalta o autor, é o precursor do pensamento crítico ao eurocentrismo, a colonialidade do poder, do qual Quijano é um dos mais importantes representantes. O movimento do pensamento mariateguiano e de “sua subversão epistémica teórica” pode ser compreendido a partir do que Antonio Mélis (1996) caracteriza como sua capacidade de ler e debater com outras posturas ideológicas, teóricas e epistêmicas, sem nenhum sectarismo.

Para o autor, não se trata de “(...) *una genérica propensión hacia la tolerancia, puesto que el mismo autor expresa su distancia de esa posición, sino de una visión del desarrollo de las ideas como un campo de batalla (...)*”<sup>537</sup>. Contrário a imobilidade do pensamento, Mariátegui foi defensor árduo do “*movimiento - intelectual y espiritual*”, expressão de uso recorrente em seus trabalhos.

A *Revista Amauta* é elucidativa de sua postura em relação ao conhecimento, conforme esclarece o editor, o próprio Mariátegui, no primeiro número:

*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. (...). El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos (...).*<sup>538</sup>

<sup>536</sup> *Idem*, p. CXXVIII.

<sup>537</sup> MÉLIS, Antonio. José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI, *Cuadernos de Recienvenido*, 1996, p. 16.

<sup>538</sup> “Presentación de amauta” publicado no primeiro número da *Revista Amauta*, em setembro de 1926. In: *Ideologia y política*, 2006, p. 223-224.

Mariátegui, declarado partidário da matriz de análise histórico social marxista, era um estudioso dedicado dos principais campos, correntes teóricas e literárias de seu tempo, conforme atestam as referências a estas e aos principais intelectuais do continente e do mundo não somente na *Revista*, mas ao longo de toda sua obra. Por exemplo, desde o primeiro número de *Amauta*, com a publicação do trabalho de Sigmund Freud a respeito das “*Las resistencias al psicoanálisis*” aos demais artigos, crônicas e ensaios, reunidos em suas *Obras completas*.

É importante apontar que, conforme analisa Antonio Mélis (2006), o socialista “*Mariátegui fue un autor que ha manifestado sin prejuicios (...) apertura a la teoría freudiana*”<sup>539</sup>, ao desenvolver profundo interesse intelectual e teórico pela psicanálise de Freud. Conforme atesta sua análise das duas tradições teóricas, “*Freudismo y Marxismo*”<sup>540</sup>. Neste, o autor enfatiza que tais tradições se aproximavam, em seus distintos domínios, pelo método que adotavam e em face dos problemas que abordavam.<sup>541</sup>

A referência a análise ou as reflexões a respeito do pensamento freudiano, objetiva chamar a atenção para a perspectiva mariateguiana do pensamento, como mobilidade, como capacidade de leitura, apreensão, re-leitura, bem como apontar que o *Amauta* era portador de um conhecimento e erudição admiráveis<sup>542</sup>. Como demonstram as referências, ao longo de sua obra, dentre inúmeros outros, além dos já citados neste trabalho, a Jorge Luis Borges, Rubén Darío, Pablo Neruda, Diego Rivera, Joseph Conrad, Maiakóvski, Tolstói, Ortega y Gasset, Gabriela Mistral, Georges Sorel, Jung, Marx e Engels, Antonio Gramsci, James G. Frazer, Spengler, Henri de Man, Benedetto Croce, Piero Gobetti.

Do mesmo modo em relação às ciências e matrizes teóricas de sua época, por exemplo, que poderiam ser diversos outros no conjunto de sua obra, quando tematiza os limites de determinados *corpus* teóricos para pensar a cultura indígena:

(...) *La teoría del "animismo" nos enseña que los indios, como otros hombres primitivos, se sentían instintivamente inclinados a atribuir un ánima a las piedras. Esta es, ciertamente, una hipótesis muy respetable de la ciencia contemporánea. Pero la ciencia mata la leyenda, destruye el símbolo. Y, mientras la ciencia, mediante la clasificación del mito de los "hombres de piedra" como un simple caso de animismo, no nos ayuda eficazmente a entender*

<sup>539</sup> MÉLIS, Antonio, *op. cit.*, 2006, p. 25.

<sup>540</sup> *In: Defensa del marxismo*, 1974, p. 39-42.

<sup>541</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>542</sup> Levando em consideração que não teve educação formal, foi um auto-didata e sua extensa produção foi realizada em poucos anos de vida, com períodos intermitentes devido à fragilidade de sua saúde. Mariátegui morreu antes de completar 36 anos de idade.

*el Tawantinsuyu, la leyenda o la poesía nos presentan, cuajado en ese símbolo, su sentimiento cósmico (...).*<sup>543</sup>

Para Mariátegui, o conhecimento tinha sentido à medida que fosse instrumento de transformação social, nesta perspectiva, postula a necessidade de um conhecimento<sup>544</sup> crítico que possibilitasse a apreensão das particularidades da “realidade peruana”. Tal conhecimento seria a base do projeto de construção de uma nação integral e de sua inserção na “modernidade revolucionária”, assim como de luta contra o colonialismo e o imperialismo.

Contudo, conforme enfatiza o autor, ainda não havia um conjunto de investigações a respeito da realidade nacional, em sua época, uma das preocupações mais recorrentes em sua produção discursiva. O que o levou a se propor como tarefa o estudo e a constituição de um conjunto articulado e coerente de ideias e conhecimento, a partir de uma matriz de análise, para o estudo de uma realidade social específica em um determinado momento, isto é, da formação econômica-social dos problemas peruanos.

Tal processo permitiria a compreensão mais profunda da “realidade” local em seus aspectos gerais e específicos, ao mesmo tempo em que geraria nova teoria e novo conhecimento. Tal tarefa fora consolidada com a publicação dos *7 ensayos* que em sua *Advertência*, com que inicia o livro, após explicar que se trata da reunião de artigos publicados em revistas, enfatiza que:

*(...) no es éste, pues, un libro orgánico. Mejor así. Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberado de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente (...).*<sup>545</sup>

Em seguida, esclarece sua perspectiva de conhecimento e pesquisa, ao apontar que “*Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado*”<sup>546</sup>. Conhecimento e pesquisa são processos, investigação e, portanto, nunca cessam, assim como, o movimento do pensamento, que para o *Amauta* é a possibilidade de rever, ampliar, reler e reescrever.

<sup>543</sup> “El rostro y el alma del Tawantinsuyu”, publicado em 11 de setembro de 1925 no jornal *Mundial*. In: *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 88.

<sup>544</sup> Além do conhecimento, a realização deste projeto se daria também pela organização política. Assim, se dedicou a organização partidária e sindical em seu país, conforme já explicitado.

<sup>545</sup> *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 4.

<sup>546</sup> *Idem*, p. 5.

Nos ensaios que compõem o livro, Mariátegui apóia-se em resultados de estudos de diferentes autores e perspectivas teóricas. Detecta que entre as causas que impedem o desenvolvimento de um conhecimento mais profundo do país, deve-se a escassez de análises dedicadas a realidade econômica. Aponta que isso se deve a uma tradição do pensamento idealista que impede a percepção do caráter decisivo do fator econômico e, ao mesmo tempo, em que trata de temas econômicos analisa os mais variados aspectos da sociedade peruana.

Em sua análise histórica da formação econômico-social de seu país, dentre as diversas áreas do conhecimento, elege a Economia e a História como as principais matrizes epistemológicas de apreensão. Tal aspecto evidencia-se ao se acompanhar o movimento expositivo dos *7 ensayos*: a história de cada uma das sete problemáticas selecionadas se articulam para reconstruir a história que produziu a totalidade social complexa do Peru de Mariátegui.

A interpretação dos sete problemas (a economia; o indígena; a terra; a educação; a religião; a organização político-administrativa, a relação Serra\Costa; literatura) é produzida a partir da articulação da dinâmica histórica dos componentes econômicos, da sociedade e da cultura peruana, anterior a Conquista e suas conseqüências na República. Sua interpretação histórica do Peru mostra que o fim da colonização formal com a Independência, gerou a República, e esta não liquidou o feudalismo, herança da Colônia. Pois, a burguesia fez a escolha pelo *Gamonal*, acirrando o empobrecimento, a exploração e a opressão do camponês indígena e, com isso, a maioria da população encontrava-se excluída dos processos de formação da nação peruana.

Sua reflexão vai além da explicação das causas dos problemas de seu país. Epistemologicamente, demonstra que as bases econômicas, concretas e historicamente situadas da formação econômico-social de um determinado contexto, propiciam a compreensão das expressões sócio-culturais. O que permite interpretar de forma unitária e totalizadora aquilo que algumas análises denominam de folclórico ou de ocasional.

Sua concepção de História como campo do saber, a determinação das causas passadas que possibilita a apreensão do presente, conforme aponta Quijano, em um período em que o debate sobre modos de produção era débil, o permitiu descobrir a singularidade da organização econômico-social peruana: a convivência de diferentes modos de produção. Mais precisamente, o modo de produção capitalista engendra em seu interior formas pré-capitalistas de produção como instrumento de colonização.

A importância desta “descoberta” de Mariátegui, para as ciências sociais<sup>547</sup> em geral, pode ser apreendida a partir do que Luis Tapia (2002)<sup>548</sup> define como “nacionalização do marxismo”: a produção de um novo conjunto de categorias a partir da “apropriação intelectual” desta matriz, o que contribui ao promover uma maior inteligibilidade dos processos e problemas locais estudados.

Nesta perspectiva, o conhecimento profundo dos problemas locais em Mariátegui era necessário, pois constitui um importante meio de luta contra o imperialismo e colonização de países historicamente explorados para sustentar a expansão do capitalismo. Entre os principais instrumentos ideológicos, em uma sociedade capitalista de legitimação da dominação e da colonização, interna e externa, é a educação, conforme a interpretação mariateguiana.

Sua reflexão a respeito da educação centra-se na instrumentalização desta instituição na rede de relações econômicas sociais capitalistas. Sua escritura busca demonstrar como a educação, dados os limites, reducionismos e pragmatismos, submetida historicamente no contexto do modo de produção capitalista, de interesses dos Estados “modernos” e de dirigentes políticos, tem como função a reprodução social.

Tal proposição antecipa a discussão, quase meio século depois, dos marxistas estruturalistas franceses, que tem como mais expressiva análise a de Louis Althusser<sup>549</sup>. Cabe apontar que Mariátegui não escreveu nenhuma obra a respeito da educação e sim alguns poucos artigos publicados na *Revista Claridad* e em *Mundial*, reunidos em *Peruanicemos al Perú* e em *Temas de Nuestra América*.

Nestes trabalhos demonstra propriedade a respeito de vários aspectos da educação, dentre eles: a organização do ensino; formação de professores; bibliotecas e problemas editoriais; ensino fundamental; educação artística e musical; livros e leituras; universidade e reforma universitária; reforma de ensino na Alemanha, França, Itália e outros; os problemas educacionais no Peru e em outros países hispano-americanos, como Argentina, Chile e México.

---

<sup>547</sup> Para uma leitura das contribuições de Mariátegui para a teoria marxista e outras correntes, ver: ANGOTTI, Thomas. The contributions of Jose Carlos Mariategui to Revolutionary Theory, *Latin American Perspectives*, n. 2, 1986, p. 33-57.

<sup>548</sup> TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, 2002.

<sup>549</sup> ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*, 2007.



Em um dos 7 *ensayos*, onde retomou ideias dos escritos anteriores, se dedica especificamente ao que denominou de “El proceso de la instrucción pública”<sup>550</sup>. Neste ensaio, Mariátegui após analisar as influências espanhola, francesa e norte-americana no processo educacional do Peru, postula que o problema do ensino não poderia ser corretamente compreendido se não o situá-lo como um problema estritamente econômico e social<sup>551</sup>. Conforme ressalta, no que diz respeito a sua intenção com este estudo,

*(...) En el discurso de este estudio no me he propuesto esclarecer sino los fundamentales lineamientos ideológicos y políticos del proceso de la instrucción pública en el Perú. He prescindido de su aspecto técnico que, además de no ser de mi competencia, se encuentra subordinado a principios teóricos y a necesidades políticas y económicas (...).*<sup>552</sup>

Mesmo que o próprio Mariátegui aponte que não teve como objetivo abordar questões técnicas ou didático-pedagógicas, ao longo do ensaio, as referências a Freinet, Pestalozzi e Froebel<sup>553</sup>, dentre outros, demonstram que não as ignorava. Contudo, conforme já explicitado, sua preocupação era com a educação e com o problema da instrução pública no contexto peruano.

E ao discutir a reforma de ensino, enfatiza que a educação só poderia ser “reformada” quando as leis econômicas e sociais assim o permitissem. Por isso, era ingênua a ideia dos “reformadores” em querer tratar o tema como algo abstratamente “idealista” e a partir de uma doutrina “exclusivamente” pedagógica.

Para além da questão econômica e social, outro problema agravante da instrução pública em seu país, para o autor, era a importação de ideias:

*(...) En el proceso de la instrucción pública, como en otros aspectos de nuestra vida, se constata la superposición de elementos extranjeros combinados, insuficientemente aclimatados. El problema está en las raíces mismas de este Perú hijo de la conquista. No somos un pueblo que asimila las ideas y los hombres de otras naciones, impregnándolas de su sentimiento y su ambiente, y que de esta suerte enriquece, sin deformarlo, su espíritu nacional. Somos un pueblo en el que conviven, sin fusionarse aún, sin entenderse todavía, indígenas y conquistadores (...).*<sup>554</sup>

<sup>550</sup> “El proceso de la instrucción pública”. In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 86-133.

<sup>551</sup> *Idem*, p. 103.

<sup>552</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>553</sup> *Idem*, p. 130-131.

<sup>554</sup> *Idem*, p. 86.

Para o *Amauta*, os modelos e programas adotados não condiziam com o mundo cultural e social, pois o indígena camponês era excluído do sistema educacional. Neste sentido, a educação encontrava-se dissociada da realidade:

*La educación nacional, por consiguiente, no tiene un espíritu nacional: tiene más bien un espíritu colonial y colonizador. Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como a peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior (...).*<sup>555</sup>

Quanto à educação indígena, o *Amauta*, a situa também como um problema econômico-social. Contudo, Luiz Bernardo Pericás (2006), ao comparar a atenção conferida por Mariátegui à reforma universitária em relação à temática da educação indígena em sua obra, afirma que esta foi relegada a segundo plano. Segundo Pericás, ainda que o problema agrário e indigenista fosse uma temática importante em sua obra e mesmo “(...) sabendo que a falta de escolarização dos índios estava estreitamente ligada às questões sociais e econômicas nacionais, ele não se aprofunda na questão (...)”.<sup>556</sup>

O que explicaria sua falta de atenção para com a educação indígena, segundo Pericás, é que Mariátegui conhecia as dificuldades de

(...) manter escolas e professores “progressistas” em colégios indígenas enquanto a nação ainda estivesse marcada pela égide do ambiente “feudal”, assim como sabia da impossibilidade de se garantir educação e escolarização para uma “massa gigantesca” de cidadãos necessitados de estudo, a miséria do orçamento, a falta de professores e toda a estrutura política, social e econômica atrasada, elitista e preconceituosa (...).<sup>557</sup>

Em sua análise, a melhoria da educação demandava mudanças econômicas e sociais estruturais. Logo, a questão mais importante em relação ao indígena seria garantir o acesso à terra, condição única de garantia das melhorias da situação do indígena em geral, no Peru como em toda *Nuestra América*.

É importante apontar que, mesmo que o *Amauta* não tenha aprofundado reflexões sobre a educação indígena, aponta duas questões relevantes no que tange o problema da instrução pública no Peru: o analfabetismo da grande massa indígena e a proposta de integração do indígena por meio da educação. Quanto à primeira questão, ainda no ensaio “El proceso de la instrucción pública”, enfatiza que:

<sup>555</sup> *Idem*, p. 87.

<sup>556</sup> PERICÁS, Luiz Bernardo. Mariátegui e a questão da educação no Peru, *Lua Nova*, n. 68, 2006, p. 192.

<sup>557</sup> *Idem*, *Ibidem*.

*(...) El problema del analfabetismo indígena está casi intacto. El Estado no consigue hasta hoy difundir la escuela en todo el territorio de la república. La desproporción entre sus medios y el tamaño de la empresa, es enorme. Para la actuación del modesto programa de educación popular, que autoriza el presupuesto, se carece de número suficiente de maestros (...). El problema del analfabetismo del indio resulta ser, en fin, un problema mucho mayor, que desborda del restringido marco de un plan meramente pedagógico. Cada día se comprueba más que alfabetizar no es educar. La escuela elemental no redime moral y socialmente al indio. El primer paso real hacia su redención, tiene que ser el de abolir su servidumbre (...).*<sup>558</sup>

Quanto à proposta dos indigenistas da “Direita ilustrada”, conforme já explicitado, de integração do indígena à sociedade nacional pela educação e catequização, Mariátegui combate enfaticamente tal proposição. Em “El problema del indio”<sup>559</sup>, ao analisar as propostas dos educadores para a educação indígena, afirma que o problema dos autóctones não era educação, mas sim “*el problema de la tierra*”. Assim, as propostas dos pedagogos e da Igreja eram reducionistas, pois delimitavam a discussão sobre a melhor forma de educar os indígenas. E isto não resolveria tal problemática.

*El concepto de que el problema del indio es un problema de educación, no aparece sufragado ni aun por un criterio estricta y autónomamente pedagógico. La pedagogía tiene hoy más en cuenta que nunca los factores sociales y económicos. El pedagogo moderno sabe perfectamente que la educación no es una mera cuestión de escuela y métodos didácticos. El medio económico social condiciona inexorablemente la labor del maestro. El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo. La escuela moderna – en el supuesto de que, dentro de las circunstancias vigentes, fuera posible multiplicarla en proporción a la población escolar campesina –, es incompatible con el latifundio feudal (...).*<sup>560</sup>

Em sua interpretação, é explícita a defesa de que a resolução do problema indígena e a melhoria de suas condições de existência exigiam a liquidação do latifúndio e da servidão a que estava submetida *la raza autóctona*. Assim, a solução para a problemática da educação do indígena não era pedagógica, mas econômica e social e o Estado era responsável por ofertar educação para todos: indígenas e não indígenas. Entretanto, conforme aponta Mariátegui, este não era interesse do Estado burgês, uma vez que programas e sistemas de educação pública, em uma sociedade capitalista, dependiam dos interesses da economia burguesa.

<sup>558</sup> “El proceso de la instrucción pública”. In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 133.

<sup>559</sup> “El problema del indio”. *Idem*, p. 26-38.

<sup>560</sup> *Idem*, p. 34.

E é nesta perspectiva que em sua análise antiimperialista, postula a necessidade dos grupos dirigentes de seu país e de toda *Nuestra América* conferir a devida importância e a investirem na educação. Na medida em que a educação no sistema capitalista caracteriza-se por um ensino classista, esta impõe a separação entre ricos e camponeses ou operários. A reprodução da miséria dar-se-ia, inclusive, pela educação, a qual impedia o desenvolvimento intelectual e, posteriormente, profissional, de estudantes pobres e mantinha os burgueses, educados nas melhores escolas, como classe detidora do poder.

A fim de evitar tal injustiça, Mariátegui propõe a incorporação nos programas escolares do “ensino único”, defendido por Freinet<sup>561</sup>, baseado no modelo que estava sendo desenvolvido na Rússia após a Revolução de 1917. Para o autor, o sistema educacional revolucionário russo era um modelo a ser seguido, cuja implantação não deveria ocorrer somente no Peru, mas em toda a América Hispânica. Uma vez que a cultura e educação era privilégio das classes dirigentes e ricas nas sociedades capitalistas.

Destarte, a solução para o problema da instrução pública de indígenas e da população em geral encontrava-se, na perspectiva de Mariátegui, diretamente relacionada à mudança da ordem econômico-social, pois: “*No es posible democratizar la enseñanza de un país sin democratizar su economía y sin democratizar, por ende, su superestructura política (...)*”<sup>562</sup>. Cabe indicar que instrução pública para Mariátegui diz respeito a todos os níveis de ensino.

Neste sentido, a problemática da universidade, objeto de maior atenção no que diz respeito à educação em sua produção, conforme já explicitado, não pode ser compreendida descolada do sistema geral de ensino. A universidade que existia no Peru, segundo Mariátegui, controladas pelos grupos dirigentes oligárquicos e por intelectuais que as utilizavam como instrumento de perpetuação de seu aristocratismo, excluía as demais classes sociais.

É importante indicar que o envolvimento de Mariátegui com as questões do ensino superior é anterior ao seu exílio, inclusive, uma das causas deste foi sua participação nos movimentos estudantis pela reforma universitária. Luiz Bernardo Pericás (2006), ao contextualizar os movimentos estudantis no Peru, nas primeiras décadas do século XX,

---

<sup>561</sup> Célestin Freinet, um dos mais importantes pedagogos anarquista Francês das primeiras décadas do século XX, defensor da idéia de educação no trabalho.

<sup>562</sup> “El proceso de la instrucción pública”. In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 98.

pontua que o movimento pela reforma universitária representava a denúncia do velho sistema educativo elitista e oligárquico.

No contexto do debate acalorado entre intelectuais, políticos e de repressão policial do governo Leguía, segundo Pericás, a Assembléia Nacional, em 1919, aprovou as leis da Reforma Universitária, inspiradas no modelo de reforma do ensino superior argentino.

Essas leis defendiam a cátedra livre; a eliminação dos cargos vitalícios; a criação de bolsas de estudo para alunos pobres; a participação dos estudantes no governo da Universidade; o concurso obrigatório para a ocupação do cargo; e a expulsão de 24 professores indicados pelos universitários (...).<sup>563</sup>

Mesmo com a aprovação das leis, os estudantes continuaram lutando pela ampliação das reformas no ensino superior e expansão do acesso desta às classes populares. Dentre os frutos desse movimento, em 1920, enquanto o *Amauta* encontrava-se na Europa, foram criadas as Universidades Populares.

O objetivo deste centro de ensino seria o de promover um “ciclo” de cultura geral, com caráter “nacionalista”, e outro “ciclo” de especialização técnica, abrindo a universidade para o proletariado e para as camadas mais pobres da população, criando assim a possibilidade de uma maior democratização no ensino e o aprimoramento do nível educacional e crítico dos trabalhadores (...).<sup>564</sup>

No mesmo ano em que retornou do exílio, em 1923, Mariátegui foi convidado por Haya de la Torre para ministrar aulas na Universidade Popular González Prada de Lima. Ministrou cursos e conferências intitulados “Las crises mundiales”<sup>565</sup>. Com a invasão pelas forças armadas e detenções de professores, estudantes, intelectuais e trabalhadores, ordenados por Leguía, às Universidades Populares em Lima, Trujillo, Arequipa e Cuzco foram fechadas. E em janeiro de 1924, Mariátegui foi obrigado a deixar a docência.

Cabe ressaltar que em 1925 o nome de Mariátegui foi indicado para ocupar uma das cátedras da Universidade de San Marcos, contudo, foi impedido devido a ausência de educação formal e de titulação acadêmica. Pois, sua frequência ao ensino superior contava apenas com os estudos realizados no curso de Letras em Lima e nos cursos livres freqüentados em seu período de exílio europeu.

E mesmo sem educação formal e títulos acadêmicos, ao refletir a respeito “*la reforma universitária*” em sua época, Mariátegui demonstra vasto conhecimento sobre

<sup>563</sup> PERICÁS, Luiz Bernardo, *op. cit.*, 2006, p. 183.

<sup>564</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>565</sup> Reunidos em *La escena contemporánea*, 1975.

organização institucional, concepções de formação e dos ideários em torno do ensino superior. Ao analisar as ideologias presentes no debate acirrado a respeito desta instituição, denuncia as intenções dos conservadores ao defenderem a permanência dos estudos “clássicos” na formação universitária.

Para Mariátegui, em contraposição a vanguarda, que conferiam ênfase aos estudos científicos, não era sem intencionalidade que os conservadores postulavam prioridade das humanidades na formação universitária. Presente desde a época colonial, no ensino superior:

*(...) el culto de las humanidades se confundían los liberales, la vieja aristocracia terrateniente y la joven burguesía urbana. Unos y otros se complacían en concebir las universidades y los colegios como unas fábricas de gente de letras y de leyes. Los liberales no gustaban menos de la retórica que los conservadores. No había quien reclamase una orientación práctica dirigida a estimular el trabajo, a empujar a los jóvenes al comercio y la industria. (Menos aún había quien reclamase una orientación democrática, destinada a franquear el acceso a la cultura a todos los individuos). La herencia española no era exclusivamente una herencia psicológica e intelectual. Era ante todo, una herencia económica y social. El privilegio de la educación persistía por la simple razón de que persistía el privilegio de la riqueza y de la casta. El concepto aristocrático y literario de la educación correspondía absolutamente a un régimen y a una economía feudales (...).<sup>566</sup>*

A Independência no Peru não liquidou com o feudalismo, para Mariátegui, conforme já explicitado, e este regime, sua economia e ideias permaneceram dominantes, inclusive, no ensino. Contrário a toda e qualquer forma de manutenção do regime *gamonal*, o *Amauta* defende em oposição às humanidades, as ciências e a tecnologia. Pois, a nova sociedade seria de “produtores”, de “trabalho” onde se daria o desenvolvimento das forças produtivas materiais, deste modo, as ciências e a tecnologia eram imprescindíveis.

Porém, a universidade no Peru, como em *Nuestra América*, conforme analisa, encontrava-se dominada pelo diletantismo, o academicismo e o professor universitário era, simultaneamente, advogado, latifundiário e parlamentar. Assim, defende a transformação profunda do ensino superior e se contrapõe a reforma. Na medida em que esta era “limitada” e balizada pelas “ilusões liberais”, os “mitos débeis”: como “democracia”, “progresso” e “evolução”.

Em sua interpretação, a reforma era apenas superficial, portanto, era um imperativo a transformação radical desta instituição, o que envolvia: desde a mudança de postura dos docentes e de métodos de ensino; a necessidade de aumento dos recursos do orçamento

---

<sup>566</sup> “El proceso de la instrucción pública”. In: *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 88.

nacional dirigidos àquela instituição; reforma de bibliotecas e aumento do número de exemplares de livros; investimento do governo no mercado editorial; mas, principalmente, a colaboração da vanguarda.

A nova geração tinha o papel de contribuir para promover as mudanças do ensino em geral, envolvendo as instituições educativas na vida nacional em seu conjunto. E como a função social da universidade, para Mariátegui, era contribuir com a construção de uma nova ordem política e social no Peru, somente a vanguarda era capaz de guiar este processo.

É importante apontar que a vanguarda ou nova geração, sinônimos na obra de Mariátegui, conforme já explicitado, era um conjunto de intelectuais, oriundos do movimento estudantil das primeiras décadas do século XX, com perspectivas políticas, teóricas e artísticas heterogêneas. Consenso entre tais intelectuais eram as lutas políticas, artísticas e intelectuais de oposição e críticas à organização econômica, política e cultural dos grupos dirigentes oligarcas do Peru.

Deste modo, a vanguarda, em Mariátegui, tinha como papel a construção de uma nova ordem social, a peruanização nacional, isto é, a incorporação ao nacionalismo da maioria da população peruana, indígena e trabalhadores do campo e do mundo urbano. Processo em que o “*florecimiento de las literaturas*” era fundamental, conforme apontam, dentre tantos outros, Grínor Rojo (2008)<sup>567</sup>, Aníbal Quijano (2007), Muyolema-Calle (2007), Patrícia D’Allemand (1994). Nesta perspectiva, o papel social da literatura para Mariátegui, era “*la afirmación nacional*”.

As reflexões mariateguianas a respeito da literatura constituem um importante *corpus* analítico, no que tange a um novo paradigma na crítica literária dos 20 e 30 do século XX na América Ibérica. Para Cornejo Polar (1980), com Mariátegui a crítica literária peruana adquiriu pela primeira vez um caráter científico<sup>568</sup>. E dentre as inúmeras produções literárias que mereceram a atenção e o estudo crítico do *Amauta*, destaca-se aqui as de Henri Barbusse, Anatole France<sup>569</sup>, Romain Rolland, Marcel Proust e James Joyce<sup>570</sup>, Andrés Gide<sup>571</sup>.

<sup>567</sup> ROJO, Grínor. Arte, literatura, crítica e revolução em José Carlos Mariátegui, *Aletria*, v. 17, 2008, p. 10-28.

<sup>568</sup> CORNEJO POLAR, Antonio. Apuntes sobre la literatura nacional en el pensamiento crítico de Mariátegui. In: \_\_\_\_\_. *Luna Vegas, Mariátegui y la literatura*, 1980, p. 54.

<sup>569</sup> Os trabalhos que tematizam a produção romanesca destes encontra-se em *La escena contemporánea*.

<sup>570</sup> Reunidos em *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 1970.

<sup>571</sup> *Signos y obras*, 1977, p. 28-32.

A literatura russa do pós Revolução de 1917, também foi objeto de especial atenção de suas reflexões, principalmente os romances de Górbki, Gladkov e Fadeiev<sup>572</sup>; a poesia de Maiakoviski e Essenin; e a prosa de Pilniak, Babel e Ehrenburg<sup>573</sup>. E sua produção na área de literatura não se reduz a crítica, pois também publicou poesias, peças teatrais<sup>574</sup> e contos na *Revista Colónida*, quando ainda usava o pseudônimo de Juan Croniqueur.

Cabe ainda apontar que sua produção crítica a respeito das artes não se limitou a literatura, também se dedicou a crítica na área das artes plásticas<sup>575</sup> e de cinema. Quanto à produção cinematográfica, seu trabalho “Esquema de interpretación de Chaplin” é considerado um dos mais importantes trabalhos nesta área em âmbito mundial deste período, publicado em 1928 na revista limenha *Variedades*.<sup>576</sup>

Em Mariátegui, a atitude crítica na literatura deve ser estendida à crítica social e ao Estado, na medida em que a literatura não é independente das demais categorias da história e encontra-se permeada pela política<sup>577</sup>. O lugar central que o indígena deveria ocupar na nova nação dependia também da construção teórica e política do nacionalismo, e neste processo a produção cultural, literária e artística de modo geral tem papel fundamental.

Tal concepção da função social da literatura não significa a renúncia com a preocupação estética da obra literária, ao contrário, na medida em que sua reflexão mobiliza a dimensão estética em consonância com a dimensão política, sociológica e histórica da obra literária. Neste sentido, afirma que:

(...) *Mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente. Toda crítica obedece a preocupaciones de filósofo, de político, o de moralista (...). Pero esto no quiere decir que considere el fenómeno literario o artístico desde puntos de vista extraestéticos, sino que mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que, sin dejar de ser concepción estrictamente estética, no puede operar independiente o diversamente (...).*<sup>578</sup>

<sup>572</sup> *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 1970, 196-204; e em *Signos y obras*, 1975, p. 75-115.

<sup>573</sup> “La nueva poesia russa”. In: *El artista y la época*, 1977.

<sup>574</sup> “O nivelado” em colaboração com Julio de la Paz e “Da Marshal” com Valdelomar Abraão.

<sup>575</sup> Em “Roma y la arte gótica” Mariátegui demonstra conhecimento considerável dos artistas do chamado Renascimento, tais como, Leonardo da Vinci, Sandro Boticelli e Piero della Francesca; dos franceses impressionistas Degas, Cézanne e Matisse, e o expressionista alemão Franz Marc. In: *La novela e la vida*, 1976.

<sup>576</sup> No jornal francês *Monde*, em 1929; na Itália em *La Fiera Letteraria* em 1930 e; no jornal *La vida literaria* da Argentina em 1930. In: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 1970, p. 67-74.

<sup>577</sup> *Idem*, p. 191.

<sup>578</sup> *Idem*, p. 191-192.



Ao refletir a respeito da função social da arte e de sua contextualização sócio-política, Mariátegui, não estabelece o divórcio entre a dimensão estética e a concepção sócio-política da obra literária. A postura estética mariateguiana, que vai se conformando em seus inumeráveis artigos e ensaios de crítica literária, pode ser apreendida, conforme aponta Aníbal Quijano (2007), a partir de dois planos:

*Uno, referido a sus juicios sobre el proceso de la literatura peruana, contenidos en sus 7 ensayos. En ellos, Mariátegui aparece intentando menos un enfoque clasista del fenómeno literario, que empeñado en acelerar y ampliar la emancipación de la producción literaria peruana de su tiempo, del andamiaje mental oligárquico y colonialista (...). El otro, concierne al parentesco de la obra crítico-literaria de Mariátegui, con las posiciones antiburguesas y antiburocráticas surgidas en el debate posterior al dominio danoviano del “realismo socialista”. En particular, con el “realismo crítico” lukacsiano, y la más reciente, anticipada en mucho por la obra de Mariátegui, discusión sobre lo “real maravilloso” o “realismo mágico”, tan actual en la crítica y la producción literaria narrativa de América Latina, y de la cual García Márquez, Carpentier, Rulfo o Arguedas, suelen ser considerados como principales exponentes (...).*<sup>579</sup>

Mariátegui antecipa a discussão crítica da literatura do real “*maravilloso*”<sup>580</sup>, para Quijano, esta que buscava descortinar os tempos sociais e a “realidade profunda” através da denúncia da dominação interna e externa da América Ibérica. Na interpretação mariateguiana, a crítica e a liberdade estética são os “*alimentos de un arte de vanguardia*”. Neste sentido, sua defesa enfática da liberdade artística e literária, condição de autenticidade de qualquer literatura, não poderia ser enquadrada em um formalismo tecnicista ou simplesmente negá-la como produções literárias, conforme fazia a crítica conservadora academicista.

Seu embate à perspectiva do conservadorismo estético, designado por Mariátegui como “supostamente objetiva” e “imparcial”, caracteriza-se pelo academicismo e “elitismo inócuo”. Tal postulado mariateguiano revela a defesa da literatura de cunho social. A literatura social, conforme analisa Antonio Candido (1989)<sup>581</sup>, assume papel de crítica e de investigação da sociedade, as convicções dos autores, explícita ou implicitamente, a partir de sua visão da realidade, em tonalidade crítica, resultam numa “literatura empenhada”. Ao

<sup>579</sup> QUIJANO, Aníbal, *op. cit.*, 2007, p. CX-CXI.

<sup>580</sup> Existe uma extensa produção que discute os movimentos literários hispano-americanos e a classificação das obras dos autores como: “Fantástico”, “Realismo Mágico”, “Realismo Maravilhoso”, “Realismo Maravilhoso Americano”. Entre outros, CHIAMPI, Irlemar. *O realismo maravilhoso. Forma e Ideologia no Romance Hispano-Americano*, 1980. TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*, 1992.

<sup>581</sup> CANDIDO, Antonio. Direitos humanos e literatura. In: FESTER, A. C. Ribeiro. *Direitos humanos e...* p.116.

<sup>581</sup> *Idem*, p. 117

focalizar situações de restrições como a miséria, a escravidão, as iniquidades sociais, essa literatura pode tornar-se instrumento consciente de denúncia e desmacaramento de tais situações.

Tal abordagem foi desenvolvida por Mariátegui, em “*El artista y la época*”, ao analisar as tendências ou correntes literárias de seu tempo, - o dadaísmo, o futurismo, o cubismo e o expressionismo. Neste artigo sobre a arte na sociedade capitalista, já em decadência, defende que a literatura revolucionária contribuiria para a superação desta ordem pela revolução.

*En el mundo contemporáneo coexisten dos almas, las de la revolución y la decadencia. Sólo la presencia de la primera confiere a un poema o un cuadro valor de arte nuevo. (...) El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués (...).*<sup>582</sup>

A importância da arte e da literatura, portanto, estava no conteúdo de denúncia de uma ordem “decadente” e de sua literatura liberal. Contudo, a criação literária revolucionária não poderia preceder a Revolução, somente a superação da decadência a partir de uma nova organização social, permitira o surgimento de uma arte livre das influências liberais e que promovesse a unidade de *Nuestra América* na luta contra o imperialismo, assim como, na organização da nova ordem econômica-social.

E, em seu contexto, do mesmo modo em que não havia um pensamento crítico, também não havia uma literatura hispano-americana. Neste sentido, enfatiza que seria “(...) absurdo y presuntuoso hablar de una literatura americana en germinación, en elaboración. (...)”. A literatura e o conhecimento que existiam seja como “(...) poesía, novela, crítica, sociología, historia, filosofía – no vincula todavía a los pueblos; pero vincula, aunque no sea sino parcial y débilmente, a las categorías intelectuales (...)”.<sup>583</sup>

Para Candido, esta é a concepção de literatura autêntica do regime soviético, que defendia somente a criação literária que celebrava as lutas operárias e a concretização do socialismo<sup>584</sup>. E o próprio *Amauta* esclarece que o Indigenismo, no que tange a criação literária, tinha a mesma função que a literatura *mujikista* no período pré-revolucionário russo.

<sup>582</sup> *El artista y la época*, 1977, p. 17-19, respectivamente.

<sup>583</sup> *Temas de nuestra América*, 1975, p. 17.

<sup>584</sup> *Idem*, p. 119.

(...) lo indigenismo que está sólo en un período de germinación – falta aún un poco para que dé sus flores y sus frutos – podría ser comparado –salvadas todas las diferencias de tiempo y de espacio – al “mujikismo” de la literatura rusa pre-revolucionaria. El “mujikismo” tuvo parentesco estrecho con la primera fase de la agitación social en la cual se preparó e incubó la Revolución Rusa. La literatura “mujikista” llenó una misión histórica. Constituyó un verdadero proceso del feudalismo ruso, del cual salió éste inapelablemente condenado. La socialización de la tierra, actuada por la revolución bolchevique reconoce entre sus pródromos la novela y la poesía “mujikistas”(...).<sup>585</sup>

A principal preocupação desta concepção de literatura é para com a organização da sociedade, tanto do ponto de vista da mudança da estrutura econômica e social como pela fruição da arte. Em contextos e por motivos diversos, na União Soviética e no Peru, a fruição da literatura dependeu da organização social, política e cultural destes. No caso peruano, conforme Mariátegui, a negação da fruição da literatura se dava pela não difusão de formas literárias, devido à organização “estratificada” de sua sociedade.

Antonio Candido, em “Literatura e subdesenvolvimento” (1989), ao estudar as condições da difusão e as das produções das obras, enfatiza que nos “países latino-americanos” o problema da difusão da cultura era consequência, dentre outros fatores: “(...) dos níveis insuficientes de remuneração e a anarquia financeira dos governos, articulados com políticas educacionais ineptas ou criminosamente desinteressadas (...)”.<sup>586</sup>

No Peru de Mariátegui a fruição da literatura se deu pela divisão de classes, enquanto a literatura erudita era privilégio de pequenos grupos, foi negado esse direito às classes espoliadas. Contudo, também era necessária a fruição da literatura que celebrava a verdadeira tradição peruana e a luta dos movimentos de trabalhadores.

O elevado índice de analfabetismo, o número reduzido de leitores reais, os grupos dirigentes, os problemas editoriais, fatores de ordem econômica e política, objetos de preocupação mariáteguiana tematizados em sua obra, formavam um quadro em que a maioria da população estava privada ao acesso tanto da educação quanto a criação literária.

E como a literatura em Mariátegui, conforme indicado, tem a função de afirmação nacional, no Peru de seu tempo a produção literária nacional escrita em espanhol, expressava o sentimento colonial. Nesta perspectiva, ao enfatizar que a “*Materia primaria de unidad de toda literatura es el idioma*”<sup>587</sup>, indica que a única literatura peruana

<sup>585</sup> *Idem*, p. 276.

<sup>586</sup> CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: \_\_\_\_\_. *A educação pela noite*, 1989, p. 143-144.

<sup>587</sup> “El proceso de la literatura”. In: *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 195.

reconhecida estava escrita e pensada em espanhol, mesmo porque os grupos lingüísticos nativos careciam de alfabetização e de tradição escrita.

*(...) La literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográficas teatrales. La escritura y la gramática quechuas son en su origen obra española y los escritos quechuas pertenecen totalmente a literatos bilingües como El Lunarejo, hasta la aparición de Inocencio Mamani, el joven autor de Tucuipac Munashcan. La lengua castellana, más o menos americanizada, es el lenguaje literario y el instrumento intelectual de esta nacionalidad cuyo trabajo de definición aún no ha concluido (...).*<sup>588</sup>

O indigenismo na literatura não estava desconectado dos demais elementos econômicos, sociais e culturais. Neste sentido, o problema indígena, segundo Mariátegui, “(...) *tan presente en la política, la economía y la sociología no puede estar ausente de la literatura y del arte*”<sup>589</sup>. Contudo, até aquele período não havia ainda sido produzido uma grande obra da literatura indigenista e cabia a nova geração tal tarefa.

E a vanguarda tinha consciência de que a nação integral peruana, segundo o *Amauta*, necessitava integrar “*la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena*” no processo de formação da nação, compreendia que a arte e a literatura nacionais eram indispensáveis no processo de formação da nacionalidade peruana. Porém, o *Amauta* não deixa de enfatizar, em “El proceso de la literatura”, ao estabelecer a separação entre o indígena e o mestiço, que o Indigenismo “(...) *Es todavía una literatura de mestizos*”, portanto, a vanguarda, os *criollos* não poderiam oferecer “*una visión rigurosamente verista del indio*”, e muito menos expressar sua “*propia ánima*”. Por isso se chamava “(...) *indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla*”.<sup>590</sup>

Assim sendo, era necessário o empenho para emancipar a produção literária de seu tempo, da mentalidade oligárquica e colonialista. Pois, com a nova geração, a literatura indigenista revalorizaria a cultura *autéctona*, reprimida e invisibilizada pelos conservadores com mentalidade colonial. Sua concepção de nacional abrange a arte, a literatura e a cultura em geral, isto é, a articulação em seu discurso nacionalista

<sup>588</sup> *Idem*, p. 196.

<sup>589</sup> *Idem*, p. 278.

<sup>590</sup> *Idem*, p. 283.

revolucionário com a produção cultural literária se dá pela defesa da incorporação dos indígenas à nação, centro de seu nacionalismo e vanguardismo literário, conforme já explicitado.

Em José Carlos Mariátegui, assim como em José Martí, conforme explicitado, a literatura, a política, a escritura, o conhecimento e a educação eram elementos-chaves nos processos de construção da identidade nacional e de transformação sócio-econômica. Em seus projetos políticos e intelectuais de transformação social, em diferentes contextos e a partir de matrizes teórico-ideológicas distintas, no campo intelectual, postularam a necessidade de um conhecimento profundo da realidade de *Nuestra América* em contraposição ao pensamento estrangeiro: imperialista e colonizador.

Neste sentido, ambos os autores defenderam a ação política, o papel da literatura e das ciências como instrumentos de luta pelos indígenas reprimidos, explorados, silenciados e abandonados nas novas nações. A literatura e o verdadeiro conhecimento de suas especificidades, ou seja, o conhecimento não-oficial e eurocêntrico, possuía o papel de oferecer o “panorama histórico da grandeza destes povos”.

Os autores foram precursores da tradição do pensamento ibero-americano que postula o rompimento com o pensamento positivista-eurocêntrico. Na arena política, se propuseram como missão a organização partidária e de movimentos revolucionários. José Martí buscou ordenar os fragmentos de *Nuestra América* a partir da escritura e da ação política, participou do *Partido Revolucionario Cubano*, idealizou e lutou na guerra pela Independência de Cuba. José Carlos Mariátegui foi um intelectual militante da nova geração, fundador do *Partido Socialista Peruano*, atuou na organização do “movimento operário” e de inserção do Peru na modernidade revolucionária.

## Ensaio 6 - *¿Qué hacer y qué son los indígenas de la realidad de Nuestra América?*

A presença de elementos indígenas, negros e mestiços constituiu-se em um obstáculo aos processos de homogeneização para a construção das nações nas sociedades iberoamericanas. Conforme já indicado, a questão do que fazer com o indígena se impôs a imaginação intelectual e política, de acordo com Muyolena-Calle (2007) e, com isso, as respostas a esse impasse assumiram diversas configurações e perspectivas, inclusive, antagônicas como: eliminação física, branqueamento da população por meio da imigração, assimilação pela educação e sua incorporação às nacionalidades.

Houve ainda reflexões que se colocaram na condição de favoráveis e defensoras dos indígenas como a posição dos indigenistas, que “dentro da aparente razão científica”, criou narrativas de identificação e exaltação do passado dos povos naturais. Os indigenistas retomaram a tradição dos “Emancipadores” da nação de apropriação de um passado “inventado” nos processos de lutas pró-independência.

Neste sentido, o processo de enunciação autóctone da narrativa nacional significou a apropriação, “invenção” do passado indígena e a consolidação do *criollo* como o sujeito da história e com o poder de enunciar a história do “Outro”. As narrativas de identificação do passado das sociedades indígenas são processos de representação política que constroem imagens do mundo representado, sejam discursos críticos ou hegemônicos.

Os *criollos* que se colocaram, por meio da produção de uma rede discursiva, críticos à ordem colonial, após as independências, já como grupos dirigentes, mantiveram a mesma estrutura econômica, social, política e cultural de exploração e subjugação dos elementos “autóctones”. As nações precisavam ser consolidadas e, neste processo, a intelectualidade e grupos dirigentes, colocaram o autoctonismo como núcleo articulador do discurso nacionalista. Porém, este serviu, também, como instrumento de assimilação hierarquizada dos diferentes sujeitos coletivos da nação: brancos, indígenas, negros, mestiços e outros.

José Martí, contrário à cópia dos processos modernizadores, “civilizadores” norte-americanos e europeus adotados pelos *criollos*, delineou uma perspectiva crítica à ordem econômica, cultural e social hegemônica. E apontou a necessidade de construir a nação “integral”, unida, amalgamada a partir da inserção dos elementos historicamente excluídos

e explorados desde a Conquista e a colonização. Uma de suas proposições, conforme já explicitado, com relação a sua perspectiva de pátria e de *Nuestra América*, é o papel que na construção e consolidação das repúblicas deveriam ocupar os indígenas.

Do mesmo modo José Carlos Mariátegui propôs para seu país, a partir do referencial marxista, a construção da nação integral, cuja centralidade, ocuparia os indígenas. Crítico aos processos imperialistas de expansão e consolidação do capitalismo, postulou a unidade da região e a Revolução Socialista como saída para todas as problemáticas enfrentadas pelos camponeses indígenas das serras e os operários da costa.

Conquanto a perspectiva martiniana não seja enquadrada no movimento indigenista, pois sua principal preocupação centrava-se na Independência de sua *patria* e, posteriormente, de toda *Nuestra América*, assim como os demais intelectuais de seu contexto histórico, suas reflexões abordaram o que designou como “*El problema indio*”<sup>591</sup> ou “*La cuestión de la raza indígena*”<sup>592</sup>, e a necessidade de resolvê-la com urgência. Diferente de Mariátegui, considerado um dos mais importantes indigenistas da América Hispânica no século XX, cuja preocupação central de suas reflexões, após o retorno do exílio, foi com o “problema indígena”.

Neste sentido, é necessária uma leitura das questões indígenas tematizadas por Martí nos diferentes contextos, considerando-se os países em que viveu exilado, e os períodos a que se dedicou à temática. A produção do autor durante sua estadia no México, Guatemala e nos Estados Unidos é de importância significativa para a compreensão de sua interpretação do “que fazer e quem são os indígenas” de *Nuestra América*.

Em sua perspectiva, a Conquista interrompeu o desenvolvimento das civilizações originais e estas necessitavam moderniza-se. O contato com outros povos mais adiantados permitiria então aos autóctones alcançarem o desenvolvimento e o progresso: “(...) *progreso no es verdad sino cuando invadiendo las masas, penetra en ellas y parte de ella; cuando no es sólo el Gobierno quien lo impone, sino las necesidades de él, que de la convicción*”.<sup>593</sup>

José Martí, ao refletir a respeito da questão indígena, tematizando-a a partir da História, aponta para a interrupção e a descontinuidade histórica impostas pelo conquistador quando trata do papel do “índio” ou “do que fazer com o índio” na

---

<sup>591</sup> “Bosquejo del problema indio” publicado no jornal *La Nación* em 4 de dezembro de 1885. *OC*, v. X, p. 321.

<sup>592</sup> *OC*, VII, p. 164.

<sup>593</sup> “Reflexiones” de 1878. *México. OC*, v. VII, p. 168.

construção das novas nações. O autor propõe-se como tarefa o resgate do passado, tomado como uma forma de construção simbólica de identidade, de autenticidade das nacionalidades hispano-americanas, distintas da identidade do colonizador. Em sua produção, há a imagem do indígena forte, representado como portador da capacidade de autonomia na construção das novas nações.

Martí, assim como os *criollos*, resgata um passado “inventado”, exaltado, como meio de legitimar o pensamento emancipador hispano-americano, nos períodos de rompimento, pelo menos formal, de domínio de outros países sobre a região. Contudo, sua perspectiva se diferencia daqueles, à medida que os denuncia como continuadores dos processos endógenos e exógenos dos colonizadores.

Quanto ao autóctone, é necessário, conforme já apontado, considerar a escritura martiniana a partir dos contextos e países onde o autor se encontrava e não desconsiderar as tensões e os problemas que o levam a refletir a respeito do “problema índio” no norte e no sul do continente. Tais fatores constituem os elementos que tensionam seu discurso anticolonial de escala continental com seu discurso político nacionalista de inclusão de todos os povos de *Nuestra América*. O conflito entre incluir o “índio” a um projeto moderno autóctone, diante dos acontecimentos e mudanças da “modernidade *finissecular*” vivenciados pelo próprio Martí, emerge de suas interpretações dos indígenas mexicanos e norte-americanos.

A linguagem martiniana, por exemplo, quando se refere a “*raza autoctóna*” como “*hombre-bestia*”, “*la raza rudimentaria*”, “*dormido*”, dentre tantos outros termos, tem sido interpretada como contradição de sua perspectiva em relação ao indígena. E, conforme nos lembra Pedro Pablo Rodríguez (2009),

(...) término que, a propósito, también utiliza para referirse a las inteligencias americanas que deberían emplearse en la producción de una literatura propia. (...) En recientes visitaciones al pensamiento martiano en torno a los pueblos autóctonos, se enfatiza con cierta malicia la opacidad en que se han mantenido los textos del período mexicano y, a partir de ideas que se irán transmutando, dichos autores fundan una crítica al modelo asimilacionista que encuentran en su proyecto americano.<sup>594</sup>

E mesmo que releituras de sua obra busquem em seu discurso político revolucionário enquadrá-lo em uma ou outra corrente, é importante apontar que Martí compartilhou dos ideais liberais de seu tempo, foi um homem imerso nas contradições de

---

<sup>594</sup> RODRÍGUEZ, Pedro Pablo, *op. cit.*, 2009, p. 4.



seu contexto ideológico e político. Neste sentido, sua perspectiva, se comparada às propostas de outros intelectuais de fins do século XIX e início do XX, é marcada por seu “espírito superior”<sup>595</sup> em relação às reflexões das várias problemáticas e contradições do momento histórico em que viveu.

No México, a preocupação com as condições de existência do autóctone, publicada cotidianamente na imprensa, revela um olhar que assume o “problema índio” como uma causa social. Em sua interpetração, os povos indígenas se encontravam em situação “lastimável”.

*(...) él día oscuro el día en que ve vagando por las calles grupos acusadores de infelices indios, masa útil y viva, que se desdeña como estorbo enojoso y raza muerta. Y es que hacen dolorosísimo contraste la mañana, nacer del día, y el indio, perpetua e impotente crisálida de hombre. Todo despierta al amanecer, y el indio duerme: hace daño esta grave falta de armonía (...).*<sup>596</sup>

Ao presenciar as tentativas de resgate do passado cultural autóctone por meio de sua incorporação nas artes mexicanas, o autor aponta para as condições a que estavam submetidos esses povos e pontua como os grupos dirigentes os tratavam – ao mesmo tempo em que exaltavam seu passado, as leis mexicanas legitimavam não só a exploração do indígena como também seu extermínio sob o lema de liberdade e progresso.

*(...) el mundo de las artes no debía de olvidar o deplorable trato al indio por la misma clase que intentaba enaltecer su pasado. Irritan estas criaturas serviles [índios], estos hombres bestias que nos llaman amo y nos veneran: es la esclavitud que los degrada; es que esos hombres mueren si haber vivido (...) avergüenza un hombre débil; duele, duele mucho la certidumbre del hombre bestia (...) y esto es un pueblo entero; está es una raza ovidada; esta es la sin ventura población indígena de México. El hombre está dormindo y el país duerme sobre El, – La raza está esperando y nadie salva a la raza. La esclavitud la degradó, y los libres los ve esclavos todavía: los esclavos de si mismos, con la libertad en la atmosfera y en ellos esclavos tradicionales, como si una setencia rudísima pesara sobre ellos perpetuamente (...) Un hombre muere: la ley mata; ¿quién mata a la ley? (...).*<sup>597</sup>

Neste sentido, conforme aponta era necessário que o governo se comprometesse com o tratamento diferenciado para com os autóctones, pois as leis e o Estado não deveriam atentar contra o que o autor designou como “*raíces de la América Latina*”, por

<sup>595</sup> O espírito superior é compreendido aqui, conforme sua própria definição: “(...) no hablo de la gente común: ésta en todas as partes, es una trailla de bestezuelas; el estómago del Universo; hablo de los espíritus superiores que ensalzan y representan estos tiempos”. OC, v. XXI, p. 162.

<sup>596</sup> OC, v. VI, p. 327.

<sup>597</sup> Publicado em 10 de julho de 1875 na *Revista Universal*. OC, v. VI, p. 267.

isso era imprescindível “*Humanidad más que política!*”<sup>598</sup>. Neste mesmo artigo, há também a denúncia da escravidão a que o autóctone estava submetido e a crítica ao discurso liberal, que promulgava a liberdade como um dos fins máximos de sua ideologia, mas que não se efetivava em relação ao indígena.

Os textos martinianos que os tematizam, no período mexicano, indicam a necessidade da resolução do “problema índio” com urgência e propõe como solução para tal problemática a educação obrigatória e o trabalho agrícola. Este é o fundamento de sua aceção de desenvolvimento econômico dos países de *Nuestra América*, baseado na agricultura: “a principal e verdadeira fonte de riquezas”.

A América Hispânica, diferente dos países industrializados como os Estados Unidos, para o autor, por meio do desenvolvimento da agricultura, adequar-se-ia a “verdadeira vocação” das economias nacionais, devido às condições da natureza e das populações, em sua maioria, habitantes do mundo rural: camponeses e autóctones.

*Siempre vive el vivo, y siempre produce y fructifica la generosa madre tierra. Fluctúa y vacila el crédito, y síguello en sus decaimientos el comercio: la tierra nunca decae, ni niega sus frutos, ni resiste el arado, ni perece: la única riqueza inacabable de un país consiste en igualar su producción agrícola a sus consumo. Lo permanente bastará a lo permanente. Ande la industria perezosa: la tierra producirá lo necesario. Debilitase en los puertos el comercio: la tierra continuará abriéndose en frutos. Esta es la armonía cierta. Esta es previsión sensata fundada en un equilibrio inquebrantable (...).*<sup>599</sup>

O incremento da produção agrícola é a principal proposição nos trabalhos em que refletiu a respeito da economia dos países de *Nuestra América*, entre outros, destaca-se aqui: “La América grande”; “Abono. La sangre es buen abono”; “México siembra su valle”<sup>600</sup>; “Reflexiones destinadas a preceder a los informes traídos por los jefes políticos a las conferencias de mayo de 1878”.<sup>601</sup>

A verdadeira revolução econômica dos países da América Hispânica, segundo Martí, dar-se-ia por meio de investimentos em agricultura, o que permitiria o aumento da produção. Neste sentido, o discurso Martiniano – tendo em vista que as atividades agrícolas, em alguns países, ainda eram secundárias – propõe-se a revelar a verdadeira “vocação” da *Madre América* e a despertar os “chefes políticos” para a importância do incremento da agricultura.

<sup>598</sup> *Ibidem*, p. 142-143, respectivamente.

<sup>599</sup> *OC*, v. VI, p. 310.

<sup>600</sup> *OC*, v. VIII, p. 297-298; 298-302; p. 302-303, respectivamente.

<sup>601</sup> *OC*, v. VII, p. 159-169.

*Se entrevé la América Grande; se sienten las voces alegres de los trabajadores; se nota un simultáneo movimiento, como si las cajas de nuevos tambores llamasen a magnífica batalla. Salen los barcos cargados de arados: volven cargados de trigo. Los que antes compraban tal fruto en mercados extranjeros, hoy envían a ellos el fruto sobrante. Se opera en silencio una revolución formidable. Sale de lo común el número de máquinas agrícolas que de los Estados Unidos están yendo, buque tras buque, a los países de la América del Sur (...). Pero el resultado primero de esta invasión magnífica de los arados, ha sido éste: el Uruguay importaba antes toda su harina de trigo de este país: y ahora, produce en casa toda la que consume, y manda el sobrante afuera. El dinero que a otros pagaba, queda ahora en su holsa, o le es pagado. A los niños debiera enseñárseles a leer en esta frase: La agricultura es la única fuente constante, cierta y enteramente pura de riqueza (...).<sup>602</sup>*

O desenvolvimento da agricultura no México, como nos outros países, geraria o desenvolvimento local e resolveria os problemas com os indígenas. Contudo, para Martí, a economia mexicana encontrava-se voltada para a mineração, a produção agrícola era ineficiente e o governo buscava introduzir uma industrialização a partir do modelo norte-americano. Neste artigo, ressalta que mais importante do que a implantação de indústrias seria adequar a economia à “vocação” agrícola nacional.

Em suas reflexões, não há a negação dos benefícios de uma economia voltada ao crescimento industrial, porém, este dependia de alguns pré-requisitos, tais como, estar em harmonia com a produção de matérias-primas nacionais. O autor defendia a implantação de “indústrias naturais”, ou seja, fundamentadas em necessidades que o próprio país poderia suprir. Tal indústria teria por base a produção mineradora e, principalmente, a produção agrícola nacional. Deste modo, a industrialização era antecedida por uma produção agrícola nacional, dependendo apenas de recursos nacionais.

Num artigo em que critica as tentativas de industrialização dos países hispano-americanos baseadas nos moldes da indústria norte-americana, a de produzir produtos semelhantes aos fabricados nos Estados Unidos, propõe um caminho para a futura industrialização do México:

*!Qué bueno fuera que, con ojo seguro, los acaudalados del país se diesen a ayudar las verdadera industrias de México, que no son las imitaciones pálidas, trabajosas y contrahechas de industrias extranjeras, sino aquellas nacidas del propio suelo, que ni para nacer ni para vivir necesitan pedir prestado el alimento a pueblos lejanos, sino que trabajan de cerca e inmediatamente los productos propios! (...) pueblos nuevos, sin los beneficios, crisoles y tamices de la experiencia, que depura y decanta, y deja lo útil, sino con los hervores, prisas y ceguedades de la mocedad, pagada de lo premioso, fantástico y brillante;*

<sup>602</sup> “Graves cuestiones. Indiferencia culpable. Agricultura, industria, comercio y minería. Economía propia”. Publicada na *Revista Universal* em 14 de agosto de 1875. OC, v. VI, p. 309-310.

*pueblos nuevos sin facilidades mecánicas generales, ni habilidad hereditaria, ni grandes organismos industriales que favorezcan la producción, ni comodidad geográfica, ni posibilidad racional para enviar a distancias considerables, por vías caras, productos imperfectos, a luchar en los mercados donde éstos se dan naturalmente perfectos, sin transportes que los graven ni viaje que los deteriore, y más baratos; pueblos nuevos sin abolengo, ni vecindades ni constitución industriales, no pueden producir ventajosamente industrias que vienen siendo el patrimonio, necesidad espoléadora y ocupación secular de países poco fértiles, donde la pobreza de la tierra aviva el ingenio; de países constituidos industrialmente, de manera que el arte mismo es torcido a los propósitos de la industria, y las escuelas, los talleres, las leyes mismas, talladas de manera que coadyuven a las grandezas y facilidades industriales (...). Es imposible, por otra parte, que un gran territorio agrícola y minero no sea también un gran territorio industrial. Es imposible que tan gran reino vegetal no traiga en su diadema toda de joyas nuevas, industrias propias y originales (...).*<sup>603</sup>

O México, assim como tantos outros países da América Hispânica, cuja vocação era agrícola e mineradora, tornar-se-ia “naturalmente” industrializado. Contudo, antes de alcançar as condições necessárias à industrialização, deveria desenvolver seu potencial agrícola. Em “Graves cuestiones”, ressalta que a agricultura mexicana não era moderna, mas sim praticada por “ignorantes” e indígenas, e o “espírito mole” dos mexicanos atrapalhava o desenvolvimento da economia agrícola.

A exploração indiscriminada da mineração, considerada por Martí “uma riqueza accidental” e alicerce da economia, era responsável pela escassez de metais e pobreza do povo: geradas pela falta de interesse dos grupos dirigentes para com a verdadeira vocação nacional.

*Vive un pueblo de lo que elabora y de lo que extrae. México es en la fabricación trabajosísimo; en el cultivo, desarreglado y escaso; en cuanto a lo que extrae, extrae en verdad mucho, y esto lo compensa en parte de no extraer siempre bien. Pero es la riqueza minera bien que pasa o disminuye; y el pueblo, vidas que han de quedar y que constantemente aumentan. Lo permanente no puede confiar en lo fugitivo. Es la riqueza minera tal, que enriquece sobre todo encomio a algunos, sin que estas súbitas exaltaciones de los pocos, favorezcan y se distribuyan bien entre la masa común: vive ésta de lo sólido e inmediato: el labrador, de los dones de la tierra; el costeño, de la navegación que mantiene el tráfico. Dícese antes, y es verdad cumplida. México se sostiene merced a los metales protectores que conserva dormidos en su ceno: sólo esta riqueza accidental equilibra la pobreza creciente de los medios de vida que le restan, y el metal decae, y la industria no crece, y el comercio favorece más al extranjero que a nosotros. Y el mal sube y aprieta, y los dormidos no se despiertan todavía. El gobierno guía, encamina; pero ni crea hombres, ni despierta soñolientas aptitudes. Salva conflictos entre lo que existe; pero para ello es preciso que exista algo. Asienta reglas; pero es fuerza para esto que haya algo que dirigir y regular (...).*<sup>604</sup>

<sup>603</sup> OC, v. VII, p. 27.

<sup>604</sup> Idem, p. 161-169.

O desenvolvimento da agricultura no México seria o meio para resolver a industrialização e o problema indígena. Pois, o autóctone encontrava-se em estado bruto “(...) y la raza occidental tiene hábitos mortales de señorío y de pereza, sin pensar que nadie está más cerca de lo servil que el que tiene la costumbre de ser dueño. La esclavitud contagia: hace sus siervos la miseria a costa de la olvidada dignidad (...)”.<sup>605</sup>

Deste modo, era necessário convencer a população a transformar suas expectativas e objetivos, assim como, compreender a importância da agricultura por meio da educação voltada para o mundo agrícola:

*Naturaleza y composición de la tierra, y sus cultivos; aplicaciones industriales de los productos de la tierra; elementos naturales y ciencias que obran sobre ellos o pueden contribuir a desarrollarlos: he ahí lo que en forma elemental, en llano lenguaje, y con demostraciones prácticas debiera enseñarse, con gran reducción del programa añejo, que hace a los hombres pedantes, inútiles, en las mismas escuelas primarias.*<sup>606</sup>

Como a agricultura, com sua função pedagógica, não era suficiente para “despertar” os povos dormidos de *Nuestra América* havia a necessidade da educação agrícola, voltada ao camponês “ignorante” e ao indígena. Neste sentido, postula que o apoio governamental, por meio da implantação da educação agrícola, era fundamental para o despertar da consciência sobre os benefícios agrícolas.

A defesa da educação obrigatória para os autóctones é o elemento principal de sua produção a respeito das populações indígenas no México, conforme atestam, dentre outros, os artigos: “El proyecto de instrucción pública”<sup>607</sup>; “Familias y pueblos – cuestiones graves”<sup>608</sup>; “Los indios”. Neste artigo, Martí enfatiza:

*¿Qué ha de redimir a esos hombres? La enseñanza obligatoria. ¿Solamente la enseñanza obligatoria, cuyos beneficios no entienden y cuya obra es lenta? No la enseñanza solamente: la misión, el cuidado, el trabajo bien retribuido. En la constitución humana, es verdad que la redención empieza por la satisfacción del propio interés. Dense necesidades a estos seres: de la necesidad viene la aspiración, animadora de la vida. Entristece menos al que escribe, y cansa menos al que lee, hablar de cosas más fútiles. Se tiene la amenaza sobre sí: ¿no es verdad que es bueno y prudente descuidar la amenaza? Se tiene en gran parte un pueblo de bestias: ¿no es verdad que es bueno, agradable y útil no pensar en que puede bajo el peso de estas bestias morir se súbitamente ahogado? (...).*<sup>609</sup>

<sup>605</sup> OC, v. VI, p. 309-310.

<sup>606</sup> OC, v. VIII, p. 297-299.

<sup>607</sup> De 26 de outubro de 1875. OC, v. VIII, p. 351-353.

<sup>608</sup> Publicado na *Revista Universal* do México em 21 de julho de 1875. OC, v. VI, p. 189-194.

<sup>609</sup> “Los indios - la lonja - los dos franceses - los traductores - boletín del “eco” - Juan de Dios Rodríguez” foi publicado na *Revista Universal* em 14 de setembro de 1875. OC, v. VII, p. 328.

Ao opor-se ao projeto de educação obrigatória do governo mexicano, Martí denuncia que as intenções e a forma como o plano de educação estava organizado não destruiria o domínio imposto às comunidades indígenas e nem a valorização de suas culturas. Inversamente, era um processo de *desculturalización*, conforme nomeia as influências ideológicas no projeto educacional. Para o autor, o mais importante era redimir o indígena para que alcançasse o despertar da consciência e procurasse fórmulas próprias para obter igualdade social verdadeira.

A interpretação martiniana do indígena na República mexicana conforma uma perspectiva que este, se educado e produtivo, se tornaria uma opção de poder ao colonizador imperialista e às práticas políticas que cometeram graves injustiças reprimindo-os, silenciando-os e os abandonado. *Nuestra América*, em sua proposição, “*ha de salvarse con sus indios*”, na medida em que a liberdade plena era viável. Para tanto, era necessário integrar a todos, - negros, “índios”, camponeses e os mestiços autóctones -, para que deixem de ser “*objeto*” e se tornem “*sujeto*”.

Em sua produção a respeito do indígena na Guatemala, destaca-se, dentre outros trabalhos, o poema “*Patria y Libertad – Drama indio*”<sup>610</sup>. Neste, a representação do autóctone como amante da natureza, com sentimento patriótico e guerreiro da pátria, é objeto de várias críticas por parte de estudiosos de sua escritura. Cabe apontar que este poema, de 1877, encomendado pelo novo presidente do país Rufino Barrios para as festas comemorativas do novo governo republicano, foi escrito em cinco dias. Alguns meses depois, o governo de Barrios assumiu caráter ditatorial, inclusive, expulsando Martí do país.

Neste trabalho, o indígena Martino, toma para si o desejo de independência, é o patriota que luta pela liberdade e pela independência de sua pátria ao lado do mestiço contra o branco opressor. O personagem assume como seus os ideais de liberdade e autonomia do mundo independentista de José Martí: “*(...) dice Martino que algún día él ha de ver nuestra patria bella, libre y sin opresión. El le ha jurado (...)*”.<sup>611</sup>

O personagem guerreiro ao representar o desejo de luta pela Independência de Cuba de seu criador e, enquanto guerreiro e patriota, é idealizado como um “índio” que fala e pensa como o branco colonizador, ao mesmo tempo em que luta por sua pátria. Deste modo, em “*Patria y Libertad*”, o personagem se distancia das condições de existência do

---

<sup>610</sup> *OC*, v. VIII, p. 129.

<sup>611</sup> *Idem*, p. 131.

indígena “real” e se transforma no ideal de construção e consolidação de repúblicas livres, fundamentadas em princípios de igualdade, desenvolvimento individual, trabalho e progresso.

O autóctone, que neste período era o elemento símbolo da originalidade das repúblicas hispano-americanas, na produção discursiva martiniana, é o guerreiro Martino, isto é, a representação simbólica do indígena aspirado por Martí, ou seja, transformado em cidadão. Quanto à abordagem martiniana do indígena nos Estados Unidos, durante seu período de residência no país, a “questão do que fazer com o índio” ou o “problema índio” é a principal preocupação em suas reflexões.

As propostas de políticas para as populações indígenas, o sistema de reservas, a corrupção de agentes e proprietários de terras, assim como, a repercussão destes acontecimentos no mundo cultural destes povos, acirraram o debate sobre os *indigenous peoples* nos Estados Unidos no final do século XIX e foram amplamente tematizadas na escritura martiniana.

Dentre os diversos artigos, crônicas, resenhas de livros e ensaios a respeito desta temática, destaca-se: “Los indios, los soldados y los agentes del gobierno en el territorio indio”<sup>612</sup>, “Bosquejo del problema indio. – Política del presidente Cleveland con los indios”<sup>613</sup>; Informe del Secretario Lamar. – Lo que debe hacerse con los indios”<sup>614</sup>; “Los indios de Norteamérica. - Crows rebeldes y prósperos cheyenes”<sup>615</sup>; a tradução e o prólogo de Martí para o livro *Ramona* de Helen Hunt Jackson<sup>616</sup>; e “Un libro sobre los indígenas de norteamérica”.<sup>617</sup>

Martí, ao acompanhar os conflitos causados pelo tratamento dos agentes do governo e dos militares nos processos de imposição das reservas, reflete sobre o “problema índio” nos EUA, buscando alertar *Nuestra América* a respeito do papel do autóctone nesses países. Neste sentido, ao discutir as políticas e as condições de existência dos povos indígenas nos Estados Unidos, o faz em comparação à América Hispânica. Enfatiza o equívoco da cópia do modelo da política norte-americana para com essa população no que diz respeito ao deslocamento das comunidades indígenas para reservas.

---

<sup>612</sup> OC, v. X, p. 285-291.

<sup>613</sup> OC, v. X, p. 321-327.

<sup>614</sup> OC, v. X, p. 371-376.

<sup>615</sup> Publicado em *La Opinión Nacional* de Caracas em 1882. OC, v. IX, p. 297-299.

<sup>616</sup> OC, v. XXIV, p. 199-503.

<sup>617</sup> Resenha do livro de Ellen Russell Emerson, *Indian Miths*. OC, v. 13, p. 445-446.

No México, assim como em outros países em que o número da população indígena é superior a outros grupos étnicos, os sistemas de reservas não encontraram subsídios para sua implementação. Contudo, a expropriação e a demarcação de terras constituíram-se na principal demanda, luta e revoltas destas populações, desde a metade do século XIX. A demarcação de terras indígenas configurou-se como uma questão central em países como Estados Unidos, Brasil, dentre outros, nos quais a dizimação da população autóctone a reduziu de tal maneira que tornou possível a implantação de sistemas de reservas para protegê-la.

Para o autor, a destituição de suas terras e o genocídio constituiu-se em um problema social que deveria ser resolvido e não copiado pelos países de *Nuestra América*, uma vez que os Estados Unidos foram categorizados como uma “*nación que roba y mata*”. Nessa perspectiva, o autor anuncia que a barbárie não era a do indígena, mas sim a forma como aquele o governo e a população o tratava.

*De la barbarie de los indios hablan; fuera más justo hablar de sus virtudes y prudencia. Las tropas norteamericanas, abatidas mil veces y puesta en rota por los guerreros indios, los van acorralando, apresando y tragando (...). [Los indios] no guerrean por apoderarse de la tierra del vecino, sino para defenderse de la propia (...). ¿por qué les quitan sus valles donde nacieron, y nacieron sus hijos y sus padres? ¿Por qué les prometen, al despojarlos de una feraz campiña, guardales otra que no parece tan fértil, y apenas se descubre que los es, los hijuelos, los clavan a los árboles y los ametrallan si resisten? (...). Así han ido cayendo, engañados primero con los tratados – siempre y nunca por los indígenas, violados, - todas las tribus de los naturales (...).<sup>618</sup>*

Martí faz da comparação uma estratégia discursiva para apontar a necessidade de *Nuestra América* refletir a respeito do presente das comunidades indígenas, sobretudo, de mudar o que historicamente ocorreu com as populações naturais desde o início da colonização e, principalmente, para o imperativo de não se cometer o mesmo equívoco dos Estados Unidos da América:

*(...) en la América del Norte [el indio] desaparece, anonado bajo la formidable presión blanca o diluído en la raza invasora, en la América del Centro y del Sur es un factor constante, en cuyo beneficio se hace poco, con el cual no se ha querido calcular aún, y sin el cual no podrá en alguns países al menos, hacerse nada (...).<sup>619</sup>*

Uma série de conflitos, resistências e grupos em defesa das populações indígenas surgiram nos Estados Unidos, nos anos 80 do século XIX, posicionando-se contrariamente

<sup>618</sup> “Los indios de norteamérica”, publicado em maio de 1884, em *La América*. OC, V. 13, p. 446.

<sup>619</sup> “Arte aborigen” publicado na Revista *La América* em janeiro de 1884. OC, v. VIII, p. 329-332.



às políticas de reservas implementadas pelo governo norte-americano. Dentre tais grupos, “Os amigos dos índios”<sup>620</sup> foi de importância significativa devido a participação neste grupo de importantes intelectuais e reformuladores de políticas voltadas para os indígenas.

As principais proposições defendidas pelo grupo a respeito do “problema índio”, foram: a crítica ao governo por ignorar os tratados referentes aos indígenas; a exigência ao governo de adoção da mesma política praticada com os imigrantes; a defesa de erradicação do sistema das reservas, da educação, do incremento da agricultura e da propriedade privada da terra.

Várias ideias e propostas do Grupo foram aprovadas e defendidas por Martí, conforme aparecem em vários artigos e crônicas que tematizam a educação e a agricultura nas repúblicas da América Hispânica. Os aspectos centrais da interpretação martiniana do indígena nos Estados Unidos encontram-se fundamentados a partir dos seguintes elementos: crítica ao sistema de reservas e as políticas de tutela; alerta aos grupos dirigentes de *Nuestra América* acerca da necessidade de mudanças no tratamento para com o “problema índio” e a defesa das políticas de adaptação do indígena ao sistema de propriedade de terras, de educação, escolas agrícolas e industriais, implantadas em algumas localidades nos Estados Unidos.

A sociedade branca, conforme analisa o autor, transformou o indígena em um ser morto com o regime de tutela, que o aviltou e que, acostumado à violência do branco, também havia se tornado violento. Neste sentido, as proposições dos “Amigos dos índios” a respeito da necessidade de transformação cultural dos indígenas adaptando-os a cultura hegemônica, aprovadas por Martí, podem ser apreendidas em suas reflexões sobre as propostas e posições do Grupo no artigo intitulado “Los indios en los Estados Unidos”. Neste último, ressalta que a reunião de “*hombres dignos*” que propunham

*(...) aconsejar aquellas reformas prácticas de mera justicia que pueden convertir una muchedumbre costosa de hombres agobiados e inquietos en un elemento pintoresco y útil de la civilización americana. Que ya que se les ha quitado, por razones de la república, sus derechos de naciones libres, no se les quiten, a los indios sus derechos de hombres. Que el despojo de sus tierras, aun cuando racional y necesario, no deja de ser un hecho violento que todas las naciones civilizadas resienten con odios y guerras seculares, el cual no ha de agravarse con represiones y tráfico inhumanos. Que ha de tenderse a abolir el sistema corruptor e injusto de las reducciones, y abrirles poco a poco la tierra*

<sup>620</sup> O grupo de intelectuais, religiosos e educadores, que se reuniam para discutirem a situação do indígena naquele país. As conferências promovidas pelo grupo ficaram conhecidas como “Conferências do lago mohawk”. A premissa principal do grupo era acabar com os problemas indígenas, através da educação, nos moldes da cultura branca hegemônica e obrigá-los a adotar religião, o idioma e a modo norte-americano de organização da propriedade da terra.

*nacional, confundiéndolos con la población blanca, de modo que puedan pronto poseer tierra en los Estados de la nación (...).*<sup>621</sup>

De acordo com a análise de José Martí, as instituições da sociedade branca foram as responsáveis por corromper o indígena, levá-los a preguiça e ao “descanso vil”. Neste sentido, enfatiza que a mesma sociedade que transformou o indígena em “um ser morto” deveria promover sua inserção à sociedade nacional, nos “*goces civiles*” e aspirações da “*gente blanca*”. Com a ausência destas, o “índio” permaneceria em sua existência “selvagem tribal”, assim, era necessário

*(...) elevarles el carácter compeliéndoles a ganar sustento con la labor propia; y que, privados de los goces civiles y aspiraciones sociales de la gente blanca, verán sin interés el sistema de escuelas públicas que tiende a ellos, y no se desprende de la existencia salvaje de las tribus ni les parece necesaria en ellas (...).*<sup>622</sup>

O autóctone foi transformado com a política e o regime de tutela, considerado também uma forma de tirania porque tolhia o direito de liberdade individual e o trabalho, princípios mais importantes, para Martí, do indivíduo pertencente a uma pátria, a uma república. Assim, aponta a necessidade de um conjunto de medidas contínuas para ajustá-los e para convencê-los do imperativo de sua adaptação à sociedade nacional, e este era o papel da educação indígena.

O governo, portanto, era responsável por mudar as condições de existência e o tratamento para com o “índio”. Pois, os fatores que causaram a “lastimável” situação do indígena foram o não cumprimento dos tratados<sup>623</sup>, a ausência da propriedade privada, o sistema de benefícios implantado pelo governo, a corrupção dos agentes de governo, a tutela, as reduções e o sistema de reservas:

*(...) hemos hecho de él un vagabundo, un poste de taberna, un pedidor de oficio. No le damos trabajo para sí, que alegre y eleva; sino que a lo sumo, y esto violando tratados, le forzamos a ganar, en un trabajo de que no aprovecha directamente, el valor de las raciones y medicinas que le prometimos a cambio*

<sup>621</sup> Publicado em *La Nación* em 4 de dezembro de 1885. OC, v. X, p. 326. Grifos meus.

<sup>622</sup> Publicado em 25 de outubro de 1885 no jornal *La Nación*. OC, v. X, p. 321.

<sup>623</sup> Martí ao ressaltar sua preferência pela adaptação do indígena à produção agrícola e a propriedade da terra, ressalta que: “(...) *En 1783 fue el primer tratado, en que se reservó el gobierno de los Estados Unidos el derecho de regular su tráfico y administrar las tribus; y ahora los trescientos mil indios, sometidos tras de la guerra en que no fue suya la mayor crueldad, están repartidos en cincuenta reducciones sin más ley que la voluntad presidencial, y otras sesenta y nueve que se llaman reducciones de tratado, por ser ley en ellas el convenio establecido entre las tribus y el gobierno, treinta y nueve de cuyos convenios acuerdan el repartimiento de la tierra de la reducción en propiedades individuales, medidas ennoblecedora que apenas se ha intentado con doce de las tribus*”. *Idem*, p. 325.

*de su tierra; le acostumbramos a no depender de sí, le habituamos a una vida de pereza, sin más necesidades y gozos que los del hombre desnudo primitivo; le privamos de los medios de procurar por sí lo que necesita, y sombrero en mano y cabeza baja le obligamos a demandarlo todo (...). El no puede, si el ansia de ver mundo le posee, salir de aquel potrero humano: **él no tiene tierra propia que labrar**, y le estime a cultivarla con esmero para legarla después con un hombre honrado a sus hijos, ni qué hacer tiene en muchas de las tribus, puesto que el gobierno **por un sistema de tutela degradante que comenzó hace un siglo, le da para vivir un terreno en común, y lo surte de vestidos, de alimentos, de medicamentos, de escuelas, de cuanto es objeto natural del trabajo del hombre sobre lo que le abona una anualidad en dinero que, sin propiedad que mejorar, ni viaje que emprender, ni necesidad material que no esté satisfecha, gasta en fruslerías de colores, que halagan su gusto artístico rudimentario, o en el licor y el juego que le excitan y aumentan los placeres brutales a que vive condenado.(...) indio es muerto;**(...) encarcelados, vilipendiados y ociosos, estallan a oleadas intermitentes, cada vez que **la rapacidad o dureza de los agentes del gobierno escatima o niega a los indios los beneficios que se les estipularon en los tratados:** y como en virtud de éstos, y sólo por ellos, lo que el hombre tiene de noble les está vedado, y permitido no más lo que tiene de bestia, acaece naturalmente que en estas revueltas sobresale, desfigurando la justicia que las ocasiona, la bestia que el, sistema ha desarrollado (...).*<sup>624</sup>

Em sua interpretação, conforme já assinalado, o indígena sofreu com a injustiça das reduções e do sistema de reservas, promotores do extermínio do indígena, e a solução para o problema social da “*raza olvidada*” dependia dos interesses da república. Esta deveria promover a integração dos autóctones à sociedade nacional, ao Estado e aos grupos dirigentes. Do mesmo modo, era necessário promover a incorporação do indígena à sociedade moderna, a propriedade privada, ao trabalho e ao ensino obrigatório.

Neste sentido, ao insistir continuamente na propriedade individual da terra, no trabalho, na educação, sua interpretação comprova a adoção do ideal liberal de sua época, principalmente, da ideia de que o homem somente se realiza quando o faz “*criador de sy y propietario de algo*”.

Em meio às reflexões sobre as políticas norte-americanas para com as populações indígenas, funda a *Revista La edad de oro*<sup>625</sup>, voltada para a formação infantil, que reúne histórias, fábulas e poesias que tematizam a destruição das grandes civilizações indígenas pela Conquista. Em “Tres héroes”; “Un juego nuevo y otros viejos”; “Las ruinas índias”; “La historia del hombre contada por sus casas”; e “La exposición de París”, Martí atribui ao indígena a condição de, no contexto do período colonial, “testimonios vivientes de civilizaciones” destruídas pela Conquista.

São personagens da História da América explorados, “*despojados*” e submetidos à miséria pelos conquistadores. Contudo, são “*trabajadores ágiles y laboriosos*”, que

<sup>624</sup> *Idem*, p. 323-324, respectivamente. Grifos meus.

<sup>625</sup> *OC*, v. XXVIII, p. 405-436.

conservam sua “*originalidad creativa*”, são generosos, valentes e portadores de “*inteligencia natural*”. Em seu conteúdo narrativo, há a associação dos indígenas com os que “*pelean por hacer a los pueblos libres*” e, ao mesmo tempo, com “*los que padecen en pobreza y desgracia por defender una gran verdad*”.

E em “Las ruinas índias”, cujo título é sugestivo do que ocorreu com “*la raza autoctóna*” em *Nuestra América*, e em seu trabalho sobre “El Padre Las Casas” enfatiza a violência e o genocídio cometidos pelo colonialismo espanhol: “(...) *aquellos conquistadores asesinos debían venir del infierno, no de España!*”. Nesta perspectiva, a situação do indígena no contexto norte-americano, vivenciado por Martí, refletida em várias crônicas e artigos, assim como, a destruição e a violência histórica, à que estes povos foram submetidos, revelam a luta anticolonial e antiimperialista a que sua escritura se propõe.

Quanto à interpretação mariateguiana do indígena, é importante ressaltar que esta conforma-se a partir de uma reflexão mais ampla da história, da economia e da sociedade peruana. Sua reflexão relativa às populações originárias situa-se na análise do sistema econômico que surgiu desde o início da colonização e que a República não foi capaz de transformá-lo. Pois, seu país era agrícola e os camponeses submetidos à miséria e aos grandes latifundiários, o que Mariátegui conceituou como continuação do sistema feudal.

Em sua escritura, a possibilidade de resolução do “problema índio” encontra-se no regime socialista. “*La raza autoctóna*”, a maioria da população, estava submetida à miséria, era explorado e humilhado desde a Conquista, durante a colonização e na República. Em sua perspectiva, a tese de que a necessidade de uma nova abordagem da “questão do índio” a partir do referencial marxista, não deve ser pensada a partir da ideia biológica de raça, mas sim das relações de classe e do sistema econômico.

Os camponeses andinos eram despojados de suas terras, pelos representantes de um regime econômico político, conforme analisa, camuflado como democrático e liberal, mas que defendia aos interesses dos latifundiários. Na conclusão de sua tese “El problema de las razas en América Latina” contra o *Komintern*, ao se contrapor diretamente à proposta de implantação de uma república indígena na América do Sul, enfatiza que tal sugestão demonstrava a falta de conhecimento da situação sócio-econômica da massa indígena.

*(...) la constitución de la raza india en un estado autónomo, no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un estado indio sin clase, como alguien ha pretendido afirmar, sino, a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones*

*internas y externas de los estados burgueses. Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su auto-determinación política (...).*<sup>626</sup>

A exploração, a pobreza e a marginalização eram fundamentalmente uma questão de opressão de classe e a solução para tais problemas era o fim do sistema feudal e de sua abusiva ocupação da terra. Pois, “(...) *el problema indígena, en la mayoría de los casos, se identifica con el problema de la tierra*”. Para o autor, a ignorância, o atraso, assim como, a “(...) *miseria de los indígenas, no son más que la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absoluta de las masas indígenas por la clase propietaria (...)*”.<sup>627</sup>

Em sua interpretação, a reivindicação do indígena peruano era, eminentemente, a terra:

*La lucha de los indios contra los gamonales ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático y definido a estas reivindicaciones es la tarea que tenemos el deber de realizar activamente.*<sup>628</sup>

Para Mariátegui, a luta dos “índios” era contra os *gamonales* em defesa de suas terras, portanto, havia uma profunda reivindicação de *los autoctónes*, que não era a constituição de uma república independente indígena, mas a reivindicação a terra. O Peru era um país agrícola e as massas indígenas dos camponeses submetidos à miséria, não era em consequência de sua raça, mas dos meios de produção e da desigualdade que este gerava.

Cabe apontar que em sua produção, o *Amauta* se refere aos indígenas sempre no coletivo, “*la raza autoctóna*”. Não há referência aos grupos étnicos-linguísticos<sup>629</sup> do Peru, somente aos Quíchuas, sobreviventes do *Twantinsuyo*, denominado de Império Inca pelos conquistadores. Segundo Mariátegui, os indígenas constituíam “*cuatro quintas partes de ésta, es tradicional y habitualmente agricultor*”<sup>630</sup>.

<sup>626</sup> *Ideología y política*, 2006, p. 77.

<sup>627</sup> *Idem, Ibidem*.

<sup>628</sup> *Idem*, p. 40. Grifo meu.

<sup>629</sup> Raras vezes Mariátegui faz referência aos aymarás, contudo, não há menção a outros povos indígenas presentes no território peruano, tais como: Campas, Amahuaca, os Aruaques, Chachapoya, Abitigas, Caral, Caxinauás, Shipibo-conibo, Shuaras, Urarina, Jivaros. In: SADER, Emir; JINKINGS, Ivana (Coords.). *Latinoamericana*. Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe, 2006.

<sup>630</sup> *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 20.

Neste sentido, o progresso no Peru dependia do “*bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina*”.<sup>631</sup>

*No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. Esta reivindicación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español, a quien, de otra parte, tanto materialismo no nos impide admirar y estimar fervorosamente (...).*<sup>632</sup>

Na abordagem de Mariátegui há a primazia das representações político-econômicas sobre as raciais, pois se em seu contexto permanecia o “problema do índio”, este deveria ser entendido a partir do problema da classe camponesa dos Andes, submetidas à servidão, o que não tinha relação com o conceito biológico de raça. A concepção de “índio” é social mais que étnico, o que demonstra a ruptura do *Amauta* com as tendências indigenistas da época, que pensavam o autóctone em sua condição racial.

A representação do indígena, em sua escritura, é o morador andino. Por exemplo, ao tematizar “*el problema agrario y el problema del indio*”, refere-se aos autoctónes como “massa peruana”, “massa campesina” e “massa rural”. Neste caso, sua antítese não é o branco ou qualquer outra “raça”, o não indígena é a população que vive no mundo urbano. “*La raza autoctóna*”, a grande massa peruana, é eminentemente ligada a terra, é uma “*raza de agricultores*”:

*La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural. En el Perú de los Inkas era más cierto que en pueblo alguno el principio de que “la vida viene de la tierra”. Los trabajos públicos, las obras colectivas, más admirables del Tawantinsuyo, tuvieron un objeto militar, religioso o agrícola (...). Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria.*<sup>633</sup>

A descrição do indígena do chamado Império Inca, em Mariátegui, serve como justificativa para explicar a herança ou a “alma agrária” dos indígenas de seu tempo, cujo modo de plantar era o mesmo que de seus ancestrais. Mesmo com a Invasão e Conquista que causaram a destruição de sua cultura e religião, a tradição agrária da “*civilización inka que se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria*” sobreviveu e foi herdada pelos indígenas peruanos de seu tempo.

<sup>631</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>632</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>633</sup> “El problema de la tierra”. In: *7 ensayos ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 42,

*La tierra en la vida económica del Tawantinsuyo – en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día (...).*<sup>634</sup>

Assim, historicamente, no Peru “(...) *La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra*”<sup>635</sup>. A importância que assume o mito *inkaico* e sua relação com a terra na perspectiva mariateguiana, evidencia uma concepção de indígena que privilegia as representações míticas, tais como, a do autóctone sempre unido a terra, “esposa” e “*madre*”, do mesmo modo, em que insiste na produção comunista o *ayllu*.

Ideia reiterada ao longo de sua obra, por exemplo, quando interpreta as principais características e elementos religiosos do Império *Inkaico*, enfatiza que o *ayllu* era uma das tradições que perdurou, mesmo após a imposição da religião cristã pelos católicos durante a Conquista.

*El “animismo” indígena poblaba el territorio del Tawantinsuyo de genios o dioses locales, cuyo culto ofrecía a la evangelización cristiana una resistencia mucho mayor que el culto inkaico del Sol o del dios Kon*<sup>636</sup>. *El “totemismo”, consustancial con el ayllu y la tribu, más perdurables que el Imperio, se refugiaba no sólo en la tradición sino en la sangre misma del indio.*<sup>637</sup>

Assim, a relação com a terra e a produção comunitária, assim como os mitos, os ritos agrários, as palavras mágicas e o sentimento panteísta, eram elementos característicos da vida social e da religiosidade incaica que subsistiram “*en el alma indígena*” ou no “*indio del Tawantinsuyo*”. Cabe apontar que tais mitos não correspondem em sua escritura a uma retomada de um passado heróico, mas a raiz para a construção do socialismo. Em sua interpretação, a mística e a religiosidade, campos simbólicos, são elementos de união entre o operariado e o camponês na transformação social. A análise da religião, para o

---

<sup>634</sup> *Idem*, p. 42-43.

<sup>635</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>636</sup> Em uma nota, Mariátegui esclarece que: “*Según el Diccionario enciclopédico del Perú, op. cit., II, 197, Kon era un ser mitológico de los chimús, nación que mantuvo su independencia con respecto a los incas hasta poco antes de la conquista. Era hijo del Sol y de la Tierra (aunque no se le consideraba un dios), y se le atribuía en un tiempo la creación del mundo, pero luego se olvidó esta atribución cuando Kon se fugó, ahuyentado por su hermano que vino a castigarlo por su crueldad*”. In: *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 309.

<sup>637</sup> *Idem*, p.138.

autor, deve ser fundamentalmente “histórica”, “*de la emoción de la época*”, “*del sentimiento de la vida*” e na “*creencia superior*”.<sup>638</sup>

Em sua perspectiva materialista, o fator religioso é eminentemente produto social. Neste sentido, sua abordagem, ainda que aponte para a necessidade do desenvolvimento de estudos para romper com as representações negativas a respeito dos *Inkas*, ao afirmar que “*una investigación que debe conducirnos a conclusiones seguras*” e não a “*especulación abstracta sobre los dioses inkaicos*”, não contribui para aprofundar o conhecimento a respeito deste universo cultural. Pois, sua escritura subordina a análise do universo simbólico à reflexão econômica e a histórica ao analisar a sociedade *Inka* como eminentemente política.

*La religión inkaica carecía de poder espiritual para resistir al Evangelio. Algunos historiadores deducen de algunas constataciones filológicas y arqueológicas el parentesco de la mitología inkaica con la indostana. Pero su tesis reposa en similitudes mitológicas, esto es formales; no propiamente espirituales o religiosas. Los rasgos fundamentales de la religión inkaica son su colectivismo teocrático y su materialismo. Estos rasgos la diferencian, sustancialmente, de la religión indostana, tan espiritualista en su esencia. Sin arribar a la conclusión de Valcárcel de que el hombre del Tawantinsuyo carecía virtualmente de la idea del “más allá”, o se conducía como si así fuera, no es posible desconocer lo exiguo y sumario de su metafísica. La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica, hecho que nos aproxima a la China mucho más que a la India. El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social (...).*<sup>639</sup>

Ao apontar as principais características desta religião, o coletivismo e o materialismo, recorre à análise do antropólogo James George Frazer<sup>640</sup> para corroborar sua proposição de que a religiosidade dos *Inkas* era uma forma de preparação do indivíduo para a vida política do Estado. Ideia frequente, ao longo de todo o ensaio, conforme expressa sua reflexão sobre o papel da igreja na sociedade *inkaica*: “*(...) La iglesia tenía el carácter de una institución social y política (...). Y la iglesia era el Estado mismo. El culto estaba subordinado a los intereses sociales y políticos del Imperio (...)*”.<sup>641</sup>

E, ao comparar a “*religión del Inkario y las de Oriente*”, enfatiza que o indivíduo era subordinado à sociedade, o cidadão ao Estado.

<sup>638</sup> *Ideología y política*, 2006, p. 184. Para uma leitura a respeito da concepção de religião e mito em Mariátegui, entre outros, ver: YAROS, Serapio Mucha. *Religión y mito en Mariátegui*, 1972.

<sup>639</sup> *7 ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 135.

<sup>640</sup> Em sua obra *O Ramo de Ouro* de 1915, organizada em 13 volumes, Frazer compara diversos mitos em diferentes sociedades. E defende a tese de que o pensamento humano passa por um processo evolutivo: de estágio mágico ao religioso, alcançando, por fim, um estágio científico. Perspectiva adotada por Mariátegui ao abordar a religiosidade do povo *Inka*.

<sup>641</sup> *Idem*, p. 139



*Los ciudadanos, educados desde la infancia en este ideal altruista, consagraban su vida al servicio del Estado y estaban prontos a sacrificarla por el bien público. Retrocediendo ante el sacrificio supremo, sabían muy bien que obraban bajamente prefiriendo su existencia personal a los intereses nacionales. La propagación de las religiones orientales cambió todo esto: inculcó la idea de que la comunión del alma con Dios y su salud eterna eran los únicos fines por los cuales valía la pena de vivir, fines en comparación de los cuales la prosperidad y aun la existencia del Estado resultaban insignificantes (...).*<sup>642</sup>

Em sua interpretação, conforme já indicado, há a identificação da religião com regime social e político. E o Império inkaico, um Estado forte, foi unificado pela crença religiosa. Neste sentido, o Império continha a religião como instrumento de consolidação da estrutura social e econômica dos grupos de comunas agrícolas: “(...) *de que el pueblo inkaico – laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo - vivía con bienestar material*”<sup>643</sup>, o *ayllu*. A religiosidade, para o autor, cumpria a função de integração da organização coletiva do trabalho e de empenho voltados para os fins sociais.

Para além da defesa da religião, assim como, do Estado, como meios de buscar o bem estar da vida pública em *Tawantinsuyo*, isto é, de uma religiosidade com finalidade política transformadora, a perspectiva mariateguiana não escapou do enaltecimento do indígena. Pelo contrário, defendia que esta era a “verdadeira raiz” da peruanidade:

*El quechua, en materia religiosa, no se mostró demasiado catequista ni inquisidor. Su esfuerzo, naturalmente dirigido a la mejor unificación del Imperio, tendía, en este interés, a la extirpación de los ritos crueles y de las prácticas bárbaras; no a la propagación de una nueva y única verdad metafísica (...). La religión del Tawantinsuyo, por otro lado, no violentaba ninguno de los sentimientos ni de los hábitos de los indios (...).*<sup>644</sup>

Deste modo, o importante, segundo o autor, era esclarecer que o Império *Inkaico*, tradição original do peruano, “(...) *se alimentaban de los instintos y costumbres espontáneos de una nación constituida por tribus agrarias, sana y ruralmente panteístas, más propensas a la cooperación que a la guerra*”<sup>645</sup>. Sua produção discursiva, mesmo que não explicitamente, compara a tradição comunitária e cooperativa dos indígenas com os conquistadores que através da guerra e violência colonizou a América Hispânica.

Em sua acepção, por conseguinte, o indígena é exatamente a antítese do espanhol conquistador. Este violentava e guerreava, enquanto o indígena trabalhava para o bem

<sup>642</sup> 7 *ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 137.

<sup>643</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>644</sup> *Idem*, p. 142-143, respectivamente.

<sup>645</sup> *Idem*, p. 137.

comum. Sua abordagem histórica da religiosidade denuncia a Conquista espanhola e seus processos de imposição do culto católico e língua que desestruturou a “*religión del Tawantinsuyo*”, contudo não destruiu a *anima* agrária do peruano andino.

Nesta perspectiva, a representação do “índio” em *7 ensayos* e em *Ideología y política* pode ser apreendida a partir de três pontos de vista. O sócio-econômico, que corresponde a uma visão histórica e política do trabalhador andino: o indígena é a classe camponesa submetida à servidão e despojada de suas terras. O regional-cultural, que define o autóctone por um modo de vida subordinado ao meio natural, isto é, o indígena é o serrano agricultor diferente do “*criollo costeño*”. E, por fim, o “índio” exaltado/mitificado, conforme a tradição do Indigenismo, que mesmo violentado e submetido à servidão resiste e mantém a tradição dos filhos do “Império do Sol” e que não deixa perecer suas principais tradições: a ligação com terra e a produção comunal.

A interpretação mariateguiana, ao colocar no centro do processo da nacionalidade o indígena, se opõe claramente às produções discursivas eurocêntricas da “latinidade” da América Ibérica, do mesmo modo, se contrapõe ao discurso da mestiçagem. Narrativas que, conforme observa Muyollema-Calle (2007), não eram puras ou ingênuas. Ao contrário, conforme busca mostrar, a ideia

(...) de lo “latino”, nunca fue una idea inocente y no puede ser entendida como un posicionamiento espiritualista antagónico con el utilitarismo anglosajón como se ha pretendido. El planteamiento que reivindicó la “latinidad” como base de un pan-nacionalismo sub-continental fue una estrategia para justificar en términos civilizatorios la violencia genocida y etnocida en la región. Dentro del horizonte de este proyecto el mestizo y mestizaje adquirió un signo positivo al interior de las expectativas de la sociedad criolla, es decir, desde el punto de vista dominante. He argumentado que América Latina representó y representa la proyecto cultural de negación absoluta de las prácticas culturales y de las “sociedades-mundo” originarias del continente (...).<sup>646</sup>

Ao reivindicar a incorporação do “índio” a nacionalidade peruana, Mariátegui rompe com tais perspectivas e intenta denunciar as condições desumanas que historicamente o indígena estava submetido. E, conforme explicitado, através do resgate do passado, da verdadeira tradição, a incorporação do autóctone, nos processos de construção da nação, permitiria “*peruanizar ao Perú*”.

---

<sup>646</sup> MUYOLEMA-CALLE, Armando. *Colonialismo y representacion*. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los andes del siglo XX, (Tese de doutorado: University of Pittsburgh), 2007, p. 136.

Contudo, peruanizar o Peru, não significava a transformação do país em uma nação indígena, pois conforme ressalta enfaticamente o autor:

*Traducido a un lenguaje inteligible para todos, inclusive para los conservadores, el problema indígena se presenta como el problema de cuatro millones de peruanos. Expuesto en términos nacionalistas, - insospechables y ortodoxos se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú (...).*<sup>647</sup>

Era necessário, para o autor, assimilar as populações exploradas e violentadas à nacionalidade peruana através do trabalho e da educação. E para redimir “*la raza autoctóna*” era imprescindível promover a mudança da ordem econômica e social, pois somente assim seria possível romper com a exploração do indígena pelo *gamonal*:

*Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen a la nación. Explotado, befado, embrutecido, no puede el indio ser un creador de riqueza. Desvalorizarlo, depreciarlo como hombre equivale a desvalorizarlo, a depreciarlo como productor. Solo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo, adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita en todos los individuos (...).*<sup>648</sup>

Neste sentido, Mariátegui não rompeu com o ideário indigenista, em suas vertentes artísticas e políticas, que buscavam respostas práticas a “questão indígena” propondo redimir o “índio” por meio da educação e do trabalho, bem como, pela produção de um *corpus* de conhecimento, imagens e representações do autóctone com certa validade científica.

A produção discursiva socialista revolucionária de José Carlos Mariátegui e a escritura revolucionária liberal de José Martí, em contextos e a partir de matizes diversas, postularam à assimilação do indígena e sua integração a nação através do trabalho e da educação. Cabe apontar que assimilação e integração se constituem em formas diferentes de empreendimentos colonizadores.

Segundo Pedro Agostinho (1981), o termo “integração” refere-se ao conjunto de “(...) formas de articulação entre sociedades indígenas privadas de sua autonomia e a sociedade nacional que as domina, verificadas nos planos do econômico, do social e do político(...)”<sup>649</sup>. Porém, não é por decorrência de tais articulações que as etnias deixam de ser distintas ou discriminadas. Quanto à assimilação, esta diz respeito “a perda cultural e de

<sup>647</sup> *Peruanicemos al Perú*, 1986, p. 98. Grifos meus.

<sup>648</sup> *Idem*, p. 44.

<sup>649</sup> AGOSTINHO, Pedro. O índio e o direito, *Série OAB/RJ Debate 1*, 1981, p. 35.

identidade étnica (...) completa”, bem como, a sua “diluição no interior da sociedade nacional”.<sup>650</sup>

Os brancos, civilizadores, foram responsáveis, historicamente, desde a Conquista até o início do século XX, nas sociedades ibero-americanas, pela destruição dos autóctones e por diversos empreendimentos colonizadores, tais como, escravidão, evangelização, imposição de outras culturas, integração e assimilação nos processos de *nation-building*. Entretanto, tais processos não ocorreram sem conflitos, pois, os indígenas, ao longo dos cinco séculos de *Nuestra América*, desenvolveram diversas formas de resistência às diferentes iniciativas colonizadoras, conforme atestam as revoltas indígenas em diferentes países.

As produções discursivas de ambos os autores, objeto de leitura neste trabalho, ao postularem a assimilação e a integração do indígena, não romperam com o ideário colonizador. Pois, conforme explicitado, na escritura martiniana e mariateguiana, era necessário assumir a “questão indígena” assimilando-os e promovendo sua inserção nas repúblicas livres ou na modernidade revolucionária. Contraditoriamente, os autores defendem a necessidade da “*raza autoctóna*” reagir contra a escravidão e a servidão, assim como, a assumir seu papel na construção das novas nações livres, tese de José Martí, ou na modernidade socialista de Mariátegui.

E, diante da tarefa de fazer ressurgir o sentimento de orgulho e de pertencimento a uma história gloriosa, violentamente interrompida dos povos indígenas, Martí e Mariátegui propõem o resgate do passado, dos elementos que testemunharam a “grandeza” do mundo pré-colombiano, dedicando-se a ação política revolucionária, a escritura e a celebração da importância e da imponência dos monumentos, da cultura, da religião e do trabalho dos povos originais americanos. Desta maneira, recorreram à comparação tentando mostrar sua igualdade e, até mesmo, sua superioridade em relação às antigas civilizações da Europa e do Egito, para servir como símbolo da originalidade do mundo americano e de seu valor.

---

<sup>650</sup> *Idem*, p. 36.

### **Ensaio 7 - Raça e racismo en la realidad de Nuestra América.**

Nos conteúdos narrativos de José Martí e de José Mariátegui encontra-se uma concepção diferente daquela expressa pelo pensamento positivista e determinista, dominante no final do século XIX e início do XX, em relação à raça. Este conceito, para ambos os autores, se constituía em um instrumento para justificar as relações de poder entre os povos.

Em contextos históricos e perspectivas diferentes, Martí e Mariátegui mostraram que era fundamental eliminar as ideias de superioridade racial que mantinham o indígena subjugado ao preconceito e à concepção de inferioridade. Com base no exposto, o interesse aqui não se concentra em procurar semelhanças entre as concepções dos autores, tampouco em verificar a influência do pensamento de José Martí sobre o de Mariátegui, mas, buscar compreender as concepções de raça e a representação do indígena na produção textual de ambos.

É sabido que as interpretações, ideias e reflexões de Martí estão dispersas em diferentes gêneros estético-políticos discursivos, tais como criação literária, produção ensaística, crônicas, entre outros. Além disso, alguns dos conceitos chave como pátria, *Nuestra América*, raça, dentre outros, variam quanto ao uso e significado nos contextos e situações em que o autor encontrava-se inserido.

Deste modo, ao buscar compreender tais concepções por meio da leitura das reflexões martinianas, deve-se buscar obter a visão do conjunto, levando em consideração as demandas que o contexto colocava e conformava suas interpretações e concepções. O pensamento predominante das últimas décadas do século XIX, caracterizado pela busca de explicações dos males de origem e dos obstáculos na consolidação da nação, via como causa do fracasso a constituição biológica do povo, na natureza e na geografia da América Hispânica.

E, conforme já explicitado, Martí se colocava terminantemente contra o positivismo e o determinismo do século XIX. Tais correntes, para o autor, mesmo que fossem vistas como inovadoras,

*(...) Pasa el positivismo como cosa nueva, sin ser más que la repetición de una época filosófica conocida en la historia de todos los pueblos; porque esa que*

*hemos transcrito del Talmud no es más que la timorata doctrina positivista, (...) está haciendo el daño de detener a la humanidad en medio de su camino (...).*<sup>651</sup>

O ensaio “*Nuestra América*”, conforme indica Júlio Ramos (2008), foi publicado em 1981, em plena época de predomínio das representações da “América Latina” pelas teorias deterministas como um “(...) corpo enfermo, contaminado pela impureza racial, pela sobrevivência de etnias e culturas tradicionais, supostamente destinadas a desaparecer no devir do progresso e da modernidade”.<sup>652</sup>

Para o autor, o conteúdo narrativo martiniano rompe com as explicações racistas da ciência, que biologizava as diferenças entre os seres humanos com o fim de manter a colonização. Cabe apontar que José Martí, crítico aos processos de modernização europeus e dos Estados Unidos sustentados pela exploração de outros povos, defendeu que a “modernidade”, deveria ser considerada em *Nuestra América* não a partir dos modelos daqueles países.

Destarte, o autor não se coloca pura e simplesmente contra a industrialização, a urbanização, o desenvolvimento da ciência, dos sistemas educacionais, das universidades, isto é, aos processos característicos da chamada “modernidade”. Ao contrário, defendia que estes se constituíam em importantes instrumentos de promoção da libertação e da consolidação das nações na Hispano-América.

Segundo Ramos, em seu empenho ordenador dos enigmas da identidade dos países da região, o ensaio-discurso

*“Nuestra América” assume e reescreve as figuras, os dispositivos de representação da retórica – civilização/barbárie, cidade/campo, modernidade/tradição – ou, para usar as metáforas do próprio Martí, o “caos” como efeito da “luta do livro contra o círio” (...). “Nuestra América” inverte “essa economia de sentido” com uma reivindicação do “autóctone” do “homem natural”, como o fundamento necessário, ainda que manchado de sangue e esquecido, da definição do ser e do bom governo (...).*<sup>653</sup>

A oposição entre “civilização e barbárie”, discurso legitimador da Conquista, da colonização e dos processos de construção das nações, se fez presente em todas as Américas e marcou de forma incontestável, conforme já indicado, as representações espaciais no continente, tais como Costa e Serra no Peru, Litoral e Sertão no Brasil, Estados *Norteños* e os do Sul no México.

<sup>651</sup> “Darwin y el Talmud”. *OC*, v. XV, p. 392.

<sup>652</sup> RAMOS, Julio. *Desencontros da modernidade na América Latina*, p. 269.

<sup>653</sup> *Idem*, p. 266-267.

Como tal dualidade surgiu nos Estados Unidos e foi neste país onde José Martí conviveu com tal perspectiva no processo de construção da nação norte-americana, conforme já indicado. Deste modo, é importante apontar algumas questões a respeito deste processo que marcou o projeto de construção da nação nos diferentes países da América e se constituiu no principal objeto de reflexão do pensamento social. Presente desde a obra de Alex de Tocqueville (2005) ao comparar as duas Américas, alcançou plena expressão na obra de Frederick Jackson Turner sobre a fronteira norte-americana, considerada a narrativa histórica fundadora da nacionalidade norte-americana.<sup>654</sup>

Nas narrativas de invenção da nação norte-americana, a ideia de fronteira ou da *wilderness*<sup>655</sup> é o espaço de encontro entre “civilização e barbárie”. A fronteira, utilizada também como sinônimo de Oeste, nos trabalhos de Turner, é concebida como um processo que se inicia a partir do encontro entre “barbárie e civilização”, do “índio selvagem” com o colonizador europeu, e culmina com a instauração de um sistema político, social e econômico, nos moldes que existia no final do século XIX nos EUA.

As teses de Turner, a partir da dualidade entre “civilização e barbárie, conferiu o *status* de “civilizado” aos brancos norte-americanos, cujo destino manifesto era levar a “civilização e a democracia aos bárbaros”, através da expansão dos territórios<sup>656</sup>. Neste sentido, a narrativa fundadora da *wilderness* nos EUA, elaborada por Frederick Jackson Turner, para além do momento em que foi criada, no final do século XIX e início do Século XX, persiste enquanto modelo explicativo da sociedade norte-americana e foi “transplantada” para outros contextos nacionais.<sup>657</sup>

---

<sup>654</sup> Entre outros, ver: TOCQUEVILLE, *A democracia na América*, 2005. TURNER, Frederick Jackson. *The frontier in American history*, 1920; OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Americanos: Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*, 2000.

<sup>655</sup> Palavra sem tradução para a língua portuguesa que assume diferentes sentidos na obra de Turner e de estudiosos da fronteira nos EUA, tais como selva, ambiente selvagem, lugar ermo e outros.

<sup>656</sup> Em “*Social Forces in American History*”, publicado em 1910, Turner, ao analisar os problemas da democracia nos EUA em face das políticas intervencionistas em outros países, estabelece uma lógica natural entre a expansão do Oeste e o imperialismo promovido por Theodore Roosevelt “(...) *It was, indeed, in some respects the logical outcome of the nation’s march to the Pacific, the sequence of the era in which it was engaged in occupying and exploiting of the West. (...) And it was obliged to reconsider questions of the rights of man and traditional American ideals of democracy and liberty, in view of the task of government of other races politically inexperienced or undeveloped*”. *Idem*, p. 315.

<sup>657</sup> A dualidade “civilização e barbárie”, no Brasil, assumiu a fórmula “litoral e sertão”, conforme expressa na narrativa de Euclides da Cunha *Os Sertões*, de 1902. O processo “civilizador” ou modernizador, no Brasil, assumiu tal modelo conforme os projetos de “rumar para os sertões” e “civilizar” a população nos moldes do litoral. E entre as várias obras em que se deu a apropriação da referência da fronteira norte-americana para interpretar o Brasil, pensar a nação e a expansão das fronteiras internas, destaca-se a narrativa de Cassiano Ricardo em *Marcha para o Oeste* (1940).

Na América Hispânica tal dualidade balizou, com diferentes matizes e perspectivas, inclusive antagônicas, parte considerável das produções dos intelectuais e artistas no final do século XIX e início do século XX, entre outros, Domingo F. Sarmiento, José Hernández, Francisco Bilbao e o próprio José Martí<sup>658</sup>. Para Roberto F. Retamar (1989), a contraposição entre

(...) *civilización y barbárie, según la cual la primera implica una forma armoniosa, realmente humana, de existencia, y la segunda una forma insuficientemente humana o abiertamente bestial, es una viejísima idea etnocéntrica, característica de comunidades poco desarrolladas, aquejadas de un localismo estrecho, ignorante y a menudo feroz, que se acantona en lo suyo y lo exalta sin medida, mientras rechaza y degrada lo extraño. Al integrante de la comunidad propia, se le da con frecuencia el término de “hombre” (o los de “bueno”, “excelente”, o “completo”).*<sup>659</sup>

“Civilização”, segundo Retamar, é o mesmo que capitalismo ocidental em busca de colônias, desse modo, a sociedade burguesa da Europa Ocidental, para se consolidar promoveu um processo de expansão, destruição e exploração de outros povos, “os bárbaros”, sem precedentes na história. É importante apontar que existe uma polissemia das expressões “civilização e barbárie”, isto é, há uma pluralidade de sentidos que estes termos assumem de acordo com contextos e circunstâncias históricas.

Na conjuntura da expansão do capitalismo europeu, a partir do século XVIII, ocorreu o que o autor denomina de o novo uso desta “*vieja fórmula*”. O termo bárbaro, forjado na Grécia antiga, significava estrangeiros, isto é, aquele que não era grego, foi mais tarde assimilado pelos romanos.

Consenso entre Claude Lévi-Strauss (1970)<sup>660</sup> e o antropólogo cubano Fernando Ortiz (1975)<sup>661</sup>, a partir de diferentes perspectivas e contextos, conforme nos chama a atenção Retamar, é que o termo bárbaro foi usado pelos gregos e romanos, para inferiorizar outros povos, pois aqueles se definiam como os únicos portadores de cultura, assim, de plena humanidade. Para Lévi-Strauss, a autodenominada “civilização ocidental”, a partir

---

<sup>658</sup> Entre outros trabalhos que tematizam a posição destes autores a propósito da dicotomia “civilização e barbárie”, ver: RETAMAR, Roberto Fernández. Algunos usos de civilización y barbarie, *Revista Mexicana de Sociología*, n. 3, 1989, p. 291-325; \_\_\_\_\_. *Pensamiento de Nuestra América*, 2006. A produção intelectual contemporânea da região, ainda, tem como questionamento principal o discurso da modernidade européia e dos projetos de “transformação civilizadora” como afirmação da superioridade do Ocidente em relação aos povos não europeus, conforme as reflexões de Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Francisco López Segrera, entre outros.

<sup>659</sup> RETAMAR, Roberto Fernández, *op. cit.*, 1989, p. 292.

<sup>660</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*, 1970.

<sup>661</sup> ORTIZ, Fernando. *El engaño de las razas*, 1975.



do século XVIII, utiliza o termo “selvagem” no mesmo sentido que “bárbaro”, o “homem da selva” que evoca o gênero da vida animal e da natureza em oposição à cultura humana.

A segunda expressão desta dicotomia, “civilização”, surge no século XVIII, na Europa Ocidental, durante o processo de expansão do moderno capitalismo imperialista e de sua expansão em escala mundial. Para Retamar (1989), não é “estranho” que o termo surja “(...) *cuando la burguesía eurooccidental, en pleno auge racionalista, comienza a trazar un balance de su saber, que va de las manos de los enciclopedistas franceses alas de hombre como los Humboldt y Hegel (...)*”.<sup>662</sup>

No processo de Conquista e colonização das Américas, tal fórmula foi fundamental para a consolidação, na Europa Ocidental, da nova formação econômica social<sup>663</sup>, o capitalismo. Tal dualidade, segundo os autores que se dedicam a discutir tal fenômeno na formação das nações hispano-americanas, se conformou no “aparato intelectual” ou na ideologia justificadora da exploração dos povos “bárbaros”, ou seja, dos povos historicamente escravizados e exterminados pela empresa colonizadora européia.

Segundo Retamar, o exercício de expansão do capitalismo e a sua “*cobertura ideológica*” para legitimar a exploração dos povos das Américas pelos colonizadores europeus forneceram elementos novos para a “*vieja noción de “barbarie”*”. Deste modo, se para os gregos as diferenças entre “*ellos y los bárbaros*” eram uma questão de cultura, “(...) *outro sería el caso para los occidentales: lanzados a una rapiña sin precedentes que afectaría a pueblos no “blancos” (...) la diferencia no sería para Occidente sólo cuestión de cultura, sino sobre todo de sangre: de raza*”.<sup>664</sup>

No século XIX, as teorias raciais e o racismo respaldaram cientificamente a nova configuração mundial do capitalismo, com a identificação do progresso com “a evolução biológica” de uma suposta superioridade de uma raça sobre outras. Assim, as ciências, as teorias raciais e o racismo eurocêntrico se transformaram no modelo de explicação, na realidade de “legitimação”, do processo colonizador, imperialista e da expansão do capitalismo.

---

<sup>662</sup> RETAMAR, *op. cit.*, 1989, p. 296.

<sup>663</sup> Contudo, cabe lembrar que Marx e Engels já haviam indicado como a conquista e a exploração de outros povos foram fundamentais para o desenvolvimento e a consolidação do capitalismo na Europa Ocidental: “A burguesia (...) recorre ao mundo inteiro (...) arrasta para a torrente de civilização mesmo as nações mais bárbaras... ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção, constrange-as a abraçar o que ela chama civilização, isto é, a se tornarem burguesas”. *Manifesto do Partido Comunista*, 1988, p. 115.

<sup>664</sup> RETAMAR, *op. cit.*, 1989, p. 298.

E os discursos atribuidores de identidade, internos e externos a *Nuestra América*, gerados após as independências das repúblicas, questionavam a capacidade das novas nações quanto à assimilação do modelo europeu relativo aos ideais de progresso e “civilização”. Europeus e ibero-americanos apoiavam-se nas teorias de cunho biológico-racial para demonstrar o “eventual” despreparo desses povos para a “civilização”. A carência de desenvolvimento, miséria, violência, instabilidade política, guerras, ignorância, servilismo, eram apontados nestas teorias como conseqüência da natureza “bárbara” dos povos indígenas, negros e mestiços.

As ideias de “raça e nação”, neste período, foram importantes nos processos de definição da identidade nacional e do conceito de cultura. Na tentativa de rompimento com o modelo colonialista, e em meio aos processos de construção dos Estados nacionais, os intelectuais da América Ibérica buscavam contribuir com a construção de uma nação que resolvessem as problemáticas econômicas, políticas e sociais e que integrasse os elementos indígenas, negros e brancos em uma mesma identidade nacional.

Neste caso, é preciso não generalizar ou homogeneizar as concepções de intelectuais, governantes e outros atores sociais em relação à integração dos diferentes elementos que constituíam os povos da América nos processos de formação das novas nações. Os argentinos, Juan Bautista Alberdi e Domingo F. Sarmiento, entre outros, se colocaram radicalmente contra a integração de indígenas, negros, gaúchos, *llaneros* ou *monteros*, os mestiços de seu país, no projeto de construção e organização do Estado Nacional.

Assim, torna-se necessário apontar algumas características do pensamento de Sarmiento, como a cópia da fórmula metropolitana de *Civilização e barbárie*, título original de sua obra mais conhecida como *Facundo*<sup>665</sup>, ao analisar seu país, a Argentina. Pois, segundo Retamar, é difícil, ao (...) *abordar el tema “civilización y barbarie” en nuestra América, sin que se nos ponga delante de su “sombra terrible” (...) estas cuestiones de civilización y barbarie nadie há hecho más ruido que el en nuestra América (...)*.<sup>666</sup>

<sup>665</sup> Durante o exílio no Chile, devido a oposição ao governo do presidente Rosas da Argentina, publicou *Facundo*, título original de sua obra, em forma de folhetim, no Jornal chileno *El Progreso*, entre os meses de maio e junho de 1845. A primeira edição do livro foi editada, no mesmo ano, também no Chile, com o título *Civilización i barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres i ábitos de la República Argentina*.

<sup>666</sup> RETAMAR, *op. cit.*, 1989, p. 300.

Entretanto, a tematização de alguns elementos do pensamento de Sarmiento aqui se deve, além da importância que suas ideias assumem no projeto de construção da identidade nacional argentina e no pensamento social da região, sobretudo, as reações de Martí e as de Mariátegui às suas teses. Nesse sentido, não é objetivo enfatizar elementos negativos da produção discursiva e do pensamento de Sarmiento, nem desqualificar por completo sua obra, mesmo porque já existe uma produção considerável que o faz, mas indicar como os discursos martiniano e mariateguiano se posicionaram em relação às principais proposições do argentino.

É necessário reconhecer as influências de seu pensamento e algumas características de sua escrita e ideias vanguardistas, conforme chama a atenção Roberto F. Retamar (1989) e Julio Ramos (2008). Para os autores, Sarmiento foi um escritor notável, estadista, importante educador, jornalista e portador de um discurso de caráter inovador para seu tempo, de algumas questões, como a defesa da pedagogia, da escola laica e da mulher.

Roberto F. Retamar, ao discutir as fontes do pensamento de Sarmiento, aponta que este sofreu a influência de

(...) Alexis de Tocqueville que tuvo como secretario al conde de Gobineau, embajador de Napoleón III y uno de los padres del fascismo, en su aspecto racista tan cabalmente representado en estas tierras por Sarmiento, quien no tuvo que esperar a Gobineau para expresar, a partir de problemas, fuentes y actitudes similares, tesis también similares(...).<sup>667</sup>

David Sobrevilla (1999), ao discutir o surgimento da ideia de *Nuestra América*, aponta que Sarmiento foi o autor que determinou *Nuestra América* como “(...) *la barbárie y proprone que nos civilicemos en el sentido de que nos europeicemos*”<sup>668</sup>. Posteriormente, o argentino orientou sua visão a partir dos Estados Unidos, e sua oposição entre “civilização e barbárie” “colonizou” a realidade, isto é, foi adotada nos projetos políticos na América Ibérica e por muitos ensaístas para pensar suas nações.

Júlio Ramos (2007), ao abordar a escrita discursiva do projeto modernizador do argentino, ressalta que seu discurso buscava modelos em direção ao norte, nos Estados Unidos e na Europa. Assim, em alguns momentos, Sarmiento fala “sobre a barbárie como se a observasse a distância, a partir de um lugar de enunciação localizado na Europa”. A

---

<sup>667</sup> *Idem*, p. 304.

<sup>668</sup> SOBREVILLA, David. El surgimento de la idea de Nuestra America en los ensayistas latinoamericanos decimonónicos, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n. 50, 1999, p. 154.

constatação da fragmentação interna da República Argentina apresentou ao intelectual o desafio de, pelo discurso, construir sua nação una e “indivisível”.

Nesta perspectiva, a necessidade de “escrever, nesse mundo, era dar forma ao sonho modernizador; era civilizar, ordenar o sem sentido da barbárie americana”. Deste modo, conforme analisa Ramos, Sarmiento se propôs como tarefa, através de sua escrita, o “exercício mediador entre a civilização e a barbárie”. Sua produção postulava a necessidade de “civilizar”, europeizar a nação argentina, caracterizada pela presença da “barbárie” que impedia o livre desenvolvimento de seu país.<sup>669</sup>

Para o autor de *Facundo*, “civilização” era sinônimo de Europa e seu país se caracterizava pela “luta entre a civilização européia e a barbárie indígena”<sup>670</sup>. Em sua perspectiva, a Argentina era composta de duas forças: “a primeira, civilizada, constitucional, européia; a outra, bárbara, arbitrária, americana”.<sup>671</sup>

A importação da América do Norte e da Europa nos discursos e representações que postulavam a “barbárie americana”, no projeto mediador de Sarmiento, assumiu o caráter de denúncia contra “a pior das particularidades de povos bárbaros: a mestiçagem”. Em sua produção discursiva, a “barbárie americana” era consequência da mestiçagem de negros, espanhóis e indígenas. Na América do Sul essa miscigenação, para o autor, produziu um povo “(...) homogêneo que se distingue por seu amor a ociosidade e a incapacidade industrial. Muito deve ter contribuído para produzir este resultado desgraçado, a incorporação de indígenas (...)”.<sup>672</sup>

A defesa de Sarmiento era, conforme suas próprias palavras, os “(...) interesses europeus, que não podiam prosperar na América se não sob a sombra de instituições civilizadoras e livres”. E ao postular a “civilização” e os interesses burgueses europeus, enfatizava os obstáculos que impediam o desenvolvimento das nações. Entre tais obstáculos ressalta o governo de Juan Manuel de Rosas, sucessor do *caudillo* Juan Facundo Quiroga, “(...) tirano ignorante que tentou impedir que a Europa penetrasse até o coração da América para tomar as riquezas que encerra e que nossa inabilidade desperdiça (...)”.<sup>673</sup>

Sarmiento propôs como solução para a tensão entre a “civilização e a barbárie” a cópia do modelo norte-americano. E o exercício ordenador do discurso martiniano, conforme analisa Julio Ramos (2008), buscava exatamente combater tais discursos e

<sup>669</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 27-31, respectivamente.

<sup>670</sup> SARMIENTO, Domingos F. *Facundo: civilização e barbárie*, 1996, p. 85.

<sup>671</sup> *Idem*, p. 173.

<sup>672</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>673</sup> *Idem*, p. 179.

representações da retórica “modernizadora e civilizadora” das terras americanas. Através de sua escritura, Martí denunciava e criticava os discursos que buscavam legitimar as práticas colonizadoras e imperialistas de outros países, sobretudo dos Estados Unidos, visto a partir das últimas décadas do século XIX como modelo econômico e sócio-cultural a ser copiado por todo o continente.

José Carlos Mariátegui propunha como projeto a inserção de seu país na modernidade revolucionária. Para tanto, era necessária a organização da cultura, tarefa a que se propôs através de sua escritura, ou seja, a constituição de uma matriz de análise da formação econômico-social peruana articulada com a intervenção política e organização do operariado peruano.

Em Martí, por conseguinte, o projeto discursivo negava a cópia e imitação de políticas modernizadoras, neste caso, “civilizadoras” eurocêntricas. Pois, em sua escritura, os problemas dos países da América Hispânica eram conseqüências do predomínio de políticas e do conhecimento “estrangeiros”, da falta de conhecimento dos fatores reais e da ausência de ações políticas de melhorias das condições de existência das diversidades internas das novas nações,

*La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india (...).*<sup>674</sup>

Cabe enfatizar que, ainda que Martí nunca tenha publicado nenhum trabalho especificamente a respeito de Sarmiento ou de sua produção, foram suas proposições, amplamente aceitas na América Ibérica, que o discurso martiniano buscou denunciar e combater. O autor, ao refletir sobre o postulado sarmientiano de “civilização e barbárie”, enfatiza que esta era um

*(...) pretexto de que unos ambiciosos que saben latín tienen derecho natural de robar su tierra a unos africanos que hablan árabe; el pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea (...).*<sup>675</sup>

<sup>674</sup> “Nuestra América”. OC, v. VI, p. 17.

<sup>675</sup> Artigo de 1884 para o Jornal *La América* de New York. OC, v. VIII, p. 442. Grifos meus.

Mariátegui ao discutir as concepções de identidade dos intelectuais hispano-americanos, tais como, Vasconcelos, Ingenieros, Martí, dentre outros, se contrapôs as concepções sarmientianas da latinidade como a tradição identitária dos povos hispano-americanos. Neste sentido, enfatizou que Sarmiento se via como “(...) *civilizador, urgido de acción, ateneado por la prisa, escogió para el futuro de su patria el atajo europeo o norteamericano en vez del sendero criollo*”. E em oposição a “*la barbarie que aspiraba a destruir*”, Sarmiento defendeu a suposta “*civilización*” espanhola, contudo, esta não deixou mais que “*malas herencias*”.<sup>676</sup>

A escritura de Sarmiento, ao propor o extermínio indígena negando a herança ou um passado indígena, na criação de uma nação moderna, ou seja, superar a “barbárie e levá-la a civilização”, não teve ressonância no pensamento mariateguiano. Ao contrário, o *Amauta* postulava o resgate da verdadeira tradição, a indígena. Em seu Indigenismo, é na relação do presente com o passado que se projetava o futuro da nação peruana, ainda em formação. Deste modo, a imitação de outros modelos, já em decadência, era o grande equívoco daqueles que se sentiam “latinos” de tradição européia.

Em relação às teses de Sarmiento a respeito da “ociosidade e da incapacidade industrial” dos povos das Américas devido à mestiçagem, Martí afirmava que a ociosidade não era conseqüência da mestiçagem, e sim em razão da herança espanhola: “(...) *Work is dry and difficult poetry, and the Spaniards still detest it. Spain is the country of dreams. In its rich soul idleness is natural (...)*”.<sup>677</sup>

Mesmo porque, conforme já explicitado, Martí valorizou a mestiçagem, enquanto mistura cultural e não racial. Postulou que o “mestiço autóctone” era o elemento amálgama no processo de construção da nação, “*el crisol de la nación*”. E esta era a síntese superadora das diferenças, o amálgama de elementos “hostis entre si”. Sua concepção de mestiçagem era contrária a perspectiva dos intelectuais de fins do século XIX, vista como fator de dispersão, de degeneração, portanto, de impedimento de construção das novas nações.

---

<sup>676</sup> Todas as citações deste parágrafo encontram-se no livro *Temas de Nuestra América*, 1975, p. 76.

<sup>677</sup> Escrito originalmente em inglês com o título “Modern Spanish poets the real and mock jewels of spanish poetry. The effect of a progressive epoch”, foi traduzido para o espanhol e publicado no jornal *The Sun*, de New York em 1880, com o título “Poetas Españoles Contemporáneos - loyas verdaderas y falsas de la poesia española - La influencia de una época progresiva”. Traduzido para o espanhol da seguinte forma: “*El trabajo es una poesía seca y difícil, y los españoles todavía lo detestan. España es el país de los sueños, porque en su rico suelo es natural la ociosidad*”. In: *Europa II. Critica y arte. OC*, v. XV, p. 16.

Diferente de Martí, em Mariátegui há determinadas situações, ocasiões e imagens positivas e outras negativas da mestiçagem. Sua reflexão aponta não para um tipo de mestiço, mas para vários processos de mestiçagens que estavam ocorrendo no Peru:

*(...) El cruzamiento del invasor con el indígena no había producido en el Perú un tipo más o menos homogéneo. A la sangre ibera y quechua se había mezclado un copioso torrente de sangre africana (...) y mas tarde un poco de sangre asiática [...] No había un tipo sino diversos tipos de criollos, de mestizos (...).*<sup>678</sup>

Levando em consideração que a nação imaginada por Mariátegui supõe a homogeneidade cultural e social, a pluralidade de sujeitos coletivos, que convivem em espaços comuns acarreta uma ampla gama de mistura racial. Neste sentido, ao retirar a questão racial do âmbito biológico, esclarece que:

*(...) el mestizaje necesita ser analizado no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema étnico (...) es totalmente ficticio y supuesto. (...) la cuestión racial - cuyas sugerencias conducen a sus superficiales críticos a inverosímiles razonamientos zooténicos es artificial (...).*<sup>679</sup>

E, a partir da perspectiva sociológica, em sua produção a valorização da mestiçagem depende dos elementos raciais misturados e do ambiente social e cultural envolvente deste, assim como, dos demais povos. Em sua reflexão, o mestiço fruto da mistura de europeus com os indígenas, não assume uma imagem positiva, pois este se distancia de sua herança indígena, negando-a.

A abordagem crítica mariateguina a respeito da mestiçagem se opôs a reflexão da intelectualidade, cuja produção discursiva *criolla* e as enfáticas celebrações da mestiçagem, entre outros, por Vasconcelos, legitimava a relação entre ibéricos/latinos e autóctones e negava a herança cultural indígena nas formações das identidades nacionais.

*(...) el mestizaje se muestra a sí mismo no sólo como un olvido de lo "indígena", sino como su negación. Como proceso cultural, condicionado por históricas relaciones de poder, el mestizaje significa el olvido de la herencia indígena y, como asunción política, como conciencia de sí y para sí, significa la negación de lo indígena. Olvido y negación, parecerían ser dos momentos consecutivos de una operación de desplazamiento y asunción sustitutiva de una nueva inscripción política y cultural (...).*<sup>680</sup>

<sup>678</sup> 7 ensayos de la realidad peruana, 2007, p. 217.

<sup>679</sup> *Idem*, p. 224.

<sup>680</sup> MUYOLEMA-CALLE, Armando. *Colonialismo y representacion*. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los andes del siglo XX, (Tese de doutorado: University of Pittsburgh), 2007, p. 49.

É explícita a conotação negativa da burguesia-feudal e dos *criollos costeños* em sua análise. Para, o autor estes são os mestiços dos espanhóis, nascidos na América, e que se constituíram como a classe dominante no Peru, assumindo as instituições político-administrativas, mantendo práticas colonizadoras internamente, além de mediar a submissão do país ao imperialismo dos países europeus e norte-americanos.

E, apesar de que não apresente uma caracterização do mestiço, Mariátegui refere-se a estes como “*los letrados no indígenas*”, que seduzidos pela cultura europeia ocidental, não assumem sua tradição indígena, apenas a herança hispânica. Nesta perspectiva, Eugenio Chang-Rodríguez (1984), aponta que Mariátegui não compartilhou das

(...) *teorias optimistas del futuro mestizo; no creyó en el neo-indio amestizado de Uriel Garcia ni en la raza cósmica de Vasconcelos, “producto de la mezcla de europeo con indio, con negro, con chino, con todas las razas conocidas, la raza mixta total, el primer caso de raza positivamente universal (...).*<sup>681</sup>

E, conforme já explicitado, para o *Amauta*, a base da reconstrução da nação peruana seria o elemento indígena. Cabe lembrar que, o “*cult of the mestizo*”, no pensamento social surgiu ao mesmo tempo que o Indigenismo. E que alguns indigenistas defenderam que o “índio puro” era superior ao mestiço. Enquanto no México e em outros países, importantes “*mestizophiles*” foram também indigenistas. Importante em relação às ideologias da mestiçagem e indigenista, passíveis de várias críticas, é que as construções discursivas indigenista mariateguiana e da mestiçagem martiniana se apresentam como reação a lógica imperialista de submissão e classificação de outros povos, re-significando tal lógica.

José Carlos Mariátegui era marxista e via o indígena como a possibilidade de construção de uma nação integral, a partir da revolução socialista. Cabe apontar que o discurso martiniano, assim como o de Sarmiento, era fundamentado em princípios liberais de liberdade, desenvolvimento, progresso. Contudo, Martí defendia a importância das contribuições indígenas, africanas e hispânicas que formaram a cultura hispano-americana, e de sua essência cultural representada pela mestiçagem.

José Martí, do mesmo modo que Sarmiento e Mariátegui, postulava que a formação da sociedade hispano-americana era caracterizada por uma dualidade. Entretanto, diferente do argentino e de seu antagonismo “civilização e barbárie”, a perspectiva martiniana da dualidade era a dos elementos naturais, originais ou autóctones, fruto da mestiçagem dos elementos culturais formadores de *Nuestra América*, e sua antítese, os “letrados artificiais”

---

<sup>681</sup> 7 *ensayos de la realidad peruana*, 2007, p. 388.



ou “redentores bibliógenos”, que viam a salvação do continente no conhecimento importado.

E, de modo diverso que Martí e Sarmiento, a dualidade em Mariátegui residia no antagonismo: indígena e *gamonal*. Pois, as problemáticas da realidade peruana eram em consequência da escolha que o *criollo* dirigente fez pelos *gamonales*, excluindo *la raza autoctóna* da nação. A proposta mariateguiana de resolução para tal dualidade era a liquidação do feudalismo em seu país e a conseqüente integração do indígena à sociedade nacional.

Para Sarmiento, a dualidade que caracterizava a região, seria resolvida com o incentivo a imigração, ao branqueamento e extermínio do “bárbaro”, isto é, do elemento indígena, mestiço, gaúcho, entre outros<sup>682</sup>. Enquanto Martí propunha, como meio de resolução da oposição entre o mestiço autóctone e os grupos dirigentes, a necessidade de ações políticas, de conhecimento e projetos que levassem em consideração as especificidades dos elementos e dos processos históricos formadores das nacionalidades hispano-americanas.

Ao longo da obra de José Martí é recorrente o intento de mostrar os equívocos do ideário de progresso hispânico-americano de autores como Sarmiento, Bilbao e Alberdi, que propunham a cópia como possibilidade de alcance das conquistas econômicas e sociais da Europa ou dos Estados Unidos. Para o autor, imitando-os, importando modelos e fórmulas daqueles países, conforme já explicitado, as repúblicas não se desenvolveriam, ao contrário, debilitava-se as nações de *Nuestra América*.

Em sua perspectiva, era o momento de cessar o deslumbramento, “*la infantilidad*” e a “ignorância da servidão imoral” a uma civilização enferma, imoral e desdenhosa, como os Estados Unidos de seu tempo.

*(...) es aspiración irracional y nula, cobarde aspiración de gente segundona e ineficaz, la de llegar a la firmeza de un pueblo extraño por vías distintas de las que llevaron a la seguridad y al orden al pueblo envidiado: – por el esfuerzo propio, y por la adaptación de la libertad humana a las formas requeridas por la constitución peculiar del país. En unos es el excesivo amor al Norte la expresión, explicable e imprudente, de un deseo de progreso tan vivaz y fogoso que no ve que las ideas, como los árboles, han de venir de larga raíz, y ser de suelo afín, para que prendan y prosperen, y que al recién nacido no se le da la sazón de la madurez porque se le cuelguen al rostro blando los bigotes y patillas de la edad mayor: monstruos se crean así, y no pueblos: hay que vivir de sí, y*

<sup>682</sup> No período em que Sarmiento ocupou a presidência de seu país (1868-1874), foi o responsável direto pelas campanhas sistemáticas contra as “*montoneras* federalistas” e pelas ações governamentais contra os povos indígenas. Entre estas ações encontra-se a “Campanha do Deserto” de 1880, responsável por expulsar os indígenas para o extremo sul do País. SARMIENTO, *op. cit.*, 1996, p. 39.

*sudar la calentura. En otros, la yanquimanía es inocente fruto de uno u otro saltito de placer, como quien juzga de las entrañas de una casa, y de las almas que en ella ruegan o fallecen, por la sonrisa y lujo del salón de recibir, o por la champaña y el clavel de la mesa del convite (...).*<sup>683</sup>

O empenho de sua escritura era mostrar a necessidade de superação das “catástrofes” e enfermidades causadas pela Conquista, tais como os processos de subjugação, escravização, extermínio e exploração dos povos originais, para a construção de uma nova sociedade. E esta deveria incluir todos os seus elementos originais, para tanto, buscou no passado indígena o símbolo de construção das novas nações, a confirmação da legitimidade e a possibilidade de formação de repúblicas saudáveis, com passado, presente e essência próprios.

Para Mariátegui, era necessária uma nova organização econômico-social capaz de integrar a maioria da população excluída da nação em formação. Neste sentido, Sarmiento, Martí e o *Amauta* conceberam a nacionalidade fundamentada na homogeneização cultural. O que os diferencia é que o projeto martiniano e o de Mariátegui abrangia os diversos elementos culturais de *Nuestra América*, enquanto em Sarmiento, a homogeneização se daria a partir da exclusão e, até mesmo, pelo extermínio dos povos originais. E, conforme observa Julio Ramos (2008),

(...) em “*Nuestra América*”, o caos não é efeito da “barbárie”, da carência de modernidade; a decomposição da América é produzida pela exclusão das culturas tradicionais do espaço da representação política. Daí “*Nuestra América*” propor a construção de um “nós” feito justamente com a matéria excluída pelos discursos – e pelos Estados – modernizadores (...).<sup>684</sup>

As discussões de Martí, para além de meras denúncias dos preconceitos e cópia das representações européias inferiorizadoras dos povos originais de *Nuestra América* presentes no discurso de Sarmiento, conformam uma concepção de raça pioneira<sup>685</sup> nas Américas, como uma invenção para justificar os crimes colonialistas e imperialistas cometidos pela Europa e pelos Estados Unidos em *Nuestra América* dos séculos XVI ao XIX. Do mesmo modo que a interpretação mariateguiana, dos anos 20 e 30 do século XX, da questão racial como instrumento de colonização e de expansão imperialista.

<sup>683</sup> “La verdad sobre los Estados Unidos”, publicado em 23 de março de 1894. *OC*, v. XXVIII, p. 291.

<sup>684</sup> RAMOS, Julio, *op. cit.*, 2008, p. 270.

<sup>685</sup> Atualmente é uma das proposições centrais das reflexões de Walter Mignolo, Anibal Quijano, Maldonado-Torres, entre outros do *Grupo de Investigación de Modernidad/Colonialidad*.

Martí, ao combater as representações de inferioridade dos indígenas e latinos, veiculadas nos periódicos norte-americanos, enfatiza que estes tendiam a reproduzir as calúnias inventadas pelos conquistadores espanhóis, “(...) *para que la crueldad con que la trataron pareciese justa y conveniente al mundo*”<sup>686</sup>. Seu combate às proposições de Sarmiento, através de seu discurso em circunstâncias em que o racismo, o positivismo e o pensamento determinista do século XIX conformaram os modelos explicativos dos males de *Nuestra América* como consequência da constituição biológica do povo, se constitui na tese que atualmente a ciência propõe em relação à raça, mais precisamente, a da não existência de raças.

As reflexões atuais a respeito das questões raciais nas Américas, conforme já indicado, procuram mostrar que esta é uma invenção ou uma “construção mental”. De acordo com Aníbal Quijano (2005), é o elemento constitutivo das relações de dominação colonial a partir do século XVI, e “(...) que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo”<sup>687</sup>. E, neste sentido, Martí afirma claramente em relação às proposições de Sarmiento,

(...) *En Nuestra América (...) No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza (...). Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder (...). Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas (...).*<sup>688</sup>

Assim, ao retirar do campo biológico as explicações raciais, as situa nas arenas política, econômica, social e cultural. A questão racial, em sua perspectiva, era uma invenção que incidia nas práticas e políticas sociais dos governantes após as independências dos países. Instrumento poderoso de exploração dos povos naturais de *Nuestra América*, através do saber e do conhecimento “importados”, conformaram os discursos legitimadores da colonização e da dominação dos povos autóctones e, mais tarde, dos africanos.

Em sua interpretação, a América Hispânica sofria com a violência, devido aos processos coloniais que exterminaram e submeteram os povos à miséria, causando diversos “males”. A resolução dos problemas dependia do combate aos discursos e práticas colonialistas e racistas, missão a que se propôs através de sua produção discursiva,

<sup>686</sup> Artigo de 1885 para o jornal *La Nación*. OC, v. XVIII, p. 382.

<sup>687</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, 2005, p. 227.

<sup>688</sup> “Nuestra América”. OC, v. VI, p. 17. Grifos meus.

contrária à dominação imposta pelo conhecimento, representações e discursos “civilizadores” que inferiorizavam os povos e suas culturas.

Nesta perspectiva, Martí combateu o conceito de raça propriamente dito, e se opôs ao pensamento determinista de sua época e aos discursos teórico-ideológicos que postulavam diferenças entre os indivíduos de acordo com a herança racial, ao nomear tais teorias e discursos de racismos “*de librería*”:

*(...) No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas.*<sup>689</sup>

Nos anos 20 e 30 do século XIX, as teorias raciais deterministas ainda predominavam e receberam de José Carlos Mariátegui as mais contundentes críticas. E em várias reflexões nos *7 ensayos* (2007), ao discutir o “El problema del índio” no Peru, postulado pelos colonialistas como uma questão racial ou étnica, ressalta que esta é uma concepção meramente imperialista.

*(...) La supoción de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertório de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió ao Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen com inmigrantes blancos és una ingenuidad antisociológica, concebible sólo em la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos (...).*<sup>690</sup>

José Mariátegui, em “El problema de las razas en la América Latina”<sup>691</sup>, de 1928, é incisivo quanto “*la hipocresía de la Idea de la raza*”. Esta é, para o autor, uma manipulação da

*(...) política imperialista y esclavizante de los pueblos blancos en los siguientes términos: La teoría de Aristóteles sobre la esclavitud natural es también la de los pueblos civiles modernos para justificar sus conquistas y sus dominios sobre pueblos llamados por ellos de raza inferior (...). La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del imperialismo. Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de la América con fuerte porcentaje de población indígena, al mismo problema en el Asia o el África. Los elementos feudales o burgueses, en*

<sup>689</sup> *Idem*, p. 22. Grifos meus.

<sup>690</sup> “El problema del índio”. In: *7 ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, 2007, p. 30.

<sup>691</sup> Publicado em *Ideologia y política*, 2006. Este trabalho foi apresentado, devido a problemas de saúde Mariátegui foi impedido de viajar, pela Delegação peruana na Primeira Conferência Comunista Latino Americana em Buenos Aires em 1929.

*nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y los mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color no hay nada de común. La solidaridad de clase se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y ese sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color, aunque su mestizaje sea demasiado evidente.*<sup>692</sup>

Segundo o autor, a questão racial além de ser invariavelmente relacionada ao imperialismo e conquista dos povos inferiorizados e subjugados, era também interesse “(...) *de la clase explotadora - española primero, criolla después - , ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo (...)*”.<sup>693</sup>

As ideias de inferioridade e primitivismo do indígena era um “*pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas*”, isto é, construções ideológicas dos colonizadores e das classes burguesas, para justificarem a exploração dos mesmos. Portanto, a questão racial e os preconceitos, em Mariátegui, são constructos das classes exploradoras, internas e externas, dos países de *Nuestra América*.

Neste sentido, ao abordar as discussões sobre raça dos expoentes da Sociologia, Mariátegui enfatiza que Wilfredo Pareto reduzia raça a somente um dos vários fatores que determinam as formas de desenvolvimento de uma sociedade. O pensamento colonizador que, por meio da hipocrisia da ideia de raça e da política imperialista e escravizante, justifica o “(...) *sacrosanto deber de destruir a los africanos, como porejemplo en el Congo, para enseñarles a ser civilizados. No falta luego, quien beatamente admira esta obra ‘de paz, de progreso, de civilidad’ ‘de paz, de progreso, de civilidad (...)*”.<sup>694</sup>

E, ao concluir sua tese sobre o “problema das raças na América Latina”, enfatiza que a ideia da exploração dos indígenas e negros como algo justificável, devido sua “barbárie” e “primitivismo”, era uma “(...) *hipocresía verdaderamente admirable, los buenos pueblos civilizados pretenden hacer el bien de los pueblos a ellos sujetos, cuando los oprimen y aún los destruyen; y tanto amor les dedican que los quieren ‘libres’ por la fuerza*”.<sup>695</sup>

<sup>692</sup> *Idem*, p. 23-26, respectivamente. Grifos meus.

<sup>693</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>694</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>695</sup> *Idem*, *Ibidem*.

*El problema de las razas sirve en la América Latina, en la especulación intelectual burguesa, entre otras cosas, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente (...). Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación del feudalismo. Las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso e ignorancia, gracias a la servidumbre que pesa sobre ellas desde la conquista española (...). Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales.*<sup>696</sup>

No contexto de fins do século XIX e início do século XX, a perspectiva de Mariátegui foi precursora na percepção de que era necessário apartar o discurso racial das interpretações da realidade dos países de *Nuestra América*. Assim sendo, ao afirmar que a ideia de raça se constituía como um meio de manipulação da política imperialista dos países europeus e das classes exploradoras (burgueses e *gamonales*), o *Amauta* foi pioneiro da tradição do pensamento social anticolonial na região, conforme já explicitado, e enfatizado pela análise de Aníbal Quijano (2007)<sup>697</sup>. Principalmente no que diz respeito ao predomínio na América Ibérica, das teorias européias e do estruturalismo-funcionalista que se desenvolveu nos Estados Unidos, neste período.

Nesta perspectiva, o autor mostra a necessidade de uma nova abordagem do “problema do índio”, como é denominada a questão por Mariátegui na primeira parte do segundo ensaio que compõe os *7 ensayos*. Essa nova abordagem é concebida a partir da crítica socialista que “*lo descubre y esclarece*”, pois todas as outras teses

*(...) sobre el problema indígena que ignoran o eluden a éste como problema económico - social son otros tantos estériles ejercicios teóricos - y a veces sólo verbales -, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema (...).*<sup>698</sup>

Aníbal Quijano (1995) observa que a ideia de progresso como modelo a ser perseguido obteve primazia e orientou as políticas sociais no Peru devido à filiação positivista liberal da burguesia peruana. As discussões e as atenções recaíram na educação e na cultura, sobretudo na modernização institucional do Estado. Os indígenas e sua situação de miséria foram esquecidos. Para o autor, não significa que os intelectuais e políticos liberais positivistas

<sup>696</sup> *Idem*, p. 21. Grifos meus.

<sup>697</sup> QUIJANO, Aníbal. “Prólogo”. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de Interpretacion de la realidad peruana*, 2007.

<sup>698</sup> *7 ensayos de Interpretacion de la realidad peruana*, p. 29.

*(...) desconocieran la existencia del problema indio en la falta de integración nacional. Pero de una parte, su atención estaba más concentrada en los problemas institucionales del Estado y las cuestiones políticas concomitantes con la actividad capitalista en plena dinamización (...).*<sup>699</sup>

Por outro lado, o vínculo com as classes oligárquicas, proprietárias de grande parte de terras, orientavam esses sujeitos a discutir o problema exclusivamente em termos culturais e, em particular, morais. Neste sentido, Quijano ressalta três processos centrais que marcaram, até 1930, a história peruana. O primeiro, foi a implantação e consolidação do capital monopolista, sob o controle imperialista, e uma complexa combinação com as relações pré-capitalistas de produção, até então dominantes.

Para o autor, o segundo elemento histórico importante, foi a “reconstituição” de interesses, dos movimentos de classes e da suas maneiras de se relacionarem com o Estado. E, por fim, o desenvolvimento e renovação do debate ideológico-político, que em um primeiro momento envolvia somente as classes dominantes e, depois da década de 20 do século XX, as classes exploradas e médias.

Nesse contexto, Mariátegui postulava que não havia vínculo entre o conceito de raça e a realidade das populações indígenas andinas. O problema dos países Andinos ocorreu devido à colonização, cujos efeitos foram

*(...) retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de éstas ha sido truncada por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo. Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrogradaron, bajo el régimen colonial a la condición de dispersas tribus agrícolas. Lo que en las comunidades indígenas del Perú subsiste de elementos de civilización es, sobre todo, lo que sobrevive de la antigua organización autóctona. En el agro feudalizado la civilización blanca no ha creado focos de vida urbana, no ha significado siempre siquiera industrialización y maquinismo: en el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa, ni tecnológicamente, ningún progreso respecto de la cultura aborígen (...).*<sup>700</sup>

As populações indígenas foram submetidas à exploração durante todo o processo de colonização espanhola e, após as independências, ambos processos foram justificados a partir do ideário de raça. Conforme já explicitado, para Aníbal Quijano a idéia de raça<sup>701</sup> é o instrumento mais eficaz de dominação criado nos últimos 500 anos.

<sup>699</sup> QUIJANO, Aníbal, *op. cit.*, 2007, p. XXII.

<sup>700</sup> *Ideología y política*, 2006, p. 24.

<sup>701</sup> O autor apresenta uma análise histórica da invenção da ideia de raça e de seus antecedentes, ver: QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System. *International Journal of Social Sciences*, 1992.

Tal instrumento foi produzido no início da formação da América e amplamente utilizado no processo de consolidação do capitalismo. Nos séculos seguintes, foi imposto de tal forma sobre toda a população do planeta, como parte da dominação colonial da Europa<sup>702</sup>, que no decorrer do século XIX pretendeu-se, inclusive, apresentá-lo como uma teoria científica, a exemplo dos ensaios publicados na França entre 1853 e 1857, do principal criador e representante deste movimento, o Conde de Gobineau.

A eficácia do moderno instrumento de dominação social, a ideia de raça, é vista por Mariátegui como um constructo ideológico. Portanto, as diferenças entre os seres humanos não têm relação com a estrutura biológica, mas com a história das relações de poder desde o momento inicial de colonização, nos processos de formação das novas nações à consolidação do capitalismo.

É nessa perspectiva que Mariátegui defende a tese de que o problema das raças nos países hispano-americanos deve ser considerado como uma questão econômica, política e social, baseado no problema da terra<sup>703</sup>. A questão racial, em sua perspectiva, serve apenas para “(...) *reproducir, la cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales*”.<sup>704</sup>

Nas últimas décadas há um aumento considerável de debates, reflexões e publicações sobre as relações entre etnicidade, mestiçagem, raça e nacionalidade. Estrutura-se uma releitura das produções da intelectualidade do final do século XIX e início do século XX, a partir do referencial dos estudos chamados de pós-coloniais. E, dentre as diversas temáticas refletidas por José Martí e José Carlos Mariátegui, existe uma revisão crítica de suas perspectivas raciais e dos indígenas.<sup>705</sup>

Quanto à produção discursiva mariateguiana sobre tais temáticas, Armando Muyollemá-Calle (2007), enfatiza que esta é complexa em relação aos indígenas, na medida em que inclui tanto a imagem da nova nação como a relação teórica e política entre a construção da nação, a produção cultural/literária e o lugar que “*en su proyecto de nación ocuparían las sociedades indígenas (...)*”<sup>706</sup>. Segundo o autor, Mariátegui não se qualifica

<sup>702</sup> QUIJANO, Anibal, *op. cit.*, 2005, p. 201.

<sup>703</sup> Tal tese aparece em vários artigos e reflexões do autor a respeito da realidade peruana, conforme atestam dentre outras obras, *Ideologia y política* (2006) e *7 ensayos de Interpretación de la realidad peruana* (2007).

<sup>704</sup> *Ideologia y política*, 2006, p. 22.

<sup>705</sup> LAMORE, Jean. José Martí y las razas, *Casa de las Américas*, n. 34, 1995, 49-56; MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. *Martí y las razas [Martí and Race]: A Reevaluation*. Re-reading José Martí on hundred years later, 1999, p. 115-126; MONTERO, Oscar. *José Martí: an introduction*, 2004; MUYOLLEMA-CALLE, *op. cit.*, 2007; VERES, Luis, *op. cit.*, 2002.

<sup>706</sup> MUYOLLEMA-CALLE, *op. cit.*, 2007, p. 54.



como indigenista, mas como socialista, embora seja considerado um dos mais importantes representantes do Indigenismo na América Hispânica.

Neste sentido, Muyollema-Calle, ao analisar o indigenismo mariateguiano, enfatiza que seu discurso assume

*(...) una dimensión indigenista en un doble sentido: como conocimiento y representación del “mundo indígena”, y como discurso crítico que tiene como su objeto las representaciones indigenistas en el arte, la literatura y la historiografía literaria. No obstante, aunque Mariátegui participó ampliamente en el proceso de producción de cuerpos de saber sobre las sociedades indígenas, en la propagación militante de aquellas imágenes y en la acción política de denuncia de la situación de opresión de las sociedades indígenas, ha rechazado ser calificado como indigenista, reivindicando para sí mismo el socialismo como su lugar de enunciación (...).*<sup>707</sup>

Deste modo, a relação de Mariátegui com o mundo indígena é complexo para o autor, mais precisamente com a produção discursiva sobre este mundo, no contexto de seu próprio pensamento porque “(...) incluye tanto la imagen de la nueva nación así también como la relación teórica y política entre la construcción”. Assim, é necessário, para Muyolema-Calle, perguntar aos indígenas se o projeto do *Amauta* coincidia com seus próprios projetos. Pois, Mariátegui, assim como os intelectuais orgânicos dos Estados-nação na América Hispânica, antropólogos, historiadores, entre outros, falam pelos indígenas, cerceando suas vozes e seus próprios projetos, desconhecem seus “mundos”.

Não obstante Mariátegui tenha buscado formas de luta pela inserção dos povos autoctónes na formação da nação, não compreendeu que a literatura não é uma produção artística das populações indígenas, mas sim do mundo ocidental colonizador. E, mesmo que o *Amauta* tenha sido indigenista, criticado as representações indígenas na arte, na literatura e na historiografia literária da burguesia decadente, conforme analisa Muyolema-Calle, não percebeu que esta forma de criação artística não dizia respeito ao mundo colonizado, excluído, violentado e invisibilizado, pois suas formas de expressões eram outras.

Cabe enfatizar, que a crítica de Muyolema-Calle é importante, ainda que anacrônica, devido aos próprios desenvolvimentos dos aportes teóricos das ciências no contexto mariateguiano. Apesar de não poder situar a produção discursiva mariateguiana nesta crítica, esta é de fundamental importância aos demais estudiosos das questões e

---

<sup>707</sup> *Idem*, p. 53.

povos indígenas em todas as sociedades da América Ibérica em que ainda há a presença de tais povos.

Quanto às posições mariateguianas em relação ao negro, segundo Roland Forgues (1994)<sup>708</sup>, o autor, ao radicalizar a atitude de defesa do indígena foi conduzido aos postulados da demagogia racista contra “*la raza negra, el mulato y el zambo*”. Para corroborar sua tese dos preconceitos raciais do *Amauta*, Forgues recorre a discussão mareateguiana presente em “El problema de las razas en la América Latina” e cita uma parte deste trabalho onde o autor afirma que

(...) *La raza negra importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles (...)*<sup>709</sup>

Ainda que diferentes autores apontem que as posições de Mariátegui a respeito de negros, mulatos, mestiços e chineses foram preconceituosas, as contradições de sua perspectiva em relação à análise e ênfase nas questões indígenas não são suficientes para demarcá-lo como racista. Cabe apontar que não é interesse aqui aprofundar tal polêmica, apenas enfatizar a importância de uma leitura contextualizada da realidade peruana, dos limites dos campos de saber de seu contexto histórico, assim como da própria escritura martiniana.

Forgues, assim como Luis Veres (2002)<sup>710</sup>, dentre outros, recorre a “El problema de las razas en la América Latina”, de 1929, escrito pelo *Amauta* em colaboração com Hugo Pesce, para a Primeira Conferência Comunista Latino-Americana em Buenos Aires. De caráter eminentemente político, este trabalho se posicionava contra a defesa da Internacional Comunista (*Komintern*)<sup>711</sup> da criação de uma República Indígena dos povos Quechua e Aimara na região Andina. Tal proposta surgiu a partir da defesa de estabelecimento de repúblicas nativas independentes para os negros na África do Sul e nos Estados Unidos.

A premissa fundamental do *Komintern*, o direito de autodeterminação das minorias nacionais de separar-se das estruturais estatais opressoras, gerou intensos debates na

<sup>708</sup> FORGUES, Roland. Mariátegui y la cuestión negra, *Anuário mariateguiano*, n. 06, 1994, p.135.

<sup>709</sup> *Ideología y política*, 2006, p. 26-27.

<sup>710</sup> VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui, *@mnis - Revue de Civilisation Contemporaine*, 2002, p. 1-14.

<sup>711</sup> Para uma leitura em profundidade da polêmica a respeito da questão racial de Mariátegui com o *Komintern*, ver: GALINDO, Alberto Flores. *La Agonia de Mariátegui – La polémica con la Komintern*, 1980.

Conferência da Argentina. As polêmicas centraram-se, principalmente, na discussão da opressão como um problema de classe, raça ou nacionalidade. A tese extensa produzida por Mariátegui e Pesce, em oposição aos principais postulados do *Komintern*, contém um traçado histórico e sócio-econômico dos indígenas e se divide em 10 seções.

Na sétima seção, dedicada exclusivamente à discussão da situação dos negros, mulatos e mestiços, há a defesa de que o negro na América Ibérica não sofria com o racismo na mesma intensidade que nos Estados Unidos. Neste sentido, Mariátegui e Pesce negam que as lutas dos negros tinham caráter nacional, mas apenas preocupações limitadas e locais. Tal proposição ficou vulnerável às mais diversas críticas, conforme indicado acima, principalmente, por aqueles que recortam fragmentos da escritura mariateguiana e não levam em consideração os objetivos e contexto de seu texto.

E, conforme já explicitado, não há a intenção de negar as contradições das reflexões dos autores objeto desta leitura. Contudo, imprimir as produções mariateguiana e martiniana uma leitura a partir das reflexões e desenvolvimento dos campos do saber atuais, não considerando o contexto e objetivos de sua escritura, impedem à apreensão de suas perspectivas. E estas devem ser situadas em um determinado contexto histórico, político e intelectual específicos.

E dentre as críticas elaboradas às reflexões martinianas, há uma corrente que postula que sua perspectiva era “fronteiriça” em relação ao racismo. Neste sentido, as reflexões de Jorge Camacho (2006) e (2007)<sup>712</sup>, Thomas Ward (2007)<sup>713</sup> e Juan Blanco (2010)<sup>714</sup>, buscam demonstrar que seu ponto de vista era racista, etnocêntrico e contraditório em relação à raça. As reflexões de Camacho destacam-se pela quantidade e pela defesa enfática da tese de que a posição martiniana transita entre o racismo e a negação do mesmo.

Jorge Camacho (2007) denuncia que Martí mudou seu discurso sobre os negros somente a partir da década de 1890, ao assumir uma posição antirracista em função da preparação da guerra pela independência de seu país. Nesta perspectiva, constrói os seguintes questionamentos:

---

<sup>712</sup> CAMACHO, Jorge. Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos, *Kacike - Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology*, 2006. Disponível em: <http://www.kacike.org/Camacho.html>.; \_\_\_\_\_. “Signo de propiedad”: etnografía, raza y reconocimiento en José Martí, *Contra Corriente - Revista de historia social y literatura de América Latina*, n. 1, 2007.

<sup>713</sup> WARD, Thomas. From Sarmiento to Martí and Hostos: Extricating the nation form coloniality, *European review of Latin American and Caribbean Studies*, v. 83, 2007, p. 83-104.

<sup>714</sup> BLANCO, Juan. Colonialidad del saber y literatura: invención y anulación del indígena en Patria y libertad (Drama Indio) de José Martí, *A parte Rei - Revista de Filosofía*, n. 72, 2010, p. 1-25.

*¿Por qué la crítica martiana no le ha prestado importancia a la insistente tipificación de las razas en Martí? ¿Por qué le cuesta concebir que el cubano haya recurrido a los conceptos de herencia y superioridad racial, tan populares en el siglo XIX? Desgraciadamente a algunos investigadores y políticos no les interesa responderse estas preguntas porque hacerlo pondría en peligro lo que ellos mismos han sostenido por tantos años (...).*<sup>715</sup>

Ao apontar para os “usos e abusos” do texto martiniano, por intelectuais e políticos na Hispano-América, Camacho cogita a suspeita do uso político da discussão racial pelo próprio Martí. Dessa forma, ressalta que é necessário perguntar se o cubano realmente mudou de opinião ou

*(...) lo que conocemos como su posición antirracista fue solo producto de un ardid político para ganarse a los negros en vista de la guerra independentista, predicar un país posible después de la guerra, y lograr los objetivos políticos que él perseguía en una Cuba postcolonial.*<sup>716</sup>

Para legitimar tais argumentos o autor recorre às crônicas de José Martí, publicadas no período anterior aos anos 1890, que tematizaram a situação ou comportamento de negros e indígenas. Camacho analisa, dentre outras, A crônica “El terremoto de Charleston”<sup>717</sup>, em que Martí, ao descrever a destruição e a reação dos negros diante do terremoto, aponta que a memória,

*(...) de los pobres negros iba surgiendo a su rostro una naturaleza extraña; era la raza comprimida, era el África de los padres y de los abuelos, era ese signo de propiedad que cada naturaleza pone a su hombre, y a despecho de todo accidente y violación humana, vive su vida y se abre camino!*<sup>718</sup>

A partir da narrativa martiniana, Camacho, ainda, ressalta que o cubano atribuía a tais reações à sua herança africana, isto é, as explicava em função de sua raça, de características biologicamente herdadas. Segundo o autor,

*Martí halla, pues, en las reacciones de los negros un reflejo de sus miedos ancestrales e interpreta su comportamiento durante esas horas a través de los dos grandes metarrelatos del siglo XIX: la herencia y la raza. Esto es, la peculiar constitución síquica y biológica de sus abuelos en África se manifestaría aún en sus hijos y nietos en este continente (...).*<sup>719</sup>

<sup>715</sup> CAMACHO, Jorge, *op. cit.*, 2007, p. 69.

<sup>716</sup> *Idem*, p. 82.

<sup>717</sup> “El terremoto de Charleston”, publicado em 14 e 15 de outubro de 1886. *OC*, v. XI, p. 65-76.

<sup>718</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>719</sup> CAMACHO, Jorge, *op. cit.*, 2007, p. 67.

Quanto ao indígena, o autor em “Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos” (2006), ao citar a crônica “Exhibición de caballos en Nueva York”<sup>720</sup>, aponta que Martí, ao descrever as reações dos indígenas diante dos cavalos em exposição, retrocede a história até o século XVI para compreender a “*infantil y contemplativa*” reação dos indígenas e, inclusive o “*asombro y su veneración*” pelos cavalos.

Para o autor, o cubano estabelece uma continuidade na história que explica, por sua raça, que os “*indígenas compartilhavam características y mundos psicológicos similares a los del siglo XVI*”. Camacho (2006) aponta que a escritura martiniana os recria como infantis e selvagens, considerando-os inferiores aos europeus, propõe sua assimilação à cultura ocidental: “*Esa visión de la cuestión, sin embargo, no rechaza la perspectiva etnocêntrica de la cultura. Todo lo contrario: reafirma la superioridad de una sobre la otra*”.

O autor ainda indica as diversas crônicas reunidas em *Escenas norteamericanas*, onde Martí refletiu a respeito das políticas voltadas aos indígenas e de suas condições de existência nos Estados Unidos. A partir da análise das crônicas “Convención de Amigos de los indios” e “Informe Lamar”<sup>721</sup>, assinala que a aprovação das propostas do grupo que ficou conhecido como Amigos dos Índios, demonstra que o autor acreditava

(...) en el poder civilizador del Estado y la cultura occidental, supuestamente más avanzada y le atribuye a ésta el rol de dirigir y controlar la cultura del “salvaje”. (...) la república, la Nación y en última instancia la cultura occidental representaban un paso de avance y un estadio superior en trayecto humano. (...) la república es el centro organizador que da sentido al resto de las etnias y las distintas naciones, la asimilación no sólo se justificaba sino que era necesaria (...).<sup>722</sup>

Ao concluir seu trabalho, o autor defende a proposição de que é necessário pensar a obra martiniana, no que tange as discussões raciais, a partir de dois momentos: um primeiro momento em que suas opiniões “(...) *aparecen matizadas con las creencias tradicionales de los discursos fuertes de la ciencia decimonónica sobre la raza, la*

---

<sup>720</sup> O autor faz referência à seguinte parte da crônica de Martí: “*Magníficos animales tienen en estas secciones los Estados Unidos: mucho ayuda a entender ciertas aparentes dificultades de la época de la conquista, y la acción de los bellos y ferrados castellanos sobre la mente infantil y contemplativa de los indios, el asombro mezclado de veneración con que los campesinos de Guatemala, ya mestizos, recuerdan ciertas bucefálicas mulas texanas que hace unos ocho años atravesaron de lado a lado el continente*”. Publicada na *Revista La América* em outubro de 1883. OC, v. VIII, p. 357-359.

<sup>721</sup> OC, v. X, p. 321-327; p. 368-376, respectivamente.

<sup>722</sup> CAMACHO, Jorge, *op. cit.*, 2006, SVP.

*herencia y la psicología de los negros*”. E em um segundo momento em que, nos ensaios mais conhecidos, escritos após os anos 1890, como “Mi raza” e “Nuestra América” Martí faz uso de outra retórica.

O importante, para Camacho, é ter clareza que o segundo momento da escritura martiniana “(...) coincide con su preparación de la guerra de independencia en Cuba y por tanto siempre cabe la sospecha de que el cubano no solo no dejó de pensar de esta forma, sino que su silencio sobre las diferencias raciales tenía un fin estratégico (...)”.<sup>723</sup>

As diversas críticas elaboradas à perspectiva de raça martiniana, por Camacho e outros intelectuais, têm relevância e merecem ser pensadas a partir da própria escritura de José Martí. Quanto às suspeitas dos usos políticos de sua retórica, anteriores a “guerra necessária”, cabe enfatizar que deixar-se-á tal exercício a outros. Pois, entende-se que sua interpretação situa-se no contexto de uma Antropologia de fins do século XIX, que considerava o “outro” menos desenvolvido, selvagem, “bárbaro”. A racionalidade instrumental eurocêntrica de tipificação e subordinação de sujeitos, de imagens estereotipadas nos processos de construção do não europeu foi apontada, entre outros, por Edward Said, conforme já explicitado.

O próprio movimento da Antropologia como ciência do “Outro”, de se “repensar” enquanto método e teoria de apreensão da cultura, numa perspectiva não etnocêntrica, ocorreu a partir do início do século XX. Assim, a afirmativa de que Martí era etnocêntrico e racista deve ser pensada a partir de sua própria escritura. Pois, tal afirmativa implica na negação do sentido de seu projeto discursivo, isto é, Martí não poderia reproduzir instrumentos de dominação colonial dado que, nos termos utilizados pelo próprio autor, esta era sua “grande batalha” ou sua “guerra necessária”.

De acordo com Pedro Pablo Rodriguez (2009),

*(...) Aun con sus contradicciones, para el revolucionario cubano fue insostenible una armonía entre las teorías evolucionistas y el eurocentrismo, la reverencia a las grandes culturas de la humanidad y el racismo. Todos los poderes coloniales que se expandían entonces por el resto del mundo transitaban de una postura a otra con toda intención ideológica. Ciertamente un diálogo con las ideas de su tiempo fluye en el océano de su escritura, pero hay otra dimensión que tiene que ver con su universo creador (...) y es que las culturas indígenas americanas alimentaron lo mágico en Martí y le dieron forma al sentido de lo sagrado (...).*<sup>724</sup>

<sup>723</sup> CAMACHO, *op. cit.*, 2007, p. 77-78.

<sup>724</sup> RODRIGUEZ, Pedro Pablo. Nota introdutória. In: MARTÍ, José. *Ni “siervos futuros” ni “aldeanos deslumbrados”*, 2009, p. 9.

Neste sentido, é importante considerar seu universo intelectual, manifesto em sua própria escritura, pois, não é possível negar o diálogo constante de Martí com as correntes do pensamento das origens do homem, das culturas e das propostas de interpretação científica de sua época.

Sua produção evidencia conhecimento dos estudos e obras dos principais teóricos que influenciavam as teorias raciais daquele período, conforme atestam seus trabalhos, dentre tantos outros: “Hebert Spencer”; “La futura esclavitud”; “Darwin há muerto. El jardin del naturalista. Sus libros famosos. “El origen de las especies” – el origen del hombre”; “Darwin y el Talmud”<sup>725</sup> e a resenha do livro *The Law of heredity*, intitulada “Libro Nuevo y curioso “registro de las facultades de la familia” – caracteres transmisibles – la ley de heredación”.<sup>726</sup>

Ao apresentar o livro do biólogo norte-americano William K. Brooks<sup>727</sup>, Martí manifesta domínio das teorias, além das do próprio autor, as de Darwin, de Lamarck e Haeckel, sobre a herança biológica evocada pelas ciências, naquele período, para justificar a inferioridade de negros, indígenas, “latinos”, mestiços, enfim, do não branco, europeu, cristão.

As ciências caracterizadas pela justaposição entre os campos da Biologia e da Sociologia, promoveram a aplicação de conceitos darwinistas nas explicações dos fenômenos sociais. A partir do spencerianismo, os teóricos do determinismo consideravam os pobres, preguiçosos e incapazes, excluídos pela idéia de seleção natural, entraves à formação das nacionalidades.

Sua escritura situa-se neste contexto teórico-intelectual e suas acepções, além dos campos da Filosofia e da História, são permeadas também pela Antropologia de fins do século XIX. Tais campos do saber, tematizados por toda sua obra, confluem em uma perspectiva de raça a partir do ponto de vista histórico de graus de desenvolvimento humano, e não biológico, conforme assinala Jorge Camacho.

Trata-se de uma perspectiva em que a diferenciação é concebida a partir de graus de desenvolvimento histórico-culturais. Sendo assim, é importante conceder a palavra ao próprio Martí:

---

<sup>725</sup> Publicados no 15º volume de suas *Obras completas*. Respectivamente, p. 388-392; p. 384-388; p. 369-380; 388-392.

<sup>726</sup> Resenha de maio de 1884, publicada na Revista *La América*. OC, v. XV, p. 392-398.

<sup>727</sup> “Las leyes de la herencia” publicada em *La América* em janeiro de 1884. OC, v. XIII, p. 425-427.

*Esta es tal vez la clave del error sociológico: tomar como inferior una raza porque se la ve (porque está) en uno de los grados inferiores de su desarrollo. Por ejemplo, esto que dice Le Tourneau, en La Sociologie: “Ce qui est plus certain, c’est que les couleurs vives, surtout le rouge, sont très recherchées par nombre de races humaines inferiores. (...) Y así se va, por la ciencia verdadera, a la equidad humana: mientras que lo otro es ir, por la ciencia superficial, a la justificación de la desigualdad, que en el gobierno de los hombres es la de la tiranía (...).”<sup>728</sup>*

*Estudiando se aprende eso: que el hombre es el mismo en todas partes, y aparece y crece de la misma manera, y hace y piensa las mismas cosas, sin más diferencia que la de la tierra en que vive, porque el hombre que nace en tierra de árboles y de flores piensa más en la hermosura y el adorno, y tiene más cosas que decir, que el que nace en una tierra fría, donde ve el cielo oscuro y su cueva en la roca. Y otra cosa se aprende, y es que donde nace el hombre salvaje, sin saber que hay ya pueblos en el mundo, empieza a vivir lo mismo que vivieron los hombres de hace miles de años (...). No es que hubo una edad de piedra, en que todos los pueblos vivían a la vez del mismo modo; y luego otra de bronce, cuando los hombres empezaron a trabajar el metal, y luego otra edad de hierro (...). Pero los pueblos de ahora crecen más de prisa, porque se juntan con los pueblos más viejos, y aprenden con ellos lo que no saben; no como antes, que tenían que ir poco a poco descubriéndolo todo ellos mismo (...).”<sup>729</sup>*

Na análise de Fernando Ortiz (1942), a superioridade que para Martí é admissível, não é congênita ou hereditária, portanto, não é racial. Trata-se, pois, de um acontecimento no curso da história. “(...) and finally, extending the racial concept to give it a social resonance by its equivalence with the term “culture”, he accepts the possibility of a relative valuation, not as a congenital characteristic but as a simple “degree of time””.<sup>730</sup>

As teorias raciais positivistas e deterministas explicavam a inferioridade de indígenas, negros e mestiços a partir da herança biológica e psicológica, nos termos de Spencer<sup>731</sup>. O aumento de suicídio, depressão, violência e criminalidade entre os grupos étnicos não europeus eram explicados, inclusive, a partir dos constructos destas correntes.

José Martí se opõe a tais teorias e explicações, ao enfatizar que as condições em que se encontrava o indígena e o negro, no final do século XIX, “*extenuados por la desolación o el vicio*”, “*acorralado y escarnecido*”, não eram conseqüências de herança racial, mas das condições desumanas da dominação imposta pelo branco, desde a Conquista e a escravidão.<sup>732</sup>

Em sua interpretação, portanto, a inferioridade era devido às condições sociais, políticas e econômicas dos indígenas e negros na história. Os problemas sociais em

<sup>728</sup> “Cuaderno 18”. *Cuaderno de Apuntes*. OC, v. XXI, p. 431-432.

<sup>729</sup> “A historia del hombre” publicado na *Revista La edad de oro*. OC, v. XVIII, p. 357-358.

<sup>730</sup> ORTIZ, Fernando. Martí and the race problem, *philon*, 1942, p. 265.

<sup>731</sup> Para Spencer, era necessário estudar o homem em seus aspectos físicos, mas, principalmente por seus aspectos psicológicos.

<sup>732</sup> OC, v. VII, p. 56-61.



“*Nuestra América*” deviam-se ao passado colonial e ao modo como os países alcançaram uma independência formal, pois a “*La colonia continuó viviendo en la república*”.<sup>733</sup>

E, conforme ressalta Ortiz (1942), “*Well does Martí know that the prostration of the Indian race is social and not antropological*”. Quanto a situação do negro

*(...) with such antecedents, it is ease to understand how for Martí the problem of the colored race (...) was but a “social question” (...). For Martí the “social question” of the Negro was a chapter of the generic “social question”. This latter e“social question” sprang from the historical and complex economic condition of the Negroes, which subjected them to the labor of slavery and, though they now emancipated, still continued to humiliate them in all the milieux where slavery and its memory projected its shadows (...).*<sup>734</sup>

Martí atribuía as causas dos problemas indígenas e dos negros ao processo que historicamente foi dispensando a essa região, ou seja, práticas de exploração, de submissão e subalternização. E, em função deste mesmo processo, os próprios governantes assumiram um compromisso com os países que os colonizavam e não com seu povo. Em sua obra, a questão racial, por meio do saber e do conhecimento, legitimava práticas discursivas e sociais, expansionistas, imperialistas e de exploração internas nos países de *Nuestra América*.

Conforme já explicitado, para o autor não havia raça e, com base em tal premissa, no ensaio “*Mi raza*”, busca esclarecer o significado do termo racista, conforme explicita.

*Esa de racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro. El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: digase hombre, y ya se dicen todos los derechos. El negro, por negro, no es inferior ni superior a ningún otro hombre: peca por redundante el blanco que dice: “mi raza”; peca por redundante el, negro que dice: “mi raza”. Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorralla, es un pecado contra la humanidad. (...) Insistir en las divisiones de raza, en las diferencias de raza, de un pueblo naturalmente dividido, es dificultar la ventura pública, y la individual, que están en el mayor acercamiento de los factores que han de vivir en común. (...) que es el derecho del negro a mantener y probar que su color no lo priva de ninguna de las capacidades y derechos de la especie humana (...).*<sup>735</sup>

Deste modo, Martí não somente se coloca radicalmente contra o racismo, mas condena seus usos políticos. Ao afirmar que o homem não tem direito especial por causa de sua raça, sua interpretação situa-se no contexto da defesa da igualdade de direitos,

<sup>733</sup> “*Nuestra América*”. OC, v. VI, p. 35.

<sup>734</sup> ORTIZ, Fernando, *op cit*, 1942, 266-268.

<sup>735</sup> “*Mi raza*” foi publicado em 16 de abril de 1893 no Jornal *Patria*. In: *Cuba, politica y revolución 1892 – 1893*. OC, v. II, p. 298-300.

postulado pelo liberalismo de fins do século XIX. Como a negação de direitos aos povos indígenas e negros era justificada por sua suposta inferioridade, Martí e Mariátegui retiraram a questão racial do âmbito genético ou de qualquer natureza psicológica, e defende que raça é consequência da organização social e da maneira com que historicamente os indígenas, negros, mestiços foram dominados e explorados.

No geral, os intelectuais latino-americanos reagiram de forma diferentes a ciência que postulava a inferioridade racial dos povos dos países da região. José Martí, José Carlos Mariátegui e o brasileiro Manuel Bonfim<sup>736</sup>, dentre tantos outros, foram intelectuais que desafiaram a ciência, sobretudo, o positivismo de fins do século XIX e início do século XX.

As produções discursivas martiniana e mariateguiana, objeto de leitura neste trabalho, apontam para a permanência da situação colonial, interna e externa, após as independências. Tal situação era considerada entrave e impedimento para a constituição de repúblicas livres. De modo incisivo, os autores pontuam os obstáculos, impostos pelas classes dirigentes colonizadoras, *criollas*, através de suas políticas, para a constituição de nações que de fato integrassem os “povos originais”.

A integração dos povos indígenas à nação, como meio de resolução do “problema índio”, foi a proposta predominante entre a intelectualidade no final do século XIX e início do XX. A integração, assim como a assimilação, a escravidão, a submissão aos modelos educacionais não indígenas eram iniciativas colonizadoras. Neste sentido, Martí e Mariátegui, ao postularem a integração dos “povos originais”, não romperam com o ideário e propostas dos colonizadores internos e externos de *Nuestra América*.

Contudo, Martí e Mariátegui, em contextos e períodos diversos, através de suas produções discursivas criticaram as representações e imagens hegemônicas do positivismo, das raças, dos indígenas, dos povos, das nações, dos projetos modernizadores coloniais e da própria representação de “América Latina” ao pontuarem a situação colonial da região no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX.

---

<sup>736</sup> Em *América Latina: males de origem* de 1903.

## Referências

- ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. *In: \_\_\_\_\_*. *Notas de literatura I*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 15-46.
- AGOSTINHO, Pedro. O índio e o direito. Rio de Janeiro, *Série OAB/RJ Debate* 1, p. 26-61, 1981.
- ALBÓ, Xavier. Nuestra identidad a partir del pluralismo de base. *In: CALDERÓN, Fernando (Ed.)*. *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO, 1988. p. 37-47.
- ALEMANY, Carmem; MUÑOZ, Ramiro; ROVIRA, José Carlos. *Jose Martí: história y literatura ante el fin del siglo XIX*. Alicante: Universidad de Alicante; La Habana: Casa de las Américas, 1997. p. 237-253.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. 10 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANGOTTI, Thomas. The contributions of Jose Carlos Mariátegui to revolutionary theory. *Latin American Perspectives*, v. 13, n. 2, p. 33-57, 1986. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3764923>. Acesso em: 22 05 2009.
- APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin Alejandra. (Orgs.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- AQUÉZOLO CASTRO, Manuel. *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul, 1976.
- ARCINIEGAS, Germán. Nuestra América es un ensayo. *In: ZEA, Leopoldo (Comp.)*. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 295-299.
- ARICÓ, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Ciudad del México: Pasado y Presente, 1978.

\_\_\_\_\_. *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980.

ARROM, José Juan. Criollo: definición y matices de un concepto. *Certidumbre de América - estudios de letras, folklore y cultura*, Madrid, p. 11-26, 1971.

\_\_\_\_\_. Carlos de Sigüenza y Góngora: Relectura criolla de Infortunios de Alonso Ramírez. *Thesaurus*, v. XLII, p. 23-46, 1987.

BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BALANDIER, Georges. *El concepto de 'situación' colonial*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra; Ministério de Educación, 1970. (Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 22)

BALIBAR, Etienne; Wallerstein. *Race, Nation, class: ambíguos identities*. London/New York, 2005.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *México profundo: una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo, 1994.

BECKER, Marc. Mariátegui y el problema de las razas en América Latina. *Revista Andina*, Cusco, n. 35, p. 191-220, jul., 2002. Disponible em: <http://www.yachana.org/research/revistaandina.pdf>. Acesso em: 13 04 2008.

BEIGEL, Fernanda. *La epopeya de una generación y una revista: las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*. Buenos Aires: Biblos, 2006.

\_\_\_\_\_. *El itinerario y la brújula*. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui. Buenos Aires: Biblos, 2003.

\_\_\_\_\_. Los siete ensayos y la “peruanización” de Mariátegui - Prólogo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2005. p. 5-11.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, e Jean-François S. (Dir.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 349-364.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BICALHO, Poliene S. dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil*. (Tese de doutorado: Universidade de Brasília), 2010.

BILBAO, Francisco. Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas. In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, v. 1, 1993. p. 53-58.

BLANCO, Juan. Colonialidad del saber y literatura: invención y anulación del indígena en Patria y libertad (Drama Indio) de José Martí. Espanha, *A parte Rei - Revista de Filosofia de la Sociedad de Estudios Filosóficos de Madrid*, n. 72, p. 1-25, 2010.

BOLAÑOS, Emigdio Aquino. José Carlos Mariátegui y el pensamiento latinoamericano de su época. *Revista de Indias*, Madrid, v. LX, n. 219, p. 437-452, 2000.

BONFIM, Manuel. *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. A construção do objeto. In: \_\_\_\_\_. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 45-72.

\_\_\_\_\_; WACQUANT, Loïc. On the cunning of imperialist reason. *Theory, Culture & Society*, London, v. 16, n. 1, p. 41-58, 1999. Disponível em: <http://www.loicwacquant.net/Papers/CUNNINGIMPERIALISTREASON.pdf>. Acesso em: 23 06 2008.

CALLIRGOS, Juan Carlos. El racismo peruano. In: \_\_\_\_\_. *El racismo: la cuestion del outro (y de uno)*. Lima: DESCO, 1993. p. 57-98.

CAMACHO, Jorge. “Signo de propiedad”: etnografía, raza y reconocimiento en José Martí. *Contra Corriente - Revista de historia social y literatura de América Latina*, v. 5, n. 1, p. 64-85, 2007. Disponível em: <http://www.ncsu.edu/acontracorriente/fall7Camacho.pdf>. Acesso em: 22 10 2008.

\_\_\_\_\_. Arqueologia, americanismo y modernismo. *Journal of hispanic modernism*, n. 1, p. 44-56, 2010. Disponível em: <http://www.journal-hispanic-modernism.org/arq/0000189.pdf>. Acesso em: 30 03 2008.

\_\_\_\_\_. Etnografia, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos. *Kacike - Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology*, 2006. Disponível em: <http://www.kacike.org/Camacho.html>. Acesso em: 12 04 2009.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, v. 1 e 2, 1993.

\_\_\_\_\_. *Literatura e sociedade*. 8. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

\_\_\_\_\_. *A educação pela noite*. São Paulo: Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. A literatura e a Formação do Homem. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 24, n. 11, p. 803-809, 1972.

\_\_\_\_\_. Direitos Humanos e Literatura. In: FESTER, Antonio C. Ribeiro. *Direitos humanos e ...* São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 107-126.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O lugar – e em lugar – do método. In: \_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília: Paralelo 15, 1998. p. 73-94.

CARNERO CHECA, Genaro. *La acción escrita: José Carlos Mariátegui periodista*. Lima: Torres Aguirre, 1964.

CARPENTIER, ALEJO. *Literatura & consciência política na América Latina*. São Paulo: Editora Global, 1992.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas, 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cap.19.doc>. Acesso em: 24 06 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica, e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 169-186.

CENTENO, Miguel Angel. Liberalism without State or Nation. Princeton, *Paper Leviathans Conference*, September, 2009. Disponível em: <https://sp.princeton.edu/sociology/liberalism/Shared%20Documents/Papers%20for%20Conference%20Sept.%20nation%20august%202009.pdf>. Acesso em: 13 04 2011.

- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.
- CHANG-RODRIGUES, Eugenio. José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. *América sin nombre*, n. 13-14, p. 103-112, 2009. Disponível em: <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13375/1/ASN131413.pdf>. Acesso em: 23 09 2010.
- CHATTERJEE, Partha. A Nação em Tempo Heterogêneo. In: \_\_\_\_\_. *Colonialismo, Modernidade e Política*. Salvador: Editora da UFBA; CEÃO, 2004. p. 43-95.
- \_\_\_\_\_. Comunidade imaginada por quem? In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 227-238.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. Ideologias autoritárias e filosofia. *Debates filosóficos*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 21-32, 1980.
- CHIAMPI, Irlemar. *O realismo maravilhoso: forma e ideologia no romance hispano-americano*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- CHIAPPINI, Lúgia; AGUIAR, Flávio Wolf de (Orgs.). *Literatura e história na América Latina*. São Paulo: Edusp, 1993.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- CORNEJO POLAR, Antonio. Apuntes sobre la literatura nacional en el pensamiento crítico de Mariátegui. In: \_\_\_\_\_. *Luna Vegas, Mariátegui y la literatura*. Lima: Amauta, 1980. p. 49-59.
- CORONIL, Fernando. Beyond Occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories. *Cultural anthropology*, v. 11, n. 1, p. 51-87, fev., 1996. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2987098>. Acesso em: 12 06 2010.
- D'ALLEMAND, Patrícia. Las contribuciones de Mariátegui a la crítica latinoamericana. *Thesavrus - Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Londres, n. 3, v. XLIV, p. 449-490, set.\dez., 1994. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/49/.pdf>. Acesso em: 22 07 2009.
- DAVIS, Harold Eugene. The history of ideas in Latin America. *Latin American Research Review*, v. 3, n. 4, p. 23-44, Aut., 1968. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2502324>. Acesso em: 20 05 2010.

DONGHI, Túlio Halperin. *Historia contemporánea de América Latina*. 6. ed. Buenos Aires: Alianza, 1999.

\_\_\_\_\_. A economia e a sociedade na América Espanhola do pós-independência. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: da Independência a 1870*. v. III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 277-328.

DOYLE, Michael W. Liberalism and World Politics. *The American Political Science Review*, v. 80, n. 4, p. 1151-1169, dez., 1986. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1960861>. Acesso em: 20 04 2009.

DU BOIS, W.E.B. *As Almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

DURHAM, Eunice R. Cultura e Ideologia. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 71-89, 1984.

DUSSEL, Enrique. 1492 *El encubrimiento del Otro*: hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural Editores, 1992. Disponível em: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/1492/1492.html>.

\_\_\_\_\_. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Set., 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pta/Dussel.rtf>.

EAGLETON, Terry. Ideology, fiction, narrative. *Social Text*, n. 2, p. 62-80, Summer, 1979. <http://www.jstor.org/stable/4664984>. Acesso em: 10 03 2010.

EISENBERG, Peter Louis. *Guerra Civil americana*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo – Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2007.

\_\_\_\_\_. “Mundos y conocimientos de outro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 51-86, 2003.

ELIAS, Nobert. A sociedade dos indivíduos. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. p. 11-60.



\_\_\_\_\_. Processes of state-formation and nation-building. *Trasactions of the Seventh Congress of Sociology*. Geneva: Internacional Sociological Association, v. 3, 1972.

FABIAN, Johannes. *The time and the Other*. How Anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. Presence and representation: the Other and anthropological writing. *Critical Inquiry*, n. 16, p. 753-772, Sum., 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1343766>. Acesso em: 22 07 2010.

FANON, Frantz. Racismo y cultura. *Présence Africaine*, n. especial, Jun.\nov., p. 122-131, 1956.

\_\_\_\_\_. *The wretched of the earth*. New York: Grove Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

\_\_\_\_\_. Significado atual de José Carlos Mariátegui. *Universidade & sociedade*, Brasília, v. 4, n. 7, p. 4-8, jun., 1994.

FERRARI, Américo. El concepto de indio y la cuestion racial en el Peru en los Siete Ensayos de José Carlos Mariategui. *Revista Iberoamericana*, v. L, n. 127, p. 395-409, Abr.\Jun., 2006.

FITZGERALD, Valpy; THORP, Rosemary (Edits.). *Economic doctrines in Latin America: origins, embedding and evolution*. Basingstoke: Palgrave Macmillan; New York: Oxford, 2005.

FORGUES, Roland (Ed.). *Mariátegui y Europa*. El otro descubrimiento. Lima: Amauta, 1993.

\_\_\_\_\_. Mariátegui y la cuestión negra. *Anuário mariateguiano*, lima, n. 06, p. 130-142, 1994.

FRAZER, James. *O ramo do ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FUNES, Patrícia. El pensamiento latinoamericano sobre la nación en la década de 1920. *RACO Revistes Catalanes amb Accés Obert - Boletín americanista*, n. 49, p. 103-110, 1999.

- GALINDO, Alberto Flores. *La Agonia de Mariátegui – La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO, 1980.
- GARGUREVICH, Juan. *Historia de la prensa peruana 1594-1990*. Lima: La voz, 1991.
- GELLNER, Ernest. *Nações e nacionalismos*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- GENOVESE, Eugene. D. *Roll, Jordan, Roll: the world the slaves made*. New York: Vintage Books, S/D.
- GERMANÁ, César. *El socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui*. Lima: Amauta, 1995.
- GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- GIL, Antonio Carlos Amador. *Tecendo os fios da nação: soberania e identidade nacional no processo de construção do Estado*, 2001.
- GLADE, William. América Latina e a economia internacional, 1870-1914. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: da Independência a 1870*. v. IV. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 21-82.
- GLISSANT, Edouard. *Caribbean Discourse: selected essays*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999.
- GONZÁLEZ, Belén Hernández. El ensayo como ficción y pensamiento. In: SALINAS, Vicente Cervera, HERNÁNDEZ, Belén; ADSUAR, Maria Dolores (Eds.). *El ensayo como gênero Literário*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2005. p. 143-178.
- GOTT, Richard. *Cuba: uma nova história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- GUARDIA, Sara Beatriz de. *José Carlos Mariátegui. Una visión de gênero*. Lima: Minerva Editorial, 2005.
- GRUPIONE, Luís Donisete Benzi. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In: \_\_\_\_; LOPES DA SILVA, Aracy (Orgs.). *A temática indígena na escola*. 4. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC\UNESCO, 2004. p. 481-526.

HALE, Charles A. As idéias políticas e sociais na América Latina, 1870-1930. In: BETHEL, Leslie. *História da América Latina*. v. IV. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 331-414.

\_\_\_\_\_. Jose Maria Luis Mora and the structure of Mexican liberalism. *The Hispanic American Historical Review*, n. 45, v. 2, p. 196-227, 1965. Disponível em: [www.jstor.org/stable/2510565](http://www.jstor.org/stable/2510565). Acesso em: 22 05 2010.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: PP&A Editora, 1998.

HARO, Pedro Aullón de. El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros. In: SALINAS, Vicente Cervera; HERNÁNDEZ, Belén; ADSUAR, María Dolores (Eds.). *El ensayo como género Literário*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2005. p. 13-24;

HARTMAN, Saidiya V. *Scenes of subjection*. Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. New York: Oxford University Press, 1997.

HERNÁNDEZ, Belén. El ensayo como ficción y pensamiento. In: SALINAS, Vicente Cervera; HERNÁNDEZ, Belén; ADSUAR, María Dolores (Eds.). *El ensayo como género Literário*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2005. p. 78-96.

HOBSBAWM, Eric; TERENCE, Ranger. *A invenção das tradições*. 5. ed. Rio de Janeiro, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

HOLT, Thomas C. Marking: race, race-making, and the writing of history. *The American Historical Review*, v. 100, p. 1-20, fev. 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2>. Acesso em: 14 05 2008.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

JIMENO, Myriam. La antropología en Latinoamérica, pensamiento y compromiso. *Antipoda Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 1, jul/diz. 2005. Disponível em: <http://antipoda.uniandes.edu.co>. Acesso em: 05 06 2007.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Piracicaba: Editora da UNIMEP, 1996.

KIRK, John M. José Martí and the United States: a further interpretation. *Journal of Latin American Studies*, v. 9, n. 2, p. 275-290, Nov., 1977. Disponível em: [HTTP://www.jstor.org/stable/156129](http://www.jstor.org/stable/156129). Acesso em: 20 03 2009.

KLOOSTERMAN, Robert; QUISPEL, Chris. Not just the same old show on my radio: an analysis of the role of radio in the diffusion of Black Music among whites in the South of the United States of America, 1920 to 1960. *Popular Music*, v. 9, n. 2, p. 151-164, abr., 1990. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=430%2%299%3a2%3C151%3AB2-T>. Acesso em: 1 jun 2007.

KORSBAEK, Leif; RENTER, Miguel A. Sámano. El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Revista Ra Ximbai*, Ciudad del México, v. 3, n. 01, p. 195-224, jan.\abr., 2007.

LA CADENA, Marisol de. Are Mestizos hybrids? the conceptual politics of Andean identities. *Journal Latino American Studies*, n. 37, 2005, p. 259-284.

\_\_\_\_\_. ¿Son los mestizos híbridos? In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Formaciones de indianidad - Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Enviñón, 2007. p. 76-98.

LA FUENTE, Alejandro de. Myths of racial democracy: Cuba, 1900-1912. *Latin American Research Review*, v. 24, n. 3, p. 39-73, 1999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25098724>. Acesso em: 14 04 2010.

LAGMANOVICH, David. Los Estados Unidos vistos con ojos de nuestra América. Del periódico al ensayo. In: RETAMAR, Roberto Fernández; RODRÍGUEZ, Pedro Pablo. (Orgs.). *José Martí*. En los Estados Unidos. Periodismo de 1881 a 1892. Lima: Rectorado PUCP, 2003. p. 1848-1861.

LAMORE, Jean. *José Martí: La liberte de Cuba et de l'Amérique latine*. Paris: Ellipses, 2007.

\_\_\_\_\_. José Martí y las razas. *Casa de las Américas*, Habana, v. 34, n.198, p. 49-56, 1995.

LANDER, Edgardo. Modernidad, colonialidad y postmodernidad. *Cuadernos latinoamericanos - Nueva época*, Caracas, n. 8, jul.\dez., p. 31-46, 1997.

LANG, Robert E.; POPPER, Deborah Epstein; POPPER, Frank J. "Progress of the Nation": The Settlement History of the Enduring American Frontier. *The Western Historical Quarterly*, v. 26, n. 3, v. 26, p. 289-307, Autumn, 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/970654>. Acesso em: 03 06 2009.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.

LITWACK, Leon F. *Trouble in mind: black Southerners in the age of Jim Crow*. New York: Vintage Books, 1999.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.

LÖWY, Michel. *O marxismo na América Latina*. Uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

LYNCH, John. As origens da Independência da América Espanhola. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. v. III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 19-72.

MAHONEY, James. Radical, reformist and aborted liberalism: origins of national regimes in Central America. *Journal of Latin America Studies*, Londres, v. 33, n. 2, p. 221-256, mai., 2001. Disponível em: <http://jamesmahoney.org/articles/%20Liberalism.pdf>. Acesso em: 22 06 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Central-IESCO; Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MALONE, Michael. Beyond the Last Frontier: Toward a New Approach to Western American History. *The Western Historical Quarterly*, n. 4, v. 20, p. 409-427, Nov., 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/969493>. Acesso em: 14 10 2010.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. 4. ed. Lima: Biblioteca Amauta, 1970.

\_\_\_\_\_. *Temas de Nuestra América*. 4. ed. Lima: Biblioteca Amauta, 1975.

\_\_\_\_\_. *La escena contemporánea*. Lima: Biblioteca Amauta, 1975.

\_\_\_\_\_. *La novela y la vida*. Siegfried y el profesor Canella. Ensayos sintéticos reportajes y encuestas. 6. ed. Lima: Biblioteca Amauta, 1976.

\_\_\_\_\_. *El artista y la época*. 6. ed. Lima: Biblioteca Amauta, 1977.

\_\_\_\_\_. *Signos y obras*. 5. ed. Lima: Biblioteca Amauta, 1977.

\_\_\_\_\_. *Peruanicemos al Perú*. 13 ed. Lima: Biblioteca Amauta, 1986.

\_\_\_\_\_. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ideología y política*. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información, 2006.

\_\_\_\_\_. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

\_\_\_\_\_. *As Origens do Facismo*. São Paulo: Alameda, 2010.

MARTÍ, José. *Obras completas*. Habana: Editorial de Ciências Sociais, 1975. 28 volumes.

\_\_\_\_\_. *Nuestra América*. 3. ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. Martí y las razas [Martí and race]: a reevaluation. In: RODRÍGUEZ-LUIS (Org.). *Re-reading José Martí on hundred years later*. New York: State University of New York Press, 1999. p. 115-126.

\_\_\_\_\_. Mestizaje and the discourse of national/cultural identity in Latin America, 1845-1959. *Latin American Perspectives*, v. 25, n. 3, p. 21-42. Disponível em: [www.jstor.org/stable/2634165](http://www.jstor.org/stable/2634165). Acesso em: 24 09 2010.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo. *La patria del criollo*. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. Guatemala: Editorial Universitaria, 1994.

MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Ática, 1988.

MAUSS, Marcel; FAUCONNET, Paul. Sociologia. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 3-34.

MELIS, Antonio. *José Carlos Mariátegui hacia el Siglo XXI*. São Paulo: Depto. de Letras Modernas/ FFLCH/USP. 1996. (Cuadernos de Recienvenido, n. 1).

MENEGUS, Margarita. *Los indios en la historia de México* (Sécs. XVI al XIX: Balance y Perspectivas). México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

MESA, José; GISBERT, Teresa; GISBERT, Carlos D. Mesa. *Historia de Bolívia*. La Paz: Gilbert y Cia, 1999.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América latina*. Barcelona: Gedisa Biblioteca Iberoamericana de pensamiento, 2007.

\_\_\_\_\_. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. In: WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García; MIGNOLO, Walter. *Interculturalidad, descolonización el estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 9-20.

MIYOSHI, Masao. A borderless world? From colonialism to transnationalism and the decline of the Nation-State. *Critical Inquiry*, v. 19, n. 4, p. 726-751, Summer, 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1343904>. Acesso em: 09 11 2009.

MONTERO, Oscar. *José Martí: an introduction*. New York, England: Palgrave Macmillan, 2004.

MONTIEL, Edgar. Política de la nación: el proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy. *Cuadernos Hispanoamericanos - Revista Mensual de Cultura Hispánica*, n. 537, p. 61-81, mar., 1995.

MOOD, Fulmer. Notes on the history of the word "frontier". *Agricultural History*, n. 2, v. 22, p. 78-83, Apr., 1948. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3739265>. Acesso em: 14 04 2010.

MORALES, Carlos Javier. *La poética de José Martí y su contexto*. Madrid: Editorial Verbum, 1994.

MORENO, César Fernández. O que é a América Latina. In: \_\_\_\_\_. (Coord.). *América Latina em sua literatura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979. p. XV-XXIX.

MORSE, Richard. *O espelho do próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MOUNTJOY, Shane. *Manifest destiny: westward expansion*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2009.

MOURA, Gérson. *História de uma história*. São Paulo: Edusp, 1994.

MUNÓZ, Izidro Sepulvedaz. Nacionalismo y transnacionalidad en José Martí. In: ALEMANY, Carmem; MUÑOZ, Ramiro; ROVIRA, José Carlos. *Jose Martí: história y literatura ante el fin del siglo XIX*. Alicante: Universidad de Alicante, 1997. p. 237-253.

MUYOLEMA-CALLE, Armando. *Colonialismo y representacion*. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los andes del siglo XX. (Tese de doutorado: University of Pittsburgh), 2007.

NOGUEIRA, Oracy. (Org.). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiróz, 1985.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. *Americanos - Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

OMI, Michael; WINANT, Howard. *Racial formation in the United States: from the 1960 to the 1990s*. 2. ed. New York: Routledge, 1994.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.

ORTIZ, Fernando. *El engaño de las razas*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

\_\_\_\_\_. Martí and the race problem. *Philon*, n. 3, v. 3, p. 266-279, 1942.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PATTERSON, Orlando. *Slavery and social death: a comparative study*. Massachusetts; London: Havard University Press Cambridge, 1982.

PEIRANO, G. S. Mariza. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.

PERICÁS, Luiz Bernardo. Mariátegui e a questão da educação no Peru. *Revista Lua nova*, São Paulo, n. 68, p. 169-204, 2006.

PIZARRO, Ana. *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*. São Paulo: Memorial/Campinas: Unicamp, v.2, 1994. p. 719-735.

PLATT, Tristan. Liberalism and ethnocide in the Southern Andes. *History workshop Journal*, n. 17, p. 3-18, 1984. Disponível em: <http://www.st-andrews.ac.uk/anthropology/docs/ethnocide.pdf>. Acesso em: 21 03 2009.

POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade. *Interveno de Professo*, 2003. Disponível em: <http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/investigacao/portofinal.pdf>. Acesso em: 22 maio 2007.

PUNTES, Roberto Valdés; NAVIA, Mario V. *José Martí*. São Paulo: Ícone, 2004.



QUIJANO, Aníbal. Prólogo - José Carlos Mariátegui: reencontro y debate. In: MARIATEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 227-275.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 6, n. 16, p. 73-80, 1992.

\_\_\_\_\_; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept or the Americas in the modern world system. *International Journal of Social Sciences*, n. 134, París, 1992. UNESCO.

RAMA, Ángel. Literatura e cultura na América Latina. In: AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini (Orgs.). *Ángel Rama*. São Paulo: Edusp, 2001.

RAMOS, Julio. *Desencontros da modernidade na América Latina: literatura e política no século 19*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

RETAMAR, Roberto Fernández. *Pensamiento de Nuestra América*. Autorreflexiones y propuestas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO, 2006.

\_\_\_\_\_. Algunos usos de civilización y barbárie. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 51, n. 3, p. 291-325, jul.\set., 1989.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste: a influência da Bandeira na formação social do Brasil*. 4 ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 1970.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. São Paulo: Francisco Alves, 1988.

RIPOLL, Carlos. *Martí: Politico, estadista, conspirador e revolucionário*. New York: Editorial Dos Rios, 1997.

RIVA-AGÜERO, José de la. *Carácter de la literatura del Peru independiente*. Lima: Universidad Ricardo Palma; Instituto Riva-Agüero, 2008.

ROBAÍNA, Tomás Fernández. *El negro en Cuba, 1902-1958: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*. Havana: Editorial de Ciências Sociales, 1994.

RODRIGUES, Pedro Pablo. *De las dos Américas: aproximações al pensamiento Martiniano*. La Habana: Cuba: Centro de Estudios Martinianos, 2002.

\_\_\_\_\_. Nota introdutória. In: MARTÍ, José. *Ni “siervos futuros” ni “aldeanos deslumbrados”*. Panamá: Ruth Casa Editorial, 2009. p. 01-10.

RODRÍGUEZ, Emir. Tradição e renovação. In: MORENO, César Fernández (Coord.). *América Latina em sua literatura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979. p. 139-167.

ROJO, Grínor. Arte, literatura, crítica e revolução em José Carlos Mariátegui. *Aletria*, v. 17, p. 10-28, jan.\jun., 2008.

ROTKER, Susana. *The american chronicles of José Martí: journalism and modernity in Spanish America*. Hanover: University Press of New England, 2000.

SADER, Emir; JINKINGS, Ivana (Coords.). *Latinoamericana*. Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe. São Paulo: Boitempo editorial; Rio de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas da UERJ, 2006.

SÁENZ, Moisés. *México Integro*. México: Secretaria de Educación Pública; Fondo de Cultura Ecómica, 1982.

SAFFORD, Frank. Política, Ideologia e Sociedade na América Espanhola do Pós-independência. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: da Independência a 1870*. Tradução Maria Clara Cescato. v. III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 329-412.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALINAS, Vicente Cervera. Pensamiento literario en la América del XIX. ensayo de un ensayo social. In: SALINAS, Vicente Cervera; HERNÁNDEZ, Belén; ADSUAR, Maria Dolores (Eds.). *El ensayo como gênero Literário*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2005. p. 25-36.

SANTOS, Wanderley Guilherme. *Paradoxos do liberalismo: teoria e história*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

SANTOS, Fabio Luis Barbosa dos. Em torno ao pensamento econômico de José Martí: premissas ideológicas e horizonte civilizatório de uma utopia latino-americana radical. *OIKOS*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 130-141, 2012.

SARMIENTO, Domingos F. *Facundo: civilização e barbárie*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SCHWARZCH, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZMAN, Simon. Intellectual life in the periphery, 1985. *Paper presented to the session on "Science and Society in the Periphery"*, Research Committee on the Sociology of Science at the XI World Congress of the International Sociological Association. New Delhi, August, 1986. Unpublished. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/peripher.htm>.

SEBAZCO, Alejandro. El Proyecto de modernidad martiniano. *Repertorio Americano*, n. 15 e 16, 2003.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.

SEVCENKO, Nicolau. *A Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

SIERRA, Justo. *Obras completas*. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma de México, v. III e IV, 1991.

SKIRIUS, John. *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

SMITH, Anthony D. Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico. *Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe*, v. 1, n. 2, Jul.\Dez.,1990. Disponível em: [www.tau.ac.il/eial/I\\_2/smith.htm](http://www.tau.ac.il/eial/I_2/smith.htm). Acesso em: 12 08 2010.

SOBREVILLA, David (Ed.). *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Lima: Amauta, 1995.

\_\_\_\_\_. El surgimento de la idea de Nuestra América en los ensayistas latinoamericanos decimonónico. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, ano 25, n. 50, p. 147-163, 1999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4531066>. Acesso em: 22 09 2010.

STERN, Steve. The tricks of time. Colonial legacies and historical sensibilities in Latin America. In: ADELMAN, Jeremy (Ed.). *Colonial legacies*. The problem of persistence in Latin American History. New York: Routledge, 1999. p. 135-150.

SPENCER, Hebert. The comparative psychology of man. *Mind*, Oxford University Press, v. 1, n. 1, p. 7-20, jan., 1876. Disponível em: <http://www.d.umn.edu/cla/faculty/jhamlin/Readings/Spencer.pdf>. Acesso em: 12 07 2005.

STOCKING JR, George W. *Race, cultura and evolution*. Essays in the History of antropology. New York: The Free Press; London: Collier-Macmillan limited, 1968.

STRECK, Danilo R. José Martí e a educação popular: um retorno às fontes. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 34, n. 01, p. 011-25, jan.\abr. 2008.

SUNDQUIST, Eric J. *To wake the nations: race in the making of american literature*. Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui*. O narrador, a viagem. São Paulo: companhia das Letras, 1994.

TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local: historia y política en la obre de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo, 2002.

TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*. Lima: Amauta, 1974.

TERÁN, Oscar. *Discutir Mariátegui*. México: editorial Universidad Autônoma de Puebla ICUAP, 1985.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2. ed. São Paulo: Martins fontes, v. 1 e 2, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *A consquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

TURNER, Frederick Jackson. *The frontier in American history*. New York: Henry Holt and Company, 1920.

VASCONCELOS, José. La Raza Comisca. In: GRACIA, Jorge J. E; Jaksic, Ivan. *Filosofia e identidade cultural en América Latina*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1983.

VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999.

VERES, Luis. El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui. *@mnis - Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, Valência, 2002, p. 1-14. Disponível em: <http://www.univ-brest.fr/amnis>.

VIZCARRA, Alfonso Castrillón. *José Carlos Mariátegui, crítico de arte*. Lima: Universidad de San Marcos, 1993. (Cuadernos de Reflexión y Crítica, n. 6).

WADE, Peter. *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Chase Publishing Services, 1997.

\_\_\_\_\_. Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica. In: LA CADENA, Marisol. (Ed.). *Formaciones de indianidad - Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envió, 2007. p. 367-390.

WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García; MIGNOLO, Walter. *Interculturalidad, descolonización el estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 9-20.

WARD, Thomas. From Sarmiento to Martí and Hostos: extricating the nation form coloniality. *European review of Latin American and Caribbean Studies*, Amsterdam, v. 83, p. 83-104, 2007. Disponível em: <http://www.cedla.uva.nl/revista/83RevistaEuropea/83-Ward-ISSN-0924-0608.pdf>. Acesso em: 04 06 2009.

WARDE, Miriam Jorge. *Liberalismo e educação*. (Tese de doutorado) São Paulo: PUC, 1984.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEINBERG, Albert Katz. *Manifest destiny: a study of nationalist expansionism in American History*. Baltimore: John Hopkins Press, 1976.

WODAK, R; REISIGL, M. Discourse and racism: european perspectives. *Annual Review of Anthropology*, v. 28, p. 175-199, 1999. Disponível em: <http://www.annualreviews.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.175>. Acesso em: 24 05 2006.

YAROS, Serapio Mucha. *Religión y mito en Mariátegui*. Barcelona: Editorial Herder, 1972.

ZEA, Leopoldo. A filosofia Latino-Americana como filosofia pura e simplesmente: por uma descolonização da consciência. In: \_\_\_\_\_. *Discurso desde a marginalização e a barbárie e a filosofia Latino-Americana como filosofia pura e simplesmente*. Garamond: Rio de Janeiro, 2005. p. 355-483.

\_\_\_\_\_. (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, v. 1 e v. 2, 1993.

\_\_\_\_\_. *El pensamiento Latinoamericano*. México: Editorial Ariel, 1976.

ZIMMERMAN, Eduard A. Racial ideas and social reform: Argentina 1890-1926. *Hispanic American Historical Review*, v. 72, n 01, p. 23-46, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/04278>. Acesso em: 14 05 2008.