

SILVIA BEATRIZ ADOUE, costureira, operária do vidro, do couro, metalúrgica e gráfica; doutora em Literaturas em Língua Espanhola pela FFLCH/USP, mestre em Integração na América Latina pelo PROLAM/USP. Uma das fundadoras da Escuela José Carlos Mariátegui desde Nuestra América na Argentina; professora da Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), educadora em diversos cursos de formação da Vía Campesina. Professora da UNESP/Araraquara e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial de América Latina e Caribe (TerritoriAL). É autora de Walsh, el criptógrafo. Escritura y acción Política en la obra de Rodolfo Walsh (Vicente López: Dialektik e El Colectivo, 2011).

DENI ALFARO RUBBO, doutor em Sociologia na Universidade de São Paulo (USP). É autor de Párias da terra: o MST e a mundialização da luta camponesa (Alameda/Fapesp, 2016) e de diversos artigos em revistas nacionais e internacionais. Atua na área de Sociologia, com ênfase em sociologia dos intelectuais e da cultura, história do marxismo e das ciências sociais no Brasil e na América Latina. É professor adjunto de Ciências Sociais na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS) e do Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória).

Alberto Flores Galindo | Antonio Melis | Bernardo Soares
Deni Alfaro Rubbo | Felipe Johnson | Luiz Bernardo Pericás
Michael Löwy | Miguel Mazzeo | Ricardo Portocarrero Grados
Roland Forgues | Sara Beatriz Guardia | Silvia Adoue
Sydney Melo | Yuri Martins Fontes

Espectros de Mariátegui na América Latina reúne leituras críticas, clássicas e contemporâneas (com inclusive novos ângulos, como a questão das mulheres e dos negros) sobre o fundamental pensador revolucionário José Carlos Mariátegui. Quase um século depois, sua questão, a saber o incontornável (e difícil, sobretudo se levarmos a sério as diferenças) encontro entre a tradição revolucionária inaugurada por Marx e a América Indígena, mantém toda sua atualidade. Nos fios que ligam as resistências e resiliência indígenas, dos Mapuche no Sul às lutas contra o *fracking* dos Standing Rock Sioux e dezenas de povos no norte da América, passando pelos zapatistas, retomadas Guaraní-Kaiowá, cosmopolíticas Yanomami e as perspectivas de *sumak kawsay* e *suma-qamaña*, a partir da Bolívia e do Equador, dentre muitas outras. Mariátegui, nesse sentido, prolonga Marx e seu pensamento-luta; os povos indígenas não surgem a partir de uma iluminação solitária, mas o interpelam em suas lutas, apoiadas pelos anarquistas e indigenistas. A América des-coberta? À maneira de Oswald de Andrade e do fio descontínuo antropófago, o *amauta* repele o eurocentrismo e o nacionalismo, e constitui uma contribuição-chave para o marxismo latino-americano, a criação para a revolução, a revolução como mito e criação.

JEAN TIBLE
Professor de Ciência Política | USP



Rubbo e Adoue (orgs.)

Espectros de Mariátegui na América Latina



Espectros de Mariátegui na América Latina



Deni Alfaro Rubbo e Silvia Adoue
(orgs.)

Já se vão mais de 40 anos desde que os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* foram publicados pela primeira vez no Brasil, graças principalmente à iniciativa de Florestan Fernandes. Mesmo assim, a recepção de José Carlos Mariátegui no nosso país não tem sido sem atribulações, o maior interesse por sua obra sendo fenômeno relativamente recente. O que talvez se possa chamar de difícil relação do Amauta com o país lusófono reflete um desafio maior: o de entender o Brasil como parte da América Latina. É verdade que a própria América Latina não é uma realidade evidente, mas, em grande medida, uma construção histórica. Por outro lado, para além da dimensão identitária, a região possui traços comuns derivados do lugar que ocupa no capitalismo internacional. Um dos grandes méritos de Mariátegui, ao fazer uso do marxismo, foi justamente entendê-lo como abordagem capaz de chamar a atenção para a especificidade da formação social peruana. Reside principalmente aí a atualidade do revolucionário peruano, o que contribui para que ainda hoje se perscrute seu pensamento, além de inspirar que se siga o caminho que indicou. Nesse sentido, *Espectros de Mariátegui na América Latina* tem a incomum qualidade de juntar intérpretes conhecidos do Amauta com jovens pesquisadores e militantes. Dessa maneira, realiza-se tanto um balanço das investigações realizadas até aqui, como também se indicam novas perspectivas de pesquisa. Por tudo isso, o livro que o leitor tem em mãos será certamente uma obra de referência entre os já não tão incomuns estudos mariateguianos brasileiros.

BERNARDO RICUPERO
Professor de Ciência Política | USP

Espectros de Mariátegui na América Latina

Deni Alfaro Rubbo e Silvia Adoue
(orgs.).

Espectros de Mariátegui na América Latina

Alberto Flores Galindo

Antonio Melis

Bernardo Soares

Deni Alfaro Rubbo

Felipe Johnson

Luiz Bernardo Pericás

Michael Löwy

Miguel Mazzeo

Ricardo Portocarrero Grados

Roland Forgues

Sara Beatriz Guardia

Silvia Adoue

Sydnei Melo

Yuri Martins Fontes

1ª edição

LUTAS ANTICAPITAL

Marília/SP – 2020

Editora LUTAS ANTICAPITAL

Editor: Julio Hideyshi Okumura

Conselho Editorial: Andrés Ruggeri (Universidad de Buenos Aires - Argentina), Bruna Vasconcellos (UFABC), Candido Giraldez Vieitez (UNESP), Claudia Sabia (UNESP), Dario Azzellini (Cornell University - Estados Unidos), Êdi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Julio Cesar Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Mariana da Rocha Corrêa Silva, Mauricio Sardá de Faria (UFRPE), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM), Tania Brabo (UNESP).

Projeto Gráfico e Diagramação: Mariana da Rocha Corrêa Silva e Renata Tahan Novaes

Capa: Mariana da Rocha Corrêa Silva

Impressão: Renovagraf

E77 Espectros de Mariátegui na América Latina / Deni Alfaro Rubbo,
Sílvia Adoue (Org.). - Marília : Lutas Anticapital, 2019.
324 p. Inclui bibliografia

ISBN 978-65-86620-32-0

1. Mariátegui, José Carlos - 1894-1930. 2. Marxismo - América Latina. 3. Socialismo e cultura. I. Título.

CDD 335.4

Ficha elaborada por André Sávio Craveiro Bueno
CBR 8/8211 FFC - UNESP - Marília

1ª edição: outubro de 2020

Editora Lutas anticapital

Marília -SP

editora@lutasanticapital.com.br

www.lutasanticapital.com.br

SUMÁRIO

Prefácio.....	7
<i>Aldo Casas</i>	
Apresentação.....	11
<i>Deni Alfaro Rubbo e Silvia Adoue</i>	
Para situar Mariátegui.....	19
<i>Alberto Flores Galindo</i>	
Mariátegui e o marxismo latino-americano – história, lutas e ideias	35
<i>Entrevista com Luiz Bernardo Pericás</i>	
Considerações para o estudo do jovem Mariátegui: os escritos juvenis.....	49
<i>Ricardo Portocarrero Grados</i>	
A luta de José Carlos Mariátegui na frente cultural	81
<i>Antonio Melis</i>	
José Carlos Mariátegui e a cultura revolucionária: do romantismo ao surrealismo	105
<i>Michael Löwy</i>	
Mariátegui: intelectuais, literatura e questão nacional.....	115
<i>Bernardo Soares</i>	
Mito, religião e socialismo nos escritos de José Carlos Mariátegui	141
<i>Sydnei Melo</i>	
Mariátegui, uma visão de gênero.....	169
<i>Sara Beatriz Guardia</i>	
Mariátegui e a questão negra.....	199
<i>Roland Forgues</i>	

Retomadas Guarani e Kaiowá: o socialismo indo-americano e a busca da Terra sem Mal.....	219
<i>Felipe Johnson e Silvia Adoue</i>	
O marxismo hediondo: notas para um estudo comparativo entre José Carlos Mariátegui e Rodolfo Kusch.....	225
<i>Miguel Mazzeo</i>	
Difusão e circulação do marxismo na periferia: Mariátegui e a “teoria da dependência”.....	259
<i>Deni Alfaro Rubbo</i>	
Afinidades entre Mariátegui e Caio Prado: questão nacional, metodologia e práxis.....	289
<i>Yuri Martins Fontes</i>	
Sobre os autores	319

PREFÁCIO

O título do livro que apresentamos inscreve-se, deliberada ou inadvertidamente, numa ilustre tradição. É preciso lembrar a frase com a qual Karl Marx e Friedrich Engels começam o *Manifesto Comunista*: "Um fantasma ronda a Europa: o fantasma do comunismo". Muitos anos depois e na proximidade do nosso tempo, Jacques Derrida considerou convocar os *Espectros de Marx* para refutar aqueles que tratavam o barbado revolucionário como cachorro morto, dizendo para eles: "Nenhum futuro sem Marx. Sem a memória e sem a herança de Marx, em todo caso de um certo Marx, de seu gênio, de pelo menos um de seus espíritos"... *Mutatis mutandis*, eu afirmo que esta obra coletiva vem nos lembrar, em primeiro lugar àqueles de nós que vivemos e lutamos em Nuestra América: nenhum futuro sem Mariátegui.

Na verdade, faz já vários anos que a obra de José Carlos Mariátegui saiu do relativo ostracismo e do menosprezo aos quais a condenou aquela Conferência dos Partidos Comunistas de América Latina, reunida no ano de 1929 em Buenos Aires, sob supervisão do dirigente do Partido Comunista de Argentina Vittorio Codovilla e dos comissários políticos enviados pela Comintern. Foi ali que se desdenhou e qualificou como "pouco marxistas" os textos daquele peruanozinho que tinha a ousadia de pensar com a própria cabeça, escrevia "ensaaios", rejeitava a concepção da revolução por etapas, sustentava que ao imperialismo e às burguesias locais se devia opor o socialismo e, suprema heresia, desafiava a autoridade do "marxismo-leninismo-stalinismo" com sede em Moscou, ao se atrever a escrever: "Não queremos, certamente, que o socialismo seja em América decalque e cópia. Deve ser criação heroica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano".

Poucos lembram hoje de Vittorio Codovilla (e quase ninguém lembra para o bem). Pelo contrário, José Carlos Mariátegui é amplamente reconhecido como precursor ou um dos primeiros gestores do marxismo em nossas terras, o que implica num mérito imenso. É preciso levar em conta que, sendo o marxismo uma linguagem de e para a luta de classes (linguagem associada a um *corpus* teórico e a uma práxis), era uma linguagem que havia nascido, como o mesmo Marx, na Europa, porque foi ali onde surgiu a inédita e expansiva forma de relação social antagônica característica do capital, assim como sua necessária contraparte: as lutas e as organizações operárias que se desenvolveram no século XIX. Essa "linguagem" chegou também à América e, apesar das incrustações e deformações eurocêntricas que trazia, também aqui começou a ser utilizada para lutar contra a exploração e o capitalismo. E foi precisamente o jovem Mariátegui, alentado e iluminado (mas não deslumbrado) pela Revolução Russa de 1917, quem contribuiu decisivamente para o desenvolvimento do marxismo enraizado em nosso continente e em seus povos, abordando novas problemáticas e aportando novos conteúdos, expressões e sensibilidades.

Mariátegui, chamado também, com carinho e respeito, de "o Amauta", foi fundador de revistas, de editoras, do Partido Socialista do Peru (que passaria logo a ser denominado Partido Comunista) e da Confederação Geral de Trabalhadores do Peru. E mais ainda: abriu novas perspectivas pelas quais a luta contra a exploração capitalista e a dominação imperialista é, também e necessariamente, o combate contra a colonialidade do poder e o saber em toda Nuestra América, assumindo para isso a viva tradição e história da resistência de índios, afrodescendentes, mestiços e imigrantes provindos de todos os continentes, todos os quais conformam, não sem tensões, nossas classes e grupos subalternos, antagônicos ao capital.

Do valor e da riqueza do legado mariateguiano dão eloquente e documentado testemunho as investigações que este livro reúne. Mas os qualificados estudiosos que aqui escrevem advertem-nos, também, que o reconhecimento formal da impor-

tância de Mariátegui não significa de maneira alguma que sua obra tenha sido plenamente conhecida, compreendida e/ou desenvolvida criativamente. Precisamente por isso é um acerto e uma necessidade convocar seu espectro! É necessário que a fantasmática presença de Mariátegui deslize entre nós, que nos inquiete e anime, que sejamos intelectuais comprometidos, militantes sociais e políticos, ou simples mulheres e homens empurrados à luta porque nossa mera subsistência está ameaçada pela crise estrutural (isto é, econômico-social, mas também ambiental e civilizatória) do capital.

Se Mariátegui, no final da terceira década do século passado, propôs a sua geração a formidável, imensa tarefa de “dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano”, seu espectro deve agora nos lembrar, no começo do século XXI, que essa tarefa não apenas segue pendente, mas que é mais urgente do que em qualquer outro momento da história. E que, por isso, não serve o “decalque e cópia”... e nem mesmo o “decalque e cópia” do escrito pelo mesmo Mariátegui!

Entendo que esse espírito anima este livro e espero que assim o advirtam seus leitores. Seu conteúdo e estrutura permitem, por um lado, examinar a vida e a obra do Amauta em diferentes momentos e desde diferentes ângulos; por outro lado, mostra-se que o escrito e feito por Mariátegui devem ser estudados criticamente, enriquecidos (e, se necessário, refutados). Isto é, não se trata tanto de “estudar Mariátegui” como um fim em si mesmo, mas estudar *com* Mariátegui as novas realidades, para dar continuidade e reatualizar aquela atitude tão característica do Amauta, simultaneamente dialógica e agonística, levando adiante construtivas discussões com autores provindos de outras vertentes teóricas e políticas e, sobretudo, com as novas ameaças e contradições que enfrentamos, no continente e no mundo.

Porque José Carlos Mariátegui não pode ser considerado, de maneira alguma, um marxista “folclórico” ou localista. É um socialista, um comunista, certamente herético, como também foram, cada um ao seu modo, grandes revolucionários (só para

citar três nomes, escolhidos por aquilo das "afinidades eletivas")
como Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Ernesto Che Guevara.
Sua causa, nossa causa, é a emancipação da humanidade.

Aldo Casas.

Buenos Aires, fevereiro de 2019

(tradução Silvia Adoue).

APRESENTAÇÃO

José Carlos Mariátegui e a aventura inconclusa

Deni Alfaro Rubbo e Silvia Adoue

A história do marxismo não se pode reduzir às tendências prevalecentes na esquerda do fim do século XIX até hoje. Tampouco é uma linha homogênea. Existe uma constelação intelectual e política subterrânea pulsando nessa corrente heterogênea, reprimida pela centralização burocrática e pelo reformismo social-liberal. Na América Latina uma das estrelas mais visíveis dessa tradição errante é a figura de José Carlos Mariátegui (1894-1930).

Ao longo das décadas, a obra do marxista peruano tem se mostrado como uma das referências essenciais do nosso tempo. Marxista convicto e confesso, como ele mesmo gostava de se definir, suas hipóteses heréticas sobre diversos temas candentes da vida social parecem ainda possuir uma espantosa atualidade, como um espectro que vem assombrar o pensamento achatado e superficial tão em voga no tempo presente.

“Precursor”, “pioneiro”, “original”, “autêntico”. Esses e outros adjetivos similares são atribuídos constantemente por autores de diferentes quilates quando se referem à produção marxista de Mariátegui. Essa fama póstuma assenta-se na ideia de que, no conjunto de seu projeto político-teórico, a relação entre América Latina e marxismo não se construiu por meio do encadeamento mecânico dos efeitos e das causas, da cópia descarada da teoria produzida na Europa, de aplicação imediata de fórmulas positivistas. Para ele, o marxismo não era uma religião de salvação terrestre. E a América Latina não seguia o trem da história do progresso homogêneo e linear. Nessa complexa relação, enigmática e insinuante, emergia uma temporalidade histórica dissonante na América Latina. As

temporalidades aparentemente descompassadas marcaram a matriz da exploração capitalista, mas também apresentam, no olhar de Mariátegui, fulgores de possibilidades futuras.

Mas, afinal, a tradição teórica inaugurada por Marx não era tributária de uma fervorosa apologia à teleologia da história e do determinismo econômico, confiante nas engrenagens do progresso, como afirmam as centenas de narrativas liberais, social-democratas e (neo)stalinistas? Em seu belo livro *Marx, o intempestivo* (1999), Daniel Bensaïd assevera que a contribuição decisiva de Marx é uma nova representação da história. Contrariamente às formulações de cunho positivista e fatalista, a “nova escrita da história” de Marx estaria plasmada no desenvolvimento desigual entre as diferentes esferas de uma formação econômico-social específica e uma abordagem crítica da noção abstrata de progresso. Uma concepção “aberta” da história que caminha nos trilhos da incerteza do presente. Um futuro que não estava desenhado de antemão, definido, garantido. Ora, foi uma nova escrita da história latino-americana que Mariátegui começou a produzir depois de seu périplo europeu, no qual afirmou “o dever de uma tarefa americana”.

O marxismo crítico de Mariátegui estava ciente da relação tensa entre uma realidade dinâmica e o imperativo de interpretá-la e transformá-la. Para torná-lo palpável na América Latina era preciso questionar sobre seus alcances e limites. O socialismo na América Latina implicaria um difícil encontro entre passado e futuro. Por isso, buscou apreender o enigma latino-americano e suas peripécias históricas através da “criatividade heroica”, expressão que certamente causara calafrios às ortodoxias constituídas do terror burocrático.

“Não queremos, certamente que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heroica”.

Decifrar a esfinge latino-americana sem decalque nem cópia e sim criação heroica para novas gerações, sentenciava Mariátegui. Essa orientação teórica e política de formidável alcance serviu de bússola para gerações de intelectuais-militantes e para a sociologia crítica latino-americana, que encontrou distintas maneiras de discorrer sobre as comple-

xidades e heterogeneidades da região. “Modernidade sem modernidade”; “a originalidade da cópia”, “desenvolvimentos desiguais e combinados”, “coexistência dos tempos”, “tempos mistos e superpostos”. Como bem assinala Patricia Funes (2006, p. 24), são diferentes maneiras de abordar sociedades policromas e bastante reticentes às categorias acabadas ou cristalizadas. Em alguma medida, na história intelectual das ideias da América Latina, vertentes teóricas como a Teoria da Dependência e, atualmente, os “estudos pós-coloniais” são devedores diretos ou indiretos das ideias de nosso autor.

O espectro de Mariátegui não ronda apenas no campo da esquerda político-intelectual peruana. Também desvenda o enigma do capitalismo dependente na América Latina. E sinaliza uma estratégia na “agonia” (tal como Miguel de Unamuno definia a luta) e resistência das organizações sociais e políticas. Não é coincidência que, atualmente, o maior público de sua obra fique majoritariamente no campo da militância política. Por exemplo, a Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), a principal escola de formação política do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), localizada na cidade de Guararema (São Paulo), tem ministrado dezenas de cursos sobre o marxista andino para diversos movimentos sociais da América Latina.

A obra de Mariátegui expressa um amplo e variado campo temático. Transitou entre questões literárias, artísticas, sociológicas e políticas. Provavelmente a profissão de jornalista, que exerceu durante toda a vida, o motivava a escrever sobre assuntos tão diversificados. Do ano de sua precoce morte, 1930, até o presente momento, muito se escreveu e discutiu sobre o nosso autor. Por um lado, alguns aspectos de sua trajetória e obra parecem se repetir, principalmente questões políticas e teóricas dos seus últimos anos de vida que geraram polêmicas e dissidências no seu itinerário, como as relações político-ideológicas com a Alianza Popular Revolucionária Americana (APRA) e com a Internacional Comunista, a especificidade do marxismo, a concepção de socialismo indo-americano, a relação entre política e religião. Por outro lado, outros aspectos ainda necessitam de estudos mais rigorosos para, enfim, iluminar uma interpretação global de seu pensamento e tempo.

Neste livro o leitor perceberá que, de forma geral, procuramos mesclar contribuições a respeito de Mariátegui de temas mais conhecidos e de menor audiência. Assim, será possível telegrafar ao leitor brasileiro momentos dessa trajetória errante e o desenvolvimento de algumas de suas ideias. Eis aqui o objetivo deste livro. Obviamente, não pretendemos esgotar a trajetória e o pensamento do autor. Muito pelo contrário. Aliás, seria preciso de mais alguns volumes para conseguir abarcar a totalidade do conjunto de seu pensamento. Na realidade, trata-se de um estímulo para que outros militantes e pesquisadores se inquietem com esse personagem errante da América Latina. É também um convite à leitura da variada obra do autor peruano.

No que concerne ao perfil dos autores, buscamos uma diversificação no livro. Há um equilíbrio de contribuições de autores estrangeiros, sobretudo peruanos, e brasileiros. A composição da coletânea abarca autores consagrados internacionalmente em relação à obra mariateguiana, e também a colaboração de jovens pesquisadores brasileiros; ademais, militantes sociais da questão agrária e indígena adentram nessa somatória. Os textos de alguns autores deste livro já foram publicados em livros e revistas (embora de pouco acesso ao público brasileiro) e estão devidamente mencionados no começo de cada capítulo, enquanto outras pesquisas são inéditas.

O livro abre com um ensaio do historiador peruano Alberto Flores Galindo (1949-1990) – infelizmente, ainda desconhecido em nosso país –, autor do clássico *La Agonía de Mariátegui*, que fornece pistas metodológicas e teóricas para desvendar a especificidade do marxismo heterodoxo de Mariátegui. Em seguida, realizou-se uma entrevista com um dos principais divulgadores e analistas da obra mariateguiana no Brasil, Luiz Bernardo Pericás. O historiador perscruta sobre como conheceu a obra de Mariátegui; sua aproximação com estudiosos; a experiência com os (neo)zapatistas de Chiapas (leitores de Mariátegui!); os desafios sobre a recepção do autor no meio intelectual brasileiro, ainda demasiado restrita; as diferenças e similitudes com outro marxista latino-americano, Che Guevara (autor do qual é especialista) e, por fim, a proliferação dos “mariateguismos”. Ricardo Portocarrero Grados

discorre sobre os escritos do “jovem” Mariátegui, ou seja, anterior à sua fase marxista, que perpassa a década de 1910, período que escreveu colunas sociais, crônicas, poesias, contos e peças de teatro. Trata-se de um momento peculiar de sua trajetória e produção literária e jornalística e um capítulo da história social dessas práticas culturais no Peru completamente desconhecidos no Brasil.

A dimensão cultural de Mariátegui é um dos aspectos explorados neste livro em três capítulos. O crítico literário italiano Antonio Melis, o organizador dos dois volumes *Mariátegui Total*, retrata a “sensibilidade pelo fato artístico” do autor. Não permanece apenas nos questionamentos aos costumes conservadores que Mariátegui manifestou em sua juventude, mas principalmente o aponta como organizador da cultura política do seu país (ao editar a revista *Amauta*, por exemplo). Mariátegui elaborou uma análise que iluminou a importância do contexto em que se elabora e se difunde a produção artística. Além de suas discussões em torno da noção de realismo, Melis também relaciona a crítica marxista da cultura mariateguiana com outros expoentes do marxismo. Já Michael Löwy, intelectual franco-brasileiro conhecido pelos estudos sobre história do marxismo e religião, ressalta a dimensão romântica e revolucionária do aspecto literário e cultural de Mariátegui, especialmente nas análises sobre o fenômeno do surrealismo, que tanto o marxista andino divulgou e estimou. Por sua vez, o capítulo apresentado por Bernardo Soares fornece um interessante panorama político-cultural latino-americano no qual Mariátegui estava inserido e marcou posições políticas e teóricas. As ideias de José Rodó, Rubén Darío, José Martí, Manuel Ugarte, Gonzáles Prada e César Vallejo circularam em ambientes intelectuais na década de 1920 e Mariátegui interagiu com elas, para reafirmá-las ou repeli-las.

Como é sabido, no percurso de sua trajetória, nosso autor teve uma forte influência religiosa. Nessa toada, Sydnei Melo trabalha com desenvoltura as possíveis conexões entre o político e o religioso em seus escritos e a “reivindicação do mito, da fé e da religiosidade como elementos que permitem inscrever a reflexão sobre a luta socialista no interior de uma ‘dimensão

religiosa”. Por um lado, se essa dimensão provocou opiniões ideológicas contrastantes e uma quantidade razoável de pesquisas, por outro lado, as questões de gênero e negra em Mariátegui foram pouco exploradas. E exatamente elas que são tratadas nos dois capítulos subsequentes. A pesquisadora peruana Sara Beatriz Guardia acompanha o percurso do nosso autor, que muda sua visão sobre as mulheres do senso comum da sociedade patriarcal até o militante tocado pela luta das mulheres. O ponto de partida, acrítico, dessa trajetória está plasmado nas colunas de Juan Croniqueur nos contos publicados na revista *El Turf*, ou na peça de teatro *Las Tapadas*. Ironiza o feminismo e as sufragistas. A pesquisadora não se furta de investigar a relação epistolar de Mariátegui com a enigmática Ruth, nem a experiência de choque com o conservadorismo limenho depois do episódio da performance de Norka Rouskaya. Superada a "Idade da Pedra", entre 1920 e 1930, Mariátegui escreve vinte e um artigos sobre os direitos das mulheres e a revista Amauta vai acolher não poucas colaboradoras femininas. Guardia detém-se na contribuição de muitas delas, que ajudaram a forjar o pensamento crítico e socialista no Peru. Roland Forgues, estudioso peruano e radicado na França, examina criticamente a questão negra na obra de Mariátegui. Muitos dos aspectos de sua visão sobre o negro – não isenta de preconceitos – estão inseridos no contexto das correntes do pensamento filosófico e político que marcaram a segunda metade do século XIX e começo do século XX, como os argentinos Domingo Faustino Sarmiento e José Hernández. Mesmo com problemas, Forgues assevera que a visão mariateguiana do negro é coerente com sua visão global da colônia, vista como sistema explorador da “raça” nativa e da civilização andina.

Felipe Johnson e Silvia Beatriz Adoue realizam um estudo sobre aquilo que Mariátegui chamava de “elementos de socialismo prático” presentes na sociabilidade Guarani-kaiowá. Apresentam a luta desses povos, assim como outros das chamadas terras baixas da América do Sul, como parte do desenvolvimento de uma cultura socialista indígena para nossos territórios.

Ela interpela tanto a ideologia do Capital como o pensamento de uma esquerda presa no paradigma do desenvolvimentismo.

Os três últimos capítulos do livro são estudos que buscaram comparar aspectos teóricos e políticos de Mariátegui com outros autores latino-americanos. Miguel Mazzeo, estudioso da obra do peruano, rastreia os traços comuns entre o pensamento do marxista e o do filósofo e antropólogo Gunter Rodolfo Kusch. “Trata-se de uma filosofia semanticamente subversiva, epistemologicamente rebelde, que localiza a reflexão no devir que tenta captar e não num pensamento pré-fabricado e que tudo abrange”, diz Mazzeo, que opõe o marxismo visceral de Mariátegui a um “marxismo pulcro” e eurocêntrico que predominou nos partidos da esquerda latino-americana. E percebe na obra de ambos a matriz da filosofia andina. Deni Alfaro Rubbo interpreta algumas manifestações da difusão e a circulação da obra de Mariátegui entre cientistas sociais brasileiros exilados no Chile durante as décadas de 1960 e 1970. Levanta algumas convergências teóricas e políticas entre a obra mariateguiana e a dos dependentistas; apresenta a circulação do autor peruano no Chile por meio de empreendimentos bibliográficos e de agentes de difusão. Disponibiliza também o contato dos intelectuais dependentistas brasileiros com a obra mariateguiana durante suas experiências de exílio; e, a despeito desse contato, aponta a “ausência” de discussão dessa obra entre os dependentistas. Por último, Yuri Martins Fontes traça uma comparação com outro intelectual marxista brasileiro: Caio Prado Júnior. O estudo dessa afinidade é desenvolvido principalmente por meio da contribuição dos autores ao campo da filosofia, o que inclui, evidentemente, suas atividades como intelectuais orgânicos revolucionários. Segundo o autor, uma das semelhanças de Caio Prado e Mariátegui é o uso criativo da metodologia dialética e a compreensão do marxismo como filosofia da práxis. Tais concepções os fariam aproximar suas interpretações da realidade histórica latino-americana, pelos debates filosóficos revolucionários da época, e por ampliar a interpretação dialética de modo a incluir em sua análise aspectos superestruturais que permitissem uma compreensão

mais completa da totalidade social concreta, desbravadas por inúmeras e pertinentes polêmicas, tanto no que toca à teoria como à política.

Para terminar, alguns agradecimentos necessários. Para todos autores e autoras que compõem o presente livro e apostaram na empreitada, sempre arriscada. Cecília Rivera pela autorização de publicar o texto de Flores Galindo. Também àqueles que ajudaram na efetivação das traduções e revisão das mesmas, como Luccas Maldonado, Bernardo Soares, Danielle Tega, Marcos Sorrilha Pinheiro.

Referências

BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

FUNES, Patricia. *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política em los años veinte latino-americanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

Para situar Mariátegui*

Alberto Flores Galindo

Partimos para o estrangeiro
não em busca do segredo dos outros
mas em busca do segredo de nós mesmos.
José Carlos Mariátegui

I

Mariátegui teve como ofício o jornalismo. Vivia das colaborações que publicava em *Variedades*, *Mundial* e algum eventual envio ao exterior.

Como essas atividades não permitiam solver todas as demandas de sua precária economia familiar, Mariátegui embarcou na formação de uma editora e de uma imprensa. Mas tais projetos tinham horizontes mais amplos que as necessidades imediatas e se confundiram com as revistas *Amauta* e *Labor*, e depois com a organização dos operários e do Partido Socialista.

Tudo isso foi empreendido em muito pouco tempo: entre 1923, depois de seu regresso da Europa, e abril de 1930, quando se produziu seu decesso. Aparentemente, as condições nas quais se gestou o discurso mais original do marxismo latino-americano não foram as mais adequadas. Em todo momento Mariátegui esteve assediado por dolências físicas, devendo dedicar às vezes muitas horas a tratamentos inúteis. Não obstante, a despeito de elaborar artigos, utilizava a máquina de escrever para manter uma ativa correspondência com peruanos no exílio, agentes de sua revista, intelectuais da província,

*Originalmente publicado em *Pensamiento político peruano*, Lima: Desco, 1987, pp. 201-211 e, posteriormente, em *Obras completas*, II. Lima, Fundación Andina/ Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1994, pp. 549-562. Tradução do espanhol por Deni Alfaro Rubbo. Revisão técnica de Marcos Sorriha Pinheiro. Publicação autorizada por Cecilia Rivera.

amigos. Um trabalho incessante que devia, ademais, driblar a vigilância permanente e a observação a qual era objeto por parte da polícia: recordemos o assalto à casa *Washington izquierda*. Não contava com as simpatias do regime e foi acusado em algum momento de integrar uma conspiração comunista. Mariátegui negaria qualquer conexão com Moscou, mas admitiria sua filiação marxista. O que queria dizer com este termo? Como definir o marxismo de Mariátegui? É óbvio que a história do marxismo não é a história de apenas uma corrente, senão do desenvolvimento de tendências contrapostas, enfrentadas entre si, separadas por diferenças nacionais, sociais, conceituais e culturais. Um sociólogo norte-americano, Alvin Gouldner, propõe uma distinção mais didática que real entre dois marxismos que haviam existido a partir da própria fundação dessa maneira de encarar a realidade (GOULDNER, 1983). Marx seria uma espécie de ser com duas cabeças: de um lado estaria a tradição positivista e de outro lado o que se denomina “marxismo crítico”. Gouldner sugere que ao longo da história do marxismo existe uma espécie de contraponto entre ambas as correntes: a estruturalista, que privilegia os traços evolucionistas e se autodefine como ciência e, de outro lado, um marxismo mais historicista que se assume como ideologia e paixão. Este último é um marxismo voluntarista, enquanto no primeiro predominaria o determinismo. Kaustky e a social democracia do início do século XX seriam uma das expressões da vertente positivista, enquanto Lukács ocuparia o interior do marxismo crítico. Este esquema me parece basicamente didático e não esgota a complexidade e heterogeneidade do pensamento marxista, mas se o admitirmos momentaneamente, embora como um caráter hipotético, poderíamos inscrever o marxismo de Mariátegui dentro do que Gouldner denomina como a tradição do marxismo crítico: um tipo de marxismo que não se sente necessariamente contraposto ao fator religioso e que, como esse autor assinala, inclui dentro de suas fontes muitas das tradições milenaristas e utópicas do movimento operário e da cultura popular inglesa do século passado.

Este marxismo crítico está reaparecendo ou cobrando um novo auge precisamente na Europa dos anos 1920, essa

Europa que Mariátegui visita, quando reside e percorre, durante mais de dois anos, tanto a Itália como a Áustria e Alemanha. Nesses países, outros jovens intelectuais como ele têm começado a publicar ou vão publicar nos próximos anos. Na Alemanha, já há intentos de reconciliar o marxismo seja com a tradição cristã ou com a tradição judia, estabelecendo um diálogo entre o materialismo histórico e o fator religioso. É a Europa de Lukács, de Gramsci, de Korsh, de Benjamin, de Adorno, de Scholem. Quase todos eles tinham nascido alguns anos antes de Mariátegui, porém, ser jovem na América Latina é sempre algo mais prematuro que ser jovem na Europa. Desde então, Mariátegui, salvo provavelmente duas ou três passagens de Gramsci (1891-1937), escritas em algum periódico como *L'Ordine Nuovo*, onde este era articulista, não leu nenhum desses autores¹. Porém, o ambiente que vai produzir, por exemplo, a escola de Frankfurt, é o mesmo que Mariátegui compartilha com eles. Sua “cena contemporânea”. Sua Europa. Às vezes, as ideias se propalam de maneira tão imperceptível como os vírus.

Europa era um mundo em que as convicções, certezas e seguranças que inauguraram os novecentos haviam explodido, como as armas que destroçaram as trincheiras em Verdun ou em Caporetto. A Grande Guerra colocou em questão a ideia de progresso e a segurança que exibiam outrora os que se proclamavam “civilizados”. Depois alguns, como Paul Valéry, descobririam que as civilizações (também) são mortais. Outros, muito prontamente, como Spengler, anunciariam a decadência do Ocidente. A vivência do fim do mundo gerou, de um lado, pessimismo e desalento, enquanto em outros produziam esperanças diante do advento de uma sociedade nova. A primeira corrente conduziu ao fascismo. A segunda ao comunismo: este encontrara sustentação na revolução soviética. Do leste parecia soprar um vento distinto. Eram tempos de crises em que, como sempre, se encontram e se contrapõem o novo com o velho, o tradicional com o moderno, a revolução com

¹ Segundo Guillermo Rouillón, residindo na Itália, Mariátegui se aproximou da redação de *L'Ordine Nuovo*, acompanhado de outros dois peruanos, Macchiavello e Falcón. Ali, teria conhecido Gramsci.

a reação. Gramsci falará de “encruzilhadas históricas”: caminhos cruzados que obrigam a optar e ampliar o horizonte. Benjamin crerá que, em épocas como as quais tocava viver, é na consciência que se encontra o novo com o velho: “As experiências depositadas no inconsciente coletivo engendram em sua interpenetração com o novo as utopias que deixam seu rastro em mil configurações” (BUCK-MORSS, 1978, p. 29). Começa a circular novamente esta palavra: utopia, que aparecera a partir de 1918 no título de um livro de Ernst Bloch (1980) e rondará os textos de Martin Buber (1966).

Mariátegui tinha uma predisposição natural – tome-se o termo como uma metáfora – para realçar a dimensão crítica do marxismo, que nascia de um traço da cultura peruana de então: a gravitação do que ele mesmo chamará de “fator religioso”. Sua obra intelectual partia de uma intensa preocupação, quase mística, que o diferenciou notavelmente de outros autores da época. Por isso não se considerava um discípulo de González Prada, como será Haya de la Torre. Não compartilhou o anticlericalismo e menos ainda qualquer posição que pudesse aproximar-se do ateísmo. Mariátegui interrogara o marxismo a partir de uma tradição popular, particularmente forte, conformada pela religião e a religiosidade no Peru. Por isso, o texto mais importante que escreve, antes de viajar à Europa, é o longo artigo sobre a procissão do Senhor dos Milagres, onde qualquer leitor pode ver como a preocupação pelo fator religioso faz com que Mariátegui descubra as multidões, e de que maneira a religião começava a ser importante para ele, não tanto pelas respostas de problemas metafísicos, mas pela sua capacidade de aglutinar multidões e mobilizá-las em um projeto comum. Esses carregadores de santos e essas massas que se aglomeravam em Lima ao redor de uma imagem poderiam muito bem congregarse em função de outros objetivos e de outras metas. É a partir dessa permanente preocupação religiosa, que atravessa todos os textos de Mariátegui até o final de sua vida, que ele fará uma leitura particular do marxismo. “Os dois na aventura tempestuosa – dirá, referindo-se a Alcides Spelucín –, encontramos Deus e descobrimos a humanidade” (MARIÁTEGUI, 1980, p. 346). Curiosamente, Mariátegui será

contemporâneo de europeus que têm preocupações similares, esses então jovens anônimos já mencionados, que compartilham o mesmo ambiente do pós-guerra.

Segundo Michel Löwy e Susan Buck-Morss, uma das manifestações da Europa do pós-guerra será o rechaço ao racionalismo, identificado com posições conservadoras. Mas o irracional não se constituirá apenas na defesa da instituição ou da imaginação, no entusiasmo pela arte, nas associações livres de psicanálise e na escrita automática de Breton; será também uma espécie de renascimento subterrâneo da religiosidade: a religião voltava a estar na moda. O caso mais extremo foi de Bloch, que “chega, pois, a conciliar, a fundir em uma combinação alquímica monstruosa e sibilina Karl Marx com o Apocalipse, o maestro Eckhart com a revolução de outubro, o socialismo científico com a igreja cristã” (LÖWY, 1978, p. 41; BUCK-MORRS, 1978, p. 32). Em 1927, na Sorbonne, Robert Eisler sustentava que Jesus havia sido na realidade o “líder de uma revolta política”.

Enquanto Lukács (1885-1971) ou Benjamin (1892-1940) pertencem à terceira geração de marxistas europeus, Mariátegui é o ponto de partida de qualquer corrente marxista no Peru. O problema que colocou foi como fundar um socialismo nesse país. É preciso considerar aqui que, salvo algumas exceções – que importam unicamente para a história intelectual –, no Peru não existia uma tradição socialista, como podemos encontrá-la no Chile ou na Argentina. O Peru não figura na geografia da II Internacional, salvo como uma nota de rodapé erudita. Em compensação será um capítulo importante na história do marxismo que se inaugura com a III Internacional, e isto graças a Mariátegui. Poderia se imaginar uma história erudita do marxismo, com muitos volumes sem mencionar jamais o Peru até os anos 1917-1918, quando encontramos textos entusiasmados de Mariátegui em que palavras como bolchevique, marxismo, socialismo e comunismo são quase sinônimos. O marxismo chega com as notícias sobre Lenin, Trotsky, a queda dos czares e a revolução de outubro. Tratava-se de introduzi-lo no Peru. Para explicar seu propósito, Mariátegui recorre à comparação com a cana de açúcar. Um cultivo trazido da

Europa, mas que tem se integrado ao território; era necessário fazer algo similar com o marxismo, isto é, havia que repensar a palavra, outorgar-lhe um conteúdo próprio. Um problema muito importante para tudo isso consistia em determinar qual seria o sujeito dessa revolução e do projeto socialista. Como fica claro, a esta altura, para Mariátegui o verdadeiro problema do marxismo era como mudar e transformar uma ordem social. Ele não começou por descrever uma sociedade para depois pensar em sua abolição, senão partiu assumindo um voto contra a República e a ordem oligárquica, ou seja, partiu de uma opção ética que López Soria (1982, p. 103-110) indica como um traço clássico de “anticapitalismo romântico”. Seu caminho ao socialismo começou por um rechaço da sociedade em que vivia, por um “anti”, mas este “anti” era insuficiente para fundar o socialismo no Peru. Teria que dar um conteúdo afirmativo a esta palavra.

José Carlos Mariátegui pensou que no Peru era possível fundar um projeto socialista considerando que a história peruana havia seguido um caminho distinto da evolução europeia. Aqui, o socialismo, produto de um mundo moderno e industrial, das cidades e das classes operárias, podia se encontrar com a trajetória histórica do país. Por isso era essencial para Mariátegui demonstrar que a sociedade incaica havia sido um caso peculiar de aparição do Estado, sem propriedade privada e com a persistência de traços coletivistas. O chamado comunismo primitivo, na versão do Manifesto Comunista, reproduzia-se através do que ele chamava de comunismo agrário inca, mas este “comunismo agrário” não terminava com a conquista, senão persistia até a atualidade nas comunidades camponesas, onde se podia encontrar, em estado prático, o equivalente do socialismo de nossos dias através da apropriação coletiva de pastos, de terras e do trabalho dos camponeses.

II

Assinalei anteriormente as vinculações de Mariátegui com algumas correntes heterodoxas dos anos 20 e 30, apesar de não existir um contato físico com a maioria desses autores e textos. Cabe assinalar outro parentesco similar, que não passa necessariamente pelas leituras, mas que coloca Mariátegui em outra matriz da história do marxismo: sua convergência com os populistas russos. A problemática de Mariátegui em relação às comunidades guarda semelhanças com as explicações de Aleksander Hersen e depois de Vera Zasúlich e os outros populistas em relação à possibilidade de um socialismo camponês. Em outras palavras, tratava-se de repensar o socialismo a partir de um país agrário e atrasado. O socialismo podia ser construído em uma sociedade em que os operários eram uma minoria; todavia, para lograr tal feito, o socialismo tinha que ter bases camponesas, tinha que assentar-se também no campo. Dessa maneira, seria a culminação da verdadeira tradição histórica peruana que a conquista buscou interromper. Assim aparece a tese da “heterodoxia da tradição”. Antigamente e na atualidade, no Peru existem diferentes jeitos de entender a palavra tradição: tem a versão ridícula, irônica, tola e hispânica, que se confundia com a Lima colonial pavimentada, com as casas rústicas e governadores poeirentos; e outra versão da tradição, a verdadeira e real porque se encarnava nos homens, em seres concretos: a coletivista, camponesa e indígena com a qual fazia falta fundir-se o socialismo.

Nos tempos de Mariátegui, na Europa, o anarcossocialista Gustav Landauer contrapunha a cidade capitalista com a comuna rural, o mundo moderno com as tradições camponesas. No entanto, para Mariátegui não se tratava de uma disjuntiva. O problema não era escolher entre o moderno e o tradicional. Apesar de seu projeto ter sido uma crítica à modernidade a partir do subúrbio do Ocidente como era (e segue sendo) Lima, não pretendia refugiar-se no passado ou regressar para trás, tampouco elaborar uma utopia retrospectiva. Ao contrário, sob o amálgama entre marxismo e indigenismo,

almejava ensaiar um encontro diferente entre a cidade e o campo, isto é, entre Ocidente e o mundo andino.

Por isso que o socialismo não poderia ser “decalque” nem “copia”. Este país, o Peru, tinha uma composição social muito diferente dos países europeus. Dizíamos que um traço do marxismo de Mariátegui foi a intenção de repensar o sujeito da revolução e de atribuir um papel significativo aos camponeses. Mas isso não significava que fosse apenas um marxismo camponês e que excluísse os operários. Principalmente na polêmica com Haya de la Torre, Mariátegui insistirá, mais do que nunca, na importância da classe operária e falará de um partido de classe, como aparece com clareza em suas cartas; porém, partido da classe operária era, na realidade, algo como um partido de trabalhadores e partido de trabalhadores era um partido dos operários e camponeses.

Outro traço essencial desse marxismo de Mariátegui nasceu na consciência de estar assentado em um país muito diferente dos ocidentais na medida em que, como adverte quase toda sua geração, aqui as palavras tinham outro conteúdo. Isso foi dito de maneira irônica pelo escritor Abraham Valdelomar referindo-se a um país onde chamam a “libélula” de “chupajeringa”² As coisas são diferentes dos nomes que as denominam. Assim ocorre porque o tempo não é o mesmo da Europa. O tempo, por sua vez, é diferente porque no Peru se combinam várias temporalidades. Era um país onde, como diziam Haya, Porras, Basadre e sem dúvida Mariátegui, se superpõem diversos estados da história, desde a idade da pedra, o homem primitivo e o comunismo elementar da selva, para utilizar os termos da época, até o operário industrial moderno de uma fábrica têxtil, que podia assemelhar-se relativamente às fábricas europeias do século XX: tudo isso em um mesmo território.

Como entender um país assim? Sem dúvida não se podia entendê-lo pelos procedimentos racionais e os caminhos assinalados pelo positivismo. Entender um país assim exigia

² O termo *chupajeringa* é o corpo de uma libélula. Como dito na frase seguinte, depois de citar essa expressão, o autor se refere ao texto de Valdelomar sobre como os peruanos trocam o nome de determinados elementos por nomes que não fazem sentido [Nota do Tradutor].

outorgar preeminência à intuição e à imaginação. Por sua vez, quicá as construções imaginárias podiam testemunhar melhor sobre essa realidade. Dessa maneira, Mariátegui coloca a necessidade de compreender a sociedade peruana a partir do ponto de vista da cultura e a partir dessa dimensão chamada “superestrutura”, tão menosprezada em outras tradições marxistas, em particular, o mundo da criação literária e da ficção. Abram os *7 Ensayos* e observem as escassas linhas sobre a economia e a quantidade de páginas dedicadas ao fator religioso, o processo de literatura, o problema do índio (este entendido como um fator de percepção e cultura, mesmo quando o autor insiste que é um problema econômico), da educação... O próprio Mariátegui imaginou a necessidade de fazer um romance para entender a realidade peruana. Em todo caso, terminou utilizando, como meio de aproximação da realidade peruana, um gênero localizado a meio caminho entre a ficção e o estudo erudito: o ensaio.

No entanto, antes mesmo de uma teoria, a sociedade peruana desejava um mito. O marxismo era ou deveria ser a religião de nosso tempo. Um mito coletivo que se confunde claramente em um texto de Mariátegui com a ideia de milênio. Uma meta para lutar sem que nada garantisse sua consecução. Por isso é que para Mariátegui não surpreende que existam conflitos e problemas na União Soviética e lê com interesse o livro de Panait Istrati – praticamente o primeiro dissidente na história intelectual do comunismo –, um crítico muito agudo que publica em 1928 um livro sobre a Rússia que Mariátegui comenta ao longo de quatro artigos (MARIÁTEGUI, 1988, p. 141-153)³. O socialismo não significava a solução de todos os problemas nem a anulação de todos dos conflitos. O socialismo era uma meta que permitia unir pessoas, outorgar uma identidade, construir uma multidão e dar uma rota pelo qual valia a pena viver. Era uma moral. E, antes de tudo, era uma prática.

³ Foi publicado em *Variedades* em quatro partes: a primeira em 18 de junho de 1915; a segunda em 6 de novembro de 1926 (reproduzida em *Amauta* n. 3 de novembro de 1926); a terceira em *Variedades* de 18 de agosto de 1926; a quarta em 12 de março de 1930.

Existe um fundo fortemente espontaneísta no pensamento de Mariátegui, para quem nenhuma rota estava traçada de antemão, mas que se fazia no próprio caminho. Contudo, se alguém lê a carta que a ele dirige um simpatizante do comunismo como Estevan Pavletich ou as cartas que remete, de Paris, a Eudocio Ravines, futuro organizador do Partido Comunista do Peru, pode constatar como esses dois personagens lhe dirão, com reprovação, que esperavam um líder, alguém que os organizasse, que desse sustento a sua fé, e haviam acreditado que quando Mariátegui retornou da Europa ele se propunha a ser esse líder. O caminho, a verdade e a vida, pregado em termos evangélicos. Não foi assim. Não trabalhou em nenhuma dessas três coisas, mas se dedicou a uma tarefa de organização silenciosa, porque em seu projeto o mito era uma construção imaginária coletiva oposta a qualquer liderança individual. Poderia dizer que era um projeto utópico, alternativa à proposta messiânica, onde tudo girava em torno de um líder individual que aglutina o partido e ilumina a sociedade. Nesse sentido, creio que a proposta de Mariátegui era diametralmente diferente à de Haya e isso explica, ademais, a extrema violência na polêmica de ambos os lados. Haya colérico com esse “coxo” – chama-o literalmente assim – que se crê político e não admite sua liderança⁴; Mariátegui, igualmente colérico diante desse caudilho vulgar que imagina o marxismo como um messianismo individual quando, na realidade, é uma utopia coletiva (MARIÁTEGUI, 1984, p. 578-579; 610-612; 633-636). Atualmente, alguns autores tratam de evitar ou atenuar essas discrepâncias. Fazem com o propósito de construir uma aproximação entre a esquerda e o aprismo. Por isso imaginam uma história diferente. Não é correto. O passado pode servir à ação política, mas devemos tratá-lo com algum respeito.

Mariátegui tinha uma proposta de construção de uma alternativa socialista que transcendia o mundo dos intelectuais, que almejava fundir-se com as classes populares e que se definia a si mesma como uma proposta coletiva, capaz de unir e

⁴ Archivo Mariátegui, Cartas de Víctor Raúl Haya de la Torre a Eudocio Ravines, Berlim, 19 de fevereiro de 1919 e 22 de março de 1929. Ambas foram publicadas em FLORES GALINDO (1988, p. 66, 98-99).

galvanizar as paixões multitudinárias. Desta maneira, se coloca dentro da história do marxismo, em geral, e dentro da história das contestações revolucionárias, em particular, numa tradição oposta à tradição jacobina e qualquer tradição hierárquica ou autoritária. “Para Haya era chegar ao governo, o caudilhismo, o representativo” – recorda o sindicalista Julio Portocarrero – “Para Mariátegui era o movimento que iria criar todas as condições para uma transformação no país”.

Essa proposta socialista implicava uma mudança radical na sociedade peruana. Não enxergo discrepâncias substantivas entre Mariátegui e a Internacional em torno da questão da violência. Evidentemente, o que observo é que para Mariátegui não se tratava de falar da violência e que esse era um problema que se confundia com atentados individuais – ainda quando elogiou um breve artigo de uma anarquista parisiense –, ao contrário, era uma dimensão soreliana da violência. Em suas críticas da dimensão jacobina, está de maneira implícita a proposta ou a aspiração de construir um socialismo a partir do interior desse mesmo movimento popular. Evidentemente, uma aproximação entre Mariátegui e Rosa Luxemburgo. O que Mariátegui resgata de Lênin e da tradição leninista é a fusão desses revolucionários com o povo que protagonizou a revolução soviética. A imagem que, por sua vez, tem Mariátegui da revolução é a de um ato de massas e não de um fato tramado ou gerado por uma minoria. Nós poderíamos concluir que em Mariátegui existe uma intenção de repensar o socialismo submetido a uma tradição não autoritária com traços espontaneístas, no que encontramos outro parentesco adicional entre ele e um setor dos populistas russos.

III

Como entender Mariátegui? Por que surgiu um pensamento com essas características no Peru? Na realidade, são perguntas que remetem a outra de maior alcance: de que maneira uma sociedade pôde gerar, por fim, e contra qualquer tipo de previsão, um pensamento alternativo e antagônico?

Trata-se de pensar Mariátegui dentro de sua época: uma indicação parece sugerida por ele mesmo – autor mais autobiográfico do que estava disposto a admitir – quando define sua época como o enfrentamento de duas almas, a revolução e a decadência, o fim de uma ordem e a aparição do novo. Como surgiu a ideia da esperança no Peru da década de 1920? Perguntas, como dizíamos, sobre sua época, mas também sobre sua biografia; afinal, Mariátegui também não seria o personagem mais propício para assumir uma afirmação utópica, pois aparentemente não era nem o momento nem o lugar mais adequado: uma criança enferma, um corpo doente (Robert Paris).

Entender esse paradoxo obriga a estabelecer a contraposição entre a biografia e sua época; ademais, estamos convencidos de que para entender Mariátegui, mais importante do que localizá-lo no interior de uma constelação de autores, como temos feito até aqui, é pensá-lo em sua relação com uma práxis. “O fundamental é a ação”. Porém, à margem dessa citação, sabemos que para ele um pensamento válido era aquele que se encarnava em uma vida. Essa conclusão nos remete, no que seria um périplo circular, a revisar as diversas análises que, como a de Robert Paris, falavam sobre a experiência europeia (SYVERS, 1975, p. 57-119; NÚÑEZ, 1964, p. 179-197; MESSEGUER, 1994). Não dizia Mariátegui (1979, p. 63) que havia ido ver a “Itália sem literatura”⁵? Não disse Paris que a Itália dos anos 1919-1922 era uma encruzilhada excepcional da teoria e da luta de classes? Não podemos, então, limitar esses anos frutíferos somente a suas inquietantes leituras; acompanhados de Mariátegui, temos que habituar nossos olhos a outros textos: as ruas, os acontecimentos do jornalismo e também momentos decisivos como os conselhos operários e o surgimento do fascismo.

Finalmente, por que apenas a Itália? Não se pode esquecer – como recorda Estuardo Núñez – os meses passados na Alemanha, no afã por aprender o idioma, o interesse por Spengler, o entusiasmo pelo movimento psicanalítico em Viena

⁵ “El paisaje italiano” em *Mundial*, Lima, 19 de junho de 1925. Está incluído em *El Alma Matinal*. Lima: Editora Amauta, 1979.

e também a obsessão de Mariátegui por informações sobre a República dos Conselhos da Hungria. Por uma série de antecedentes históricos, a Itália, que havia sido o antigo império austro-húngaro, era a rota mais adequada para se introduzir um latino-americano.

A obra que acabou elaborando foi uma constante crítica a sua sociedade. Partiu da negação para, ao menos desde 1917, optar resolutamente pela revolução. Primeiro são as grandes opções morais, depois vem as ideologias. Foi assim que Mariátegui se aproximou de Sorel. "O sorelismo como sentido original da luta de classes, como protesto contra o aburguesamento parlamentar e pacifista do socialismo" (MARIÁTEGUI, 1978, p. 126). Evidentemente, um autor assim não pode ser colocado como antepassado de uma esquerda obcecada pelo reconhecimento oficial, buscando a todo custo ser reconhecida pelo país oficial e cobrir-se timidamente de uma roupagem que implique respeitabilidade. Mariátegui encontra-se em uma tradição muito distinta, nascida da "desesperada luta do proletariado nas barricadas, nas greves, nos comícios, nas trincheiras. A ação heroica operada com desigual fortuna por Lênin e sua aguerrida facção na Rússia. Por Liebknecht, Rosa Luxemburgo e Eugenio Leviné na Alemanha, por Bela Kun na Hungria, pelas operárias da Fiat na Itália até a ocupação das fábricas e a cisão das massas socialistas em Livorno" (*Idem*, p. 115-116). Sendo assim, pela ação das massas, criativamente. Isto não significava defender qualquer tipo de violência. Fica justificada a insurreição revolucionária soviética. O mesmo pensava Mariátegui de Villa ou Zapata. No entanto, esse pretendido exército de Haya, em 1928, imaginava marchando de Abancay a Lima. A regra seria: nada fora do movimento de massas⁶.

⁶ Com esses termos recorda o sindicalista Julio Portocarrero a reunião em que se fundou o partido: "Primeiro conversamos e, em seguida, se realizou uma exposição sobre a necessidade de formar um Partido Socialista. A exposição foi feita por José Carlos Mariátegui; disse como devia ser o partido. Que não devia ser um partido eleitoreiro, de candidatos, de representações no Parlamento; isso não; mas devia ser um partido que, sem deixar esse aspecto, tivesse uma linha marxista, uma linha revolucionária" (PORTOCARRERO, 1987, p. 168).

É preciso perguntar, antes de terminar, quais bases sociais tinha esse projeto mariáteguista, que no ano de 1928 termina enfrentando radicalmente o projeto messiânico e hierárquico de Haya de la Torre? As bases sociais do projeto aprista são muito evidentes na história peruana: se pode comprová-las não apenas citando discursos políticos, mas também rastreando o mundo das ideias coletivas e chegando até às mentalidades, antes que aos raciocínios, na forma como habitualmente se vive a história. Gonzalo Portocarrero dizia que, no Peru no início da República, os liberais ganharam a batalha ideológica, mas os conservadores ganharam a batalha no mundo cotidiano. Efetivamente, nesse mundo cotidiano alguém podia encontrar elementos que apoiariam uma tradição aprista e, em particular, o caudilhismo que perpassa toda a vida política do século XIX. A partir dessa perspectiva, Haya aparece como o ponto mais elevado de uma série de biografias de caudilhos; o ápice e, ademais, a superação. Um caudilho dessas dimensões e que gravite em torno de uma centúria é difícil de encontrar no século passado. Piérولا aparece como um “anão”, que ademais, nem isso era. Em compensação, não tivemos o mesmo êxito para descobrir as raízes ou os antecedentes das propostas políticas de Mariátegui, ainda que ele estivesse convencido que as comunidades indígenas constituíam um reservatório de tradições democráticas porque eram essencialmente igualitárias. Ali esperava encontrar um respaldo para seu projeto. Hoje, sabemos que os conhecimentos de Mariátegui sobre o mundo indígena e o camponês eram muito escassos, que ele construiu uma imagem de uma comunidade igualitária e sem conflitos como não havia existido nunca e menos ainda nesses momentos. Nos anos 1920 essas comunidades estavam sofrendo uma forte erosão pelas relações de mercado que haviam iniciado processos de privatização de terras e gerava fortes conflitos no interior do mundo camponês. Desse modo, deixo a pergunta em aberto.

Para ser eficaz, um projeto revolucionário deve inserir-se em uma tradição histórica. Mariátegui sabia bem. Mas para ser precisamente revolucionário deve, em mais de uma ocasião, forçar essa mesma história, desprender suas velas contra o

vento e navegar na direção contrária da correnteza. Saber amalgamar vontade e determinismo é o que, em última instância, permite superar as armadilhas do reformismo e do espírito aventureiro. As seduições da direita e da extrema esquerda. Estamos na fronteira do pensamento de Mariátegui. Recordemos que ele morreu em 1930, muito jovem e deixando uma obra inconclusa.

Referências

BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar S. A., 1980, 3 vols.

BUBER, Martín. *Caminhos de utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1978.

FLORES GALINDO, Alberto. *Tiempos de plagas*. Lima: El Caballo Rojo, 1988.

GOULDNER, Alvin. *Los dos marxismos: contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

LÓPEZ SORIA, José Ignacio. “La vuelta a Mariátegui”, In: *Análisis*, n.10, Lima, janeiro-abril 1982, pp. 103-110.

LÖWY, Michael. *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1978.

MARIÁTEGUI, José Carlos, “Panait Istrati”. In: *El artista y la época*. Lima: Editora Amauta, 13ª edição, 1988, pp. 141-153.

_____. “Carta de José Carlos Mariátegui a Moises Arroyo. Lima, 30 de julio de 1929”. In: MELIS, Antonio (org). *Correspondencia*. Lima: Amauta, tomo II, 1984, pp. 610-612.

_____. “Carta de José Carlos Mariátegui a Esteban Pavketich, Lima, 25 de setembro de 1929”. In: MELIS, Antonio (org). *Correspondencia*. Lima: Amauta, tomo II, 1984, pp. 633-636.

_____. “Carta de José Carlos Mariátegui a José Malanca, Lima, 11 de junho de 1929”. In: MELIS, Antonio (org). *Correspondencia*. Lima: Amauta, tomo II, 1984, pp. 578-579.

_____. “El proceso de literatura”. In: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1980.

_____. “El paisaje italiano”. In: *El Alma Matinal y otras estaciones hoy*. Lima: Editora Amauta, 1979.

_____. *Defensa del marxismo*. Lima: Empresa Amauta, 1978.

MESSEGUER, Diego S. J. *La idea de revolución en el pensamiento de José Carlos Mariátegui*. Tese de Doutorado na Sorbonne. Paris. 1974.

NÚÑEZ, Estuardo, “José Carlos Mariátegui y su experiencia italiana”. In: *Cuadernos Americanos*, v. XXIII, n. 6, México, 1964, pp. 179-197.

PORTOCARRERO, Julio. *Sindicalismo Peruano: primeira etapa, 1911-1930*. Lima: Labor, 1987.

SYVERS, Malcom “José Carlos Mariátegui e L’Italia: la formazione di um revolucionário peruano”. In: *Movimiento Operario e Socialista*, nº XXI, 1-2, Gênova, Gennario Guino, 1975, pp. 57-119.

Mariátegui e o marxismo na América Latina – história, lutas e ideias: entrevista com Luiz Bernardo Pericás

Deni Alfaro Rubbo e Silvia Adoue

Professor do Dept. de História Econômica da Universidade de São Paulo (USP), pesquisador e escritor, Luiz Bernardo Pericás tem se dedicado a estudar movimentos sociais, pensamento político brasileiro, marxismo da América Latina e temas similares. Traduziu, organizou e prefaciou quatro livros sobre José Carlos Mariátegui no Brasil: *Dos sonhos às coisas*; *Sobre a educação*; *As origens do fascismo* e *Revolução Russa: história, política e literatura*, além de escrever ensaios esparsos e participar de eventos internacionais sobre o autor peruano. Isso o tem credenciado como uma das principais referenciais sobre o Amauta no país.

Nesta instigante entrevista, realizada por correio eletrônico, Pericás discorre sobre a descoberta de Mariátegui no seu itinerário intelectual; o contato que realizou com alguns “mariateguistas”; o encontro com os zapatistas de Chiapas; a recepção de Mariátegui no Brasil em alguns intelectuais e em movimentos sociais; a comparação entre Mariátegui e Che Guevara (sobre quem escreveu dois livros, *Che Guevara e o debate econômico em Cuba* e *Che Guevara e a luta revolucionária na Bolívia*); e o legado contraditório do “mariateguismo”.

O senhor tem mais de vinte longos anos de pesquisa voltados principalmente para a história da América Latina. O que o levou a este campo de pesquisa? Quando o senhor vai se aproximar da obra de Jose Carlos Mariátegui?

A primeira vez que tive contato com a obra de Mariátegui foi há mais de vinte anos, quando era pesquisador do Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos (CBELA), na época, situado na ECA/USP. Na ocasião, li a coletânea organizada por Manoel Bellotto e Anna Maria Corrêa, da coleção “Grandes cientistas sociais”, coordenada por Florestan Fernandes e publicada pela Ática. O entusiasmo foi grande e pouco tempo mais tarde, comprei, aqui mesmo em São Paulo, a edição mexicana dos *Sete ensaios e Textos basicos*, o volume organizado por Aníbal Quijano e editado pela Fondo de Cultura Económica. Daí em diante, continuei a adquirir a obra do Amauta (ou sobre ele) onde pudesse: no Peru, no México, nos Estados Unidos (em alguns casos, tirando fotocópias de livros inteiros de bibliotecas universitárias de diferentes países). E me aproximei de estudiosos e pesquisadores nacionais e estrangeiros, me correspondendo com eles, discutindo aspectos da obra de JCM, pedindo conselhos e sugestões para artigos e traduções que preparava no momento.

Entre os “mariateguistas” com quem tive contato, dois se destacam: Rodrigo Montoya (docente da Universidad Nacional Mayor de San Marcos) e Antonio Melis (crítico literário, peruanista, especialista em língua e literatura hispanoamericana da Faculdade de Letras da Universidade de Siena). Na época em que estudei na pós-graduação do Depto. de História da USP, tive aulas com Montoya, o qual lecionava sobre diversos aspectos das lutas sociais no Peru. Ele apresentou boa quantidade de artigos jornalísticos e acadêmicos sobre personalidades e organizações políticas de seu país. Os debates eram bastante democráticos, leves e estimulantes. Entre os assuntos abordados em sala de aula (ou fora dela), discutíamos Mariátegui e sua atualidade. A União Soviética havia acabado de ser dissolvida e muitos de nós nos perguntávamos quais seriam os caminhos para o socialismo daí em diante. Os diálogos com Montoya, com outros professores da USP e com colegas e militantes de organizações de esquerda seriam prolongados e polêmicos.

Naquele período os zapatistas apareceram publicamente em Chiapas, o que acrescentava mais um ingrediente aos debates do campo progressista. Havia muitas reuniões, seminá-

rios e constituição de comitês em apoio ao EZLN. A ideia de uma luta popular e autonomista por terras e dignidade realizada por camponeses indígenas e sintonizada com a crítica à globalização e ao imperialismo (incluindo-se aí os acordos econômicos entre o governo do México e o dos Estados Unidos) entusiasmava os jovens. Não se sabia ao certo quem eram aqueles combatentes, mas havia um grande suporte à sua pauta, que unia o “local” (as especificidades do campo mexicano e das demandas tradicionais das comunidades indígenas) com o “universal”, o caráter internacional do capitalismo e seus efeitos nos países do Terceiro Mundo. Nesse contexto, Mariátegui era lido como subsídio para a participação nas manifestações populares contemporâneas.

Vários anos mais tarde, quando morei no México, visitei algumas comunidades zapatistas e tentei entrevistar suas lideranças. Em uma delas, creio que em Oventic, fui levado por guerrilheiros encapuzados, armados de fuzis (mas trajando roupas bem simples, chinelos e camisas rasgadas), até uma cabana de madeira. Em vez de entrevistá-los, foram eles que me interrogaram! Diante de mim, um comitê de vários combatentes com os rostos cobertos de *pasamontañas*. E sobre a mesa, o livro *Sete ensaios*, do Mariátegui! Por aí, pode-se ver a influência, mesmo que simbólica, do Amauta nas lutas de nossos tempos...

Na época em que conheci Montoya, meu orientador na USP era o Werner Altmann, que também tinha grande interesse tanto por JCM como pelos zapatistas (ele havia estudado no México e era especialista na história daquele país). Por certo, iria conversar sobre esses temas com ele. No final da década de 1990, Paulo Barsotti e eu iríamos organizar o livro *América Latina: história, ideias e revolução*, no qual incluímos um texto de Montoya que discutia os movimentos indígenas na América do Sul e outro do Werner acerca do EZLN. E também um artigo de Adolfo Sánchez Vásquez sobre Mariátegui.

Outro intelectual com quem tive um rápido convívio foi Antonio Melis, num evento que participamos na Universidade Federal Fluminense, em colaboração com o MST. Foi uma jornada empolgante: o seminário foi realizado no campus da UFF dentro de uma enorme tenda de circo e contou com um público diversificado (os organizadores me disseram que havia em torno

de mil pessoas, entre estudantes e militantes sociais). Na ocasião falei sobre Che Guevara e Melis, sobre o Amauta. Conversamos bastante na ocasião e depois, mantivemos uma correspondência intermitente. Ele me enviou cópia de um material muito interessante dos arquivos de JCM, me auxiliou na tradução de alguns aspectos de textos do Mariátegui e chegou a preparar (logo depois de sair de uma cirurgia, ainda na cama de um hospital) a orelha do livro que organizei com artigos do jornalista peruano sobre as origens do fascismo, que a editora, por algum motivo misterioso (talvez por um certo grau de desorganização e troca constante de equipe de revisores e diagramadores) não incluiu no volume, o que me deixou bastante incomodado na época, considerando que Melis não só havia sido extremamente gentil em preparar aquelas linhas enquanto convalescia, prostrado num quarto hospitalar, mas por ser, como se sabe, um dos maiores estudiosos da obra de Mariátegui no mundo.

Você traduziu, organizou e prefaciou livros de JCM no Brasil, escreveu inúmeros ensaios sobre o autor, e, por tudo isso, é considerado atualmente a principal referência da obra mariateguiana no país. Qual é seu balanço com relação ao interesse das editoras e do público brasileiro sobre o marxista andino?

A recepção de Mariátegui foi lenta no Brasil, ainda que em anos recentes seja possível verificar um número maior de publicações relacionadas a ele. Seu principal livro, *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, só foi publicado por aqui em 1975, com tradução de Salvador Obiol e Caetano Lagrasta (não custa lembrar que antes disso, a mesma obra já havia sido lançada no Chile, em Cuba, na União Soviética, na França, no México, no Uruguai, nos Estados Unidos e na Itália). Daí em diante, nomes como Michael Löwy, Enrique Amayo, José Antônio Segatto, Leila Escorsim, entre outros, se esforçaram para difundir suas ideias. Nesse sentido, obras de Mariátegui (ou sobre ele) começaram a ser publicadas por editoras comerciais e

acadêmicas, como a Brasiliense, Alfa-Omega, UFRJ, Ática, Unesp, Xamã, Alameda, Expressão Popular e Boitempo, o que certamente iria ampliar seu público. Muito ainda precisa ser feito, contudo, para tornar seus trabalhos mais conhecidos entre os leitores brasileiros.

Apesar da produção de algumas dissertações e teses sobre Mariátegui no Brasil, nos últimos anos, chama atenção que o espaço onde seu pensamento é mais discutido, cultivado e debatido não é dentro das universidades, mas em movimentos sociais como o MST/Via Campesina. Cursos anuais de formação política são oferecidos sobre diversas facetas do pensador peruano na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF). Como o senhor enxerga isso?

As universidades no Brasil ainda precisam assimilar, de maneira mais ampla e crítica, a obra de Mariátegui. Vale lembrar que intelectuais e editores, como Carlos Nelson Coutinho, Leandro Konder e Ênio Silveira, por exemplo, tiveram um papel fundamental em difundir o pensamento de Gramsci e Lukács em nosso país. Foram capazes de divulgá-los no meio acadêmico, além de construir uma análise sofisticada sobre o ideário de ambos os autores, fazendo com que fossem incorporados aos debates sobre as questões políticas prementes discutidas nos anos de chumbo, tanto dentro das faculdades como entre as esquerdas de modo geral. No caso de JCM, ainda que ele fosse lido e citado por um historiador do porte de Nelson Werneck Sodré (especialmente em seu *Formação histórica do Brasil*), só começaria a ser mais propalado, de fato, a partir da iniciativa pioneira de Florestan Fernandes, que teve um papel fundamental em disseminar seus textos e de incorporá-lo ao cânone dos autores marxistas que deveriam ser reavaliados nos tempos da ditadura militar e também depois, no período da redemocratização e após o fim da URSS. Florestan via nos textos de JCM uma inspiração e uma ferramenta teórica para a construção de um novo modelo de socialismo, oxigenado,

flexível, heterodoxo, criativo, original, que servisse como contraponto à linha calcificada e burocratizada soviética.

Mesmo com os esforços louváveis do sociólogo brasileiro, contudo, Mariátegui penetrou timidamente na universidade em nosso país. E sua incorporação foi, em grande medida, resultado de esforço pessoal e hercúleo de alguns professores e intelectuais, que viram no Amauta um autor fundamental para se compreender a realidade de nosso continente. É verdade que, de maneira restrita, a presença circunstancial de alguns “mariateguistas” estrangeiros por aqui ajudou (mesmo que entre grupos limitados) a estimular o interesse por sua obra. Rodrigo Montoya, Antonio Melis, Anibal Quijano, Harry Vanden, Sara Beatriz Guardia e Miguel Mazzeo, entre outros, passaram temporadas no país, convidados para dar aulas ou palestras em diferentes instituições. Esse contato com pesquisadores internacionais pode ser visto como, no mínimo, instigante para quem tratava do tema à época em que estiveram no Brasil (é só recordar que atualmente alguns brasileiros fazem parte do comitê consultivo da Cátedra José Carlos Mariátegui, em Lima, da qual Sandro, filho de JCM, era o presidente de honra; e que estudiosos de nosso país têm participado de congressos sobre o jornalista peruano e escrito artigos que figuram em publicações nacionais e internacionais).

Um autor muito importante, ligado ao sistema educacional, que certamente leu Mariátegui e o utilizou como referência bibliográfica, foi Darcy Ribeiro (a edição dos *Sete ensaios* que ele consultava era a cubana, de 1963). Para entender a América Latina e a dinâmica histórica e social do continente, portanto, ele se valeria de JCM como fonte. Mas não só ele. Ou seja, também citaria como referência nomes bastante heterogêneos, como Rodney Arismendi, Paul Baran, Paul Sweezy, Pablo González Casanova, Ezequiel Martínez Estrada, André Gunder Frank, José Ingenieros, Gregorio Selser, Waldo Frank, Sergio Bagu, Vicente Lombardo Toledano, Carlos Rama, Che Guevara, Fidel Castro, Silvio Frondizi, Benito Marianetti, Rodolfo Puiggrós, Jorge Abelardo Ramos, entre muitos outros. Isso para não falar dos teóricos políticos de maneira mais ampla. Mariátegui seria, por certo, uma referência analítica. Mas se nos

ativermos apenas aos nomes vinculados à esquerda internacional, o autor de *O povo brasileiro* também mencionará entre suas leituras referenciais personagens muito díspares (tanto em sofisticação como em posicionamentos ideológicos) como Antonio Gramsci, Oskar Lange, Georg Lukács, Herbert Marcuse, Karl Marx, Friedrich Engels, Gunnar Myrdal, C. Wright Mills, Frantz Fanon e V. I. Lênin, por exemplo. Não custa lembrar que Darcy (que tinha grande interesse por pedagogia, antropologia, indigenismo e as experiências revolucionárias do continente) viveu no Peru e lá absorveu uma literatura político-históriográfica local (ou sobre o país), tendo lido, além de JCM, obras de Louis Baudin, François Bourricaud, Carlos Delgado, Ismael Frías, Harry Kantor, José Matos Mar, Anibal Quijano, Luís Alberto Sánchez, Luís de la Puente Uceda e Victor Villanueva, só para citar alguns. De qualquer forma, ainda que Darcy possa ser identificado como um homem preocupado com a criação e o desenvolvimento de universidades e de um sistema educacional democrático e popular de qualidade, e que também leu com cuidado a obra mais importante de Mariátegui, é difícil perceber uma influência direta e explícita das ideias do Amauta em seus projetos políticos e educacionais, inclusive no ensino superior de nosso país.

Apesar de tudo, é possível perceber um lento, mas constante, interesse na obra do Amauta por aqui. Algumas dissertações de mestrado e teses de doutorado têm sido produzidas em anos recentes sobre ele, assim como suas ideias, discutidas em disciplinas de áreas distintas, como história da América Latina contemporânea, ciência política e sociologia. Os movimentos sociais e partidos de esquerda, por sua vez, têm organizado sistematicamente, há alguns anos, cursos de formação de quadros que colocam ênfase em pensadores e dirigentes marxistas latino-americanos, como Che Guevara, Carlos Marighella, Ruy Mauro Marini, Florestan Fernandes, Caio Prado Júnior, José Carlos Mariátegui e tantos outros. O estudo da vida e obra desses personagens é praticamente obrigatório nas organizações populares. No caso da ENFF, vários docentes têm ministrado aulas sobre JCM para alunos brasileiros e estrangeiros; o retrato de Mariátegui adorna algumas salas e

paredes da instituição; e seu nome é sempre lembrado como um “lutador do povo”. Sem dúvida, para se entender o marxismo em nossa América, não se pode prescindir de conhecer os trabalhos do autor dos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*.

Quais são as afinidades e divergências possíveis entre a figura de Che Guevara e JCM?

Estamos falando de dois personagens muito importantes para o marxismo na América Latina. Ambos foram intelectuais comprometidos com as lutas de seu tempo, que se esforçaram para interpretar a dinâmica de sua época e as características de nosso continente. Os dois escreveram obras fundamentais e tiveram atuação política direta (no caso do Che, ele foi comandante durante a guerra revolucionária em Cuba, presidente do Banco Nacional e ministro das Indústrias daquele país, enquanto Mariátegui foi fundador do Partido Socialista e da Confederação Geral dos Trabalhadores do Peru). Tanto JCM como Guevara representam um marxismo renovado, heterodoxo, aberto a novos influxos teóricos e que se apresentava como uma alternativa ao “socialismo real” propugnado por Moscou.

O leque de interesses dos dois era vasto. O Amauta escreveria sobre temas variados: cinema, livros, teatro, política internacional, questão agrária. O mesmo pode ser dito do revolucionário argentino. Sabe-se de seu grande apreço por poesia e pela literatura universal, tanto através de suas resenhas de obras de ficção na juventude como de seus diários e listas de leitura no final da vida. É verdade que não se dedicou com maior profundidade a discutir a variedade de temas explorados por Mariátegui, mas é possível encontrar textos de Guevara que transitavam por assuntos como economia, memorialística, política externa, questões militares, desenvolvimento industrial e filosofia, por exemplo. O “guerrilheiro heróico” não era jornalista, como JCM, mas há textos dele que utilizavam a linguagem e o estilo jornalístico, como aqueles publicados no *Verde Olivo* e mais tarde compilados no livro *Che Periodista*,

publicado pela Editorial Pablo de la Torriente. Também podemos lembrar que há a coincidência de que os dois nasceram no mesmo dia e mês, 14 de junho, ainda que isso, é claro, não seja importante do ponto de vista formal. Em outras palavras, é apenas uma curiosidade histórica...

É sabido que o jovem Ernesto leu os *Sete ensaios*, gostou do livro e se influenciou por aquele trabalho. E que conheceu no Peru o médico e militante comunista Hugo Pesce (chamado por ele de “mestre”), amigo íntimo de Mariátegui e membro do PSP (depois, do PCP), com quem conviveu brevemente. Guevara admirava muito Pesce, que defendia as mesmas ideias do Amauta. Pesce aparece nos diários de Ernesto e de Alberto Granado, assim como no filme de Walter Salles sobre a viagem dos dois colegas de motocicleta pela América do Sul. Alguns anos mais tarde, Guevara enviaria ao médico peruano um exemplar de sua obra *Guerra de guerrilhas*, com uma dedicatória: “Ao doutor Hugo Pesce, que, talvez sem o saber, provocou uma grande mudança na minha atitude em relação à vida e à sociedade, com o mesmo espírito aventureiro de sempre, porém canalizado na direção de objetivos mais condizentes com as necessidades da América”.

O Che e JCM viam a revolução socialista como um processo permanente, ininterrupto. Ou seja, contrapunham a ideia do etapismo defendido originalmente pelo Comintern e pelos PCs pró-soviéticos. A luta para nossos dois pensadores seria ao mesmo tempo anti-imperialista e socialista, colocando ênfase no campesinato como agente protagonista das mudanças juntamente com o proletariado urbano. A burguesia, portanto, deveria sempre ser vista com desconfiança nesse processo.

É claro que estamos falando aqui de épocas diferentes. O autor dos *Sete ensaios* atuou na década de 1920, enquanto o “guerrilheiro heróico”, da segunda metade dos anos 1950 até 1967. São dois momentos históricos bastante distintos. No caso de Mariátegui, a revolução de Outubro ainda era algo novo, recente, que inspirava os jovens de sua geração, através de figuras como Lênin, Trotsky e Lunatcharsky, por exemplo. Quando Guevara ainda era um rapaz, a URSS era vista favoravelmente por muita gente como um modelo revolucionário. O

país representava a “pátria do socialismo” que havia derrotado o nazi-fascismo e que se erguia contra o imperialismo norte-americano. Mais tarde, porém, isso mudaria. A opinião do Che e de jovens de esquerda no mundo inteiro seria afetada pelos desdobramentos da revolução chinesa e pelo triunfo da revolução cubana. Guevara ficaria incomodado com o comportamento dos soviéticos durante a Crise dos Mísseis e se decepcionaria com vários aspectos da URSS, como a qualidade dos produtos, falta de eficiência e produtividade nas fábricas, o cálculo econômico na gestão industrial, o burocratismo, a defesa da política de “coexistência pacífica” no campo internacional, o reformismo. Ele expressaria sua insatisfação em discursos e artigos. E defenderia a luta armada no campo, algo que não era proposto por Mariátegui, que dava maior ênfase a uma articulação entre os aspectos culturais e de formação (com a revista *Amauta*, o jornal *Labor*, a promoção de bibliotecas e centros de estudos de trabalhadores) e os aspectos de organização e atuação política através de seu partido e dos sindicatos.

Por certo, Guevara também achava muito importante a formação intelectual dos trabalhadores e se esforçava para dar condições para que os obreiros tivessem maior preparo cultural e consciência política. Também sabia do papel fundamental do partido (e da qualidade de seus quadros) e dos sindicatos. Mas no caso dos países do Terceiro Mundo (a América Latina incluída), o caminho para chegar ao triunfo revolucionário passaria, em grande medida, pela guerrilha rural, como ocorrera em Cuba. Por isso, o apoio a diferentes experiências de luta armada em nosso continente.

Não custa ressaltar que o Che participou ativamente de uma revolução triunfante e teve papel fundamental nela. Não só teorizou sobre os caminhos para o êxito revolucionário como também escreveu sobre a edificação do socialismo (e agiu para colocar isso em prática). Foi obrigado a se debruçar sobre temas como o anti-imperialismo, a criação do “Homem Novo” e o desenvolvimento econômico a partir do ponto de vista de uma liderança política que fazia parte integral de um governo revolucionário, que deveria tratar de questões de Estado

cotidianamente (algo que nunca ocorreu com Mariátegui), tendo que enfrentar disputas de projetos políticos e as limitações da realidade objetiva de um país periférico, pequeno e dependente, sofrendo ameaças constantes dos Estados Unidos. Por isso, é possível ver, por exemplo, posições muito particulares de Guevara sobre a função dos sindicatos (que deveriam se adaptar à nova realidade de construção do socialismo em Cuba) que se mostram diferentes daquelas defendidas por JCM, que vivia em outra situação histórica (ou seja, proveniente de um país andino, de formação étnico-cultural distinta, num quadro em que o campesinato indígena, mineiros de Morococha e da Sierra Central, ferroviários e trabalhadores urbanos, principalmente de Lima e Callo, ainda atuavam embrionariamente junto com o PSP e a CGTP para construir um processo que deveria combater um governo autoritário burguês, enquanto daria maior voz às massas na edificação de um projeto popular; seria então, num processo de longo prazo, que iriam se solidificar as bases de luta que levariam, em última instância, ao socialismo). De qualquer forma, os dois certamente devem ser vistos como pensadores originais, que marcaram a história do marxismo em nosso continente.

Na sua opinião, qual aspecto do pensamento de Mariátegui é mais relevante? Por quê?

Creio que o pensamento de Mariátegui deve ser estudado dentro de sua totalidade e unidade orgânica. Ou seja, precisa ser analisado a partir de suas vertentes políticas, econômicas e culturais, sempre tendo em conta o contexto histórico e os dilemas da época em que atuava. Sendo assim, suas posições sobre questões ligadas a temas como educação, indigenismo, acesso a terra, partido, sindicato, literatura, organização política e os caminhos da revolução socialista devem ser todas valorizadas como parte de um esforço intelectual mais amplo para entender a complexidade de seu tempo e as soluções para os problemas do Peru (e da América Latina), a partir de uma relação dialética entre os aspectos universais das forças do

capitalismo monopolista em nível internacional e as particularidades do processo histórico da região, suas características locais e seus aspectos culturais. Não custa lembrar que Mariátegui desempenhou, ao mesmo tempo, um papel de organizador da cultura e de organizador político. E tentou articular essas duas vertentes, que para ele, eram inseparáveis. Este aspecto daria grande riqueza e profundidade à sua análise e atuação como jornalista, teórico, polemista, crítico literário, divulgador do marxismo e fundador e dirigente de importantes organizações dos trabalhadores.

O mariateguismo constituiu-se como uma corrente extremamente diversificada, com tendências político-ideológicas das mais distintas que se possa imaginar. Sua apropriação pela nova esquerda peruana o apresentou como culturalista, marxista ortodoxo, apриста, inspirador de movimentos guerrilheiros como o Sendero Luminoso e outras tantas. Alberto Flores Galindo, em um artigo no final da década de 1970, assinalando essa apropriação de centenas de movimentos de esquerda sobre sua figura, dizia ironicamente que Mariátegui transformou-se em um “obstáculo da esquerda peruana”. Por que a esquerda tem tanta dificuldade em “profanizar” seus autores, permanecendo, muitas vezes, reproduzindo uma sacralização e veneração bíblica de suas ideias e de sua figura? O que você pensa sobre esse fato?

Não sei se existe, propriamente, uma corrente ou tendência “mariateguista” dentro do marxismo, ainda que as interpretações da obra de JCM certamente sejam bastante variadas (o próprio Alberto Flores Galindo chegou a dizer que o “mariateguismo” acabou se tornando mais uma aspiração que uma realidade, ou seja, “um estilo de encarar os problemas e não uma resposta a eles”). As ideias do Amauta foram apropriadas por grupos diferentes e até mesmo manipuladas. Há desde leituras “culturalistas” e “liberais” de seus textos até visões de ultraesquerda, extremamente distorcidas e radicais

(nas quais trechos pinçados e descontextualizados de seus artigos são tomados como a totalidade de seu pensamento e sua “verdadeira” visão de mundo). Mariátegui foi chamado de “leninista”, “aprista”, “populista” e até mesmo de “bolchevique d’annunziano”. Seria reivindicado inclusive por maoístas. Houve até quem dissesse que ele seria um defensor ou apoiador de Stálin. Não podemos nos esquecer que o termo “mariateguismo” surgiu nos anos 1930 com sentido pejorativo e só depois seria utilizado de forma favorável, muitas vezes por gente que queria se aproveitar do crescente prestígio de seu nome (até mesmo comunistas “ortodoxos” que antes haviam criticado o Amauta). Seu legado funcionou quase como um “guarda-chuva” ideológico. Foi admirado por artistas, intelectuais e dirigentes tão díspares como David Alfaro Siqueiros, Tristán Maróf, Waldo Frank, Samuel Glusberg, Roberto Fernández Retamar, Nelson Werneck Sodré, Florestan Fernandes, Subcomandante Marcos, Che Guevara e Abimael Guzmán! Mas isso não é algo que ocorre apenas com ele. Há análises bastante heterogêneas de outros autores, como Antonio Gramsci (reivindicado desde por setores à direita até pelos elementos mais esquerdistas no espectro político) e o próprio Che Guevara, já comentado aqui. Neste caso, há discussões que aproximam o Che tanto de Trótsky como de Stálin! Isso mostra como esses personagens são lidos por uma diversidade de ângulos. E como sua imagem pode ser, muitas vezes, manipulada com objetivos políticos.

Vocês me perguntam também por que a esquerda tem tanta dificuldade em “profanizar” seus autores, permanecendo, muitas vezes, reproduzindo uma sacralização e veneração bíblica de suas ideias e de sua figura. Eu diria que não só a esquerda “sacraliza” e “venera” seus “heróis”. Para consolidar os marcos ideológicos de sistemas econômicos, de unidades nacionais ou de organizações políticas, por exemplo, são construídos mitos, que servem como fator de integração, de inspiração e de estímulo à manutenção da ordem; como exemplo a seguir; e como forma de incorporação da população (ou grupos específicos) a um projeto em comum. Nos Estados Unidos, podemos lembrar de nomes como George Washington, Thomas Jefferson e Abraham Lincoln; na antiga União Soviética, Lênin;

na Venezuela, Simón Bolívar; em Cuba, José Martí; e assim por diante. Todos, é claro, admirados por alguns (em geral, pelo *establishment*, hegemônico no poder) e contestados (ou “reiterpretados”) por grupos antagônicos politicamente, que tinham (e têm) seus próprios “heróis” (ou sua visão particular sobre os mesmos personagens). A disputa ideológica é sempre intensa.

No caso da esquerda, há setores que admiram Guevara e outros, também adeptos do marxismo, que são bastante críticos a ele, às suas ideias e à sua atuação revolucionária. O mesmo pode ser dito de nomes como Fidel, Mao, Stálin e Lênin, só para citar alguns. Mas a tarefa dos intelectuais honestos é sempre ler de forma séria, profunda e crítica a obra de todos esses personagens.

O caso de Mariátegui é distinto, porque ele não liderou uma revolução triunfante tampouco assumiu um posto dentro do Estado. Os debates sobre ele se limitam, principalmente, ao meio acadêmico e a algumas agremiações políticas (principalmente no Peru), sem, contudo, influenciar as discussões entre tendências marxistas na maior parte do mundo.

Referências

PERICÁS, L. B. (Org.). *José Carlos Mariátegui: Revolução russa, história, política e literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. *As origens do fascismo*. São Paulo: Alameda Editorial, 2010.

_____. *Mariátegui sobre educação*. São Paulo: Xamã, 2007.

_____. *Dos Sonhos às coisas, retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005.

PERICÁS, L. B. *Che Guevara e o debate econômico em Cuba*. São Paulo: Xamã, 2004.

_____. *Che Guevara e a luta revolucionária na Bolívia*. São Paulo: Xamã, 1997.

Considerações para o estudo do jovem Mariátegui: os escritos juvenis*

Ricardo Portocarrero Grados

É conhecida a reação negativa de Mariátegui frente ao período de sua vida que autodenominou como “Idade da Pedra”. Esse critério foi assumido durante muitos anos por seus editores e por alguns de seus principais divulgadores, motivo que acarretou, na primeira edição de suas *Obras Completas*, a não inclusão de seus escritos de 1911 até 1919. Hoje, contamos com uma edição desses textos ao alcance dos investigadores, tarefa realizada pelo desaparecido Alberto Tauro de Pino. Os poucos autores e pesquisadores que se aventuraram na pesquisa e leitura desses textos fizeram uma série de considerações que expressam, ainda hoje, segundo nossos critérios, a falta de uma leitura sistemática, ou seja, são respostas prematuras¹. A que se deve essa reação negativa de Mariátegui? O que é possível resgatar dos textos e dos principais feitos de sua história juvenil? Conterão elementos novos para a compreensão do Mariátegui maduro? O presente ensaio é uma tentativa de delinear as pesquisas, a evolução e as transformações do jovem Mariátegui, com o objetivo de colaborar com a construção dessas respostas.

Para esse, ou qualquer outro propósito relacionado com o jovem Mariátegui, é imprescindível citar a resposta a uma entrevista que ele deu para Magda Portal, em 1923:

* Texto baseado na fala apresentada no *II Colóquio de Estudantes de História da Pontifícia Universidade do Peru*, em novembro de 1991. Agradeço a Eduardo Cáceres por seus comentários e observações. Tradução de Luccas Eduardo Maldonado.

¹ Sobre os estudos realizados a respeito dos escritos juvenis, confira: Ricardo Portocarrero G., “Crônica Bibliográfica, José Carlos Mariátegui y su Edad de Piedra (1930-1993)”, em: *Revista Andina*, ano 12, n° 23, Cusco, julho de 1994, p. 217-253.

No fundo, não estou muito seguro de haver mudado. Era eu em minha adolescência literária. No que os demais acreditavam, no que eu mesmo acreditava? Penso que suas expressões, seus gestos primeiros, não definem um homem em formação. Se em minha adolescência minha atitude foi mais literária e estética que religiosa e política, não há que se surpreender. Esta é uma questão de trajetória e de época. Amadureci mais que mudei. O que existe em mim agora existia embrionariamente quando eu tinha 20 anos e escrevia disparates dos quais não sei porquê as pessoas recordam-se ainda. No meu caminho encontrei uma fé. Ai está tudo. Encontrei porque minha alma partiu desde muito cedo em busca de Deus².

Essa foi a primeira referência que Mariátegui fez aos seus anos juvenis, porém, não a única. Em outros escritos, deu maiores informações sobre a sua juventude, mas, de certa forma, obrigado pelas circunstâncias. São os casos da carta escrita para Samuel Glusberg (que pediu seus dados biográficos com objetivos editoriais), das referências a Valdelomar e ao grupo “Colónida”, do livro *Sete Ensaios* [...], e da resenha de suas atividades políticas nos documentos enviados à III Internacional (Comintern), em 1929³.

Em todos os casos, Mariátegui foi bastante seletivo nas informações que deu, colocando ênfases em suas atividades jornalísticas e em sua inicial evolução política. Sem dúvida, não é preciso duvidar que nesses documentos citados predomina a confiança. Salvo em *Sete Ensaios*, nenhum outro escrito de corte autobiográfico sobre a “Idade da Pedra” chegou a um público massivo durante a vida de Mariátegui. Essas referências possuem, ademais, algo em comum: todas fazem menções tendenciosas e incompletas a seus escritos e atividades juvenis.

² “Una encuesta con José Carlos Mariátegui”, em: *Mundial*, ano VII, nº 319, Lima, 23 de julho de 1926.

³ “Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg”, 10 de janeiro de 1928, em: *Correspondencia, tomo I*, Editora Amauta, Lima, 1984, p. 331; “Colónida y Valdelomar”, em: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editora Amauta, Lima, 1980, p.281-290; “Antecedentes y Desarrollo de la Acción Clasista”, em: *Ideología y política*, Editora Amauta, Lima, 1975, p. 96-104.

Em todas, existem silêncios e omissões, sobre as quais Flores Galindo já havia advertido⁴. Entre elas temos, por exemplo, seus escritos em revistas sociais e hípicas, o escândalo do cemitério e as experiências no *Nuestra Época* e no *La Razón*. A causa para essa atitude pode encontrar-se no fato de que todas essas experiências estavam em uma linha contestatória e vanguardista muito distante da ortodoxia marxista. Além de remeter a velhos ódios e rancores que setores políticos e sociais conservadores de Lima mantinham contra sua pessoa. Nesse sentido, alguns desses silêncios e omissões são compreensíveis, entretanto, outros não.

De todas as referências mencionadas, a entrevista de Angela Ramos (1926) e a carta de Samuel Glusberg (1928) são constantemente as mais citadas, já que nelas Mariátegui qualifica e dá uma valoração geral à sua etapa juvenil. Isso tem dado lugar a duas interpretações contrastantes: de continuidade e de ruptura. Acreditamos que, especialmente na primeira, podemos encontrar a chave para compreender a relação que Mariátegui estabeleceu entre as etapas de sua vida.

É possível localizar a existência de dois planos: o primeiro é dos textos e o segundo das atividades. No primeiro, chama os seus escritos de “disparates dos quais não sei por que as pessoas recordam-se ainda” (entrevista de 1926) e de “tatear de literato aficionado de decadentismo e bizantinismo” (carta de 1928). Esse é o plano da ruptura entre a sua etapa juvenil e a etapa madura. No segundo plano, encontra-se melhor a continuidade da atividade mais “literária e estética”, de sua adolescência, com a “política e religiosa” de sua maturidade. Aqui não se contrapõe: “Amadureci mais que mudei. O que existe em mim agora existia embrionariamente quando eu tinha 20 anos”. O que une tais momentos é sua atitude de busca: “No meu caminho, encontrei uma fé. Ai está tudo. Encontrei porque minha alma partiu desde muito cedo em busca de Deus”.

Há de se optar por uma ou por outra ou há como descobrir em que nível da experiência vivida ambas são afirmações válidas? Para responder a tal pergunta, há de se

⁴ Alberto Flores Galindo, “Años de iniciación: Juan Croniqueur, 1914-1918”, em: *Apuntes*, ano V, n° 10, CIUP, Lima, 1980, p. 81.

entender a Idade da Pedra como a etapa de uma crítica não tematizada. O interesse por esse período da vida e produção de Mariátegui baseia-se na consideração predominante de que “amadureci mais que mudei”. A distinção entre os dois planos demarcados não invalida uma análise de ambos, pelo contrário, torna-a imprescindível. A atitude frente a seus escritos juvenis não se resume a mera retórica. Por testemunho de Dr. Javier Mariátegui, sabe-se que Mariátegui ordenou a destruição pelo fogo dos recortes de seus escritos jornalísticos juvenis e de suas “*Cartas da Itália*”, preservados por sua mãe, Amalia La Chira, em dois livros de recorte. Como nos relata Javier Mariátegui:

A tradição familiar nos conta um testemunho de nossa mãe, de que Mariátegui, em seu retorno da Europa, recebeu como presente de sua progenitora dois livros de recorte publicados de sua fase juvenil, textos encaminhados da Europa e alguns juízos ou notas sobre seu trabalho como jornalista. Em gesto que pareceu desconcertante, por seu tom enfático, acostumado a ser uma pessoa sossegada e de suaves maneiras, que venerava a Dona Amalia, José Carlos ordenou a destruição. A ordem cumpriu-se com um deles, o outro se conservou ocultamente e nos tem sido muito útil na tarefa de recopilación⁵.

Não se é de estranhar, então, que Mariátegui tenha denominado essa etapa de sua vida como Idade da Pedra.

Em termos quantitativos, entre 1911 e 1919, Mariátegui escreveu 1053 textos, divididos da seguinte maneira: 1911 (3), 1912 (7), 1913 (1), 1914 (31), 1915 (112), 1916 (286) [17], 1917 (287) [8], 1918 (256) [1] e 1919 (70). Seus anos de maior produtividade foram entre 1916 e 1918, com um total de 829 textos⁶.

⁵ José Carlos Mariátegui, Escritos Juveniles. *La Edad de Piedra 1*, Editorial Gráfica Labor, Lima, 1987, p.5.

⁶ Os dados foram baseados em uma reelaboração dos quadros I (Escritos por ano) e II (Escritos por gênero) que incluímos em: *Invitación a la Vida Heroica. (Antología de José Carlos Mariátegui)*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989, p. 24. Essa revisão, que comporá parte de nossa tese de Licenciatura, foi feita a partir de comparações com as referências de

Essa primeira aproximação quantitativa de seus textos, que mostra a prolixa produção de sua juventude, leva-nos a outra aproximação de tipo qualitativo: os temas e os conteúdos dos escritos juvenis. Ordenamos os escritos da Idade da Pedra de maneira cronológica e temática para demarcar períodos e para analisar os entrecruzamentos que acreditamos ser a melhor forma de seguir o movimento que o jovem Mariátegui fez com a política e o socialismo. Dos 1503 textos escritos entre 1911 e 1919, 57 foram dedicados a poesia (38) [16], ao conto (16) [7], ao teatro (3) e 73 a críticas de arte, teatro e literatura – quer dizer, sua produção estritamente literária. Outros temas que encontramos são: urbanos (43) [1], vida social em Lima (15), corridas de cavalo (48), religião (7) [2] e política nacional (776), americana (8) e europeia (26)⁷.

Sobre os períodos nos quais podemos dividir a etapa juvenil de Mariátegui, com base nos seus escritos de juventude, Oscar Terán estabeleceu duas grandes periodizações. O primeiro abarcando os anos entre 1911 e 1917 e o segundo, os anos de 1918 e 1919, em que:

nas várias centenas de artigos da primeira etapa demarcada predominam as notas sociais e literárias, junto com outras sobre assuntos religiosos, crônicas criminais,

Rouillón (1963,1975) com os oito volumes dos *Escritos Juveniles*, organizados por Tauro del Pino, publicados entre 1987 e 1994, e nosso próprio trabalho de arquivo. Os quadros incluem alguns textos não incluídos na edição de Tauro del Pino: como os artigos dedicados a prognósticos esportivos na revista *El Turf*; a seção “Cabecitas Limeñas” e outros artigos sociais de *Lulú* e artigos de *Voces*. Essa situação deve-se a falta de coleções completas e de vazios compreensíveis em toda primeira edição. Apesar da falta de um ou outro texto, os tomos publicados por Tauro são a única edição dos textos de Juan Croniqueur. Os números entre colchetes referem-se aos textos reimpressos.

⁷ Como já foi dito, os dados foram baseados nas coleções existentes e acessíveis de diferentes periódicos e revistas. O número de textos não acessados pelo autor, em nossa impressão, não afetaria de maneira significativa as suas análises. No quadro III (Escritos por temas), agrupamos os escritos juvenis na menor quantidade de temas possíveis, para se evitar a dispersão. É claro que a classificação temática de alguns textos é arbitrária, já que em alguns casos um texto poderia ser introduzido em duas classificações; para a resolução dessa problemática se deu preferência ao assunto predominante e análise dos cabeçalhos correspondentes.

esportes (muito especialmente o hipismo), temas históricos (como os costumes) e também artigos com referências políticas. Na etapa posterior, observa-se o desaparecimento dos temas literários, e as descrições político-nacionais tornam-se predominantes⁸.

No fundamental, estamos de acordo com Oscar Terán. Segundo os dados que elaboramos, os temas predominantes entre 1911 e 1916 foram: questões urbanas, hipismo e obra literária. Os textos dedicados estritamente à vida social de Lima e à religiosidade são bem pouco numerosos. Isso poderia colocar em questão a atitude aristocrática e religiosa do jovem Mariátegui, a qual os estudos de Terán têm insistido em demarcar. Há de se considerar que ambos os temas estavam muito presentes na obra literária, que não é pequena. Por isso acreditamos que esses temas mereçam um interesse especial. Já que, como é possível notar nos dados expostos nas linhas acima, o assunto predominante em toda etapa juvenil de Mariátegui é a política nacional, com um total de 776 textos. Isso se deve ao caráter diário de sua seção política “*Voces*”, especialmente entre 1916 e 1919, tornando-se seu período mais produtivo. Dos textos publicados entre 1917 e 1919, 598 estavam dedicados à política nacional e 15 a outros temas.

Desta maneira, Oscar Terán estabelece um período de trânsito: “Em rigor, não se trata de uma mutação que quebre ambos os subperíodos, mas uma recomposição que se transforma ao longo de um lapso que cobre de julho de 1916 até abril de 1917”⁹.

Terán não sustenta o motivo da transformação do jovem Mariátegui entre julho de 1916 e abril de 1917. Ao revisar nossos dados, podemos dar uma resposta. Em julho de 1916, começaram a aparecer os artigos da seção “*Voces*” no periódico *El Tiempo*. Em abril de 1917, ocorrem as últimas colaborações de Juan Croniqueur com temáticas ligadas à literatura, à vida urbana e social de Lima e a seus prognósticos hípicas. É também

⁸ Oscar Terán, “Los Escritos Juveniles de José Carlos Mariátegui” *Buelna*, ano II, nº 4-5, janeiro-março de 1980, Universidade de Sinalca, México, p. 118-119.

⁹ *Ibid.*, p.119.

o momento em que ganha o Concurso do Município de Lima com “*La procesión tradicional*”. A partir de então, os textos sobre política nacional convertem-se na única preocupação de Mariátegui.

A partir do exposto nas linhas acima, analisaremos alguns dos temas de cada período da etapa juvenil de Mariátegui e o trânsito entre ambos. Para isso, utilizaremos como base os textos juvenis, assim como alguns dos acontecimentos mais representativos dessa etapa de sua vida.

No caso do primeiro período, uma das rupturas mais significativas de Juan Croniqueur foi com o seu aristocratismo. Guillermo Rouillón afirmou que essa característica tem origem no prematuro desaparecimento de seu pai, membro dos setores aristocráticos limenhos¹⁰. Por essa razão, Mariátegui teria buscado aproximar-se e ser aceito por sua família paterna e pelos setores sociais aos quais ela pertencia. Nós não compartilhamos dessa opinião. Os temas aristocráticos estavam mais relacionados ao processo de incorporação de Mariátegui ao jornalismo. Como se sabe, muito cedo Mariátegui começou a trabalhar na oficina do periódico *La Prensa*, sendo introduzido ao corpo de redatores somente em 1914. Entre 1911 e 1913, fase em que escreveu alguns artigos, esteve sob a supervisão do próprio diretor do diário, Alberto Ulloa, momento de um duro processo de aprendizado para o jovem Mariátegui.

Desde que integrou *La Prensa*, suas colaborações começaram a ter regularidade. Os primeiros temas trabalhados por ele estavam relacionados a questões urbanas, não tratavam sobre a vida dos setores aristocráticos de Lima. O tom era aristocrático, mas ele respondia mais ao afrancesamento de Mariátegui, que se expressava na eleição do seu mais conhecido pseudônimo: Juan Croniqueur (Juan, o cronista). Isso começou a aparecer melhor quando Juan Croniqueur tornou-se mais conhecido e lido na capital. Período no qual revistas como *Lulú* e *Mundo Limeño*, dedicadas às juvenzinhas aristocráticas, pediram-lhe a sua colaboração. Tendo necessidade de

¹⁰ Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Tomo I: *La Edad de Piedra*, Editorial Universo, Lima, 1975, cap. III.

conquistar mais espaços no jornalismo, Mariátegui aceitaria, escrevendo nelas alguns madrigais e crônicas galantes.

Sustentamos nossa opinião no fato de que, entre 1914 e 1916, Mariátegui só escreveu 15 artigos dedicados estritamente a falar sobre a vida social dos setores aristocráticos limenhos. No caso de *Lulú*, entre julho de 1915 e junho de 1916, escreveu 10 artigos, dos quais 4 estavam dedicados a temas aristocráticos, 2 a contos e 4 a poemas. Nessa revista, foi encarregado pela seção “*Cabecitas limeñas*”, na qual se colocavam fotos e silhuetas de diferentes jovens aristocráticas, tendo, ao pé da imagem, algum elogio ou poema galante. É claro que Juan Croniqueur não estava feliz com tal tarefa, situação que lhe deixava incomodado. Podemos encontrar a expressão dessa infelicidade, por exemplo, no pseudônimo utilizado por ele: “*El de siempre*”. Para ocultar o sentimento, Mariátegui recorreu a encobri-lo de abulia, como uma atitude aristocrática.

Nada teria de particular se substituíssem as silhuetas com as cabecinhas, ou mesmo substituindo o cronista lutador. Mas foi vão meu empenho para conseguir. (...) O empenho bondoso do diretor obrigava-me outra vez a fazer essas linhas¹¹.

No caso de *Mundo Limeño* aconteceu situação similar, revista para qual só escreveu dois artigos: “O amistoso estado de quem escreve esta revista, que a sedução de nos tornarmos comentadores de coisas femininas, e como tal em confidentes e amigos teus, debes leitora nosso assentimento em nossa conversa nessa página”¹².

No entanto, ele não se distanciava dos momentos de grande emoção, sobretudo, quando se tratava de escrever poemas ou glosas galantes a uma senhorita por quem era apaixonado: Juanita Martínez de la Torre. Em sua seção “*Cabecitas Limeñas*”, meio pelo qual, como já vimos, não sentia muito entusiasmo, escreveu: “Eu não sei em qual abanador

¹¹ “Cabecitas Limeñas”, *Lulú*, ano I, n° 2, Lima, 22 de julho de 1915, p. 7.

¹² “Contigo Lectora. Causerie”, *Mundo Limeño*, ano 1, n° 1, Lima, 27 de junho de 1914, p.12.

versallesco, ou em qual linhagem áurea de estampas românticas, eu já conhecia essa cabecinha de seda dos sonhos”¹³. Ou comentando a participação dela em um concurso de pintura: “A senhorita Juanita Martínez de la Torre, cuja inspiração e talento são tão grandes como escassa a sua idade e estudos artísticos, é uma das principais contribuintes para o concurso”¹⁴.

A proximidade entre Mariátegui e os setores aristocráticos manifestava-se na sua fixação com o hipismo. Por meio da revista *El Turf* (1915-1917), desenvolveu uma literatura sobre o hipódromo através de contos, versos e crônicas do *paddock*¹⁵. Empreitada que lhe permitiu ascender à direção da revista, além de ganhar um prêmio por ser o comentarista hípico com maior número de acertos nas corridas. Porém, há de se enfatizar que o Hipódromo de Santa Beatriz não era um espaço exclusivamente aristocrático, lá também se desenvolvia o popular; contudo, em espaços físicos diferenciados. Mariátegui era consciente disso. Em um artigo, compararia a atitude diferenciada dos assistentes do *paddock* frente a um cavalo caído e a um ladrão, que, surpreendido, suicidou-se para não ir para a cadeia:

O pobre diabo não se importou com a vida, desesperado, não merece uma só palavra compassiva. Nada há colocado sobre o seu cadáver ainda quente, contorcido pelo último gesto da morte, a piedosa esmola de uma lembrança qualquer. Todos preferiram seguir ao curral do cavalo ferido, do cavalo heroico, de músculos de aço, de cabeça orgulhosa e de ancas formidáveis. Choram o seu espaço deixado na pista, sem pensar que, mais tarde, curará os seus tendões lesionados, recuperará o vigor que a tirania do entretenimento deixou-lhe e se encontrará em um bom lugar de descanso que merece, a companhia assídua das fêmeas, antes inacessíveis, dentro dos seus boxes estreitos¹⁶.

¹³ “Cabecitas Limeñas”, *Lulú*, ano I, n° 3, Lima, 28 de julho de 1915, p. 9.

¹⁴ “Al margen del arte. El Concurso Concha”, *La Prensa*, Lima, 24 de dezembro de 1914, p. 1-2. Juanita Martínez de la Torre tinha 17 anos.

¹⁵ Jorge Basadre, *La vida y la historia*, Editorial Gráfica, Lima, 1981, p. 172.

¹⁶ “Cosas vulgares. Al margen de la crónica de policía” *La Prensa*, Lima, 13 de outubro de 1914, p. 3.

Em conclusão, mesmo que existissem tons e temas de índoles aristocráticas, não acreditamos que correspondam a uma busca de aproximação ou de identificação social com a classe alta limenha. Responde melhor às necessidades de Juan Croniqueur de conquistar espaço no jornalismo.

Foi através da sua amizade com Abraham Valdelomar e de sua aproximação com a boemia da revista *Colónida*, que o jovem Mariátegui depurou o tom aristocrático de seus escritos e desenvolveu sua poética com base no modernismo literário. Está ainda por se estudar os laços íntimos de amizade que uniu esses homens, cuja relação viu-se acabada com a morte prematura de Valdelomar, em 1919. Valdelomar, como se sabe, desenvolveu durante a sua vida, em Lima, um estilo pessoal baseado em um fino humor com certa crítica social. De origem provinciana (nascera em Ica, no ano de 1888), ridicularizava o ambiente aristocrático limenho, através do exagero dos costumes de então. Usando o pseudônimo de *El Conde de Lemos*, escreveu uma celebre *boutade*, na qual afirmava que se podia reduzir o Peru a um salão de chá: “O Peru é Lima/ Lima é o *Jirón de la Unión*/ o *Jirón de la Unión* é o *Palais Concert*/ logo, o Peru é o *Palais Concert*”¹⁷. O *Palais Concert* era um ponto central de reunião: dos jornalistas do *La Prensa*, da boemia que girava ao redor de Valdelomar e dos “*Colónidos*”. Essa célebre confeitaria, localizada nas antigas ruas *Baquijano* e *Mineria*, estava construída:

ao estilo parisiense, reluzia em todas as suas paredes e colunas uma quantidade de espelhos que permitiam ver aos paroquianos de qualquer ângulo. No centro, sobre um redondo mezanino, uma orquestra de damas vianesas, especialmente contratadas na capital austríaca, deixava escutar, diariamente, a música da época, sendo sua especialidade, desde então, as inesquecíveis valsas de Strauss¹⁸.

¹⁷ Citado por Luis Alberto Sánchez em seu prólogo a Willy Pinto Gamboa, Abraham Valdelomar. *Obras. Textos y dibujos*, Editorial Pizarro S.A., Lima, 1979, p. XXV.

¹⁸ Ernesto Arcles, *Curiosidades limeñas*, Lima, 1974, pp.28-29.

Ali os “*colónidos*” desenvolveram uma literatura do *Palais Concert*, escrita em guardanapos de papel ¹⁹. Mariátegui participou dessa boemia, ainda que não haja integrado o grupo íntimo da *Colónida*. A amizade estreita com Valdelomar não se expressou na incorporação de Mariátegui ao grupo²⁰. Em uma carta, escrita em junho de 1918, Valdelomar disse a Mariátegui: “É o senhor, o único produto biológico que recebe cartas minhas”. Tal vínculo permitira-lhe chamar a Mariátegui com toda a confiança de “cogito genial”²¹. Conta-se uma anedota, na qual estando os dois no *Palais Concert*, um grupo de pessoas começou a encarar a Valdelomar (bastante conhecido no centro de Lima por suas extravagâncias) e esse começou a beijar ruidosamente as mãos e a dizer em voz alta: “Beijo essas mãos que escreveram coisas tão belas”. Situação que Mariátegui comentou: “Faz bem, Conde, merecem”²².

Essa aproximação tão íntima de Mariátegui se manifestava mais em suas poses e atitudes do que em uma influência nas técnicas literárias. O tom frívolo e aristocrático, o tédio ou o *spleen*, alguns temas poéticos predominantes, como a tristeza e a morte, o uso de drogas – mais pregado do que praticado –, converteram-se, também, em expressões dos intentos de Juan Croniqueur por seguir o Conde de Lemos. Todos esses elementos estão presentes na obra poética do jovem Mariátegui. O livro de poemas que não chegou a publicar intitulava-se *Tristeza*. Ele contava com poemas como “Morfina” (“Teu amor é minha morfina. Eu sonhei/ que desde nosso encontro suspeitei/ e, piedosa enfermeira, me amaste/ porque sou infinitamente triste”), “Gesto de *spleen*” (“Um desdém pela vida. Uma vaga inquietude/ diante da certidão que me fará morrer/...”), “Oração do cansaço” (“Minha tristeza é tão sozinha que a tristeza adoece/ de um garoto pouco místico e outro pouco

¹⁹ Jorge Basadre, op. cit., p. 162.

²⁰ “Carta de Alberto González Prada a Luis Alberto Sánchez”, em: Abhaham Valdelomar. *Colónida*, Ediciones Copé, Lima, 1981, pp. 211-212.

²¹ “Carta de Abhaham Valdelomar a José Carlos Mariátegui”, junho de 1918, em: José Carlos Mariátegui, *Correspondencia*, tomo I, p. 3.

²² Rubén Chayca Arriaran. Abhaham Valdelomar. *Vida y Obra*. Concytec

sensual/ cujo raro destino leu uma pitonisa, ou o astrolábio intérprete de um oráculo astral”), entre outros²³.

Se bem que hoje sua obra literária possa nos parecer ruim, e até pedante, há que aceitar que ocorreram demandas por parte de um setor do público, e que foi essa demanda, entre outros fatores, que fez de Juan Croniqueur um periodista e um literato – em outras palavras, um intelectual, no sentido amplo –, de reconhecida trajetória, fama e reconhecimento por seus contemporâneos.

Ainda que nossa intenção não seja fazer um balanço da poesia de Juan Croniqueur, há de se analisar algumas características a mais de sua poesia, como os aspectos sentimentais e místicos, por exemplo: “Elogio à casa ascética” (“Sobre a mesa rustica dorme um devocionário/ e disse evocações de um missal/ São Antonio de Padua, sem sangue e visionário/ tem o místico sonhar do Cordeiro Pascual”) ou “Oração Nostálgica” (“Está longe de minha fragrância/ da mística fê de minha infância/ que guardava com branco carinho”)²⁴. Esses exemplos permitem encontrar o tom da obra poética do jovem Mariátegui: eufórico e melancólico, algumas vezes; triste e cético, outras. Por meio da “alma vazia”, da qual falou ²⁵, que se expressava em um “decadentismo e bizantinismo”. Quer dizer, uma literatura sem absoluto, sem uma fê, sem uma meta. O sentido religioso não foi ajustado com essa atitude de busca, já que sua alma “partiu desde muito cedo em busca de Deus”, recordando a citação inicial.

Essa era também uma temática dos jovens da geração literária de 1910, da qual a *Colónida* fazia parte. Era a expressão, tanto individual como generalizada, da frustração e do

²³ “Morfina”, *La Prensa*, Lima, 2 de janeiro de 1916, p. 5; “Gesto de spleen”, *Lulú*, ano 1, nº 3, Lima, 28 de julho de 1916, p. 26; “Plegaria del cansancio”, *Colónida*, ano 1, nº 3, Lima, 1 de março de 1916, p. 26.

²⁴ “Elogio de la celda ascética”, *Alma Latina*, ano II, nº 19, Lima, 15 de maio de 1916, p. 12; “Plegaria nostálgica”, em: *Renacimiento*, ano I, nº 6, Guayaquil-Ecuador, 1916, p. 225.

²⁵ “O artista contemporâneo, na maioria dos casos, leva vazia a alma. A literatura da decadência é uma literatura sem absoluto (...) O homem não pode marchar sem uma fê, porque não ter uma fê é não ter uma meta”, José Carlos Mariátegui, “Arte, revolución y decaimiento”, *Amauta*, ano I, nº 3, Lima, novembro de 1926, pp. 1-3.

desencontro com o entorno social, político e histórico, juntamente com a rigidez do regime oligárquico. É neste sentido que o uso da palavra *spleen*, uma tentativa de resumir pena e cansaço, tristeza e aborrecimento, estava justificando-se plenamente. O que unia essa geração não era uma problemática comum, mas uma atitude comum, ainda que ela não tenha encontrado uma forma doutrinal ou programática. O que os define é um “elo vital”, não uma doutrina. Eles mesmos se consideravam uma “nova geração”: Juan Croniqueur utiliza tal termo em sua entrevista a González Prada e a José Carlos Mariátegui, na apresentação da revista *Amauta*. Era uma geração que estava em busca. O que os une e os define é a temática de ser “vitalmente renovadores”; representavam um projeto comum de renovação, ainda quando suas expressões chegavam a ser distintas. Em última análise, Juan Croniqueur o faria na política e no socialismo. É nessa perspectiva que mais adiante desenvolveremos os trânsitos do jovem Mariátegui, no qual os escritos juvenis dedicados a temas de política nacional e europeia expressam-se de maneira fundamental.

Na primeira etapa, Mariátegui não estava à margem dos acontecimentos políticos. É interessante constatar sua prematura aproximação dos temas do socialismo europeu. Seu primeiro artigo, publicado no diário *La Prensa*, foi dedicado a um encontro realizado em Valência pelo Partido Radical Espanhol, em favor da candidatura do socialista Pablo Iglesias. Também escreveria, posteriormente, um texto dedicado ao assassinato do socialista francês Jean Jaurés²⁶. Outro tema importante foi a grande guerra europeia de 1914, desenvolvida como parte da seção “Conta o cabo”, no diário *La Prensa*, na qual comentava diversos aspectos das notícias europeias²⁷. Como outros escritores da época, Mariátegui via a guerra como o absurdo

²⁶ “Crónicas Madrileñas. La popularidad de Lerroux”, *La Prensa*, Lima, 24 de fevereiro de 1911, p. 4; “La muerte de Jaurés”, *La Prensa*, Lima, 5 de janeiro de 1915, p. 2.

²⁷ Entre 1 de agosto de 1914 e 21 de maio de 1915, Mariátegui escreveu 14 artigos dedicados a guerra europeia. Observa-se, por exemplo: “El fin heroico de Garrós”, *La Prensa*, Lima, 5 de agosto de 1914, p. 3; “El Buque Fantasma”, *La Prensa*, Lima, 5 de agosto de 1914, p. 3; “El arma del terror”, *La Prensa*, Lima, 16 de maio de 1915, p. 5.

de um continente que havia expressado ser o mais adiantado da civilização ocidental, um ponto de referência cultural para o Peru. Devido à distância, e manifestando sua posição francófila, seus escritos exaltavam o patriotismo e o heroísmo dos soldados de ambos os lados.

Nos tópicos nacionais desse período, perfilam-se elementos de sua posterior crítica à política *criolla*. Temos, por exemplo, suas desaprovações à Universidade de São Marcos e aos intelectuais pertencentes às diferentes facções do “Segundo Civilismo”. Comentando o ano universitário de 1914, dirá:

Trágico, vergonhoso e indigno da vida política, é tão pouco um ano opaco e lamentável na vida universitária que só se há distinguido por uma tendência perigosa de se fazer da Universidade um domínio político sectário, interesseiro e ilegal, e por uma apatia moralmente delituosa dos estudantes, que se faziam o único centro de sua comunidade estudantil...²⁸.

Mais conhecidas são suas iniciais críticas gramaticais ao discurso sobre o Inca Garcilaso, realizado por José de la Riva Agüero, em San Marcos. Com essa crítica, marcava distâncias e diferenças para com os intelectuais vinculados ao Segundo Civilismo e reforçava seu sentimento antiacadêmico, posição compartilhada pela maioria dos escritores e jornalistas provincianos que escreviam nos diários de Lima, especialmente no *La Prensa*²⁹. A raiz da crítica de Mariátegui a Riva Agüero é o conservadorismo desse último, tanto na política quanto na literatura, contrário às atitudes de pesquisa e renovação, que caracterizam Mariátegui e os membros da geração literária de 1910.

... escutei, faz quatro dias, um discurso muito longo de um sábio jovem bem moço, amigo meu. Ele falou que, há muito tempo, ouviu falar com elogios de um outro jovem, um advogado, que ensinava gramática em uma escola particular, pertencente a um partido político denominado futurismo. Esse jovem, em sua declaração de princípios,

²⁸ “El ano universitario”, *La Prensa*, Lima, 5 de janeiro de 1915, p. 2.

²⁹ Alberto Flores Galindo, op. cit., p. 89.

colocou-se próximo a tendências conservadoras. Esse sábio jovem e bom moço é o doutor José de la Riva Agüero, que dizem pertencer a uma aristocrática linhagem, que muito bem combina com a eufórica soberba de seu nome de cavaleiro ilustre e nobre fidalgo

O senhor Riva Agüero proclamava-se filiado à escola clássica, devoto do purismo, da precisão e do gosto discreto. Reprovava as modernas tendências literárias, que levavam para “as incertas regiões da penumbra, da indecisão e do exagero. As outras raças proporcionaram belezas inestimáveis, porém não as deixaram aos nossos. Segundo o que acredita, uma experiência três vezes secular, são palavras sem sentidos, vãs e ocas, os mais torpes balbuciaros. É um inimigo do exotismo modernista. Um adversário de toda renovação. Um acadêmico que proclama a inexorabilidade das regras gramaticais”³⁰.

Os primeiros escritos dedicados à política nacional foram publicados no jornal *La Prensa*, no caderno “*Gignol del Día*”. Antecipação do que seria, em modelo e em estilo, o “*Voces*”. Não durou muito, devido ao seu formato rápido, sorridente, intrascendente e caricatural³¹. O predomínio dos temas sobre política nacional voltaria a sua mão com sua saída do *La Prensa* e com a sua entrada no *El Tiempo*, no qual se dedicou à seção de crônica política, chamada “*Voces*”. (Cabe ressaltar que Valdelomar teve um espaço similar, chamado “*Palabras*”, no diário *La Prensa*, entre 25 de julho de 1915 e 19 de novembro de 1917). Foi a partir dessa nova experiência e localização no interior do jornalismo, que se produziram os movimentos do jovem Mariátegui. Ocorreu o que Eduardo Cáceres denominou como “*doble desplazamiento*”³², nas atividades e interesses de Juan Croniqueur.

³⁰ “Um discurso: 3 horas, 48 páginas, 51 citas, ¿Gramática? ¿Estilo? ¿Ideas? O acotaciones marginales” *La prensa*, Lima, 30 de abril de 1916. p. 6.

³¹ Alberto Tauro del Pino, “Prólogo a los Escritos Juveniles”. *La Edad da Piedra* 3. Empresa Editora Amauta, Lima, 1991, pp. XVII-XVIII.

³² Eduardo Cáceres. “Itinerario, estaciones y tanteos del joven Mariátegui” Texto inédito, *Seminário sobre Mariátegui realizado em SUR*, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1986.

Trata-se tanto de um deslocamento de suas atividades, de observador e de cronista parlamentar, para a prática política aberta nos locais urbanos, onde desenvolveu suas ações de Juan Croniqueur. No plano dos espaços urbanos, Mariátegui transitou do *Jirón de la Unión*, do *Palais Concert*, dos espaços do *La Prensa*, do hipódromo de Santa Beatriz e dos teatros para o Parlamento, o Palácio do Governo, os bairros obreiros, os sindicatos e a imprensa do *El Tiempo*.

No plano político, o centro de sua atividade será na seção “Voces”, na qual se dedicou ao comentário das atividades políticas e parlamentares. Esses escritos expressaram, muitas vezes, o ambiente abúlico da vida cotidiana em Lima, refletidos na política. Em seus artigos é possível encontrar títulos tão significativos como “Desprezo”, “Monotonía”, “Langor”, “Não ocorre nada”, entre outros³³. Os principais representantes da política nacional, desde o Presidente da República, José Pardo, até os membros parlamentares da oposição, passaram pelo estilo irônico e satírico de “Voces”. Tais escritos não eram dedicados a comentar somente os políticos individualmente, mas também os partidos. Esse foi o caso, por exemplo, do *Partido Nacional Democrático*, de José de la Riva Agüero.

O *Partido Nacional Democrático* era o partido de alguns notáveis, de morna oposição ao segundo civilismo. Seu discurso político baseava-se na necessidade de realizar uma série de reformas modernizadoras, através da Constituição e das leis. Entretanto, em nenhum momento contestou as bases da República Aristocrática. Seu temor aos setores populares impedia o partido de recorrer a tais grupos e ganhar força política. A experiência de Billinghurst ainda estava fresca. Despercebidos pelas classes sociais dominantes, posto que almejavam alcançar, converteram-se no centro da sátira política. Esse partido, nascido em 1915 e composto de vários “futuristas”³⁴, foi um dos brancos na sátira política de Mariátegui, por suas expressões canalhas, aristocráticas e elitistas. A isso se soma o fato de ser, apesar de seu discurso

³³ Oscar Terán, op. cit., p. 22.

³⁴ Para um estudo documentado veja: Pedro Planas, *El 900. Balance y recuperación*, CITDEC, Lima, 1994, cap. II.

modernizante e democrático, profundamente conservador. Em seu artigo “Postura”, Mariátegui demarca que:

Hoje o futurismo encontrou uma oportunidade interessante de fazer outro manifesto. E desta vez, queira que não se perca. Ontem fez uma declaração nos diários, pela manhã. Nada lhe importa que os empregados públicos se indignem e reclamem contra as ideias que patrocina. Nada lhe importa que se armem o motim contra as suas doutrinas. A única coisa que pretende é que seu nome e suas palavras estejam nos periódicos e que os jornais tenham, para a sua postura, algumas epígrafes muito gordas e muito chamativas³⁵.

Uma crítica posterior, mais política, porém igualmente satírica, dirá que “o Partido Nacional Democrático esquece-se constantemente do próprio nome. Em movimento, não se esquece nunca do seu mote”³⁶. Desta maneira, Mariátegui reafirmava, no plano político, seu distanciamento dos pensadores que desejavam converter-se nos intelectuais orgânicos do segundo civilismo.

Porém, essa posição distante, cética e de desagrado frente à política, deve ser localizada em seu contexto. Demarcamos, nas páginas iniciais, que a atitude fundamental de Mariátegui é a de busca. Em sua obra, havia encontrado em Valdelomar uma renovação literária. Nesse período, Mariátegui já estava em busca de uma renovação política. Talvez por isso o seu desprezo com o Partido Nacional Democrático. Certamente, Mariátegui já se sentia atraído pela política. Isso se expressa em sua solidariedade com a candidatura de Jorge Prado, candidato independente ao cargo de deputado por Lima. Realiza uma assinatura de adesão pública, além de escrever um artigo na seção “Voces” chamando a candidatura de Prado de “cândidatura da juventude, candidatura do ideal”³⁷. Ainda que Jorge Prado pertencesse socialmente às famílias oligárquicas,

³⁵ “Postura”, *El Tiempo*, Lima, 10 de agosto de 1916, p. 1.

³⁶ “Escenario criollo”, *Nuestra Época*, ano 1, nº 1, Lima, 22 de junho de 1918, p. 3.

³⁷ “Ovación y vuelta al ruedo”, *El tiempo*, Lima, 6 de maio de 1917, p. 1.

representava uma postura diferenciada dos partidos tradicionais. Prado não chegou a disputar a eleição, foi impedido por uma série de manobras eleitorais, situação que reforçou o rechaço e o distanciamento de Mariátegui para a chamada “política *criolla*”. Assim mesmo, marca uma mudança na forma de observar e escrever sobre a vida cotidiana e a política de Lima e do Peru. Abre novas possibilidades a um “[...] olhar que abarque todo o território nacional; vá de um confim a outro e analise o mapa do Peru em uma excursão, que não é geográfica e nem política. Nosso olhar abarca o país inteiro”³⁸.

Provavelmente, um texto que marca um importante momento nos deslocamentos do jovem Mariátegui é o “A procissão tradicional”. Escrito originalmente em 1914, foi reescrito para o concurso Municipal de Lima, no início de 1917. No texto de 1914, a procissão do Senhor dos Milagres é vista como uma expressão da tradição colonial. Expressa sua inicial etapa literária de índole *criollista* tradicional.

É a procissão do Senhor dos Milagres uma das últimas heranças do passado tradicional. A mais típica, talvez, das manifestações deste sorridente, fantástico e alegre *criollismo* que se extingue, que se perde com o profundo desconsolo para os poucos, os insignificantes que, como nós, amam a tradição ardentemente.

Detendo-se na observação do espírito dessa festa, ainda que talvez resulte em algo um pouco profano de se supor, o cronista crê que não é o fervor religioso, que não é o prestígio dos milagres do generoso Crucificado, o motivo que congrega, ano após ano, em torno da imagem venerada, milhares de fiéis. O que dá à romaria tal caráter, de suntuosidade e de pompa, se não é o íntimo, o segredo, é o arraigado culto que tem nosso povo à única das festividades que nessa época os recordam a sua tradição e seus costumes. É um instintivo e carinhoso sentimento de respeito pelo passado que passa³⁹.

³⁸ “El Mapa del Perú”, *El Tiempo*, Lima, 25 de março de 1917, p.1.

³⁹ “La procesión tradicional”, *La Prensa*, Lima, 20 de outubro de 1914, p.3.

O texto de 1917 demarca muito bem o descobrimento das massas fervorosas místicas, de um feito massivo que “canta, reza e emociona”:

As manifestações de fê de uma multidão são imponentes. Dominam, impressionam, seduzem, oprimem, apaixonavam e amolecem. A contemplação de uma multidão que invoca a Deus comove sempre com irresistível força e onda de ternura. O caminho da procissão do Senhor dos Milagres, pelas ruas de Lima, produz uma emoção muito profunda na cidade, que se encontra surpreendentemente invadida por um sentimento ingênuo, calmante e religioso (...).

Eu senti e vi assim a procissão. Eu compreendi assim, o que significa e o que representa na vida da cidade. Eu amei no instante em que o espetáculo magnífico, de uma lembrança tumultuosa e sonora, coibiu e amoleceu o meu coração (...).

Eu supus, então, o porquê o espetáculo desse desfile místico e tumultuoso impressionar tanto as almas. Amolece tanto os corações, faz que os olhos chorem, que os joelhos dobrem-se, que as mãos juntem-se pelo sinal da Santa Cruz, etc.⁴⁰

Este encontro com a procissão estabelece uma identificação com a multidão policlassista, unida pelo fervor religioso.

O cortejo do Senhor dos Milagres é multifacetado, imenso, amoroso, devoto e crente. É aristocrático e canalha. Junta a elegância com os ritos. Há a dama de boa família, em bom traje, junto da concubina e da camponesa, no arrependimento circunstancial. E há, por outra parte, o homem elegante, de bom tom, junto do obreiro, mal vestido e mal arrumado, do mendigo praguejador, do bandido e do camponês grosseiro e rustico. Todos eles igualmente sem desgosto, desagradados e vexames⁴¹.

⁴⁰ “La procesión tradicional”, *La Crónica*, Lima, 10 de abril de 1917, pp. 12-13. No dia 12, o texto apareceu nas edições matutinas do *La Prensa* e do *El Tiempo*.

⁴¹ Op. cit.

Cabe ressaltar que, em ambos os casos, o cronista apresenta-se como espectador, como sujeito externo, que interpreta uma cidade, seus habitantes e seus comportamentos massivos, em uma clara intenção de busca de identificação com a multidão. Mais adiante, Mariátegui teria um encontro com outro fenômeno massivo: as manifestações obreiras de 1919, que demarcariam seu compromisso com o socialismo.

A partir de então, é claro que a atitude de pesquisar os setores representativos da renovação passou de um caráter estético e literário (pense em Valdelomar e no grupo *Colónida*) para um político e religioso (a candidatura de Jorge Pardo, “Voces” e “*La Procesión Tradicional*”), orientando-se pelo socialismo. Os textos e feitos apresentados, até esse momento, marcam alguns ritos dessa busca pela renovação, de um absoluto que preencha sua “alma vazia”. Para sustentar o afirmado, é necessário falar o que denominamos como crítica e superação do meio.

Os trânsitos do jovem Mariátegui manifestam-se como ruptura com o escândalo do cemitério. Ruptura com determinados temas jornalísticos e com um determinado público, ao qual se dirigiu em seus primeiros escritos. Isto significou um choque frontal com uma Lima aristocrática e conservadora (É interessante notar que, enquanto Mariátegui estava preso, produto de seu “ato artístico”⁴², os bolcheviques tomavam o poder na Rússia). O escândalo chegou ao parlamento e afetou diversos setores religiosos. Essas reações deixaram claro, para Mariátegui, que os setores políticos e sociais conservadores de Lima limitavam o desenvolvimento daqueles que rompiam com os estreitos marcos impostos pelos setores predominantes. A defesa diante das críticas e dos enfrentamentos que se abriram, entre Mariátegui e a sociedade limenha, demarcou que a miséria do meio era o limitante de todo o intento renovador ou de expressão nova: literário e estético, primeiro; político, depois.

⁴² “El asunto de Norka Rouskaya. Palabras de justificación y defensa”, *El Tiempo*, Lima, 10 de novembro de 1917, pp. 2-3.

A miséria do meio aflige a todos. Desvia cruelmente as vocações dos homens. Em um país rico e ativo, o povo pode eleger livre e facilmente o emprego de sua capacidade. Em um país pobre e inerte não ocorre o mesmo. A gente mais apta, geralmente, é vencida pela miséria do meio. A miséria do meio é mais forte que sua aptidão. O fracasso pessoal não é, portanto, uma culpa, muito menos uma vergonha (...). Eu não me governava, quem me governava era a miséria do meio. Eu escrevia diariamente, fatigando e esgotando as minhas aptidões, em artigos de jornais. Outra coisa seria escrever ensaios artísticos ou científicos, mais de meu gosto⁴³.

Essa explicação será manifestada, por Mariátegui, quando teve de responder pelos escândalos acusados pela sociedade limenha. Frente a ela, Mariátegui assume a necessidade de enfrentar esse meio que limita sua busca de um absoluto, preencher sua “alma vazia”. Em uma carta à Bertha Molina (Ruth), assinada na data de 6 de março de 1920, em Roma, diz:

Você sabe que nem todos têm sido comigo, iguais a você, generosos e compreensivos. Agrediram-me tanto que tenho que viver sempre em som de combate. Aproveitam-se dos menores pretextos para me provocar. Saio de uma emboscada, para cair em outra. Escândalos atrás de escândalos. Escândalo de Norka, Rouskaya, escândalo dos militares, etc., etc. É certo que não fui prudente jamais. Porém, é que não pude, não posso e não poderei jamais. Um homem de toda sinceridade não pode ser prudente. Não pode ocultar sua abominação pela estupidez, nem sua paixão pela beleza, pela verdade e pelo talento.

A agressividade que despertei, geralmente, enfurece-me contra os ratos (Contigo não devo ser falsamente modesto). É que se eu não valesse algo, fosse eu medíocre como os demais, não me suscitariam sórdidas hostilidades. Mais do que eu suscitei, contemporaneamente, suscitou Abraham Valdelomar, meu amado amigo, o mais brilhante

⁴³ “Mariátegui explica el artículo de Nustra Epoca”. *El Tiempo*, Lima, 27 de junho de 1918, p. 2.

talento literário do Peru de hoje e do Peru de ontem. No Peru é preciso ser absolutamente medíocre para não ser detestado. O talento causa medo e, por consequência, reação⁴⁴.

O mesmo argumento será utilizado em sua polêmica com Haya de la Torre, em 1928:

Elevei-me do jornalismo para a doutrina, ao pensamento, através de um trabalho de superação do meio, que revela decidida vontade de me opor contra todas as minhas forças, dialeticamente, aos seus atrasos e os seus vícios⁴⁵.

Desta maneira, rompe os seus vínculos com aqueles setores que procurou alcançar em seus primeiros textos jornalísticos. Mariátegui começou as suas “primeiras divagações socialistas”. As notícias sobre a Revolução Russa, a influência do socialista peruano Victor Maúrtua, o discurso do presidente norte-americano Wilson e a revista *España* de Unamuno e Araquistain marcam esse novo caminho. É nesse momento que nasce *Nuestra Epoca*⁴⁶, revista de moderada orientação socialista, que desapareceu depois do seu segundo número, devido a um novo escândalo, agora com os militares, resultante de um artigo antimilitarista, autoria de Mariátegui⁴⁷. Tal revista era formada por jovens redatores do *El Tiempo*, como César Falcón e Humberto del Aguila, núcleo que, com o tempo, começou a marcar distanciamento da orientação progressista do periódico. O mesmo grupo funda um Comitê de Propaganda e Organização Socialista, da qual Mariátegui finalmente retira-se, devido a discrepâncias políticas sobre a participação nas eleições gerais de 1919.

⁴⁴ “Carta de José Carlos Mariátegui a Ruth (Bertha Molina)”, Roma, 26 de março de 1920, em: *Invitación a la Vida Heroica (Antología de José Carlos Mariátegui)*, p. 120.

⁴⁵ “Carta de José Carlos Mariátegui a Eudocio Ravines”, Lima, 31 de dezembro de 1928, em: *Correspondencia, tomo II*, p. 491.

⁴⁶ Oscar Terán, op. cit., pp. 22-23.

⁴⁷ “Antecedentes y desarrollo de la acción clasista”, *Ideología y política*, pp. 98-99.

Essa orientação socialista, sem um corpo doutrinal claro, é divulgada abertamente em seus escritos. Diante de uma acusação de bolcheviques, respondem: “Muito bolcheviques e muito peruanos. Porém, mais peruanos do que bolcheviques”⁴⁸. Comentando o avanço cossaco sobre a capital Rússia, Mariátegui diz: “Perguntamo-nos como é que Deus, consciente que uma república tão bonita, tão original, tão nova e tão russa e, sobretudo, tão de nosso gosto, venha-se abaixo da noite para a manhã”⁴⁹.

Sua adesão é fervorosa. Quando termina a guerra, escreve:

Sáimos de nossas casas quando percebemos que somos socialistas. Socialistas convictos. Socialistas ardorosos. Socialistas máximos. O dia, mais que a paz, mostra o socialismo. Tanto que nos colocamos ao ponto de subir em um automóvel, para agitar uma bandeira vermelha e lançar o primeiro grito do socialismo peruano⁵⁰.

Nos temas da política nacional, manifesta-se mais o predomínio de temas sociais. O apoio à greve dos trabalhadores que exigiam oito horas diárias de jornada, feito nas folhas do *El Tiempo*, acarreta a sua prisão. As discrepâncias no interior da orientação do periódico levam finalmente à ruptura entre o diretor, Pedro Ruiz Bravo, e o grupo dos jovens socialistas. Dessa ruptura nasce o *La Razón*, diário de esquerda que, em sua breve vida, apoiou a reforma universitária e o comitê pro-barateamento das substâncias⁵¹. Esses feitos marcaram uma aproximação de Mariátegui com alguns dirigentes obreiros, como Del Barzo, Barba, Gutarra e Fonkén. Quando Leguía chega ao poder e são liberados os obreiros presos durante o movimento pelo barateamento, tais homens dirigem-se ao diário *La Razón* para agradecer o apoio brindando. Mariátegui, diante da

⁴⁸ “Maximalismo peruano”, *El Tiempo*, Lima, 30 de dezembro de 1917, p. 1.

⁴⁹ “Cable hostil”, *El Tiempo*, Lima, 30 de junho de 1918, p. 1.

⁵⁰ “Un Día Grande”, *El Tiempo*, Lima, 12 de novembro de 1918, p. 2.

⁵¹ Informação preparada por José Carlos Mariátegui sobre sua atividade política, levada ao congresso de Montevideu (maio de 1929) e à conferência de Buenos Aires (junho de 1929), em: *Ideología y política*, pp. 16-17.

manifestação, em uma sacada, afirma que o *La Razón* “é um jornal do povo e para o povo, seus trabalhos estão a serviço de causas nobres” e que o periódico se “inspira sempre em uma alta ideologia e em um profundo amor pela justiça...”⁵². Segundo Maria Wiese, esse feito marca “o pacto que devia uní-lo com seus irmãos, os proletários, os trabalhadores”⁵³.

Apesar da eleição de Leguía ter se realizado com grande apoio e expectativa populares, baseadas em promessas de uma “Pátria Nova”, os redatores do *La Razón* mantiveram uma linha de oposição ao governo. Suas desconfianças e suas críticas às políticas *criollas*, juntamente com o entusiasmo com os movimentos de protesto obreiros e populares em ascensão, levaram a um enfrentamento, cada vez maior, entre o jornal e o governo. Situação que resultou no fechamento do *La Razón*. O motivo foi um editorial do diário, intitulado “A Pátria Nova. Uma pessoa senil e caducante”, cujo objetivo central era desmascarar a composição política do governo de Leguía, que não expressava nenhuma renovação da política, mas a continuação da política *criolla*.

Não há um só homem novo no alto grupo do governo. Não há nenhuma inteligência nova, nem uma arrogância primaveril. Tampouco há ímpetos de renovação. Amalgamam-se ali os nomes de fatais horas pretéritas. Homens que não puderam manter-se nos vaivéns da política de acômodos, transações e embaraços, que marcaram as últimas três décadas de nossa história republicana. (...) São os mesmos homens fracassados da função pública. São os mesmos homens que, quando iluminados pela luz, provocam o apagamento do espaço público. São os negros autores do atraso do país. São os incapazes, os perversos e os que arrancaram do povo todos os seus direitos e toda a sua liberdade, os que chegaram à borda do sepulcro, sem deixar mais que uma pantanosa pegada do seu caminhar

⁵² “La Libertad de Barba, Guatarrá y sus compañeros”, *La Razón*, Lima, 8 de julho de 1919, p. 1.

⁵³ Maria Wiese, *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida*. Editora Amauta, Lima, 1980, p. 22.

na vida governamental. Esses são os nomes do senhor Leguía⁵⁴.

A imprensa arcebispal proibiu a publicação do editorial, motivo pelo qual esse número do jornal saiu com um quadro branco. Porém, o editorial foi impresso em forma de panfleto e distribuído por Lima. A imprensa arcebispal, e outras mais, negaram-se a prestar os serviços de impressão para a publicação do diário por pressão do governo, garantindo assim, por meio disso, o seu fechamento. Mais tarde seria oferecida para Mariátegui e Falcón uma proposta para se tornarem agentes de propaganda do governo na Europa. A alternativa seria a prisão. Optaram pela Europa⁵⁵. Ainda que de maneira questionável, Mariátegui tinha várias razões para aceitar. Em primeiro lugar, mesmo que não fosse preso, seria difícil encontrar emprego no jornalismo, devido à sua saída de jornais como *La Prensa* e *El Tiempo*, ainda mais em um período que começava a impor-se uma imprensa oficial. Em segundo lugar, era perspectiva de todo intelectual da época viajar para a Europa para aperfeiçoar a sua formação. Mariátegui não desaproveitou a oportunidade de fazer essa viagem, experiência que lhe foi largamente vantajosa.

Para muitos de seus companheiros, essa era a razão fundamental de sua viagem. Um argumento para tal afirmação é a carta que recebe de José María Eguren, quando estava na Europa em 1921.

Lembro-me de você com frequência. Espero receber uma obra sua, que será exposta, devido à sua arte nativa e ao seu conhecimento dos homens, que já detinha nessas terras. Acredito que uma obra sua, nestes tempos de sua vida, será muito artística, pois levou a sua alma limenha, delicada e profunda, a estes ambientes magníficos de beleza. Quando isso se cumprir, envia-me suas produções, especialmente poesias⁵⁶.

⁵⁴ *La Razón*, artigo editorial de 3 de agosto de 1919, suprimido pela censura arcebispal. Folha Impressa. Sala de Pesquisas da Biblioteca Nacional.

⁵⁵ Guillermo Rouillón, op. cit., tomo I, cap. V.

⁵⁶ “Carta de Jose Maria Eguren a José Carlos Mariátegui, Barranco, 21 de outubro de 1921”, em: *Correspondencia*, tomo I, p. 21.

Isso mostra que os feitos de que participou, especialmente entre 1918 e 1919, no Peru, valeram-lhe prestígio. Quando partiu para a Europa, embarcou sendo considerado um periodista e literato. Ninguém esperava outra coisa de Mariátegui do que o seu aperfeiçoamento na formação jornalística e literária⁵⁷. Diferente da opinião que os escritores podiam ter sobre o seu período na Europa, para Mariátegui significou algo totalmente distinto. “Na Europa fiz o melhor aprendizado”, disse ⁵⁸. O encontro com o marxismo europeu deu ao seu socialismo um conteúdo doutrinal concreto, além de “uma filiação e uma fé”. Sua atitude de busca havia encontrado um caminho e sua “alma vazia” havia sido preenchida.

Esse feito, de suma importância, requeria uma ruptura radical com seus escritos cheios de “decadentismo e bizantinismo”. No seu regresso ao Peru, Mariátegui ordenou a destruição, pelo fogo, dos recortes de jornais que sua mãe guardava zelosamente (O fato de serem queimados poderia indicar um ato de purificação).

A experiência europeia significou o ápice dos movimentos de Juan Croniqueur para o marxista José Carlos Mariátegui. Isso se comprova ao ler a correspondência entre Mariátegui e Bertha Molina (Ruth). Apesar de Mariátegui ter renunciado o seu pseudônimo Juan Croniqueur em 1918⁵⁹, nessas cartas, que datam entre 1916 e 1920, é possível encontrar ainda algumas das características de Juan Croniqueur⁶⁰. Até quando chegassem, realmente, a coexistir Juan Croniqueur com José Carlos

⁵⁷ Ricardo Portocarrero G., “La experiencia europea”, Texto inédito, *Seminario sobre Mariátegui*, realizado em SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1986.

⁵⁸ *Siete Ensayos...*, op. cit., “Advertencia”, p. 12.

⁵⁹ “Nosso companheiro José Carlos Mariátegui renunciou totalmente ao seu pseudônimo de Juan Croniqueur, pelo o qual é conhecido. Resolveu pedir perdão a Deus e ao público pelos muitos pecados que, escrevendo com esse pseudônimo, cometeu”. *Nuestra Epoca*, ano 1, nº 1, Lima, 22 de junho de 1918, p. 3.

⁶⁰ “Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina (1916-1920)”, *Anuario Mariategiano*, ano 1, nº 1, Editorial Gráfica Labor, Lima, 1989, pp. 37-72. Apesar das cartas, de 1919 e 1920, estarem assinadas com José Carlos, e não Juan ou Juan Croniqueur, o estilo e os temas correspondem ao pseudônimo.

Mariátegui, marxista convicto e confesso? Talvez muito mais tempo de que realmente suponhamos.

Referências

ARCLES, Ernesto, em: *Curiosidades Limeñas*, Lima, 1974.

CHAYCA ARRIARAN, Rubén. *Abraham Valdelomar. Vida y obra*. Concytec.

BESADRE, Jorge. *La vida y la historia*. Lima: Editorial Gráfica, 1981.

CÁCERES, Eduardo. Itinerario, estaciones y tanteos del joven Mariátegui. *Texto inédito*. Seminário sobre Mariátegui realizado em SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1986.

EGUREN, Jose Maria. “Carta de Jose Maria Eguren a José Carlos Mariátegui, Barranco, 21 de outubro de 1921”, em: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Correspondencia*. Lima: Editora Amauta, 1984, tomo I.

FLORES GALINDO, Alberto. Años de iniciación: Juan Croniqueur, 1914-1918, em: *Apuntes*, ano V, nº 10, CIUP, Lima, 1980.

MARIÁTEGUI, José Carlos. “Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg”, em: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Correspondencia*. Lima: Editora Amauta, 1984.

____. “Colónida y Valdelomar”, em: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editora Amauta, 1980.

____. “Antecedentes y desarrollo de la Acción Clasista”, em: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. Lima: Editora Amauta, 1975.

_____. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra 1*. Lima: Editorial Gráfica Labor, 1987.

_____. “Cabecitas Limeñas”, em: *Lulú*, ano I, nº 2, Lima, 22 de julho de 1915.

_____. “Contigo Lectora. Causerie”, em: *Mundo Limeño*, ano 1, nº 1, Lima, 27 de junho de 1914.

_____. “Cabecitas Limeñas”, em: *Lulú*, ano I, nº 3, Lima, 28 de julho de 1915.

_____. “Al margen del arte. El Concurso Concha”, em: *La Prensa*, Lima, 24 de dezembro de 1914.

_____. “Cosas vulgares. Al margen de la crónica policía”, em: *La Prensa*, Lima, 13 de outubro de 1914.

_____. “Morfina”, em: *La Prensa*, Lima, 2 de janeiro de 1916.

_____. “Gesto de *spleen*”, em: *Lulú*, ano 1, nº 3, Lima, 28 de julho de 1916.

_____. “Plagaria del cansancio”, em: *Colónida*, ano 1, nº 3, Lima, 1 de março de 1916.

_____. “Elogio de la celda ascética”, em: *Alma Latina*, ano II, nº 19, Lima, 15 de maio de 1916.

_____. “Plegaria nostálgica”, em: *Renacimiento*, ano 1, nº 6, Guayaquil-Ecuador, 1916.

_____. “Arte, revolución y decaimiento”, em: *Amauta*, ano 1, nº 3, Lima, novembro de 1926.

_____. “Crónicas Madrileñas. La popularidad de Lerroux”, em: *La Prensa*, Lima, 24 de fevereiro de 1911.

_____. “La muerte de Jaurés”, em: *La Prensa*, Lima, 5 de janeiro de 1915.

_____. “El fin heroico de Garrós”, em: *La Prensa*, Lima, 5 de agosto de 1914.

_____. “El Buque Fantasma”, em: *La Prensa*, Lima, 5 de agosto de 1914.

_____. “El arma del terror”, em: *La Prensa*, Lima, 16 de maio.

_____. “El ano universitario”, em: *La Prensa*, Lima, 5 de janeiro de 1915.

_____. “Um discurso: 3 horas, 48 páginas, 51 citas, ¿Gramática? ¿Estilo? ¿Ideas? O acotaciones marginales”, em: *La Prensa*, Lima, 30 de abril de 1916.

_____. “Postura”, em: *El Tiempo*, Lima, 10 de agosto de 1916.

_____. “Escenario criollo”, em: *Nuestra Época*, ano 1, nº 1, Lima, 22 de junho de 1918.

_____. “Ovación y vuelta al ruedo”, em: *El Tiempo*, Lima, 6 de maio de 1917.

_____. “El Mapa del Perú”, em: *El Tiempo*, Lima, 25 de março de 1917.

_____. “La procesión tradicional”, em: *La Prensa*, Lima, 20 de outubro de 1914.

_____. “La procesión tradicional”, em: *La Crónica*, Lima, 10 de abril de 1917.

_____. “El asunto de Norka Rouskaya. Palabras de justificación y defensa”, em: *El Tiempo*, Lima, 10 de novembro de 1917.

_____. “Mariátegui explica el artículo de Nustra Epoca”, em: *El Tiempo*, Lima, 27 de junho de 1918.

_____. “Carta de José Carlos Mariátegui a Ruth (Bertha Molina)”, em: PORTOCARRERO, Ricardo G. *Invitación a la Vida Heroica. (Antología de José Carlos Mariátegui)*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

_____. “Carta de José Carlos Mariátegui a Eudocio Ravines”, em: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Correspondencia*. Lima: Editora Amauta, 1984, tomo II.

_____. “Maximalismo peruano”, em: *El Tiempo*, Lima, 30 de dezembro de 1917.

_____. “Cable hostil”, em: *El Tiempo*, Lima, 30 de junho de 1918.

_____. “Un Día Grande”, em: *El Tiempo*, Lima, 12 de novembro de 1918.

_____. “La Libertad de Barba, Guatarra y sus compañeros”, em: *La Razón*, Lima, 8 de julho de 1919.

_____. “Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina (1916-1920)”, em: *Anuario Mariategiano*, ano 1, nº 1, Editorial Gráfica Labor, Lima, 1989.

Nuestra Epoca. ano 1, nº 1, Lima, 22 de junho de 1918.

PLANAS, Pedro. *El 900. Balance y recuperación*. Lima: CITDEC, 1994.

GONZÁLEZ PRADA, Alberto. “Carta de Alberto González Prada a Luis Alberto Sánchez”, em: VALDELOMAR, Abhaham. *Colónida*. Lima: Ediciones Copé, 1981.

PORTAL, Madga. “Una encuesta con José Carlos Mariátegui”, em: *Mundial*, ano VII, nº 319, Lima, 23 de julho de 1926.

PORTOCARRERO, Ricardo G. “Crônica Bibliográfica, José Carlos Mariátegui y su Edad de Piedra (1930-1993)”, em: *Revista Andina*, ano 12, nº 23, Cusco, julho de 1994, pp. 217-253.

_____. *Invitación a la Vida Heroica. (Antología de José Carlos Mariátegui)*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

_____. *La experiencia europea*, Texto inédito, Seminario sobre Mariátegui, realizado em SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1986.

La Razón. artigo editorial de 3 de agosto de 1919, suprimido pela censura arcebispal.

Folha Impressa. Sala de Pesquisas da Biblioteca Nacional.

TAURO DEL PINO, Alberto. “Prólogo” a los Escritos Juveniles. *La Edad da Piedra* 3. Lima: Ed. Amauta, 1991.

TERÁN, Oscar. “Los Escritos Juveniles de José Carlos Mariátegui”, em: *Buelna*, ano II, nº 4-5, janeiro-março de 1980, Universidade de Sinalca, México.

VALDELOMAR, Abharam. *Textos y dibujos*. Lima: Editorial Pizarro S.A, 1979.

_____. “Carta de Abhaham Valdelomar a José Carlos Mariátegui, junho de 1918”, em: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Correspondencia*. Lima: Editora Amauta, 1984, tomo 1.

WIESSE, Maria. *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida*. Lima: Editora Amauta, 1980.

A luta de José Carlos Mariátegui na frente cultural*

Antonio Melis

Em 1975, o nome de José Carlos Mariátegui não representa uma revelação absoluta na Itália. Três amplas antologias ¹ possibilitaram que os leitores italianos conhecessem essa extraordinária figura marxista latino-americana. Não obstante, ainda restam por explorar muitos aspectos de sua obra, que abarcou todos os campos da atividade social do homem, esboçando as linhas para uma interpretação global de seu tempo.

O interesse pelas manifestações artísticas aparece muito precocemente no revolucionário peruano. Em uma primeira fase, trata-se de uma participação ativa na vida literária do Peru com pretensões de se dedicar à criação artística ². É um momento transitório na formação de Mariátegui, porém seria um erro subestimar sua importância. Não é tanto a questão de buscar improváveis ou débeis valores estéticos nas poesias líricas ou nas tentativas teatrais da adolescência e primeira juventude. O mesmo José Carlos havia relegado esses trabalhos ao que definia como “idade da pedra”. E havia determinado, explicitamente, que não os incluíssem na edição de suas obras.

* Originalmente publicado em Antônio Melis, *Leyendo Mariátegui 1967-1998*. Lima: Amauta 1999. Tradução Bernardo Soares.

¹ Depois de *Lettere dall'Italia e altri saggi*, sob os cuidados de Gaetano Foresta (1970), que teve circulação limitada, foram publicados *Sette saggi sulla realtà peruviana e altri scritti politici*, sob os cuidados de Robert Paris (1972); e *Lettere dall'Italia e altri scritti*, sob os cuidados de Ignazio Delogu (1973).

² Uma lista dessas obras juvenis se encontra em Rouillon (1963).

A primeira formação de Mariátegui no Peru

O mais importante é a participação nos movimentos de vanguarda que renovam a literatura peruana daqueles anos. Uma figura chave que preside essa época é a de Manuel González Prada (1848-1918). Na obra do vigoroso pensador de formação anarquista se unem a inquietude formal e o rejuvenescimento do ambiente social, ainda impregnado profundamente dos miasmas coloniais. González Prada é o poeta que em *Minúsculas* (1901) e *Exóticas* (1911) experimenta novas combinações métricas, em analogia à busca realizada em outros países latino-americanos pelos poetas modernistas. Porém, é também o voraz polemista que golpeia em seus discursos e seus escritos uma classe dirigente corrupta e arraigada ao passado. Em suas *Baladas peruanas*, de publicação póstuma, aparece essa atenção ao mundo indígena que impregnará grande parte da cultura e da literatura do nosso século, superando a visão paternalista e exterior dos indigenistas do século XIX.

Junto à influência de González Prada, deve se recordar a experiência vanguardista e boêmia da revista *Colónida*. Nessa empresa, Mariátegui havia trabalhado com Abraham Valdelomar (1888-1919)³, literato fino, amante de D'Annunzio, mas animado de uma sutil ironia que o permitia evitar a retórica do autor italiano. Boa parte da crítica mariateguiana não alcança o significado e a validade dessa experiência “descabelada”. Encerradas em uma visão estática, essas análises concebem somente a contradição entre o decadentismo desse período e o compromisso político total dos anos sucessivos. Detêm-se, entre a complacência e o escândalo, nos episódios mais clamorosos dessa época; por exemplo, a famosa noite no cemitério de Lima, onde Mariátegui e outros companheiros da geração organizam um espetáculo de dança para a célebre bailarina russa Norka Rouskaya, ao ritmo de *Marcha fúnebre* de Chopin.

Por trás dessas manifestações há uma evidente vontade de dessacralizar um mundo limitado a um estreito conservadorismo. O primeiro nível de ataque afeta sobretudo os costumes,

³ Para uma cuidadosa reconstrução dessa fase, sobretudo no plano dos costumes, pode-se ver Luis Alberto Sánchez (1969).

mas não deixa de ter uma carga real. É o primeiro nível de uma tomada de consciência que se configurará muito rápido em termos decididamente classistas.

Contudo, dessa vinculação com os integrantes de *Colónida* resulta também um desenvolvimento da sensibilidade pelo fato artístico, que imunizará para sempre Mariátegui de todo o esquematismo ou sociologismo vulgar.

Em uma série de crônicas dedicadas a mostras de pinturas e a representações teatrais, começa a se acostumar e a se constituir uma linguagem crítica embrionária. O período modernista trouxe também ao Peru as novidades da literatura mundial. Porém, tratou-se de uma irrupção profunda em muitos aspectos, sem uma clara discriminação dos valores. Orientar-se nesse rico caos de estímulos e de encanto é a tarefa que se propõe.

O encontro com as vanguardas europeias

Também para esta operação, como para outros aspectos decisivos de sua formação, é fundamental a viagem à Europa, empreendida entre finais de 1919 e prolongada até o começo de 1923. A experiência europeia se insere em uma série de hipóteses já formuladas e logo se converte em sua verificação precisa.

O material apreendido durante a viagem europeia é elaborado nos últimos sete anos de vida sucessivos ao retorno à pátria. Da Europa, em particular na Itália, onde transcorre a maior parte de sua estadia, Mariátegui envia uma correspondência que já contém algumas linhas fundamentais de interpretação. Por exemplo, ele compreende imediatamente a natureza real do suposto vanguardismo dos futuristas, sobretudo quando buscam improvisar em forma diletante uma concepção política cheia de humores provincianos e conservadores.

Quando regressa ao Peru, a reflexão sobre o contato direto com a vida artística e literária europeia é acompanhada por uma contínua atualização das novidades sobre o velho

continente. A capacidade de manter contatos desde o longínquo Peru é verdadeiramente prodigiosa, única em seu tempo. Revela, além disso, uma atenção dirigida aos problemas de organização, insólita em seu ambiente e em seu tempo.

Um primeiro grupo orgânico de escritos é aquele dedicado aos movimentos da vanguarda. Mariátegui registra atentamente manifestos, proclamações, extravagâncias e concretas realizações artísticas. Em primeiro lugar, reconhece a substancial seriedade de suas motivações, destacando suas relações com a crise geral da estrutura socioeconômica e com a cultura que expressa. Essa atitude se aprecia mais se se considera a visão corrente das experiências vanguardistas nos ambientes literários oficiais dos países latino-americanos. É uma visão que os manuais de história literária, em sua grande maioria, prolongaram praticamente até nossos dias.

Contudo, o jovem peruano evita também o risco oposto, estimulado em muitos escritores como reação contra o ambiente acadêmico, de aceitar acriticamente todas as novidades provenientes das vanguardas. Frente ao clamor futurista, como já foi destacado, Mariátegui compreende imediatamente a superficialidade da adesão ao maquinismo da época contempo-rânea. Ademais, um poeta como Rubén Darío, em muitos sentidos decadente e despossuído de uma consciência política precisa, havia ridicularizado lucidamente os entusiasmos marinettianos, recordando aos futuristas, com acentos leopardianos, o terremoto de Reggio Calabria e Messina, como sinal da persistente potência e surdez da natureza:

Oh Marinetti! O automóvel é um pobre besouro sonhado
frente à eterna destruição que se revela, por exemplo, no
recente horror de Trinacria (Dário, 1950, p. 619).

Todavia, no caso do surrealismo, Mariátegui também adverte rapidamente sobre a capacidade corrosiva liberada pelo movimento francês. Inclusive o dadaísmo, na análise do peruano, é efetivamente algo mais do que uma agressão às formas de arte correntes. Por trás de sua tendência iconoclasta, surge a ruptura irreversível da ordem do século anterior, sancionada pelos trágicos sucessos da Primeira Guerra Mundial.

A guerra é, na realidade, um extraordinário terreno de verificação para as vanguardas intelectuais. Sepulta os devaneios belicistas dos futuristas e oferece a cada intelectual a oportunidade de definir em termos precisos sua própria escolha de classe. Há quem se limita a um objetivismo extremo, eficaz em apanhar e restituir os horrores do conflito, mas impotente para particularizar as causas. Entretanto, há também quem, a partir da denúncia, remonta-se aos motivos econômicos e políticos que são a base da guerra imperialista. A figura de Henri Barbusse surge claramente nesse panorama como uma das consciências mais lúcidas e coerentes. As páginas que Mariátegui lhe dedica são também um convite peremptório a reconsiderar toda uma época da história dos intelectuais europeus, fora dos esquemas consolidados.

No entanto, a compreensão do fenômeno vanguardista não afeta somente a relação contrastada com a militância política. Frente a um movimento como o surrealista, Mariátegui adverte sobre toda a profundidade de uma proposta que alcança a própria raiz biológica e psíquica do ser humano. Nesse sentido, devem se valorizar escritos como o dedicado ao levantamento surrealista sobre o amor, que demonstra com agudeza o caráter global do projeto que anima o grupo.

O interesse pela psicanálise entra em um âmbito de indagação análogo. O descobrimento do inconsciente, com seus reflexos na investigação literária, é, para Mariátegui, um aspecto da ruptura com as certezas positivistas do século XIX. Oferece-lhe argumentos para a batalha mais geral que conduz contra uma ideologia que associa diretamente com a cultura da II Internacional, considerada uma fossilização acadêmica do marxismo. A utilização de elementos irracionalistas nessa batalha forma parte de um discurso mais amplo sobre o marxismo de Mariátegui, que não enfrentaremos aqui. Permanece o fato de que as descrições analíticas inspiradas em Freud possam servir para captar aspectos inéditos e insuspeitáveis da realidade. Mas é sempre possível se alcançar a partir delas as relações dialéticas entre indivíduo e classe social. Não se trata, certamente, de uma proposta de sínteses eclética entre psicanálise e marxismo. Deve-se falar, na verdade,

de uma confirmação, no terreno dos comportamentos individuais, da precisa matriz de classe presente em cada escolha, inclusive na forma mais mediata e complexa.

Práxis artística e práxis política

A questão da atitude política dos escritores e dos intelectuais está vinculada, pelo menos em parte, ao problema das vanguardas. No âmbito da estética marxista, já temos hoje dezenas de debates sobre as conhecidas formulações de Marx e Engels relativas ao tema. Além disso, a práxis concreta dos primeiros estados socialistas forneceram novos elementos para a reflexão a partir do ponto de vista da política cultural. A formulação de Mariátegui não tem como ponto de referência as questões teóricas do debate, mas se desenvolve, melhor dizendo, em uma contínua e fecunda relação com os problemas de direção política, que despertam nele atenção especial.

Nesse caso, as primeiras análises também têm como objetivo a experiência literária europeia. A atenção dada pelo experimentalismo das vanguardas está vinculada à revelação da crise de certezas e valores do mundo burguês, que surge dessas experiências. Da mesma forma, frente ao populismo que busca renovar a pompa do naturalismo zoliano, Mariátegui denuncia com vigor sua incapacidade substancial para apreender a realidade, o que o levará a afirmar polemicamente que um livro de Joyce é muito mais útil e rico em ensinamentos para o crítico revolucionário que qualquer produto dessa nova moda literária, alimentada por uma precisa programação editorial.

Quando, de regresso ao Peru, começa um balanço histórico e crítico da literatura nacional, mantém firme esses princípios inspiradores. Assim, no último dos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, dedicado justamente à evolução da literatura peruana, evita qualquer esquematismo fácil. O juízo de valor não se deduz mecanicamente da posição ideológica e política do escritor examinado. Contudo, isso ainda seria muito pouco, e poderia dar a entender uma atitude liberalista, tal qual muitos atribuem ao pensador peruano, uns

para engrandecê-lo outros para redimensioná-lo. Na realidade, através da verificação dos níveis expressivos alcançados, Mariátegui chega a colocar em discussão os próprios esquemas de classificação sociopolítica dos escritores geralmente aceitos. Isso ficaria claramente evidente frente à dupla antagônica Ricardo Palma/Manuel González Prada, os dois escritores que representaram pontos de referência opostos para os intelectuais peruanos abarcando os dois séculos. Mariátegui coloca em questão esse lugar-comum. No conservadorismo de *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma (1833-1919), destaca a nota lucidamente irônica e desencantada com que o autor olha o passado colonial. Por esse caminho, Mariátegui impede a acusação de passadismo contra Palma e, ao mesmo tempo, a tentativa de reivindicação de sua figura, como era feita por setores mais reacionários. Essa é a mesma linha interpretativa dos ensaios sobre Jorge Marinque e sobre Valle-Inclán.

Do mesmo modo, examinando sem indulgências a retórica de González Prada, parte dela e volta até os limites da posição política do violento panfletista, restringidas ao horizonte do individualismo radical. Paradoxalmente, González Prada aparece como um substancial literato, ainda que seus grandes méritos históricos surjam com clareza e equilíbrio.

Contudo, a verificação mais significativa ocorre na prática concreta do Mariátegui organizador cultural. Aqui, é obrigatório se referir à revista realmente única que foi *Amauta*⁴. O título, proveniente da palavra quéchua que designava o sábio conselheiro do monarca incaico, ressalta a vinculação com as raízes nacionais e, ao mesmo tempo, como destaca na apresentação, dá ao antigo vocábulo uma nova acepção, de acordo com as exigências de conhecimento das novas classes em ascensão. Em seus quatro anos de vida (1926-1930), representa um extraordinário instrumento de polarização das forças peruanas.

⁴ Sob os cuidados dos filhos de Mariátegui, está em vias de publicação uma reedição facsimilar de todos os fascículos da revista. Um índice analítico se encontra em Alberto Tauro, *Amauta y su influencia* (1960), incluído como volume XIX das obras completas de Mariátegui. [A reedição fac-similar de *Amauta* (1926-1930) com os trinta e dois números foi publicada no ano 1976. N. T.].

Os escritores e os poetas que colaboram na *Amauta* pertencem a várias tendências artísticas e ideológicas. Frente a esse fato, a crítica “benévola” se limitava, uma vez mais, a confirmar a “abertura” de Mariátegui; a hostil deduzia que lhe faltava um critério rigoroso. Mais do que nunca, nesse caso, encontramos-nos com interpretações equivocadas. O revolucionário peruano não abdica nem um só instante de sua firme filiação ideológica. Leiamos suas próprias palavras que esclarecem, evitando qualquer equívoco, o programa de trabalho da revista:

Nunca é demais declarar expressamente que *Amauta* não é uma tribuna livre, aberta a todos os ventos do espírito. Os que fundamos essa revista não concebemos uma cultura e arte agnósticos. Sentimo-nos uma força beligerante, polêmica. Não fazemos nenhuma concessão ao critério geralmente falaz da tolerância das ideias. Para nós, há ideias boas e ruins. No prólogo de meu livro *La escena contemporánea* escrevi que sou um homem com uma filiação e uma fé. O mesmo posso dizer dessa revista, que rechaça tudo o que é contrário à sua ideologia, assim como tudo o que não expressa ideologia alguma”⁵.

Na realidade, o que estimula Mariátegui é um projeto de hegemonia com respeito aos setores mais pulsantes da intelectualidade do país. Ele comporta uma aguda sensibilidade para a articulação contraditória do panorama cultural do país e para as complexas mediações do que é possível se estabelecer daí. Frente aos setores organicamente reacionários, como o representado por um Riva-Aguero⁶, a luta ideológica é decidida e frontal. Denuncia sem vacilações o programa de restauração que se esconde por trás das frases pseudo-progressistas do grupo em que este é dirigente. Mas quando nos enfrentamos com profissões de fé legitimistas e tradicionalistas, como as de Martín

⁵ *Presentación de Amauta*, em *Amauta*, Lima, n. 1, setembro de 1926.

⁶ José de la Riva Aguero (1885-1944), político e historiador da literatura, representante dos setores tradicionalistas.

Adán⁷, o extravagante e genial poeta de *La mano desasida*, o assunto é distinto. Estamos, pois, na presença de uma situação conflitiva em relação ao sistema burguês que se manifesta de maneira tortuosa e dirigida nostalgicamente ao passado. Porém, a tarefa do dirigente revolucionário se converte, então, em recuperar o potencial destrutivo desse rechaço. É o que Mariátegui faz na lúcida nota dedicada a *La casa de cartón*, de Martín Adán, e publicada como apêndice na primeira edição do livro:

Martín Adán não se preocupa, sem dúvidas, com os fatores políticos que, sem que o saiba, decidem sua literatura. [...] Escritor e artista de raça, sua aparição tem o consenso da unanimidade mais um. É tão eclético e herético que reconcilia a todos em uma síntese teosoficamente cósmica e monista. Eu não poderia saudar sua chegada senão da minha maneira: encontrando em sua literatura uma colaboração às minhas teses de agitador...⁸.

A discussão sobre o realismo

Outro dos núcleos centrais da reflexão mariateguiana sobre a arte se refere ao conceito de realismo. Como se sabe, trata-se de uma noção particularmente debatida nas polêmicas marxistas sobre a arte. Mariátegui posiciona-se decididamente contra toda visão redutora que vê o realismo essencialmente em termos de reprodução mimética. Os escritos que abordam de maneira mais direta o assunto mostram claramente como sua abordagem se distanciava da “teoria do reflexo”, sobretudo em suas versões mais reducionistas.

⁷ Rafael de la Fuentes Benavides, nascido em 1908, conhecido pelo pseudônimo de Martín Adán, é um dos maiores poetas peruanos contemporâneos. Revelou-se muito jovem com o livro *Casa de Cartón*. Alguns fragmentos dessa obra singular foram traduzidos e apresentados por mim na revista *Ad Libitum*, nº2, Urbino, janeiro de 1967, p. 49-58.

⁸ A nota de Mariátegui também foi publicada em *Amauta*, Lima, II, nº 15, maio-junho de 1928, p. 41, e hoje se pode ler no volume XI das obras completas, *Peruanicemos al Perú*. Ver Mariátegui (1970b, pp. 149 – 154).

Já recordamos a polêmica sobre o populismo na narrativa francesa. O juízo negativo afeta retrospectivamente, pelo menos em parte, o mesmo Zola, a quem se referem os neonaturalistas. Nessa análise, Mariátegui não vacila em se situar em oposição às apreciações de um autor tão admirado como Henri Barbusse. O elemento decisivo é o pertencimento de Zola a uma forma burguesa de entender o realismo. A obra de Zola é anterior aos problemas apresentados à representação artística pelo desenvolvimento da revolução proletária. Disso se deduz facilmente a impossibilidade de propor qualquer critério com base em modelos e a insistência na necessidade de colocar qualquer obra em seu determinado contexto social.

Para Mariátegui, o realismo não exclui de nenhuma maneira que se recorra à fantasia. Pelo contrário, uma vez que é justamente a dimensão fantástica a que pode revelar uma realidade mais autêntica do que a epidérmica. Por outro lado, a fantasia se qualifica justamente com base na sua relação com a realidade, o que permite evitar todo caráter gratuito e decorativo.

Contudo, é especialmente decisiva a marca de classe do realismo literário. Aqui encontramos aquele que talvez seja um dos aspectos mais originais da reflexão estética de Mariátegui. Ele afirma que a burguesia de hoje não pode mais ser realista na literatura, assim como não é realista na política. Somente a literatura proletária pode hoje levantar a bandeira do realismo com plenos direitos.

Devido a tal fato, analisa com grande atenção e sem apelar a nenhum esquematismo as primeiras manifestações do realismo proletário na Rússia soviética. E é interessante observar como sua apreciação se dirige especialmente às visões mais articuladas do processo revolucionário e sua problemática. Realismo proletário, para Mariátegui, não é a celebração hagiográfica das conquistas da revolução representadas de forma estática e idílica. Caso adotasse esse caminho, a literatura revolucionária seguiria as pegadas da oleografia pequeno-burguesa, que tem nos filmes consumistas norte-americanos sua expressão mais típica e planificada.

Os intérpretes mais autênticos do realismo proletário são justamente aqueles autores que revelam a complexidade do

processo revolucionário na criação de um novo mundo que não pode dar-se de forma indolor e asséptica. Estamos, como se pode ver, nas antípodas de qualquer formulação simplista e triunfalista, típica de um realismo socialista localizado em um horizonte edificante e consolador. Porém, também estamos distantes de renunciar a buscar uma literatura proletária, comum a tantas críticas “de direita” ao realismo socialista.

O que Mariátegui deslumbra nas tentativas da nova literatura soviética é também a consciência da necessidade de criar novos mitos. Os velhos mitos da literatura do passado já estão vazios, e o que caracteriza a melhor literatura burguesa contemporânea é justamente o implacável reconhecimento desse vazio. Essa concepção se vincula com alguns eixos centrais do pensamento do peruano que foram objetivos de muitas polêmicas. Aqui nos limitaremos somente a uma alusão, uma vez que a questão ultrapassa o tema da arte e implica diretamente na natureza do marxismo mariateguiano. Ou seja, trata-se de definir até que ponto essa noção de mito introduz um elemento irracionalista em sua elaboração teórica. O que importa não é perder de vista o contexto global de seu pensamento. Sua insistência no mito, por exemplo, não pode se separar da contínua e implacável polêmica contra o achatamento mecanicista e fatalista do marxismo presente nas elaborações da II Internacional. Por outro lado, no que se refere à crítica literária, a busca de novos mitos não comporta de nenhuma maneira uma abertura a formas de esoterismo, que, pelo contrário, são decididamente rechaçadas, como se pode ver no artigo sobre *Nadja*, de Breton.

Literatura e produção

A abordagem materialista feita por Mariátegui surge com força na constante referência ao contexto em que se elabora e se difunde o produto artístico. Alguns de seus escritos são de uma verdadeira sociologia literária e cultural⁹. As instituições da

⁹ Esses escritos encontram-se agrupados na última parte do volume XIV das obras completas, *Temas de educación*. Ver Mariátegui (1970a).

cultura são analisadas em todos seus aspectos. A denúncia da pobreza bibliográfica da Biblioteca Nacional é um ataque direto ao provincialismo da cultura oficial. A falta de meios relega a Biblioteca Nacional à condição de um depósito inorgânico e sem nenhuma vitalidade. Desse modo, converte-se em veículo de uma determinada ideologia, ou seja, de uma concepção antiquada da cultura, que ainda hoje não foi completamente eliminada em muitos países latino-americanos. O isolamento no qual a intelectualidade se mantém sobre o desenvolvimento mais significativo da cultura mundial revela-se como um instrumento de poder para conservar as falsas reputações intelectuais já consolidadas.

Igualmente penetrante é o exame das estruturas editoriais que, por outro lado, está vinculado a suas experiências pessoais como fundador da editora Minerva. Mariátegui destaca o drama daqueles a quem define, com uma terminologia então muito difundida, como “trabalhadores intelectuais”, condenados ao isolamento das baixas tiragens e inclusive dos inéditos ainda encaixotados. A observação acompanha a propostas concretas para sair do atraso, sem nunca perder de vista que o mesmo é funcional à conservação. Outra instituição analisada nessa série de artigos é a dos concursos literários. Esses representam o triunfo da literatura enquanto poder, impondo a consagração de obras mediocres e inócuas.

A atenção aos aspectos sociológicos da literatura é, por outro lado, bastante vivaz em muitos de seus artigos. No contato com a experiência europeia, Mariátegui adverte que é impossível analisar um produto artístico prescindindo da noção de mercado. Isso fica particularmente evidente em artigos destinados à literatura francesa e alemã. Sobre isso, são significativas as páginas dedicadas à literatura inspirada na I Guerra Mundial. Na já mencionada análise do populismo literário francês, esboça-se uma intuição precursora do conceito goldmanniano de homologia entre a produção econômica e produção literária.

Sem embargo, são temas que não são desenvolvidos, e nem poderia ser diferente. Esses escritos sempre têm um fim jornalístico contingente, o que não permite uma elaboração em

termos especulativos. Certamente, não se pode falar, no caso de Mariátegui, de um pensamento estético orgânico e sistemático. Entre outras coisas, não se deve esquecer que ao marxista peruano faltavam alguns pontos de referência fundamentais para a reflexão estética. Em primeiro lugar, os escritos juvenis de Marx, que naquele momento ainda não haviam sido publicados. Isso não quer dizer que alguns conceitos fundamentais da análise marxiana não se encontrem nesses escritos, como, por exemplo, a alienação, vista como manifestação de ruptura entre o artista e a sociedade burguesa provocada pela mercantilização à qual a obra de arte está submetida. Desse diagnóstico está ausente qualquer elemento idealista. Por isso se rechaça veementemente a saída reacionária que em alguns intelectuais assume a consciência da alienação. Não há lugar para as nostalgias regressivas do passado pré-capitalista. Somente através da libertação de toda a sociedade pelo proletariado, o artista poderia encontrar uma verdadeira redenção. Deve se combater, em vez disso, qualquer abordagem que considere os problemas dos artistas de maneira separada e substancialmente corporativa.

Além disso, destaca Mariátegui, a idealização da relação entre artista e sociedade nas épocas pré-capitalistas não corresponde a uma realidade efetiva, uma vez que a subordinação dos intelectuais ao poder é uma constante de todas as etapas históricas transcorridas. Essa ênfase pode ser melhor apreciada se colocada no contexto da cultura latino-americana, onde teve um especial destino, sobretudo a partir de começos do século, uma interpretação ambigualmente idealista da mesma crítica da opressão imperialista.

Essas páginas refletem, ao contrário, uma aquisição de termos fundamentais do marxismo, para além dos limites históricos do conhecimento da obra marxiana: considere-se, como já foi dito, a impossibilidade material de conhecer obras fundamentais como os *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* e a *Ideologia Alemã*. Isso também joga luz na relação de Mariátegui com os clássicos do marxismo. É um tema que nos levaria a extrapolar os objetivos desse trabalho, a assumir uma vez mais o juízo de conjunto a respeito da posição ideológica do

autor. É suficiente recordar que um dos lugares-comuns mais difundidos sobre Mariátegui, além dos já recordados, atribui-o um conhecimento superficial e de segunda mão dos textos marxianos. Quem analisou sem preconceitos a obra do peruano sabe que ela representa, pelo contrário, características marxista-leninistas indiscutíveis. E agora começam a aparecer precisas confirmações filológicas e documentais desse fato, através da reconstrução parcial das leituras de Mariátegui¹⁰.

A crítica marxista de Mariátegui

Não é fácil aproximar com certo fundamento a obra do revolucionário peruano a de outros marxistas que encararam o problema da arte e da literatura. A obra de Mariátegui, especialmente na fase decisiva de elaboração das experiências europeias, desenvolveu-se em relativo isolamento, apesar do prodigioso esforço, para seu tempo e seu contexto cultural, de se manter continuamente atualizado sobre os desenvolvimentos do debate teórico em outros países do mundo. Dessa forma, usando uma expressão sua, seu trabalho pode se definir como uma “criação heroica”.

Sem embargo, ainda que quase nunca se possa falar de verdadeiras influências, é possível indicar um conjunto de autores que apresentam algumas afinidades significativas. O primeiro nome que se pode formular é o de Walter Benjamin. E é justamente, pelo menos ao primeiro olhar, o mais distante, pelo ambiente cultural e, parcialmente, por motivos cronológicos, se se considera que a difusão da obra do estudioso, pertencente à escola de Frankfurt, é um fato relativamente recente. Ainda assim, podemos encontrar pontos de coincidência singulares entre os dois marxistas. Primeiro, o

¹⁰ Refiro-me ao trabalho em vias de edição, em Lima, do estudioso norte-americano Harry E. Vanden, que logrou rastrear boa parte dos livros de Mariátegui na biblioteca da Universidade de San Marcos. [O referido livro foi editado pouco tempo depois da publicação desse artigo, trata-se de VANDEN, Harry. *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta, 1975. N.T.].

interesse já mencionado pela organização material da cultura, que se aproxima à instituição que nos anos recentes se definiu como ‘indústria cultural’. Como veremos mais adiante, esse é um ponto de contato importante também com Antonio Gramsci.

Mas se a analogia se limitasse a isso, tratar-se-ia apenas de elementos genéricos e sem maiores significados. E é sabido, além disso, como Benjamin desenvolve suas observações de sociologia literária e artística até realizar uma transformação da colocação e imagem da obra de arte depois da perda da “aura”, da auréola que se conferia por sua reproduzibilidade¹¹. Em Mariátegui estão ausentes esses desenvolvimentos especulativos, mas em compensação há profundas consonâncias com outro elemento fundamental da reflexão do pensador alemão. Referimo-nos à conhecida passagem de Benjamin que destaca a relação entre as grandes criações artísticas e o sofrimento das massas, e, em consequência, exige do materialista histórico uma atividade destacada frente ao patrimônio cultural:

Eles terão [bens culturais] que contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas também à corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie¹².

No peruano encontramos uma formulação muito precoce sobre esse tema, ainda que de forma extremamente sintética, em uma das *Cartas de Italia*, de 1920, dedicada ao centenário de Dante. Fazendo referência aos intelectuais, escandalizados pela indiferença das massas frente às celebrações, Mariátegui escreve:

¹¹ Ver Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità técnica* (1966).

¹² Benjamin (1962, p.75-76).

Deveria recordá-los, então, que quando se tem fome não é possível ocupar-se da *Divina Comédia*. E haveria que recordá-los, especialmente, que as multidões não leram a *Divina Comédia*, porque, entre outras coisas, tiveram que trabalhar muito, muito arduamente, de forma muito pesada, para que uma pequena parte da humanidade pudesse se dar ao luxo de lê-la”¹³.

Essa passagem ilumina também um estupendo ensaio sobre Charlot, em que volta a propor, entre outras coisas, agudas considerações de tipo “homológico” sobre a relação entre a evolução do sistema capitalista mundial e o desenvolvimento do cinema. A insistência no caráter lúdico e libertador da experiência artística não se limita a uma nova proposição, em chave moderna, da teoria da catarse, mas representa uma verificação mais madura e articulada da relação entre arte e sofrimento.

Talvez fosse possível a comparação entre os dois pensadores, para além das coincidências particulares, na qualidade geral de seu marxismo, em ambos percorrido por caminhos subjetivistas. Na ênfase dada ao mito e à religiosidade, ainda que em Mariátegui estejam ausentes os aspectos mais especialmente místicos que se encontram em Benjamin, ambos se vinculam a uma idêntica atitude de repulsão com respeito à tradição marxista da II Internacional.

As analogias com Gramsci também foram destacadas pela crítica, e vão muito além dos escritos sobre arte e literatura. Novamente, deve-se falar mais de consonâncias entre duas interpretações criativas do marxismo do que de influências diretas. Com efeito, durante sua estadia italiana, Mariátegui pôde conhecer e apreciar a figura de Gramsci e não se pode excluir que não o tenha conhecido pessoalmente. O que é certo é que durante esses anos Gramsci ainda não havia dado suas contribuições teóricas mais relevantes. Para o discurso que aqui nos interessa, as reflexões mais orgânicas sobre literatura estão nos *Cadernos do Cárcere*, conhecidos somente após a II Guerra.

¹³ O escrito intitulado “Benedetto Croce e Dante” foi publicado em *El Tiempo*, Lima, 9 de dezembro de 1920, e agora se encontra no volume XV das obras completas, *Cartas de Italia*. Ver Mariátegui (1969, pp. 72 -74).

Assim, torna-se muito mais surpreendente os pontos de contato entre os dois revolucionários.

Já recordamos aqueles relativos à organização da cultura, que em Mariátegui podem ser encontrados em sua prática através da criação da revista *Amauta*. Contudo, outra coincidência importante é a atitude substancialmente idêntica frente aos problemas da renovação nacional. O fragmento de um ensaio sobre os movimentos europeus de vanguarda, no qual Mariátegui destaca que a revolução das formas é condição essencial, mas não suficiente para a criação de uma nova literatura, remete irresistivelmente à célebre passagem gramsciana, parafraseada de um escrito de Benedetto Croce, mas traduzido em termos da “filosofia da práxis”, sobre a necessidade do elemento masculino, ou seja, da história e da atividade revolucionária para as autênticas revoluções literárias¹⁴.

É ainda mais óbvio que não se pode falar de influências em uma eventual confrontação com os escritos sobre arte e literatura de Mao Tsé-Tung. Nesse caso, também aparecem coincidências sugestivas. Possivelmente, a mais significativa é a que concerne à relação com o público. Referimo-nos a algumas passagens das célebres conversas de Yenán (maio de 1942) sobre os problemas artísticos¹⁵. O contexto em que esses problemas são encarados pelos dois revolucionários é extremamente diferente, sobretudo porque Mao tinha como objetivo a solução de questões específicas de direção política em um período de luta armada. Mao convoca os intelectuais e os escritores a conceber em forma dialética sua relação com esse tipo de público. Não é diferente a inspiração que orienta Mariátegui quando, ao se ocupar dos problemas da educação artística, em 1926, escreve:

Aqueles que proclamam a incapacidade do público
para apreciar a música proclamam somente sua

¹⁴ Gramsci (1954, p. 11).

¹⁵ Mao Tse-tung (1968, p. 217-248).

própria incapacidade de esmerar-se para que isso seja possível¹⁶.

Entre os latino-americanos, possivelmente Che Guevara é o que mais se aproxima da problemática mariateguiana. Nesse sentido, o texto mais importante é a carta enviada em março de 1965 a Carlos Quijano, diretor do semanário uruguaio *Marcha*, conhecida pelo título “El socialismo y El hombre en Cuba¹⁷”. Guevara combate uma concepção estereotipada do realismo, retomando as formulações de Mariátegui a quarenta anos de distância e frente a tarefas impostas pela primeira revolução socialista da América latina. Releiamos essas páginas esclarecedoras de Che:

Em alguns países que atravessaram um processo similar, pretenderam combater essas tendências com um dogmatismo exagerado. A cultura geral transformou-se em uma espécie de tabu e se proclamou como o máximo da aspiração cultural a representação formalmente exata da natureza, que rapidamente se transformou em uma representação mecânica da realidade social que se deseja ver: a sociedade ideal, quase sem conflitos e contradições que se buscava criar¹⁸.

Com a mesma lucidez também se negava a assumir o realismo do século XIX como cânone para a literatura revolucionária. Com formulações quase idênticas as que vimos em Mariátegui, Che Guevara destaca o vínculo dessa experiência artística com a fase ascendente do capitalismo e a impossibilidade de renovar sua pompa, em um período em que a crise do capitalismo está na ordem do dia, no terreno social e cultural.

¹⁶ O artigo “Um tema de educación artística” foi publicado em *Mundial*, Lima, 20 de agosto de 1926, e hoje se encontra no volume *Temas de educación*. Ver Mariátegui (1970a, p.112-114).

¹⁷ Guevara (1969, p. 698-716). Uma análise desse escrito se encontra em Melis (1970, p.111-163).

¹⁸ Guevara (1969, p. 710).

Outro ponto de encontro entre Guevara e o peruano é a análise política do papel dos intelectuais. O que Che definia como o “pecado original” dos intelectuais está muito presente em Mariátegui. A experiência do surgimento do fascismo na Itália e da disponibilidade transformista revelada pelos intelectuais frente ao mesmo contribuiu fortemente para sua visão desencantada. Contudo, é importante dizer que ele busca resolver o problema com propostas. Da consciência dos limites políticos dos intelectuais não se deduz, de modo algum, um rechaço a seus aportes. Mais precisamente, Mariátegui se preocupa com muita firmeza em combater as pretensões da pequena-burguesia intelectual de assumir um papel hegemônico no processo revolucionário. Essa polêmica aponta, como já se destacou com precisão¹⁹, ao partido aprista de Haya de la Torre. Entretanto, ao mesmo tempo se esforça para recuperar positivamente as energias intelectuais, integrando-as em uma frente dirigida firmemente pelo proletariado.

Sobre esse aspecto da reflexão mariateguiana, também é possível a aproximação a outros intelectuais marxistas contemporâneos da América Latina. Movemo-nos em um terreno ainda em grande parte inexplorado devido a uma precisa herança cultural neocolonial. Durante muitos anos isso impediu uma verdadeira consciência da dimensão de uma personalidade como Mariátegui. Nos últimos anos essa situação se modificou parcialmente, tanto pelo movimento de reapropriação do próprio passado cultural, ligado ao desenvolvimento do processo revolucionário, quanto porque pensadores como Mariátegui despertaram o interesse de estudiosos europeus e norte-americanos.

Entre os marxistas latino-americanos, o cubano Julio Antonio Mella (1903-1929) talvez seja o que com maior lucidez analisou a figura do intelectual. Seu objetivo polêmico é comum ao de Mariátegui. Entre seus poucos escritos, (antes que sua vida fosse interrompida no exílio mexicano por um sicário do ditador Gerardo Machado) encontramos justamente um violento

¹⁹ Ver o recente trabalho de Diego Meseguer Illán, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario* (1974), especialmente as páginas finais, dedicadas em analisar *La novela y la vida*.

panfleto contra Haya de la Torre e sua APRA²⁰, em que faz considerações análogas às de Mariátegui sobre as pretensões dos intelectuais pequeno-burgueses.

Contemporâneo de Mariátegui é também o argentino Aníbal Ponce (1898-1938), autor, entre outras coisas, de uma importante história marxista da educação ²¹. Sobretudo, é similar ao pensador peruano a maneira de prestar contas com a herança da cultura burguesa, como se encontra em sua obra *Humanismo burguês y humanismo proletário* (1969)²². Ponce rechaça toda atitude facilmente iconoclasta em relação ao patrimônio cultural passado, mas ao mesmo tempo destaca sem piedade seus limites classistas. Pode-se recordar, além disso, nessa mesma obra, a análise da teoria e da prática do realismo socialista, fruto de uma experiência direta na URSS²³.

Finalmente, pode-se mencionar outro grande peruano, César Vallejo (1892-1938), que se considerava discípulo de Mariátegui, mesmo sendo seu coetâneo. Vallejo desenvolve numa direção fortemente anti-intelectualista sua adesão ao marxismo, chegando a afirmar para os intelectuais a necessidade de se negarem como tais para se integrarem plenamente às filas do proletariado²⁴.

A última confrontação que se pode destacar esquematicamente talvez seja a mais significativa. Com efeito, no caso de Anatoli Lunacharski²⁵, pode se falar de influência direta sobre Mariátegui. Na obra do Comissário de Instrução do governo soviético, o peruano vê um modelo possível, e em parte realizado, de solução de um problema dramático. A integração da vanguarda artística com a vanguarda política aparece como um objetivo central, para conjurar uma separação extremamente

²⁰ Ver Mella (1960, p.5-65). Sobre Mella, ver meu trabalho em Melis (1968, p.148-153).

²¹ *Educación y lucha de clases* (1961). A obra escrita por Ponce em 1936 foi publicada em italiano pelo editor Savelli.

²² Vallejo (1948, p. 99-100). As conferências mencionadas no livro ocorreram em Buenos Aires, em 1935.

²³ Ver Ponce (1969, p.127-141).

²⁴ Analisamos essa posição em Melis (1967).

²⁵ Ver Lunacharski (1972).

negativa para o processo revolucionário, que deve ser concebida como acumulação e não como dispersão de forças.

Os artistas que buscam novas dimensões expressivas não podem deixar de se vincular às forças que perseguem a renovação radical das estruturas para libertar consigo toda a sociedade. As forças revolucionárias não podem se expressar artisticamente na linguagem esvaziada de energia e comprometida ideologicamente das antigas classes que declinam. E também não podem se isolar na linguagem falsamente popular dos cansados epígonos do naturalismo. Aqui se encontra a mensagem de fundo que provém desse extraordinário pensador e dirigente revolucionário, que há cinquenta anos, no distante Peru, soube abordar com lucidez os problemas da práxis artística que ainda hoje estão no centro do debate marxista-leninista.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Torino, Einaudi, 1966.

———. *Angelus Novus. Ensayos y fragmentos*. Traducción e introducción de Renato Solmi, Torino, Einaudi, 1962, pp. 75 - 76.

DÁRIO, Rubén. “Marinetti y el futurismo”. In: *Obras Completas* (vol. I), Madrid, Afrodisio Aguado, 1950.

GRAMSCI, Antonio. *Letteratura e vita nazionale*. Torino, Einaudi, 1954.

GUEVARA, Che. “Il socialismo e l'uomo a Cuba”. In: GONSÁLEZ, Laura (org.). *Scritti, discorsi e diari di guerriglia, 1959- 1967*. Torino: Einaudi, 1969, pp. 698-716.

LUNACHARKI, Anatóli. *La rivoluzione proletaria e la cultura borghese*, Milano: Mazzotta, 1972.

ILLÁN, Diego Meseguer. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Lettere dall'Italia e altri scritti*. Organizado por Ignazio Delogu. Roma: Editora Riuniti, 1973.

_____. *Sette saggi sulla realtà peruviana e altri scritti politici*. Organizado por Robert Paris. Torino, Einaudi, 1972.

_____. *Lettere dall'Italia e altri saggi*. Organizado por Gaetano Foresta. Palermo: Editori Stampatori Associati, 1970.

_____. *Temas da educación*. Lima: Biblioteca Amauta, 1970a.

_____. *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1970b.

_____. "Benedetto Croce e Dante" In: *Cartas de Italia*. Lima: Biblioteca Amauta, 1969, pp. 72 -74.

MELLA, Julio Antonio Mella, "La lucha revolucionaria contra el imperialismo". In: *Ensayos revolucionarios*. La Habana: Editora Popular de Cuba y el Caribe, 1960, pp. 5-65.

MELIS, Antonio. *Che cosa veramente detto Che Guevara*. Roma: Ubaldini, 1970, pp. 111-163.

_____. "César Vallejo e Il costo della rivoluzione". In: *Ideologie*, n. 2, 1967, pp. 99-107.

_____. "Il leninismo a cuba: de Mella a Martínez Villena". In: *Ideologie*, n. 5-6 Roma, 1968, pp. 148-153.

PONCE, Aníbal. *Humanismo burgués y humanismo proletario*. México: Ediciones Solidaridad, 1969.

_____. *Educación y lucha de clases*. La Habana: Imprenta Nacional de Cuba, 1961.

ROUILLON, Guillermo. *Biobibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Valdelomar o la belle époque*. México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*. Lima, Biblioteca Amauta, 1960.

TSE-TUNG, Mao. "Interventi alle conversazioni sulla letteratura e l'arte a Yenan". In: *Antologia*, Milano, Edizioni Oriente, 1968, pp. 217-248.

VALLEJO, César. "Tungsteno". In: *Novelas*, Lima, Hora del Hombre, 1948, pp. 99-100.

José Carlos Mariátegui e a cultura revolucionária: do romanticismo ao surrealismo*

Michael Löwy

Como seus contemporâneos, os jovens Lukács, Gramsci ou Walter Benjamin – com os quais compartilha uma crítica radical à visão positivista do mundo – José Carlos Mariátegui atribui à cultura um lugar central no projeto marxista de transformação do mundo. Sua intensa atividade política e sindical não lhe impede de consagrar, nos próprios escritos, assim como em sua revista *Amauta*, uma apaixonada atenção à poesia, à literatura, às artes e a todos os campos da atividade cultural. Suas intervenções nesse campo têm uma coloração explicitamente romântica e revolucionária. O romantismo, tal como é entendido por Mariátegui, não é uma escola literária do século XIX, mas uma *visão de mundo* cultural e política, que se manifesta não apenas no passado, mas também no século XX.

A visão de mundo romântico-revolucionária de Mariátegui, resumida com estilo incandescente em seu extraordinário ensaio de 1925, "Duas concepções da vida", propõe – em taxativa ruptura com a "filosofia evolucionista, historicista, racionalista" e seu "culto supersticioso do progresso" – um retorno ao espírito de aventura, aos mitos históricos, ao "quixotismo" (termo que tomou de Miguel de Unamuno). Duas correntes românticas que rejeitam a filosofia "pobre e cômoda" do evolucionismo positivista enfrentam-se numa luta de morte: o romantismo de direita, fascista, que quer retornar à Idade Média, e o romantismo de esquerda, comunista, que aspira à utopia. Despertadas pela guerra, as "energias românticas do

* Tradução Sílvia Beatriz Adoue.

homem ocidental" encontraram uma expressão adequada na Revolução Russa, que conseguiu dar à doutrina socialista "uma alma guerreira e mística" ¹. Se compararmos essas impressionantes e provocadoras afirmações com documentos da Internacional Comunista da mesma época, teremos uma ideia da heterodoxia do marxista Mariátegui...

Em outro artigo "programático" da mesma época, "O Homem e o Mito", Mariátegui celebra a crise do racionalismo e a derrota do "mediocre edifício positivista". Frente à "alma desencantada" da civilização burguesa, da qual fala Ortega y Gasset, ele se identifica com a "alma encantada" (Romain Rolland) dos criadores de uma nova civilização. O mito, no sentido soreliano, é sua resposta ao desencanto do mundo e à perda de sentido da vida. Por exemplo, nessa passagem extraordinária, cheia de exaltação romântica, que parece prefigurar a teologia da libertação, o mito e a fé – com um significado profano, secularizado – aparecem como as principais qualidades do espírito revolucionário:

A inteligência burguesa se entretém em uma crítica racionalista do método, da teoria, da técnica dos revolucionários. Que incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, como escrevi num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos deslocaram-se do céu para a terra. Não são divinos, são humanos, são sociais.²

É claro, o romantismo para Mariátegui é não apenas filosófico, político, social, mas também *cultural e literário*. O campo cultural romântico se encontra atravessado por um corte, uma cisão tão radical como aquela que existe entre os dois romantismos políticos: por um lado, o romantismo antigo – às vezes ele o chama simplesmente "o romantismo" –, e por outro, o novo romantismo, o "neo-romantismo". O romantismo antigo,

¹ "Dos concepciones de la vida", 1925. (cf. MARIÁTEGUI, 1971, p. 13-16 ; *Idem*, 1994, p. 496).

² "El Hombre y el Mito", 1925. (cf. MARIÁTEGUI, 1970a, p. 18-22).

profundamente individualista, é produto do liberalismo do século XIX: um de seus últimos representantes em nossa época é Rainer Maria Rilke, cujo subjetivismo extremado e lirismo puro satisfazem-se na contemplação. Agora, no século XX, "nasce um novo romantismo. Mas esse não é já aquele que amamentou com seu úbere a revolução liberal. Tem outro impulso, outro espírito. Chama-se neo-romantismo"³. Esse novo romantismo, pós-liberal e coletivista, está intimamente vinculado à revolução social, segundo Mariategui.

Nos capítulos literários dos *Sete Ensaios*, a oposição entre ambas formas de romantismo ocupa um lugar importante na crítica de escritores e poetas peruanos. Por exemplo, a propósito de César Vallejo, Mariategui observa: "O romantismo do século XIX foi essencialmente individualista: o romantismo do novecentos é, em troca, espontânea e logicamente socialista, unanimista". Outros poetas, como Alberto Hidalgo, ficaram presos no antigo romantismo, superados pela "épica revolucionária que anuncia um novo romantismo, livre do individualismo do qual termina"⁴.

Para Mariategui, a expressão cultural mais radical deste novo romantismo é o *surrealismo* ("super-realismo" em sua terminologia). Além de vários artigos, entre 1926 e 1930, que tratam diretamente do surrealismo, encontramos referências a Breton e seus amigos em vários escritos dessa época. Como alerta Mariategui, ele se ocupa do surrealismo "com uma atenção que se reflete, mais de uma vez, e não episodicamente, nos meus artigos"⁵. Existe um paralelismo, uma semelhança surpreendente – às vezes palavra por palavra – entre seus ensaios e o artigo de Walter Benjamin, "O surrealismo. Último instantâneo da *intelligentsia* europeia" (1929), ainda que, sem dúvida, nenhum deles leu os trabalhos um do outro: um não lia em alemão e o outro ignorava o castelhano.

³ "Rainer Maria Rilke", 1927. (cf. MARIÁTEGUI, 1973, p. 123; *Idem*, 1994, p.642).

⁴ *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, 1928. (cf. MARIÁTEGUI, 1976, p. 308, 315; *Idem*, 1994, p. 138,141).

⁵ "El grupo surrealista y 'Clarté'", 1926. (cf. MARIÁTEGUI, 1971, p. 49).

O primeiro artigo, intitulado "O grupo surrealista e 'Clarté'" é publicado em julho de 1926: contrariamente a tantas afirmações superficiais, o Amauta percebe, com notável perspicácia, que esse movimento "não é um simples fenômeno literário, e sim um complexo fenômeno espiritual. Não uma moda artística, mas um protesto do espírito". O que o atrai nos escritos de André Breton e seus amigos (cujos textos publicou na Revista *Amauta*) é sua condenação categórica - "em bloco" - da civilização capitalista. O surrealismo é um movimento e doutrina neorromântica de vocação nitidamente subversiva: "Por seu espírito e por sua ação, apresenta-se como um novo romantismo. Por seu repúdio revolucionário ao pensamento e à sociedade capitalistas, coincide historicamente com o comunismo, no plano político"⁶. Essa convergência com o comunismo é precisamente o tema central do ensaio de 1929 de Walter Benjamin...

Como o título indica, Mariátegui se interessa demais pela aproximação entre os surrealistas da revista cultural comunista *Clarté* (editada por Marcel Fourrier, Jean Bernier e Victor Crastre), e pela tentativa dos dois grupos de criar uma revista nova, *La Guerre Civile*. Ainda que de saída quatro revistas - *Clarté*, *La Revolution surréaliste*, *Correspondance*, *Philosophies* - publicaram juntas um manifesto revolucionário de clara inspiração comunista. O importante, aponta, é que Breton, Aragon e seus amigos "subscrevem a concepção marxista da revolução"⁷.

Nos anos seguintes encontramos referências, sempre favoráveis, ao surrealismo em vários escritos de Mariátegui, mas um novo ensaio sobre o movimento só aparece em fevereiro-

⁶ "El grupo surrealista y 'Clarté'", 1926. (cf. MARIÁTEGUI, 1971, 42-43). Ver também o artigo "Arte, revolución y decadencia" de novembro de 1926 que opõe uma vez mais as épocas clássicas, quando a política se reduz à administração e ao parlamento, e as épocas românticas, onde a política ocupa o primeiro plano da vida, como o demonstra seu comportamento Louis Aragon, André Bretón e seus companheiros da "revolução surrealista" que vão em direção ao comunismo. (cf. MARIÁTEGUI, 1980, p. 21; *Idem*, 1994, p. 564).

⁷ "El grupo suprarrealista y *Clarté*", 1926. (cf. MARIÁTEGUI, 1973, p. 42-45).

março de 1930, por ocasião da publicação do *Segundo Manifesto Surrealista* de André Breton.

Até hoje, muitos historiadores confundem o surrealismo, o futurismo e outros movimentos culturais sob o conceito abstrato de "vanguardas artísticas". Ao contrário, o marxista latino americano percebeu, com grande perspicácia, o caráter único, singular, do surrealismo:

Nenhum dos movimentos literários e artísticos de vanguarda de Europa ocidental teve, contra o que as baratas aparências podem sugerir, a significação e nem o conteúdo histórico do super-realismo. Os outros movimentos se limitaram à afirmação de alguns postulados estéticos, à experimentação de alguns princípios artísticos.

O futurismo, por exemplo, apesar de suas pretensões e sua megalomania, foi facilmente digerido pelo fascismo, "o que não pode ser atribuído ao poder digestivo do regime dos camisas pretas, e sim à inocuidade dos futuristas"⁸.

Três aspectos do surrealismo – um movimento que lhe inspira "simpatia e esperança" – dão ao mesmo, aos olhos de Mariategui, sua significação histórica e sua importância cultural e política: a adesão ao marxismo, a rejeição do esteticismo e a inspiração romântica.

Contrariamente aos futuristas, os surrealistas não tentaram lançar um programa político separado, uma "política suprarrealista", mas aceitam, de forma explícita, "o programa da revolução concreta presente: o programa marxista da revolução proletária". É verdade que Breton e seus amigos defendem a autonomia da arte, mas "nada é para eles mais estranho que a fórmula da arte pela arte". Para ilustrar essa atitude, o Amauta inventa uma divertida imagem simbólica: "O artista que, num momento dado, não cumpre com o dever de arremessar ao Sena um Flic de M. Tardieu (...) é um pobre diabo"⁹.

⁸ "El Balance del Superrealismo", 1930. (cf. MARIÁTEGUI, 1973, p. 45-46).

⁹ "El Balance del Superrealismo", 1930. (cf. MARIÁTEGUI, 1973, p. 48). "Flic" é um termo de linguagem popular francesa para designar um policial e Tardieu era o chefe da polícia nessa época.

É claro que o surrealismo não tem apenas uma dimensão política, ele é um profundo movimento de rebelião do espírito e de criatividade cultural. Como em seu primeiro ensaio, em 1926, o que importa a Mariátegui é enfatizar o caráter *romântico* – no sentido amplo de visão de mundo – do surrealismo. Cita nesse contexto um parágrafo do *Segundo Manifesto do Surrealismo*, no qual Breton se refere a seu movimento como "a cauda preênsil" do romantismo, um movimento que nasceu na França um século atrás, mas "começa a fazer conhecer seu desejo, por meio de nós". O comentário do Amauta a esta colocação do poeta surrealista é sumamente interessante, e ilustra de forma concreta o fio condutor da cultura revolucionária que conduz do romantismo ao surrealismo:

A melhor passagem do manifesto é aquela outra na qual, com um sentido histórico do romantismo, mil vezes mais claro daquele que alcançam em suas indagações às vezes tão banais os eruditos da questão do romantismo-classicismo, André Breton afirma a linhagem romântica da revolução surrealista¹⁰.

Tanto Walter Benjamin como Mariátegui vão se interessar demais pela personalidade de Pierre Naville, o redator da revista *La Revolution Surréaliste* e um dos redatores de *Clarté*, que vai cumprir um papel pioneiro na adesão dos surrealistas ao comunismo. Militante do partido Comunista Francês desde 1927, Naville publica em 1928 o livro *A revolução e os intelectuais*, que propõe a convergência entre surrealismo e comunismo. Mas, nesse mesmo ano, Naville deixa o Partido Comunista Francês e adere à oposição comunista de esquerda (trotskista) e, com o apoio de Marcel Fourrier, transforma *Clarté* em *La Lutte de Classes*, órgão da oposição. Finalmente, em 1929, Naville se afasta do surrealismo, o que vai provocar a

¹⁰ "El balance del superrealismo", 1930. (cf. MARIÁTEGUI, 1973, p. 51). Mariátegui manteve correspondência com dois poetas surrealistas peruanos, Xavier Abril e César Moro, cujos poemas publicou em *Amauta*. Aparentemente também quis escrever a André Bretón porque pediu a Xavier Abril seu endereço em Paris. (Cf. carta de X. Abril a J.C. Mariátegui del 8.10.1928 em MARIÁTEGUI, 1984, p. 452; *Idem*, 1994, p. 1935).

ruptura com Breton – mais pessoal do que política, já que o poeta surrealista compartilhava das suas simpatias por Trotsky. No *Segundo Manifesto Surrealista* (1930) Breton denuncia, com exagerada violência, os que abandonaram as fileiras do movimento, inclusive Naville.

Benjamin vai se interessar sobretudo pelo livro de Naville, como expressão de um surrealismo comunista, e como protagonista de um "pessimismo revolucionário"; Mariategui não menciona o livro, mas vai assumir a defesa do autor contra as críticas de Breton. Foi o que Pierre Naville me comentou, numa conversa nos anos de 1970, que Mariategui lhe havia enviado uma cópia dos *Siete Ensaños*, assim como uma carta que se perdeu.... Nesse ensaio de 1930, Mariategui se distancia criticamente das colocações do autor do *Segundo Manifesto*: "Breton extrema a agressão pessoal contra Pierre Naville, que tão marcadamente se expôs, junto com Marcel Fourier, na liquidação de *Clarté* e sua substituição por *La Lutte de Classes*. Naville é apresentado como o filho aproveitador de um banqueiro milionário [...]. Parece-me que em Naville há algo bem mais sério. E não excluo a possibilidade de que Breton se retifique mais tarde a seu respeito – se Naville corresponder à minha própria esperança – com a mesma nobreza com que, após uma longa querela, reconheceu em Tristan Tzara sua persistência num empenho atrevido e no trabalho severo"¹¹. A previsão era justa, mas foram necessários oito anos para que se cumprisse: em 1938, por ocasião da visita de Breton a Trotsky, em México, Naville e ele se reconciliaram. Esses comentários sobre Naville ilustram também outro aspecto do pensamento político de Mariategui: sua simpatia – o que não quer dizer adesão – às ideias de Trotsky e da oposição comunista.

Mencionamos as surpreendentes convergências entre os ensaios de Mariategui e o artigo de Benjamin. Outro exemplo de argumentos quase idênticos: segundo Benjamin, o grande

¹¹ "El Balance del Superrealismo", 1930. (cf. MARIÁTEGUI, 1973, p. 50-51). É curioso, considerando seu conhecimento muito preciso de sua evolução política, que Mariategui se equivoque na ortografia do nome do pensador francês: "Maville" em vez de "Naville". Talvez possa se tratar de um erro da imprensa, mas do que o autor.

desafio para os surrealistas é associar sua espontaneidade anarquista com a "disciplina revolucionária"; Mariategui, por sua vez, rende homenagem à "difícil, penosa procura por uma disciplina" por parte dos surrealistas¹². Também, na crítica aos surrealistas, há curiosas coincidências: por exemplo, Benjamin queixa-se de que, em sua novela surrealista *Nadja*, André Breton refere-se a uma visita a Madame Sacco, vidente: que fazem os revolucionários surrealistas, pergunta com irritação, nessa "úmida alcova do espiritismo", nesses "conventos de damas de caridade, de oficiais superiores pensionistas, de mercadores emigrados?"¹³. Mariategui também lamenta, num artigo sobre *Nadja* (janeiro de 1930), que a novela de Breton possa alentar "muitas tentativas literárias baratas de gente obsecada por um mundo de mistérios, signos e milagres, mais ou menos teosóficos, da clientela decadente dos videntes e oráculos novecentistas"¹⁴. Mas, para além desses detalhes, é impressionante a afinidade, em espírito, de seus respectivos escritos sobre o surrealismo. Esta analogia é tanto mais interessante uma vez que poucos marxistas nessa época manifestaram tanta compreensão, tanta simpatia – crítica – e tanta generosidade na reflexão com relação ao movimento surrealista.

Não é apenas do ponto de vista estritamente político que Mariategui se interessa pelos surrealistas: é toda sua visão romântica do mundo que lhe parece digna de admiração. Poucas semanas após o balanço que comentamos, ainda em março de 1930, ele volta a falar do surrealismo, agora a propósito de uma *enquete sobre o amor*:

Signo inequívoco da filiação romântica e neorromântica, como se preferir, do super-realismo é a enquete sobre o amor de *La Revolution Surrealiste*. Pode se conceber na Europa ocidental burguesa, decadente, uma enquete sobre o amor? [...] É preciso um gosto absoluto pelo desafio e pela provocação para reivindicar de um modo tão apaixonado os foros do amor [...].

¹² "Balance del Superrealismo", 1930. (cf. MARIÁTEGUI, 1973, p. 48).

¹³ (cf. BENJAMIN, 1977, p. 297).

¹⁴ "Nadja" de André Breton", (cf. MARIÁTEGUI, 1973, p. 181-182).

Nesse contexto, Mariategui vai se referir, de forma positiva, à tentativa dos surrealistas de associar as ideias de Freud e de Marx; é outra de suas heterodoxias, compartilhada na época por muito poucos pensadores marxistas. Nesta passagem encontramos também uma aguda e sutil interpretação da leitura poética e subversiva do freudismo pelos surrealistas:

Sabe-se da adesão ao freudismo, na psicologia, e ao marxismo, na política, que manifestam os super-realistas. Não é contraditório e nem anômalo professar os princípios de Freud sobre a libido e confessar o mais poético e romântico sentimento de amor. Freud, que tão visivelmente ofendeu o *idealismo* formal das ideias burguesas da sociedade ocidental, por esse simples fato está mais próximo dos super-realistas que de Clement Vautel e seu positivismo de cronista de um grande jornal e de autor de *vaudeville*.¹⁵

Uma das últimas referências ao surrealismo se encontra no livro *Defesa do marxismo* (1930). O Amauta defende os surrealistas frente a seus críticos racionalistas franceses, como Emmanuel Berl: "O surrealismo, acusado por Berl de ter se refugiado num clube da desesperança, numa literatura da desesperança, tem demonstrado, na verdade, um entendimento muito mais exato, uma noção muito mais clara da missão do espírito"¹⁶.

Concluindo: no momento em que os surrealistas enfrentavam a incompreensão dos representantes oficiais do marxismo na França – os dirigentes e teóricos do Partido Comunista Francês –, com algumas exceções, como Henri Lefebvre, é interessante de constatar até que ponto um intelectual da periferia do Império, um "marxista soreliano" do

¹⁵ "El superrealismo y el amor", 1930. (cf. MARIÁTEGUI, 1971, p. 52-54). Vautel era um mediocre autor que havia contestado a pergunta dos surrealistas, definindo o amor como "uma deformação do instinto de reprodução" e um fenômeno "puramente fisiológico"...

¹⁶ *Defensa del marxismo*, 1930. (cf. MARIÁTEGUI, 1959, p. 124. *Idem*, Lima, 1994, p. 1325).

Peru, havia captado, nos primeiros anos decisivos – 1926-1930 – os aportes políticos e culturais desses herdeiros e continuadores revolucionários do romantismo. O único texto comparável, por sua profundidade e por sua força visionária, na literatura marxista dessa época, é o ensaio de Walter Benjamin de 1929. Os dois pensadores não se conheciam, mas suas estrelas formam uma brilhante constelação no firmamento da cultura revolucionária dos anos 20.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. [1929]. Walter Benjamin. "Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz". In: *Gesammelte Schriften*. Francfort: Suhrkamp Verlag: 1977, vol. II.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui total*. Lima: Ediciones Amauta, 1994.

_____. *Correspondencia*. Lima: Ediciones Amauta, 1984. (tomo II).

_____. *El artista y la época*. Lima: Ediciones Amauta, 1980.

_____. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Amauta, 1976.

_____. *El Alma Matinal*. Lima: Ediciones Amauta, 1971.

_____. *Defensa del marxismo*. Lima: Ediciones Amauta, 1959.

Mariátegui: intelectuais, literatura e questão nacional*

Bernardo Soares

Introdução

Nota-se, nos últimos anos, um progressivo aumento no interesse sobre a vida e obra de José Carlos Mariátegui no Brasil, que pode ser percebido tanto em recentes traduções de obras do autor quanto no surgimento de um razoável número de pesquisas a seu respeito. Embora ainda envolto nos mistérios que rodeiam aqueles que são conhecidos mais pelo nome do que pela obra, já não é raro encontrar referências ao peruano, seja na academia, seja em movimentos sociais. Nesse artigo, tentando contribuir para a divulgação do autor no país, buscaremos trazer à tona o que acreditamos ser um dos aspectos centrais de seu pensamento: o debate em torno da questão nacional, priorizando as contendas intelectuais e literárias nas quais surgiu tal discussão.

Para tanto, tomaremos a liberdade de seguir um caminho não tão corrente, destacando o caldo político-cultural latino-americano do qual Mariátegui partiu, conectando seus estudos e suas disputas políticas às discussões que anos antes já haviam sido lançadas por outros, dando, nesse caminho, atenção especial para a forma através da qual encarava o tema a partir de suas análises literárias.

Se acaso se aceita a caracterização de original, usualmente feita às conclusões as quais chega o marxista peruano, convém destacar que os questionamentos dos quais partia já haviam sido semeados por uma geração precedente. Nesse sentido, é sugestiva uma passagem de *Sete ensaios de*

* Uma versão modificada deste texto foi publicada em *Cadernos Prolam* (USP, v. 17, n. 33, p.23-43, jul./dez. 2018).

interpretação da realidade peruana, sua *magnum opus*, na qual, ao comentar a literatura indianista daquele momento e explicar o porquê de ela ainda não haver produzido sua obra-prima, o autor afirmaria que:

Obra-prima não floresce a não ser em um terreno já muito adubado por uma multidão anônima e obscura de obras mediocres. O artista genial não é geralmente um princípio, e sim uma conclusão. Aparece, normalmente, como o resultado de uma vasta experiência. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 312).

Seguindo essa perspectiva já apontada pelo peruano em seus estudos, encarregar-nos-emos justamente de articular a obra-prima do artista genial com a vasta experiência que o antecedeu, e da qual resulta. Levando-se em consideração esse debate, poderemos ter clareza da origem das questões das quais partiu, mensurando seu pioneirismo na forma encontrada de superar as respostas até então apresentadas para os problemas já colocados.

A hora latino-americana

Durante as duas últimas décadas do século XIX e os primeiros lustros do século XX, surgia na América Latina os primeiros traços de um pensamento social que, ainda que de maneira heterogênea, começava a apontar para importantes questões, como a necessidade de romper com a influência estrangeira entre a intelectualidade, a discussão acerca da dominação imperialista, a necessidade do estudo das particularidades nacionais e de uma cooperação entre as diversas nações que compunham a América Latina.

O cenário histórico em que surgem é marcado por um período de frustração política. Tendo já clara a impossibilidade de concretização de um projeto nacional para os países latino-americanos calcados nos ideais de soberania e independência tais como sustentados pelas correntes mais radicais do pensamento independentista de princípios do XIX, o continente

findava o século passando do domínio inglês para o norte-americano, tendo a vitória dos EUA na guerra Hispano-Americana, em 1898, como um momento chave desse período.

Possivelmente, uma das obras que mais expressam esse período e a que mais ressonou no ambiente latino naquele momento foi o clássico *Ariel*, escrito em 1900 pelo uruguaio José E. Rodó (1872-1917). O título do livro já traz uma clara alusão a um dos personagens de uma das últimas obras de Shakespeare. A obra escolhida por Rodó para dar nome ao seu livro não poderia ser mais sugestiva para retratar a América Latina. *A Tempestade* se passa em uma ilha cuja localização não nos é dada de maneira exata. Nela, atraca Próspero, homem sábio, de grande devoção aos livros, que com sua filha ali se estabelece, tendo como uma de suas primeiras iniciativas escravizar Caliban, natural da ilha e, até então, seu dono. Caliban, contrastando com Ariel, é apresentado ao leitor como o torpe selvagem, deformado, desprovido de qualquer qualidade digna da apreciação de Próspero. Enquanto Ariel aparece pela primeira vez na história chamando Próspero de “meu poderoso senhor”, Caliban entra em cena para praguejar contra ele e acusá-lo de roubar sua ilha em uma das passagens que seria a mais famosa dessa obra, onde o colonizado se coloca na condição de aprender a língua do colonizador apenas para fazer-se entender em suas ofensas (SHAKESPEARE, 1965).

Porém, ainda que traga Ariel por título, a obra de Rodó é uma espécie de resposta a uma outra obra, esta já de conteúdo claramente filosófico, escrita por Ernest Renan em 1878, intitulada *Caliban, suite de la tempête [Caliban, depois da tempestade]*. Aqui, Caliban consegue destronar Próspero e chegar ao poder, ainda que a corrupção e a inaptidão o impeçam de permanecer no posto. Já Rodó, negando-se a concordar com o triunfo de Caliban, mantém a contraposição entre as figuras de Ariel e Caliban: de um lado o império da razão, a espiritualidade; do outro, a sensualidade, a torpeza. A obra de Rodó é um grito contra o utilitarismo, a educação subordinada a um fim exclusivamente utilitário. A esta, o escritor opõe o que chama de concepção racional, fundada no livre e harmonioso

desenvolvimento da natureza humana, como identificada na Grécia clássica.

Para Rodó, a expressão máxima do utilitarismo estaria representada pelos Estados Unidos. Segundo ele, em termos civilizatórios, essa concepção significaria uma diminuição moral, que já afetava diversos países na América Latina. Rodó critica abertamente aquilo que chama de “nordomanía”, ou imitação do americanismo. Impossível deixar de perceber nessa obra de Rodó uma concepção altamente aristocrática, em que, frente à expansão do utilitarismo norte-americano, seu ideário de latinização (que em nenhum momento do livro deixa claramente explicitado), incorre, em diversos momentos, em uma defesa da educação e da formação de uma aristocracia letrada como um freio à barbárie das multidões (RODÓ, s/d).

Esse mesmo sentido que circundava a obra de Rodó aparece em outros clássicos do pensamento latino-americano no período, não se limitando somente a uma determinada área do conhecimento, mas chegando a campos como a literatura, por exemplo. O nicaraguense Rubén Darío (1867-1916), o maior representante do modernismo latino-americano, também dedicou alguns versos à denúncia da interferência norte-americana na América Latina. Pouco tempo após a derrota espanhola na Guerra Hispano-Americana, Darío, na mesma perspectiva de Rodó, denunciava *El triunfo de Calibán*, a quem chamava de “inimigos”, “bárbaros”, “aborrecedores do sangue latino”:

Não, não posso, não quero estar a favor desses búfalos de dentes de prata. São meus inimigos, são os aborrecedores do sangue latino, são os Bárbaros. Assim se estremece hoje todo nobre coração, assim protesta todo digno homem que algo conserve do leite da Loba (...). Não, não posso estar ao lado deles, não posso estar a favor do triunfo de Caliba. (DARIO, 2003).

O ideal de Caliban, para Darío, estava expresso nas fábricas, nos bancos, na bolsa de valores, no dólar, elementos estes que via triunfar e alastrar-se por toda a América Latina no início do século XX. Perante a gula do Norte, Darío conclamava

a defesa incitando à União Latina, que englobaria não somente as nações latino-americanas, mas também os países europeus de língua latina. Dario ainda voltaria ao tema em seus poemas, como, por exemplo, ao escrever *A Roosevelt*, então presidente dos EUA. Nesse famoso poema, essa discussão ganha destaque tanto pela maneira como apresenta a América Latina, quanto pela esperança de uma resistência perante as ofensivas do Norte. Como fica claro nos versos selecionados abaixo:

Eres los Estados Unidos,
eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,
que aún reza a Jesucristo y aún habla en español.

(...)

Mas la América nuestra, que tenía poetas
desde los viejos tiempos de Netzahualcoyotl,
que ha guardado las huellas de los pies del gran Baco,
que el alfabeto pánico aprendió;

(...)

Se necesitaría, Roosevelt, ser por Dios mismo,
el Riflero terrible y el fuerte Cazador,
para poder tenernos en vuestras férreas garras.
Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!

(DARIO, 1981)¹

A Guerra Hispano-Americana marcou diversos autores da época. Em muitos casos, o temor da vitória norte-americana acabaria por gerar uma aproximação entre intelectuais latino-americanos e espanhóis, o que já se ensaiava na tentativa de alguns autores de se reunirem em torno daquilo que denominariam pensamento hispano-americano. Analisando a relação entre a intelectualidade da Espanha e da América Hispânica pós-1898, Capelato (2003) afirmava que o evento serviu ao mesmo tempo para uma aproximação entre eles, assim como para o fortalecimento, em alguns casos, de um discurso de exaltação nacionalista de cunho conservador e antidemocrático,

¹ Excetuando-se esse poema, todas as citações foram livremente traduzidas para o português, ressaltando-se os textos já vertidos ao nosso idioma, que tiveram mantidas as traduções existentes.

ambos abrigados sob a ideia de *hispanidad*. Nesse caso, o clima cultural seria marcado pela defesa de uma suposta latinidade, que unificaria os países de tradição latina frente à imagem negativa que se começava a desenhar dos EUA, ainda que isso remetesse a um sentimento nostálgico e aristocrático. Contudo, essa geração de intelectuais era composta por autores extremamente heterogêneos, tendo muitos deles a capacidade de ir além das proposições de Darío e Rodó.

Entre esses autores, aquele que possivelmente podemos indicar não somente como seu precursor, mas também como aquele que conseguiu expressar com maior nitidez esse pensamento crítico em sua vertente anti-imperialista foi o cubano José Martí (1853-1895). Em seu discurso no Congresso Internacional de Washington, ainda em 1889, Martí, que nessa altura era uma das principais figuras no movimento de independência cubana, já apontava para o novo perigo que via surgir:

Da tirania da Espanha soube salvar-se a América espanhola; e agora, depois de ver com criterioso olhar os antecedentes, causas e fatores do convite, urge dizer, porque é a verdade, que chegou para a América espanhola a hora de declarar sua segunda independência (MARTÍ, 1991, p. 170).

A segunda independência defendida por Martí não passaria, como na solução apontado por Rodó, pela exaltação da cultura clássica nem por uma visão societária aristocrática. No que concerne a esse ponto, Martí também não media palavras.

A universidade europeia deve dar lugar à universidade americana. A história da América, dos incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. Nos é mais necessária. Os políticos nacionais substituirão os políticos exóticos. Enxerte-se em nossas repúblicas o mundo; mas o tronco terá que ser o de nossas repúblicas. E cale-se o pedante vencido; pois não há pátria na qual o homem possa ter

mais orgulho do que em nossas doloridas repúblicas americanas. (MARTÍ, 1991, p. 196).

Nesse mesmo texto de 1891, Martí já alertava que o desprezo dos EUA em relação à América Latina constituía o maior perigo no momento. É essa mesma preocupação que Martí expõe quatro anos depois, em uma de suas últimas correspondências, poucos dias antes de morrer, onde deixa claro que seu “duplo objetivo” era conquistar a independência de Cuba e impedir que os EUA alastrassem seu domínio sobre a América Latina.

De Martí até Mariátegui, o pensamento crítico latino-americano vai ganhando corpo no decorrer das primeiras décadas do século XX, passando por Cuba, Nicarágua, Uruguai, até atravessar a bacia do Prata e encontrar ali um de seus principais representantes. Ainda sob o efeito da intervenção norte-americana em Cuba, em 1901, o argentino Manuel Ugarte (1875-1951) escrevia *El peligro yanqui*, já usando aqui também o termo imperialismo para se referir ao novo tipo de invasão americana, marcada não somente pela intervenção militar direta, mas também pela “paulatina invasão comercial e moral”. (UGARTE, S/d, p. 65). Frente a esse perigo, Ugarte conclamava as nações latino-americanas à sua unidade, assim como, frente ao assédio dos EUA, pregava a defesa do uso do capital proveniente da Europa, uma vez que, em sua concepção, isso não representaria nenhum antagonismo aos interesses latino-americanos. Ainda assim, Ugarte é um dos primeiros autores a conectar a necessidade de estreita vinculação da luta anti-imperialista ao socialismo, ainda que sua concepção de socialismo fosse bastante incipiente, tendo como referência algumas das principais figuras da socialdemocracia francesa de finais do século XIX.

Ugarte, tal qual Rodó e Darío, era igualmente influenciado pelo clima gerado após a Guerra Hispano-Americana. A esse grupo de autores, assim como a outros que surgiam nesse período, costuma-se denominar como *generación del 900*, que seria definida por Ugarte da seguinte maneira:

Compúnhamos uma orquestra exótica, dentro da qual cada um tocava um instrumento importante, secundário ou acessório. Uns cultivavam este gênero. Outros, aquele. Tão diversas eram as amplitudes como os caminhos. Mas obedecíamos a um ritmo, a uma inspiração geral. Representávamos um movimento. Pensávamos em geração (UGARTE, s/d, p. 295).

Mariátegui e a intelectualidade peruana

Essa exótica orquestra encontrou no Peru, país de Mariátegui, quem a compusesse tocando em tons variados. Essa geração, também chamada de *arielista*, em uma clara referência ao livro de Rodó, encontrou no círculo intelectual da Universidade de San Marcos um fértil ambiente para se desenvolver. Entretanto, ao contrário dos outros autores supracitados, que sofrem influências de Rodó no que diz respeito à crítica aos EUA, estes autores peruanos teriam sua formação marcada pelos aspectos aristocráticos e idealistas de *Ariel*, caracterizando-se, assim, no Peru, o arielismo como uma geração conservadora.

Ao mesmo tempo em que chegavam tais influências na intelectualidade peruana, conjunturalmente o país também era marcado por um forte sentimento de frustração nacional com a derrota do Peru na Guerra do Pacífico², que significou ao país a perda de consideráveis territórios economicamente estratégicos, além de uma clara demonstração da inferioridade e do atraso do desenvolvimento peruano em relação aos seus próprios países vizinhos.

A prostração gerada após a derrota marcaria todos esses autores no sentido de um sentimento comum de construir uma verdadeira nação, ainda que as proposições políticas para tanto não fossem idênticas. Ao lado do sentimento de derrota e da necessidade dessa intelectualidade de expressar suas angústias,

² A Guerra do Pacífico ocorre entre os anos de 1879 e 1883, opondo o Chile a Peru e Bolívia. No centro desse conflito estava a disputa territorial por zonas ricas de guano e salitre, na ocasião pertencentes à Bolívia. A Guerra selou a vitória do Chile, apoiado pela Inglaterra, o que, além de impor a perda de territórios ao Peru, usurpou da Bolívia sua saída ao mar.

a sociedade peruana daquele momento passava por importantes transformações que permitiram uma maior circulação de ideias. Destaca-se a aproximação feita pelo presidente Augusto B. Leguía em relação aos intelectuais nos primeiros anos de seu governo, o que contribui para a multiplicação do número de publicações no país. Entre os anos de 1918 e 1928, o número de revistas e jornais publicados no país saltou de 167 para 473, sendo a maior parte dessas publicações de caráter político ou literário, entre as quais sobressai *Amauta*, obra de Mariátegui³.

Certamente, foi essa forma de recepção idealista e aristocrática de Ariel no Peru que levou Mariátegui a rechaçar a obra de Rodó. O autor peruano, que em 1928 se declarara marxista convicto e confesso, já havia iniciado o trabalho de construção de um partido revolucionário e pregava abertamente o caráter socialista da revista que fundara dois anos antes, negava-se a contrapor aos EUA “imperialista e plutocrático” uma união dos países latino-americanos baseada em valores etéreos como a noção de latinidade:

É ridículo ainda se falar do contraste entre uma América saxã materialista e uma América latina idealista, entre uma Roma Loira e uma Grécia Pálida. Tudo isso são tópicos irremediavelmente desacreditados. O mito de Rodó não funciona – nunca funcionou – útil e fecundamente sobre as almas. Descartemos, inexoravelmente, todas essas caricaturas e simulacros de ideologias e acertemos as contas, séria e francamente, com a realidade (MARIÁTEGUI, 1974, p. 248) ⁴.

Esse sentimento de fazer um acerto de contas com a geração antecessora foi uma das marcas da intelectualidade peruana dos anos 1920. Em que pesem as diferenças entre esses

³Para uma análise mais detalhada das revistas peruanas desse período ver ALVARADO (2010).

⁴ Interessante acompanhar essa menção a Rodó cotejada com as correspondências de Mariátegui. Em março de 1927, pouco mais de um ano depois da citação acima, Mariátegui havia recebido uma carta de Samuel Glusberg, a primeira de uma série que se estenderia até sua morte, na qual esse afirma também não acreditar na obra retórica de Rodó (MARIÁTEGUI, 1994, p. 1844).

autores, o rechaço à intelectualidade tradicional peruana foi um elemento forjador de unidade entre eles, chegando esse acerto de contas, em alguns momentos, a estimular uma negação de tudo que veio antes, como foi o caso de Haya de la Torre quando afirmou que sua geração não teve professores. Ainda assim, essa nova geração possuía alguns elementos em comum para além dessa questão.

Burga e Galindo, por exemplo, ressaltam o fato de quase todos eles serem originários de províncias peruanas – Basadre (Tacna); Vallejo (La Libertad); Valdelomar (Ica), Haya de la Torre (La Libertad), Mariátegui (Moquegua) – um elemento fundamental em um país onde toda a vida política e intelectual até então era centralizada em Lima (BURGA; GALINDO, 1991, p. 254). Germaná, por sua vez, destaca três elementos que, independentemente da posição que poderia possuir cada autor, constituíam algo em comum a todos eles: 1) a preocupação em conhecer a realidade peruana; 2) o internacionalismo, associando a realidade peruana às transformações em curso em todo o mundo; 3) e, unificando os dois anteriores, a vontade de criar um “Peru novo dentro de um mundo novo” (GERMANÁ, 1998, p.119). Ademais, se a geração anterior produzia dentro dos muros universitários, esses novos intelectuais, alijados desse espaço, escreviam nas novas revistas⁵ e jornais que surgiam naquele período, de modo que o antiacademicismo foi mais uma das marcas dessa nova geração, chegando o próprio Mariátegui a reconhecer sua produção não somente como extrauniversitária, mas também como antiuniversitária.

Já entre os expoentes da geração arielista, podemos elencar os nomes de Francisco García Calderón, José de Riva-Aguero e Victor Andrés Belaúnde⁶, que não por acaso fazem

⁵Os autores dessa nova geração mencionados foram colaboradores assíduos de *Amauta*, revista organizada por Mariátegui. Ao fazermos referência aos artigos publicados em *Amauta* e seus colaboradores, será com base no estudo de Alberto Tauro (1994).

⁶ Poucos meses após a publicação de *Os Sete Ensaio...*, Belaúnde escreve uma crítica ao livro de Mariátegui que seria publicada no jornal conservador *Mercurio Peruano*. Nela, apesar dos autores estarem situados em polos politicamente opostos, Belaúnde não deixa de reconhecer a importância do esforço de Mariátegui. Interessante notar também como um conservador demonstrava conhecimento acerca das discussões e polêmicas no interior

parte dos autores diretamente tratados por Mariátegui em suas obras. Liderando essa geração em sua vertente liberal, Francisco García Calderón publica na França, em 1907, um livro que é considerado por muitos estudiosos da história das ideias políticas do Peru como uma das primeiras tentativas de estabelecer uma análise sistemática sobre a sociedade peruana. Em *Le Pérou Contemporaine*, lido não somente pela intelectualidade peruana – que só teve acesso a uma versão integral em espanhol na década de 1980 –, mas também por autores de grande reconhecimento no cenário europeu, Calderón creditava a derrota e a inferioridade peruana na Guerra do Pacífico à falta de uma classe dirigente ilustrada, que entendesse a necessidade de reformar o país e de modernizá-lo para o progresso.

Um atento historiador peruano como Alberto Flores Galindo reconheceria essa obra como a primeira tentativa moderna de oferecer uma visão que se pretendia global do Peru (GALINDO, 1996, p. 35)⁷. Mariátegui o reconhece como o autor mais realista de sua geração, como aquele que trabalhou no sentido de buscar as raízes históricas da formação da sociedade peruana e de apontar alternativas para seu desenvolvimento. Entretanto, afirma que sua vinculação política ao civilismo⁸ o impedia de realizar uma análise verdadeiramente profunda da realidade do Peru, acusando-o de se limitar a defender o governo de uma oligarquia ilustrada e prática, constatando a existência de forças de progresso no país (MARIÁTEGUI, 2008, p. 72).

do movimento comunista, manejando inclusive documentos e revistas informativas da Internacional Comunista que não circulavam com muita facilidade no continente.

⁷ Robert Paris chama atenção para um fato interessante no que diz respeito a uma certa influência dessa obra de Francisco García Calderón nos *Sete Ensaíos...*. Comparando a estrutura de ambas as obras, ele afirma haver similaridades entre os temas tratados nos sete capítulos do livro de Calderón e os temas contidos em cada ensaio de Mariátegui.

⁸ Por civilismo entende-se o período compreendido entre os anos de 1895 e 1919, no qual o país foi governado por presidentes oriundos do Partido Civil, marcando a quebra do controle presidencial pelo Partido Constitucionalista. Esse período também ficaria conhecido como o período da “República Aristocrática”.

Crítica Literária e questão nacional

Desses três autores, aquele de quem Mariátegui mais escreveu a respeito foi Riva-Aguero, considerado por ele como o maior representante de uma tendência literária que ficaria conhecida no Peru como futurista. O marxista latino-americano, ao analisar o futurismo peruano e inseri-lo em seu contexto social, caracterizava-o como a milícia intelectual do civilismo, elemento fundamental para que, em um momento de descontentamento social após a derrota em uma guerra, pudesse consolidar sua dominação através do domínio intelectual.

Antes de Riva-Aguero escrever *La Historia en el Perú* (1910), sua obra de caráter mais claramente histórico, já havia produzido uma obra intitulada *Caráter de la Literatura del Perú independiente*, e era nesse campo da discussão literária que o Amauta centrava suas críticas ao autor. Mariátegui encara o futurismo encarnado por Riva-Aguero, ao contrário do que o nome sugere, como uma reação ao romantismo. Enquanto este último condenava radicalmente o presente em nome do passado ou do futuro, o futurismo de Riva-Aguero defendia o presente, ainda que para isso evocasse o passado para justificá-lo. Sendo mais incisivo, Mariátegui afirma que “caracterizam-se, espiritual e ideologicamente, por um conservadorismo positivista, por um tradicionalismo oportunista” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 293).

Ao voltar-se para o passado, Riva-Aguero encontrava no vice-reinado aquilo de que precisava para construir sua ideia de nação, que seria uma das principais marcas do futurismo e um dos pontos de aproximação desses autores com a Espanha. A estrutura social colonial era perfeitamente compatível com o conservadorismo de Riva-Aguero. Mariátegui, ao criticá-lo, dizia que sua obra não era unicamente uma peça literária, mas, sobretudo, uma reivindicação política, uma defesa de certo posicionamento de classe, ainda que ele a negasse. Riva-Aguero pertencia a um momento de transição política e econômica no Peru, em que o país, há poucos anos independente, via ocorrer entre a elite aquilo que Mariátegui em outra obra chamaria de “metamorfose ridícula da antiga aristocracia latifundiária em

burguesia liberal”, sendo ele o responsável por realizar esse trânsito no campo literário.

À não confessa parcialidade civilista de Riva-Aguero, Mariátegui contrapunha sua explícita parcialidade socialista, não dissociando sua concepção estética de suas crenças políticas, morais e religiosas. As duras críticas a Riva-Aguero vinham tanto por ele caracterizar-se como a maior representação da literatura oficial peruana no momento, quanto pelo fato de sintetizar justamente o que o marxista enxergava como o maior problema da literatura peruana até então: sua falta de raízes.

Ainda que tanto os futuristas quanto as outras tendências literárias no país buscassem refúgio ou inspiração no passado, todas elas falhavam por não serem capazes de encontrar as verdadeiras raízes. A verdadeira seiva peruana da qual a literatura deveria nutrir-se não era a colônia ou a conquista, mas sim a cultura indígena. Nesse sentido, a postura de Riva-Aguero não poderia ser mais antagônica, como ele mesmo demonstrava:

O sistema que, para americanizar a literatura, remonta até aos tempos anteriores à conquista, e trata de fazer viver poeticamente as civilizações quíchua e asteca, as ideias e os sentimentos dos aborígenes, me parece o mais estreito e infecundo. Não deve ser chamado de americanismo e sim de exotismo (RIVA-AGUERO apud MARIÁTEGUI, 2010, p. 232).

O trabalho de crítico literário foi uma atividade que acompanhou o marxista peruano por toda a sua vida, sendo antes mesmo de sua viagem à Europa já conhecido nos círculos literários de Lima. A afeição pela literatura nota-se no fato de o ensaio destinado ao estudo da literatura peruana ser o maior entre todos que compõem os *Sete Ensaios de interpretação da realidade peruana*. A associação por ele feita entre política e literatura em Riva-Aguero mostra a maneira intrínseca adotada pelo autor de associar esses dois fenômenos. Sobre a relação de suas concepções estética e política, Mariátegui afirmava que:

Mas isso não quer dizer que considero o fenômeno literário ou artístico de pontos de vista extraestéticos, mas sim que minha concepção estética é unânime, na intimidade da minha consciência, com minhas concepções morais, políticas e religiosas e que, sem deixar de ser concepção estritamente estética, não pode operar independente ou diversamente (MARIÁTEGUI, 2010, p. 223).

Nessa seção de sua obra-mestra, muito mais do que a análise literária das tendências peruanas, o que se sobressai é um balanço sobre seus momentos políticos mais marcantes e seus expoentes intelectuais. O próprio título do ensaio dedicado à literatura, *El proceso de la literatura*, trazia a palavra processo não no sentido de ressaltar a formação da literatura peruana, mas em seu sentido jurídico: um ajuizamento. Mariátegui não estava somente a par de toda a produção literária peruana; o período de vivência na Itália também lhe possibilitou ter acesso ao que de mais avançado havia em termos de crítica literária. Ao analisar a literatura de seu país, tomava os devidos cuidados de não repetir uma tipificação existente nos estudos literários que a separava entre classicismo, romantismo e modernismo, ou entre antigo, medieval e moderno. Nesse mesmo sentido, também criticava uma vertente marxista que insistia em dividir a literatura entre feudal, burguesa e proletária, assinalando o fato de tal divisão não se adequar à realidade peruana, mostrando, assim, que também não estava disposto a incorporar fórmulas reducionistas existentes na tradição marxista em seus estudos, característica que não se reduz somente à sua crítica literária, mas a toda sua produção intelectual e política.

Com base em críticos como Francesco De Sanctis, que analisava a literatura em sua articulação com o período da unificação nacional italiana, influência essa que também consta nas análises literárias de Antonio Gramsci, Mariátegui distinguiu a literatura em três períodos: colonial, cosmopolita e nacional. O caráter colonial da literatura peruana não era marcado apenas pela dominação imposta pela Espanha e na relação de dependência daí criada, pois, restringindo-se somente a esses aspectos, era de supor que ela cessaria ao chegar à Independência formal. Para o autor, tal caráter estaria arraigado

na visão de mundo da intelectualidade peruana. O sentimento aristocrático, a nostalgia do período colonial e o traço claramente conservador marcariam esse momento da literatura peruana, que ainda se estenderia até o período da vida de Mariátegui.

Sendo assim, ainda que escrita na Colônia, a literatura daquela época não era peruana, mas espanhola, uma vez que conservava seus principais traços. A debilidade da literatura peruana não vinha da incompetência de seus expoentes, mas sim do substrato social da qual emergia. Ao analisar o surgimento das literaturas nacionais na Europa, Mariátegui o relacionava à formação dos Estados modernos. O Peru seria um exemplo clássico de nação inconclusa; uma vez que em seu processo de formação não incorporou os elementos verdadeiramente nacionais, os indígenas, sua literatura não poderia fugir a contingência histórica à qual estava submetida. De maneira rotunda, afirma:

A literatura de um povo se alimenta e se apoia em seu substrato econômico e político. Em um país dominado pelos descendentes dos *encomenderos* e ouvidores do vice-reinado, nada era mais natural, por conseguinte, que a serenata sob seus balcões. A autoridade da casta feudal repousava em parte sobre o prestígio do vice-reinado. Os literatos medíocres de uma república que se sentia herdeira da conquista não podiam fazer outra coisa senão trabalhar pelo lustre e pelo brilho dos brasões vice-reais. Apenas os temperamentos superiores – precursores sempre, em todos os povos e todos os climas, das coisas do futuro – eram capazes de se subtrair dessa fatalidade histórica, demasiado imperiosa para os clientes da classe latifundiária (Idem, Ibidem, p. 231).

Assim, Mariátegui, ao tratar da possibilidade de a independência – movimento que caracterizou como uma revolução – trazer uma literatura de outro tipo, assevera que ela não poderia expressar uma mentalidade diferente caso não estivesse calcada no surgimento de uma classe dirigente que rompesse com os laços coloniais:

Se a revolução da independência tivesse sido no Peru obra de uma burguesia mais ou menos sólida, a literatura republicana teria outra tonalidade. A nova classe dominante teria se expressado, ao mesmo tempo, na obra de seus estadistas e no verbo, no estilo e na atitude de seus poetas, romancistas e de seus críticos. Mas o advento da república no Peru não representou o surgimento de uma nova classe dirigente (Idem, *ibidem*, p. 237).

Com tal afirmação, aproxima-se muito de Martí, quando este afirmava que só seria imortal nas Américas o escritor que refletisse acerca das condições múltiplas e confusas da época, assim como não existiriam letras, que são a expressão, enquanto não houvesse essência para nelas se exprimir, nem literatura hispano-americana enquanto não existisse Hispano-América (MARTÍ, 1991, p. 65). Nesse sentido, para Mariátegui também não poderia haver literatura peruana.

De certa forma, o peruano também estava muito perto de Gramsci quando este dizia que na Itália, ao contrário da França, por exemplo, ainda não havia se concretizado a unidade entre nação e povo, entre o nacional e o popular. Tal circunstância, na literatura, estava expressa no fato de o público italiano não ler a própria literatura italiana, ainda que fosse leitor da literatura francesa. O questionamento do porquê de o público italiano não ler a literatura produzida em seu próprio país permeia grande parte da reflexão de Gramsci acerca desse tema, e, pela resposta encontrada ao problema, pode-se dizer que é um ponto de reflexão comum a grande parte dos *Cadernos do Cárcere*. Para Gramsci, tal fato se devia, sobretudo, a uma intelectualidade afastada do povo, alheia aos sentimentos da massa, que gerava uma literatura que, pelo fato de não ser popular, também não alcançava ser nacional. Essa questão estaria, do mesmo modo, diretamente associada à maneira como foi operado o processo de formação do Estado italiano, pelo alto, através da revolução passiva, com o afastamento das massas camponesas:

O que significa o fato de que o povo italiano lê preferencialmente os escritores estrangeiros? Significa que ele sofre a hegemonia intelectual e moral dos intelectuais estran-

geiros, que se sente mais ligado aos intelectuais estrangeiros do que aos ‘patricios’, isto é, que não existe no país um bloco nacional intelectual e moral, nem hierárquico nem (muito menos) igualitário. Os intelectuais não saem do povo, ainda que acidentalmente algum deles seja de origem popular; não se sentem ligados ao povo (à parte a retórica), não o conhecem e não sentem suas necessidades, suas aspirações e seus sentimentos difusos (GRAMSCI, 2002, p. 42).

Mariátegui afirmava claramente que para forjar uma literatura genuinamente nacional o primeiro passo seria aquele que expressasse os sentimentos e anseios da grande massa da população peruana, segmento social que à época correspondia a 4/5 dos peruanos: os indígenas.

Literatura e política

Era com essa perspectiva de abarcar o fenômeno literário a partir de suas relações políticas com as particularidades da formação nacional peruana, que dos onze autores abordados individualmente no capítulo destinado ao estudo da literatura em *Sete Ensaios...*, há dois pelos quais Mariátegui demonstrava uma identificação visível: González Prada e César Vallejo⁹.

Mariátegui considerava González Prada uma das figuras mais destacadas do Peru independente, como o precursor da transição do período colonial para o período cosmopolita. Em sua principal obra, inicia a seção destinada a discutir a obra de González Prada rebatendo uma acusação levantada por Ventura García Calderón (irmão do já citado Francisco García Calderón), e que ganhava alguma aceitação pela intelectualidade peruana

⁹ A afinidade com esses autores nota-se também no projeto editorial de Mariátegui. No levantamento feito por Tauro (1994) contam-se 5 publicações de Vallejo em *Amauta*, variando desde poesias a contos e artigos de crítica literária. Já de González Prada aparecem dois artigos: *Nuestros Indios* e *El intelectual y el obrero*, sendo que ambos também são mencionados em *Sete ensaios...* Sobre Prada, ainda contamos 8 artigos dedicados a discutir o seu pensamento publicado por outros autores na revista.

no momento, de que Prada seria o menos peruano entre todos os literatos do país.

Mariátegui alertava para o fato de que Prada escrevia no momento em que a “peruanicidade” ainda estava em formação. Contudo, o simples fato de desafinar o coro vindo da San Marcos e afastar-se da tradição colonial da literatura permitia que sua literatura anunciasse uma outra, genuinamente peruana. Foi em González Prada que a literatura peruana passou a receber influência de diversas outras, interrompendo o ciclo de exclusividade espanhola. O autor cita uma passagem de *Páginas Libres*, em que Prada expressa essa necessidade de maneira clara:

Abandonemos as andadeiras da infância e busquemos em outras literaturas novos elementos e novos impulsos. Preferimos o espírito livre e democrático do século ao espírito das nações ultramontanas e monárquicas. Voltemos os olhos aos autores castelhanos, estudemos suas obras-mestras, enriqueçamos sua linguagem harmoniosa, mas lembremo-nos constantemente de que a dependência intelectual da Espanha significaria uma definida prolongação da infância para nós (GONZÁLEZ PRADA apud MARIÁTEGUI, 2010, p.244).

Para o marxista peruano, Prada distinguia-se dos demais autores de sua época, tais como Francisco García Calderón e Riva-Aguero. Enquanto os últimos aderiam fervorosamente ao pensamento conservador, portando-se como verdadeiros ideólogos da elite civilista, Prada afiliava-se a um pensamento revolucionário, exaltando um anseio de justiça. Prada criticava a intelectualidade peruana por seu comportamento excessivamente acadêmico, por se abster das grandes questões sociais em nome de uma pretensa imparcialidade:

O livre-pensador que, proclamando a neutralidade política, vê com indiferença as iniquidades e as gastanças de um governo tirânico, parece-nos tão censurável como o estadista que, alegando a neutralidade religiosa, presencia com olímpica serenidade o predomínio do clero e a difusão das ideias ultramontanas. O livre-pensador não deve

renunciar à política por uma razão: os políticos não se esquecem dos livres-pensadores. Todo político de má administração enxerga como adversário todo pensador de tendência irreligiosa, pressentimento muito racional, uma vez que quem hoje se subleva contra as autoridades que presumem baixar dos céus, amanhã podem se rebelar contra os déspotas que surgem da terra (GONZÁLEZ PRADA, 1964, p. 44).

Ainda que Prada incitasse correntemente à ação, Mariátegui afirmava que ele não era um homem de ação, mas sim de verbo, pois lhe faltavam características fundamentais de um realizador e organizador. Era nesse sentido que alegava que os estudos de Prada ainda careciam de maior profundidade nas análises econômicas e políticas, cabendo às gerações seguintes completar essa tarefa. Portanto, não seria mera coincidência ele próprio começar os *Sete Ensaios...* com uma análise econômica do Peru. Estava ele, de certa forma, continuando a obra de González Prada.

Ainda que Mariátegui possuisse alguns pontos de divergência em relação a Prada, em especial na questão do forte anticlericalismo do último, sinalizava a necessidade de buscar seu verdadeiro valor não em seu anticlericalismo, mas em sua “crença de justiça”. Ao fazer alusão a esse senso de justiça, o autor seguramente pensava, sobretudo, na relação estabelecida entre Prada e os indígenas. Se condenava Riva-Aguero por repudiar as tentativas de encontrar no passado incaico as raízes peruanas, valorizava Prada por justamente fazer o inverso. Em um momento em que predominavam as análises nas quais o índio era julgado como raça inferior, Prada divergia diretamente dessas tendências, evidenciando, inclusive, conhecimento da então sociologia em voga, dialogando diretamente com Gustave Le Bon e defendendo a ineficácia da divisão da humanidade em raças.

Enquanto a intelectualidade peruana defendia a inferioridade racial do índio, Prada sustentava que, ao ser educado, o índio poderia chegar ao mesmo nível cultural e moral que o descendente espanhol. Ainda assim, não era vítima da mesma ingenuidade, apontada por Mariátegui, presente em

diversos autores peruanos, que fazia com que encarassem a marginalidade indígena como algo meramente pedagógico. Nesse ponto, podemos perceber claramente a influência de Prada em Mariátegui, ao afirmar que “a questão do índio, mais do que pedagógica, é econômica, é social”, frase que seria retomada e aprofundada pelo marxista décadas mais tarde (PRADA, 1964, p.212). Dessa forma, pode-se perceber que tanto as críticas feitas por González Prada ao forte arraigo da intelectualidade peruana ao período colonial, quanto o destaque dado ao índio no processo de formação histórico-cultural do Peru coincidiam com os dois elementos fundamentais apontados pelo Amauta para a formação de uma literatura nacional.

Analizando as vanguardas estético-literárias na América Latina entre finais do século XIX e início do XX, Fernanda Beigel, em sua obra *El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético político de José Carlos Mariátegui*, afirma que há uma modernização literária tanto na poesia quanto na escrita, que foi fruto do momento político da época. Trabalhando com muitos dos autores supracitados, como Darío, Martí e González Prada, a autora ressalta que, ao contrário da tese defendida por alguns de uma suposta fuga esteticista, esses autores recorriam às letras uma vez que viam, diante de si, fechados os canais tradicionais que poderiam utilizar para expressar suas inquietações, seja para realizar uma crítica radical de caráter anti-imperialista, seja para rechaçar a crítica ao estilo de vida norte-americano com base em um espiritualismo abstrato, podendo chegar a posições retrógradas. (BEIGEL, 2003, p.36).

No Peru em particular, o vanguardismo literário, estritamente associado ao momento político de inícios do século XX, buscou incorporar as reivindicações da massa indígena. Foi essa aproximação com a problemática das comunidades indígenas-camponesas que permitiu o surgimento das primeiras expressões da literatura nacional no país. É nesse sentido que Mariátegui destaca a figura de César Vallejo que, para ele, seria a “alvorada da nova poesia no Peru”. A admiração pela poesia de Vallejo vinha da incorporação do sentimento indígena. Ainda assim, fazia questão de aclarar que essa incorporação não vinha da recorrência ao folclore ou ao exotismo, nem da mera

utilização de palavras em quéchua ou do relato da condição indígena. O sentimento indígena em Vallejo estaria marcado, sobretudo, por sua atitude nostálgica.

Mariátegui, valendo-se dos estudos de Valcárcel, afirmava que uma das principais marcas do comportamento indígena era seu sentimento nostálgico. Não uma nostalgia no sentido retrospectivo de um saudosismo colonial, mas a nostalgia como um grito de protesto dos indígenas, como a expressão de seu sofrimento ao longo dos anos na história peruana. Nesse sentido, em suas obras abundam citações de trechos de poemas de Vallejo, todos eles retirados de dois dos seus principais livros, *Los Heraldos Negros* e *Trilce*. Ademais de expressar em sua arte o sentimento indígena, Vallejo inovava também na forma, sobretudo em *Trilce*. Mariátegui considerava esse aspecto como a inequívoca separação entre forma e conteúdo, uma vez que o sentimento indígena não poderia expressar-se nas tradicionais formas existentes até então na literatura peruana.

A nostalgia de Vallejo também se mesclava com o pessimismo indígena, mas um pessimismo diferente das tradições literárias anteriores. Alguns anos antes de escrever sobre Vallejo, Mariátegui já havia alertado para duas concepções distintas de pessimismo. O que parecia encontrar em Vallejo era a mesma atitude que afirmava ser característica dos revolucionários: o pessimismo em sua condenação do presente, ainda que a ele fosse somado o otimismo em relação ao futuro. “Pessimismo da realidade, otimismo do ideal”, fórmula que condensava Mariátegui em 1925, também muito próxima da que seria utilizada por Gramsci (MARIÁTEGUI, 1959, p. 65). O pessimismo de Vallejo, para o marxista, apresentava-se cheio de ternura e caridade, diferentemente do pessimismo exclusivamente negativo, que se limitava a constatar a miséria das coisas com um gesto de impotência.

Essa postura, condizente com a orientação socialista de Vallejo, também permeava as análises de Mariátegui sobre a conjuntura política de sua época. Dezoito dias antes de morrer, o autor redigiu um texto em que afirmava existir uma inquietude própria de sua época, que seria uma expressão intelectual e sentimental da crise do capitalismo. Ainda que essa inquietude

pudesse apresentar-se em sua forma reacionária, na tendência de se refugiar no passado, o revolucionário peruano orientava sua articulação política no sentido oposto, conectando os elementos de inquietude da época à necessidade de organização dos trabalhadores tendo como objetivo a edificação de uma sociedade socialista.

Conclusão

Levando-se em consideração o caldo político-cultural no qual Mariátegui se viu imerso em sua produção intelectual, pode-se perceber, através de seus estudos mais diretamente voltados ao campo da análise cultural e do debate intelectual do período, como o autor apontava para conclusões que em muito extrapolavam essas esferas. Como ele mesmo admitia, a unidade estética e política de seu pensamento pode ser notada ao longo de sua produção.

A forma através da qual estudava a literatura peruana, negando-se a enquadrá-la em modelos já previamente elaborado alhures, estão em profunda consonância com as opções metodológicas em seu fecundo trabalho investigativo acerca da realidade peruana e em suas contendas políticas, o que pode ser sentido, respectivamente, em sua original leitura acerca da formação da sociedade peruana e nas polêmicas no plano político com Haya de la Torre e seu posicionamento no interior do movimento comunista, questões que em muito ultrapassam os objetivos do presente texto, mas que podem ser investigadas nessa mesma chave.

Ademais, é também na discussão elucidada no trabalho que se percebe a sutileza da mediação feita entre dois polos que marcam a discussão intelectual daquele período, o nacional e o exótico, se quisermos usar termos próprios do vocabulário mariateguiano, ou, para nos referimos ao linguajar das ciências sociais, o universal e o particular.

Assim, espera-se que, através de suas análises mais diretamente vinculadas aos debates intelectuais, em especial ao

tema literário, seja possível evidenciar esse aspecto fundante do autor e sua obra.

Referências

ALVARADO, Osmar Gonzales. *Prensa escrita e intelectuales-periodistas 1895 – 1930*. Lima: Fondo Editorial Universidad San Martín de Porres, 2010.

BEIGEL, Fernanda. *El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

BURGA, Manuel; GALINDO, Alberto Flores. *Apogeo y Crisis de la Republica Aristocratica*. Lima: Fundación Andina, 1991.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *A data símbolo de 1898: o impacto da independência de Cuba na Espanha e Hispanoamérica*. En: Revista Histórica volume 22 nº2: Franca, 2003. Versão Digital.

DARIO, Rubén. *El triunfo de Calibán*. Biblioteca Virtual Universal, 2003. Disponível em www.biblioteca.org.ar. Consultado em novembro de 2016.

_____. *Antologia poética*. Madrid: Edaf, 1981.

FUNES, Patricia. *Salvar la nación. Intelectuales, cultura, política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo: 2006.

GALINDO, Alberto Torres. *Tiempo de plagas*. Lima: Concytec, 1996.

GERMANÁ, César. El campo intelectual peruano de los años veinte y el proyecto creador de Amauta. In: *Amauta y su época*. Lima: Minerva, 1998.

GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Cadernos do cárcere V. O Risorgimento. Notas sobre a História da Itália*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HALE, Charles. As ideias políticas e sociais na América Latina 1870 - 1930. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina (volume IV)*. São Paulo: Edusp, 2001.

KLARÉN, Peter. Los orígenes del Perú moderno 1880 – 1930. In: BETHELL, Leslie. *Historia de América Latina (tomo 10)*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.

KLARÉN, Peter. *Nación y sociedad en la Historia del Perú*. Lima: IEP, 2012.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideologia y política*. Lima: Amauta, 1974.

_____. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta, 2008.

_____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta, 1980.

_____. *El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy*. Lima: Amauta, 1959.

_____. *Mariátegui Total [Tomo II]*. Lima. Amauta, 1994.

MARTÍ, José. *Nossa América*. São Paulo: Hucitec, 1991.

MELIS, Antonio. Mariátegui y la literatura italiana. In: MELIS, Antonio. *Leyendo Mariátegui 1977 - 1998*. Lima. Amauta, 1999.

PALACIOS, Alfredo. *A la juventud universitaria de iberoamérica*. Madrid: Historia Nueva, 1930.

PRADA, Manuel González. *Horas de lucha*. Lima: Fondo de cultura popular, 1964.

RETAMAR, Roberto Fernández. *Para una teoría de la literatura hispano-americana*. Bogotá: Caro y cuervo, 1995.

_____. *Todo Caliban*. Buenos Aires: Clacso, 2004.

RODÓ, Jose Enrique. *Ariel*. Montevideo: Biblioteca José Enrique Rodó, s/d.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. São Paulo: Brasiliense, 1964, TAURO, Alberto. Amauta y su influencia. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total [tomo I]*. Lima: Amauta, 1994.

UGARTE, Manuel. *La nación latinoamericana*. S/d Disponível em: www.bibliotecaayacucho.gov.ve. Consultado em outubro de 2016.

Mito, religião e socialismo nos escritos de José Carlos Mariátegui

Sydnei Melo

José Carlos Mariátegui é um dos intelectuais marxistas mais importantes que a América Latina abrigou. O caráter inventivo e, poderíamos dizer também, herético dos escritos produzidos pelo socialista peruano é comumente atestado por diversos comentadores dedicados à análise de sua obra, sendo estes adjetivos atribuídos por diferentes razões. Uma delas é a resistência de Mariátegui às leituras promovidas no âmbito da Terceira Internacional a respeito do processo revolucionário na América Latina, promovendo um olhar marxista aberto à compreensão das especificidades regionais e à incorporação, em seu escopo analítico, de temas como a questão indígena – problema extremamente pertinente em se tratando do contexto social peruano¹. Outra razão que certamente pode ser lembrada se pauta no diálogo que o socialista peruano promoveu com uma diversidade espantosa de fontes e ideias, trazendo para o conjunto de suas publicações referências a autores como Manuel González Prada, Henri Barbusse, Benedetto Croce, Piero Gobetti, Georges Sorel, Friedrich Nietzsche, Miguel de Unamuno, entre outros (cf. ARICÓ, 1987, p. 450; LÖWY, 2005, p. 10).

Antes mesmo de seu exílio italiano (1919-1923), com apenas 25 anos, o Amauta já apresentava uma formidável produção jornalística e relevante prestígio público – especial-

1 A esperança revolucionária para os chamados “países coloniais” ou “atrasados”, no interior do Comintern, baseava-se na necessidade de uma “via chinesa”, de uma revolução democrático-burguesa de libertação nacional (RICUPERO, 2000, p. 81). Mariátegui afirmava defender, por sua vez, nada menos do que o próprio aspecto dialético do pensamento marxista e seu apoio integral na realidade dos fatos, entendendo que a operação e a ação do marxismo devia se dar em consonância com a especificidade de cada país (MARIÁTEGUI, 1988a, p. 112).

mente junto aos movimentos operário e estudantil, protagonistas de importantes lutas políticas no Peru ao final da década de 1910. Seria em solo italiano, porém, que se daria o aprofundamento dos estudos e das convicções socialistas aos quais Mariátegui dedicaria os anos restantes de sua vida² (cf. SYLVERS, 1981; BEIGEL, 2005; PERICÁS, 2010). Regressando ao Peru em março de 1923, o jovem socialista assumirá tarefas intelectuais e militantes junto às organizações de trabalhadores e estudantes de Lima, especialmente por meio da ministração de conferências e da publicação de diversos artigos em revistas e periódicos da época. Em vida, publicou apenas dois livros: *La escena contemporánea* (1925) e *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928). Além disso, dedicou-se à criação de um projeto editorial voltado à formação política e cultural da classe trabalhadora, que se materializou na fundação da Editora Minerva e na publicação da revista *Amauta* (1926-1930) e do periódico *Labor* (1928-1929). Mariátegui também foi responsável pela fundação do Partido Socialista Peruano (outubro de 1928) e da *Confederación General de Trabajadores del Perú*, a CGTP (maio de 1929), fatos que representaram um importante avanço na organização da esquerda peruana, com marca profunda no desenvolvimento das lutas políticas e sociais ocorridas ao longo do século XX naquele país (cf. ARICÓ, 1987, p. 444-445; BRUCKMANN, 2009, p. 76-77, 81).

Um dos elementos mais interessantes e particulares que identificamos nos escritos de José Carlos Mariátegui é a apresentação de um léxico revolucionário que traz para o interior do pensamento político do *Amauta* uma identidade entre as esferas do *político* e do *religioso*.

Esta identidade se clarifica por meio das comparações que o autor promove entre o sentimento revolucionário e o sentimento religioso, pela crítica do ceticismo e do decadentismo que caracterizavam a racionalidade liberal-burguesa dos tempos

2 Além dos diversos contatos intelectuais que estabeleceu, e da continuidade de sua atividade periodística, Mariátegui acompanhou pessoalmente o Congresso do Partido Socialista Italiano (PSI), na cidade de Livorno, em 1921. Deste congresso dissidiriam aqueles que, sob a liderança de Antonio Gramsci, fundariam o Partido Comunista d'Italia.

do pós-primeira guerra, e pela reivindicação do *mito*, da *fé* e da *religiosidade* como elementos que permitiam inscrever a reflexão sobre a luta socialista no interior de uma “dimensão religiosa”.

Criado em um ambiente de forte influência católica, e desde cedo demonstrando uma marcante postura autodidata, Mariátegui teve sua juventude marcada por profunda reflexão de fundo místico. Os questionamentos a respeito da realidade social, política e cultural peruana – em grande parte, provenientes de seu precoce contato com a imprensa e a literatura³ – se dariam, contudo, sem um desafio explícito à permanente fé daquele jovem que, na década de 1910, publicava textos sob a alcunha de Juan Croniqueur e outros pseudônimos⁴.

O intelectual peruano Alberto Flores Galindo destaca, porém, que Mariátegui era fiel ao seu tempo e ao contexto social que vivia, explicitando que, se existiam literatos de aguda postura antirreligiosa, como Manuel González Prada e Alberto Hildalgo, no entanto outros personagens como Abraham Valdelomar, César Vallejo e Aguirre Morales, além do próprio Mariátegui, ilustravam como a religiosidade permeava a vida cotidiana de todas as classes sociais do país, envolvendo inclusive nomes de destaque da intelectualidade peruana. Mariátegui seria, segundo Flores Galindo, aquele que viveria com maior intensidade sua experiência mística – compreendida como a relação pessoal, individual e solitária com Deus⁵ (FLORES GALINDO, 1982, p. 138). A menção a este momento da juventude de Mariátegui não é mera conveniência.

Outro conhecido comentarista da obra do Amauta, Aníbal Quijano, defende a hipótese de que a experiência mística e religiosa pela qual passaria o jovem José Carlos teria influenciado sua obra posterior – principalmente quando referia-se a

3 Mariátegui tornou-se funcionário do jornal *La Prensa* aos 14 anos, e ainda na infância já se envolvia com leituras de vários autores da literatura universal (cf. ROUILLON, 1975).

4 A respeito de “Juan Croniqueur” e outros pseudônimos utilizados por Mariátegui, cf. Tauro (1994, p. 2121-2126).

5 Certamente, um dos principais exemplos que explicitam o comentário de Flores Galindo é o episódio da ida de Mariátegui ao *Convento de los Descalzos*, durante as festividades de carnaval, em fevereiro de 1916. Ali, redigiu um de seus principais textos poéticos, o “Elogio de la celda ascética” (cf. MARIÁTEGUI, 1994, p. 2178).

uma concepção heroica da existência e à necessidade de fundamentos metafísicos para a ação revolucionária (QUIJANO, 1982, p. 75).

A este aspecto do aprendizado intelectual de Mariátegui em sua juventude podemos acrescentar as influências recebidas em sua estadia no Velho Continente, considerando especialmente as leituras dos trabalhos redigidos por Georges Sorel. O contato de Mariátegui com o teórico francês se dá inicialmente no Peru, quando o jovem jornalista participa de um círculo de intelectuais coordenado pelo jurista e professor Victor Maúrtua, em 1918, que se dedicava ao estudo de autores como Sorel, mas também Marx, Engels, Bergson, Labriola, Unamuno, entre outros, com vistas à compreensão dos processos revolucionários ocorridos naquela época – como a Revolução Russa de 1917 (cf. BRUCKMANN, 2009, p. 28). Na Itália, porém, é que Mariátegui aprofunda seu contato com os trabalhos sorelianos, especialmente por meio da imprensa italiana⁶ e da leitura das *Réflexions sur la violence* (1908), a obra mais conhecida de Sorel. É visível a admiração pelos escritos sorelianos nas reflexões do Amauta publicadas após 1923 – a ponto de, em *Defensa del Marxismo*⁷, Mariátegui dizer que Sorel foi “o continuador mais vigoroso de Marx” em um contexto de parlamentarismo social-democrático e crise revolucionária pós-bélica (MARIÁTEGUI, 1988, p. 21)⁸.

Entre as contribuições sorelianas ao pensamento socialista encontra-se a afirmação do *mito* – e especialmente da *greve geral*, como demonstração deste *mito* – como a representação de um conjunto de imagens capazes de evocar o sentimento de luta dos trabalhadores (SOREL, 1992, p. 41; ANDREASI, 1975, p. 23). Esta reflexão era consonante com a dinâmica das lutas operárias da época de Sorel e que, especialmente na França e com reflexos na Itália, norteavam-se pela perspectiva do *sindicalismo revolucionário*, orientação política voltada à prática das ações diretas, enfatizando a realidade da luta de classes, e

6 Sorel foi colaborador de publicações socialistas italianas como *L'Ordine Nuovo*, e *Avanti!*, além de estabelecer vínculo intelectual com Benedetto Croce, a quem Mariátegui era próximo (cf. QUIJANO, 2007, p. LXXII).

7 Primeira publicação datada de 1959.

8 As traduções dos trechos citados neste capítulo são de responsabilidade de seu autor.

normalmente hostil à influência de teorias políticas, de intelectuais e de partidos políticos (cf. JENNINGS, 1985, p. 117; GALASTRI, 2011, p. 50). Pela importância que o *mito* assume nos escritos de Sorel e, especialmente, pela releitura que Mariátegui promove deste mesmo conceito em seus escritos, julgamos que, para a compreensão das reflexões promovidas pelo Amauta sobre as identidades entre a “dimensão revolucionária” e a “dimensão religiosa” da luta socialista, é imprescindível a menção às reflexões sorelianas.

Mito, fé e revolução

Antes de seu falecimento, em abril de 1930, Mariátegui havia concluído a ordenação de uma série de artigos redigidos entre 1924 e 1929. *La escena contemporanea* e os *7 ensayos* já eram bastante conhecidos do público, e os artigos a que nos referimos viriam a constituir o terceiro livro do Amauta, cujo título já estava decidido: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Publicado postumamente⁹, os artigos de *El alma matinal*, em sua maior parte, consagram-se à cultura europeia.

A análise a seguir se concentra, especialmente, em artigos publicados no ano de 1925 e que, neste livro, encontram-se na seção que Mariátegui denominou “La emoción de nuestro tiempo”. Não nos parece uma mera coincidência o fato de Mariátegui, justamente neste ano, publicar os artigos mais lembrados por seus comentadores sobre o tema do *mito*. É dito isto porque, em alguma medida, o mito como elemento mobilizador da luta e da transformação social percorre a pena de Mariátegui por praticamente toda sua obra, inclusive nos escritos dos *7 ensayos* e de *Defensa del marxismo*. Trata-se, portanto, de uma ferramenta pela qual Mariátegui integra uma diversidade de discussões e propostas ao longo do tempo (cf. NUGENT, 1989, p. 157). No entanto, a força destes textos publicados em *El alma matinal* se relaciona não apenas com o amadurecimento de suas concepções socialistas, mas também

9 A primeira edição de *El alma matinal* é de 1950, terceiro volume das *Obras completas*.

com as circunstâncias históricas que viveu naquele momento. Como se não bastassem as inclinações místicas presentes em sua formação intelectual, e a marcante admiração pelos escritos sorelianos, a gravidade dos problemas de saúde vividos por Mariátegui em meados de 1924 ¹⁰ pareceu impor ao jovem socialista a necessidade de afirmar-se não apenas politicamente, mas também como um homem marcado por uma impetuosa “vontade de crer” e de “viver”, fato que teria sido amplamente testemunhado por pessoas da época (cf. NUGENT, 1989, p. 160). Na carta pública aos redatores de *Claridad*, Mariátegui afirmava esta “vontade”: “é indispensável para mim que minha palavra conserve o mesmo acento otimista de antes. Quero me defender de toda influência triste, de toda sugestão melancólica. E sinto, mais do que nunca, necessidade de nossa fé comum” (MARIÁTEGUI, 1994, p. 1726).

Por meio de *El alma matinal*, Mariátegui buscou apresentar os dilemas mais precisamente subjetivos daqueles conflituosos tempos, seus impactos espirituais na mentalidade da época. Tomemos as próprias palavras de Mariátegui: “A guerra não tem modificado nem fraturado unicamente a economia e a política do Ocidente. Tem modificado ou fraturado, também, sua mentalidade e seu espírito” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 17).

Homens pré-bélicos e pós-bélicos

Mariátegui apontava que as consequências econômicas dos anos da Primeira Guerra Mundial não eram mais evidentes e sensíveis do que suas sequelas espirituais e psicológicas.

10 Ao final de maio de 1924, Mariátegui é afetado por uma grave enfermidade, que o leva à amputação de uma de suas pernas. A situação fez com que Mariátegui se afastasse das atividades políticas por várias semanas, comovendo diversos intelectuais, periodistas, dirigentes sindicais, estudantes e trabalhadores da cidade de Lima, que se dispuseram a auxiliá-lo, especialmente diante da difícil condição econômica vivida pelo socialista e sua família. Diversos textos publicados na época davam conta da situação enfrentada por Mariátegui, e diversas homenagens lhe eram feitas. Auxílios financeiros também foram destinados ao Amauta, cuidadosamente recebidos por sua esposa, Anna Chiappe.

Porém, isto parecia ser ignorado pelos políticos e governantes, cuja preocupação se materializava, segundo nosso autor, na busca de fórmulas, métodos e experimentos que permitissem solucionar fundamentalmente as questões econômicas, e não em uma teoria e prática adequadas para a resolução das questões espirituais e psicológicas. Mariátegui acreditava ser mais provável que os políticos e estadistas devessem acomodar seus programas à pressão da atmosfera espiritual, da qual seus trabalhos não estariam isentos.

Neste sentido, a nova época que Mariátegui enxerga em sua análise é marcada por homens que não se diferenciam somente pelas doutrinas que defendem mas, sobretudo, por seus sentimentos. A inteligência dos homens, que aparentemente servem ao mesmo interesse histórico, é impedida pela existência de duas concepções da vida sobre as quais residiria, segundo Mariátegui, o conflito central da crise de sua época: as concepções pré-bélica e pós-bélica (MARIÁTEGUI, 1987, p. 17)¹¹.

Mas o que diferencia estas concepções? Segundo o socialista, os tempos pré-bélicos carregaram como marca a unidade de classes antagônicas em torno da filosofia evolucionista, historicista, racionalista, que sobrepôs-se às fronteiras políticas e sociais. Um respeito supersticioso pela ideia de “progresso” teria se difundido com a consolidação de um relativo bem-estar material para a sociedade europeia, aproximando politicamente tanto grupos conservadores como revolucionários em torno de uma “via única”: “Conservadores e revolucionários aceitavam praticamente as consequências da tese evolucionista. Uns e outros coincidiam na mesma adesão à ideia de progresso e na mesma aversão à violência” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 18). O fato se repercutia na adesão das massas socialistas e sindicais à democracia, contentes com suas conquistas graduais e repousadas no esfriamento do fervor revolucionário de seus líderes. Por sua vez, a burguesia era conduzida por homens inteligentes e progressistas que, segundo Mariátegui, se preocuparam mais em domesticar os homens do proletariado ao invés de perseguir a eles e suas ideias.

¹¹ “Dos concepciones de la vida”. Lima, *Mundial*, 9 de janeiro de 1925.

Ao descrever esta “pacífica” e “estável” sociedade europeia, Mariátegui buscava ressaltar a existência de uma “ilusão do progresso”¹², em que as massas europeias anestesiavam-se pelos ventos do racionalismo e do positivismo, pela perspectiva do movimento gradual e evolutivo da sociedade, e onde os mesmos grupos políticos opostos convergiam no rechaço à violência: “progresso” e “violência” se contradiziam abertamente na perspectiva pré-bélica. O marasmo desta concepção se manifestava não apenas na falta de vigor revolucionário dos socialistas, mas também nas próprias elites que padeciam, segundo Mariátegui, de um humor decadente e estetista difundido sutilmente entre elas. Para o socialista, o sentimento desta geração adocicada e aborrecida diante do advento da Primeira Guerra Mundial era semelhante à apreciação de um espetáculo: não era o caráter trágico e cataclísmico que definia o olhar da burguesia europeia, do homem pré-bélico, sobre a guerra. Esta era vista como um passatempo, um alcaloide.

Porém, a guerra “não quis ser tão medíocre”:

Todas as energias românticas do homem ocidental, anestesiadas por muitos lustros de paz confortável e abundante, renasceram tempestuosas e dominadoras. Ressuscitou o culto à violência. A Revolução Russa insuflou na doutrina socialista uma alma guerreira e mística. E ao fenômeno bolchevique seguiu o fenômeno fascista. Bolcheviques e fascistas não se pareciam com os revolucionários e conservadores pré-bélicos. Careciam da antiga superstição do progresso. Eram testemunhas, conscientes ou inconscientes, de que a guerra havia demonstrado à humanidade que ainda podiam sobreviver fatos superiores à previsão da Ciência e também fatos contrários ao interesse da Civilização (MARIÁTEGUI, 1987, p. 19).

As notas de Mariátegui remetem a uma nova concepção de homem e de mundo própria dos tempos posteriores à Primeira

¹² Mariátegui localiza esta expressão na pena de Sorel. No mesmo parágrafo, cita também Unamuno e sua predicação pelo quixotismo (cf. MARIÁTEGUI, 1987, p. 18).

Guerra Mundial. Se Mariátegui demonstrava que a economia e a velha política eram a verificação prática da validade das propostas positivistas nos anos anteriores à guerra, por outro lado ilustrava que tais propostas não apenas constituíam doutrinas, teorias, mas uma maneira de ver as coisas, uma visão de mundo. É neste âmbito que Mariátegui identificava a mudança mais radical: o homem regular, frívolo e introspectivo dos tempos pré-bélicos cedia lugar a uma geração romântica e que cultuava a violência – neste caso, violência que não era sinônimo de agressão gratuita, mas de combate, de fê apaixonada e *coletiva*¹³: o culto à violência é o culto à aventura, a estar sempre disposto a sair à procura do desconhecido; é a exacerbação dos mitos em “tempos de exceção”; é, enfim, “a substituição da escolástica pela mística” (NUGENT, 1989, p. 150). Esta violência seria um traço marcante do que Mariátegui definiu como o homem *pós-bélico*.

A geração pós-bélica demonstraria grande rechaço ao cientificismo, um dos pilares da noção de progresso – e sua consequente contribuição para a passividade social. A Revolução Russa era o ponto de partida da interpretação de Mariátegui. Ele considerava que a atuação dos bolcheviques carregou a própria doutrina socialista com um ânimo guerreiro e místico que os distinguia marcadamente dos revolucionários pré-bélicos. O fenômeno – seguido da insurgência do fascismo – caracterizaria esta ruptura geracional no âmbito das mentalidades: sai o discurso passivo, racionalista e normalizador, a reivindicação nostálgica e conformista da ordem pré-bélica, e entra a linguagem beligerante e violenta, o desejo de “viver perigosamente” proclamado por bolcheviques e fascistas, o impulso romântico, o humor quixotesco. A nova humanidade acusa uma nova intuição da vida, uma ação, uma nova fê, um mito:

¹³ Sobre as fontes de Mariátegui, já mencionamos a importância dos escritos de Sorel. Nugent comenta que as afirmações do socialista peruano a respeito da violência se embasam nas leituras do escritor francês: “Mariátegui, que havia estudado atentamente mais a Sorel, sabia que este não só era inimigo do atentado individual, senão também um dos mais ásperez e inflexíveis críticos do Terror desencadeado por Robespierre” (NUGENT, 1989, p. 150).

A vida, mais que pensamento, quer ser hoje ação, isto é, combate. O homem contemporâneo tem a necessidade da fé. E a única fé que pode ocupar seu eu profundo é uma fé combativa. (...) A doce vida pré-bélica não gerou senão ceticismo e nihilismo. E da crise deste ceticismo e deste nihilismo, nasce a rude, a forte, a peremptória necessidade de uma fé e de um mito que mova os homens a viver perigosamente (MARIÁTEGUI, 1987, p. 21-22).

Dessa forma, percebemos que em sua reflexão Mariátegui denuncia as ilusões do discurso racionalista em prol de uma nova visão, uma nova mentalidade, uma disposição heroica para a luta. Tal disposição é introduzida pelo socialista em termos temporais, sendo a primeira guerra mundial o marco de uma mudança que, mais do que constatada, assume ares de necessidade na escrita mariáteguiana. Esta instigante reflexão fornecerá os elementos para Mariátegui elaborar, com mais precisão, a importância da figura do mito na constituição do desejo revolucionário.

O homem e o mito

Mariátegui enxergava uma humanidade desconsolada diante da incapacidade de encontrar na *Razão* um meio de suprir suas expectativas. É verdadeiro, contudo, que Mariátegui não está rechaçando a razão e a ciência como tais. A questão para nosso autor é outra: a do papel da *Razão* e da *Ciência* como elementos pelos quais se procurou satisfazer a subjetividade humana no interior da civilização burguesa. Neste caso, a *Razão* deve ser interpretada como expressão da legitimidade burguesa. Uma expressão que, efetivamente, não se consolida: o racionalismo, segundo Mariátegui, não teria contribuído senão para desacreditar a própria razão. As promessas do progresso e do bem-estar ilimitados levadas a cabo pelo discurso racionalista e cientificista esbarrariam nas dores e no rastro de destruição e desilusão deixados pela primeira guerra. A *Razão*, assim como a *Ciência*, não podem satisfazer o que Mariátegui define como “a necessidade de infinito que há no homem”.

Apenas o *Mito* pode cumprir esta tarefa: “A própria Razão tem se encarregado de demonstrar aos homens que ela não lhes basta. Que unicamente o Mito possui a preciosa virtude de preencher seu eu profundo”¹⁴ (MARIÁTEGUI, 1987, p. 23; cf. NUGENT, 1989, p. 160).

Os apontamentos de Mariátegui o levam, portanto, a uma distinção de ordens entre certezas objetivas e subjetivas. Não serão a razão e a ciência, mas o *mito* que se moverá no terreno das ações humanas. A consciência revolucionária se fundará na indispensável necessidade do homem de ter uma concepção metafísica da vida, uma “crença superior”, “uma esperança super-humana”:

(...) o homem, como a filosofia o define, é um animal metafísico. Não se vive fecundamente sem uma concepção metafísica da vida. O mito move o homem na história. Sem um mito, a existência do homem não tem nenhum sentido histórico. A história a fazem os homens possuídos e iluminados por uma crença superior, por uma esperança super-humana; os demais homens são o coro anônimo do drama. A crise da civilização burguesa apareceu evidente desde o instante em que esta civilização constatou sua carência de um mito (MARIÁTEGUI, 1987, p. 24).

Ao comentar a afirmação de Mariátegui em defesa da concepção metafísica da vida, José Guillermo Nugent nos diz que as palavras do socialista não apenas vão contra os ideais positivistas postos em crise com a Primeira Grande Guerra, como também demarcam as distâncias de Mariátegui em relação às expectativas que a “geração dos 900” – José de la Riva-Aguero, Francisco Garcia Calderón, Victor Andrés Belaunde, entre outros – havia depositado em tal doutrina. Deste modo, uma chave fundamental para a compreensão dos textos “metafísicos” do Amauta é a confrontação com as condições sociais e culturais vividas no Peru, onde sequer os grupos dirigentes lograram adotar entre eles mesmos uma homogeneidade ideológica – quanto mais integrar toda uma nação em torno dos ideais do

¹⁴ “El hombre y el mito”. Lima, *Mundial*, 16 de janeiro de 1925.

liberalismo e da democracia (NUGENT, 1989, p. 161-162). O ceticismo ao qual a civilização burguesa foi conduzida era ilustrado não apenas na Europa agitada e destruída pela guerra, mas também na sociedade peruana. Se em *La escena contemporánea* as observações de Mariátegui sobre as insuficiências do liberalismo concentraram-se na análise mais detida das circunstâncias políticas e sociais europeias, agora a referência de Mariátegui será o “homem contemporâneo”, reunindo a realidade europeia e a peruana em um mesmo caldeirão de transformações históricas, tal como havia exposto em suas conferências nas Universidades Populares ¹⁵. Um “homem contemporâneo” marcado por uma intensa “vontade de crer”:

O homem contemporâneo sente a peremptória necessidade de um mito. O ceticismo é infecundo e o homem não se conforma com a infecundidade. Uma exasperada e às vezes impotente “vontade de crer”, tão aguda no homem pós-bélico, era já intensa e categórica no homem pré-bélico (MARIÁTEGUI, 1987, p. 25)

A defesa mariateguiana da necessidade humana do mito não deve ser vista como uma tentativa de estabelecer uma essência histórica, haja vista sua preocupação em reconhecer a importância temporal das “verdades” defendidas ao longo da história. Uma verdade é válida apenas para uma época: “contentemo-nos com uma verdade relativa” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 26). Mariátegui valoriza o reconhecimento do momento histórico em que se produz uma verdade tida como absoluta e suprema ¹⁶. Cada época deseja ter sua própria intuição do mundo. Reanimar mitos pretéritos só pode resultar em fracassos.

¹⁵ Sobre as conferências de Mariátegui nas Universidades Populares Gonzáles Prada, cf. MARIÁTEGUI, 1973.

¹⁶ Dirá Mariátegui, em outro artigo: “O homem chega para partir de novo. Não pode, porém, prescindir da crença de que a nova jornada é a jornada definitiva. (...) O proletariado revolucionário, por fim, vive a realidade de uma luta final. A humanidade, no entanto, desde um ponto de vista abstrato, vive a ilusão de uma luta final” (“La lucha final”. *Mundial*, Lima, 20 de março de 1925).

¹⁶ Löwy (2005a, p. 107) observa que a afirmação de Mariátegui, apesar de se basear em Sorel, não tem.

Se cada época tem sua própria verdade, e se a burguesia encontra-se cética, desiludida e sem mito algum, a resposta a esta crise é a ascensão de um novo mito – a revolução social:

O que mais nítida e claramente diferencia, nesta época, a burguesia e o proletariado é o mito. A burguesia já não tem mito algum. Tornou-se incrédula, cética, niilista. O mito liberal renascentista tem envelhecido em demasia. O proletariado tem um mito: a revolução social. Para este mito se move com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma.

Imersa nas desilusões do racionalismo, a intelecto-
alidade burguesa, infrutiferamente, se entretém em uma crítica do método, da teoria e da técnica dos revolucionários. Para Mariátegui, um olhar incapaz de compreender nos revolucionários a verdadeira fonte de sua força: “Que incompreensão! A força dos revolucionários não está em sua ciência; está em sua fé, em sua paixão, em sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 27).

Fé, paixão, vontade. Força religiosa, mística, espiritual. Os termos usados para classificar o ímpeto dos socialistas revolucionários diante da incredulidade burguesa denotam como Mariátegui inscreve a reflexão sobre a luta socialista em uma “dimensão religiosa”: “A emoção revolucionária (...) é uma emoção religiosa” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 27).

Como resposta ao conjunto das promessas não cumpridas pela modernidade, o socialismo para Mariátegui se mostra inseparável da tentativa de se reencantar o mundo através da ação revolucionária (GONZÁLEZ MARTÍNEZ, 1994, p. 146; LÖWY, 2006, p. 284).

Neste momento, é importante a clareza a respeito do que significa esta “dimensão religiosa” do embate socialista na pena de Mariátegui. É fundamental ter em mente a experiência mística e religiosa vivida pelo jovem José Carlos para entender os caminhos de sua adesão ao marxismo e de sua compreensão da luta política revolucionária. Os escritos e a biografia de Mariátegui ilustram uma sensibilidade bastante singular em

relação ao tema da religiosidade, e o diálogo e admiração que Mariátegui demonstra para com os trabalhos de Henri Bergson e, especialmente, Georges Sorel reforçam a peculiaridade de seu olhar político e crítico em relação ao cientificismo e ao positivismo que marcavam o pensamento social e político na Europa e, em alguma medida, no Peru. É com base em Sorel que Mariátegui afirmará que há tempos já havia sido constatado o caráter “religioso, místico, metafísico” do socialismo (cf. MARIÁTEGUI, 1987, p. 28). Vejamos o trecho de Sorel a que Mariátegui se refere:

descobriu-se uma nova analogia entre a religião e o socialismo revolucionário, que toma por objetivo a aprendizagem, a preparação e, mesmo, a reconstrução do indivíduo em vista de uma obra gigantesca. Mas o ensinamento de Bergson nos mostrou que *a religião não é a única a ocupar a região da consciência profunda; os mitos revolucionários têm aí seu lugar ao mesmo título que ela* (SOREL, 1992, p. 52, grifos nossos)¹⁷.

Sorel afirma que os mitos revolucionários podem ocupar o mesmo lugar da religião na “consciência profunda”. Por sua vez, Mariátegui registrará que as “razões religiosas” a que se refere em sua reflexão sobre as lutas revolucionárias concentram suas origens na realidade concreta vivida pelos homens. Não se trata, deste modo, de uma reflexão “teológica”. O homem é um “animal metafísico”, mas o ímpeto religioso de sua luta política é fundado na própria humanidade: “os motivos religiosos têm se deslocado do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 27). Esta afirmação deriva de outra, ainda mais detalhada, na qual Mariátegui desenvolve a analogia entre “religião” e luta revolucionária:

¹⁷ Löwy (2005a, p. 107) observa que a afirmação de Mariátegui, apesar de se basear em Sorel, não tem correspondência clara no texto do socialista francês – e nem mesmo no texto de Ernest Renan, também citado. O argumento soreliano seria de caráter mais “psicológico” do que propriamente um paralelismo histórico ou filosófico. Löwy conclui que “a ideia do ‘caráter religioso, místico, metafísico’ do socialismo não é formulada diretamente nem por Sorel, nem por Renan e sim pelo próprio Mariátegui”.

Por acaso a emoção revolucionária não é uma emoção religiosa? Acontece no ocidente que a religiosidade tem se deslocado do céu para a terra. Seus motivos são humanos, são sociais; não são divinos. Pertencem à vida terrena e não à vida celeste (MARIÁTEGUI, 1959, p. 198)¹⁸.

Mariategui acreditava que a criação e elevação política destes mitos eram capazes de explicar os processos de transformação social e política que testemunhava nas décadas de 1910 e 1920¹⁹. Alfonso Ibañez chega a afirmar que os *mitos* eram tomados como motores da história (IBAÑEZ, 1978, p. 71). Se o mito é motor da história, entretanto, é fruto desta mesma história:

Um grande ideal humano, uma grande aspiração humana, não brota do cérebro nem emerge da imaginação de um homem mais ou menos genial. Brota da vida. Emerge da realidade histórica. É a realidade histórica presente (MARIÁTEGUI, 1973, p. 156).

Os *mitos* surgem, portanto, no seio da realidade histórica, no conjunto das lutas sociais. Sem desprezar o papel dos intelectuais de sua geração, Mariategui afirmará que a fé e o mito dos novos tempos são uma descoberta das multidões em movimento. Assim escreve no parágrafo conclusivo de “El hombre y el mito”: “Os profissionais da Inteligência não encontrarão o caminho da fé; o encontrarão as multidões. Aos filósofos lhes tocará, mais tarde, codificar o pensamento que emerja da grande gesta multitudinária” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 28).

¹⁸ O trecho é encontrado no capítulo intitulado “Ghandi”, em *La escena contemporánea*. Porém, foi publicado inicialmente como artigo em *Variedades*, em 11 de outubro de 1924.

¹⁹ Além dos trechos já citados sobre o caráter mítico das lutas protagonizadas tanto pelos revolucionários russos quanto pelos contrarrevolucionários fascistas, temos a análise dos conflitos da primeira guerra mundial, quando Mariategui afirma: “A força dos aliados consistiu, precisamente, nestes mitos. Para os austro-alemães, guerra militar. Para os aliados, guerra santa, cruzada por grandes e sacros ideais humanos” (MARIÁTEGUI, 1973, p. 36).

Pessimismo da realidade e otimismo do ideal

Sem um mito, os homens não podem viver de modo fecundo. Para Mariátegui, este mito permite aos homens assumir uma disposição de luta destinada à transformação social e política, tomando-a como a batalha final da história. É o que Mariátegui define de “ilusão da luta final”, que atravessa a história humana, reaparecendo com distintas facetas, inquietando os homens ao longo do tempo para se levantarem contra a ordem vigente. As multidões, afirma Mariátegui, não podem prescindir de um mito, de uma fé, visto que não podem distinguir sua verdade da verdade pretérita ou futura: só existe a *verdade*, “absoluta, única, eterna. E conforme esta verdade, sua luta é, realmente, uma luta final” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 32). Referindo-se ao desejo de luta do homem “iletrado” – o comum, que se distingue dos literatos e filósofos – Mariátegui ressalta a segurança deste em percorrer seu caminho próprio, sem preocupar-se com a relatividade de seu mito:

Posto que deve atuar, atua. Posto que deve crer, crê. Posto que deve combater, combate. Nada sabe da relativa insignificância de seu esforço no tempo e no espaço. Seu instinto o desvia da dúvida estéril. Não ambiciona mais que o que pode e deve ambicionar todo homem: cumprir bem sua jornada (MARIÁTEGUI, 1987, p. 33).

Esta reivindicação do aspecto afirmativo da “luta final”, do desejo de mudança fundada no combate, será reforçada por Mariátegui ao lançar mão das palavras do escritor mexicano José Vasconcelos, em quem localiza a fórmula que traduz o caráter daqueles que lutam por um novo mundo com “ardimento místico” e “paixão religiosa”: *pessimismo da realidade, otimismo do ideal*²⁰ (MARIÁTEGUI, 1987, p. 34). Mariátegui esclarece a fórmula: ao contrário do que muitos diriam, não se tratam de pessimistas aqueles que reconhecem a injustiça e a denunciam. Há um pessimismo, mas que se localiza no protesto e na

²⁰ “Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”. Lima, *Mundial*, 21 de agosto de 1925.

condenação da realidade presente. Maior do que o pessimismo é o otimismo destes homens, posto em relação com sua esperança no futuro. Tal qual o exemplo das religiões na história, os grandes ideais humanos partem da negação da realidade, ao mesmo tempo em que afirmam o novo tempo: “Não cremos que o mundo deva ser fatal e eternamente como é. Cremos que pode e deve ser melhor”²¹ (MARIÁTEGUI, 1987, p. 35).

Surge uma nova geração, na América – diz Mariátegui – como em todo o mundo: uma geração que “grita sua fê, que canta sua esperança”. As condições para o ascenso de uma nova mística aparecem em um mundo que não depositará suas esperanças no mesmo lugar em que a colocaram as religiões do passado: “Os fortes se empenham e lutam – diz Vasconcelos – com o fim de antecipar um tanto a obra do céu’. A nova geração quer ser forte” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 37). O *otimismo* é orientado por uma nova esperança e um desejo de combate, de ação²².

²¹ O otimismo de Mariátegui é afirmativo, e com esta postura é que o Amauta rechaça qualquer risco de aceitação conformista da realidade: “O otimismo que rechaçamos é o fácil e preguiçoso otimismo panglossiano dos que pensam que vivemos no melhor dos mundos possíveis” (MARIÁTEGUI, 1987, p. 35).

²² Em um texto de 1922, Mariátegui comenta a fórmula de Vasconcelos, porém afirmando que o escritor mexicano fazia uma condenação plena do presente sem, contudo, instrumentalizar esta crítica para a criação de algo novo. Baseado nisto, Mariátegui dirá: “conhecemos e admiramos sua fórmula: 'Pessimismo da realidade; otimismo do ideal'. Porém, observando a posição a que leva ao que a professa demasiado absolutamente, preferimos substituí-la por esta outra: 'Pessimismo da realidade; otimismo da ação'. Não nos basta condenar a realidade, queremos transformá-la” (MARIÁTEGUI, 1988b, p. 81-82, grifos nossos). Ao final do parágrafo, Mariátegui reforça sua adesão ao marxismo como orientador de sua ação política. cf. “Indologia’ por Jose Vasconcelos”. Lima, *Variedades*, 22 de outubro de 1922. Apesar de bastante impactante, a retificação da fórmula de Vasconcelos feita por Mariátegui (*otimismo da ação*) aparentemente não é citada em outros textos redigidos pelo Amauta – nem mesmo no artigo agora comentado.

O marxismo como agonia

Especialmente por meio de uma interpretação das *Réflexions* de Georges Sorel, Mariátegui desenvolveu seu interesse pelas questões do socialismo e da luta revolucionária permeando-os de um teor místico e aproximando o anseio revolucionário de uma caracterização “religiosa”. Mas, para além de Sorel, o Amauta também explora outra referência teórica em sua reflexão sobre as afinidades entre o político e o religioso: é o caso do escritor espanhol Miguel de Unamuno (1864-1936)²³.

La agonia del cristianismo, publicado por Unamuno em 1925, será resenhado por Mariátegui em um artigo de janeiro de 1926²⁴. O texto de Unamuno, em termos gerais, preocupa-se em apresentar um novo olhar sobre o cristianismo e, mais concretamente, sobre a vida cristã, concebendo-a como *agonia*. Não se trata, porém, de enxergar a *agonia* como sofrimento, prelúdio da morte. Unamuno adverte recuperar o que seria o sentido original do termo: “*agonia* (...) quer dizer luta. Agoniza o que vive lutando, lutando contra a vida mesma. E contra a morte.

(...) A vida é luta, e a solidariedade para a vida é luta e se faz na luta” (UNAMUNO, 1950, p. 15-17). O cristianismo para Unamuno, deste modo, é a religião do Cristo, sobretudo do Cristo que luta com a morte e agoniza na cruz, e cuja tarefa cumprida na história foi a de trazer aos homens a *agonia*, a luta. O cristianismo define-se, portanto, agonicamente, polemicamente, em função da luta (UNAMUNO, 1950, p. 21; 29).

²³ O contato de Mariátegui com os trabalhos de Unamuno se daria ainda antes de seu exílio, junto ao círculo de jovens intelectuais liderados por Victor Maúrtua em 1918. Porém, o citaria pela primeira vez apenas em 1923, em artigo sobre a crise universitária no Peru (cf. MARIÁTEGUI, 2003, p. 103-109). A partir de então, Unamuno seria frequentemente mobilizado por Mariátegui em artigos e diversas cartas trocadas com diferentes pessoas até o fim de sua vida. Além disso, Mariátegui e Unamuno dialogaram através de correspondências, e a revista *Amauta* publicou, além de cartas, também alguns ensaios do literato espanhol (cf. MARIÁTEGUI, 1994, p. 1564).

²⁴ “‘La agonia del cristianismo’ de Don Miguel de Unamuno”. Lima, *Variedades*, 2 de janeiro de 1926. Publicado posteriormente em *Amauta*, ano 1, n. 1, setembro de 1926, p. 3-4.

Em certo momento de seu texto, Mariátegui diz que Unamuno tece considerações equivocadas a respeito do marxismo: que Marx defenderia que “as coisas fazem os homens” (cf. UNAMUNO, 1950, p. 42-43). Mariátegui rebaterá: não é certo que Karl Marx acreditasse que as coisas fazem os homens. A verdadeira imagem de Marx, segundo o Amauta, não é a do monótono materialista apresentado por seus discípulos (referindo-se aos socialistas vinculados àquele socialismo “racionalista” e “positivista” dos marcos da Segunda Internacional, criticados pelo Amauta nos ensaios publicados em *El Alma Matinal*). Coerente com suas posições e seu olhar singular sobre o marxismo, Mariátegui diz que o “materialismo histórico” é muito menos materialista do que comumente se pensa. E mobiliza Benedetto Croce para justificar sua afirmação: “É evidente – escreve Croce – que a idealidade ou o absolutismo da moral, no sentido filosófico de tais palavras, é premissa necessária do socialismo” (MARIÁTEGUI, 1985, p. 119).

A menção ao comentário de Unamuno sobre o marxismo, no entanto, servirá de pretexto para Mariátegui se apropriar da leitura do escritor espanhol e propôr uma interpretação do marxismo como uma *espiritualidade agônica*:

Eu sinto – escreve Unamuno – a política elevada à altura da religião e a religião elevada à altura da política”. Com a mesma paixão falam e sentem os marxistas, os revolucionários. Aqueles em quem o marxismo é espírito, é verbo. Aqueles em que o marxismo é luta, é agonia (MARIÁTEGUI, 1985, p. 120).

O raciocínio de Mariátegui aproxima o cristianismo e o marxismo no que lhes concerne à prática concreta de seus adeptos. Se Unamuno reivindica São Paulo para ilustrar que o cristianismo, mais do que por palavras, é construído por aqueles que lutam por ele, Mariátegui dirá que, de semelhante modo, a continuidade do marxismo não se dá sob a tutela do pedantismo acadêmico mas, antes, pelos revolucionários historicamente tachados de hereges, ousados em enriquecer e desenvolver as consequências do marxismo. Mariátegui afirma, inclusive, que esta concepção agônica da vida defendida por Unamuno “contém

mais espírito revolucionário que muitas toneladas de literatura socialista” (MARIÁTEGUI, 1985, p. 120). É claro que Mariátegui, com este argumento, não está rechaçando o valor das ideias e da reflexão socialista sobre a realidade. Seu argumento, na verdade, procura reforçar a unidade necessária entre teoria e prática, expressa no que seria o elemento fundamental do arcabouço teórico marxista – o seu aspecto dialético: “O marxismo nos satisfaz por isto: porque não é um programa rígido, senão um método dialético” (cf. MARIÁTEGUI, 1988b, p. 82).

Mas Mariátegui vai além: comparando Marx a Fiódor Dostoiévski, o socialista peruano afirma que, tal qual o escritor russo, o revolucionário alemão seria “um cristão, uma alma agônica, um espírito polêmico”; e citando José Vasconcelos, Mariátegui conclui que “o atormentado Marx está mais próximo de Cristo que o doutor de Aquino” (MARIÁTEGUI, 1985, p. 120). Neste sentido, Löwy nos recorda que, apesar de pouco convencional no conjunto das reflexões marxistas da época, o argumento de Mariátegui se insere, de certa maneira, na tradição marxista que passava por Engels, Kautsky, até Rosa Luxemburgo, autores que interpretaram Cristo e o cristianismo – especialmente o cristianismo primitivo – como precursores do socialismo moderno. Mas, no caso de Mariátegui, para além das filiações históricas, parece afirmada uma afinidade espiritual entre Cristo e Marx, no sentido de serem enxergados como *almas agônicas*²⁵ (LÖWY, 2005a, p. 108). Mesma classificação que Mariátegui atribui a si próprio:

Em meu caminho, encontrei uma fê. Tenho aí tudo. Porém, a encontrei porque minha alma havia partido deste muito cedo em busca de Deus. Sou uma alma agônica, como diria Unamuno (Agonia, como Unamuno com tanta razão o remarca, não é morte, senão luta. Agoniza o que combate) (MARIÁTEGUI, 1987a, p. 154).

²⁵ Na carta que Unamuno escreveu a Mariátegui, em 1926, o escritor espanhol parece ceder ao argumento do peruano em relação a sua análise de Marx: “não é uma coisa que nos ponhamos a discutir (...). Sim, em Marx havia um profeta, não era um professor” (MARIÁTEGUI, 1994, p. 1815).

A partir dos escritos mariateguianos, procuramos mostrar que importância assumem os conceitos de *mito* e *religiosidade* na formação de um léxico revolucionário por meio do qual o socialista peruano delineia suas análises e propostas de organização da luta popular. Especialmente referenciado nos escritos de 1925, o *mito* é destacado pelo Amauta como o elemento capaz de satisfazer o anseio da humanidade por uma concepção metafísica da vida, sendo a *revolução social* tomada por Mariátegui como o *mito* dos novos tempos, com força para sinalizar um movimento de transformação social que rivaliza com a decadência da civilização burguesa e racionalista do pós-primeira guerra. O combate socialista assume, nos escritos de Mariátegui, uma “dimensão religiosa”, no sentido de identificar a vontade de luta, a fé combativa do proletariado, a “emoção revolucionária”, com uma “emoção religiosa” – não obstante Mariátegui enfatizasse que esta “religiosidade” revolucionária fosse fundada em motivações humanas, forjadas no seio da realidade histórica, no conjunto das lutas sociais e do movimento das multidões.

A reivindicação do mito e da fé como componentes do discurso revolucionário não se encerra nos escritos de 1925. Nos 7 *ensayos* esta perspectiva é reafirmada por Mariátegui no capítulo “El factor religioso”, em que o Amauta desenvolve uma análise sobre o papel cumprido pela religião na formação social e histórica peruana. *Defensa del Marxismo*, baseado em artigos originalmente publicados entre julho de 1928 e junho de 1929²⁶ retoma Sorel e a “teoria dos mitos revolucionários” como contribuição necessária à revigoração do marxismo e à constituição das bases de uma “filosofia da revolução”; e pontua, em sua crítica às concepções deterministas do marxismo, a fé acentuada e o caráter voluntarista e criador da luta socialista levada a cabo pelo movimento operário, desde Marx e Engels até a fundação da União Soviética: “Neste processo, cada palavra, cada ato do marxismo tem um acento de fé, de vontade, de convicção heroica e criadora, cujo impulso seria absurdo buscar

²⁶ A publicação original destes artigos se deu nas revistas *Mundial* e *Variedades* e, posteriormente, os artigos foram reunidos nos números 17 a 24 da revista *Amauta* (cf. MARIÁTEGUI, 1988, p. 7).

em um medíocre e passivo sentimento determinista” (MARIÁTEGUI, 1988, p. 69). Já em “El problema de las razas en la America Latina”, tese apresentada na Primeira Conferência Comunista Latino-americana (Buenos Aires, junho de 1929), antecipado por uma análise do papel da hierarquia e doutrina católica no controle e domesticação dos índios para a exploração de sua mão de obra pela burguesia nacional, Mariátegui afirmará a importância de se desenvolver uma consciência de classe entre os indígenas como meio de promover sua liberdade:

Só uma consciência de classe, só o “mito” revolucionário, com sua profunda tradição econômica, e não uma infecunda propaganda anticlerical, lograrão substituir os mitos artificiais impostos pela “civilização” dos invasores e mantidos pelas classes burguesas, herdeiras de seu poder (MARIÁTEGUI, 1988a, p. 58).

Ressaltamos a compreensão voluntarista e “religiosa” que Mariátegui atribui ao socialismo: se o Amauta conclui “El factor religioso” reiterando a importância dos mitos revolucionários, no sétimo ensaio (“El proceso de la literatura”) encontramos afirmações categóricas sobre o caráter “religioso” da luta revolucionária. A deixa é a crítica ao espírito antirreligioso de González Prada:

González Prada se enganava, por exemplo, quando nos predicava antirreligiosidade. Hoje sabemos muito mais que em seu tempo sobre a religião como sobre outras coisas. Sabemos que uma revolução é sempre religiosa. A palavra religião tem um novo valor, um novo sentido. Serve para algo mais que designar um rito ou uma igreja. *Pouco importa que os soviets escrevam em seus affiches de propaganda que “a religião é o ópio dos povos”. O comunismo é essencialmente religioso* (MARIÁTEGUI, 2007, p. 220, grifos nossos)

Finalmente, não podemos ignorar a correspondência das análises e ideias defendidas por Mariátegui com a conjuntura intelectual de sua época. Outros escritores, preocupados com a temática religiosa nos campos da política e da história, também

se manifestaram. O contexto da Revolução Mexicana e da reação eclesiástica ao novo governo, em especial, marca o conjunto das análises publicadas na revista *Amauta* por autores como Ramiro Perez Reinoso²⁷, Dora Mayer de Zulen²⁸ e Ricardo Martinez de la Torre²⁹ – que, em maior ou menor grau, tecem críticas à postura da Igreja e da hierarquia católica e buscam distinguir a “mensagem do evangelho” das doutrinas pregadas pelas autoridades da Igreja, promovendo uma releitura da história de Cristo e do cristianismo primitivo que se compatibilize com o desejo de mobilizações sociais e de luta popular. Ao mesmo tempo, outros trabalhos são publicados em *Amauta* com preocupações diversas como a compreensão do impacto católico na cultura e vida indígena peruana³⁰, as contribuições da história hebraica e do cristianismo para o entendimento de lutas e transformações sociais no ocidente³¹, e até mesmo elogios a simbologias religiosas³² e escritos de reflexão teológica³³. É raro encontrar em *Amauta* um texto de forte hostilidade à religião em geral³⁴. Recordando o papel preponderante de Mariátegui na organização de *Amauta*, reconhecemos como o desejo de

²⁷ “La iglesia contra el Estado en Mejico”. Lima, *Amauta*, ano 1, n. 1, setembro de 1926, p. 29.

²⁸ “El problema religioso en Hispano America”. Lima, *Amauta*, ano 2, n. 10, dezembro de 1927, p. 59-62.

²⁹ “La Revolucion Mexicana y el clero”. Lima, *Amauta*, ano 3, n. 12, fevereiro de 1928, p. 26-28. Em outro artigo, Martinez de la Torre ressalta a importância de atrair ao conjunto das lutas aqueles que ocupam posições inferiores no interior da Igreja, por sua mais forte identidade popular: “Os que carecem de toda prerrogativa eclesiástica, o leigo, o sacristão, o sacerdote faminto, [formam] o elemento do proletariado. Há que atrair a este último. Infundir em seu espírito a necessidade das mesmas reivindicações econômicas dos trabalhadores, dos soldados e dos campesinos. Ensiná-lo que ao lado dos capitalistas, são também seus inimigos os prelados e as ordens monásticas poderosas” (MARTINEZ DE LA TORRE, 1928, p. 6).

³⁰ Emilio Romero, “El Cuzco Católico”. Lima, *Amauta*, ano 2, n. 10, dezembro de 1927, p. 54.

³¹ Romulo Meneses, “El Hebraismo y las bases psíquicas de la historia”. Lima, *Amauta*, ano 2, n. 11, janeiro de 1928, p. 25-27.

³² Maria Wiese, “San Francisco de Asis y nuestro siglo”. Lima, *Amauta*, ano 1, n. 2, outubro de 1926, p. 3.

³³ Julio Navarro Monzo, “La nueva reforma”. Lima, *Amauta*, ano 3, n. 16, julho de 1928, p. 17-20.

³⁴ Ernest Hierl, “Escuela y religion”. Lima, *Amauta*, n. 29, fevereiro-março de 1930, p. 36-49.

desenvolver em seu público uma formação intelectual e política revolucionária se distanciava de posturas radicalmente antirreligiosas, e como este propósito se materializou na organização desta publicação.

Referências

ANDREASI, Annamaria. “Introduzione”, in: SOREL, Georges. *Democrazia e rivoluzione*. Roma, Riuniti, 1975, p. 7-30.

ARICÓ, José. “O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional”, in: HOBSBAWN, Eric (org). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 8.

BEIGEL, Fernanda. “Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui”. In: *Estudios de Sociología*, v. 18/19. Araraquara, 2005. p. 23-49.

BRUCKMANN, Mônica. *Mi sangre en mis ideas: Dialéctica y prensa revolucionaria en José Carlos Mariátegui*. Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2009.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*. Lima, Desco, 1982.

GALASTRI, Leandro. *Revisionismo “Latino” e Marxismo: de Georges Sorel a Antonio Gramsci*. Campinas, SP, Teses/IFCH, 2011.

GONZÁLEZ MARTÍNEZ, José Luis. “Mito y Religión em el Pensamiento de José Carlos Mariátegui”, in: *Cuadernos Americanos*. México D. F.: UNAM, v. 6, ano VIII, 1994, p. 145-160.

IBAÑEZ, Alfonso. *Mariategui: revolución y utopia*. Lima, Tarea, 1978.

JENNINGS, J. R. *Georges Sorel: the character and development of his thought*. Oxford, Mcmillan, 1985.

LÖWY, Michael. “Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui”, in: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro, ed. UFRJ, 2005, p. 7-24.

_____. “Mística Revolucionária: José Carlos Mariátegui e a Religião” in: *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 19, nº 55, p. 105-114, 2005a.

_____. “Marxismo e Religião: Ópio do povo?” in: BORON, Atilio; AMADEO, Javier e GONZÁLEZ, Sabrina (org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 271-286.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1959.

_____. *Historia de la crisis mundial*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1973.

_____. *Signos y obras*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1985.

_____. *El alma matinal y outras estaciones del hombre de hoy*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.

_____. *La novela y la vida*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1987a.

_____. *Defensa del marxismo. Polemica Revolucionaria*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1988.

_____. *Ideologia y Politica*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1988a.

_____. *Temas de Nuestra América*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1988b.

_____. *Mariátegui Total*. Lima, Biblioteca Amauta, 1994, 2 v.

_____. *Temas de Educación*. Lima, Empresa Editora Amauta, 2003.

_____. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARTINEZ DE LA TORRE, Ricardo. "Mi anticlericalismo". Lima, *Labor*, año 1, n. 2, 24 de noviembre de 1928, p. 6.

NUGENT, José Guillermo. "Tipos humanos, mito e identidad nacional en El alma matinal de José Carlos Mariátegui". *Debates en sociología*, PUCP, n. 12-14 (1986-1988), p. 147-184.

PERICÁS, Luiz Bernardo. "José Carlos Mariátegui e as Origens do Fascismo" in: MARIÁTEGUI, José Carlos. *As origens do fascismo*. São Paulo, Alameda, 2010.

QUIJANO, Aníbal. *Introducción a Mariátegui*. México, D. F., Ediciones Era S. A., 1982.

_____. "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate", in: MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. IX-CXII.

RICUPERO, Bernardo. *Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Tomo I: La Edad de Piedra (1894-1919). Lima, Ed. Arica, 1975. Digitalizado pelo Centro de Estudios y Difusión de la Cultura Andina "Bartolomé De las Casas", 2009.

SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

SYLVERS, Malcolm. “La formacion de un revolucionario”, in: PODESTÁ, Bruno (org.). *Mariategui en Italia*. Lima, Editora Amauta, 1981, p. 19-77.

TAURO, Alberto. “Estudio preliminar”, in: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total*. Lima, Biblioteca Amauta, 1994, p. 2115-2171.

UNAMUNO, Miguel de. *La Agonía del Cristianismo*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950.

José Carlos Mariátegui: uma visão de gênero*

Sara Beatriz Guardia

A Idade da Pedra

O impacto produzido pela Revolução Russa de 1917, o indigenismo como movimento que tentou incorporar elementos da tradição andina na arte e na cultura e o estudo da realidade nacional foram aspectos que na década de 1920 se perfilaram como questões centrais para os intelectuais peruanos. Marxismo, indigenismo e problema nacional são, também, os eixos vertebrais da obra de José Carlos Mariátegui.

Em suas crônicas e artigos do período anterior a sua viagem pela Europa, que ele qualifica como a "Idade da Pedra", e assina com o pseudônimo de Juan Croniqueur, é possível advertir já a rebeldia, o mal-estar e o tédio que produz nele a situação do país quando afirma, em 1918: "Se eu estivesse governando, em lugar de governar a miséria do meio eu escreveria todo dia, fatigando e esgotando minhas aptidões, artigos de jornal. Escreveria ensaios artísticos e científicos mais ao meu gosto"¹.

A influência posterior de Croce, Gobetti e Sorel fortalecem o ideal ético. Adere à opinião de Croce, segundo a qual Marx teve um compromisso moral com sua investigação social e econômica. E, como diz Malcolm Sylvers, tomou de Sorel o conceito de uma moral do produtor que ia além do simples interesse econômico. Também adota a postura de Gobetti sobre a importância da fábrica na formação de uma nova consciência.

* Tradução Silvia Beatriz Adoue.

¹ El Tiempo. Lima, 27 de junho de 1918, p. 2.

Por isso, em concordância com o ideal gramsciano de unir ética e política, o projeto mariateguiano abrange a socialização do poder político a partir de uma reflexão que alcança os âmbitos da cultura e das relações intersubjetivas. Nada foge a seu olhar agudo: política, economia, arte, cultura, literatura, cinema, psicanálise. Tudo faz parte da sociedade cujo rosto ele quer mudar. Não é imparcial e nem distante ao que acontece a seu redor. "Não sou espectador indiferente ao drama humano", afirma. "Sou, ao contrário, um homem com uma filiação e uma fé"².

Não é, portanto, casual que tenha escrito sobre a mulher. No entanto, nesse aspecto é necessário destacar a radical transformação entre seus primeiros escritos, fieis ao ideal feminino tradicional e conservador de início do século, e seus ensaios posteriores à viagem pela Itália, que apresentam uma posição aberta e livre de preconceitos. Processo que confirma, por sua vez, que para Mariátegui a utopia do socialismo estava inexoravelmente vinculada à ética e à "criação, na história viva e compartilhada dos homens, de novos valores e formas de vida"³.

Mariátegui iniciou sua obra jornalística em 1911, com 17 anos. A observação do cotidiano e dos costumes da sociedade limenha constitui um aspecto relevante de sua função informativa da época. São crônicas que registram diversos aspectos e cenas do período, de apresentações artísticas, corridas de cavalos, peças em cartaz no Teatro Colón, até artigos dirigidos ao "mundo feminino" publicados na revista "Lulu".

Entre 1911 e 1916, dez artigos e doze entrevistas a artistas e escritoras expressam a visão do ideal hegemônico da mulher de início do século XX. Também as personagens femininas de seus dezessete contos e peças de teatro. Desses artigos, três referem-se à moda feminina, clara tentativa de percorrer o mundo das cores e formas que vestem as mulheres. Em "La moda 'Harem'", descreve assim a vestimenta feminina:

² José Carlos Mariátegui. La escena contemporánea. Lima, 1970, p.12. 4º edição.

³ Alfonso Ibáñez. "Alberto Flores Galindo: La agonía de Mariátegui". Anuario Mariateguiano Vol. III. No 3. Lima, 1991, p. 134.

A civilização trouxe consigo o uso das anáguas amplas e pesadas, dos calções de brancos tecidos, dos *soutiens* perfumados, do *corset* tosco e rígido e sobre esta roupa de baixo, o luxo de vestes deslumbrantes com pregas e larguíssimo rabo e carregado de grossas rendas.⁴

"Pecadora" e "vaidosa", a mulher não vacila em se mostrar assim inclusive nos dias de maior fervor religioso. Em "La semana de Dios", Juan Croniqueur registra que as mulheres, "vestindo roupas coladas", frequentam igrejas e altares, demonstrando que são adoráveis criaturas, "inúteis e frívolas":

Da evolução feminina, que a cada dia maiores triunfos conquista, não teremos aqui, certamente, o afã das mulheres por obter o direito de voto, nem a febre por se dedicar a profissões liberais. As mulheres limenhas serão sempre deliciosamente inúteis e frívolas. E assim também serão sempre adoráveis.⁵

Vários anos depois, em 1925, Mariátegui volta a escrever sobre roupa, mas, desta vez, de uma perspectiva da evolução das ideias:

Se uma vestimenta da corte de Luis XV é, em nosso tempo, uma fantasia de carnaval, uma ideia da corte de Luis XV deve ser também uma ideia de carnaval. Por que, se admitimos que envelheceram as roupas de uma época, não admitimos igualmente que envelheceram suas ideias e suas instituições? A equivalência histórica de uma anágua de Madame Pompadour e uma opinião de Luis XV parece-me absoluta.⁶

A época revela-se em cada uma das páginas dessas crônicas e nelas, sob diferentes formas e matizes, as mulheres aparecem frívolas, rodeadas de gases e tules. São artigos leves,

⁴ José Carlos Mariátegui. Escritos Juveniles. La Edad de Piedra. "La moda "Harem". (La Prensa, Lima, 7 de maio de 1911). Vol. 2. Lima, 1991, p. 7.

⁵ Ibidem. "La semana de Dios". (La Prensa, Lima, 8 de abril de 1912). p. 18.

⁶ José Carlos Mariátegui. La novela y la vida. Lima, 1984, p. 131. 10a edição.

agradáveis e que têm a virtude de nos oferecer uma imagem em cores suaves da realidade. Afirma seu sentido religioso quando, comentando a convocatória a erigir o monumento a Santa Rosa, afirma que o interesse que despertou é uma eloquente demonstração de "como em nossos espíritos palpita, muito enraizado e fundo, um sentimento de carinhosa lembrança para esta doce, boa e sugestiva flor"⁷.

Em duas crônicas escritas em 1914 e 1915, Mariátegui adere aos valores burgueses e tradicionais da sociedade limenha da época e os defende. O primeiro apareceu em 21 de junho de 1914, na revista "Mundo Limeño", dirigido às leitoras, mais por sugestão dos diretores da publicação do que seduzido pela ideia de se tornar comentador "de coisas feminis", temeroso de poder dar a essas crônicas "a alegre e superficial amenidade destinada às mulheres".

Porque para nós, leitora, o sisudo, o meditativo, o grave, não deve ter cabida em cabecinhas feitas para albergar ilusões e fantasias voadoras, e amamos tanto as que apenas sabem da vaidade e da frivolidade como detestamos as que têm o mau gosto de mergulhar no estudo de problemas tremendos e na solução de áridas e grosseiras questões.

Seguros estamos, leitora, de que você gosta mais da delicadeza de uma página de Prevost, da variada distração de uma revista de modas, do encanto do *flirt*, de uma novela de enredos amorosos e de um poema idílico que de qualquer tópico tão profundo como antipático do feminismo, que quer roubar das mulheres o natural encanto de sua frivolidade e de sua graça e torná-las austeras escriturárias ou grandiloquentes oradoras de pracinha.⁸

Para um "espírito cultivado e sentimental", diz Mariátegui, o ideal de mulher está mais de acordo com a "sugestiva figura de uma 'midinette de Paris'" do que com a de

⁷ Op. cit. Mariátegui. Escritos Juveniles. "El concurso para el monumento de Santa Rosa". (La Prensa, Lima, 4 de junho de 1915). Vo. 2, p. 313.

⁸ Ibídem, "Contigo Lectora". (Mundo Limeño. Lima, 21 de junho de 1914). p. 37.

uma sufragista "desgrenhada, raivosa, daquelas que se lançam à conquista do voto feminino pelos meios mais inverossímeis e violentos":

Sinceramente indigna-nos que as mulheres renunciem a sua alta condição social para buscar a concessão de um direito tão prosaico e tão grosseiro como o do sufrágio, que entre suas virtudes teria aquela de confundi-las nas barulhentas explosões partidárias da plebe.

Felicita-se porque "aquelas teorias do sufragismo e do feminismo" são em Lima "coisas exóticas", incapazes de entusiasmar as mulheres. E chega ao ponto de sustentar que a inventora "das mais antipáticas dessas teorias deve de ter sido uma 'nursy' feia que jamais saboreou o elogio de uma cantada, ou alguma quarentona abandonada"⁹.

A aversão que sente contra o feminismo evidencia-se no artigo "Mujeres pacifistas", escrito em 1915 a propósito do Congresso Feminino pela Paz realizado em La Haya, durante a Primeira Guerra Mundial. Enfatiza sua rejeição "por esse feminismo dogmático e petulante que tem sua mais antipática pretensão no direito ao voto e sua mais grosseira representação na turbulência impertinente das sufragistas inglesas":

Eu não concebo a mulher abandonando o ritmo encantado de sua vida e se tornando ruidosa, bate-pernas e exaltada como um dos nossos demagogos do país. É tanta minha devoção pela harmonia, pela graça de suas atitudes, que a prefiro cem vezes frívola e louca que adotando o gesto hierático e doutoral da mulher letrada, abstraída na contemplação de tremendos problemas científicos. E então pense o leitor como hei de detestar essas *marimachos* desgrenhadas, empenhadas na conquista de um direito tão prosaico e vulgar como o voto. A todas as sufragistas eu imagino como *nurses* histéricas, a cujos ouvidos nenhuma voz caritativa ofereceu a flor de uma cantada.¹⁰

⁹ Ibidem, p. 38.

¹⁰ Ibidem. "Las mujeres pacifistas". (La Prensa. Lima, 2 de maio de 1915). p. 241.

Nesse discurso é possível a existência de apenas dois tipos de mulher, as "adoráveis frívolas" e as "marimachos" que lutam por seus direitos políticos. Sua hostilidade é tal que chega ao extremo de dizer que a abnegação das voluntárias da Cruz Vermelha reverencia a mulher "como não conseguirão nunca as congressistas de La Haya, em cujos encontros uma voz gritou histérica 'Que devolvam nossos homens!'"'. Frase que Juan Croniqueur quer interpretar "como um grito do sexo"¹¹.

O tom ferino desses artigos contrasta com o complacente e galanteador que utiliza quando escreve sobre as bailarinas e atrizes que atuaram no então elegante Teatro Municipal. Eis, por exemplo, a admirada homenagem que tributa a Juanita Martínez de Latorre, quando ganhou o concurso Concha:

A eloquência infinita do retrato faz inútil dizer como ela é. Seus olhos grandes e expressivos refletem a profunda delicadeza de seu espírito seletivo. No fundo sereno e claro de suas pupilas, parecem revelar-se fugitivas visões de sonho. Elas dirão mais do que poderia descrever minha prosa desalinhada e desengonçada.¹²

O uso frequente de adjetivos para descrever a arte das bailarinas é uma constante no estilo ou no processo de formação do estilo jornalístico de Mariátegui. Não poupa nem de repetição, nem de intensidade para expressar a emoção que lhe produz o ritmo, o movimento e a cadência do corpo. Esperanza Iris o seduz com seus "olhos eloquentemente expressivos, intensamente expressivos [que] refletem todos seus estados de alma e retratam suas mais sutis sensações com a vivacidade, com a violência ou com a ternura que a artista quer imprimir neles. Riem, imploram, acariciam, insultam, seduzem"¹³.

Também a poetisa uruguaia Delmira Agustini comove-o, "cheia de sentimento e robusta inspiração", e sugere que seu espírito inquieto, sua ânsia de emoções e alegrias que a

¹¹ *Ibidem*, p. 242

¹² *Op. cit.* Mariátegui. *Escritos Juveniles*. "El premio de pintura. Al margen de un retrato". (La prensa. Lima, 1 de janeiro de 1915). Vol. 3, p. 307.

¹³ *Ibidem*. "Figuras Teatrales: Esperanza Iris". (La Prensa. Lima, 2 de fevereiro de 1915). pp. 176-177.

monotonia do lar não lhe permitiam foram a origem de sua procura do amor e da paixão que a conduziram ela e seu esposo ao suicídio:

Pensando nesse drama, bradando de paixão, tremendo de dor, cabe perguntar se não foi um erro do destino dotar Delmira Agustini de uma sensibilidade tão superior e de uma imaginação tão grande. E pode-se acrescentar que melhor teria sido nascer simples e humilde e pobre de espírito.¹⁴

As crônicas sobre as danças de Antonia Mercé, Amparo Ferré, Felyne Verbist, Resurrección Quijano e Tórtola Valencia estão cheias de sensualidade e admiração. Amparo Ferré o subjuga com sua graça, "seu dom e sua vaidade travessa"¹⁵. E descreve com eloquência a arte da famosa pianista Luisa Morales Macedo¹⁶. Mas é sobre Tórtola Valencia que mais escreve. Inclusive, dedica-lhe um poema. O que o seduz é a arte da mulher, o mistério e a nostalgia da artista. Numa entrevista que lhe fizera em 30 de novembro de 1916, Mariátegui lhe pergunta:

- É a senhora feliz, Tórtola Valencia?
- Não. Sou muito infeliz. E tenho medo da felicidade.
A pergunta produziu surpresa e a resposta a acentuou. O esposo da artista interveio:
- Ela mesma está procurando sempre inquietude e desagrado. Não é feliz porque não quer.
[...] - Lembre que sou uma artista trágica. Sinto que a tragédia é senhora no meu espírito. Amo a dor. Amo o drama. E vivo perenemente inquieta sem me encontrar nunca perto da felicidade.¹⁷

¹⁴ Op. cit. Mariátegui. Escritos Juveniles. Vol. 2, p. 153.

¹⁵ Ibidem. "En el Municipal". (La Prensa. Lima, 24 de dezembro de 1915), p. 209.

¹⁶ Ibidem. "Luisa Morales Macedo. Artista Admirable". (La Prensa. Lima, 23 de setembro de 1916), p. 14.

¹⁷ Ibidem. "Tórtola Valencia, en la casa de 'El Tiempo'". (El Tiempo. Lima, 30 de novembro de 1916), p. 26.

Mariátegui também escreveu dezessete contos hípicos publicados em "El Turf", entre 1914 e 1917. Trata-se de narrativas de prosa simples, semelhantes entre si, nas quais em geral as personagens femininas são preenchidas por mulheres vaidosas, frívolas e cínicas. Na peça de teatro "Las Tapadas", escrita em 1915 com Julio Baudoin de la Paz, e estreada no Teatro Colón em 12 de janeiro de 1916, duas personagens femininas contrapostas refletem a visão das mulheres da época: Isabel boa e leal, defende um amor que merece porque nela não existe pecado. Enquanto Mercedes não merece ser amada, porque "a mulher vendera seus favores e, contando seus dias por amantes, tendera seus braços pecadores tanto a cavalheiros como a canalhas, não sabe amar com lei" (1987a, p. 240)¹⁸.

Um ano depois, em julho de 1916, escreveu, com Abraham Valdelomar, "La Mariscala", que registra o ambiente convulsionado dos primeiros anos da República. "La Mariscala" de Mariátegui e Valdelomar é uma mulher forte que, fiel a seu destino, não hesita em cumprir seus mandatos. Quando ainda é Francisca Zubiaga de Gamarra, diz em tom severo ao futuro presidente da República, seu marido: "Eu não compreendo, coronel Gamarra,/que vós que nesta terra haveis nascido/sirvais ainda ao Vice-rei. Nossos irmãos/ de liberdade e pátria deram o grito/Vossa espada, mais bem, colocar deverias/ em defesa deste solo e de vós mesmos"¹⁹.

Cartas a Ruth

A correspondência que Mariátegui teve com uma mulher desconhecida chamada Ruth constitui um excepcional testemunho pessoal. Através de 32 cartas escritas entre 1916 e 1920, das quais 27 correspondem a 1916, uma a 1919 e quatro a 1920, é possível nos aproximarmos das vivências mais íntimas de Mariátegui numa etapa decisiva do processo de sua formação.

¹⁸ José Carlos Mariátegui. Escritos Juveniles. La Edad de Piedra. "Las Tapadas". Vol. 1. Lima, 1987, p. 240.

¹⁹ Ibidem, "La Mariscala" p. 268.

Ainda que o diálogo epistolar esteja sujeito às normas da época, e guiado por uma fina discrição, adverte-se o genuíno desejo de encontrar uma alma gêmea, alguém para quem contar seus mais recônditos pensamentos e sentimentos. Esta história começa quando, entre as cartas que Juan Croniqueur recebia, apareceu uma assinada por "Ruth", datada em 28 de fevereiro de 1916, quando Mariátegui tinha 21 anos e já era um jornalista conhecido. Uma missiva feminina, "que imediatamente exerceu influência sobre sua evolução, já que ao papel perfumado e à letra finamente traçada associava-se o candor do texto e a discreta incógnita da assinatura", segundo assinala Alberto Tauro²⁰.

Ainda que no começo não tenha dado importância e até rasgou a carta, alguma coisa chamou a atenção de Mariátegui. Reconstruiu a carta e respondeu logo desde o *Convento de los Descalzos*, onde tinha ido a convite do padre Aramburu, porque "é plácida, agradável, doce e reconfortante esta solidude".

Nas cartas constam parágrafos reveladores da personalidade do autor, e na forma como se produz a relação com Ruth destacam-se a sinceridade, a discrição, e o reconhecimento de uma alma com a qual pode se comunicar, ou que deseja se comunicar. Numa das primeiras cartas, Mariátegui escreve:

Faltam almas superiores, almas sutis, almas diáfanas. Sobram as almas rudes, as almas turvas, as almas grosseiras. Eu conheço, como é natural, muitos homens de talento grande ou médio. Conheço muito poucos com alma superior. Entre os melhores literatos é raro encontrá-los. Talvez nos machuque sua grosseria espiritual.²¹

Logo surge uma forma mais próxima de comunicação, o tratamento formal é substituído pelo tímido e cotidiano tu, e as confidências não se fazem esperar:

²⁰ Alberto Tauro. "Las cartas de José Carlos Mariátegui a Berta Molina". *Anuario Mariateguiano*. Vol. I, No. 1. Lima 1989, p. 37.

²¹ *Ibidem*. La carta a Ruth de 4 de fevereiro de 1916, corresponde a 4 de março.

Porque eu, que trabalho num grande jornal, que estou rodeado de gente de toda classe, que você me vê em sucessivos círculos literários, que distraio as horas entre o Palais e os teatros, que vivo com tanta intensidade, tenho a convicção de estar sozinho e de que toda esta é uma atmosfera artificial na qual ninguém me acompanha de verdade.²²

O desejo de se conhecer, de ter um contato mais próximo, foi muito mais explícito em Mariátegui, que reclama condições iguais. Ela o conhece. Em troca, ele apenas tem essa assinatura "Ruth". Sugere que ela faça uma ligação telefônica, fala do seu horário de permanência na redação do jornal. Mas as convenções da sociedade limenha de início do século XX impediram o encontro. A comunicação entre Mariátegui e "Ruth" ficou circunscrita à relação epistolar.

Apesar disso, sobe o tom afetivo das cartas. Em abril, Ruth já é "doce amiga", "amiga adorável", "amiga e minha confidente". Estabelecida sua identidade, Ruth é Berta Molina e ambos marcam um lugar e hora para ela aparecer. É um encontro ao longe, fugaz. Dez dias depois produz-se outro encontro:

Vi-te nesta tarde duas vezes. A primeira estava eu com o Conde de Lemos, a quem falava sobre não sei que futilidade. Estive com ele até muito tarde. Depois ia ao teatro Colón quando voltei a ver-te. Grande satisfação minha que temi que se traduzisse no meu sorriso e fosse advertido por tua mãe, a quem, é claro, nem lhe ocorre que tu me conheces.²³

As cartas vão se tornando menos frequentes, em agosto escreve três vezes, em setembro apenas uma vez. Em outubro, também uma. "Eu não sei explicar por que deixei de te escrever", lhe diz. É provável que tenha se cansado de insistir num encontro que desejava e que não tinha quando se produzir. Em novembro, lhe diz que não esquece dela, mas escreve apenas

²² Ibidem. Carta a "Ruth", 16 de março de 1916, p. 53.

²³ Ibidem. Carta a "Ruth", 20 de maio de 1916, p. 62.

algumas linhas. A comunicação epistolar interrompe-se de novembro de 1916 até 18 de outubro de 1919.

Nesse dia, a bordo do navio "Atenas", no momento mesmo em que parte de Peru, dirige-se a ela como uma das pessoas que foram boas e doces com ele, e lembra sobretudo "nossa original e simpática intimidade de um tempo"²⁴. É a primeira carta em que assina José Carlos: Juan Croniqueur ficou para trás, antes inclusive de que Mariátegui partisse em direção a seu destino definitivo.

A dança no cemitério e o *affaire* Norka Rouskaya

Na madrugada da segunda feira, 5 de novembro de 1917, uma bailarina suíça com nome artístico de Norka Rouskaya dançou a Marcha Fúnebre de Chopin no *Cementerio General de Lima*. Esteve a acompanhada por José Carlos Mariátegui, César Falcón e outros, incluído um violinista, todos ansiosos por viver uma experiência artística intensa²⁵.

O fato causou uma excessiva reação pública e a imprensa maltratou os "escandalosos" durante vários dias. Em sua edição desse dia, "El Comercio" resenha o acontecimento:

Na noite de ontem ocorreu uma cena que haverá de produzir a mais profunda indignação em toda pessoa de sentimentos delicados. Sem entrar em comentários, porque o avançado da hora não permite, passamos a narrar o fato, que o público já julgará com a severidade que merece. Um grupo de jovens trasladou-se à uma da madrugada em vários automóveis para o *Cementerio General*, levando junto a bailarina Norka Rouskaya; chegados nesse lugar e contando seguramente com a aquiescência de algum funcionário subalterno, conseguiram penetrar no lugar sagrado e, esquecendo todo o respeito que ele merece, tiveram a inconcebível temeridade de fazer dançar, com acompanhamento musical, a citada

²⁴ Ibidem. Carta a "Ruth", 18 de outubro de 1919, p. 68.

²⁵ William Stein. Mariátegui y Norka Rouskaya. Lima, 1989, p. 15.

bailarina, escolhendo para esse ato a *Avenida del Panteón* no lugar onde está o túmulo do marechal Castilla.²⁶

Logo depois, a polícia deteve Norka Rouskaya e a conduziu para a cadeia de Santo Tomás; enquanto que Mariátegui e os outros acompanhantes foram para a cadeia de Guadalupe. Num editorial intitulado "La degeneración actual", o jornal "La Unión", rasga as vestiduras:

Eis aqui os frutos da liberdade. A sociedade limenha comoveu-se profundamente frente ao acontecimento macabro que ontem, pela madrugada, verificou-se em nosso *Cementerio General*. Uma bailarina dançando sobre os túmulos de nossos antepassados, seduzida ou contratada por uma dúzia de amorais, de pobre intelecto e baixos instintos!²⁷

Numa entrevista, o administrador do cemitério, Juan Valega, assinala que "a Rouskaya aparecia com uma túnica branca e cabelo solto. As quatro velas estavam acessas. A mãe da bailarina segurava com uma mão o papel da música e com a outra uma vela" ²⁸. Enquanto "El Tiempo", jornal no qual Mariátegui trabalhava, tentou abafar o barulho com um artigo intitulado "La versión exacta del hecho":

Norka Rouskaya estava vestida de branco com a cabeleira solta e uma sublime atitude invocativa. Dois guardiões aprestaram-se a acender cada um uma vela e iluminaram o rosto da bailarina. Cáceres continuou executando a admirável peça religiosa de Chopin, sobre cuja fúnebre harmonia Norka interpretou vários instantes de supremacia. Todos os assistentes permaneceram em silêncio, emocionados.

Norka Rouskaya declarou que os dois primeiros dias em que esteve detida não pôde se alimentar porque lhe repugnava a refeição que as freiras lhe ofereciam, uma mistura indefinível de

²⁶ Ibidem. p. 48.

²⁷ La Unión, Lima, 6 de novembro de 1917.

²⁸ La Unión, Lima, 7 de novembro de 1917.

água, pão e carne, e, ainda que reconhecesse que a madre superiora parecia bondosa, "subalternas –que eram as que estavam em contato comigo – deleitavam-se me fazendo sofrer"²⁹.

Durante vários dias celebraram-se missas na catedral e no cemitério. E, na câmara de deputados, defensores e detratores enfrentaram-se numa encarniçada discussão que colocou a cidade em ridículo. Esse fato e a estadia na prisão tiveram um grande significado para José Carlos Mariátegui, e foi "o pretexto para que o processo de transformação que vinha se operando nele começasse a se manifestar plenamente"³⁰.

No meio da gritaria, levanta-se a voz de Mariátegui com uma peça de defesa ética formulada com intensa sinceridade e dor titulada "El asunto de Norka Rouskaya. Palabras de justificación y de defensa":

Eu juro à cidade, pelo santo nome de Deus que tem sido minha constante proteção, meu escudo e minha bandeira, que o que estas palavras contêm é a verdade. Não, não foi irreverente nossa visita ao *Cementerio*. Não houve a mais leve irreligiosidade em nossa intenção nem em nosso comportamento.

Afirma que praticaram um ato "artístico, ungido e santo", e ao mesmo tempo aponta os verdadeiros profanadores:

Em nome de qual lei do Estado, em nome de que utilidade pública, em nome de que conveniência social quebrou-se a harmonia de nossa emoção, apagou-se o registro do gozo artístico com a marca da extorsão brutal e turvou-se a paz e a doçura de uma especulação espiritual com a sequele provinciana de uma ordem de polícia? Isso não é uma profanação? Sim, foi. Profanadores são os que nos ofenderam com sua calúnia. Profanadores são os que nos colocaram nas mãos de guardiões taimados com torpes grilhões. Profanadores são os que arrolaram nossas almas limpas e boas com o turbilhão de imputações grosseiras e

²⁹ El Tiempo. Lima, 8 de novembro de 1917.

³⁰ Guillermo Rouillon. La creación heroica de José Carlos Mariátegui". Lima, 1975, p. 196.

procazes, de seus risos ousados e de seus gritos sórdidos.³¹

Sem dúvida, com o *affaire* Norka Rouskaya termina uma etapa na vida de Mariátegui. Em 1918, renuncia ao pseudônimo Juan Croniqueur e funda com César Falcón e Félix del Valle a revista "Nuestra Época", da qual participaram escritores procedentes de diversas regiões do país, cujas afinidades e atitude política denotam a sensibilidade de uma geração: César Vallejo, Percy Gibson, César A. Rodríguez, César Antonio Ugarte, Abraham Valdelomar e Carlos Enrique Paz Soldán³². Também um dirigente operário, Carlos del Barzo, sapateiro, formado no anarquismo.

No primeiro número de "Nuestra Época", apareceu o artigo intitulado "El deber del Ejército y el deber del Estado", escrito por Mariátegui. Um grupo de militares, enfurecidos por seu conteúdo, batem nele e o desafiam a um duelo. O protesto que originou a agressão produziu a renúncia do Ministro de Guerra. Mas "Nuestra Época" apenas alcançou o segundo número, em 6 de julho desse ano.

Um ano depois, em 1919, Mariátegui funda "La Razón", publicação decididamente política que adere à reforma universitária e defende as reivindicações operárias, posição que origina a intervenção do governo e sua clausura:

Quando, em 8 de julho, desfilaram milhares de trabalhadores até o palácio de governo, presididos por três de seus dirigentes: Carlos Barba, Nicolás Gutarra e Adalberto Fonkén, que nessa manhã haviam deixado a cadeia, detiveram-se na frente da porta do jornal "La Razón". Nicolás Gutarra disse "que esse periódico tinha sido o único que dentro de um ambiente de conservadorismo havia defendido a causa do povo".³³

³¹ El Tiempo. Lima, 10 de novembro de 1917.

³² Alberto Tauro. "Sobre la aparición y la proyección de "Nuestra Época". Edição em facsímile. Lima, 1975, p. 11.

³³ Ricardo Martínez de la Torre. "El movimiento obrero en 1929". Revista Amauta No 19. Lima, 1928, p. 68.

Mariátegui foi recebido com uma ovação quando apareceu em uma das sacadas. Pouco depois, em 18 de outubro de 1919, empreendeu sua viagem para Europa.

Mariátegui e os direitos políticos das mulheres

Entre 1920 e 1930, Mariátegui escreve vinte e um artigos sobre a mulher, que diferem substancialmente daqueles que publicou na chamada "Idade da Pedra". Os temas que abrange são de natureza variada e atrativa; escreve sobre o amor e a sexualidade; reflete em torno da escrita feminina e nos fala de Joana D'Arc, Isadora Duncan e George Sand. Também de escritoras e artistas peruanas, do feminismo, da política e comenta os livros cujas heroínas são prostitutas.

O primeiro está datado de 30 de maio de 1920, sete meses após sua chegada à Itália, e se intitula "La señora Lloyd George, la justicia y la mujer", a propósito da nomeação da senhora Lloyd George como juíza. Aqui Mariátegui rememora o personagem de um conto de Leônidas Andreiev, um louco que proclama que houve e haverá muitas mulheres boas, que houve e haverá muitas mulheres inteligentes, mas que não houve nem jamais haverá uma mulher justa³⁴.

Apenas essa opinião, acrescenta, poderia colocar em dúvida a loucura do personagem. "É uma opinião cheia de lucidez", conclui. Não porque lhe falte o sentido de justiça, mas porque "o veredito da mulher peca de indulgente demais ou severo demais". Mas, se o veredito de uma mulher resulta em geral extremado, tão pouco o do homem é justo. "Acaso, pergunta-se, nós os homens somos justos? Pode ser, precisamente, que demos uma prova de não o ser quando afirmamos que as mulheres não tem sido, não são, nem o serão jamais..."³⁵. Se é verdade que não critica a nomeação da senhora Lloyd, pressente que chegará o dia em que as mulheres sejam juízas e

³⁴ José Carlos Mariátegui. Cartas de Italia. "La señora Loyd George, la justicia y la mujer" (Roma, 30 de maio de 1920; El Tiempo, Lima, 3 de setembro de 1920). Lima, 1972, p. 180.

³⁵ Ibidem, p. 184.

não musas dos poetas: "Alguém acredita por ventura – pergunta – na possibilidade de um madrigal a uma juíza de primeira instância?".

Quando escreve "El divorcio en Italia", o qualifica como um debate de atualidade em razão de que o tema fazia parte também dos problemas do fim da Primeira Guerra Mundial entre Itália, França e Alemanha. Em seu artigo "La última película de Francisca Bertini", a propósito da decisão da artista de se casar e se retirar do cinema, critica abertamente a imagem romântica que a audiência feminina de "as sextas feiras de moda limenhas" tem dela³⁶.

Em "Italia, el amor y la tragedia pasional", pergunta-se se o amor merece ser tão tropicalmente sentido e tão altamente valorizado e assinala que "a vida ensina que o amor não representa nela o mais transcendental, e muito menos representa o único transcendental como lhes parece aos namorados em estado febril"³⁷. No entanto, e ainda que declare expressamente que ele opta "em transes de amor pela moderação e prudência", admira e ama "a Itália, por sobre todas suas virtudes e excelências, pela sua capacidade de amar com loucura". "Porque, afinal - acrescenta -, é necessário que tenha no mundo quem saiba amar com heroísmo e sem ponderação, sem medida e nem paixão. De outra maneira o mundo seria uma tediosa e detestável monotonia espiritual".

Expressa, ainda que de forma fugaz, seu desejo de viver o amor em seu artigo "Reflexiones sobre Florencia", depois de um passeio pela *Piazzale Michelangelo*.

Penso logo que deve ser agradável estar apaixonado nessa noite. Sem dúvida, alguma inglesa que tão pertinazmente olha para a lua pensa o mesmo. Eu deveria me apaixonar pela inglesa por alguns momentos. Mas não é possível, nem sequer por alguns momentos, se apaixonar por uma

³⁶ José Carlos Mariátegui. El artista y la época. "La última película de Francisca Bertini". (El Tiempo. Lima, 18 de junho de 1921). Lima, 1970, p. 195. 4º edição.

³⁷ Ob. cit. Mariátegui. Cartas de Italia. "Italia, el amor y la tragedia personal". (Florencia, 20 de julho de 1920; El Tiempo, Lima, 23 de janeiro de 1921), p. 209..

mulher que olha a lua com seus binóculos de teatro. Não é possível e nem razoável.³⁸

É precisamente na Itália, em Florência, onde Mariátegui conhece o amor com Anna Chiappe, a quem, em emocionada homenagem, dedica o poema "La vida que me site", publicado em "Poliedro", em 20 de setembro de 1926:

Eras o designio de Deus. Como um navio corsário, sem saber procurava para ancorar no cais mais sereno. Eu era o princípio da morte, tu eras o princípio de vida. Tive o pressentimento de ti na pintura ingênua do quatrocentos. Comecei a te amar antes de te conhecer, num quadro primitivo. Tua saúde e tua graça antigas esperavam minha tristeza de sul americano pálido e delgado. Tuas cores rurais de donzela de Siena foram minha primeira festa. E tua posse tônica, sob o céu latino, enredou minha alma numa serpentina de alegrias. Por ti, meu ensanguentado caminho tem três auroras. E agora que estás um pouco murcha, um pouco pálida, sem tuas antigas cores de Madonna toscana, sinto que a vida que te falta é a vida que me deste.³⁹

É a vida o que oferece Anna a José Carlos quando ambos selam seus destinos, naquela primavera florentina de 1920 onde conheceu esse sul americano "pálido e delgado". Os primeiros encontros têm como cenário o restaurante "Il piccolo eden", e dessa data existe uma foto de ambos com o escultor Artemio Ocaña e com Palmiro Macchiavello González, consul geral do Peru em Gênova, quem vinculou Mariátegui à revista do *Touring Club de Itália*, a "Vie d'Italia e dell'America Latina", na qual publicou em 1924 três artigos compilados posteriormente por Giovanni Casetta⁴⁰.

³⁸ Ibidem. "Reflexiones en Florencia". (Florencia, 1920; El Tiempo, Lima, 2 de janeiro de 1921), p. 211.

³⁹ José Carlos Mariátegui. La novela y la vida. Lima, 1970, pp. 93-94. 4ª edição.

⁴⁰ Sara Beatriz Guardia. El amor como acto cotidiano. Lima, 1994, p. 9.

No único artigo em que se refere à questão sexual, escrito a propósito da realização do III Congresso Internacional da Reforma Sexual que se realizou em 18 de outubro de 1929, Mariátegui comenta os temas debatidos sobre o matrimônio, situação da mulher na sociedade, controle da natalidade, liberdade das relações sexuais, aborto e prostituição. Mas esses grandes temas são tratados de maneira geral, e a posição de Mariátegui está mais bem orientado em atribuir à mulher e à educação um papel importante na resolução da questão sexual, já que "o destino de um povo depende, em grande medida, de sua educação sexual"⁴¹.

Em 1924, qualifica como um dos acontecimentos substantivos do século XX "a aquisição pela mulher dos direitos políticos do homem", e aponta que a mulher ingressou na política, no parlamento e no governo. Registra o caso de Margarita Bondfield, ministra do trabalho da Inglaterra, e o de Alexandra Kollontai, representante diplomática da União Soviética na Noruega, como exemplos mais paradigmáticos do caminho que começava a ser trilhado no âmbito feminino⁴², e afirma que a história da revolução russa está conectada com a história das conquistas do feminismo.

Para Mariátegui, as reivindicações do feminismo constituem a última etapa da revolução burguesa e do ideário liberal. Nesse sentido, a revolução francesa inaugurou um regime de igualdade política para os homens, não para as mulheres: "Os Direitos do Homem podiam ter se chamado, mais apropriadamente, Direitos do Varão". Enfatiza que ainda que a democracia burguesa não tenha impulsionado o feminismo, criou involuntariamente as condições e premissas morais e materiais para sua realização: "Valorizou-a como elemento produtor, como fator econômico, ao fazer um uso a cada dia mais e mais extenso do seu trabalho. O trabalho muda radicalmente

⁴¹ José Carlos Mariátegui. Temas de Educación. "El III Congreso Internacional de la Reforma Sexual". (Mundial, Lima, 18 de outubro de 1929). Lima, 1988. 11a edição.

⁴² *Ibidem*. "La mujer y la política". (Variedades, Lima 15 de março de 1924). Lima, 1970 p. 123.

a mentalidade e o espírito femininos. A mulher adquire, em virtude do trabalho, uma nova noção de si mesma" ⁴³, conclui.

Com referência ao Peru, assinala que o feminismo não aparece como algo artificial nem arbitrário, e sim como consequência

das novas formas de trabalho intelectual e manual da mulher. As mulheres de real filiação feminista são as mulheres que trabalham, as mulheres que estudam. Além do feminismo espontâneo e orgânico, que recruta suas partidárias entre as mais diversas categorias de trabalho feminino, existe aqui, como em outras partes, um feminismo de diletantes um tanto pedantes e outro tanto mundano.⁴⁴

Por conseguinte, acrescenta, existem um feminismo burguês, um feminismo pequeno-burguês e um feminismo proletário, cada um com suas próprias reivindicações e lutas. O feminismo como ideia pura é essencialmente revolucionário, e precisamente por isso "as mulheres feministas e conservadoras carecem de coerência íntima" e cita Babeuf, o líder da revolução francesa, em sua famosa arenga: "Não imponhais silêncio a este sexo que não merece ser desdenhado. [...] Se não levais em conta as mulheres em vossa república, fareis delas pequenas amantes da monarquia. Sua influência será tal que elas a restaurarão".

Sua rejeição à "defesa da poesia do lar" é significativo. Na realidade, diz, trata-se de uma defesa da servidão da mulher, porque em lugar de dignificar o papel da mulher, o diminui e rebaixa. "A mulher é algo mais que uma mãe e que uma fêmea, assim como o homem é algo mais que um macho"⁴⁵. O que diz Mariátegui é que a questão feminina é parte substancial da humanidade, e por isso os homens sensíveis às emoções e ideias do século XX não devem nem podem se sentir estranhos nem indiferentes. Trata-se da transformação da sociedade em seu conjunto.

⁴³ Ibidem, pp. 125-126.

⁴⁴ "Las reivindicaciones feministas" Publicado en "Mundial", Lima, em 19 de dezembro de 1924.

⁴⁵ Ibidem, p. 132.

O discurso das escritoras de Amauta

Em 1926, Mariátegui encontra-se na etapa mais importante de sua vida. Ele mesmo o diz numa entrevista datada em 23 de julho de 1926: "Amadureci mais do que mudei. O que existe agora em mim, existia em forma embrionária e larvada quando tinha vinte anos e escrevia disparates dos quais não sei por que as pessoas lembram ainda. Em meu caminho, encontrei uma fé..."⁴⁶.

É com essa fé que funda a revista "Amauta", com o objetivo de "apresentar, esclarecer e conhecer os problemas peruanos na perspectiva doutrinária e científica", expressão do surgimento de uma nova consciência nacionalista, e do impulso criador da mudança social quando "no país havia terminado uma época marcada pelo predomínio de uma democracia senhorial; cresciam os movimentos reivindicativos dos trabalhadores"⁴⁷ e já se sentia como aponta o próprio Mariátegui, "uma corrente, cada dia mais vigorosa e definida de renovação, a cujos autores chamam de 'vanguardistas', 'socialistas', 'revolucionários'".

Nessa direção circunscreve a criação da revista Amauta, como ele mesmo declara no editorial "Aniversario y Balance", correspondente a setembro de 1928:

Amauta não é um divertimento nem uma brincadeira de intelectuais puros: professa uma ideia histórica, confessa uma fé ativa e de multidões, obedece a um movimento social contemporâneo. Na luta entre dois sistemas, entre duas ideias, não nos ocorre nos sentir como espectadores nem inventar um terceiro termo. A originalidade levada às suas últimas consequências é uma preocupação literária e anárquica. Em nossa bandeira, inscrevemos só essa simples e grande palavra: Socialismo"⁴⁸.

⁴⁶ Mundial, Lima, 23 de julho de 1926.

⁴⁷ Op. Cit., Alberto Tauro. "Noticias de Amauta". Lima, 1975, p.7.

⁴⁸ Amauta, No. 1, Lima, setembro de 1926.

Amauta também representou um movimento de renovação interessado nas vanguardas artísticas e literárias. Para Mariátegui, a literatura peruana começa na década de 1920. "Na história de nossa literatura", diz, "a Colônia termina agora"⁴⁹. A revista Amauta também foi o primeiro espaço no qual as mulheres peruanas lograram escrever, publicar seus poemas, levantar a voz para dizer o que pensavam sobre fatos que convulsionavam a vida política da época, ou para se referir aos livros. Constituíram um grupo de vanguarda com diferentes inquietações e concepções. Referimo-nos a Magda Portal, Dora Mayer, María Wiese, Blanca Luz Brum, Ángela Ramos, Carmen Saco, Julia Codesido, Miguelina Acosta Cárdenas, Blanca del Prado e Alicia del Prado⁵⁰.

No *corpus* do discurso das mulheres de Amauta, encontramos de maneira recorrente a referência aos problemas que o país enfrentava de uma perspectiva crítica e o desejo por uma arte e uma ética novas. Os artigos sobre questões políticas apresentam uma linguagem direta, clara e enérgica. Não há rodeios nem hesitações. Em "La fórmula Kellogg", Dora Mayer de Zulen apresenta com a mais apreciada esperança a recuperação de Tacna e Arica:

Mas se a Nação quer fazê-lo, exijo e quero que a Nação se plante firme nessa nobre e altiva declaração de seu íntimo e profundo sentimento e abomino que caia, depois de suas elevadas intransigências e seus severos protestos, numa debilitante ambiguidade.⁵¹

Frente à ameaça do que qualifica de imperialismo do Sul, aconselha ser sagaz na defesa de nossa soberania perante as tentativas chileno-bolivianas, e não nos abandonarmos à proteção do poder absoluto dos Estados Unidos. "Para os norteamericanos", diz Mayer, "os únicos americanos são eles, ainda que este pensamento, é claro, não possa ser pronunciado por

⁴⁹ José Carlos Mariátegui. 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. 1992, p. 322.

⁵⁰ Sara Beatriz Guardia. Mujeres Peruanas. El Otro lado de la Historia. Lima, 2013, 5ª edição.

⁵¹ Amauta, No. 6, fevereiro de 1927, p. 2.

seus diplomatas, nem por aqueles mensageiros do imperialismo ianque que visitam com um objeto ou outro nossas cidades e nossos ermos"⁵².

Além do mais, levando em conta que então a lei de naturalização norte-americana proibia a cidadania a pessoas que não fossem brancas; isto é, acrescenta Dora Mayer, "todos os latino-americanos foram declarados indignos de ter dita cidadania. Que fazer antes esta contingência? Dissimular cortesmente a consciência da soberba que o 'irmão' norte-americano leva no peito e procurar branquear mais e mais a raça colombiana, com a finalidade de sermos admitidos no festim de banqueiros de Wall Street?"⁵³.

Mas a expressão mais assertiva de Dora Mayer esteve centrada na defesa dos indígenas através da *Asociación Pro Indígena* que fundou com Pedro Zulen em 1912. Fazendo um relevamento da obra realizada no seu artigo "Lo que ha significado la pro-indígena", afirma que

dormida estava, aos cem anos da Emancipação Republicana do Peru, a consciência dos governantes, a consciência dos *gamonales*, a consciência do clero, a consciência do público ilustrado e semi-ilustrado, com respeito a suas obrigações com a população indígena, que não merece uma defesa filantrópica, e sim figurar como elemento central da questão nacional.⁵⁴

Miguelina Acosta Cárdenas propôs na *Segunda Conferencia Panamericana de Mujeres* que a situação de exploração e miséria dos indígenas peruanos fosse incorporada ao debate. Em seu artigo "Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas", enfatiza que, para "procurar a reabilitação do indígena e assim tranformá-lo em cidadão consciente e responsável"⁵⁵, a tarefa educativa é fundamental.

A educação como meio de transformação da sociedade também se apresenta no artigo "La Escuela hogar", de Judith

⁵² Amauta, No. 9, maio de 1927, p. 14.

⁵³ Ibidem, p. 14.

⁵⁴ Amauta, No. 1, setembro de 1926, p. 20.

⁵⁵ Amauta, No. 12, fevereiro de 1928, p. 38.

Arias e Cesar Acurio. Nele, elas falam da "necessidade de modificar o lar indígena para simultaneamente empreender a obra educativa do indivíduo e da sociedade"⁵⁶. Duas vozes femininas propõem para as crianças outras formas de respeito a seus direitos: Gabriela Mistral sugere que a infância merece qualquer privilégio e que as crianças deveriam viver esse estado natural de ter para si as coisas excelentes e puras do mundo⁵⁷. Enquanto que, para María Wiese, constitui um direito a possibilidade de sonhar e ser amado; porém, diz, quase todos os métodos para estudar a criança carecem de fogo vital, "são rígidas análises feitas sem a inteligência do coração"⁵⁸.

Enquanto que no artigo de María Wisse intitulado "San Francisco de Asís" se perfila a imagem da mulher devota, ausente e silenciosa, Dora Mayer de Zulen descreve com admiração a ardente atitude das mulheres mexicanas durante o conflito entre a Igreja e o Estado, quando não apenas saíram às ruas, senão que durante uma mobilização em Guadalajara "tacaram os soldados com facas".

Essa atitude, acrescenta Mayer, que poderia ser explicada como consequência do atraso e da ignorância das mulheres, expressa uma verdade bem mais dramática. Apesar de ter sido dominada através dos séculos pelo clero, a mulher tem uma dívida de gratidão: "Tudo aquilo contra o que se rebela o socialista: a iniquidade das leis, a servidão pessoal, o desprezo sofrido como categoria ou classe, a exploração desavergonhada pelo mais forte, tudo isso foi imposto e o impõe ainda esse mesmo socialista, como homem, ao sexo feminino"⁵⁹. Que resta à mulher frente a esses agravos? Acudir à Igreja que, mal ou bem, sarou algumas de suas feridas, conclui.

A rebeldia dessas mulheres também se expressa na vida cotidiana. Num período no qual a mulher divorciada convertia-se praticamente numa pária social, Ángela Ramos fez pública confissão de sua separação e posterior divórcio em seu artigo "El poeta de los ojos dorados".

⁵⁶ Amauta, No. 23, maio de 1929, p. 22.

⁵⁷ Amauta, No. 10, dezembro de 1927.

⁵⁸ Amauta, No. 5, janeiro de 1927, p. 33

⁵⁹ Amauta, No. 10, dezembro de 1927, p. 59.

Mulheres, acrescenta (advirto que não é uma proclama), desconfiai dos homens que põem seu nome, seu coração e sua lira a vossos pés, porque chegará o dia em que porão sua sola em vossos rostos, não para bater (com as mãos basta), mas para pedir que limpeis seus sapatos [...] Eu devia ter o rosto de resignação estúpida com que representam, em algumas imagens espantosas, a Virgem das Sete dores. E quanto maior era minha resignação, subia a maré de suas exigências: de faxineira de enfeite passei a ser faxineira obrigatória. Agora exigia meias limpas e cardápio variado todos os dias, e com relação às camisas, era mais tirano que Mussolini, porque esse contenta-se com sua camisa preta.⁶⁰

Poesia, literatura e arte

Na década de 1920 as mulheres irrompem com uma produção literária e artística própria, e participam do debate suscitado pelas diferentes concepções da nova arte e pela definição do artista vinculado ao seu tempo. Magda Portal diz que a arte é resultado lógico de diversas tendências sociológicas e filosóficas e não produto anárquico. Portanto, a nova arte responde a essa época do pós-guerra marcada por importantes triunfos da ciência e pelo clamor de liberdade: "Todo um desfile de cadáveres foi preciso para isto, também milhões de fantasmas famintos", acrescenta. "A arte despiu-se das inúteis pompas de Darío – a beleza em si é estéril, a arte deve ser criadora"⁶¹.

Não foi em vão que Nicanor de la Fuente, se referindo a ela a propósito da publicação de seu livro *Hacia una estética económica*, a qualifica como "nossa guerreira companheira, talvez o mais puro fermento revolucionário feminino deste momento na América"⁶². Então, Magda Portal encontrava-se em giro político por diversos países, depois ter sido deportada em

⁶⁰ Amauta, No. 4, dezembro, 1926, p. 33.

⁶¹ Amauta, No. 5, janeiro de 1927, p. 12.

⁶² Amauta, No. 24, junho de 1929.

1927 pelo governo Leguía, acusada de ter participado num suposto complô comunista⁶³.

Em todas as edições de *Amauta* publicam-se em artigos, contos e comentários de autoria feminina, e uma relevante presença de poetisas como Magda Portal, Gabriela Mistral, Alda Negri, Alfonsina Storni, Juana de Ibarbouro, Blanca Luz Brum, Graziella Barboza, Gisela Zani, María Mónvel e María Elena Muñoz.

"A poesia, um tanto envelhecida no homem, renasce rejuvenescida na mulher", diz Mariátegui. Não é um fato isolado, trata-se de um vasto fenômeno, comum a todas as literaturas. E, acrescenta, "em épocas anteriores só houve poesia masculina, a das mulheres também era, porque se conformava com ser uma variação de seus temas líricos ou de seus motivos filosóficos. E desde que a poesia da mulher se emancipou e diferenciou espiritualmente daquela do homem, as poetisas têm uma alta categoria no repertório de todas as literaturas"⁶⁴.

A sensualidade, o amor, a ansiedade, o desejo, expressados sem temor nem vergonha de ser mulheres, de se sentir artistas, "de se sentir superiores à época, à vulgaridade, ao meio", e não dependentes "como as outras de seu tempo, de sua sociedade e de sua educação", diz Mariátegui. Ao se referir a Magda Portal nos *7 Ensaíos*, assinala que com "sua chegada nasceu para o Peru sua primeira poetisa. Porque até hoje tivemos apenas mulheres de letras". A poesia de Magda Portal expressa de maneira direta sua verdade interior, sua solidão e sua sensibilidade perante a violência do mundo externo.

Os poemas de Blanca Luz Brum refletem um mundo interior intenso, no qual a justiça social aparece como signo constante⁶⁵, enquanto no seu poema "Fuerza" expressa uma profunda angústia maternal⁶⁶. O amor, a ausência e a dor acompanham os hinos à revolução que essas mulheres cantam.

⁶³ Sara Beatriz Guardia. Entrevista a Magda Portal. *Mujeres Peruanas*. El otro lado de la Historia. Lima, 1985, p. 83. 1ª edição.

⁶⁴ José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1992, p. 323. 57ª edição.

⁶⁵ Nicaragua, (*Amauta* No. 13); Poema (*Amauta* No. 16); Poema rojo (*Amauta* No. 17).

⁶⁶ *Amauta*. No. 15. Lima, maio-junho de 1928, p. 19.

Amauta publicou "Olvido", de Alfonsina Storni; "Muñeco", de María Mónvel; "El pino", de Edgarda Cadenazzi; e o sussurro íntimo de Juana de Ibarbourou em "Alegría de un día"⁶⁷. "Esqueleto de la torre" e "Lamparero de la noche", da poetisa uruguaia María Elena Muñoz⁶⁸. "Multiplicación", de Giselda Zani⁶⁹. E, da mexicana Graciela Garbalosa, um poema cuja imagem de mulher choca com o ideal feminino da época⁷⁰.

A corrente indigenista teve expressão feminina na escola de José Sabogal, na qual se destacou a pintora Julia Codesido, qualificada por Mariátegui como a "mística de sua arte" que vive num "sinalizador encantamento, entre suas cores e suas telas. Pinta pelo prazer de pintar, apenas pelo prazer de pintar. O gozo da criação lhe é suficiente"⁷¹. Amauta recolhe os poemas e contos "Caima", de Blanca del Prado, com ilustrações de Camilo Blas, e Julia Codesido⁷².

Também foram publicados artigos de destacadas mulheres da época, como Rosa Luxemburgo, Larissa Reissner, Nydia Lamarque e Tina Modotti. Em três números sucessivos (28, 29 e 30) aparece a biografia de Rosa Luxemburgo escrita por Nydia Lamarque, que retrata a férrea vontade e a firme adesão ao socialismo da militante comunista alemã assassinada em 14 de janeiro de 1919. Desta extraordinária mulher, Amauta publicou o emocionante relato intitulado "Navidad en el asilo de noche", no qual Rosa Luxemburgo narra a morte por envenenamento de dezenas de anciãos do Asilo Municipal.

Larissa Reissner publicou "En los campos de la pobreza"⁷³, comovedor relato da situação de miséria dos operários alemães. E Tina Modotti publicou "La contrarrevolución mexicana", em março de 1930, quando Mariátegui estava já gravemente doente. A fotógrafa italiana ingressou no Partido Comunista Mexicano em 1921, e trabalhou como

⁶⁷ Amauta. No. 20. Lima, janeiro de 1929, p. 37.

⁶⁸ Amauta. No. 16. Lima, julho de 1928, pp. 30-31.

⁶⁹ Amauta. No. 22. Lima, abril de 1929, p. 32.

⁷⁰ Amauta. No. 10. Lima, abril de 1927, p. 58.

⁷¹ José Carlos Mariátegui. "Julia Codesido". *El Artista y la época*. Lima, 1970. Publicado sem assinatura em Amauta No. 11, Lima, janeiro de 1928.

⁷² Amauta. No. 23. Lima, maio de 1929, pp. 17-20, 52.

⁷³ Amauta, No. 25, julho-agosto de 1929, pp. 1-11.

jornalista gráfica em "El Machete", órgão desse partido, até ser expulsa do México em 1930, acusada pelo assassinato de Julio Antonio Mella⁷⁴. Nesse artigo, Tina Modotti acusa as autoridades mexicanas de terem perdido até o último vestígio de pudor em sua submissão a Wall Street.

O movimento político, social e cultural que significou Amauta teve um componente feminino indiscutível. Essas mulheres que enfrentaram os convencionalismos da sociedade limenha para conseguir um espaço próprio, aderiram decididamente ao projeto mariateguiano com um discurso definido e estatura própria. Mas essas vozes apagam-se após a morte de Mariátegui, e os últimos escritos figuram na homenagem póstuma que lhe tributaram no número 30. Nas revistas 31 e 32, já não aparecem artigos, nem poemas, nem comentários escritos por mulheres.

Referências

ANUARIO MARIATEGUIANO. Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. 1 No. 1, 1989.

FRANK. Waldo. Carta a Luis Alberto Sánchez (Lima, junio de 1930). *Anuario Mariateguiano*. Lima: Impresa Editora Amauta, S.A., Vol. 1 No. 1, 1989.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres de Amauta*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2014.

_____. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima: CEMHAL, 2013, 5a edição. (1985, 1986, 1995, 2002).

_____; MARIÁTEGUI, Sandro (org). *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima: Librería Editorial Minerva, 2012.

⁷⁴ Sara Beatriz Guardia. "Una conversación con Elena Poniatowska". Revista Quehacer No. 99, Lima, janeiro-fevereiro de 1996, pp. 96-101.

_____. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Editorial Minerva, 2006.

_____. "Una conversación con Elena Poniatowska". *Revista Quehacer*. N. 99, Lima, janeiro-fevereiro de 1996.

_____. *El amor como acto cotidiano*. Lima: Editorial Minerva, 1994.

IBÁÑEZ, Alfonso. "Alberto Flores Galindo: La agonía de Mariátegui". *Anuario Mariateguiano*. Vol. III. N. 3. Lima, 1991.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

_____. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1992. 57a edição.

_____. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1991. Vol. 3.

_____. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1991. Vol. 2.

_____. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1987. Vol. 1.

_____. *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1988. 11a edição.

_____. *La novela y la vida*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1984. 10a edição.

_____. *Cartas de Italia*. Lima. Empresa Editora Amauta S.A., 1972.

_____. *La escen a contemporánea*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1970, 4a edição.

_____. *El artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970. 4a edição.

_____. *La novela y la vida*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970. 4a edição.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. "El movimiento obrero en 1929". *Amauta*. No 19. Lima, 1928.

ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Lima: Editorial Arica, Vol. I, 1975.

STEIN, William. *Mariátegui y Norka Rouskaya*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1989.

TAURO, Alberto. "Las cartas de José Carlos Mariátegui a Berta Molina". *Anuario Mariateguiano*. Vol. I, N. 1. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1989.

TAURO, Alberto. "Sobre la aparición y la proyección de "Nuestra Época". *Nuestra Época*. Edição em facsímile. Lima: Empresa Editora Amauta S.A, s/d.

TAURO, Alberto. "Noticias de Amauta". Edição em Facsímile. *Amauta*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1975.

Jornais

La Unión. Lima, 6 de novembro de 1917.

La Crónica. Lima, 6 de novembro de 1917.

La Prensa. Lima, 6 de novembro de 1917.

La Unión. Lima, 7 de novembro de 1917

El Tiempo. Lima, 8 de novembro de 1917.

El Tiempo. Lima, 10 de novembro de 1917.

El Tiempo. Lima, 27 de junho de 1918.

Mundial, Lima, 23 de julho de 1926.

Revista

Amauta: N. 1, Lima, setembro de 1926; N. 3, novembro de 1926; N. 4, dezembro de 1926; N. 5, janeiro de 1927; N. 6, fevereiro de 1927; N. 7, março de 1927; N. 8, abril de 1927; N. 9, maio de 1927; N. 10, dezembro de 1927; N. 11, janeiro de 1928; N. 12, fevereiro de 1928; N. 14, abril de 1928; N. 15, maio-junho de 1928. N. 16, julho de 1928; N. 17, Lima, setembro de 1928; N. 19, novembro de 1928; N. 20, janeiro de 1929; N. 22, abril de 1929; N. 23, maio de 1929; N. 24, junho de 1929; N. 25, julho-agosto de 1929; N. 29, fevereiro-março de 1930; N. 30, abril-maio de 1930.

Mariátegui e a questão negra*

Roland Forgues

Abordagem da questão

Embora à primeira vista o tratamento do negro ocupe um espaço pequeno na obra de Mariátegui, não deixa de ser interessante examinar a maneira pela qual o ensaísta enfoca o tema, pois constitui obviamente uma das questões mais espinhosas de seu pensamento, e das menos abordadas, provavelmente por seu caráter problemático e aparentemente contraditório com sua visão do indígena.

No entanto, considerando com atenção, ainda que a visão do negro possa prestar-se a interpretações ambíguas no contexto de uma reflexão isolada sobre o pensamento do Amauta, acredito que, se examinada detida e globalmente, a partir de seus próprios textos e no âmbito das correntes do pensamento filosófico e político que marcaram a segunda metade do século XIX e começo do século XX, é coerente com sua visão global da colônia, vista como sistema explorador da “raça” nativa e da civilização andina.

Como no caso do índio, é a História que serve de ponto de referência para Mariátegui, que parte da análise do passado para explicar o presente:

A raça negra, importada à América Latina pelos colonizadores para aumentar seu poder sobre a raça indígena americana, preencheu passivamente sua função

* Extraído do livro “Mariátegui, la utopia realizable”. Lima: Amauta, 1995, pp.77-100. Tradução de Deni Alfaro Rubbo. Como muitas das citações do texto de Roland Forgues das obras de Mariátegui referem-se particularmente ao *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, foram cotejadas com aquela realizada por Felipe José Lindoso, que traduziu o livro de Mariátegui no Brasil pela Expressão Popular e Clasco (2010). [Nota do tradutor].

colonialista. Explorada ela mesma duramente, reforçou a opressão da raça indígena pelos conquistadores espanhóis. Um maior grau de mistura, de familiaridade e de convivência com estes nas cidades coloniais, converteu-a em auxiliar do domínio branco, apesar de eventuais rajadas de humor turbulento ou revoltoso. O negro ou mulato, em seus serviços de artesanato ou de doméstico, compôs a plebe da qual dispôs, sempre mais ou menos incondicionalmente, a casta feudal. A indústria, a fábrica, o sindicato, redimem o negro desta domesticidade. Apagando entre os proletários a fronteira da raça, a consciência de classe eleva moral e historicamente o negro. O sindicato significa a ruptura definitiva dos hábitos servis que mantêm nele, em troca, a condição de artesanato ou de criado (Mariátegui, 1988, p.27-28).

Não me deterei na afirmação, obviamente apressada e equivocada, da passividade da raça negra desmentida pela extensa e trágica história colonial.¹ Destacarei simplesmente

¹ Desmentida pelos numerosos casos de múltiplas resistências, de *cimarronería* [trata-se do escravo que foge e que se esconde nos montes para viver em liberdade. N.T.], de rebeldia e insurgência dos movimentos pré-revolucionários, como o de Juan Santos Atahualpa (1742), no qual fraternizaram silvícolas, serranos, negros e mestiços. Ver em especial Castro Arenas (1973). O autor transcreve um documento da época que diz o seguinte: “Veio o referido índio correndo toda a serra a partir de Cuzco até Cajamarca, prevenindo todos os caciques e governadores dos índios que era legítimo descendente dos incas e que queria restaurar seu reino do poder dos espanhóis e livrar seus vassallos das tiranias que padecia [...] que o vice-rei podia tranquilamente tomar posse de seus reinos; que se estava incomodado com quatro espanhóis, ele tinha seus filhos, os índios e mestiços e os negros” (p. 156); e inclusive o de Tupac Amaru (1780) que, segundo Macera, projetava “um estado multinacional com participações de *criollos*, mestiços e negros sob a liderança indígena” (Macera, 1978, p. 161) para somente citar o caso do Peru.

Desmentida também pelos movimentos emancipatórios conduzidos pelos negros e pardos da Venezuela (Recorde-se que em maio de 1795 estourou em Coro, centro da indústria açucareira da Venezuela e base da aristocracia branca, uma revolta de negros e pardos, encabeçada por Leonardo Chirino e José Caridad González. Ambos eram líderes negros livres que haviam sido influenciados pela revolução francesa e pela revolta dos escravos de Santo Domingo. Dois anos mais tarde, estourava em La Guaira outro movimento revolucionário integrado também por negros e pardos – aos quais se somaram alguns brancos pobres –, e encabeçado por Manuel e José Maria España. Ver Lynch (1976, p. 217-218). Para a influência de escravos na constituição da primeira e segunda repúblicas venezuelanas, ver Carrera

que, para o ensaísta, o negro é uma raça estrangeira ao solo americano, vinculada, ainda que à sua revelia, ao sistema colonial. Historicamente, o negro não pode ser colocado, portanto, no mesmo nível que o índio, que representa o autóctone, isto é, as próprias raízes da civilização aborígene: “Uma reivindicação do autóctone não pode confundir o ‘zambo’*, ou o mulato, com o índio”, afirma Mariátegui (1969, p. 333).

Na segunda parte do “Problema de las razas”, redigida em sua maior parte pelo doutor Hugo Pesce, na base do esquema de José Carlos Mariátegui, são apresentados alguns elementos complementares que procuram explicar a evolução do negro explorado como coadjuvante do branco no processo de exploração da raça indígena. Atuam como fatores alienantes o desenraizamento do solo nativo e o traslado para uma terra alheia, a desvinculação com a cultura ancestral, a impossibilidade de praticar a língua vernácula e as práticas rituais e religiosas pela dispersão dos grupos e dos indivíduos em diferentes lugares².

Damas (1961, p. 168-185). Sem esquecer da revolução dos escravos haitianos (1791) encabeçada por Toussaint L’ouverture. Isto é, formas de oposição e de protesto que de nenhuma maneira podem assimilar-se a simples rajadas de “humor turbulento e revoltoso”, como disse Mariátegui. É possível consultar a esse respeito um estudo amplo, completo e documentado de Tardieu (1990).

* Mestiço de espanhol e negro da costa peruana [N.T.].

² Diz Mariátegui (1969, p. 49) sobre os índios: “Um povo de quatro milhões de homens, conscientes de seu número, não desespera nunca de seu futuro. Os mesmos quatro milhões de homens, enquanto não são senão uma massa orgânica, uma multidão dispersa, são incapazes de decidir seu rumo histórico”. Com maior razão, essas observações podem ser aplicadas ao negro, que jamais conseguirá formar no Peru uma massa verdadeiramente orgânica. No início do século XIX, segundo o cientista e viajante alemão Alexander Von Humboldt (1769-1859), a população hispano-americana era de 16.910.000 habitantes, dentre os quais os negros representavam 4%, os mestiços 32%, os índios 45% e os brancos 19%. Comparando diferentes fontes, o demógrafo Rosenblat chega mais ou menos às mesmas porcentagens. De uma população total de 15.250.000, observa 8% de negros, 26% de mestiços, 46% de índios e 20% de brancos. Claro que as porcentagens variam de uma região a outra e a diferença de porcentagem entre negros e mestiços que aparece nos números de Humboldt e Rosenblat provém da dificuldade de classificar o indivíduo, mais ou menos moreno, dentro da primeira ou da segunda categoria pelos diferentes matizes de cruzamento entre as três raças. No caso do Peru do final do século XVIII, de uma população de pouco mais de um milhão de habitantes, os negros

De forma que a raça negra, segundo diz nas conclusões, “perdeu o contato com sua civilização tradicional e seu idioma próprios, adotando integralmente a civilização e o idioma do explorador”. Enquanto que, contrariamente, no caso da raça índia “o caráter social conserva em grande medida sua fisionomia, pela tradição ligada à terra, a sobrevivência de parte importante da estrutura de sua civilização, a conservação do idioma e de muitos costumes e tradições, ainda que não da religião” (Mariátegui, 1988, p. 79).

Se o juízo negativo de Mariátegui sobre o negro pode parecer exagerado, não se deve perder de vista, para tratar de entendê-lo, que uma das condições que a Coroa espanhola havia imposto no começo da colonização para a importação de negros escravos era que fossem cristianizados e que falassem o *castellano*; ou seja, deveriam ter-se impregnado da cultura do conquistador previamente na Espanha; daí sua denominação de *negros ladinos* em oposição aos *negros bozales* que serão importados diretamente da África³. Não se deve esquecer tampouco que numerosos documentos históricos testemunham as violências que os negros, a serviço dos brancos, exerceram sobre os índios nos tempos da colônia⁴.

Convém destacar, por outra parte, que Mariátegui está julgando o negro mais à luz do conhecimento da civilização andina do que da “civilização tradicional” africana. Aprecia mal a heterogeneidade da cultura negra devido à variedade de “nações” de onde procedem os escravos e que, segundo *El Mercurio Peruano*, reproduzem-se em parte no Peru. Seu juízo

representavam em torno de 4% como escravos e outros 4% como negros livres, os mestiços 29%, os índios 57% e os brancos 13%. O censo de 1795 apresentava as seguintes cifras: de um total de 1.115.207 indivíduos, 40.385 eram escravos negros, 41.004 eram negros livres, 244.313 eram mestiços, 448.615 eram índios e 140.890 eram brancos. Ver: Lynch (1976, pp. 29-30 e p. 178).

³ Estes opuseram em terra americana maior resistência à assimilação da cultura branca, a tal ponto que no final do século XVIII *El Mercurio Peruano* lamentava que muitos deles tenham morrido sem chegar a “entender bem o idioma castelhano”. Ver: “Idea de las Congregaciones públicas de los *Negros Bozales*.” *El Mercurio Peruano*, Número 48, 16 de junho de 1791.

⁴ Ver a respeito Tardieu (1990a).

obviamente parece condicionado pelo papel essencial que atribui ao estreito vínculo do índio com a terra como elemento fundador da civilização andina:

A raça indígena é uma raça de agricultores. O povo incaico era um povo de camponeses, dedicados geralmente à agricultura e ao pastoreio. As indústrias, as artes, tinham um caráter doméstico e rural. No Peru dos incas, era mais certo do que em qualquer outro povo o princípio de que “a vida vem da terra”. Os trabalhos públicos, as obras coletivas mais admiráveis do Tawatinsuyo tiveram um objetivo militar, religioso ou agrícola. Os canais de irrigação da serra e da costa, as plataformas e terraços de cultivo dos Andes, permanecem como os melhores testemunhos do grau de organização econômica alcançado pelo Peru incaico. Sua civilização caracterizava-se, em todos seus traços dominantes, como uma civilização agrária (Mariátegui, 1969, p. 54).

Ao definir o império dos incas como uma “civilização agrária”, Mariátegui não apenas destaca o alto grau de desenvolvimento que haviam alcançado os povos pré-colombianos, mas também a função primordial desempenhada pela terra, que determinava todas as atividades humanas.

Apoiando-se no trabalho *Del Ayllu al Imperio* de Luis E. Valcárcel, do qual cita o seguinte fragmento: “A terra na tradição *regnícola* é a mãe comum: de suas entranhas não apenas saem as frutas alimentícias, mas também o próprio homem. A terra proporciona todos os bens. O culto a *Mama Pacha* é parte da heliolatria*, e como o sol não é de ninguém em particular, o planeta também não é.

Combinados os dois conceitos na ideologia aborígene, nasceu o agrarismo, que é propriedade comunitária dos campos e religião universal do astro do dia”, Mariátegui sustenta que o equilíbrio entre espírito e matéria, corpo e alma, sujeito e objeto, trabalho e felicidade provém do vínculo sagrado que o homem americano mantém com a terra. Ao romper esse vínculo, a colônia rompe também a unidade do ser. A ruptura significa

* Adoração ao Sol.

para a vítima um retrocesso cultural e moral:

Em uma raça de costumes e alma agrárias, como a raça indígena, esse despojo foi a causa de uma dissolução material e moral. A terra sempre foi toda a alegria do índio. O índio desposou a terra. Sente que “a vida vem da terra” e volta à terra. Finalmente, o índio pode ser indiferente a tudo, menos à posse da terra que suas mãos e seu alento lavram e fecundam religiosamente (*Idem*, p. 47).

O resultado é que “povos como o quéchua e o asteca, que haviam chegado a um grau avançado de organização social, retrocederam, sob o regime colonial, à condição de dispersas tribos agrícolas. O que nas comunidades indígenas no Peru subsiste de elementos de civilização é, principalmente, o que sobrevive da antiga organização autóctone” (Mariátegui, 1988, p.25).

Ao insistir no traslado do negro como escravo de um continente para outro, no desenraizamento físico e moral que implica dito traslado, naturalmente Mariátegui estende seu ponto de vista sobre o indígena à raça africana. Não deve surpreender-nos, por conseguinte, que considere esta categoria étnica como indivíduos totalmente alienados, já que desde o começo perderam todo contato com a terra dos ancestrais.

Em segundo lugar, o ensaísta parte em sua reflexão do caráter indissociável do negro e do branco no marco global do sistema de exploração colonial. Esse caráter nos permite entender que Mariátegui não escapa sempre de um preconceito negativo a respeito dessa categoria étnica; dentro da visão global de exploração dos andinos pelos europeus, ele a considera, em parte, responsável pela situação do índio por terem sido os escravos africanos fiéis servidores do branco colonizador:

O escravo negro reforçou a dominação espanhola que, apesar do despovoamento indígena, de outra forma se teria sentido muito débil demograficamente diante do índio, ainda que submetido, hostil e inimigo. O negro foi dedicado ao serviço doméstico e aos ofícios. O branco misturou-se facilmente com o negro, produzindo essa mestiçagem, um dos tipos de população costeira com características de

maior adesão ao espanhol e maior resistência ao indígena (Mariátegui, 1969, p. 45-46).

Inclusive esse preconceito não está sempre isento em seu ponto de partida de certas conotações racistas que, como veremos logo, absorviam as obras de alguns conhecidos intelectuais liberais e positivistas do século XIX, como os argentinos Domingo Faustino Sarmiento e José Hernández, por exemplo, cuja influência se deixa sentir indubitavelmente nos escritos de Amauta.

Presença e superação do preconceito racista

Mariátegui reproduz em parte os preconceitos racistas da época através das numerosas referências que faz ao estudo *Estado social del Perú durante la dominación española*, de seu compatriota Javier Prado, de quem parece aceitar paradoxalmente as conclusões, ainda que tenham sido formuladas a partir de um ponto de vista que não compartilha:

O professor Javier Prado, a partir de pontos de vista que naturalmente não são os meus, chegou, em seu estudo sobre a situação social do Peru do período colonial, a conclusões que contemplam precisamente um aspecto desse fracasso da empresa colonizadora: “Os negros – diz ele – considerados como mercadoria comercial, e importados para a América como máquinas humanas de trabalho, deviam irrigar a terra com o suor de seus rostos; mas sem fecundá-la, sem deixar frutos proveitosos. É a liquidação constante, sempre igual, que a civilização faz na história dos povos: o escravo é improdutivo no trabalho, como foi no império romano e como tem sido no Peru; e é um câncer no organismo social, que vai corrompendo os sentimentos e os ideais nacionais. Dessa maneira, desapareceu o escravo no Peru, sem deixar os campos cultivados; e depois de ter se vingado da raça branca, misturando seu sangue com o desta e rebaixando nesse contubérnio o critério moral e intelectual dos que foram no princípio seus amos cruéis e mais tarde seus padrinhos,

seus companheiros, seus irmãos” (Mariátegui, 1969, 57-58).

Se é verdade que o autor dos *Siete ensayos* toma a precaução de assinalar suas diferenças ideológicas com Javier Prado, o texto citado indica claramente que considera justas suas observações, ainda que não se baseiem nas mesmas hipóteses de análises, nem desemboquem nas mesmas propostas de mudança.

Tal ponto fica claro nesta outra citação que dá em sustentação à diferenciação que estabelece entre índios e negros frente à religião cristã ao opor “o sensualismo fetichista” e a “obscura superstição” do escravo negro⁵ ao são panteísmo e ao materialismo do índio:

⁵ Sobre o caso Javier Prado, contenta-se em reproduzir os pontos de vista que já encontramos no final do século XVIII no *Mercurio Peruano*. Assim, podemos ler no já citado artigo de 15 de junho de 1791: “A Festa em que mais se se esmeram [os Negros] para sair com notoriedade/brilho é a de Domingo da Infraoitava de *Corpus*. Todas as tribos juntam-se para a procissão que, naquele dia, sai do Convento grande de Santo Domingo. Cada uma leva sua bandeira e guarda-sol, baixo do qual vai o Rei, ou a Rainha, com cetro na direita, e bastão ou algum instrumento na esquerda. Todos os demais da Nação acompanham-nos com instrumentos barulhentos, mas de um ruído muito desagradável. Os súditos da comitiva que precede aos Reis insistem em vestir trajes horríveis. Alguns se disfarçam de Diabos ou de emplumados, outros imitam os ursos com peles sobrepostas; outros representam monstros com chifres, penas de gaviões, garras de leões, caudas de serpentes. Todos vão armados com arcos, flechas, bastões e escudos; pintam os rostos de vermelho ou azul, segundo o uso de seus países, e acompanham a procissão com gritos e gestos tão atroz, como [se] efetivamente atacassem o inimigo. A seriedade e feroz entusiasmo com que representam todas essas cenas nos oferece uma ideia da barbaridade com a qual farão suas abordagens marciais. Esses adornos, que seriam agradáveis em uma festa de máscara de carnaval, parecem indecentes numa função eclesiástica, ainda mais em uma procissão em que o menor objeto impertinente profana a dignidade do Ato Sagrado, e dissipa a devoção dos concorrentes. Pode ser que nossos filhos vejam a reforma desse e de outros abusos de igual natureza, cuja extirpação desejamos desde agora.” Na conclusão que saiu no número seguinte de 19 de junho, o comentarista acrescentava: “À parte disso, devemos confessar que na música, no baile e em outras muitíssimas relações dependentes do talento ou do gosto, muitíssimo mais atrasados estão os *Negros* em comparação com os Índios, que os Índios respectivamente com os espanhóis.”

Entre os negros, a religião cristã era convertida em culto supersticioso e imoral. Completamente embriagados pelo abuso do licor, excitados por estímulos de sensualidade e libertinagem, próprios de sua raça, iam primeiro os negros boçais e depois os *criollos* dançando com movimentos obscenos e gritos selvagens, nas populares festas de “diablos y gigantes, moros y cristianos”, com as quais, frequentemente, com aplauso geral, acompanhavam as procissões (Mariátegui, 1969, p.176).

Certamente Mariátegui não escapa de um preconceito racista em sua abordagem inicial da questão ao descrever a realidade social como observador externo. No entanto, vai superando esse tema quando aborda a reflexão de fundo sobre as causas que originaram a situação que descreve e quando examina as possibilidades de transformá-la. Desarmará, pois, todo o mecanismo do sistema de exploração colonial do qual o escravo negro é tão somente uma das múltiplas peças:

O negro, o mulato, o “zambo” representam, em nosso passado, elementos coloniais. O espanhol importou o negro quando sentiu sua impossibilidade de substituir o índio e sua incapacidade de assimilá-lo. O escravo veio ao Peru para servir os objetivos colonizadores da Espanha. A raça negra constituiu um dos aluviões humanos depositados na costa pela colonização. É um dos estratos do Peru, pouco densos e fortes, sedimentado na terra baixa durante o vice-reinado e a primeira etapa da República. E, nesse ciclo, todas as circunstâncias concorreram para manter sua solidariedade com a Colônia. O negro sempre viu com hostilidade e desconfiança a Serra, onde não pode se aclimatar nem física, nem espiritualmente. Quando se misturou com o índio foi para abastardá-lo, transferindo-lhe sua domesticidade bajuladora e sua psicologia exteriorizante e mórbida. Para com seu antigo amo branco guardou, depois de sua libertação, um sentimento de liberto afeiçoado. A sociedade colonial, que fez dele um negro doméstico – poucas vezes um artesão, um operário –, absorveu e assimilou a raça negra, até se intoxicar com seu sangue tropical e quente. Tanto quanto impenetrável e esquivo o índio, foi-lhe acessível e doméstico o negro. E

nasceu assim uma subordinação cuja primeira razão está na própria origem da importação de escravos e da qual apenas a evolução social e econômica redime o negro e o mulato que, convertendo-o em operário, cancela e extirpa pouco a pouco a herança espiritual do escravo. O mulato, ainda colonial nos seus gostos, está inconscientemente a favor do hispanismo, contra o autoctonismo. Sente-se espontaneamente mais próximo da Espanha do que do Incário. Só o socialismo, despertando nele a consciência classista, é capaz de conduzi-lo à ruptura definitiva com os últimos resíduos do espírito colonial (Mariátegui, 1969, p. 333-334).

Como se pode observar nesse texto fundamental, Mariátegui atribui a diferença de comportamento entre o índio e o negro principalmente ao estatuto social de servo e de escravo que os caracteriza respectivamente. Enquanto a condição de servo, em razão das relações patriarcais que implica entre senhor e servo, permite ao índio manter seu espírito rebelde, isto é, conservar potencialmente os valores positivos de sua cultura e civilização, em compensação a condição de escravo implica submeter-se em absoluto, tirando do negro todo caráter humano. Com efeito, se no primeiro caso, do pertencimento do servo ao senhor surge a noção de ajuda e proteção tanto física quanto espiritual do senhor em relação ao servo, no segundo, a relação entre dono e escravo é um vínculo exterior, puramente material. Enquanto o índio-servo pode guardar certo contato com o mundo e consigo mesmo, o negro-escravo se vê totalmente separado do mundo e despojado de seu próprio ser.

Portanto, como no caso do índio, a “domesticidade” do negro não descansa em um suposto de superioridade/inferioridade racial, mas na situação econômica em que vive. Preocupa menos Mariátegui a responsabilidade individual do que a responsabilidade coletiva. Ao declarar que o condenável da colônia não são os escravos como indivíduos, mas a escravidão como sistema, implicitamente redime, de certa forma, o negro de todas as acusações de agente de exploração que pesam sobre ele:

A responsabilidade da qual se pode acusar hoje o regime colonial não é a de haver trazido uma raça inferior – essa era a acusação essencial dos sociólogos de meio século atrás –, mas sim a de haver trazido, como os escravos, a escravidão, destinada a fracassar com meio de exploração e organização econômicas da colônia, ao mesmo tempo em que reforçava um regime fundado apenas na conquista e na força (Mariátegui, 1969, p. 58).

Isso nos mostra também que se no marco global do sistema de exploração colonial, o negro é condenado por Mariátegui pelos serviços que presta ao colonizador, não obstante, no âmbito particular da relação explorador/explorado, o negro aparece como vítima, à imagem e à semelhança do indígena; e nesse caso merece a mesma atenção e consideração que seu irmão de classe.

Desse modo, para o ensaísta peruano, a solução do problema do negro apenas pode ser considerada no contexto global da luta e solidariedade das raças e das classes exploradas.

Consciência de classe e libertação

Mariátegui adverte que o negro pode mostrar certo “humor turbulento e revoltoso” quando não tem a condição de escravo, mas a de servo; este é o caso quando está vinculado ao sistema feudal de servidão doméstica ou ao sistema mercantil e artesanal burguês. Ele pode aparecer também quando tem o estatuto de operário assalariado livre, isto é, uma condição que não afeta diretamente a parte espiritual do ser humano, diferentemente da condição de escravo, que a nega. Essa situação lhe dá a possibilidade de integrar os sindicatos, independentemente de sua qualidade racial. Vale dizer que a libertação do negro depende, igualmente como a do índio, de sua consciência de classe:

Do mesmo modo pode-se afirmar que, à medida que o proletariado negro adquira consciência de classe, através da luta sustentada para satisfazer suas reivindicações

naturais de classe explorada, realizando-a com a ação revolucionária em união com o proletariado de outras raças, à medida que isso acontecer, os trabalhadores negros terão efetivamente se libertado dos fatores que os oprimem como raças “inferiores” (Mariátegui, 1988, p. 85).

Por isso, como no caso dos índios, o fator raça não pode deixar de desempenhar um papel importante no processo revolucionário que deve conduzir ao socialismo. Isso será enfatizado na tese discutida na Primeira Conferência Comunista Latino-Americana realizada em Buenos Aires em junho de 1929. Ali podemos ler: “Em geral, para os países que possuem grandes contingentes de negros, sua situação é um fator social e econômico importante. Em sua função de explorados, jamais estão isolados, mas se encontram ao lado dos explorados de outras cores. Para todos se colocam reivindicações de sua classe” (Mariátegui, 1988, p. 54).

Desde o ponto de vista dos problemas da identidade, o negro, como peça importada, deve colocar-se no mesmo plano que o branco, com o qual forma uma só unidade de exploração. Essa situação se traduz, inclusive, por uma mestiçagem racial realizada mais facilmente que com o índio.

No entanto, dentro do marco da dicotomia explorador/ explorado, Mariátegui não perde de vista que o negro constitui a parte explorada da unidade exploradora representada pelo sistema colonial. Dessa maneira, esse caso ainda que racial, cultural e socialmente diferente em seu começo, acaba sendo idêntico ao do indígena. Portanto, a solução será única: a luta de classes que se confunde com a luta de todas as raças subjugadas:

É imprescindível fornecer ao movimento do proletariado indígena ou negro, agrícola e industrial, um caráter nítido de luta de classes. “É preciso fornecer às populações indígenas ou negras escravizadas – disse um companheiro do Brasil – a certeza de que somente um governo de operários e camponeses de todas as raças que habitam o território, os emancipará verdadeiramente, já que somente este poderá extinguir o regime dos latifúndios e o regime

industrial capitalista e livrá-los definitivamente da opressão imperialista” (Mariátegui, 1988, p. 46).

Não é coincidência que seja um delegado do Brasil, país da América Latina onde ocorreu provavelmente um dos processos de mestiçagem racial mais completos entre o branco e o negro, quem fala de um “governo de todas as raças” e que Mariátegui faça suas tais palavras.

Contudo, se o ensaísta reconhece que o estatuto de servo e o de escravo explicam em parte a diferença entre o comportamento do índio e do negro, assinala também que é necessário matizá-la no caso peruano: de um lado, por conta do preconceito de raça que tem aumentado em ambos os casos a resistência à passagem do estatuto do servo ou de escravo ao de proletário; e por outro lado, pelo motivo de ter-se assimilado nas minas e nas cidades o estatuto de servo ao de escravo, no marco da transformação de uma economia agrária e de truque em uma economia mineira e mercantil. Assim diz Mariátegui sobre os conquistadores:

Seu interesse batalhava para converter em um povo de mineradores aquele que, sob seus incas e desde suas origens mais remotas, tinha sido fundamentalmente um povo agrário. Desse fato nasceu a necessidade de impor ao índio a dura lei da escravidão. O trabalho agrícola, dentro de um regime naturalmente feudal, teria feito do índio um servo, vinculando-o à terra. O trabalho nas minas e nas cidades devia fazer dele um escravo. Os espanhóis estabeleceram, com o sistema das *mitas*, o trabalho forçado, arrancando o índio de sua terra e de seus costumes (Mariátegui, 1969, p. 57).

Essa situação ocorre em parte inclusive no campo onde as relações humanas entre dominado e dominador aproximam-se mais de relações escravistas do que servis. Mariátegui primeiro reitera que no Peru o regime de trabalho está determinado principalmente na agricultura pelo regime de propriedade da terra e que a diferença entre a agricultura da costa e a da serra aparece menos no que concerne ao trabalho, marcado por hábitos feudais, do que no que diz respeito à

técnica que evoluiu, mais rapidamente no caso da costa, para uma técnica capitalista no cultivo do solo, na transformação e comercialização dos produtos. Logo adianta nas seguintes explicações:

Esse fenômeno se explica, não apenas por haver conservado a propriedade da terra os antigos senhores feudais, que adotaram, como intermediários do capital estrangeiro, a prática, mas não o espírito do capitalismo moderno. Explica-se, além disso, pela mentalidade colonial dessa casta de proprietários acostumados a considerar o trabalho com o critério de escravistas e “negreiros”. Na Europa, o senhor feudal encarnava, até certo ponto, a primitiva tradição patriarcal, de maneira que se sentia naturalmente superior a respeito de seus servos, mas não étnica nem nacionalmente diferente. Foi factível para o próprio latifundiário aristocrata da Europa aceitar um novo conceito e uma nova prática em suas relações com o trabalhador da terra. Na América colonial, enquanto isso, opôs-se a essa evolução a orgulhosa e arraigada convicção do branco acerca da inferioridade do homem de cor (Mariátegui, 1969, p. 88-89).

Concluiu recordando que “na costa peruana, o trabalhador da terra, quando não foi o índio, foi o negro escravo, o cole chinês, vistos esses, se possível, com desprezo ainda maior. No latifundiário costeiro, atuaram ao mesmo tempo os sentimentos do aristocrata medieval e do colonizador branco, saturados de preconceitos de raça” (*Idem*, p. 89). Ao fim e ao cabo, semelhantes palavras apagam todas as diferenças raciais para somente enfatizar as similitudes econômicas e sociais entre as raças índia, negra e chinesa, vítimas da raça branca.

Influência de Sarmiento e Hernández

Como se vê, Mariátegui rechaça a ideia de superioridade/inferioridade racial, mas procura explicar a diferença entre o índio e o negro, como havia feito entre o índio e o branco, por uma evolução diferenciada das civilizações e de sua organização

social. Enquanto o índio já “tinha alcançado o grau ético de uma grande teocracia”, escreve Mariátegui, o negro, em compensação, “transpirava por todos os seus poros o primitivismo da tribo africana” (*Idem*, p. 176).

A oposição que o ensaísta estabelece aqui entre sistema sofisticado da teocracia inca e o primitivismo da tribo africana remete obviamente à velha dicotomia sarmientiana entre *civilização* e *barbárie* que o autor de Facundo aplicava aos europeus e americanos, respectivamente considerados como raça superior e raça inferior.

A partir desse ponto de vista, vale a pena recordar que Mariátegui não esconde seu deslumbramento diante do processo que deu origem à figura do gaúcho na Argentina⁶ a partir do cruzamento entre o espanhol e o indígena. Lamenta, de certa forma, que não tenha ocorrido o mesmo no Peru:

O cruzamento do invasor com o indígena não havia produzido no Peru um tipo mais ou menos homogêneo. Ao sangue ibérico e quéchua tinha se misturado uma corrente copiosa de sangue africano. Mais tarde, a importação de cules acrescentaria a essa mistura um pouco de sangue asiático. Portanto, não havia apenas um tipo e sim vários tipos de *criollos*, de mestiços (*Idem*, p. 243).

A admiração pelo gaúcho vem da leitura de autores como Sarmiento⁷, considerado como “um dos criadores da argentini-dade” (*Idem*, p.12), e Hernández⁸. Vale dizer que Mariátegui se

⁶ “Na república do Sul, o cruzamento do europeu e do indígena produziu o gaúcho. No gaúcho fundiram-se, de modo perdurável e com força, a raça forasteira e conquistadora e a raça aborígene. Por conseguinte, a literatura argentina – que é, entre as literaturas iberoamericanas, a que talvez tenha mais personalidade – está permeada de sentimento gaúcho” (Mariátegui, 1969, p. 243).

⁷ “A identidade do homem hispano-americano encontra uma expressão na vida intelectual. As mesmas ideias, os mesmos sentimentos circulam por toda a América indo-espanhola. Toda forte personalidade intelectual influi na cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo não pertencem exclusivamente às suas respectivas pátrias; pertencem à América Hispânica” (Mariátegui, 1988a, p.16).

⁸ Em um artigo de setembro de 1927, publicado em *Variedades*, com o título de “La batalla de Martín Fierro”, podemos ler: “Minha sinceridade me obriga a declarar que *Martín Fierro* parecia estar em seus últimos dias menos

nutre do pensamento de escritores cuja obra contém um inegável fundo racista em relação ao negro. Disso deduzimos que o preconceito de Mariátegui está muito mais ligado ao cultural do que ao racial, ao contrário dos autores mencionados.

Assim, o ensaísta afirma um pouco exageradamente a propósito do chinês e do negro que “nenhum desses dois elementos forneceram ainda valores culturais nem energias progressistas para a formação da nacionalidade”, agregando – surpreendentemente, na forma quase equivalente àquela que ele mesmo reprovava aos hispanistas quando esses se expressavam em relação ao índio – que o chinês “parece ter inoculado em sua descendência, o fatalismo, a apatia, as taras do Oriente decrépito” e que “a contribuição do negro, vindo como escravo, quase como mercadoria, aparece ainda mais nula e negativa. O negro trouxe sua sensualidade, sua superstição, seu primitivismo. Não estava em condições de contribuir para a criação de uma cultura, mas, sim, de prejudicá-la com a influência crua e vivente de sua barbárie” (*Idem*, p. 341-342).

Não se pode negar que Mariátegui se veja consciente ou inconscientemente marcado pelas ideias liberais e positivistas da época, cujo máximo representante foi indubitavelmente Sarmiento na Argentina. Contudo, é de se notar também que, se utiliza de um vocabulário mais ou menos idêntico ao do autor de *Facundo*, diferentemente deste, refere-se tão somente à desigualdade da cultura ali onde o ensaísta argentino faz intervir a noção de inferioridade racial.

O mesmo pode-se dizer de Hernández, ainda que a opinião do autor de *Martín Fierro* se expresse de maneira mais sutil sob a forma poética do canto épico.

ousado e valente do que naquelas que ganharam meu carinho. Notava um pouco de aburguesamento, apesar da juvenil insolência que sempre encontrava em suas colunas polêmicas. [...] A função de *Martín Fierro* de vida literária e artística da Argentina, e em geral da hispano-americana, tem tido, sem dúvida, uma função revolucionária. Contudo tenderia a chamar de conservadora se a satisfação de ter substituído aos valores e conceitos de ontem pelos de hoje produzissem uma perigosa e megalômana superestimação destes. *Martín Fierro*, por outra parte, tem reivindicado, contra o juízo europeizante e acadêmico de seus maiores, um valor do passado. A essa lúcida raiz deve uma boa parte de sua vitalidade” (Mariátegui, 1988a, p.115-116).

Sem entrar em uma análise comparada dos três autores, que confirmaria a não duvidar do afirmado nestas linhas, direi simplesmente que Sarmiento fala dos “fatais resultados” que produziram a introdução de negros na América para suprir a “ociosidade” e “incapacidade” das raças nativas. Nele, o negro, como o índio, é olhado como um estorvo e um perigo para a marcha da civilização burguesa assimilada à ideia de progresso. É um “selvagem”, um “bárbaro” ao qual se tem que eliminar (Sarmiento, 1990, p. 64). E vale a pena recordar aqui que as duas figuras centrais de *Facundo* sobre as quais o ensaísta argentino concentra seus ataques, Facundo Quiroga e Manuel Rosas, estão em grande parte implicitamente rebaixados à categoria de seres inferiores e desprezíveis pelos vínculos que ambos mantêm com a raça negra. O primeiro é um personagem criado por uma negra, a qual trata como a uma pessoa decente quando está tratando sem nenhuma consideração os notáveis, como sucede quando chega ao povo de San Juan⁹; e o segundo porque se rodeou de negros e formou “um povo adicto na população negra de Buenos Aires” na qual afincou seu poder¹⁰.

⁹ “Chegado a San Juan, os principais da cidade, os magistrados que não haviam fugido, os sacerdotes satisfeitos por aquela ajuda divina, saem a encontrá-lo e em uma rua formam duas longas filas. Facundo passa sem olhá-los, seguem-no à distância perturbados, olhando-se uns aos outros na humilhação comum, até que chegam ao centro de um pasto de alfafa, local que General pastor, esse *hieso* moderno, prefere aos ornamentados edificios da cidade. Uma negra, que lhe havia servido em sua infância, apresenta-se para ver seu Facundo. Ele senta-a a seu lado, conversa afetuosamente com ela, enquanto os sacerdotes e os notáveis da cidade estão em pé, sem que ninguém lhes dirija a palavra, sem que o chefe se digne a despedi-los.” (Sarmiento, 1990, p. 200).

¹⁰ “Os negros conquistados pelo Governo colocavam nas mãos de Rosas uma espionagem cuidadosa no seio de cada família, pelos criados e escravos, proporcionando-lhe, além disso, excelentes e incorruptíveis soldados de outro idioma e de uma raça selvagem. Quando Lavalle aproximou-se de Buenos Aires, o forte e Santos Lugares estavam cheios, na ausência de soldados, de negras entusiastas vestidas de homens para engrossar as forças. A adesão das negras deu uma base indestrutível ao poder de Rosas. Felizmente, as guerras continuas já exterminaram a parte masculina dessa população, que encontrava sua pátria e sua maneira de governar no amo a quem servia.” (Sarmiento, 1990, p. 334-335).

Por sua vez, Hernández sataniza o negro, como resume perfeitamente a composição que está cantarolando Martín Fierro na primeira parte de seu canto, antes de matar um moreno que cruzou pelo caminho:

A los blancos hizo Dios;
A los mulatos, San Pedro;
A los negros hizo el diablo
Para tizón del infierno
(Hérmendez, 1990, p. 152)¹¹

A justificativa que o cantor dá à morte do negro, “para deixar um diabo a menos”, vem a ser em última instância a garantia moral de um ato puramente racista.

No entanto, enquanto em Sarmiento e em Hernández o negro é irrecuperável, Mariátegui vê nele principalmente uma pessoa humana vítima de um sistema e suscetível de transformar-se.

Mariátegui confia que o negro consiga desfazer-se de seu espírito colonial, graças à revolução socialista. Por isso, da mesma maneira que se havia oposto à autodeterminação das comunidades quéchua e aymara em nome da solidariedade de classe entre todas as raças exploradas, pronuncia-se também contra a utopia, como a qualifica, de um “retorno à África” dos negros, considerando, com o Segundo Congresso Anti-Imperialista Mundial, que se trata de uma falsa solução:

Entre os votos do Congresso de Frankfurt que regulamentarão as atividades das seções nacionais da Liga Anti-Imperialista, conta-se o que repudia a utopia do “retorno à África”. Esse movimento é caracterizado pelas conclusões respectivas do Congresso nos seguintes termos: “O Garveyismo é um movimento nacional semelhante ao sionismo. Sua tendência é reunir todos os negros em uma só nação que ocupe o continente negro, representando

¹¹ Veja toda a cena desta primeira parte do poema que termina com a morte do negro, como que se tratasse de um animal. O cadáver, claro, não tem direito a uma sepultura cristã. Veja também a segunda parte do poema “La vuelta de Martín Fierro”, onde o negro está associado a diferentes práticas de bruxaria.

essa reivindicação um prejuízo ao movimento geral das massas negras. Arranca essa tendência do sentimento de comunidade que nasce e renasce sem cessar entre os negros, provocado por uma parte pela opressão geral que sofrem os negros por todo o mundo, e por outra pelo propósito das classes negras possuidoras de utilizar esse sentimento em benefício de seus fins econômicos em sua concorrência comercial com os imperialismos (Mariátegui, 1977, p. 129-130).

Ao fim e ao cabo, o problema étnico passa a segundo plano na medida em que as raças atualmente deixaram de ser, no Peru, cultural e socialmente homogêneas. Majoritariamente exploradas, as raças índia, negra e chinesa contam também em seu seio com exploradores; e majoritariamente exploradora, a raça branca converteu-se, por sua vez, na raça explorada. Com propriedade, Mariátegui expressa-se mais em termos de exclusão social e política do que em termos de exclusão racial e cultural.

Referências

CARRERA DAMAS, Germán. “Algunos problemas relativos a la reorganización del Estado durante la segunda república venezolana”. In: *Revista Nacional de Cultura*, n. 147, Caracas 1961, p. 168-185.

CASTRO ARENAS, Mario. *La rebelión de Juan Santos*. Lima: Ed. Milla Batres, 1973.

EL MERCURIO PERUANO. “Idea de las Congregaciones públicas de los Negros Bozales.” *El Mercurio Peruano*, n. 48, 16 de junho de 1791.

HERNÁNDEZ, José. *Martín Fierro*. Madrid: Ed. Cátedra, 1990.

LYNCH, John. *Las revoluciones hispano-americanas 1808-1826*. Barcelona: ed. Ariel, 1976.

MACERA, Pablo. *Visión histórica del Perú*. Lima: ed. Milla Batres, 1978.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "El problema de la razas en la América Latina". In: _____. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1988.

_____. *Temas de Nuestra America*. Lima: Amauta, 1988a.

_____. "Occidente y el problema de los negros" In: _____. *Figuras y aspectos de la vida mundial*. III. Lima: Amauta, 1977.

_____. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 16ª edição, 1969.

SARMIENTO, Domingo F. *Facundo*. Madrid: Ed. Catédra, 1990.

TARDIEU, Jean Pierre. *Le destin des noirs aux Indes de castille (XVI- XVIII siècles)*. Paris: L'Harmattan, 1990.

TARDIEU, Jean Pierre. *Noirs et indiens au Pérou*. Histoire d'une politique ségrégationniste XVI-XVII siècles. Ed. L'Harmattan, Paris, 1990a.

Retomadas Guarani e Kaiowá

O socialismo indo-americano e a busca da terra sem mal

Felipe Johnson e Silvia Beatriz Adoue

As sociedades primitivas são, portanto, sociedades indivisas (e por isso cada uma se quer totalidade una): sociedades sem classes - não há ricos exploradores dos pobres-, sociedades sem divisão em dominantes e dominados - não há órgão separado do poder. É o momento agora de levar totalmente a sério essa última propriedade sociológica das sociedades primitivas.

Pierre Clastres (2011a, p. 141)

em "A questão do poder nas sociedades primitivas".

Para o pensador militante peruano José Carlos Mariátegui, o socialismo só podia ser imaginado, no mundo andino, como um socialismo indo-americano. Quando formulou essa afirmativa (2005, p. 120), havia, para ele, uma razão evidente: a população peruana era indígena em 80% a 85%. Mas o animavam outras razões que dizem respeito à sociabilidade indígena, a características da cultura do povo andino que ele reconheceu como "elementos de socialismo prático"¹. Ele observou práticas renitentes, não apenas de caráter residual, não apenas funcionais ao capitalismo dependente, mas reativadas frequentemente nas rebeliões indígenas que

¹ "Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que a la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas" (MARIÁTEGUI, 2005, p. 52).

testemunhou, entre as quais a rebelião de Rumi Maqui foi a mais notável.

Pensar nesses elementos como parte das bases para um socialismo indo-americano não era de todo original. Os estudos (volumosos) de Marx para responder à pergunta de Vera Zasulich dão conta de problemas semelhantes².

Conhecendo os povos das terras altas, pouco sabia Mariátegui dos indígenas das terras baixas da América do Sul. E foi sobre o conhecimento do mundo andino e em incipientes estudos da história pré-colombiana da região que ele formulou o que seria ao mesmo tempo um conceito teórico e um programa. Os conhecimentos etnológicos aqui envolvidos, portanto, não são uma finalidade em si mesma. Um programa precisa de condições materiais para se realizar. E os elementos de socialismo prático seriam bases materiais para esse socialismo indo-americano que Mariátegui supunha possível.

Nossa intenção, neste capítulo, é refletir sobre esses elementos entre os povos das terras baixas e, em particular, entre os guarani. Não apenas para conferir se o arrazoadado de Mariátegui vale para esses povos, mas ir um pouco mais longe. Pretendemos pensar em que medida o *ñandereko*, modo de vida tal como o nomeiam os guarani, dá um outro sentido à perspectiva socialista.

O mundo andino antes e depois da chegada dos europeus

Antes de entrar nessas matérias, porém, faz-se necessária uma reflexão sobre as condições em que essas permanências de modos de produção e reprodução da vida tiveram margem e possibilidade desde a conquista.

Nos casos do mundo andino e do meso-americano, regiões em que já havia sociedades com Estado antes da invasão europeia, houve uma reutilização parcial de formas de exploração do trabalho pré-existentes. Entre os povos andinos,

² Eles se referem à possibilidade de a transição na Rússia ter um programa agrário apoiado na comuna eslava, o *mir*, suprimida em 1861, com a "emancipação dos servos" pelo czar Alexandre II.

durante o domínio inca, as formas da alienação do trabalho excedente eram o tributo³, a *mita*⁴ e o *yanaconazgo*⁵, entre outras. Elas vinham se consolidando nas sucessivas sociedades com Estado que existiram na região desde antes do primeiro milênio antes da nossa era e continuaram sendo utilizadas pelos conquistadores espanhóis. Recentes descobertas sobre a cidade de Karal, do terceiro milênio antes da nossa era, apontariam para uma ainda mais precoce cisão social em certas áreas da região andina. É verdade, porém, que mesmo os serviços prestados ao Inca conservavam características de reciprocidade e dívida do chefe para com o grupo próprias das sociedades primitivas: o Inca era obrigado a retribuir "generosamente" as comunidades pelos *mitayos* emprestados, não apenas com o fornecimento de alimentação e vestimenta para eles. A cada retorno de uma leva de *mitayos*, chegava com eles um carregamento de alimentos, vestimentas e objetos pelos quais se realizava a redistribuição do grosso do arrecadado nos tributos pelo Inca (ROSTOWOROWSKI, 1999, p. 257-284). Ora, vemos nesses gestos o encobrimento ideológico da exploração, utilizando para eles as vestes das relações de trocas da comunidade primeva, já como casca vazia.

Mas a grande diferença com a utilização que os europeus fizeram dessas formas de exploração do trabalho é que nos Andes pré-colombianos (ou devíamos dizer: antes da chegada de

³ A terra dos *ayllus*, comunidade andina em quechua, era dividida em três partições: uma parte produzia o que o *ayllu* consumia, de maneira imediata ou diferida; outra parte era para o tributo a *Inti* (o sol, divindade dos incas, mas comum a todo o povo andino), constituía uma reserva para redistribuição entre os diferentes *ayllus* em caso de uma má colheita, uma praga ou uma catástrofe qualquer; a terceira parte era para o Inca, o soberano do Tawantinsuyo, e estava destinada à casta dominante formada pela etnia inca, mas também para sustentar os *mitayos* (ver nota 5).

⁴ A *mita* era uma instituição que consistia em serviços civis para a construção de depósitos de mantimentos, estradas, prédios das cidades como templos e palácios e algumas obras hidráulicas, já que estas, nas regiões, eram levadas adiante na forma de *minka* (mutirão) entre vários *ayllus* vizinhos que se beneficiavam delas. Os *mitayos* eram recrutados em levadas que representavam um sétimo da população masculina de cada *ayllu*, e serviam por três meses para depois retornar ao *ayllu*, que enviava outro grupo.

⁵ O *yanaconazgo* era uma forma de servidão por toda a vida que prestavam indivíduos retirados do *ayllu* para uma família nobre da etnia dominante.

Francisco Pizarro), assim como no resto do continente, nunca houve propriedade privada da terra e nem economia monetária. A sociedade do mundo andino, e também do meso-americano, conheceu a cisão da sociedade, a alienação do trabalho e a instituição do Estado. Mas a dominação espanhola trouxe a expulsão dos povos da maioria das comunidades, seja para utilização da força de trabalho nas minas e na produção agrícola para exportação, seja para a exploração privada da terra. Como se tratava de uma economia monetária, aquelas formas de exploração do trabalho estavam a serviço da acumulação de capital na Europa. O ouro e a prata, achados em abundância na América, serviam para cunhar moeda em grande volume, e assim aumentar a velocidade das trocas comerciais, e formar um capital usurário capaz de constituir a concentração de capital suficiente para investimentos na manufatura e, depois, na formação do capital industrial. A primeira integração do continente ao mercado mundial deu-se na forma de exploração por espoliação. Isto é, na forma de transferência de modos de produção e de reprodução para o modo de produção capitalista. A diferença da Europa, porém, é que essa forma de exploração por espoliação não foi apenas a marca da acumulação primitiva. Continuou, não apenas durante o período colonial, mas também no período neocolonial, na fase imperialista e naquela que Florestan Fernandes chama de imperialismo total (FERNANDES, 1972).

Essas e outras formas de exploração surgidas ao longo de toda a história da América após a colonização consistem na transferência de valor de um modo de produção e reprodução da vida para o modo capitalista de produção. Se Ruy Mauro Marini encontra nesse procedimento as bases para a superexploração do trabalho na América Latina (2005), Claude Meillassoux estuda especificamente a exploração da comunidade doméstica para a reprodução da força de trabalho barata (1977).

No campo das práticas produtivas, as comunidades andinas direcionaram precocemente o trabalho coletivo à geração de excedente. A preponderância dos cereais na sua alimentação, com suas possibilidades de armazenamento por períodos mais prolongados, e a distribuição de cada *ayllu* em

pisos ecológicos, em territórios assumindo a forma de "arquipélagos", os levaram ao trabalho para o consumo adiado. Isto se deu, no caso andino, como resultado da progressiva mudança climática que sofreram. No caso dos meso-americanos, os povos recorreram à produção de cereais como resposta à grande pressão demográfica que sofreram com a chegada, em grandes ondas migratórias, dos povos caçadores do norte, como resultado da redução significativa da caça.

As tecnologias destinadas à produção de um suplemento para o consumo adiado foram aproveitadas para a produção de excedente nas grandes sociedades agrícolas, ao ponto de um 1/3 da produção ser destinado ao consumo adiado do conjunto dos *ayllus* em casos de desastre e 1/3 de excedente para a casta dirigente. Isto, além da utilização permanente e integral, ainda que revezando os trabalhadores, da força de trabalho de 1/7 da população masculina do *ayllu* por dita casta. Sem dúvida, tais exigências alteraram profundamente as práticas comunitárias e sua sociabilidade. Porém, havia e há permanência de costumes residuais que afloram nas sublevações das comunidades contra a exploração.

Os povos das terras baixas

Os povos caçadores e coletores e as comunidades que praticam o modo de produção doméstica das terras baixas, em troca, têm verdadeira aversão pela produção de excedente. Em condições de abundância em que viviam antes da conquista, não precisavam desenvolver tecnologias para tal. Se esforçavam, em troca, por desenvolver tecnologias que permitissem preservar e expandir a abundância. As proibições alimentares precedem todas as outras, mas o controle populacional, as formas de rotação de solos e os deslocamentos dos assentamentos dentro do território, o plantio de árvores e a expansão das matas ciliares são tecnologias que apontam para essa conservação e aumento da abundância no território (SAHLINS, 1976; CLASTRES, Pierre, 1975, p. 77).

Marshall Sahlins, em *Sociedade Afluente Original* (2004), demonstra a falácia da economia de subsistência como caracterização das formas de (re)produção material e consumo nas organizações sociais das terras baixas da América do Sul. Por definição, a subsistência está relacionada a uma frágil relação entre o necessário e a possibilidade de satisfazê-lo; o conceito é aplicado pela antropologia evolucionista como se o acesso à alimentação entre caçadores e coletores e a reprodução do seu modo de vida estivesse à mercê de condições de sobrevivência impostas pela realidade material. A conclusão inevitável deste erro está em assinalar a capacidade de produção de excedentes como um produto direto de sociedades mais avançadas tecnológica e culturalmente. Do etnocentrismo neolítico ao burguês, esta concepção é reforçada em consequência direta do surgimento da propriedade da natureza ou privada, manifestando-se nas domesticações de animais e primeiras monoculturas de cereais no neolítico, no capitalismo moderno e na revolução industrial a escassez como instituição: o proletariado europeu do século XIX está mais próximo da subsistência do que os povos indígenas sul-americanos; a atividade econômica mediada pela propriedade privada dos meios de produção está baseada na insuficiência dos meios materiais (SAHLINS, 1976 e 2004; CLASTRES, Pierre, 2011b).

São as sociedades afluentes, baseadas na economia de punção, que se definem como modo de produção mais próximo da realidade material das terras baixas; não se apropriam de excessos, e permitem a abundância mantendo-se equilibradas pela compreensão da necessidade da partilha e da compensação. A natureza se reconstitui antes que dela novamente se extraia, pois não está cindida com o espírito humano. A ideologia paleolítica, segundo Sylvia M. S. Carvalho (2012), compreende este conjunto de práticas que formam o corpo social ameríndio. As constatações de Sahlins estão pautadas na demonstração de estudos etnográficos, certos em seu recorte: diante das circunstâncias extremas dos aborígenes nos desertos da Austrália e dos Bosquímanos do Kalahari africano, ainda há abundância (1976). O húmus das florestas tropicais apenas revelaria a ampliação do conjunto de recursos que permitem

afirmar tais sociedades como abundantes, afluentes, ou quem sabe, para além da significação de uma outra economia: projetos coletivos socialistas, cuja ideologia paleolítica elabora uma economia política da autonomia.

A noção de projeto coletivo para referir-se às organizações sociais caçadoras e coletoras, foi utilizada por David Graeber em seu livro *Fragmentos de uma Antropologia Anarquista* (2011), por serem baseadas no consenso para existirem. Da mesma forma, construíram possibilidades históricas reais que se aproximam do que compreendemos através da teoria revolucionária como uma terra livre, socialista, em oposição ao capitalismo e ao Estado. É a reafirmação da liberdade, contrária às atribuições de poderes políticos ao chefe e à verticalidade da divisão dos poderes, assegurada por uma comunidade não dividida, una e sem tiranos.

O antropólogo francês Pierre Clastres, que estudou os Guayaqui e os Guarani, desenvolveu uma tese segundo a qual os povos das terras baixas não são "sociedades sem Estado", mas "sociedades contra o Estado" (1979 e 2011a). A diferença não é irrelevante. O Estado, na argumentação do autor, não é resultado, mas precede a cisão social. Não há cisão social sem violência exercida no seio da sociedade. Tible exprime essa afirmação da seguinte maneira:

A opressão política precede a exploração econômica, a alienação primeira é política e, desse modo, a partilha entre arcaicos e ocidentais situa-se na transformação política mais do que no desenvolvimento técnico e econômico. O funcionamento das "sociedades primitivas" visa impedir que isto venha ocorrer [...]. (TIBLE, 2013, p. 133-134).

Os Guarani e o jeguatá

Como a grande maioria dos povos das terras baixas, antes da conquista europeia, viviam uma economia de caça, pesca, recoleção e agricultura de baixo impacto, numa organização com divisão sexual do trabalho que destinava às

mulheres a prática agrícola. Até aí, não há grandes diferenças com os outros povos. Mas é preciso falar do *jeguatá*, e da busca da Terra sem Mal (*Yvy Maraë'y*).

Hélène Clastres fala-nos da grande dispersão geográfica dos Tupi-Guarani no período pré-colombiano. E viveram, no período prévio à chegada dos europeus, uma grande explosão demográfica e uma profunda transformação política (1978, p. 57-59). Foi nesse contexto que surgiu um grande movimento religioso que levava à procura da Terra sem Mal,

como a contrapartida crítica e negadora das transformações políticas e sociais que se inauguravam. Talvez o "messianismo" traduza sempre um estado de desequilíbrio social: no caso que nos interessa, não há necessidade alguma de invocar a chegada dos brancos para encontrar uma causa para o desequilíbrio que já a recente história dos tupis-guaranis pode explicar muito bem (1978, p. 59-60 - grifos da autora).

Esse desequilíbrio social do qual fala a antropóloga consistia numa crescente diferenciação social resultante de um crescente poder dos chefes, que até então não possuíam poder algum. Se os povos da floresta constituíam essencialmente sociedades guerreiras, com redes de alianças e inimizades nem sempre estáveis, os guerreiros não chegavam a constituir um grupo de poder, e sim de prestígio que precisava ser alimentado permanentemente. O destino de um guerreiro era necessariamente uma corrida individual em direção à morte. Da mesma maneira, os chefes e mesmo os rezadores ou xamãs tinham prestígio, mas não poder sobre os outros. O prestígio dos chefes radicava na sua prodigalidade, de maneira que precisam trabalhar bastante, eles e suas famílias, para manter o lugar. O dos rezadores está associado à eficiência da sua reza, e, portanto, estava sempre em risco (CLASTRES, Hélène, 1979, p. 25-45). Nesse período de expansão e conquista dos Tupi-Guarani que precedeu a chegada dos europeus, porém, alguns chefes adquiriram poder e as sociedades adquiriram um caráter piramidal. Eis a natureza desse desequilíbrio social do qual nos fala Hélène Clastres.

É nesse contexto em que aparecem certos rezadores itinerantes, os *karai*. Eles circulam sem barreiras por todo o mundo guarani. A razão do acolhimento entre aliados e inimigos é que eles se apresentam como filhos de mulher com os deuses. Isto é, não pertencem a qualquer linhagem. Se a rede de alianças coincidia mais ou menos com a rede de troca de mulheres, é compreensível que, numa sociedade patrilinear, quem é filho de deus com mulher não pertença a qualquer linhagem. Isto é, não pode ser recebido como inimigo em parte alguma. A profecia dos *karai* apontava para a ruptura com a ordem que conduzia à cisão social. Por um lado, chamava o abandono da "terra imperfeita" (Yvy ko axy) para a terra imortal, a Terra sem Mal: uma grande migração. Na cosmogonia guarani, a humanidade tinha sido destruída e isso, o "fim do mundo", aconteceria novamente. O jeito era se deslocar para uma espécie de cocanha, onde as flechas irão para a caça sem serem disparadas e não existiria a doença e nem a morte. Para isso, era preciso caminhar: o *jeguatá*.

Ressalta com evidencia o caráter negador dos discursos proféticos: para ascender a essa terra prometida, não se recomenda apenas aos índios que parem de caçar e cultivar (que renunciem, portanto, ao que constitui a trama da sua existência cotidiana), mas ainda aconselha-se que desrespeitem as regras de matrimônio. *Que deem suas filhas a quem quiserem*: é a inteira ordem social que se vê posta em questão (CLASTRES, Hélène, 1978, p. 47 - grifos da autora).

Considerando a rede de alianças, a ordem da troca de mulheres sofria determinações em que os chefes tinham poder. De fato, o deslocamento exige o abandono, pelo menos temporário, da agricultura. Os autores que se debruçam sobre o tema do *jeguatá* não analisam a fundo as consequências que essas recomendações poderiam ter na divisão sexual do trabalho – uma vez que a agricultura era tarefa estritamente feminina – e na ordem patriarcal⁶.

⁶ Para mais informações sobre a mística do *jeguatá*, sugerimos a leitura da dissertação de mestrado de Luis Gustavo S. Pradella "Entre os seus e os

O andar do *jeguatá* só pode acontecer em corredores de abundância, já que não é possível carregar mantimentos. Esse território de fluxo parece sobreposto a um território fixo.

As retomadas guarani e kaiowá

Durante as entradas europeias, os guarani, em grande número, preferiram se internar no mato a se deixar confinar nas reservas e missões. Foi caso dos kaiowá, que significa "gente da floresta". Ao longo de todo o processo de colonização, as possibilidades da prática do *ñanderekó* se reduziram. A forma de organização da sociedade guarani em *te'ýi*, *tekoha* ou *guára*⁷ e suas práticas econômicas exigem território contínuo, mesmo que não exclusivo, como é o caso do *guára*. Segundo Bruno Martins Morais,

Esse modelo de territorialidade guarani logo se deparou com a dificuldade de circunscrever redes sociais mais amplas. Às margens do rio Iguatemi, no lugar que os índios chamam Yvy Katu, era evidente o complexo sistema de relações de trocas materiais, rituais, e simbólicas entre famílias aparentadas, ou apenas vizinhas, de modo que a projeção dessas relações sobre o território não caberia nos limites estreitos de uma definição de *tekoha* como espaço exclusivo de uma única família extensa. (2006, p. 10).

Na região sul de Mato Grosso do Sul, onde os guarani e kaiowá permaneceram, a fronteira das fazendas avançou em ondas, primeiro com a exploração de erva mate, depois com a pecuária, com a soja e mais recentemente com a cana de açúcar para produção de etanol. A partir do fim da Guerra da Tríplice Aliança, quando o Estado brasileiro entregou em arrendamento grandes extensões de terra à Companhia Mate Laranjeira para

outros. Horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani", defendida em 2009, na UFRGS.

⁷ *Te'ýi* é a família extensa; *tekoha*, literalmente "lugar onde se é", é o agrupamento de várias famílias extensas; *guára* eram agrupamentos territoriais de vários *tekoha*.

exploração de erva mate e para isso realizou o esbulho territorial, o aldeamento compulsório chegou à formação de oito reservas demarcadas na região entre 1915 e 1928, a partir da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Todavia, num primeiro momento, muitos *tekoha* conseguiram resistir ao aldeamento, permanecendo nos fundos de fazenda (CAVALCANTE, 2015). Na segunda metade do século XX, com a entrada da soja, altamente mecanizada, e da agroindústria sucroalcooleira, com sua mecanização, expulsaram de vez os *tekoha* que se refugiavam nos fundos de fazenda e eram tolerados no período da erva mate para se dispor de força de trabalho.

A partir de 1970, torna-se visível a demanda por demarcação de terras indígenas, que estava prevista na lei. Até 2013, foram declaradas 29 áreas de terra indígena, só cinco delas homologadas, completando 165.316 há, segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (CAVALCANTE, 2015, p. 78-80). Mesmo assim, 80% dos guarani e kaiowá continuam morando em reservas superpovoadas.

Apesar da Constituição de 1988, que em seu artigo 231 prevê a demarcação das terras indígenas, os processos morosos chegaram a ficar paralisados. No momento em que escrevemos este capítulo, mesmo terras homologadas estão sendo questionadas e sofrem processos judiciais visando à reversão da demarcação. Consequentemente, os guarani e kaiowá vêm fazendo acampamentos com o objetivo de reocupar suas terras. Eles chamam esses processos de retomadas. Têm um número de áreas semelhante ao das terras declaradas com acampamentos na beira da estrada, junto à terra em disputa, ou ocupando uma pequena área dentro dela. Trata-se de autodemarcações que os guarani e kaiowá vêm fazendo, assim como os munduruku, da região de Mato Grosso, Amazonas e Pará.

É inevitável associar a caminhada das retomadas ao *jeguata*. Como no deslocamento religioso, não se trata de um andar sem rumo. O próprio caminhar configura o território de fluxo. Para que ele se realize, é preciso transformá-lo em corredor de abundância. Aquilo que mais modernamente chamamos de "corredor ecológico", que exige uma transformação

do ambiente degradado pelo uso da terra pelo agronegócio. Isto é, precisa-se recuperar florestas contínuas, para dispor de recursos de caça, pesca e recoleção.

Neste contexto, em novembro de 2015 houve, na província de Misiones, na Argentina, o encontro dos guarani de Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. Há na região cem mil guarani, mais da metade deles no Brasil. Os kaiowá são quase a metade do total de guarani na região. O lema do encontro foi "Terra, justiça e liberdade". Cabe aqui uma breve explicação sobre o sentido que os guarani dão à palavra "liberdade". Referem-se a um mundo sem cercas, sem fronteiras, que permita abrir o "caminho para a palavra".

O Socialismo Prático dos Guarani

José Carlos Mariátegui, que se insere numa tradição não evolucionista e não eurocêntrica do marxismo ⁸, via na sociabilidade dos *ayllus* elementos de socialismo prático. Germes da sociedade do porvir. Com muito mais razão podemos ver no *ñandereko* germes de uma Terra sem Males para toda a humanidade. Neste conjunto, considera-se a subsistência da “terra sem males” como conceito vivo, em permanente transformação, ou seja, que existe na continuidade especulativa dos Guarani em relação ao fim do mundo (PIERRI, 2013) em uma circunstância histórica em que há uma descentralização da problemática do fim do mundo a partir da catástrofe ambiental através da ação antrópica, invertendo absolutamente a “terra sem males” para “males sem terra”⁹. Pensar o deslocamento que não reconhece fronteiras, ou *jeguatá*, é uma referência para a própria luta contra o capital assim como ele se apresenta no território, este mesmo território cujas ecologias sangram em solo

⁸ Para aprofundar sobre essa diferenciação, que compara Karl Marx com o último Friedrich Engels, sugerimos a leitura de *Marx selvagem*, de Jean Tible (2013).

⁹ "III Conferência Curt Nimuendaju", palestra de Eduardo Viveiros de Castro. <https://vimeo.com/81488754>, acessado em 06/12/2016 às 17h.

compactado e envenenado. Pode ser também um caminho de fluxo e de abundância.

Processos revolucionários contemporâneos, como conduzidos pelos Zapatistas em Chiapas, sudeste do México, ou pela resistência popular curda, especialmente em Rojava, ao norte da Síria, apontam caminhos em que grupos étnicos, recuperando a autonomia de territórios tradicionais, opõem modos de vida e práticas de autodefesa ao avanço do capital, em um movimento contraditório a estes modos de vida, tecidos em fluxos e redes de sentidos e ações consideradas como contrapoderes (GRAEBER, 2011).

Apreender a busca pela Terra Sem Males (CLASTRES, Hélène, 1978, p.51), *Yvy Marãê'y*, e sua inserção na dinâmica de transformação e restrição da mobilidade consequentes da colonização, implica em uma tentativa de conceber epistemologias marginalizadas, que confrontem a vantagem epistemológica (CASTRO, 2002), abrindo questões acerca das formas de fazer política entre os guarani e kaiowá, o que prevê uma ecologia social profunda elaborada através do *Teko*, modo de vida guarani e kaiowá (MOTA, 2012); o *Teko* supõe características próprias, vivências em espaços que conformam territórios, atualmente restringidas com cerceamentos que se entendem, por um lado, enquanto “males que cercam as retomadas”¹⁰, e, por outro, violações sucessivas e reincidentes de direitos territoriais. O *Tekoha*, por sua vez, é concebido como “lugar de modo de ser, de cultura, de teko, significa y produce al mismo tempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní.” (MELIÁ, 1993) e também como procura do bom-viver, *tekove porã*, e do *Ñande Reko*, ou “nosso modo de ser” (BENITES, 2014). É a viabilização de um modo de vida autônomo nos territórios insurgentes, de Chiapas a Rojava, um referencial preciso para o entendimento destes projetos utópicos e ético-políticos em

¹⁰ Exemplos: ataques paramilitares com armas-de-fogo, veneno e outras ofensivas, articuladas por fazendeiros, com um fundo internacional alinhado à produção de *commodities*; ataques químicos, homicídios, tentativas de homicídios, reintegrações de posse, criminalização dos movimentos; introdução do alcoolismo, suicídio, mortalidade infantil.

curso, que geram inquietação quando relacionados às formas políticas de organização guarani e kaiowá.

Não se trata apenas de provas de que sociedades não cindidas são possíveis. Há nas práticas guarani uma orientação para modificar as relações do humano com o não humano. Eles nunca estiveram fora da história, numa permanência fixa. Os guarani agiram ativamente contra o Estado, contra a cisão. Os não indígenas podemos apreender com eles. Não para tornarmos indígenas, mas para fazer dos seus elementos de socialismo prático, residuais dentro do contexto de capitalismo dependente em que está o Brasil, práticas hegemônicas.

O ritmo da produção não é o ritmo do *Mbaraká*, não é o impacto do bastão musical *Takuapu* na terra onde se pisa macio diante de *Yvyra'i*, haste-insígnia, lugar onde se realizam os rituais de canto e dança em referência ao corpo-espírito de Ñanderu. Entre os cantos e danças, o *Sambo*, dança de defesa e movimentos rápidos usada nas lutas que enfrentam, indicam a espiritualidade que permeia as barricadas contra o capital na fronteira dos campos de monocultura. A consciência anti-Estado, a negação das forças centralizadoras, entretanto, longe de ser apenas uma ausência da estrutura, é de fato negação consciente. Quando nos disseram, na retomada guarani e kaiowá de Tey'i Juçu (Grande Povo), próxima de Caarapó (MS) e da aldeia Tey'i Kue, que a Tekoha (lugar onde se é) é pré-condição para ter liberdade, fundamentou-se no discurso indígena a evidência da totalidade em um contexto de lutas, como também da historicidade das terras baixas.

Referências

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul*. Mime, 2015.

CLASTRES, Héléne. *Terra sem Mal*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado (investigações de antropologia política)*. Trad. Bernardo Frey. Porto: Afrontamento, 1979.

_____. "A questão do poder nas sociedades primitivas". In: *Arqueologia da violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaify, 2011a, p.135-143.

_____. "A economia primitiva". In: *Arqueologia da violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaify, 2011b, p.163-184.

CARVALHO, Sylvia M. S. *A ideologia paleolítica*. Mime, 2012.

FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. 2a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima-Peru: Biblioteca Amauta, 1988.

_____. "Aniversário e balanço". In: LÖWI, M. (org). *Por um socialismo indo-americano*. Trad. Luiz Sérgio Henriquez. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005, p. 118-121.

MARINI, Ruy Mauro. "Dialética da dependência, 1973". In: _____ *et all. Ruy Mauro Marini. Vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 137-180.

MARX, Karl. "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich". *Obras completas*. T. 3. Moscú: Progreso, 1974. In: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htmz> (23/10/2012).

MEILLASSOUX, Claude. "A exploração da comunidade doméstica: o imperialismo como modo de reprodução de mão-de-obra barata". In: *Mulheres, celeiros & capitais*. Trad. Antônio Figueiredo. Porto-Portugal: Afrontamento, 1977.

CADOGAN, Leon. “Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”

GRAEBER, David. *Fragmentos de uma Antropologia Anarquista*. Porto Alegre: Deriva, 2011.

PRADELLA, Luis Gustavo S. *Entre os seus e os outros. Horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. Dissertação de mestrado pela Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), 2009.

ROSTOWOROSKI, María. *História del Tahauntinsuyu*. 2a ed. Lima: IEP/Promperú, 1999.

SAHLINS, Marshall. *Áge de pierre, áge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Trad. Tina Jolas. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Stone age economics*. Londres: routledge, 2004.

TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013.

O marxismo hediondo: notas para um estudo comparativo entre José Carlos Mariátegui e Rodolfo Kusch*

Miguel Mazzeo

Nas décadas de 1960 e 1970, na Argentina, é possível rastrear a presença do Amauta peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) na obra de Gunter Rodolfo Kusch, filósofo e antropólogo nascido em Buenos Aires em 1922 e falecido, prematuramente, em Maimará, na província de Jujuy, em 1979.

I

Kusch foi uma figura relevante no pensamento americano, um autêntico precursor da denominada filosofia americana, uma filosofia concebida no ambiente geocultural de *Nuestra América* e sem os constrangimentos característicos da rígida estrutura disciplinar denominada "filosofia" e que, portanto, costuma se expressar numa verdadeira práxis des-disciplinadora.

Uma filosofia que foi e continua sendo amassada com o barro e que pode valorizar a subjetividade do saber e fundar uma pertença, em lugar de priorizar a objetividade de conhecer e intuir uma gestão e um controle do saber. Falamos de um saber e uma pertença que surgem do fato de compartilhar experiências com os outros e as outras e não do saber e a pertença que derivam da adesão individual a qualquer sistema de símbolos abstratos. Trata-se de uma filosofia semanticamente subversiva, epistemologicamente rebelde, que localiza a reflexão no devir que tenta captar e não num pensamento pré-fabricado e que tudo abrange.

* Tradução Silvia Beatriz Adoue.

Uma filosofia que identifica e denuncia a projeção das visões coloniais nas ideias e imagens que, ao longo de quinhentos anos, fizemos de nós mesmos. De fato, a crítica radical e descarnada do "malinchismo"¹ é um de seus sinais que mais a caracteriza.

Uma filosofia que assume uma agenda de preocupações não ocidentais, não europeias, e que impugna o paradigma ocidental que nega a capacidade de *Nuestra América* de produzir pensamento, o olhar alheio que nos invalida, a cultura encobridora etc.

Uma filosofia que assedia as linguagens, as filosofias e as culturas oficiais que não reconhecem a alteridade societária e cultural.

Uma filosofia com os pés na terra e necessariamente política, dado que não pode velar a crítica à relação neocolonial, à colonialidade do poder e às diversas formas de injustiça cognitiva.

Uma filosofia que, no dizer de Leopoldo Zea, identifica como ponto de partida "a pergunta pelo concreto, pelo peculiar, pelo original em América" e também pode reconhecer "a consciência do que é acidental" da cultura e o ser de *Nuestra América* (ZEA, 1971, p. 15-16).

Trata-se de um pensamento em situação que assume o peculiar significado da modernidade para as classes subalternas e oprimidas de *Nuestra América*. Uma teoria constitutivamente crítica e conveniente para cimentar a diversidade crítica, apta para fundamentar a história para além do regime do capital. Um ponto de vista "popular" que, nas palavras de Alcira Argumedo, "[...] recupera os relatos das alteridades excluídas pelas correntes eurocêntricas" e "impõe o reconhecimento do *outro* historicamente menosprezado", dos significados e tradições que alimentam a "visão dos vencidos", "a outra cara da conquista". Um ponto de vista que "Considera que as concepções desses 'bárbaros' mais fanaticamente hostis aos estrangeiros contêm potencialidades teóricas, emergentes das experiências vitais e

¹ Refere-se à Malinche, entregue como escrava sexual para Hernán Cortés por Moctezuma, entregou ao invasor informações sensíveis que permitiram tomar Tenochtitlán e derrotar os aztecas. (Nota da Tradutora)

das expressões culturais de um sujeito social heterogêneo, que encontra seus pontos de unidade numa história comum de resistências e rupturas, de sonhos de dignidade e autonomia" (ARGUMEDO, 2011, p. 135-136).

Uma filosofia que não mistifica os homens e as mulheres, que não os desarraiga, que não lhes rouba as palavras próprias para impor-lhes outras alheias.

Uma filosofia sustentada pela fundação ou a reafirmação de um pertencimento, por uma mística derivada da vivência de uma autoconsciência, de uma identidade cultural autônoma própria de *Nuestra América* (uma identidade "plebeia" e "popular") e da experimentação do autêntico "na própria carne". Uma mística que o próprio Kusch alentou em forma permanente. Esta condição, por si só, remete a um extenso campo de confluências.

II

Sem dúvida, a comparação entre Mariátegui e Kusch merece um trabalho de fôlego. A presença determinante dos povos indígenas de *Nuestra América* nas organizações populares e nos movimentos sociais do final do século XX e começo do século XXI obriga a uma releitura da obra de ambos os pensadores. Uma releitura que dê conta das novas situações e os aportes teóricos mais recentes. Nas últimas décadas, os povos indígenas de *Nuestra América* adquiriram voz própria. O indigenismo já não pode se circunscrever às políticas de Estado e de "integração nacional" desenhadas por brancos ou mestiços. Como afirmava o Subcomandante Marcos na décimo-terceira estela de julho de 2003, o indígena rebelde vem romper com os esquemas tradicionais e eurocêntricos do olhar e ser olhados. Ao se rebelar, caducam as figuras dos sacrificadores de humanos, dos mendigos maltrapilhos, dos bons selvagens tergiversados pela modernidade capitalista, os peões submissos e as empregadas domésticas dóceis.

Um conjunto de cosmovisões, saberes, tradições, representações do tempo, experiências sem fim: de praxis de

povos indígenas de *Nuestra América* que começaram a ser reconhecidas como bases (ou, pelo menos, como insumos imprescindíveis) de um modelo civilizatório alternativo ao modelo imposto pelo capital. Ao mesmo tempo, a ciência já não é o único paradigma do conhecimento verdadeiro e deve compartilhar seu rango com outros saberes e com a própria arbitrariedade².

Finalmente, como assinala Florencia Kusch, o campo acadêmico, outrora incapacitado para assimilar um pensamento como o de Kusch, adquiriu certa porosidade perante "temas tais como a perspectiva da subalternidade, o discurso intercultural, o paradigma da diversidade, a crise das ciências sociais, o pensamento situado e os estudos culturais" (KUSCH, 2013, p. 90). Consideramos que esses temas e enfoques não necessariamente asseguram a profundidade e aportam para o desenvolvimento das práxis emancipatórias dos povos, mas, ao menos, permitem alguns contrabandos produtivos.

Nesse aspecto, as obras de Mariátegui e Kusch resultam pioneiras para pensar outros modelos de racionalidade, outros modelos de eficiência e outros modelos de conhecimento. Seus respectivos pensamentos afastam-se de algumas dicotomias euro-modernas, tais como natureza-cultura ou indivíduo-sociedade, ao mesmo tempo em que nos abrem a porta para um pensar profundo, um pensar sobre fundamentos.

Vale o esclarecimento, então, de que aqui apenas pretendemos dar conta de uma recepção argentina de Mariátegui muito peculiar, uma recepção de fundo filosófico, e que, usualmente, não costuma ser considerada.

Devemos ter presente que Kusch, diferentemente de Mariátegui, que era um marxista "convicto e confesso", tomou distância do marxismo. Em grande medida porque Kusch tendia a reduzir o marxismo à sua versão mais dogmática, economicista, evolucionista e estruturalista – que, é preciso reconhecer, era a versão dominante nos tempos em que Kusch produz toda

² René Girard assinalava que o "angelismo científico procede de uma profunda repugnância de origem filosófica e inclusive religiosa a admitir que o verdadeiro possa coexistir com o arbitrário, e talvez inclusive se arraigar nessa arbitrariedade". (Cf. GIRARD, 1995, p. 240).

sua obra – e porque não levou em conta os aportes heréticos no marco da tradição marxista.

Consideramos que Kusch, ainda conhecendo a obra de Mariátegui, não chega a perceber a importância da "tradução" proposta pelo Amauta. Kusch, com razões às vezes justificadas e às vezes injustificadas, debate com o marxismo pulcro – com o marxismo dogmático e eurocêntrico, com "o marxismo que compartilha com o pensamento burguês a certeza utilitarista" (CAILLÉ, 2009, p. 32) –, mas não detecta a existência (ou a necessidade imperiosa!) de um marxismo que, recorrendo a uma categoria kauscheana, poderíamos denominar "hediondo". E dizemos marxismo hediondo para designar um marxismo imerso na realidade que deve interpretar/transformar, um marxismo que supera o temor de se impregnar do fedor dessa realidade, o temor de ser nós mesmos. Um marxismo aberto às diversas formas do conhecimento.

A figura do fedor remete a uns modos ocidentais, não europeus e não burgueses de conhecer. Uns modos que levam em conta o lado afetivo das coisas. Daí o sentido que pode derivar da situação, referida por Kusch, na qual o Inca Atahualpa cheira a Bíblia que o Frei Valverde lhe apresenta. O mesmo sentido que, possivelmente, possamos identificar no horizonte político-gnoseológico assumido por Pier Paolo Pasolini (um "marxista visceral") ao dar um título como *O cheiro da Índia* a sua crônica de viagem por esse país.

Falamos de um marxismo que se contrapõe ao "marxismo pulcro" e que, portanto, se encontra mais na luta de classes que na universidade; por isso não é, recorrendo aos termos que o próprio Kusch utilizava para caracterizar o pulcro, "política pura e teórica" ou "economia impecável". Trata-se de um marxismo que, nas palavras de Jean Paul Sartre, exige levar a dialética "até suas últimas consequências" (FANON, 2007, p. 23)³. Um marxismo que articula um "conhecimento objetivo" com "um saber fazer", o causal com o seminal. Um marxismo

³ Para Sartre, esta operação também implicava em um *strip tease* do humanismo ocidental, do humanismo burguês ou do pseudo-humanismo, que não era outra coisa que uma "ideologia mentirosa, a requintada justificação da pilhagem" (SARTRE, 2007, p. 23).

que considera a consciência tanto nos seus aspectos teórico-predicativos (racionais) como nos seus aspectos pré-predicativos (intuitivos) superando o positivismo e o cientificismo ao que conduz a supervaloração do primeiro aspecto e o irracionalismo ao que conduz a supervaloração do segundo. Um marxismo que aporta ao autoconhecimento das classes subalternas e oprimidas.

Kusch, basicamente, rejeitava a componente cartesiana do marxismo, a atitude apenas intelectual perante o mundo, a herança dos piores postulados da modernidade e do iluminismo, e tudo aquilo que o marxismo compartilhava com o "humanismo burguês": uma concepção teleológica e determinista, ascendente e unidirecional do desenvolvimento histórico (a ideia do progresso ininterrupto, principalmente⁴), algumas tendências à coisificação do sujeito (presentes nas versões mais dogmáticas do marxismo) e uma cultura anticontemplativa e, portanto, seriamente limitada para captar a beleza e a humanidade e altamente destrutiva da natureza.

Essa rejeição, ainda que possa ser analisada à luz de um questionamento indiscriminado de Kusch para com as forças europeizantes e as orientações estrangeiras (ou "portuárias", ou "cipayas"), de alguma forma aproxima algumas das suas afirmações à tradição irracionalista alemã, cuja uma de suas vertentes alimentou correntes conservadoras e, sobretudo, o afasta de uma análise de classe (referimo-nos a uma análise de classe heterodoxo, não dogmático), mais do que necessária, se não perdermos de vista que suas reflexões partem de um sujeito periférico, pobre, explorado e oprimido.

Assim mesmo, essa postura de Kusch explica parcialmente o caráter "populista", quando não abertamente reacionário, de uma faixa de intelectuais (próximos, em geral, à direita peronista das décadas de 1970 e 1980, e próximos ao

⁴ Vale salientar que esta concepção teleológica, determinista, ascendente e unidirecional do progresso não deixava de ser, em última instância, uma concepção vinculada a ideais e projetos de longo prazo. Mas acontece que, em boa parte de *Nuestra America* e ao longo de sua história "moderna", as classes dominantes assumiram, de fato, o imediatismo mais rotundo que foi o correlato das diversas formas de saqueio, desde as mais diretas até as mais sutis.

menemismo da década de 1990) que assumiram a reivindicação do pensamento de Kusch, que decodificaram, em alguns casos, apelando a chaves que fazem fronteira com o obscurantismo místico, no qual a apologia do ser vivente abstrato operava como simples álibi para desqualificar o ser pensante concreto. Está demais dizer que essa situação também contribuiu para desenhar uma figura inassimilável para o campo cultural marxista ou de esquerda.

Mas conceitos como "formação econômico-social", ou "bloco histórico", para mencionar apenas alguns dos conceitos da tradição marxista no sentido amplo e à maneira de exemplo, não necessariamente têm que ser incompatíveis com a penetração no pensamento andino ou com o pensamento seminal. E mais, acreditamos que de sua articulação pode emergir um pensamento original e emancipador.

Para além das influências filosóficas evidentes, vale a pena o esforço por encontrar a medula do pensamento de Kusch. Um pensamento extremamente original, gestado em boa medida a partir do diálogo com o outro. Um diálogo que leva à compreensão do outro. O outro marginalizado e explorado. O outro hediondo. Os e as outras. Trata-se de um pensamento original, irreduzível a suas diversas fontes teórico-filosóficas. São absolutamente injustificadas, além de superficiais, as imagens que apresentam Kusch como um "nazista" às portas do Tiahuanaco, um obscurantista místico ou um precursor doméstico da pós-modernidade.

O pensamento de Kusch, em geral, expressa uma crítica à homogeneização do mundo por meio das relações mercantis e uma rejeição à substituição das relações humanas pelas relações de valor. Resta um déficit muito notório quando se assume esta crítica prescindindo de Marx – pior ainda: contra Marx e com fundamentos abertamente pró-burgueses –, quando se renuncia a um pensamento radicalmente crítico, que evidencie as máscaras do real.

De toda maneira, Kusch reconhecia que Marx (assim como Sigmund Freud) havia conseguido entrever uma "consciência do *estar*", já que o comunismo promovia um retorno à comunidade e ao enraizamento. Um retorno que indefectivel-

mente implica numa praxe tendente a preencher o tempo de relações, e não de coisas. Pode-se, então, reduzir o marxismo à simples apresentação da "outra versão" do "pátio das coisas"?

Assim mesmo, Kusch afirmava que o *ser* (Ocidente e o monólogo eurocêntrico, incluídos o socialismo e o marxismo) era fagocitável pelo *estar* (a cultura indígena de *Nuestra América*). A "fagocitação", como a "tradução" mariáteguiana, opera como nexos entre o fedor e a higiene. Finalmente, para Kusch, o marxismo, assim como a psicanálise, não apenas continha um "saber científico", mas também um "saber de salvação" (2007, p. 202, 204 e 205). Desta maneira, a obra de Kusch deixa aberta a possibilidade de assimilar o marxismo a um saber próprio – um saber para viver e não um saber para dominar – e uma geocultura *nuestramericana*. Uma assimilação que implica numa recriação e que Mariátegui, ao seu modo, propôs décadas antes.

Por outro lado, à diferença de Mariátegui, a análise de Kusch localizava-se num plano metafísico-ontológico e simbólico, já que procurava desentranhar o mecanismo intelectual indígena, os modos de pensar popular, recorrendo frequentemente ao método etnográfico.

A influência de Martin Heidegger é determinante em sua obra. Tem peso como referência de uma rebelião filosófica contra a ideia da modernidade e de uma estratégia de *desconstrução* das retóricas da verdade. Esta rebelião e esta estratégia constituem-se em pontos de partida do pensamento de Kusch. Ainda que Kusch se diferencie de Heidegger em aspectos relevantes. Por exemplo, podemos afirmar que a *Ut-catha* ("estar", "estar sentado", em aimará) impõe-se sobre "a casa do ser" heideggeriana, da mesma maneira que o "viver" (o "viver e só") impõe-se sobre o "fundamento" com endereço fixo. Da mesma maneira, Kusch localizou-se nas antípodas daqueles intelectuais (sobretudo os da geração posterior, "pós-moderna") que recorreram ao pensamento de Heidegger para fundamentar o cinismo ou para negar o sentido de todo e qualquer compromisso social e político.

Cabe destacar, também, a influência de pensadores como Jacques Derrida, Mircea Eliade, Claude Levi-Strauss, Emmanuel Levinas, Karl Jung, Paul Ricoeur, Jean Paul Sartre, entre outros. Autores latino-americanos revelaram-lhe um pensar "daqui", do longínquo cronista peruano de origem indígena Juan Santo Cruz Pachacuti, até o mexicano Miguel León Portilla ou o chileno Félix Schwartzmann, contemporâneos de Kusch. Entre os argentinos, não podemos deixar de mencionar Carlos Astrada, Ezequiel Martínez Estrada e Bernardo Canal Feijóo.

Possivelmente, uma das figuras mais próximas a estas investigações, ainda que com perfil assistemático e entonação mais literária, tenha sido Gamaliel Churata (1897-1969), poeta de Arequipa que desenvolveu sua atividade em Puno e La Paz, Bolívia; diretor de *La Tea* (1917-1919); cofundador de *Gesta Bárbara* (1917); colaborador, na década de 1920, da célebre revista *Amauta*; fundador da "Generación Orkopata", em 1925, e do *Boletín Titikaka* (1926-1930); autor de *El pez de Oro* (1957) entre outros textos. Um autêntico precursor – como Mariátegui, como Kusch – da descolonização cultural. Também, como assinalou José Luís Ayala (2010, p. 847), um precursor do "realismo mágico".

A obra de Churata, entre barroquismos e obscuridades impenetráveis, reflete um modo de pensar aimará, em geral articulado com o pensamento moderno. Churata identificará uma tragédia americana, a do *ser* sem *Ser*. Dizia Churata: "Pelo que se apenas estando e se para ser tem que se estar, será forçoso que a vida constitua certa natureza de estância e ser vida será estar num estar radicalmente biológico" (CHURATA, 2010, p. 376). Ao mesmo tempo, Churata propunha uma dialética diferente da ocidental. A operação principal de Churata e a de Kusch assemelham-se: o resgate da cosmovisão andina que precede ao pensamento filosófico, o reconhecimento da vigência dessa cosmovisão e de suas potencialidades para dar respostas que, diferentemente da filosofia ocidental, apareciam como

radicalmente humanas, respostas "transcendentes", mas também práticas⁵.

Mas na obra de Kusch não há referências a Churata. Como tampouco há referências ao poeta Manuel J. Castilla, que na década de 1950 publica *De sólo estar*⁶; ou a Armando Tejada Gómez, autor da letra da música "Fuego en Anymaná", que também fala de "estar de apenas estar", de "estar na raiz", do "homem que se procura na eternidade", de ser "para durar como o milho" etc.

III

Retomando o fio da meada de nosso relato, sustentamos que, apesar das diferenças, algumas das linhas diretrizes do projeto hermenêutico-político do Amauta impõem-se a Kusch. E, se é verdade que a presença de Mariátegui nem sempre é explícita na sua obra (José María Arguedas aparece muito mais, ou Luis Valcárcel, Uriel García, ou Raúl Porrás Barrenechea, entre outros autores peruanos), há algumas coincidências que têm como ponto de partida, é claro, o substrato indigenista, mas também a crítica ao eurocentrismo, à ideia de progresso, de causalidade etc., enfim: a crítica da razão. Mais especificamente, a crítica à barbárie da razão, a crítica à irracionalidade do racionalizado.

Em *Indios, porteños y dioses*, livro publicado em 1966, ainda que baseado em áudios radiais de 1963, Kusch refere-se explicitamente a Mariátegui. Assinala a dificuldade na hora de aplicar doutrinas na América e afirma que a América reclama uma

(...) peculiar forma de ver e sentir o homem que alenta o índio e o mestiço aquilo que chamei em outra oportunidade o *estar*. Porque pertencem a um mundo pré-

⁵ Churata fala da "resurreição" das culturas vencidas pelo processo de colonização.

⁶ (Cf. SANTILLÁN GÜEMES, 2013, p. 50). O autor refere-se ao fato de que Kusch e Castilla conheceram-se pessoalmente e assinala: "o que nunca compreendi é porque Gunter jamais citou Manuel, que captou o *estar* a partir de outro lado" (*Idem*, p. 51).

industrial, ainda não alienado nessa fácil exterioridade que oferece a vida no burgo com seus objetos. Mantêm-se ainda nesse aspecto do homem que encontra dentro de si a finalidade de sua vida, sua própria solução e sua força para tudo modificar. Talvez Mariátegui conseguiu apreender o mesmo aspecto deste problema, ainda que lhe resultou muito difícil levá-lo adiante, em virtude do escasso instrumental que havia em sua época para entendê-lo a fundo (KUSH, 2007, p. 314-315).

O que é que, na perspectiva de Kusch, conseguiu apreender o Amauta?

Entre outras coisas, podemos destacar:

1) Um conjunto de elementos, dispersos e nem sempre explícitos, aptos para uma crítica da ontologia ocidental e para a postulação de uma universalidade "daqui", oposta à universalidade eurocêntrica (o particularismo europeu moderno) que serviu para fundamentar a subordinação dos povos originários de *Nuestra América*; e uma essencialidade própria, não importada. Universalidade e essencialidade construídas com materiais que usualmente foram subalternizados e marginalizados pelo paradigma monocultural do conhecimento. Desse modo, Mariátegui e Kusch promovem a abrangência epistemológica e podem ser considerados promotores de uma justiça cognitiva global.

Mariátegui e Kusch nos lembram que o Ocidente é um acidente; um acidente esmagador, colonizador, mas um acidente ao fim e ao cabo. Como diz Jean-Paul Sartre: "Uma abstrata formulação de universalidade que servia para encobrir práticas mais realistas", um "clube" que, a partir da resistência dos povos indígenas, revelava sua debilidade: "Não era nem mais nem menos que uma minoria" (SARTRE, 2007, p. 24)⁷. Nem clímax, nem estágio elevado da espécie, nem consumação de uma suposta essência. Sua "excepcionalidade", em algum sentido, é de baixa intensidade, não devia ser sobredimensionada. René

⁷ Sartre acrescentava: "Há coisa pior: uma vez que os outros se fazem homens contra nós, fica evidente que somos os inimigos do gênero humano; a elite exhibe sua verdadeira natureza: uma quadrilha de bandidos" (SARTRE, 2007 p. 24).

Girard referia-se ao moderno como um dinamismo que arrastava o Ocidente, e com ele a humanidade toda, para um estado de indiferenciação relativa nunca antes conhecido, para uma espécie de "não-cultura" ou, simplesmente, de "anticultura" (GIRARD, 1995, p. 195).

Mariátegui e Kusch lembram-nos que os povos de *Nuestra América* não são nem imaturos, nem embrionários, nem incompletos, e sim densos e complexos. Contrariamente ao que pensava o Conde de Kéyserling, *Nuestra América* não é um mundo natural que se encontra no terceiro dia da criação. Deus – se nos é concedido provisoriamente uma hipótese tão desmesurada – não criou o mundo "desigual e combinado". Portanto, os povos de *Nuestra América* têm todo o direito de serem criticados. São merecedores desse direito.

2) Uma estratégia contrária à do Ocidente, que Kusch definiria como o *mundo do ser*, o horizonte de *ser alguém*, um mundo que prescinde das forças da natureza, se colocando por cima ou por baixo da natureza e nunca *dentro* dela, e que substitui a religião e a vida pela técnica e pelos objetos. A crítica de Mariátegui ao Ocidente, diferentemente daquela que Kusch faz, combina-se com uma reivindicação de seus elementos mais característicos, como ser um vínculo com a realidade na qual a vontade e a criação jogam um papel central. Mariátegui não perde de vista a face rebelde da modernidade, seus "momentos de verdade" (nos termos de Theodor Adorno), sua promessa de emancipação e confia em que o socialismo fará possível que esta promessa seja cumprida.

No esforço constitutivo de um sujeito filosófico, cultural, social e político, Mariátegui não desestima os elementos do acervo ocidental que lhe parecem mais idôneos, atualizando de alguma maneira a manobra de Guaman Poma de Ayala com relação ao cristianismo. Essa reivindicação remete a uma resignificação destes elementos em chave plebeia, não-burguesa. Mariátegui, diferentemente de Kusch, está mais aberto à possibilidade de que uma pretensão universalista possa ser o ponto de partida para uma resistência "particular". Não lança mão da materialidade concreta do próprio para renunciar à universalidade. Nós acreditamos que se pode passar batido por

alto alguns aspectos da unidade da história do mundo, mas não se pode passar por alto a unidade da história do mundo. Enquanto Mariátegui procura compreender as especificidades dessa história, Kusch tende mais a negá-la.

Cabe assinalar que, em muitos aspectos, a crítica de Kusch ao Ocidente peca por purista, telurista, maniqueísta. Por momentos esquece algo que ele próprio se encarregou de assinalar com especial ênfase: o caráter fagocitável do ser. Passa por alto a assincronia – a "diacronização do sincrônico" – do processo histórico em *Nuestra América*, seu caráter "desigual e combinado".

Por exemplo: se é verdade que não dá para fazer vista grossa às posturas obreiristas e economicistas da esquerda revolucionária de *Nuestra América* nos anos de 1960 e 1970, se é inegável que algumas de suas concepções de fundo a levaram a estabelecer relações instrumentalizadoras do campesinato-indígena, acreditamos que é completamente injustificada a caracterização que Kusch faz de Ernesto Che Guevara como uma figura impermeável perante *Nuestra América*, uma figura que se rende ao esquematismo inerente a uma cultura de objetos, marcada a fogo pelo pensamento europeu de efeitos mais eficazes nas classes altas e médias.

Lamentavelmente, Kusch desestimava esse lado do Che (ao nosso entender, a mais significativa) que expressava as vozes sufocadas por séculos e a rebeldia própria de *Nuestra América*; o Che herdeiro de Simón Bolívar, José Martí, Emiliano Zapata, Augusto César Sandino e Mariátegui; o Che dos "*rotos, cholos, gauchos, jíbaros*".

Kusch também lança mão da pouco feliz expressão "infiltração marxista" concebida como "elitismo das classes médias", para o caso do peronismo (KUSCH, 2007, p. 12-13). Como se a ala do peronismo que não era de esquerda, revolucionária ou marxista, o peronismo de signo reformista ou de direita, pudesse ser considerado "enraizado", compreensivo do autóctone e afastado do "pátio dos objetos". A pretensão de encontrar no peronismo ortodoxo da década de 1970 um "novo estilo do estar", um núcleo tendente ao sociobiocentrismo, implica em uma visão idealizada e parcial (Idem, 2007, p. 671).

Relegar o Che e a geração de militantes inspirados em sua figura ao campo do higiênico resulta tão absurdo como sustentar a imagem de uma burocracia sindical peronista hedionda.

Pode-se considerar o peronismo como uma expressão histórica hedionda? Apenas utilizando a categoria do fedor em forma muito estreita, empobrecendo conceitualmente a mesma. Em todo caso, acreditamos que é mais lícito pensar o peronismo do tempo de Kusch como um campo contraditório, onde o higiênico e o hediondo conviviam em tensão. Corresponde reconhecer, também, que Juan Domingo Perón apostou abertamente no higiênico. As evidências abundam e não faz sentido se estender em precisões. Valem como exemplo os questionamentos quase desesperados de John William Cooke (2008) – um marxista hediondo do peronismo hediondo – ao componente ocidental e cristão do peronismo (higiênico).

Acontece que o fedor do populismo é sempre superficial. É o fedor que o higiênico joga sobre si mesmo, vez por outra e em pequenas doses; trata-se de uma estratégia sofisticada daquele que domina e, ao mesmo tempo, é um sinal do seu temor. É uma forma de manter em linha os hediondos se revestindo com seu fedor. É fingimento. O fedor do populismo incrementa sua eficiência perante as manifestações mais puras do higiênico. Mas, em realidade, trata-se de um “puxa-puxa” entre limpezas.

No ano de 1988 participamos numa reunião política na qual um militante peronista "kuscheano" sustentava que Carlos Menem era a expressão do "peronismo hediondo", enquanto Antonio Cafiero representava o "peronismo higiênico". Nas últimas décadas observamos aplicações semelhantes, inclusive piores, da categoria kuscheana de fedor.

Sem a pretensão de aprofundar esses aspectos, e reconhecendo a complexidade das articulações entre filosofia e política, não podemos deixar de assinalar que o potencial emancipador que pode ser deduzido do plano mais geral da proposta de Kusch não é diretamente transferível para outros planos.

Nos julgamentos sobre o Che e sobre a esquerda, Kusch mostra-se esquemático e linear, e por momentos sobrevoa uma

espécie de nostalgia reacionária. Nega as complexidades da assimilação do marxismo, ou de qualquer produto do "pensamento ocidental", às realidades desiguais e combinadas. Descarta o instrumental que o marxismo aportava e que, sem dúvida, servia para sintetizar e enriquecer acervos culturais e identidades populares em *Nuestra América*. Passa por cima algum dos paradoxos da modernidade e a influência de algumas correntes do pensamento europeu nas experiências populares e revolucionárias de *Nuestra América*. A grande rebelião de Tupac Amaru, a revolução haitiana, Mariano Moreno, José G. Artigas, Simón Bolívar, José Martí, José Carlos Mariátegui (e o próprio Kusch) explicam-se, em parte, por essas influências.

3) Em lugar de pensar *Nuestra América* como continente vago, como "terra de ninguém", como "cenário", como matéria para dar forma, como o "inferior", Mariátegui esboça a ideia de se deixar submeter por *Nuestra América*, de assumir seu plano de vida. Ideia que Kusch desenvolverá extensamente. Isto é, Mariátegui e Kusch pensaram nos campos propícios (materiais, sociais, culturais, enfim, intersubjetivos) para que a universalidade emancipatória à qual aderiram não naufragasse em *Nuestra América*. Nesse aspecto, cabe destacar a relevância da noção mariateguiana de "elementos de socialismo prático".

Para além dos matizes, Mariátegui e Kusch recusam o lugar de espectadores da modernidade. Convidam a intervir nela: modificando-a, assimilando-a nas combinações mais impensadas.

4) Perante o racionalismo que negava (ou relegava) as entidades coletivas, Mariátegui e Kusch propõem a recuperação da comunidade, a associação entre "comunitarismo" e humanismo e a reivindicação das pautas culturais igualitárias dos povos originários de *Nuestra América*. A ideia de "povo" reivindicada por Mariátegui e a que propunha Kusch, têm como ponto de partida a "comunidade" e coloca a articulação de elementos classistas e culturais. Com relação ao conceito de povo-comunidade, Enrique Dussel nos lembra que

Entre os astecas o *altépetl*, e entre os maias o *Amaq*, são palavras que significam "comunidade", o "povo" com uma intensidade de um "nós" que inclui, desconhecida pelas

experiências moderno-ocidentais. Por isso, na América Latina, por influências indígenas em todo o continente, a palavra "povo" significa algo mais profundo que nas línguas românicas (DUSSEL, 2010, p. 102).

Da mesma maneira que Mariátegui, Kusch identifica a sobrevivência do "antigo fôlego comunitário e coletivista", na Bolívia, no Peru e zonas do Norte Argentino (KUSCH, 2007, p. 188). Kusch refere-se ao sistema do *ayni* – do qual falaremos mais adiante – baseado na propriedade comunitária da terra e no trabalho coletivo, sem coação nem contrato tácito, e propõe sua "reatualização" sob novas condições (Idem, 2007, p. 318).

No artigo "Lo superficial y lo profundo en Martínez Estrada", publicado na revista *Contorno*, n. 4, de dezembro de 1957, Kusch afirmava:

A história possui leis estranhas. Quem sabe se o passado telúrico americano não terá que dar a pauta ao presente que estão vivendo subterraneamente os povos europeus? A experiência de solidariedade social, baseada antigamente na América na silenciosa rigidez do homem comprometido com a terra, pode ser a base imóvel e vital do amanhã, porque sobre essa base da comunidade e do amparo social querem se assentar as massas (Idem, 2007, p. 218).

Consideramos que a "direção", o sentido geral da afirmação de Kusch, é claramente anticapitalista. Em seu núcleo mesmo destaca-se uma racionalidade reprodutiva do sujeito e da natureza. Uma racionalidade não linear, nem formal, uma racionalidade "de acordo a valores" e que poderíamos denominar "circular".

Pode-se traçar uma analogia entre a noção mariateguiana de elementos de socialismo prático (e a conseguinte identificação de "tendências naturais" dos indígenas ao "comunismo") que Mariátegui propõe nos *Siete Ensaíos* e em outros textos (1979a, p. 17, 48 e 58; 1981, p. 109-110; 1979b, p. 31, 48, 49, 62, 82, 161, 196, 277) e o que Kusch entendia como uma alternativa ao "desenvolvimento", uma estratégia libertadora através da "compreensão da lei do objeto" ou do

"restabelecimento do circuito de ação próprio" (KUSCH, 2007, p. 324).

Em síntese, afirmamos que ambos os pensadores aportam um conjunto de elementos para pensar as fontes não liberais da democracia e as fontes não eurocêntricas do socialismo.

5) A noção de fagocitação de Kusch é perfeitamente assimilável à antropofagia e à tradução mariateguianas, principalmente no plano metodológico. Kusch definia a fagocitação como "a absorção das limpas coisas do Ocidente [*o ser*] pelas coisas da América [*o estar*] [...] a maneira do equilíbrio e reintegração do humano nestas terras" (2007, p. 19 e 195). A fagocitação, a antropofagia, ou a tradução podem ser consideradas operações traumáticas, mas absolutamente necessárias para o arraigo. Em ambos os pensadores é a realidade (a realidade incoerente e avassaladora de Nuestra América) que dita o método.

6) Em "El hombre y el mito", um texto de 1925, Mariátegui dizia:

Nem a razão e nem a ciência podem satisfazer a necessidade de infinito que há no homem [...]. A crise da civilização burguesa fica evidente no instante em que esta civilização constatou a carência de um mito [...] A força dos revolucionários não está na ciência; está em sua fé, em sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do mito [...]. (MARIÁTEGUI, 1959, p. 18, 19 e 22).

Da mesma maneira, Kusch também destaca a importância da dimensão emocional-simbólica ou "sapiencial", e coloca a necessidade de um mito. Diz em *América profunda*: "O que precisamos aqui é um mito, que responda exclusivamente a uma intuição do americano" (2007, p. 162). Ao mesmo tempo, identifica as referências a um núcleo ético-mítico por parte do pensamento indígena-popular.

A dicotomia mito-história perdeu peso no teórico e no metodológico. Seu caráter simplista hoje resulta evidente para muitos e muitas. Consideramos que na atualidade, em *Nuestra*

América, todo movimento político emancipador deve dar conta das narrativas míticas dos povos e de suas identidades culturais (não nos referimos exclusivamente aos povos originários), basicamente porque essas narrativas e essas identidades operam como marco no qual se desenvolvem os núcleos de um pensamento crítico *sui-generis* – usualmente negado pelas narrativas eurocêtricas – e as instituições comunais que são funcionais a um projeto emancipador. Mito e rito constituem formas de perceber o mundo dos povos de *Nuestra América*, remetem a linguagens morais críticas, a saberes populares, a saberes resistentes. Longe de toda "manipulação simbólica", o mito é concebido por Mariátegui e por Kusch como fruto da ação e da experiência. À diferença do utopismo abstrato, o mito tem sempre uma base na realidade.

Mariátegui e Kusch, cada um ao seu modo, abjuraram de toda tentativa de "purificar" o pensamento. Ao contrário, sua profunda humanidade levou-os a adentrar nos labirintos do pensamento mítico. Cabe a contraposição com as supostas vanguardas que, em seu afã por purificar o pensamento, transformaram-se em máquinas inumanas.

7) Mariátegui e Kusch aprofundaram-se na questão nacional e coincidiram em algumas perspectivas gerais. Ambos formularam a pergunta a propósito do conteúdo da Nação e questionaram as identidades nacionais "oficiais" impostas de cima e de fora: a nação sem povo (e contra o povo), a nação em chave europeizante, racista etc., a nação como ficção conceitual encobridora. Ambos viam nessas identidades a expressão de uma universalidade alheia, opressora e colonizadora. Ambos foram favoráveis a que as classes subalternas e oprimidas fundassem sua própria nação. Paralelamente, sem contrapor o nacional ao universal, dedicaram-se à busca dos alicerces de uma universalidade própria.

8) Ambos foram acusados, em suas respectivas épocas, levianamente, de arcaizantes. Kusch, em boa medida, retoma a visão da tradição de Mariátegui. Para os dois, o mais "arcaico" podia ser o mais novo, como catalizador que adianta o futuro. Isto é, o passado podia ter finalidades libertárias. Cada um, a sua maneira, reeditou o Paradoxo de Bacon que estabelece que

"sendo antigo, termina sendo moderno". A tradição, assim concebida, adquire um sentido dinâmico. Da mesma forma, Kusch não se apartava nem um milímetro de Mariátegui quando dizia que a cultura não era apenas acervo, mas também "atitude", e que podia se "encher com elementos não tradicionais" (KUSCH, 2007, p. 252). Por sua vez, Churata (2010, p. 142) dizia que "se não sou o que fui, não tenho maneira de ser".

Desse modo, a cultura dos colonizados de *Nuestra América* deixa de ser concebida como o elemento estático perante o dinamismo da cultura do colonizador. A cultura dos colonizados de *Nuestra América* apresenta um dinamismo particular, incompreensível para a barbárie da razão.

Aqui cabe considerar os aportes "originários" identificados por Orlando Fals Borda na história de Colômbia e de *Nuestra América*: o aporte dos indígenas primários, dos afrodescendentes *cimarrones* dos *palenques* e os quilombos, dos camponeses e artesãos hispânicos que eram contra a ordem senhorial, e dos colonos pioneiros internos. Também devemos levar em consideração o conceito de "socialismo raizal", elaborado pelo pensador colombiano (FALS BORDA, 2008a e 2008b).

9) Há em Mariátegui traços de um pensamento seminal, um pensamento que supera as contradições, localizando-as num plano transcendente, conjurando-as. Uma cosmovisão na qual tudo que povoa o universo tem vida (inclusive a morte).

Nascer, crescer, morrer, renascer, que para Mariátegui significa "agonizar", isto é, combater. E também se autoeducar partindo da experiência da própria agonia.

Nascer, crescer, morrer, renascer, que para Kusch significa "crescer para o fruto", o verdadeiro horizonte do viver.

Em ambos temos um pensar-fazendo-crescer, isto é, um pensar germinativo, que Kusch considerava fundamento do pensar popular dos povos originários de *Nuestra América*. Um pensar não era e nem é um "presumir".

10) Os dois recuperam a dimensão utópica como motor das transformações sociais. Não explicam a transformação histórica apenas a partir das contradições estruturais, reco-

nhecem o peso da ideologia, dos valores, dos afetos etc., Mas, além disso, ambos partem de uma utopia que, desde o passado, projeta-se e atualiza-se no futuro.

De alguma maneira, Mariátegui intui o *estar* de América. Então, para ele, o socialismo devia dar conta desse *estar*, não podia nem devia ser uma "superposição" a mais. Poderia se dizer, então, que o experimento de Mariátegui consistiu em articular o *estar* com o *ser*, a cultura indígena enraizada com o projeto universal de emancipação da humanidade, o diabo com Cristo, a igualdade com a diferença. Experimento apenas realizável na periferia de Ocidente, numa margem geopolítica e geocultural onde não resulta descabelado colocá-lo em contradição consigo mesmo, onde é factível uma contramodernidade ou o que Kusch chamava de racionalidade diferente, "profunda" ou mais "próxima a nossos conflitos" (KUSCH, 2007, p. 204). Uma "racionalidade reprodutiva", uma "racionalidade integral", que transcendia o núcleo da racionalidade instrumental.

Referências

AA.VV. *Socialismo desde abajo*. Buenos Aires, Herramienta, 2013.

AYALA, José Luis. "Churata en la cultura literaria universal", en: CHURATA, Gamaliel. *Resurrección de los muertos*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2010.

ARGUMEDO, Alcira. *Los silencios y las voces en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del pensamiento nacional, 2011.

BENVENUTO, Rodrigo Miguel. "La concepción de la filosofía en Rodolfo Kusch". In: www.lointempestivo.blogspot.com. Acessado em setembro de 2013.

CASALLA, María del Milagro. “Vivir en América”. In: *Sindicato de Docentes Privados* (SADOP), www.sadop.net. Acessado em setembro de 2013.

CATTANI, Antonio D.; CORAGGIO, José L. y LAVILLE, Jean-L. *Diccionario de la otra economía*, Buenos Aires: Universidad de General Sarmiento, Altamira, Clacso coediciones, 2009.

CINGOLANI, Pablo. “Vigencia de Rodolfo Kusch”. In: www.bolpres.com. Acessado em setembro de 2013.

COOKE, John William. *Obras completas*. Tomo II (“Correspondencia Perón-Cooke”), Buenos Aires: Colihue. 2008. Eduardo L. Duhalde compilador.

EAGLETON, Terry. *Marxismo y crítica literaria*, Buenos Aires: Paidós, 2013.

CHURATA, Gamaliel. *Resurrección de los muertos*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2010.

DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2010.

FALS BORDA, Orlando. *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana. Investigación acción-participativa*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2008.

_____. *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá: Fica-Cepa, 2008.

FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

HINKELAMMERT, Franz J. y MORA JIMÉNEZ, Henry. *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento – Altamira, 2009.

KUSCH, Rodolfo. *Obras completas*. Tomos I-IV, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007.

_____. “El hedor de América”, In: TASAT, Alejandro José e PÉREZ, Juan Pablo (coordinadores). *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la “América Profunda” de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación-EDUNTREF, 2013 [Publicado originalmente en: *Dimensión*, Revista trimestral de cultura y crítica, año V, N° 7, Diretor: Francisco René Santucho, Santiago del Estero (Argentina), maio de 1961].

KUSCH, Florencia, “El hedor y los márgenes: la militancia barrial (territorial)”. In: TASAT, Alejandro José e PÉREZ, Juan Pablo (coordinadores). *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la “América Profunda” de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación-EDUNTREF, 2013.

GERARDO, Esteban, “Ecos de la América mítica de Rodolfo Kusch”. In: www.alconet.com. Acessado em setembro de 2013.

GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1959.

_____. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Serie Popular Era, 1979.

_____. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1981.

_____. *Ideología y política*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1979.

MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos, “La América profunda de Rodolfo Kusch”. In: www.desdeamerica.org. Acessado em setembro de 2013.

MIGNOLO, Walter (et al.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: El Signo, 2001.

MURENA, Héctor. *El nombre secreto y otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila, 1979.

ROZITCHNER, León. *Moral burguesa y revolución*. Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Nacional, 2012.

PAGANO FERNÁNDEZ, Carlos María, “Rodolfo Kusch: a 30 años de la muerte del filósofo abiyalense”. In: www.bolpres.com. Acessado em 20 de setembro de 2013.

RULLI, Jorge, “En memoria de Rodolfo G. Kusch”. In: www.malgretout.collectifs.net. Acessado em setembro de 2013.
SANTILLAN GÜEMES, Ricardo, “Rituales Hedientos. Anotaciones sobre temas de Rodolfo Kusch”. In: TASAT, Alejandro José e PÉREZ, Juan Pablo (coordinadores). *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la “América Profunda” de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación-EDUNTREF, 2013.

SARTRE, Jean-Paul, “Prefacio” a: Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*. In: FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

STRATTA, Fernando: “El socialismo raizal de Nuestramérica”. In: AA.VV, *Socialismo desde abajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2013.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, “Chiapas: la tercera estela”, México: FZLN, 2003.

TASAT, Alejandro José y PÉREZ, Juan Pablo (coordinadores). *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la “América Profunda” de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación-EDUNTREF, 2013.

TORRE ROGERO, Jorge. *Dones del canto. Contar, cantar, hablar. Geotextos de identidad y poder*. Córdoba: El copista, s/d.

VILCA, Mario, “Entre el arraigo y el exilio”. Kusch y la crítica de la modernidad” y “Lo americano en los circuitos del espanto”. In: www.malgretout.collectifs.net. Acessado em setembro de 2013.

ZEI, Leopoldo. *La esencia de lo americano*. Buenos Aires, Pleamar, 1971.

ZAVALETA MERCADO, Rene. *Clases sociales y conocimiento*. La Paz Cochabamba, Editorial “Los amigos del libro”, 1988.

Filmografía

Hombre bebiendo luz. Rodolfo Kusch un precursor del pensamiento continental autónomo. Documental realizado por Jorge FALCONE. Buenos Aires, 2012.

Difusão e circulação do marxismo na periferia: Mariátegui e a “Teoria da Dependência”

Deni Alfaro Rubbo

*A América Latina parece uma história de encontros
malogrados, realizações desencontradas (...).
Uma viagem que é sempre busca e negação,
reconhecimento e recriação.
Octavio Ianni (1993, p.7-8),
em O labirinto latino-americano.*

Introdução

O objetivo deste trabalho é discutir a difusão e a circulação da obra de José Carlos Mariátegui (1894-1930) entre cientistas sociais brasileiros exilados no Chile durante as décadas de 1960 e 1970. De diferentes modos, intelectuais latino-americanos da “teoria da dependência” tiveram contato com a obra mariateguiana no decurso e depois de suas experiências de exílio. Levando em conta esse fato, procuramos apontar e analisar não somente o que foi absorvido por tais intelectuais, mas também aquilo que por eles *não foi assimilado*, já que a recepção de uma obra é um processo social necessariamente *seletivo*. Nesse sentido, procura-se fazer uma contribuição pontual à história das ciências sociais e do marxismo brasileiro e latino-americano sobre o pano de fundo da circulação das ideias de Mariátegui, autor cuja repercussão no campo político e científico da América Latina foi significativa, embora desigual e combinada (cf. Rubbo, 2018).

Em circunstâncias e com intenções distintas, autores como Florestan Fernandes, Michael Löwy, José Aricó, Oscar Terán, Aníbal Quijano e Agustín Cueva foram leitores assíduos

de Mariátegui. Seleções de textos do pensador peruano foram lidas e assimiladas por seus receptores, que a elas deram significados heterogêneos que não foram necessariamente previstos. Esse processo complexo foi chamado pelo historiador argentino Horacio Tarcus de recepção, isto é, quando ocorre a interpelação de uma teoria “por uma teoria produzida em outro campo, intentando adaptá-la ao (recepção-na em) seu próprio campo” (Tarcus, 2013, p. 31). Em contrapartida, autores como Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra e Ruy Mauro Marini, conhecidos por suas contribuições à “teoria marxista da dependência”, incorporaram aspectos pontuais da obra de Mariátegui sem fazerem dele um protagonista de suas respectivas preocupações teóricas, políticas e científicas. Por essa razão, na acepção designada por Horacio Tarcus poderíamos dizer que não houve propriamente recepção de Mariátegui por parte dos teóricos marxistas da dependência acima mencionados, embora tenha havido recepção como leitura, discussão e posicionamento.

É interessante notar o predomínio avassalador de autores homens na história dos intelectuais e na história da difusão das ideias de Mariátegui na América Latina. A flagrante ausência das mulheres nas ciências sociais latino-americanas daquele contexto, como pode ser observado nas referências que serão trazidas no decorrer deste artigo, constata o constrangedor desequilíbrio de gênero. Uma das poucas exceções do dependentismo marxista foi Vânia Bambirra (1940-2015), funcionária do Instituto de Pesquisa de Opinião de Eduardo Hamy e professora e pesquisadora do Ceso (cf. Ribeiro, 2019) – ainda que não tenha sido possível encontrar rastros da obra mariateguiana em seus escritos¹

¹ No memorial de Vania Bambirra é possível observar seu desconforto com a desigualdade de gênero que marcava o universo político e intelectual de então. Ela relata um episódio quando foi convidada para participar de uma reunião de partidos políticos latino-americanos na Nicarágua da década de 1980: “Meu companheiro [Theotônio dos Santos] também foi convidado e viajamos juntos. Quando lá chegamos estavam reservados quartos para nós. Eles não sabiam que éramos casados, pois sempre mantive meu próprio sobrenome. Recusamos o quarto supérfluo, mas fiquei feliz, uma vez mais, de saber que, como era usual sobretudo no exterior, eu era convidada por mim mesma (Essas observações podem parecer supérfluas,

No primeiro item, apresentamos uma seleção de autores que sugerem certa convergência (ou “afinidade eletiva”) entre temas de pesquisa dos círculos dependentistas marxistas e as ideias mariateguianas, mobilizadas a partir de categorias de apreciação como “revolução”, “marxismo”, “América Latina”, “burguesia local”, “imperialismo” e “dependência”.

No segundo item, disponibilizamos dados referentes à circulação de produtos (editoras, livros e revistas) e agentes (artistas, jornalistas e intelectuais) de difusão da obra mariateguiana, especialmente no período que antecede à chegada bem como durante a presença dos cientistas sociais brasileiros no Chile. Cumpre notar que o ritmo lento da circulação das ideias de Mariátegui no Chile entrecruzou-se com a publicação oficial precoce das *Ediciones Populares de las Obras Completas* no Peru, em vinte volumes, de 1959 a 1970.

No terceiro item, destacamos dois sociólogos andinos que tiveram grande relevância como agentes difusores da obra de Mariátegui: o equatoriano Agustín Cueva (1932-1992) e o peruano Aníbal Quijano (1930-2018), ambos vinculados às instituições de ensino e pesquisa no país e que transitaram entre intelectuais brasileiros exilados, especialmente o último.

No quarto item, analisamos o contato dos intelectuais dependentistas brasileiros com a obra mariateguiana durante suas experiências de exílio e depois delas, buscando rastrear citações, glosas, paráfrases etc.

No último item, defendemos a hipótese de que o contato dos dependentistas com a obra mariateguiana caracteriza-se por uma apropriação efetiva das ideias de Mariátegui que,

mas, não são, em um país como o nosso. Aqui, entre os mais velhos, felizmente não mais entre jovens – discrimina-se a mulher sem mesmo saber se está fazendo). Um bom exemplo proveniente da parte de um homem que é muito avançado politicamente quando o presidente Miguel de La Madrid veio ao Brasil, Brizola telefonou para meu companheiro, convidando-o para um almoço que seria oferecido por ele ao então Presidente e no qual queria que estivessem presentes os intelectuais brasileiros que viveram exilados no México. Em seguida, pediu para falar comigo, para me explicar que eu não estava convidada, porque o protocolo mexicano havia sugerido que as esposas não fossem. E pior foi que ele ainda acrescentou, candidamente: “Você sabe, esses mexicanos são muito machistas” (Bambirra, 1991, p. 83-84).

entretanto, não se converteu em uma explicitação da referência bibliográfica do intelectual andino.

Mariátegui e a “Teoria da Dependência”: afinidades

Após a II Guerra Mundial, o problema do desenvolvimento abrangia diferentes debates postos pelas ciências sociais, como os relativos às “resistências à mudança”; pelos partidos comunistas, concernentes à eventual presença de resíduos feudais no capitalismo e à revolução “democrático-burguesa”; pela Comisión Económica para a América Latina (Cepal), ligados à teoria da “modernização” de matiz estrutural-funcionalista, concebida como possibilidade de superar o subdesenvolvimento pelo crescimento industrial. Evidentemente, as revisões teóricas radicais em curso estavam marcadas pela crise política e social das sociedades latino-americanas. Segundo o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes,

embora as preocupações [sobre o desenvolvimento] se evidenciassem na década de 1950, foi nas décadas de 1960 e 1970 que elas atingiram o clímax científico e político. O desmascaramento das mistificações engendrou um clima propício para uma profunda revisão da história *real* (não a *oficial*) dos países da América Latina (Fernandes, 1994: 10).

Isso se deve principalmente ao advento do enfoque dependentista surgido nos círculos acadêmicos entre 1964 e 1973, com ápice no início dos anos 1970. Nessa época, o Chile abrigou quantidade expressiva de cientistas sociais, economistas e advogados exilados das ditaduras de seus países, em particular brasileiros, transformando-se em um polo irradiador transnacional das ciências sociais na América Latina (cf. Beigel 2010, 2014). Como estudantes, pesquisadores ou professores, muitos brasileiros que se interessavam pelo debate econômico e pelas transformações políticas daquele momento descobriram a “América Latina” quando participaram de cursos e seminários oferecidos pela Cepal através do Instituto Latinoamericano de

Planificación Económica y Social (Ilpes), fundado em 1963. Outros se estabeleceram no Centro de Estudios Socio-económicos (Ceso), criado em 1965, ligado à Universidad de Chile. Havia também, desde 1957, o programa de Estudios Económicos Latino-Americanos para Graduados (Escolatina), a Escola de Sociologia da Universidad de Chile e o curso de economia da Universidad de Concepción, que contava com assessoramento da Cepal.

Segundo Fernanda Beigel, o dependentismo não teria surgido como uma teoria, “mas como um *problema teórico*, no registro de uma linha de reflexão coletiva e interdisciplinar que procurava rediagnosticar o subdesenvolvimento” (Beigel, 2014, p. 78). Isto é, “a dependência foi concebida como uma *situação histórica*, que ocorria no interior de certas condições nacionais e internacionais como resultado da estrutura internacional de desenvolvimento”. Ainda segundo a socióloga argentina, ela não surge como “uma *imposição externa*, e sim como uma *relação* entre países industrializados e dependentes” (Beigel, 2014: 78). A crítica das políticas de desenvolvimento e as novas condições políticas trazidas pelos *dependentistas* (isto é, acadêmicos que desenvolvem esse enfoque a partir de espaços institucionais diferentes e de interpretações heterodoxas e conflitivas) levaram “ao questionamento de temas como a racionalidade da estrutura produtiva, os princípios da legitimidade dos estados latino-americanos e a luta pelo poder” (Beigel, 2014, p. 78).

A associação entre Mariátegui e a “teoria da dependência” é reforçada pelos intelectuais que se debruçaram especialmente sobre a história e as teorias do dependentismo. Provavelmente, o primeiro a trazer à luz essa relação foi o sociólogo italiano Marco Ingrosso. O título de seu trabalho já faz uma alusão explícita a *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*, publicado originalmente em italiano em 1973 e, cinco anos depois, em espanhol. Na breve apresentação de Ingrosso, o intelectual peruano é trazido como *precursor* de novas gerações de pesquisadores (em especial, de André Gunder Frank) que baseavam suas interpretações e análises em modelos conflitivos centrados nos conceitos de “dependência cultural”, “heteroge-

neidade estrutural”, “formações periféricas do capitalismo”, “estrutura polarizada metrópole-satélite” e “incorporação histórica” (Ingrosso, 1978 [1973], p. 18-22 e 37-38).

Em seu trabalho *Latin American Theories of Development and Underdevelopment* (1989), Cristóbal Kay analisou a contribuição das ciências sociais da América Latina para a “teoria do desenvolvimento” destacando vertentes como o paradigma estruturalista, a análise do colonialismo interno, os estudos sobre marginalidade e a teoria da dependência. Nesse mapeamento, o pesquisador chileno associa a formação da “escola dependentista latinoamericana”, que logrou reconhecimento internacional durante as décadas de 1960 e 1970, a discussões teóricas e políticas sobre as obras de Haya de La Torre e de Mariátegui. Dentro de um quadro quase caricatural, o autor estabelece uma classificação política desse embate teórico baseada em duas correntes: a “reformista-estruturalista” e a “marxista-revolucionária”. Para ele, apesar da evidente diferença entre as duas correntes, o que as une “é que ambas refutam a teoria neoclássica e a da modernização e definem o subdesenvolvimento como o resultado de um processo mundial de acumulação capitalista, o qual de maneira permanente reproduz os dois polos do sistema mundial” (Kay, 1991, p. 102)².

Durante a década de 1990, em que a “ressurreição” da teoria da dependência é motivada não apenas pelas novas transformações econômicas do continente, mas também pela necessidade de uma visão de conjunto que supere a fragmentação analítica entre as esferas econômica, política e cultural (cf. Beigel, 2006), reaparece a associação entre Mariátegui e a “teoria marxista da dependência” nos escritos de novos estudiosos, em grande medida seguidores dessa tradição crítica. Na mesma trilha de Ingrosso e Kay, o sociólogo Carlos Eduardo Martins argumenta, com efeito, que os “primeiros brotos” da teoria da dependência surgem na década de 1920 em autores como Mariátegui. Ou seja, “já se insinuava em Mariátegui” a afirmação segundo a qual “as classes dominantes

² Todas as citações de excertos em língua estrangeira foram traduzidas por mim, a quem cabe todas as eventuais inconsistências.

estavam inseridas na divisão do trabalho da economia mundial” (Martins, 2011: 238).

Não podemos ignorar um testemunho de Enzo Faletto na década de 1990, rememorando seus anos como participante ativo do círculo dependentista na década de 1960 no Chile, em que Mariátegui é mencionado. Já como aposentado da Cepal, o sociólogo ítalo-chileno recorda-se do ensaio *Ideología sobre el desarrollo económico en America Latina*, de 1961, em que Albert Hirschman fazia um mapeamento histórico do pensamento social latino-americano desde a independência dos países do continente. A releitura do ensaio de Hirschman despertou em Faletto, naquele momento, o desejo “de situar o tema das origens da chamada *Teoria da Dependência* como um momento de história das ideias em nossa região” (Faletto, 1998: 109). Nesse sentido, Faletto está de pleno acordo com a menção feita por Hirschman sobre a importância que adquiriram as ideias de Haya de la Torre e de Mariátegui: “seus pensamentos estão politicamente motivados, mas são inegáveis contribuições na definição das opções econômicas dos países na região”. Faletto entende que Mariátegui, em particular, “resgatava do passado indígena para que, a partir dele e baseando-se na organização comunitária agrária, fosse possível construir um futuro socialista em seu país e talvez naqueles com similar condição” (Faletto, 1998, p. 109).

Todavia, caberia perguntar se de fato os dependentistas brasileiros que ocuparam postos em centros de pesquisa no Chile leram Mariátegui. Segundo Fernanda Beigel, “além da reflexão sobre o legado estruturalista, da leitura de Marx e do recurso a Weber”, existiu também um intenso diálogo com “os saberes desenvolvidos previamente na região”, os quais permitiram uma análise da “relação histórica entre as estruturas e a mudança social”.

Um destes esforços foi *Economía de la sociedad colonial: ensayo de historia comparada de América Latina*, publicado em 1949 por Sergio Bagú. (...) Bagú pretendia constituir uma história unificada da América Latina com base em documentos coloniais disponíveis e na leitura de escritores latino-americanos que realizaram contribuições

similares entre a década de 1920 e a de 1940 – José Carlos Mariátegui, Caio Prado Jr., Rodolfo Puiggrós, Silvio Zavala, Alberto Zum Felde, Luis Valcárcel, Volodia Teitelboim (Beigel, 2014, p. 78-79; cf. 2010, 2010a).

Ainda assim, caberia indagar se os trabalhos de Mariátegui eram usados nos cursos de capacitação da Cepal ou do Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (Ilpes).

Viagens das ideias na América Latina: Mariátegui no Chile

Um aspecto fundamental para a compreensão da contribuição de Mariátegui para a formação do pensamento dependentista passa pela análise de quais tipos de produtos bibliográficos de (e sobre) Mariátegui eram difundidos e circulavam no Chile. Sobre essa recepção do intelectual peruano, trabalhos de Fabio Moraga Valle e Delicia Araya Rivera e de Patricio Gutiérrez Donoso realizam um mapeamento das “ideias” mariateguianas nos diferentes períodos da história chilena do século XX (cf. Moraga Valle; Araya Rivera, 1994; Gutiérrez Donoso, 2015/16).

Nascido em 1894, Mariátegui trabalhou como jornalista durante toda sua vida. Durante sua estadia na Europa, entre 1919 e 1923, aproximou-se da literatura marxista clássica (Marx, Engels, Lênin, Trotsky etc.), acompanhou o destino da Internacional Comunista (IC) e de seus principais atores políticos bem como dialogou com outras correntes intelectuais europeias do pós-guerra. Após seu retorno ao Peru, Mariátegui começou a desenvolver ampla reflexão teórica ao lado de um projeto de organização cultural e política do país. Foi fundador da revista *Amauta* (1926-1930), que reuniu a vanguarda cultural e política do Peru, da América Latina e das correntes internacionais. Em 1928, rompeu com a Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA), movimento continental anti-imperialista liderado por Haya de la Torre, e ajudou a fundar o Partido Socialista Peruano (PSP), tornando-se membro da III Internacional. Nesse período, sua atividade política se intensificou:

fundou a Confederação Geral dos Trabalhadores Peruanos (CGT) e o jornal *Labor* (1928-1930); enviou duas teses sobre a questão indígena e o imperialismo para a Primeira Conferência Comunista Latino-americana (Buenos Aires, 1929), que lhe valeram duras críticas dos delegados alinhados à ortodoxia stalinista. Padecendo desde criança de uma saúde muito frágil – lembremos que ele foi obrigado, em 1924, a amputar a perna direita em decorrência de uma grave enfermidade –, Mariátegui morreu em 1930, aos 35 anos³.

Mariátegui publicou em vida apenas dois livros: *La escena contemporánea*, em 1925, e *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, em 1928. Nos anos que se seguiram à sua morte houve iniciativas pontuais de divulgação de sua obra, fora da órbita do Partido Comunista Peruano (PCP). Esse quadro é modificado no final da década de 1950, quando, por iniciativa da viúva Ana Chiappe e dos seus filhos Sandro, Siegfried, José Carlos e Javier Mariátegui Chiappe, organizam-se as *Ediciones Populares de las Obras Completas*, que compreendem inicialmente dez volumes, posteriormente ampliados para vinte, em formato de bolso e a preços acessíveis, vendidos em livrarias, sebos e bancas de jornal⁴. Como afirma Guillermo Rouillon, esse empreendimento alcançou o número extraordinário de um milhão de exemplares – cinquenta mil por volume –, o que representou naquela época “o maior esforço editorial realizado na América Latina para difundir a obra de apenas um autor” (Rouillon, 1963, p. 5).

Um dos canais de difusão da obra mariateguiana no Chile foi o de revistas culturais: *Índice*, revista de Santiago, publicou um conjunto de artigos que reproduziu a polêmica entre Mariátegui e Haya de la Torre; *Atenea*, revista mensal de

³ Ver três estudos “clássicos” sobre sua trajetória e formação intelectual em Vanden (1975); Paris (1981); Melis (1999).

⁴ Todos os vinte volumes ganharam inúmeras reedições nos anos subsequentes. Em 1994, por ocasião do centenário do nascimento de Mariátegui, dois imensos volumes de *Mariátegui Total* foram publicados pela Editora Amauta, organizados e prefaciados por Antonio Melis. O conteúdo abrigou os vinte volumes, a correspondência (publicada em 1984 em dois tomos), os *Escritos Juveniles* de 1914-1919 (publicados entre 1987 e 1994 em oito volumes) e textos esparsos que foram encontrados naqueles últimos anos.

Ciencias, Letras y Arte, editada pela Universidad de Concepción. Destaque para *Babel, revista de arte y crítica*, editada entre 1939-1951, dirigida por Samuel Glusberg (sob o pseudônimo de Enrique Espinoza), gestor cultural argentino radicado no Chile a partir de 1935 que manteve correspondência com Mariátegui. Muitos textos do pensador peruano foram publicados na revista, assim como textos com a própria assinatura de Glusberg (cf. Tarcus, 2002).

O primeiro livro de Mariátegui publicado no Chile foi *Defensa del marxismo - polémica revolucionaria*, de 1934, pela Editorial Cultural de Santiago, com prefácio de Waldo Frank, em uma edição não autorizada pela família. Cinco anos depois, *Biografía de José Carlos Mariátegui*, de Armando Bazan, “discípulo” e amigo de Mariátegui, é impressa pela editora Zig-Zag. Bazan escreveu também outros textos sobre JCM na revista *Aurora* e no diário *La Opinión*. Em 1955, aparece em Santiago, pela coleção “Nuestra América” da Editorial Universitaria, dirigida pelo futuro chanceler do governo da Unidade Popular Clodomiro Almeyda, os *Siete ensayos* em edição apresentada por Guillermo Rouillon (cf. Moraga Valle e Araya Rivera, 1994, p. 43).

A despeito das iniciativas de revistas culturais e de um pequeno grupo de intelectuais, era difícil no Chile acessar uma bibliografia ampla de e sobre Mariátegui. Nem mesmo os comunistas chilenos, que em tese poderiam ser os agentes de difusão da obra de Mariátegui, o fizeram. Na realidade, o silêncio dos Partidos Comunistas latino-americanos em relação a Mariátegui até final da década de 1950 explica-se pela submissão à Internacional Comunista que, por sua vez, via na figura de Mariátegui um “populista” e “romântico” (cf. a coletânea de Aricó, 1978).

Desse modo, pode-se afirmar que, até o final da década de 1960, o pensamento de Mariátegui no Chile jamais tenha sido estudado sistematicamente, permanecendo preso a homenagens póstumas (revista *Gong*, dirigida por Oreste Plath), referências pontuais e difusões esparsas de textos e excertos. É somente durante o período da Unidade Popular (1970-1973) que se publica *José Carlos Mariátegui: su vida e ideário, su concepción del realismo*, de Yerko Moretic (1970), editado pela Universidad

Técnica del Estado (UTE). Ligado ao Partido Comunista Chileno, Moretic realizou um estudo sobre a dimensão estética e o realismo na obra do intelectual peruano. Outras características atualmente associadas ao pensamento de Mariátegui continuavam desconhecidas no Chile, justamente aquelas que posteriormente lhe renderam o status de “clássico do marxismo latino-americano”, como a de intérprete da formação sócio-histórica peruana, de promotor de uma concepção específica do marxismo, de defensor do papel da religião e da questão indígena na ação revolucionária.

No rol das homenagens, destaca-se a do poeta Pablo Neruda em um dos volumes das *Ediciones Populares de las Obras Completas*. Dos vinte volumes editados no Peru pelos familiares do Amauta entre 1959 e 1970, *Poemas a Mariátegui* (número nove) compõe uma edição especial com xilogravuras e versos redigidos por escritores latino-americanos em homenagem ao pensador peruano. A redação do prólogo do livro ficou a cargo do autor de *Cien sonetos del amor*, que via em Mariátegui “um examinador que ensinava, um professor que colocava as mãos na tarefa e no homem para amalgamar e dirigi-los na História” (Neruda, 1959, p. 14). E, ainda, completa: “Eu digo: professor, irmão, vamos continuar cantando para você, continuaremos chamando-te. Dessa forma, nossos povos não estarão sozinhos em sua difícil ascensão à liberdade e à dignidade” (Neruda, 1959, p. 14).

Por fim, em 1968, por ocasião dos quarenta anos de *Siete ensayos*, a Editora Amauta publicou uma edição especial no formato de *princeps* da estampa de outubro de 1928. Um exemplar dessa edição foi oferecido ao presidente Salvador Allende, que respondeu em carta datada do dia 2 de novembro de 1972 ao embaixador do Chile no Peru Luis Jeres Ramíres, ressaltando a importância de Mariátegui em sua própria formação política:

Senti uma grande emoção ao receber o exemplar do livro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, editado pela viúva e os filhos do eminente pensador marxista, José Carlos Mariátegui. Precisamente, esse trabalho tem sido um dos elementos básicos de minha

formação como combatente social e como militante sem vacilação pelo Partido Socialista Chileno (PSC), do qual tenho a honra de ser um de seus fundadores. E agora, com a experiência que acolho diariamente no exercício da minha posição como Presidente da República, conquista revolucionária ganhada pelas pessoas do meu país, valorizo ainda mais as análises e as teses do ilustre pensador peruano, falecido prematuramente (Allende, 1997 [1972], p. 219).

Agustín Cueva e Aníbal Quijano: difusores andinos

Dois dependentistas já conheciam a obra mariateguiana antes de suas respectivas estadias no Chile: Agustín Cueva e Aníbal Quijano. O sociólogo equatoriano afirmava que para “os andinos de minha geração [...] Mariátegui jamais foi um desconhecido” (Cueva, 2008 [1987], p. 180). Não se sabe se Cueva estava ligado a algum grupo de pesquisa chileno com foco no dependentismo, mas é provável que tenha frequentado cursos e seminários promovidos pelas instituições e centros que pautavam esse debate. Com efeito, entre 1970 e 1972, o autor d’*Entre la ira y la esperanza* foi docente de Teoria Literária na Universidad de Concepción, posto ao qual chegou por “acazos objetivos”: Cueva fora convidado algumas vezes para ministrar cursos de literatura no Chile quando era diretor da Escola de Sociologia da Universidad Central do Equador. Durante uma dessas visitas, em 1972, “aconteceu no Equador o golpe militar que impediu a provável eleição de Velasco Ibarra. Dessa maneira, estava vedada, por razões políticas, a volta de Agustín a seu país e decidida sua permanência no Chile” (Prado, 1992, p. 203). Proveniente da área de teoria literária, Cueva foi atraído por assuntos enfrentados pelos dependentistas e passou a intervir em discussões e polêmicas teóricas e políticas que se encontram no centro de sua produção intelectual, notadamente do livro *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, publicado em 1977 pela editora mexicana Siglo XXI, com inúmeras edições e traduzido em diversos idiomas.

É interessante constatar que na década de 1980, quando morava no México, Cueva protagonizou uma polêmica com o intelectual franco-brasileiro Michael Löwy, a propósito da publicação de *El marxismo en América Latina: desde 1909 hasta nuestros días*, em 1982, pela editora ERA (o livro havia sido publicado dois anos antes em francês). As profundas divergências políticas com a antologia de Löwy, que na ocasião redigiu um longo prefácio para a antologia, gravitam em torno de três pontos. Cueva contestava a ideia de dependência absoluta dos partidos comunistas latino-americanos em relação à Internacional Comunista afiançada por Löwy; fazia uma série de retificações sobre a periodização do desenvolvimento da história do marxismo na América Latina; enfim, recusava a concepção “permanentista” de Mariátegui defendida pelo intelectual franco-brasileiro, que se opõe à visão do “socialismo em um país só”. Embora Löwy não tenha respondido às críticas de Cueva, a controvérsia em que os dois autores estiveram envolvidos expressa de maneira retumbante a dicotomia ideológica entre stalinistas e trotskistas e suas respectivas visões da história do marxismo na periferia do capitalismo (cf. Rubbo, 2018, p. 346-358).

Outro difusor andino de Mariátegui foi o sociólogo peruano Aníbal Quijano. Ele defende sua dissertação de mestrado na Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), na capital chilena, para onde retorna, já como professor ligado à Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), para uma longa estada de 1965 a 1971. Nesse ínterim, Quijano desempenha funções institucionais atreladas à pesquisa e à docência: professor visitante no Centro de Investigaciones de Historia Americana na Universidad de Chile, entre 1965 e 1968; professor do Centro de Investigaciones Económico-Sociales (Cies), da Universidad de Chile, entre 1967 e 1968; professor na Escolatina, na capital chilena, em 1969; e pesquisador do Programa de Investigaciones sobre Urbanización y Marginalidad (Pium), na Divisão de Assuntos Sociais dirigida pelo espanhol cepalino José Medina Echavarría, entre 1966 e 1971.

Em 1956, quando ainda não existia o empreendimento das *Ediciones Populares de la Obras Completas* de Mariátegui,

Quijano organizou uma pequena antologia intitulada *Ensayos Escogidos de José Carlos Mariátegui*, com prefácio de Manuel Scorza (cf. Mariátegui, 1956). Publicadas em 1956 e 1958 dentro de uma coleção de autores peruanos (César Vallejo, Inca Garcilaso de la Vega, López Albújar, Ciro Alegría etc.), as duas edições da antologia esgotaram-se rapidamente, assim como outros livros da série, e desempenharam papel significativo na difusão de Mariátegui.

Desse modo, não é negligenciável a possibilidade de que o círculo de dependentistas brasileiros tenha se aproximado da obra mariateguiana através de um repertório bibliográfico constituído por Quijano, haja vista que, no Chile, o sociólogo peruano era figura familiar em espaços institucionais em que estavam estabelecidos os cientistas sociais brasileiros. Ali Quijano conheceu Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra e Theotônio dos Santos, com quem estabeleceu vínculos intelectuais, políticos e afetivos que marcaram profundamente sua própria trajetória. Ademais, o que credenciou decisivamente Quijano como referência nos estudos mariateguistas foi sua participação como prefaciador da edição dos *Siete ensayos* da prestigiosa editora venezuelana Biblioteca Ayacucho, em 1978, publicada em homenagem ao quinquagésimo aniversário da obra⁵.

Portanto, nas décadas de 1960 e 1970, em meios universitários e políticos de Santiago e de Concepción, os cientistas sociais brasileiros exilados seguramente tiveram contato, direta e/ou indiretamente, com a obra mariateguiana difundida por intelectuais como Agustín Cueva e Aníbal Quijano.

De Brasília a Santiago: marxistas exilados leitores de Mariátegui

Em 1966, chega ao Chile o casal de brasileiros Theotônio dos Santos (1936-2018) e Vânia Bambirra (1940-2015), que, demitidos sumariamente da Universidade de Brasília (UnB),

⁵ Sobre as apropriações de Mariátegui feitas por Quijano, ver Rubbo (2018a).

viviam na clandestinidade em São Paulo desde o golpe civil-militar de 1964 no Brasil. Por intermédio de Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes sugere ao sociólogo chileno Eduardo Hamy Berr que ambos se integrem ao Cesó, centro fundado entre 1965 e 1966 e ligado à Facultad de Ciencias Económicas da Universidad de Chile. Com efeito, dentre os dependentistas que se exilaram no Chile, houve aqueles que dividiam demandas acadêmicas com atividades militantes e, para eles, o Cesó desempenhou papel fundamental.

Três anos depois, no final de 1969, Ruy Mauro Marini (1932-1997) desembarca no Chile e, em 1971, passa a integrar o Cesó como pesquisador contratado. Antes disso, o “descobrimento da América Latina” de Marini deu-se também durante sua passagem pelo México – seu primeiro exílio. Graças ao contato com Gunder Frank, professor da Unam que posteriormente se integrou ao Cesó, Marini adaptou-se à vida intelectual e política, conseguindo um posto de professor no Centro de Estudios Internacionales (CEI) do Colégio do México e no Centro de Estudios Latinoamericanos da Facultad de Filosofía da Unam. No Chile, teve curta passagem pelo Instituto Central de Sociología da Universidad de Concepción e uma intensa atividade como militante do Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) chileno, cuja lembrança Marini assim descreve: “num ambiente dessa natureza, é difícil distinguir o que foi atividade acadêmica e o que foi atividade política” (Marini, [1990] 2011, p. 82). De fato, sua entrada no Cesó coincidiu com um ambiente altamente politizado na sociedade chilena, tanto que “durante a presidência de Allende, o Instituto trabalhou em assembleia permanente” (Beigel, 2014: 83).

Também membros do Cesó e militantes convictos, Marco Aurélio Garcia (1941-2017) cursou filosofia e direito na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Eder Sader (1941-1988) e Emir Sader (1943-) cursaram ciências sociais na USP.

Os irmãos militavam na Organização Revolucionária Marxista Política Operária (Polop), bem como Bambirra, dos Santos e Marini. Entre 1971 e 1973, o seminário geral do Cesó dedicou-se à análise da “transição socialista” na União Soviética,

com ênfase na leitura da obra de Lenin, sob coordenação de Marta Harnecker (cf. Marini, [1990], 2011, p. 85)⁶.

Nesse contexto, o espaço para discussão das ideias mariateguianas era aparentemente inexpressivo. Embora nenhuma menção ao marxista andino conste do memorial e das obras principais de Bambirra, de dos Santos e de Marini, o segundo afirmou, entretanto, que todos eles haviam se habituado à leitura de Mariátegui e tinham consciência das controvérsias que perpassavam sua figura. Theotônio dos Santos (entrevista, São Paulo, outubro de 2016) recordava-se claramente de trabalhos sobre Mariátegui, especialmente da antologia *Mariátegui y las orígenes del marxismo latinoamericano*, organizada e prefaciada por José Aricó em 1978, e do livro *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* de Robert Paris, publicado em 1981 (traduzido em castelhano por Oscar Terán). Recorde-se ainda que o argentino José Aricó, diretor da coleção *Cuadernos de Pasado y Presente* da Biblioteca del Pensamiento Socialista da Editorial Siglo XXI e participante de atividades acadêmicas sobre Mariátegui (cf. Giller, 2016), encontrava-se no final da década de 1970 exilado no México, onde Marini, Bambirra e dos Santos, através da Unam, também foram acolhidos.

Outro ponto significativo foi que, mesmo assumindo a relevância do pensador peruano, Theotônio dos Santos (entrevista, São Paulo, outubro de 2016) mostrou-se reticente diante da “onda mariateguista” daquela época, propagada por diferentes organizações políticas peruanas (das governamentais às guerrilheiras), notadamente na década de 1970, o que coloca explicitamente a questão da cautela do marxista brasileiro diante das intensas disputas do legado mariateguista no Peru.

O fato é que a forte perspectiva transdisciplinar do debate científico latino-americano abria possibilidade de inserir o “marxista peruano” no rol de autores canônicos do pensamento social e do marxismo (Dos Santos, 2015, p. 20). A dificuldade, entretanto, é precisar o momento exato dessa leitura.

⁶ Sobre a trajetória intelectual e política de Theotônio dos Santos, Bambirra e Marini, consultar os trabalhos de Martins (2015), Martins e Valencia (2009) e Rosso e Seabra (2016).

Durante esse período circulavam no Chile diversos periódicos de brasileiros exilados que mantinham oposição à ditadura civil-militar, tais como *Resistência*, *Unidade e Luta*, *Palmares*, *Cartas Chilenas*, *Frente Brasileiro de Informaciones e Campanha*. Fabio Lucas da Cruz identifica dois posicionamentos no perfil dessas publicações: em primeiro lugar, revistas/jornais de informações sobre o Brasil e sobre a luta travada contra a ditadura brasileira; em segundo lugar, impressos dedicados à propagação e discussão de projetos revolucionários (Cruz, 2010: 46). Este segundo perfil é o do jornal *Campanha*, cujo objetivo, expresso pelo lema “Fazer do exílio uma campanha de luta”, era o de unir “toda a comunidade de exilados num momento internacional de construção da vanguarda revolucionária” (Cruz, 2010: 46). Com tiragem mensal de seis mil exemplares, foi o único jornal de exilados brasileiros que, após o golpe chileno de 1973, conseguiu se reestruturar em Paris e construiu uma ampla rede de leitores (Cruz, 2010, p. 97). Simpatizante da Quarta Internacional do Secretariado Unificado (SU), *Campanha* era o principal instrumento revolucionário do grupo Fração Bolchevique, criado em 1970 a partir de uma dissidência da OCML-PO (Organização de Combate Marxista Leninista - Política Operária), grupo carioca conhecido como “Nova Polop” (Cruz, 2010, p. 98-99).

Reunindo informação e reflexão em vista da concretização da “ação revolucionária”, *Campanha* publicou entre 1972 e 1973, conforme o quadro abaixo, quatro documentos políticos de Mariátegui, todos redigidos em 1929 (Mariátegui, 1972: 17; 1973, 1973a, 1973b: 15). Posteriormente, quando o jornal se reorganizou em Paris já sob o título *Cadernos de Campanha*, publicou-se em português “A Crise Mundial e o Proletariado Peruano” (Mariátegui, 1975, p. 10-13), conferência proferida em 1923, e uma sugestiva crônica “Como conheci Mariátegui”, assinado pelo pseudônimo Mino Ribas (cf. Ribas, 1975, p. 8-9)⁷.

⁷ O anonimato dos colaboradores do jornal impediu que identificássemos o autor da crônica inusitada.

Quadro 1
Textos de (e sobre) José Carlos Mariátegui no
Campanha ou Cadernos de Campanha

“Punto de Vista Anti-Imperialista” (1929), em 1972
“Organización Sindical en la América Latina” (1929), em 1973
“La Federeción Americana y del América Latina” (1929), em 1973
“El Congreso Sindical Latinoamericano de Montevideo” (1929), em 1973
“A Crise Mundial e o Proletariado Peruano” (1923), em 1975
“Como conheci Mariátegui”, de Mino Ribas (1975)

Fonte: Deni Rubbo.

Campanha foi uma fonte amplamente consultada pelos integrantes brasileiros do Ceso – é o que já se podia supor tendo-se em vista o “capital militante” significativo e das trajetórias políticas de Theotônio dos Santos, Bambirra, Marini e dos irmãos Sader na Polop. De fato, o jornal publicou textos de Marco Aurélio Garcia, Eder Sader e Emir Sader. Significativamente, Theotônio dos Santos (entrevista, São Paulo, outubro de 2016) declara que foi através desse periódico que pela primeira vez entrou em contato com textos de Mariátegui.

Por sua vez, Ruy Mauro Marini aproximou-se do Movimento de Izquierda Revolucionaria (MIR) chileno, que, influenciado pelo brasileiro, passou a compor um boletim no interior do *Campanha*. Adotando a guerrilha como “estratégia revolucionária”, o MIR e outros agremiações da esquerda radical chilena editaram a revista *Punto Final* (1965-1973), da qual os integrantes do Ceso eram leitores assíduos e também contribuíram com textos, como foi o caso de André Gunder Frank (1929-2005), uma das principais referências da “teoria marxista da dependência”, intelectual latinoamericanista de origem alemã, com formação na economia, que estivera em Santiago e no Ceso⁸. No trigésimo número (primeira quinzena de

⁸ Em seu livro *El subdesarrollo del desarrollo – un ensayo autobiográfico* (1991), André Gunder Frank relata a produção de um manuscrito sobre “participação popular” para División de Asuntos Sociales da Cepal, e considerada pelas Nações Unidas como “excessivamente radical”. O texto foi posteriormente publicado em seções separadas, duas delas, “Sobre el problema indígena”, publicada em 1967 e “Estructura económica rural y poder político campesino”, publicada em 1969 (Frank, 1991, p. 40-41).

junho de 1967) da *Punto Final*, que era publicada quinzenalmente, o poeta argentino exilado no Chile, Julio Huasi (1935-1987), publica “Mariátegui, el revolucionário”. Nas duas páginas dedicadas ao pensador peruano, Huasi aproxima JCM como herdeiro mais inclinado à revolução cubana do que à URSS e enfatiza também que sua construção do socialismo jamais deixou de recorrer a crítica da arte e literária (cf. Huasi, 1967, p. 24-25). *Estrategia* publicou um extenso artigo de Silvestre Condoruna (seudônimo de Aníbal Quijano) que hizo un balance histórico de la izquierda peruana donde hacía menciones a la figura de Mariátegui (cf. Condura, 1966).

Não se poderia deixar de notar que, ao procurarem debater “a via chilena ao socialismo”, os brasileiros do Cesó que simpatizavam com o MIR – como os irmãos Eder e Emir Sader, ademais, Marini tornara-se membro do Comitê Central –, tiravam conclusões que coincidiam, em grande medida, com as proposições mariateguianas. No debate dos grupos da esquerda radical acerca da “transição ao socialismo”, entre 1970 e 1973, o MIR alertava que o governo da Unidade Popular rompesse definitivamente com o Estado burguês (a “tomada do poder imediata” em contraposição a uma revolução socialista sob via pacífica), não buscasse qualquer tipo de conciliação reformista “dentro da ordem”. Apontava também que uma política anti-imperialista efetiva não se fazia aliando-se a extratos da pequena burguesia chilena (cf. Marini, 1976). Em termos bem gerais, o engajamento político dos marxistas-dependentistas na revolução chilena converge com algumas ideias políticas de Mariátegui, especialmente sua concepção de que a revolução latino-americana não teria que passar por uma etapa “democrática-burguesa” e na constatação da impossibilidade do desenvolvimento autônomo de uma economia nacional capitalista na América Latina. Para eles, e em uníssono com o marxista andino, todos eles herdeiros do bolchevismo e críticos do stalinismo, somente uma “revolução socialista” poderia solucionar os impasses históricos de um país de extração colonial.

Curiosamente eram temas propícios para mobilizar o arsenal mariateguiano; no entanto, não há nenhuma referência nos textos à Mariátegui.

Sem dúvida, o reconhecimento explícito da contribuição mariateguiana ocorre apenas no início dos anos 1990, quando Marini organiza com Mârgara Millan a coletânea *La Teoría Social Latinoamericana* (em três tomos)⁹. Marini tece considerações sobre Mariátegui na introdução do livro e três excertos do escritor peruano (“Esquema de la evolución económica”, “El problema del indio” e “La unidad latino-americana”) constam do primeiro tomo dessa volumosa edição (cf. Mariátegui, 1994; 1994a; 1994b, p. 47-78). Para Marini (1994, p. 9), “é durante a década de 1920 que começa a constituir-se um pensamento latino-americano crítico e original”. Ele ainda acrescenta que, através da realização de interpretações e propostas inovadoras dedicadas a explicar situações “regionais” (Ramiro Guerra), “continentais” (Haya de la Torre) e “nacionais” (Mariátegui), “assentavam-se as bases de uma tradição original e independente na teorização da região” (Marini, 1994, p. 10).

Paradoxos da recepção mariateguiana: entre o reconhecimento e o esquecimento

Ainda que a obra de José Carlos Mariátegui não seja reivindicada pelos cientistas sociais brasileiros que se exilaram no Chile, não há dúvida de que o círculo de dependentistas ligados ao Ceso teve contato significativo com a bibliografia mariateguiana, em grande medida graças aos trabalhos de Agustín Cueva e Aníbal Quijano e dos jornais *Campanha* e *Punto Final*.

Como procuramos demonstrar neste artigo, a obra mariateguiana compôs o “mundo da vida” dos dependentistas brasileiros, pois, embora não fosse por eles tematizada na forma de objeto teórico, esteve presente no universo de possíveis com

⁹ Com excertos de textos dos principais pensadores sociais e políticos latino-americanos, dentre os quais Caio Prado Júnior, Sérgio Bagú, Julio César Jobet, Rafael Ramos Zapata, Silvio Frondizi, José González, Raúl Prebisch, Gino Germani, Celso Furtado, Aníbal Pinto, José Luis Ceceña, Alonso Aguilar, Guilherme O'Donnell, Florestan Fernandes, Luis Mairam etc. compõem gerações de cientistas sociais dependentistas, inclusive com seus “desafetos”.

o qual tais intelectuais dialogaram a partir de sua experiência de exílio, intensa tanto do ponto de vista teórico quanto do político. O reconhecimento da relevância de Mariátegui, sem dúvida, só viria retroativamente décadas depois. Entretanto, não há uma referência explícita sobre Mariátegui por parte dos agentes dependentistas-marxistas em seus trabalhos mais consagrados. Desse modo, não há elementos suficientes para afirmar que Mariátegui fora um “precursor”, de fato, da “teoria da dependência”, embora, como vimos, alguns pesquisadores defendam exatamente o oposto¹⁰. É uma nova geração de pesquisadores ligados intelectual e politicamente à “teoria marxista da dependência” que mais recentemente procurou fundamentos teóricos que ratificassem a “antecipação mariateguiana em relação à teoria da dependência” (cf. Martins, 2011; Seabra, 2016).

Curiosamente, foi um dos autores brasileiros do círculo dependentista não-marxista que se apropriou pontualmente de Mariátegui. Já restabelecido no Brasil e como um dos responsáveis do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), Fernando Henrique Cardoso acrescentou o ensaio “Estado e sociedade no Brasil” ao livro *Autoritarismo e demorização*, publicado em 1975, e nele discutiu a necessidade de marcar diferenças e inter-relações entre Estado e classes como “princípio ativo de análise política”. Cardoso entende que era preciso se espelhar na “guarda de obras dos analistas mais conscientes do processo histórico”, como Mariátegui e Haya de la Torre, “polos opostos da literatura latino-americana” e “exemplos de estilo de análise política dos problemas do estado que, neste aspecto, não incorrem nos vícios do simplismo” (Cardoso, 1975, p. 166). Também afirma: “Mariátegui,

¹⁰ Vale também ressaltar que a circulação da obra de Mariátegui no Brasil tampouco se deu por esses intelectuais dependentistas e sim através do incentivo do militante português Miguel Urbano Rodrigues, o proprietário Fernando Mangarielo da Editora Alfa Ômega e o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes. Este último redige um prefácio da *opus magnum* de Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, traduzida em língua portuguesa em 1975 (cf. Fernandes, 1975). Para mais detalhes sobre a história da circulação e recepção de Mariátegui no Brasil e de seus agentes e produtos na América Latina, ver Rubbo (2018).

discutindo o regionalismo e o centralismo no Peru, mostra, simultaneamente, a base real dos problemas regionais no nível ecológico e dos meios de comunicação, a exploração do indígena, o jogo político que, diferentemente em épocas diversas, os partidos fizeram com a questão regional, as relações entre ‘gamonalismo e regionalismo’, as possibilidades efetivas de redefinição do papel do centralismo e o apoio que essa tendência logrou nos grupos locais e, assim por diante” (Cardoso, 1975, p. 167-168).

Considerando o ensaio “Regionalismo y centralismo” de *Siete ensayos* – Cardoso tinha um exemplar da 11ª edição das *Ediciones Populares de las Obras Completas*, de 1967 –, é na esfera metodológica de análise, particularmente na associação entre a “ordem social do estado e da economia”, que ex-presidente do Brasil registra os méritos do pensador peruano. Segundo o autor, ainda que se valesse “sem disfarces” de “conceitos normativos” em suas análises e que visse na “liberação indígena a mola do processo político peruano”, Mariátegui não teria deixado de notar que a “Teoria do Estado se relê à luz dos objetivos postos pela luta de classes” (Cardoso, 1975, p. 170).

Portanto, a ênfase dada por Cardoso a Mariátegui é muito distinta das leituras de autores como Florestan Fernandes (cf. Rubbo, 2016) e Michael Löwy (cf. Braga, Rubbo, 2018), para quem as análises mariateguianas do imperialismo, das “revoluções burguesas” e do “desenvolvimento desigual e combinado” das formações sociais latino-americanas têm a mais alta relevância. No que tange às apreciações de Fernandes e Löwy, trata-se de uma valorização das posições políticas de Mariátegui que *provavelmente* teria sido compartilhada por Bambirra, dos Santos e Marini, como procuramos explicitar a partir de textos que circularam no *Campanha* e, posteriormente, a partir da seleção de excertos de Mariátegui feita por Marini e Millan.

Por que, todavia, os dependentistas marxistas não tematizaram as ideias de Mariátegui? Reforça essa dúvida o fato de que o Ceso teve na produção de um marxismo coerente com realidades locais uma de suas marcas, sem decalque nem cópia dos esquemas de compreensão da realidade europeia, bem como

procurou compreender a simultaneidade dos tempos discordantes do capitalismo periférico. E, curiosamente, tal perfil não se inspirou de modo explícito em autores do “marxismo latino-americano”.

Os dependentistas marxistas brasileiros priorizaram a discussão de autores do “marxismo clássico” (Anderson, 2004), tanto do ponto de vista teórico quanto do político, isto é, dedicaram-se à apreciação de táticas e estratégias para a “revolução socialista” latino-americana. Marx, Engels, Lenin, Trotski e, em menor grau, Rosa Luxemburgo foram suas principais referências, assim como autores marxistas contemporâneos como André Gunder Frank, ao passo que autores da chamada “nova esquerda” e da “contracultura” que emergiam na América Latina principalmente depois da revelação pública dos crimes de Stalin em 1956, como Antonio Gramsci, Herbert Marcuse, Lucien Goldmann, Walter Benjamin, Georg Lukács e Henri Lefebvre, não fizeram parte de seu repertório. Ao lado destes encontra-se José Carlos Mariátegui, compondo um conjunto de autores que aparecia como um repertório *alternativo* ao marxismo oficial. Por ocupar posição periférica na “geopolítica do conhecimento” (Mignolo, 2003) constituída segundo as hierarquias epistêmicas estabelecidas entre Europa e América Latina, a figura de Mariátegui tornava-se, assim, ainda mais singular diante dos marxistas europeus.

As intervenções frequentemente esquemáticas de Mariátegui, especialmente nos últimos dois anos de sua vida (1928-1930), traziam orientações para uma estratégia socialista, do ponto de vista da organização política, distanciada da APRA. Não por acaso tais escritos, como vimos no item anterior, foram difundidos pelo jornal *Campanha* e na coleção organizada por Marini e Millan. Contudo, Mariátegui tinha uma concepção peculiar acerca do marxismo, pois embora se manifestasse positivamente sobre Lenin, Trotski e os demais revolucionários russos, também apreciava pensadores distantes do marxismo (e até mesmo francamente antimarxistas) como os franceses Georg Sorel e Henri Bergson, os italianos Benedetto Croce e Piero Gobetti e os alemães Friedrich Nietzsche e Oswald Spengler, dentre outros. Para o autor peruano, o marxismo consiste em

uma “análise concreta da situação concreta” e também em uma manifestação “heroica”, “mística”, “ética”, isto é, em uma irretocável “fê social” no movimento revolucionário (cf. Mariátegui, 1967). Esta concepção é flagrantemente distante da formação intelectual dos dependentistas marxistas, inclinados ao estudo das dinâmicas e contradições do capitalismo mundial na periferia e na elaboração de uma análise política estratégica da luta de classes na América Latina.

Cientes dessas diferenças, deveríamos passar ao largo da importância dos escritos de Mariátegui no ambiente intelectual do Ceso? Ou então deveríamos relacionar Mariátegui e os dependentistas sob a bandeira de uma mesma América Latina, pretendo berço de um pensamento político engajado? Nem afastamento, nem proximidade, procuramos estabelecer o fato da circulação de ideias mariateguianas no contexto chileno em que o pensamento dependentista se desenvolveu.

Referências

ALLENDE, Salvador. 1972 “Carta de Salvador Allende a Luis Jerez Ramírez, 2 de novembro de 1972”. *Anuario mariateguiano*. Lima: Amauta, n. 9.

ANDERSON, Perry. 2004 *Considerações sobre o marxismo ocidental/Nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo.

ARICÓ, José (org.). 1978 *Mariátegui y las orígenes del marxismo latinoamericano*. Cidade do México: Pasado y Presente, 1978.

BAMBIRRA, Vânia. 1991 *Memorial*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília.

BEIGEL, Fernanda. 2014 “A Teoria da Dependência em seu laboratório”. *Crítica e Sociedade*, Goiânia, v. 4, n. 2: 72-89.

_____. 2010 “Desde Santiago: profesionalización, regionalización y ‘nacionalización’ de las ciencias sociales latinoamericanas”. In: Fernanda Beigel (org). *Autonomía y dependencia académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*. Buenos Aires: Biblos, 2010.

_____. 2006 “Vida, muerte y resurrección de las ‘teorías de la dependencia’”. AA. VV. *Crítica y teoría del pensamiento social latino-americano*. Buenos Aires: Clacso.

BRAGA, Ruy; RUBBO, Deni Alfaro. 2018 “Dois mestres na periferia do capitalismo: Michael Löwy e Mariátegui”. *Cadernos CRH*, Salvador, v. 31, n. 83: 321-34.

CARDOSO, Fernando Henrique. 1975 *Autoritarismo e democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CRUZ, Fabio Lucas da. 2010 *Frente Brasileiro de Informaciones e Campanha: os jornais de brasileiros exilados no Chile e na França (1968-1979)*. Dissertação de Mestrado (História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

CONDURA, Silvestre. Las experiencias de la ultima etapa de las luchas revolucionarias en el Peru. *Estrategia*, MIR-Chile, Santiago, 1966.

CUEVA, Agustín. 2008 “El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales” [1987]. Alejandro Moreano (org.). *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Buenos Aires/ Bogotá: CLACSO – Siglo del Hombre Editores.

DONOSO, Patricio G. 2010 “Itinerario del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Chile 1926 -1973). *Políticas de la Memória*, Buenos Aires, n. 16, 2015/16.

DOS SANTOS, Theotônio. 2016 Entrevista, São Paulo, outubro.
_____. 2015 *Teoria da dependência: balanço e perspectivas*. Florianópolis: Insular, 2015.

_____. 1994 *Memorial*. Niterói (RJ): UFF.

FALLETO, Enzo. 1988 “Los años 60 y el tema de la dependencia”. *Estudios Avanzados*, São Paulo, 33 (12): 109-117.

FERNANDES, Florestan. 1994 *Democracia e desenvolvimento: a transformação da periferia e o capitalismo monopolista da era atual*. São Paulo: Hucitec.

_____. 1975 “Prefácio”. In José Carlos Mariátegui. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa Ômega.

FRANK, André Gunder. 1991. *El subdesarrollo del desarrollo – un ensayo autobiográfico*. Caracas: Nueva Sociedad.

GILLER, Diego Martín. 2016 “Marxismo y nación: Mariátegui en el exilio latinoamericano en México”. In: *De Raíz Diversa*, Mexico, UNAM, v. 3, n. 6: 137-156.

HUASI, Julio. 1967 Mariátegui, el revolucionário. *Punto Final*, n.30.

KAY, Cristobál. 1991 “Teorías latinoamericanas del desarrollo”. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, 113.

_____. 1989 *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. London: Routledge Library Editions.

IANNI, Octavio. 1993. *O labirinto latino-americano*. Rio de Janeiro: Vozes.

INGROSSO, Marco. 1978 *Modelos socioeconômicos de interpretação de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank [1973]*. Barcelona: Editorial Anagrama.

MARIÁTEGUI, José Carlos. 1994 “La unidad latino-americana” [1924]. In: Marini, R. M. e Millan, M. (orgs.). *Teoría social latinoamericana: textos escogidos* (tomo I). México: UNAM/CELA.

_____. 1994a “El problema del indio” [1924]. In: Marini, R. M. e Millan, M. (orgs.). *Teoría social latino-americana: textos escogidos* (tomo I). México: UNAM/CELA.

_____. 1994b “Esquema de la evolución económica” [1928]. In: Ruy Mauro Marini e Millan, M. (orgs.). *Teoría social latinoamericana: textos escogidos* (tomo I). México: UNAM/CELA.

_____. 1972 “Punto de vista anti-imperialista” [1929]. *Campanha*, Santiago de Chile, n. 3, 28 de novembro de 1972, p. 17. Caixa: ASMOB/periódicos/ Emb 10 a 17 em Centro de Documentação e Memória da UNESP.

_____. 1973 “Organizacion sindical en la América Latina”. *Campanha*, Santiago de Chile, n. 5, 01 de fevereiro de 1973, p. 15. Caixa: ASMOB/periódicos/ Emb 10 a 17 em Centro de Documentação e Memória da UNESP.

_____. 1973a “La Federeción Americana y del América Latina” [1929]. *Campanha*, Santiago de Chile, n. 5, 01 de fevereiro de 1973, p. 15. Caixa: ASMOB/periódicos/ Emb 10 a 17 em Centro de Documentação e Memória da UNESP.

_____. 1973b “El Congresso Sindical Latinoamericano de Montevideo”. *Campanha*, Santiago de Chile, n. 5, 01 de fevereiro de 1973, p. 15. Caixa: ASMOB/periódicos/ Emb 10 a 17 em Centro de Documentação e Memória da UNESP.

_____. 1975 “A crise mundial e o proletariado peruano” [1923]. *Cadernos de Campanha*. Paris (França), n. 3, 1975, p. 10-13. Caixa: ASMOB/periódicos/ Emb 10 a 17 em Centro de Documentação e Memória da UNESP.

_____. 1967 *Defensa del marxismo, polemica revolucionaria*. Lima: Amauta, 3ªed. 1967.

_____. 1956 *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui*. Lima: Primer Festival del Libro Peruano (Seleção de Aníbal Quijano e prólogo de Manuel Scorza).

MARINI, Ruy Mauro. 2011 “Memória” [1990]. In: TRASPADINI, R. e STÉDILE, J. P. (orgs.). *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular.

_____. 1994 “Presentación”. In: _____ e MILLAN, M. (orgs.). *Teoría social latino-americana: textos escogidos* (tomo I). México: UNAM/CELA.

MARTINS, Carlos Eduardo VALENCIA, Adrián Sotelo. 2011 *Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina*. São Paulo: Boitempo.

_____. 1998 “Theotônio dos Santos: introdución a la vida y obra de un intelectual planetário”. In: F. Lépes Segrera. (org.). *Los retos de globalización: ensayos en homenaje a Theotônio dos Santos*. Caracas: UNESCO, 1998, p. 33-89.

MIGNOLO, Walter. 2003 *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MELIS, Antonio 1999 *Leyendo Mariátegui*. Lima: Empresa Editora Amauta.

MORAGA VALLE, Fabio e ARAYA, Rivera. 1994 “José Carlos Mariátegui o el viaje inconcluso”. *Anuario mariateguiano*. Lima: Amauta, n.6, 1994:270-283.

NERUDA, Pablo. 1959 “Prólogo”. *Poemas a Mariátegui*. Lima: Amauta.

MORETIC, Yerko. 1970 *José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo*. Santiago: Universidad Técnica del Estado.

PARIS, Robert 1981 *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Pasado y Presente.

PRADO, Maria L. Coelho. 1992 “A trajetória de Agustin Cueva”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 6, n. 16: 203-206.

RIBAS, Mino. 1975 “Como conheci Mariátegui”. *Cadernos de Campanha*. Paris (França), n. 3, 1975, p. 8-9. Caixa: ASMOB/periódicos/ Emb 10 a 17 em Centro de Documentação e Memória da UNESP.

ROSSO, Sadi Dal; SEABRA, Raphael Lana 2016 “A teoria marxista da dependência: papel e lugar das ciências sociais da Universidade de Brasília”. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31: 1029-1050.

ROUILLON, Guillermo. 1963 *Bio-biografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RUBBO, Deni Alfaro. 2018 *O labirinto periférico: José Carlos Mariátegui e a sociologia crítica latino-americana*. Tese de Doutorado (Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. 2018a “Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina”. *Estudos Avançados*, São Paulo, 32 (94): 391-409.

_____. 2016 “‘Nosso irmão mais velho’: Florestan Fernandes leitor de Mariátegui”. *Lua Nova*, CEDEC., n. 99:79-105.

SEABRA, Raphael L. 2015 “Por un debate acerca de las anticipaciones mariateguianas a la teoría de la dependencia”. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 41: 69-88.

TARCUS, Horacio 2013 *Marx en Argentina: sus primeros lectores obreiros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

_____. 2002 *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

VANDEN. Harry. 1975 *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta, 1975.

Afinidades entre Mariátegui e Caio Prado: questão nacional, metodologia e práxis

Yuri Martins Fontes

José Carlos Mariátegui e Caio Prado Júnior são dois dos mais profundos desbravadores do pensamento marxista na América, havendo interpretado a realidade histórica de suas nações periféricas mediante análises dialéticas originais – investigações acuradas que mais tarde eles estenderiam à questão latino-americana como um todo. Seus trabalhos, observados em detalhes e com a devida amplitude, revelam afinidades significativas, apesar de certas divergências de perspectivas quanto a sua ênfase teórica.

As obras dos pensadores abarcam temas que vão da historiografia e ciências sociais à filosofia política, percorrendo variados campos do conhecimento, inclusive a arte, sem delimitar fronteiras estritas, e tendo a *práxis* (a teoria da transformação social concreta) como eixo de sua empreitada intelectual: características estas que são os alicerces da *concepção dialética da história*, fundada por Marx.

Entretanto, dado o eurocentrismo geopolítico e sociocultural hegemônico na modernidade, esses autores eruditos e criativos são ainda, em certa medida, subestimados nos grandes centros detentores do saber – lugares que validam, editam e irradiam a linha predominante do conhecimento contemporâneo (Dussel, 2000, Santos, 2002). Esta desvalorização se dá especialmente com relação à *universalidade* de seus trabalhos, tidos por vezes como obras que “apenas” se destinam à compreensão de suas respectivas questões nacionais, mas que não teriam, supostamente, suficiente alcance teórico-metodológico ou filosófico que as autorizasse enquanto instrumental cognitivo mais extenso: “totalizante”.

Neste sobrevoos por suas produções científicas e

concepções éticas de mundo, aborda-se as principais publicações dos pensadores, além de alguns textos menos conhecidos, mas importantes para se compreender o sentido do conjunto de sua obra – dentre os quais, inclusive, correspondência caiopradiana inédita (manuscritos originais do Arquivo IEB-USP), e livros-chave mariateguianos jamais traduzidos ao português¹.

Para além de expor seus aportes fundamentais às ciências humanas, quer-se mostrar também que os dois autores latino-americanos legaram valiosas contribuições aos campos da teoria dialética do conhecimento e à filosofia política, o que inclui decerto suas atividades como intelectuais orgânicos revolucionários.

Panorama histórico: por um marxismo latino-americano autêntico

Cabe contextualizar primeiramente a situação histórica em que ambos se inserem: Mariátegui e Caio Prado despontam no debate marxista na primeira metade do século XX, uma época – o entre-Guerras – na qual o desenvolvimento do marxismo sofreu com desvios antidialéticos, à sombra de uma restrita visão linear e eurocêntrica.

É o caso do *reformismo* social-democrata predominante na II Internacional, com sua orientação parlamentar-pacifista, de viés positivista (em sentido lato), que exerceu forte influência até a I Guerra; caso também do *mecanicismo* que, em seguida, acometeu a III Internacional, a qual, depois da morte de Lênin, paulatinamente se enrijeceria, chegando a pregar que supostos “padrões” deveriam estar presentes em toda e qualquer

1 Este artigo se baseia em parte do trabalho de doutorado em História Econômica intitulado *O marxismo de Caio Prado e Mariátegui: formação do pensamento contemporâneo latino-americano* (2015), desenvolvido na Universidade de São Paulo e Centre National de la Recherche Scientifique (França), sob a orientação dos professores Lincoln Secco e Michael Löwy. Esta tese teve sua versão – atualizada e complementada – publicada como: Martins-Fontes, Yuri, *Marx na América: a práxis de Caio Prado e Mariátegui* (Alameda/Fapesp, 2018).

revolução. Estas interpretações empobrecidas do marxismo foram marcadas pela etnocêntrica tese do “etapismo”, ideia *moderna* que compreende a história europeia como uma espécie de norma da evolução social a ser seguida pelo restante do mundo (Konder, 2009; Netto, 2014).

Contrários a tais tendências, os dois marxistas latino-americanos recusam limitações interpretativas arbitrárias; entendem que a proposta do marxismo é a de apreender o movimento da realidade em sua totalidade concreta, conforme um processo engendrado, sim, por contradições *objetivas*; mas por outro lado consumado na transformação da realidade pela ação humana consciente, condição *subjética*. Buscando ampliar o alcance da metodologia dialética histórica, desenvolvem inovadoras análises de suas sociedades situadas na periferia do sistema capitalista, inserindo-as sempre no contexto mundial – na *estrutura*, portanto, à qual estão vinculadas (Autor, 2017).

Como resultado de suas investigações, emergem *concepções* autênticas – mais tarde incluídas dentre aquelas denominadas “não-clássicas” – acerca da questão nacional de seus países e região continental (Coutinho, 1989; 2012). Tratam-se de obras que aportam ao pensamento da práxis conceitos de alcance efetivamente “universal” – tal como o fizeram Lênin para a Rússia, Gramsci para a Itália, Ho Chi Minh para o Vietnã, ou Mao Tsé-Tung para a China.

Vale observar que os pensadores latino-americanos, de acordo com o *princípio da práxis* – perspectiva ético-ontológica do pensamento marxista –, não se resguardaram dos confrontos sociopolíticos, tal qual certa corrente mais voltada ao debate acadêmico, que veio a ser conhecida como o “marxismo ocidental” (Anderson, 1989), mas se envolveram organicamente na militância política direta.

À semelhança de György Lukács (2008 [1923], pp. 42, 86 e 108), reconhecem como essencial ao marxismo o ponto de vista da realidade enquanto “totalidade concreta”, com vistas ao que o marxista húngaro chama de “relato da sociedade como totalidade”, aspecto central que distingue o materialismo histórico, da ciência fragmentada moderna; no tocante à existência humana, isso implica na reivindicação do princípio ético da práxis

enquanto tarefa fundamental.

É com estes alicerces – científico-metodológico e político-filosófico – que Caio Prado e Mariátegui concebem o ser humano: não apenas como *objeto* da história, mas como *sujeito* que realiza ele mesmo a história, ainda que neste ato não eleja nem conheça diversas das circunstâncias em que está imerso.

De modo a contrastar o pensamento dos autores, além de expor certas proximidades de suas concepções historiográficas e sociopolíticas, apresenta-se aqui também as principais derivações teórico-metodológicas de suas interpretações *nacionais*, marcadamente antieurocêntricas; análises materialistas da história elaboradas de forma cuidadosa e atentas a processos de curta e de longa duração, aportando ao método marxista implicações teóricas ampliadas, capazes de suscitar ricas reflexões críticas (Konder, 1989, p.139). Um ciclo cognitivo que, portanto, relaciona dialeticamente as perspectivas do conhecimento das ciências humanas e da filosofia.

Contribuições à metodologia das ciências humanas: questão nacional, implicações universais

Duas características que constam do cerne das obras mariateguiana e caiopradiana são o uso criativo da metodologia dialética, e a compreensão do marxismo enquanto pensamento de práxis. Estas concepções levaram os autores a unir suas respectivas interpretações da realidade sócio-histórica latino-americana, aos debates éticos e político-revolucionários em que seu tempo os lançou (Martins-Fontes, 2018).

Está presente no trabalho dos dois o entendimento de que o *método dialético* e a *práxis* são princípios gerais marxistas, a partir dos quais há que se buscar em cada contexto social nacional as especificidades conceituais e de ação política. O conhecimento refina-se dialeticamente na evolução histórica e assim fornece ao método – de modo universal – elementos que servem para guiar a elaboração de novos conceitos, cujos fins são a transformação social e, por conseguinte, o processo de superação do próprio conhecimento. É desta maneira que ambos

elaboraram suas interpretações acerca das questões nacionais de suas próprias nações e região continental: como bases firmes donde, como consequência, germinariam suas proposições políticas.

Florestan Fernandes (1981) foi um pioneiro em ressaltar as afinidades presentes no pensamento desses autores – com quem compara ainda o argentino Sérgio Bagú, com sua análise da sociedade colonial². De acordo com ele, os dois inauguraram na América uma *investigação científica* “engajada”, a partir de que emergiriam conceitos fundamentais sobre nossos países, nações que carregam em comum o opróbrio de jamais terem rompido completamente com as “formas coloniais de exploração”, sendo uma característica geral latino-americana esse fenômeno repetitivo que é a “interrupção” revolucionária. Nossas revoluções americanas quase sempre foram tolhidas, restringindo-se a modificações “meramente” políticas. Outro grande marxista brasileiro, Carlos Nelson Coutinho (1989; 2012), à semelhança de Florestan, viria a destacar a importância dessa proximidade conceitual entre os pensadores – como se discutirá a seguir. Para ele, na medida em que Caio Prado e Mariátegui constatarem que as revoluções de seus países foram descontinuadas – particularidade histórica que manteve estas e outras nações latino-americanas *incompletas* –, ambos desenvolvem conceitos teóricos substancialmente correlatos, trazendo elementos preciosos para uma compreensão de alcance generalista da evolução sócio-histórica segundo vias revolucionárias “não-clássicas”, típicas de muitos povos situados à margem do *centro sistêmico* capitalista: fato portanto “particular” (distinto do ocorrido nas nações europeias ocidentais), mas que traz implicações “universais”.

Tais interpretações acerca da questão nacional, contribuem ao desenvolvimento teórico do marxismo neste relevante aspecto, alvo então de calorosos debates: a compreensão de processos sociais revolucionários que não se adéquam ao modelo clássico, e que em muitos casos são os que se desenrolam na periferia do sistema. São estas conceituações que,

2 Ver: BAGÚ, S. 1980 [1949]. “La economía colonial”. In: LÖWY (org.). El marxismo en América Latina. México: Era.

além de serem válidas para a compreensão das *singulares* sociedades formadas na América, notadamente também oferecem à metodologia dialética das ciências humanas as mencionadas contribuições de âmbito *universal* – não obstante o fato de que o eurocentrismo, principalmente no que tange às disciplinas teórico-metodológicas e filosóficas, seja ainda uma couraça difícil de ser rompida.

Mas antes de enveredar pelo teor desses originais conceitos “não-clássicos”, voltemo-nos um momento à questão metodológica do marxismo, analisando um emblemático escrito de Marx sobre seu método, que confronta dialeticamente o “todo” e as “partes”.

Em suas observações acerca do *método*, expostas em “Introdução à ‘Contribuição à crítica da economia política’” (Marx, 2007 [1857-1858], pp. 257-259), o pensador alemão afirma que, de início, é preciso se investigar as abstrações mais simples, para somente então passar-se às determinações mais complexas; por meio do pensamento, é possível reproduzir-se o concreto – reencontrá-lo a partir dos fragmentos abstratos do real, alcançando-se a compreensão da sociedade enquanto uma rica “totalidade de determinações”, base de onde se ergue qualquer compreensão histórica. Através da *análise*, portanto, decompõe-se a complexa realidade objetiva em relações “as mais simples”, até se chegar ao elemento mais básico que perfaz o todo social concreto, a saber: as condições de vida material, estrutura que condiciona a consciência. Daí então é possível, mediante a *síntese* (movimento inverso), dirigir-se às categorias mais complexas (como a de “classes sociais”), interconectando os elementos (ora desconectados pela abstração da *análise*), rumo à compreensão do “todo” – totalidade que já não é mais caótica, mas que tem agora detalhadamente expostas suas relações e contradições.

Apesar de Marx não ter estritamente discorrido com exaustão sobre seu método, com maestria ele o demonstraria na prática, em *O Capital* – esmiuçando através dele as relações de produção sob o regime do capital. Guiados por essa metodologia, Mariátegui e Caio Prado interpretarão as *estruturas econômicas* de suas nações latino-americanas (este fator determinante em

“última instância”, pois que inter-relacionado com todos os demais fatores essenciais que compõem o mecanismo social) – para daí ampliarem sua compreensão, abarcando questões sociopolíticas e culturais. Enquanto marxistas, sua intenção é abranger, *teoricamente*, o todo social, para então agir sobre ele, na *prática*³.

Assim, de início, eles fazem o recorte que simplifica o objeto a ser analisado, buscando passar da aparência para a essência, para logo, desde a essência, se voltarem ao concreto. Efetuem um movimento de discretização da realidade – para melhor compreendê-la –, mas sem perder a conexão intrínseca entre as *frações* e o *conjunto*. Na obra dos dois marxistas, destacam-se com nitidez estes dois movimentos cognitivos pressupostos por Marx: a *análise* e a *síntese*. Na fragmentação da análise, simplificam o entendimento; na síntese, fazem dialogar os diversos aspectos do todo, tais como: a economia (sempre voltada ao exterior), a constituição das classes sociais (caracterizada pela ausência de uma burguesia nacional), a cultura (colonizada, submissa, eurocêntrica), a revolução (“pelo alto” e interrompida). Mantêm, pois, a conexão entre *partes* e *unidade* – entre as perspectivas particulares, singulares, e o todo real com seus elementos em conflito (Novais, 1983; Martins-Fontes, 2018).

A conclusão de ambos concorre para o entendimento de que a emancipação de suas nações foi obstruída, e que, portanto, é preciso que seja completada mediante a radicalização das revoluções nacionais: é preciso se *realizar* a nação.

3 Weber faz essa acusação de “monocausalista” à *concepção materialista da história* de modo equivocado: uma leitura aprofundada da obra de Marx percebe que ele não se atém a ideias de causa única; um de seus mais completos estudiosos, Lukács, mostra que o marxismo visa o ponto de vista da “totalidade”, não se reduzindo às causas econômicas; e é esse aspecto que o distingue nitidamente do pensamento burguês.

**Via não-clássica, questão agrária e emancipação:
realizar a nação**

As convergências analíticas profícuas que se encontram entre as análises da questão nacional de Mariátegui e de Caio Prado, sobretudo acerca da incompletude das revoluções nacionais na América Latina – conforme apontado por Florestan Fernandes e Carlos Nelson Coutinho –, conduzem-nos a interessantes aproximações com outros intérpretes vigorosos do marxismo em contextos periféricos, casos de Lênin e Gramsci.

No início dos anos 1980, quando acabara de promover a publicação inédita no Brasil dos *Sete ensaios de Interpretação da Realidade Peruana* (meio século após a obra vir à luz), Florestan Fernandes (1981, pp. 72-76) observa em artigo que os dois marxistas, dentre seus principais conceitos, têm em comum a mencionada ideia de que a revolução em suas nações foi “incompleta”. Como apresentado, também Coutinho algum tempo mais tarde trilharia o mesmo sendeiro, indo adiante ao argumentar que ambos os pensadores criaram conceitos teóricos bastante “semelhantes” – embora não idênticos, há que se frisar – aos de “via prussiana” de Lênin, e de “revolução passiva” de Gramsci, através dos quais lograram apreender os “traços principais” da evolução política predominante na América Latina: um movimento que se deu através das vias “não-clássicas”, ou seja, que foi caracterizado pela permanência de resquícios pré-capitalistas, autoritários, excludentes, baseados em formas de coerção extraeconômica sobre os produtores (Coutinho, 1989; 2001; 2012).

Contudo, nem Florestan, nem Coutinho chegaram a desenvolver o grande potencial desses raciocínios que iniciaram: uma temática que é ainda muito pertinente para a realidade latino-americana contemporânea precária, bem como para diversas regiões periféricas do mundo capitalista, e que, portanto, merece ser aprofundada.

Com o intuito de contribuir a esse debate, que aponta para uma tese teórica e politicamente bastante fértil, vejamos mais de perto como se dá esta aproximação conceitual entre os citados marxistas americanos e os europeus, em uma análise

comparativa que possa reforçar a conceituação sobre as vias revolucionárias *não-clássicas*, predominantes em nações excêntricas do sistema-mundo – caso das latino-americanas.

Para se compreender revoluções ocorridas de modo atípico, o marxista russo desenvolve no início do século a ideia da “via prussiana” – cujo objetivo é caracterizar o processo de “modernização agrária” (Lênin, 1980 [1907]). Um conceito próximo a este aparecerá também em várias passagens dos “Cadernos” gramscianos: trata-se da “revolução passiva”, com que explica certos processos sociopolíticos de transformação que se deram “pelo alto” (Gramsci, 1986 [1929-1935]).

Nos casos das independências brasileira e peruana, Caio Prado e Mariátegui acusam uma forma de evolução sociopolítica que em muito se assemelha às análises de Gramsci e Lênin, a saber: nossas revoluções, excluindo as classes populares, foram realizadas através de arranjos entre facções das elites.

Em tais processos revolucionários, o povo chegou a participar, mas de modo subalterno – através de um “subversivismo esporádico e elementar”, conforme os termos que Gramsci (1986) usa com relação ao caso da Itália. Em meio a esta movimentação social, as classes dominantes reagiram com “manobras”, com vistas a conter os ânimos populares mais radicais, buscando a *conciliação de classes* – manobras que consistem na introdução de elementos “modernos”, a fim de conservar os “arcaicos” (Coutinho, 2001, pp. 104-106). Este tipo de processo consiste pois em uma “revolução passiva” – ou “revolução-restauração” –, forma de reação política pela qual, ante à crise orgânica sistêmica, as elites se reorganizam, reestabelecendo a estabilidade de seu poder mediante reformas *mínimas*. De acordo com a análise gramsciana, esse gesto cria um período de “espera” e de “esperanças” que serve para manter o *sistema hegemônico* sob o comando das classes dirigentes. Trata-se, em suma, do advento do *novo*, que, porém, já chega envelhecido, conformado aos limites da mesma estrutura senil, introduzindo desde logo “deformações” em nossa modernidade.

Lênin, por sua vez, destaca que os processos “não-clássicos” de ligam à maneira como o capitalismo resolveu sua questão agrária; ao contrário da via clássica, a *não-clássica* tem

lugar quando os latifúndios são conservados pelas classes dominantes, as quais introduzem – sem protagonismo popular – modificações (não-estruturais) nas relações de produção (Coutinho, p. 105).

Vale, porém, notar – escreve Coutinho (2000), demonstrando conformidade com conclusões presentes tanto em Gramsci, quanto em Florestan – que esse processo, apesar de sua característica incompletude, não se reduz a uma revolução “fracassada” ou “inexistente”, já que porta em si algum fator positivo, por ínfimo que seja, ao catalisar efetivas “transformações político-sociais”.

Assim se deu na América Latina: nossas revoluções de independência também se deram “pelo alto” – em processos marcados pela conciliação e pelo desprezo para com a *questão agrária*, descaso que geraria nosso crônico (e ainda tão atual) problema de exclusão social. No Peru independente republicano persistiram na região andina as relações servis (Mariátegui, 2008 [1928], p. 39). No Brasil, o processo emancipatório, tendo na *Abolição* seu momento chave, fez com que uma enorme massa de ex-escravos fosse lançada ao lumpesinato, sem oportunidades de trabalho (Prado Júnior, 1980 [1933], p. 83).

No tocante à *questão agrária*, Caio Prado (1979, pp. 49 e 68) afirma ainda que o latifundiário brasileiro passou de escravista a capitalista sem superar “inteiramente esse passado”; a nova estrutura social continuou a se fundar “em última instância” nos antigos “quadros econômicos” coloniais; assim, as classes donas dos meios de produção e “sobretudo” das terras, utilizam-se da ainda viva “tradição escravista” para “intensificarem” a exploração dos trabalhadores. Mariátegui (2008, pp. 42 e 101), em argumentação paralela, pondera que no Peru se mantiveram os “resíduos” pré-capitalistas *feudais* dos Andes peruanos, restos de uma “metamorfose ridícula” operada pelas oligarquias, em um contexto no qual o fazendeiro continuou tendo um poder “quase incontável” e considerando seu latifúndio como intocável pelo poder do Estado – “sem a menor preocupação com os direitos civis” das populações camponesas.

Com essas reflexões, Mariátegui e Caio Prado reforçam sua já referida convergente argumentação: as circunstâncias históricas vividas por suas nações foram distintas daquelas europeias, e portanto, em uma perspectiva marxista, a solução também deverá ser distinta; nossas revoluções interrompidas têm de ser *completadas*, levadas a cabo pelos próprios trabalhadores, e não em aliança com as chamadas “burguesias nacionais”, esta suposta parcela da classe dominante que teria um real interesse na emancipação nacional, fenômeno social que, contudo, é inexistente entre nossos povos latino-americanos. A efetiva *realização* da nação deve ser feita de forma independente, com trabalhadores do campo e da cidade unidos no movimento revolucionário, organizados em seu partido-guia (Mariátegui, 2008, p. 55; Prado Júnior, 1966, pp. 110-111).

Modernidade eurocêntrica e a questão nacional latino-americana

Na América, a busca pela *especificidade* das realidades nacionais marcou o pensamento revolucionário, em seu intento por se contrapor ao dogma eurocêntrico que limitava as análises segundo o padrão de evolução europeu.

A constituição das nações latino-americanas foi fruto da expansão mercantil das fronteiras da *civilização europeia*, o que acabou por situar os povos latino-americanos na periferia do sistema capitalista mundial que se consolidava, enquanto, em um só tempo, postou no seio do comércio planetário a até então excêntrica Europa (antiga borda extremo-ocidental do grande continente euro-afro-asiático), tornando-a o centro da modernidade capitalista (Dussel, 2000, pp. 24 ss).

Contudo, apesar das semelhanças entre a organização político-econômica e sociocultural americana e europeia, e em certa medida também entre a composição étnica que se conformou, as nações da América não podem ser consideradas propriamente “ocidentais”, dadas algumas características fundamentais de suas constituições e cultura. Esta dualidade levou o marxismo latino-americano, no período de sua formação

(final do século XIX e início do XX), a uma equívoca polarização: por um lado, aqueles que buscaram submeter *mecanicamente* todas as realidades ao padrão evolutivo supostamente “universal” europeu; de outro, aqueles que exaltavam as peculiaridades regionais, em um movimento por demais “relativista”, que se desviou da teoria crítica dialética (Löwy, 1980).

Desses dois polos resultaram problemas teóricos de interpretação histórica e, por conseguinte, erros políticos. Como exemplos, tem-se: o revisionismo *aprista* de Haya de la Torre, que afirma que o marxismo, sendo um pensamento nascido das sociedades capitalistas europeias, não poderia ser aplicado adequadamente à singularidade da América Latina, que necessitava de sua própria teoria⁴; ou, noutro extremo, o esquematismo de certos marxistas de visão dogmática, cuja ideia era moldar, mesmo que forçosamente, os problemas latino-americanos dentro do modelo “normal” eurocêntrico – normalidade esta que, à época, pautava-se pela referência da vitoriosa União Soviética que, no auge do prestígio da Revolução de Outubro, influenciava os rumos dos nascentes partidos comunistas do mundo inteiro, sobretudo por via da III Internacional.

Em defesa de um marxismo autêntico, adequado à realidade latino-americana, Caio Prado e Mariátegui, se bateram em muitas pertinentes polêmicas, tanto no que toca à teoria das ciências humanas, como à prática política (Autor, 2017). Caio se dedicou sobretudo à discussão com as correntes marxistas de corte dogmático, enquanto Mariátegui voltou-se a ambas as frentes (dada a força do revisionismo indigenista no Peru, que mereceu contraposição). O livro de Caio Prado, *A Revolução Brasileira* (1966), cujo estilo argumentativo é detalhista e rebuscado (diferentemente de seu tradicional estilo objetivo e ensaístico), teve por meta defender teses em que o marxista se opõe diretamente à cúpula do PCB e seu alinhamento com a III

4 Haya de la Torre, fundador da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA), foi significativo interlocutor teórico e político de Mariátegui; visão próxima à sua foi compartilhada no Brasil por teóricos nacional-desenvolvimentistas, como alguns representantes da CEPAL (*Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe* da ONU).

Internacional; em relação aos revisionismos da América, ele não se dedica aí a esta discussão, embora mais tarde, na segunda metade do século, trave polêmica com a tendência estruturalista do marxismo (publicando em 1971 “O estruturalismo de Lévi-Strauss, o marxismo de Louis Althusser”). Já Mariátegui se opõe tanto a certas teses da III Internacional, como ao revisionismo indigenista (em especial aquele de Haya de la Torre).

Dentre as principais divergências dos dois pensadores com as teses da III Internacional está a discussão em torno do “etapismo”, ideia que, ao postular a necessidade de uma prévia revolução burguesa como requisito para o sucesso da revolução socialista, concluía a necessidade de os comunistas se aliarem a burguesias supostamente desenvolvimentistas. Refutarão esta tese rígida, argumentando de modo bastante semelhante que não era viável uma aliança com burguesias, as quais econômica e culturalmente eram classes formadas com o olhar no estrangeiro: em seus países, ponderam ambos, nunca houve uma “burguesia nacional”.

Partindo dessa premissa, Caio e Mariátegui defendem que a revolução de suas respectivas nações – e das nações latino-americanas de modo geral, visto que ambos abrem ao subcontinente o escopo de suas análises –, ao contrário do que ocorrera com povos europeus (e mesmo alguns asiáticos), teria de ser dirigida por uma aliança entre trabalhadores urbanos e camponeses. Deste modo, a classe campesina, historicamente tida como “reacionária” nos processos revolucionários europeus, em nossa América pelo contrário desempenharia o protagonismo do movimento (Martins Fontes, 2018, pp. 90-95)⁵.

Mariátegui (2008 [1928], pp. 55 ss) afirma que “não existe no Peru, como jamais existiu”, uma burguesia com

5 Cabe observar que, efetivamente, passado cerca de um século de tais análises, vê-se que cada vez mais os camponeses vêm protagonizando a resistência ao neoliberalismo, nesta época de agudização da crise estrutural do sistema capitalista, tanto no que toca ao problema do trabalho assalariado e direitos (que se extinguem), como na questão socioambiental; após 30 anos de desarticulação dos movimentos sociais clássicos (dados os ditos “ajustes estruturais”), novos movimentos sociais étnico-agro-ambientais (como a Via Campesina), logram articulações de abrangência e influência realmente internacional.

“sentido nacional” – e que é o *partido proletário* quem deve completar a revolução burguesa interrompida. Já Caio Prado (1966, pp. 110 ss), ao negar a existência de resquícios feudais no Brasil – argumentando que por aqui o que houve foi um “escravismo” –, afirma, em *A Revolução Brasileira*, que “os capitais e iniciativas estrangeiras e nacionais” no Brasil foram promiscuamente se “combinando”, e que hoje não há uma “burguesia nacional” ou “anti-imperialista” como prevê a “teoria consagrada” de nossa revolução⁶.

A ideia de Mariátegui (2008 [1928])⁷ é a de que, no caminho da Revolução Peruana, é preciso se pôr peso na singularidade comunitária presente nas tradições socialistas da cultura inca. Sua proposta de leitura do marxismo segundo a realidade indígena propõe um diálogo de culturas – um confronto e síntese dialéticos entre o pensamento moderno ocidental (em especial o marxismo, mas também tecnologias modernas e mesmo ciências, como a psicologia) e os saberes originários dos povos autóctones (no caso de seu país, a cultura andina, com sua organização política que ele denomina “comunista agrária”, caracterizada pelo trabalho harmônico, solidariedade, anti-individualismo e pela fê na ideia de liberdade)⁸.

Caio Prado (1966), por sua vez, funda sua proposta de realização da nação a partir da resolução da questão agrária, problema que aliás, nunca se resolveu no Brasil. Para o pensador brasileiro é necessário que a Revolução Brasileira tenha por projeto a construção de um forte mercado nacional

6 Vale destacar que apesar de divergências Caio Prado jamais deixaria o PCB, pois que, através deste engajamento, ele manteria sua voz ativa, prática – sem o que ele poderia ter se tornado apenas um intelectual *teórico*. Também Mariátegui fez questão de unir, pouco antes de sua morte, seu partido à Internacional Comunista – a que considerava o grande *partido mundial*.

7 Neste trabalho se utilizou e cotejou ambas as edições dos *Siete ensayos...* mencionadas na Bibliografia: a original peruana, e a tradução brasileira (usada nas citações).

8 Vide notadamente o ensaio “O problema do índio”, em que busca articular dialeticamente a técnica e ciência europeias, às tradições comunitárias indígenas; para Mariátegui, a solução se encontra em absorver o melhor de cada cultura.

que incorpore as massas populares excluídas⁹. Contrário à ideia preponderante da III Internacional, ele afirma o caráter, já em sua época, predominantemente “capitalista” da economia brasileira (apesar de certos restos “escravistas”).

A interpretação de ambos, como se observa, passa pela concepção de que as sociedades nacionais latino-americanas evoluíram historicamente *em função* do interesse colonial europeu (ideia precursora da hoje destacada corrente crítica denominada *descolonial*, que tem por expoentes pensadores como Aníbal Quijano e Enrique Dussel). Até mesmo nossas revoluções emancipatórias, protagonizadas pelas classes burguesas, são resultados da herança colonial que orientou à Europa nossa economia, política e cultura – de modo que tais oligarquias não permitiram que o processo de independência de nossas nações fosse concluído.

Elites internas colonizadas: aspectos culturais na recusa ao etapismo

Desde o ponto de vista cultural, vale aqui uma menção ao esforço dos pensadores por ampliar, no âmbito da questão metodológica, a interpretação dialética, incluindo em sua análise aspectos conhecidos na tradição crítica como “superestruturais”, com o intuito de obterem uma compreensão mais completa da totalidade social concreta. Este gesto se dá em contraposição à *fragmentação científica*, empobrecido padrão cognitivo da modernidade, que afetou e afeta também ao marxismo, e que se caracteriza pela discretização da sociedade em rígidas especializações, perdendo-se assim a noção do *todo*, e consequentemente do significado propriamente *humano* do saber.

Em meados da primeira metade do século, Caio Prado (1980 [1933]; 2000 [1942]) e Mariátegui (1928 [2008]) já se

9 Cabe notar que, no Brasil, desde o giro sociopolítico conservador de 2016, tal problema vem dando mostras de regressão, com graves consequências a imensos contingentes de trabalhadores sem-terra – os “condenados da terra”, na análise de Frantz Fanon: que na penúria sobrevivem à margem dos latifúndios, ou lançados à desestrutura da urbe.

dedicavam às questões socioculturais, até então ainda pouco debatidas pela teoria crítica marxista, casos do problema educacional, étnico e de gênero, chegando mesmo a discussões psicológicas.

Dentre tais incursões, veja-se a análise – que se não é extensa, destaca-se por sua densidade – que ambos promovem sobre as mentalidades conservadoras das elites internas de suas nações, a partir do meio político e cultural raso em que se conformaram tais classes dominantes, colonizadas e apátridas; e o reflexo desta oligárquica falta de identificação nacional na miséria geral da população: países onde jamais houve uma burguesia “nacional”, como pretendeu a europeizada leitura etapista.

Segundo Mariátegui, a elite peruana no meio rural é caracterizada pela ignorância. Como exemplo argumentativo afirma que os latifundiários, mesmo contando com instrumentalização – “técnica avançada de cultivo” – e dispondo das terras mais férteis, não lograram superar a produtividade das comunidades indígenas (ou o que restou delas, após a desagregação promovida pela colonização). Do âmbito educacional, observa que a burguesia lê pouco, preferindo “medir seu progresso” por meio de frívolas “compras” – tais como “automóveis” ou “sedas” – de maneira a se ver à imagem do colonizador. A “educação nacional” peruana não tem um “espírito nacional” – mas apenas se mantém na superficialidade do “espírito colonial e colonizador”. Percebe a elite do Peru como uma classe *colonizada*: o “mestiço” hispano-peruano é ainda um “espanhol abastardado”, que não pôde se “emancipar espiritualmente” da mentalidade europeia, mantendo-se em sua “limitação e seu arcaísmo”. Com relação ao ensino superior, afirma que devido ao mísero alcance da educação pública, as universidades foram “açambarcadas intelectual e materialmente” por uma “casta” dominante conservadora – “desprovida” de “impulso criador” –, que somente se acomoda à burocracia, sem almejar nenhuma “função mais alta de formação”. Tal burocratismo conduz fatalmente ao “empobrecimento espiritual e científico” – em um consumado “divórcio” entre “a obra universitária” e “a realidade nacional” (Mariátegui,

1970, p. 60; 2008 [1928], pp. 97 ss., 314, 116 e 136 ss)¹⁰.

A análise de Caio Prado sobre a burguesia brasileira vai no mesmo sentido – e não se deve deixar de notar que ele pôde conhecer bem esta classe, dado que nasceu em seu seio, e que com ela manteve frequente proximidade, com vistas a desviar fundos para o projeto revolucionário. Trata-se, de acordo com ele, de uma classe culturalmente medíocre – tema presente em diversos momentos de sua obra. Em *A Revolução Brasileira* (1966, pp. 165-167) diz que “na maior parte dos casos” a elite do Brasil se caracteriza por ser “atrasada”, “ineficiente”, “amoldada” e “condicionada”, inclusive “psicologicamente”; que isto é motivado pelas “circunstâncias peculiares em que exerce suas atividades”, posto que se trata de um “meio e ambiente medíocres”. A “colônia tropical”, até há pouco tempo “isolada” dos “centros propulsores da moderna civilização e cultura”, conformou uma burguesia “sem passado nem tradição”. Quanto ao meio rural, Caio ressalta que seus “baixos padrões culturais” ainda são a norma comum, em meio à “generalidade dos empresários”; relaciona este fato dialeticamente com as “reduzidas aspirações” dos trabalhadores rurais e seu “baixo nível ideológico” e de “consciência de classe” – o que resulta, finalmente, na “insuficiência” da agropecuária nacional.

Vê-se que a investigação sobre a *estrutura cultural* – atrelada sempre aos fatores econômicos e políticos –, é mais um elemento que faz com que ambos os pensadores recusem os modelos revolucionários “clássicos”, eurocêtricos, então hegemônicos na interpretação comunista. Dada a dimensão do atraso e da incapacidade de tais elites, devido a sua mentalidade colonizada, sua posição enquanto classe submissa *associada* aos interesses externos, e sua falta de autonomia e de identificação com o projeto de nação, os revolucionários – defendem Mariátegui e Caio Prado – não podem confiar a esta classe a direção do processo emancipatório nacional.

As concepções dos dois marxistas corroboram portanto,

10 Trata-se respectivamente dos temas dos seguintes ensaios: “El índice libro” (do livro *Temas de educación*, sobre a escassa leitura); e “O problema da terra”, “O processo da literatura” e “O progresso da educação pública” (contidos nos *Sete ensaios...*).

sob outra perspectiva, sua exposta ideia de que em nossas nações não havia uma “burguesia nacional” – com a qual os revolucionários pudessem contar enquanto *aliada*. Colocam-se então firmemente contrários à tese “etapista”, defendendo que se havia tarefas “democrático-burguesas” a serem ainda realizadas, elas o seriam pelos próprios trabalhadores, sob seu próprio comando, mediante seu próprio partido. Para que rompêsemos com nossas heranças coloniais, o caminho seria pois a ação consciente de um partido de vanguarda – organização fundada na aliança operário-camponesa-intelectual, que funcionaria como catalisadora da conscientização popular. Trabalho árduo naqueles e nestes tempos; e que na atualidade ainda se está a construir em nossos jovens Estados, criados antes mesmo de que pudéssemos nos constituir como efetivas *nações*.

Deste modo, Caio e Mariátegui se situam na tradição marxista *autônoma* da América Latina que, contrária ao discurso hegemônico eurocêntrico, nega a existência qualquer função *civilizatória* do capital, percebendo como *esgotado* o papel progressista da burguesia.

Desde a distância histórica que separa a obra de ambos e os dias de hoje, vê-se que efetivamente não somente eles tinham razão, como ainda, em pleno século XXI, os Estados latino-americanos continuam dependentes dos centros capitalistas – econômica e culturalmente. Apenas ocorreu que as antigas metrópoles coloniais foram substituídas por novas potências – econômico-militares-culturais –, que agem de maneiras um tanto distintas das de outrora, com métodos atualizados, adaptados aos novos tempos de informatização e agudização da crise estrutural do capitalismo¹¹.

11 Vale reiterar que após as análises da questão nacional de seus respectivos países, tanto Caio Prado, como Mariátegui estendem o escopo analítico de suas interpretações ao problema da América Latina de modo geral, em que percebem profundas similaridades, notadamente quanto à discutida via revolucionária não-clássica. Vide: Martins-Fontes (2018).

Realismo e romantismo: faces inerentes ao pensamento de práxis

As intensas polêmicas intelectuais e políticas enfrentadas tanto por Mariátegui como por Caio Prado levam os pensadores a ampliar o escopo de suas investigações, indo da interpretação de suas particulares realidades nacionais, à seara universalizante dos debates filosóficos, no intuito de reforçarem seus argumentos e posições acerca da questão nacional.

Com relação a suas reflexões *universais* – características do pensamento teórico-metodológico e filosófico político –, os autores mostram afinidades, mas também dissonâncias. Ao contrário de suas incursões nos campos da historiografia e ciências sociais, em que, como visto, suas análises têm notável aproximação, no âmbito de suas meditações éticas entretanto, seus enfoques são distintos, diferindo em pontos significativos – ainda que se possa perceber neles um *sentido* comum, para o qual convergem¹².

Para ambos, a filosofia contemporânea, cujos fundamentos foram pavimentados por Marx e Engels, está baseada em dois princípios: o movimento dialético da história, e a práxis ético-ontológica (a consciência de que não basta se *pensar* o mundo, é preciso *transformá-lo*). Sua concepção é a de que, em seu aspecto *objetivo*, a filosofia marxista reivindica o desenvolvimento do método histórico-dialético como forma correta de análise das sociedades; e em seu aspecto *subjetivo*, valoriza a atitude consciente e organizada pela emancipação humana. Concebem pois o pensamento crítico em seu cerne totalizante e indivisível, cujo âmago é a necessária intercorrespondência genética entre a *teoria* e a *prática*¹³.

Com esta perspectiva criadora e revolucionária do conhecimento, os dois se postam ao lado de outros grandes pioneiros do pensamento latino-americano dito “contemporâneo” – compreendendo-se aqui que a concepção dialética da história,

12 Usa-se aqui o conceito de “sentido” como está desenvolvido por Caio Prado, em sua obra.

13 Vide sobre o conceito de “práxis”: SÁNCHEZ VÁZQUEZ. 1968. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

com sua consequente reivindicação ética da práxis revolucionária, constitui o salto qualitativo, a revolução cognitiva, a clivagem entre o idealismo do pensamento iluminista moderno (mecânico, niilista, passivo, evolucionista) e a crítica concreta do pensamento propriamente contemporâneo (dialético, utópico, ativo, revolucionário)¹⁴.

Não é possível separar na obra dos autores as esferas mais estritamente científicas, daquelas filosóficas, visto que o marxismo concebe essas duas faces do saber como inerentes. Entretanto, é nítido que a incursão de ambos no campo de debates primordialmente travados no linguajar filosófico ocorre pelo mesmo motivo: um gesto político de enfrentamento do positivismo de viés eurocêntrico que acometeu o marxismo na virada do século XIX para o XX. Visam neste debate defender suas *interpretações* dialéticas da história periférica de suas nações – como aqui apresentado –, assim como seus *posicionamentos* político-revolucionários antidogmáticos, resultantes daquelas interpretações¹⁵.

Tal preocupação intelectual se deu para eles no momento em que seus pensamentos passaram a ter peso e influenciar os debates científicos e políticos. Para Mariátegui, a discussão se situa em meados dos anos 1920; é o caso do já clássico ensaio antipositivista de 1925, *“El Hombre y el Mito”* – em que afirma que a “filosofia contemporânea varreu o medíocre edifício positivista” e que “demarcou os modestos limites da razão”; e também de sua obra de 1928-1929 (póstuma, mas por ele editada), *Defensa del marxismo* (Mariátegui, 1969; 2011). Caio

14 Em sua XI “tese” sobre Feuerbach, Marx fala na superação daquela filosofia (pretérita) que só busca “interpretar” o mundo. Além de Mariátegui e Caio Prado, outros tantos pensadores defenderam a ideia do marxismo enquanto concepção que inaugura o *pensamento contemporâneo*. Sobre o tema da *plenitude humana*, vale se remeter a Marx e Engels. 2007. *A ideologia alemã* [1845-1846]. São Paulo: Boitempo, pp. 37 ss. Vide também o ensaio: Martins-Fontes, “Mariátegui e a filosofia de nosso tempo”, em *Defesa do marxismo – polémica revolucionária e outros escritos* (Boitempo, 2011).

15 É importante destacar que Mariátegui escreve o substancial de sua obra na década de 1920 (vindo a morrer em 1930). Já Caio Prado, cuja vida foi bastante longa, inicia sua obra por volta dos anos 1930, vindo a embrenhar-se no debate teórico-filosófico somente nos 1950; seu último livro (*O que é filosofia*) foi escrito em 1977.

Prado, por sua vez, entraria no debate filosófico mais tarde (ao menos no debate propriamente sistemático), em meados do século, com sua *Dialética do conhecimento*, de 1952, não obstante desde os anos 1930 já demonstrasse elementos de suas reflexões sobre a práxis, compreendida como um princípio fundamental do marxismo; é o caso da polêmica epistolar com um comitê regional do Partido Comunista do Brasil (antigo nome do atual PCB, de que foi membro ativo), em que tece críticas ao etapismo, ideia “absurda” (Prado Júnior, 1969; 1932).

O alvo dos dois é a ilusão de *cientificismo* do pensamento moderno, carregado de crenças positivistas, cuja pretensão (que ainda hoje persiste, embora de modo “atualizado”) é a de reduzir o conhecimento a supostas *leis naturais* e a objetos passíveis de serem diretamente *mensuráveis* (excluindo-se assim, por exemplo, as disciplinas filosóficas e boa parte das humanidades); uma forma de saber que pretensamente estaria acima das *vontades* e dos *direitos* dos homens¹⁶.

Contrariamente, permeando os textos filosóficos de Caio Prado e de Mariátegui, observa-se a defesa do marxismo enquanto “pensamento totalizante”, cuja dialética tem por implicação a atitude revolucionária.

Todavia, o marxismo de Mariátegui exalta a *subjetividade* – e aqui chegamos talvez à maior divergência que há entre as obras dos dois –, em contraposição ao ranço metafísico da “objetividade pura” que ele acusa na II Internacional; argumenta pela *vitalidade* da ação ética, pela importância da *vontade* no processo de libertação humana, pondo peso no aspecto *romântico* que é parte da teoria de Marx – ou de outro modo, na utopia concreta revolucionária. Caio Prado, de modo divergente, reivindica a feição *objetiva* do marxismo; mediante uma análise crítica realista, correta, afirma ele, é que se constrói um adequado plano de transformação do mundo.

16 Como exemplo de uma face perversa do “positivismo” contemporâneo, veja-se as denominadas “medidas de ajuste estrutural” neoliberais, que retiram apoio governamental a programas de assistência social, dentre outras distorções.

É interessante aqui uma analogia histórico-cognitiva com o fenômeno que ocorreu com Leibniz e Newton (fato que aliás se repete na história do conhecimento): ambos os pensadores e matemáticos, por vias completamente diferentes, chegaram a um mesmo e criativo resultado (o cálculo infinitesimal). O mesmo se dá, guardadas as distinções temáticas, entre Caio Prado e Mariátegui: por meios diversos, os latino-americanos chegam a concepções filosóficas convergentes. Para eles, o marxismo – a filosofia não-superada de nosso tempo – é um pensamento não dogmático, aberto a novos temas e construído na própria evolução histórica; é uma filosofia que só se realiza, em sua totalidade, na ação organizada do ser humano sobre o mundo. Mariátegui chega a esta compreensão através de seu ponto de vista *romântico* que prioriza no marxismo seu valor ético e utópico, aí incluídos os sentimentos; já com Caio Prado isso se dá mediante suas análises enquanto historiador e cientista humano, cujo rigoroso olhar *realista*, atento aos detalhes e ao sentido último dos acontecimentos, revolucionou a metodologia historiográfica brasileira (Martins-Fontes, 2018).

É pertinente porém destacar que, se o pensador peruano põe força na argumentação ético-romântica do marxismo, ele não deixa de atentar também a sua face realista: a *objetividade* da metodologia dialética aplicada à história. Ainda que não se debruce neste debate, apresenta diretamente essa posição em muitos escritos, e especialmente, na “prática” de sua teoria da história: aplica objetivamente e com refinamento o método marxista em suas interpretações acerca da questão nacional.

O mesmo equilíbrio se dá com o marxista brasileiro: apesar de se colocar prioritariamente em uma via argumentativa que ressalta o realismo analítico objetivo, presente na teoria crítica marxista, ele não deixa de ressaltar, em fio condutor que percorre toda sua obra, a característica de *subjetividade* presente no pensamento marxista: a fundamental ação subjetiva transformadora da sociedade. Como exemplo, veja-se sua longa e detalhada apreciação da história do conhecimento (*Dialética do Conhecimento*), cujo enredo passa a limpo justamente os equívocos históricos das posições cognitivas extremas, “objetivistas” (purismo racionalista, etc) e “subjetivistas” (relativismo,

etc), que ao longo de milênios desprezaram-se umas às outras, ao invés de perceberem que se complementavam; também em sua vida de intensa militância, nota-se sua valorização da práxis subjetiva.

Isto colocado, entende-se pois, com Caio Prado e Mariátegui, que a preocupação nuclear do pensamento humano filosófico, a partir de Marx, é a busca da compreensão da totalidade socioeconômica concreta, com vistas à sua superação; e portanto, que essas duas potências do ser humano – a *intelectual* e a *sentimental* – são ambas caras ao marxismo, inter-relacionando-se dialeticamente, e tendo sua primazia despertada de acordo com o teor e circunstância da situação real¹⁷.

Dado o viés sempre polemista de suas obras, embora ambos os autores tenham sofrido muitas críticas (mais com relação às suas concepções filosóficas, de que às sócio-políticas e historiográficas), considera-se que nem Mariátegui se limitou a um “metafísico” romantismo, nem Caio Prado a uma “abstrata” teoria que pudesse ser acusada de se restringir à epistemologia. Mesmo com suas expostas diferenças filosóficas, os dois, em fina sintonia, opuseram-se contundentemente às correntes metafísicas ou especulativas, e mediante distintas ênfases, incursionaram em uma reflexão de teor *ético-ontológico* que se mostrou harmônica em seu núcleo: a visão do marxismo como saber de práxis, não um pensamento meramente acadêmico ou intelectual, mas uma opção existencial daqueles que se colocam no mundo real dispostos a modificá-lo.

Cabe aqui uma menção a Lukács (1979), segundo quem Marx inaugurou os fundamentos de uma ontologia de *novo tipo*, não mais especulativa, mas historicamente determinada sob a perspectiva do “ser-social”. De fato, com o marxismo, a questão do *ser* é deslocada da abstração metafísica ou idealista, para o terreno concreto da realidade histórica – lugar de partida para que se possa *verificar* a validade de sua compreensão filosófica

17 Note-se que pensadores de variados campos do conhecimento constataam a presença, em culturas diversas, da contraposição categorial (dialética) que se dá entre essas duas potências humanas: a sabedoria intelectual e a sabedoria sentimental (caso de Carl G. Jung, em suas investigações psicoantropológicas, nas quais sistematiza pensamentos antigos e indígenas).

da existência. Marilena Chauí (2000, p. 206), sobre essa “nova ontologia” concebida por Marx, afirma que cabe ao ser humano – ao *ser* lançado no mundo – dar um sentido a esse mundo, conhecer sua realidade e transformá-la.

É esta característica que une indelevelmente a vida e a obra desses pioneiros do marxismo na América: o desejo de compreender o *ser-social* em sua totalidade, tendo por fundamento que os aspectos objetivos e subjetivos do marxismo são indissociáveis no processo de emancipação social que leva o homem do “reino da necessidade” ao “reino da liberdade”.

Considerações finais

Conforme exposto, após as pioneiras e detalhadas análises da evolução socioeconômica de seus povos, boa parte da preocupação dos dois pensadores se dirige à tentativa de compreensão das superestruturas nacionais atrasadas, produto de uma economia estruturalmente voltada ao exterior e internamente incipiente, bem como de uma cultura colonizada.

Diante do panorama totalizante que constroem, colocam a resolução da questão agrária como base para a elevação cultural e sociopolítica de suas nações, ideia que lhes serve para orientar e alicerçar suas propostas filosóficas e políticas, sua práxis revolucionária: somente a prática corrige e ratifica a teoria, que por sua vez, é o guia da transformação prática do mundo¹⁸. Com a práxis, o homem, em um processo que deve relacionar crítica e autocrítica, pode superar a repetição histórica de seus erros – a barbárie, a alienação, a escassez –, superando assim o eterno retorno das iniquidades que limitam sua liberdade.

Nesse movimento de regresso aos fundamentos dialético e de práxis da tradição crítica contemporânea, coerentes com os princípios reivindicados inicialmente por Marx e Engels, ambos despontam lado a lado com outros grandes pensadores – como Lênin, Gramsci e Lukács – que na primeira metade do *breve século XX* defenderam o marxismo como teoria aberta a ser

18 Acerca do debate filosófico na obra dos autores, vide: de Caio Prado, *Dialética do Conhecimento, O que é Liberdade*, e *O que é Filosofia*; de Mariátegui, *El alma matinal, Defensa del marxismo*, e *Ideología y Política*.

historicamente construída.

“Minha atividade de escrita acompanha sempre minha atividade prática”, escreve Caio Prado (1977). “Meu pensamento e minha vida constituem uma única coisa, um único processo”, afirma Mariátegui (2008 [1928]).

Opera-se assim a transcendência ontológica de Caio Prado e Mariátegui, por eles teorizada, mas também promovida em suas próprias existências: vidas pautadas pelas lutas sociais, que compõem o seio da marcha da história.

Bibliografia

ANDERSON, Perry. 1989 [1976]. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Brasiliense.

BAGÚ, Sergio. 1949. “La economía colonial”. In: LÖWY (org.). *El marxismo en América Latina*. México: Era, 1980.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *A Dialética como método e como lógica*. São Paulo: FFLCH-USP (Programa de Pós-Graduação em História Econômica), 1991.

BORÓN, Atilio; et al. 2007. *A teoria marxista hoje*. São Paulo: Expressão Popular/ Clacso.

CHAUÍ, Marilena. 2000. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática.

COUTINHO, Carlos Nelson. 2000. “Marxismo e 'imagem do Brasil' em Florestan Fernandes”. *Gramsci e o Brasil*. Disp. em: <acessa.com/gramsci>. Acesso: 20 abr. 2014.

_____. 2012. “La filosofía de la praxis en Brasil”. *La Haine*, 23 set. Disponível em: <www.lahaine.org>. Acesso: 16 jul. 2014.

_____. 1989. “Uma via 'não-clássica' para o capitalismo”. In: D'INCAO. *História e ideal*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 2001. “O desafio dos que pensaram bem o Brasil”. *Lua Nova*, n.54, pp. 103-113.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. In: LANDER (org.), *La colonialidad del saber* (2000).

FERNANDES, Florestan. 1981. *Poder e contrapoder na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1994-1995. “Significado atual de José Carlos Mariátegui”. *Coleção Princípios*, n.35. Disponível em: <grabois.org.br>. Acesso em 7 dez. 2013.

GRAMSCI, Antonio. 1986. *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era.

IANNI, Octávio. 1989. “A dialética da história”. In: D'INCAO. *História e ideal*. São Paulo: Brasiliense.

KONDER, Leandro. 2009. *A derrota da dialética*. São Paulo: Expressão Popular.

_____. 1989. “A façanha de uma estreia”. In: D'INCAO, *História e ideal*. São Paulo: Brasiliense.

LÊNIN, Vladimir. 1980 [1907]. *O programa agrário da social-democracia na primeira revolução russa de 1905-1907*. São Paulo: Edit. Ciências Humanas.

LÖWY, Michael. 1980. “Introducción: puntos de referencia para una historia del marxismo en América Latina”. In: LÖWY (org.). *El marxismo en América Latina*. México: Era.

LUKÁCS, György. 2008. *Historia y conciencia de clase*. Santiago: Quimantú.

_____. 1979. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas.

MARX, Karl. 1984. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madri: Alianza.

_____. 2008 [1857-1858]. “Introdução à ‘Contribuição à crítica da economia política’”. In: *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. [s/d]. *Obras escolhidas* (3 vol.). São Paulo: Alfa-Omega.

MARIÁTEGUI, José Carlos. 2011 [1929]. *Defesa do marxismo: polêmica revolucionária e outros escritos*. São Paulo: Boitempo.

_____. 1971. *Ideología y política* (Obras completas/ vol. XIII). Lima: Amauta.

_____. 2008 [1928]. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular/Clacso.

_____. 1989 [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Obras comp./ vol. II). Lima: Amauta.

_____. 1970. *Temas de educación* (Obras comp./ vol. XIV). Lima: Amauta.

_____. 1969. “El Hombre y el Mito” [Mundial, Lima, jan. 1925]. In: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Obras comp./ vol. III). Lima: Amauta.

MARTINS-FONTES L., Yuri. 2018. *Marx na América: a práxis de Caio Prado e Mariátegui*. São Paulo: Alameda/Fapesp.

_____. 2015. *O marxismo de Caio Prado e Mariátegui: formação do pensamento contemporâneo latino-americano*. Tese de doutorado em História Econômica (FFLCH-USP/CNRS).

_____. 2015. “Caio Prado: reforma agrária ampliada e luta armada”. Em *Mouro: Núcleo de Estudos d'O Capital*, São Paulo, ano 6, n.9, jan. 2015.

_____. 2011. “Mariátegui e a filosofia de nosso tempo”. In: *Defesa do marxismo – polêmica revolucionária e outros escritos*. São Paulo: Boitempo.

_____. 2018. “Teoria crítica e saberes originários frente à crise socioambiental”. In: MATEU, C. et al. *Estados nacionais e pensamento social na América Latina*. São Paulo: EDUC.

NETTO, José Paulo. s/d. “Introdução ao método da teoria social”. *Portal PCB*. Disp. em: <www.pcb.org.br/portal/docs/int-metodo-teoria-social.pdf>. Acesso: 8 set. 2014.

NOVAIS, Fernando. 1983. “Caio Prado Jr. historiador”. *Novos Estudos*, n.2, jul. 1983.

PRADO JÚNIOR, Caio. 1979. *A questão agrária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1966. *A Revolução Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1969 [1952]. *Dialética do conhecimento*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1980 [1933]. *Evolução política do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 2000 [1942]. *Formação do Brasil contemporâneo*. S. Paulo: Brasiliense.

_____. 1981. *O que é filosofia*. S. Paulo: Brasiliense [original em: Almanaque, 1977, n.4].

_____. 1984. *O que é liberdade*. São Paulo: Brasiliense [original em: O mundo do socialismo, 1962].

_____. 1977. “Carta a Hermes Lima” (jun.). In: *Fundo Caio Prado Jr./ IEB-USP*: referência CPJ-CA070.

_____. 1932. “Carta ao Comitê Regional de S. Paulo do PCB” (30 nov.). In: *Fundo Caio Prado Jr./ Arquivo do IEB-USP*. referência CPJ-CA114.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. 1968. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SANTOS, Boaventura. 2002. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63, pp. 237-280.

SOBRE OS AUTORES

ALBERTO FLORES GALINDO (Callao, 28 de maio de 1949 – Lima, 26 março de 1990). Licenciado em História pela Pontificia Universidad Católica del Peru e Doutor em História pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. Catedrático na Pontificia Universidad Católica del Peru. Fundador de SUR, Casa de Estudios del Socialismo (1986) e diretor de la revista *Márgenes*. Premio de Ensayo Casa de las Américas de Cuba (1986) com seu livro *Buscando un Inca*. Ademais, dedicou-se à docência, ao periodismo e ao ensaio. Influente pensador socialista, participou dos mais importantes debates históricos (movimento operário e camponês, independência, utopia andina, racismo) e políticos dos anos setenta e oitenta (marxismo, socialismo, esquerda). Entre as figuras históricas que estudou encontram-se Túpac Amaru, José Carlos Mariátegui e José María Arguedas. Seus escritos foram compilados em suas *Obras Completas* que até o momento publicaram seis volumes que incluem seus livros *Los mineros de la Cerro de Pasco, Arequipa y el Sur Andino*, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, *La agonía de Mariátegui*, *Aristocracia y plebe*, *Buscando un Inca*, *Tiempo de plagas*, e seus *Escritos*, 1973-1990.

ANTONIO MELIS (1941-2016). Foi professor de Línguas, Literatura Hispano-americana e Civilizações Indígenas da América na Universidade de Siena (Itália). É autor de *Leyendo Mariátegui* (Lima, Amauta, 1999), coletânea de ensaios sobre Mariátegui. Foi organizador dos dois tomos de *Mariátegui Total* (Lima, Amauta, 1994).

BERNARDO SOARES, professor de História do Instituto Federal de São Paulo (IFSP), *campus* Hortolândia. Formado pela Universidade Federal Fluminense (UFF), onde também obteve o título de mestre em História defendendo a dissertação *Mariátegui em seu (terceiro) mundo*.

DENI ALFARO RUBBO, doutor em Sociologia na Universidade de São Paulo (USP). É autor de *Párias da terra: o MST e a mundialização da luta camponesa* (Alameda/Fapesp, 2016) e de diversos artigos em revistas nacionais e internacionais. Atua na área de Sociologia, com ênfase em sociologia dos intelectuais e da cultura, história do marxismo e das ciências sociais no Brasil e na América Latina. Integra o grupo de pesquisa “Periféricas – Núcleo de Estudos em Teorias Sociais, Modernidades e Colonialidades”, vinculado à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA). É professor adjunto de Ciências Sociais na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (Uems) e do Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória).

FELIPE MATTOS JOHNSON, é formado em ciências sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), *campus* Araraquara, mestre em antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e doutorando em antropologia pela Universidade de Lisboa, onde desenvolve pesquisa sobre insurgências indígenas na América Latina, crise do capital, ecologia e cosmopolíticas.

LUIZ BERNARDO PERICÁS, formado em História pela George Washington University, doutor em História Econômica pela USP, pós-doutorado em Ciência Política pela FLACSO (México), onde foi professor convidado e pelo IEB/USP. Foi também *Visiting Scholar* na University of Texas e Austin e *Visiting Fellow* na Australian National University, em Camberra. É autor de vários livros, como *Mystery Train* (São Paulo, Brasiliense, 2007) e do romance *Cansaço, a longa estação* (São Paulo, Boitempo, 2012; adaptado recentemente para o teatro), entre outros. Recebeu a menção honrosa do Prêmio Casa de las Américas em 2012 por seu livro *Os cangaceiros: ensaio de interpretação histórica* (São Paulo, Boitempo, 2010; Havana, Editorial Ciencias Sociales, 2014). Ganhador do Prêmio Ezequiel Martínez Estrada, da Casa de las Américas (2014), pelo livro *Che Guevara y el debate económico en Cuba* (Nova Iorque, Atropos Press, 2009; Buenos Aires, Corregidor, 2011; Havana, Fondo Editorial Casa de las

Américas, 2014). Traduziu obras de Slavoj Žižek, James Petras, Christopher Hitchens, Jack London, John Reed e José Carlos Mariátegui. Seus trabalhos foram publicados em diferentes países, como Argentina, Peru, Itália, Espanha, México, Estados Unidos e Cuba. Seu livro mais recente é *Caio Prado Júnior: uma biografia política*, com o qual ganhou o Prêmio Juca Pato de intelectual do ano, concedido pela União Brasileira de Escritores (UBE). É professor de História Contemporânea da Universidade de São Paulo.

MICHAEL LÖWY, licenciou-se em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo em 1960 e doutorou-se na Sorbonne, sob a orientação de Lucien Goldmann, em 1964. Vive em Paris desde 1969, onde trabalha como diretor de pesquisas no CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) e dirige um seminário na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Considerado um dos maiores pesquisadores das obras de Karl Marx, Leon Trotsky, Rosa Luxemburgo, György Lukács, Lucien Goldmann, José Carlos Mariátegui e Walter Benjamin, tornou-se referência teórica para militantes revolucionários de toda América Latina. Foi homenageado, em 1994, com a medalha de prata do CNRS em Ciências Sociais. É autor de livros e artigos traduzidos em 25 línguas.

MIGUEL MAZZEO, professor de história e Doutor em Ciências Sociais pela Universidad de Buenos Aires (UBA) Docente e pesquisador da UBA e na Universidad de Lanús (UNLa). Escritor, autor de vários artigos e livros publicados na Argentina, Chile, Peru, Venezuela. Entre seus livros, destacam-se: *Piqueter@s Breve historia de un movimiento popular argentino*; *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*; *Introducción al poder popular*; *El sueño de una cosa*; *Poder popular y nación*; *Notas sobre el Bicentenario de la Revolución de Mayo*; *Conjurar a Babel*, *Notas para una caracterización de la nueva generación intelectual argentina*; *El hereje. Apuntes sobre John William Cooke*. Pelo seu livro *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América* obteve a menção honorífica do Prêmio Libertador al pensamiento crítico (2014). Militante

popular, foi um dos fundadores, no ano de 1991, da Agrupação Universitária José Carlos Mariátegui. Mais tarde, participou do Movimiento de Trabajadores Desocupados Aníbal Verón e da Frente Popular Dario Santillán.

RICARDO PORTOCARRERO GRADOS, licenciado em Historia pela Pontificia Universidad Católica del Perú (1997) e Doctor en América Latina Contemporânea pelo Instituto Universitario Ortega y Gasset de Madrid (1998-2001). Mestrado Online em Historia de América Latina Contemporânea do Colegio de América de Sevilla, Espanha (2009-2010) e estudos de mestrado em Historia na Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2011-2013). Ex-diretor da Casa Museo José Carlos Mariátegui do Ministerio de Cultura (2011-2014). Membro da SUR, Casa de Estudios del Socialismo (1987) e membro fundador de Quellca, Centro de Estudios Andinos (2004). Professor na Universidad del Pacifico, Universidad Antonio Ruiz de Montoya e Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Entre suas publicações destacam-se: *Invitación a la Vida Heroica. Antología de José Carlos Mariátegui*. Com Alberto Flores Galindo (Ediciones 1989 y 2005); *Intelectuales y sociedad en la Lima de principios de siglo. El caso del joven Mariátegui* (Tesis, 1997); *El trabajo infantil en el Perú. Apuntes de interpretación histórica* (1998); *Historia y marxismo en el Perú. Alberto Flores Galindo y la Generación del 68* (Tesina, 2010).

ROLAND FORGUES, professor honorário das universidades peruanas de San Marcos de Lima y Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque, e Doutor Honoris Causa da Universidad Ricardo Palma de Lima. É autor de mais de trinta livros de ensaios e entrevistas sobre o Perú e América Latina. Ademais, é membro correspondiente e honorário de várias instituições e institutos de pesquisa peruanos e estrangeiros, entre os quais: Instituto Raúl Porras Barrenechea, Instituto Ricardo Palma, Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas de Lima, Instituto Literario e Cultural Hispánico de Westminster (USA), Society of Lebanon Valley College (USA). Recebeu o título de “Hijo predilecto de la Tierra de Vallejo (Santiago de Chuco)” e o

“Prêmio de Investigaciones del Instituto Literario y Cultural de Westminster” (USA). Entre suas recentes publicações destacam-se: *La voz de los orígenes* (Lima, 2016) *La danza de los duendes* (Lima, 2013), *Palabra viva* (4 tomos, Lima 2011). *Vargas Llosa, Ética y creación* (Lima, 2009), *Gregorio Martínez, danzante de tijeras* (Lima 2009), *Cantar del golondrino* (Lima, 2007), *Libro de los manantiales* (Lima, 2006), *Plumas de Afrodita* (Lima, 2004), *La corte de los milagros* (Lima, 2001), e duas novelas escritas em francês *Ithaque est mon chemin* (Paris, 2014) e *Touche pas à mon rêve* (Paris, 2015).

SARA BEATRIZ GUARDIA, escritora peruana. Investigadora da Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de San Martín de Porres. Diretora da Catedra Mariátegui. Diretora do Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL. Diretora da Comisión del Bicentenario Mujer e Independencia en América Latina.

SILVIA BEATRIZ ADOUE, costureira, operária do vidro, do couro, metalúrgica e gráfica; doutora em Literaturas em Língua Espanhola pela FFLCH/USP, mestre em Integração na América Latina pelo PROLAM/USP. Uma das fundadoras da Escuela José Carlos Mariátegui desde Nuestra América na Argentina; professora da Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), educadora em diversos cursos de formação da Via Campesina. Professora da UNESP/Araraquara e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial de América Latina e Caribe (TerritoriAL). É autora de *Walsh, el criptógrafo. Escritura y acción Política en la obra de Rodolfo Walsh* (Vicente López: Dialektik e El Colectivo, 2011).

SYDNEI MELO, é cientista social, mestre em ciência política e estudante de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do IFCH/UNICAMP. Seus estudos se dedicam à história do pensamento político, com ênfase nas relações entre religião e política. É membro do Laboratório de Pensamento Político (PEPOL) e professor de educação básica.

YURI MARTINS FONTES, é doutor em História Econômica (USP/CNRS, 2015); tem pós-doutorados em Ética e Filosofia Política (USP), e História, Cultura e Trabalho (PUC-SP/Capes). É autor de *Marx na América* (Alameda/Fapesp, 2018), e pesquisador do LEPHE-USP. Coordena projetos de formação popular do Núcleo Práxis da USP, e exerce atividades como escritor e jornalista, colaborando com meios independentes como a Revista Fórum e a Ag. Latinoamericana de Información. Organizou e traduziu *Defesa do marxismo*, de Mariátegui (Boitempo, 2011), e coordenou a tradução argentina *Historia y Filosofía* (Último Recurso, 2020), antologia de Caio Prado.