

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ERICK VARGAS DA SILVA

**Marxismo, Eurocentrismo e América Latina:
uma análise a partir da obra de José Carlos Mariátegui.**

Porto Alegre

2017

ERICK VARGAS DA SILVA

**Marxismo, Eurocentrismo e América Latina:
uma análise a partir da obra de José Carlos Mariátegui.**

Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Arthur Lima de Avila

Porto Alegre

2017

CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Erick Vargas da
Marxismo, Eurocentrismo e América Latina: uma
análise a partir da obra de José Carlos Mariátegui /
Erick Vargas da Silva. -- 2017.
160 f.
Orientador: Arthur Lima de Avila.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2017.

1. Pensamento Latino-americano. 2. Marxismo. 3.
Eurocentrismo. 4. José Carlos Mariátegui. I. Avila,
Arthur Lima de, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Sabedor que muitas e muitos colaboraram direta ou indiretamente para a realização desta dissertação, vou procurar aqui ser o mais breve e sucinto possível. Essa economia nas palavras visa evitar esquecimentos indevidos ou fatigar eventuais leitoras e leitores.

O processo de desenvolvimento da pesquisa teve, por pano de fundo, uma turbulenta crise política e econômica no Brasil. A ruptura democrática do golpe que destituiu a presidenta eleita Dilma Rousseff aprofundou o cenário da crise e levou o país rumo a um verdadeiro caos institucional. Não poderia, desta forma, ficar indiferente ou mesmo não mencionar aqui o golpe, pois a abrangência e urgência dos acontecimentos exigem que, em todo e qualquer espaço público, a defesa da democracia seja evocada. Enquanto escrevo estas linhas, o fim da crise está longe de se avizinhar. Espero apenas que, no seu desfecho, a vontade popular não seja silenciada pelo costumeiro autoritarismo das elites brasileiras.

Neste contexto, é fundamental agradecer a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, uma instituição de ensino pública, gratuita e de qualidade, que espero que assim se mantenha. Igualmente registro minha gratidão à CAPES pela bolsa de pesquisa concedida; sem estes incentivos do poder público e do Estado atuando como fomentador da pesquisa, esta dissertação não teria sido possível.

Agradeço ao meu orientador e amigo Arthur Lima de Avila pela sua importância e incentivo para o desenvolvimento desta pesquisa. Também, aos professores Claudia Wasserman e Jurandir Malerba, participantes do Exame de Qualificação desta dissertação, pelas importantes observações e sugestões. Também sou grato ao convívio com os colegas e professores das cadeiras do Mestrado, pois, de diferentes maneiras, colaboraram para a pesquisa ganhar sua forma final e tornaram ainda mais rica esta experiência.

Registro minha gratidão aos meus familiares, amigos e companheiros de diferentes lutas que, das mais variadas formas, incentivaram e colaboraram para o prosseguimento desta empreitada.

Durante todas as páginas aqui escritas, duas companheiras foram inseparáveis: a Lola e a Brigitte. A colaboração felina, mesmo inusual, não poderia aqui ser negligenciada, tamanha constância de ambas em tornar viva as atividades de leitura e escrita.

Por fim, agradeço a minha amada Luciana Ballestrin; faltam superlativos adequados que façam a devida justiça a sua importância para este trabalho. Ele sequer existiria sem sua presença e incentivo. Registro toda a minha eterna gratidão!

No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe.

Si la historia es creación de los hombres y las ideas, podemos encarar con esperanza el porvenir. De hombres y de ideas, es nuestra fuerza.

José Carlos Mariátegui

RESUMO

Esta pesquisa procurou investigar as tensões teóricas existentes entre o marxismo e o eurocentrismo, a partir de uma análise do pensamento marxista e latino-americano do peruano José Carlos Mariátegui. O eurocentrismo, ao generalizar a experiência europeia para o resto do mundo, produziu distorções e legitimou desigualdades com múltiplas e variadas incidências. Mesmo o marxismo, a mais radical das críticas ao sistema capitalista, reproduziu o problema do eurocentrismo, principalmente na sua versão hegemônica. A América Latina, como continente de enunciação de um marxismo periférico, teve em Mariátegui o primeiro pensador marxista a realizar este desafio. Seu pensamento apresenta aspectos inovadores, provocativos e atuais, ainda que não livre de limites. Ao explorar esta questão controversa, o presente estudo buscou assim analisar a dinâmica de penetração e ruptura do eurocentrismo dentro do próprio campo marxista, principalmente pela sua versão periférica e latino-americana, personificada na obra original de José Carlos Mariátegui.

Palavras-chave: Pensamento Latino-americano; Marxismo; Eurocentrismo; José Carlos Mariátegui.

ABSTRACT

The present study examines the theoretical tensions between Marxism and Eurocentrism through the Peruvian thinker José Carlos Mariátegui. The great problem of Eurocentrism is its ability to generalize the European experience to the rest of the world and promote inequality regards the non-hegemonic knowledge and thinking. Even the Marxism, the most important critic to capitalist system, was able to reproduce the problem of Eurocentrism in its hegemonic version. José Carlos Mariátegui was the first thinker to consider this challenge in Latin America, which is an important continent of enunciation of peripheral Marxism. The richness of Mariátegui's thinking brought to Marxist field innovative and current aspects, even with limits. The present study sought to demonstrate the controversial question about the reproduction and rupture of Eurocentrism within Marxism, mostly in the original and Latin American Marxism of José Carlos Mariátegui.

Keywords: Latin American Thought; Marxism; Eurocentrism; José Carlos Mariátegui.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
1. “MARXISMO HEGEMÔNICO”: MODERNO, OCIDENTAL E EUROCÊNTRICO?	20
1.1 – Marx e os marxismos.....	20
1.2 – Modernidade na teoria marxista.....	35
1.3 – O Ocidente como “o” lugar no marxismo.....	45
1.4 – Eurocentrismo no marxismo?.....	54
2. AMÉRICA LATINA E OCIDENTE: O NASCIMENTO DA MODERNIDADE CAPITALISTA.....	64
2.1. Marxismo e América Latina: encontros e desencontros.....	64
2.2 – Crítica à modernidade e o colonialismo em Mariátegui.....	76
2.3 – Imperialismo: condição histórica e a superação necessária.....	85
2.4 – Mariátegui: caminhos e alternativas para a América latina.....	93
3. O MARXISMO PERIFÉRICO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.....	102
3.1 – Concepção de marxismo em Mariátegui.....	102
3.2 – O socialismo indo-americano.....	112
3.3 – O sujeito histórico não-reduzível: identidade e relações de produção.....	122
3.4 – Uma “filosofia da história” não-eurocêntrica.....	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
REFERÊNCIAS.....	151

Introdução

Sou uma flecha que não pode morrer antes de chegar ao alvo.

José Carlos Mariátegui

Os diferentes momentos da expansão do domínio ocidental capitalista sobre o conjunto do mundo foram acompanhados por variações de um discurso eurocêntrico. A trajetória do eurocentrismo, por certo, não foi linear e livre de percalços. Ainda que em certa medida triunfante, passou por inúmeras mutações e recharacterizações. Em todos os lugares houve resistências e enfrentamentos variados neste processo. Mesmo no interior do território europeu, desenvolveram-se inúmeras críticas que buscaram refletir formas de mitigar ou superar os efeitos nefastos que acompanhavam o desenvolvimento do capitalismo. Entre estas críticas nascidas na Europa, o marxismo surgiu como uma de suas principais expressões.

Talvez, devida à acuidade de suas análises do capitalismo e à forma com que propôs sua superação, o marxismo não se restringiu as suas fronteiras natais, ganhando simpatias e adesões ao redor do planeta. Na trajetória regional da corrente política inspirada pelo pensamento de Karl Marx, o peruano José Carlos Mariátegui despontou como figura pioneira na elaboração de um marxismo latino-americano.

Para além de seu pioneirismo continental, Mariátegui foi o primeiro pensador marxista a produzir um esforço deliberado de superação do eurocentrismo. Um esforço notável, pois, como veremos, as tensões entre marxismo e eurocentrismo nem sempre foram devidamente enfrentadas ou mesmo percebidas como tais. Por esta razão, coloca-se como um tema importante a ser enfrentado e analisado. O principal problema desta pesquisa, assim, foi o de investigar as tensões entre o marxismo e o eurocentrismo, a partir do pensamento latino-americano de José Carlos Mariátegui.

A obra de Mariátegui permite nos debruçar sobre um conjunto de questões que envolvem o tema do eurocentrismo. O pensamento mariateguiano, apesar de conferir continuidades, linhagens e desenvolvimentos característicos do “marxismo hegemônico”, promoveu rupturas representativas que atestam sua inflexão original. O eurocentrismo, ao generalizar a experiência europeia para o resto do mundo, produziu distorções e legitimou desigualdades com múltiplas e variadas manifestações. Através das elaborações diretas de

Mariátegui, mas também de seus antecedentes no pensamento marxista, buscou-se refletir nesta investigação uma conceitualização histórica das incidências e rupturas do eurocentrismo no marxismo. O problema é abordado através de uma investigação da trajetória política e conceitual que o refletem dentro de um quadro geral, buscando analisar alguns pontos teóricos específicos aqui significativos. Para privilegiar uma maior fluidez na leitura, todas as citações em língua estrangeira, no corpo do trabalho, foram traduzidas. Na análise do pensamento marxista, buscou-se aqui ser o mais representativo possível da pluralidade de suas expressões, refletida nas referências utilizadas. Tratando-se de um objeto que mobiliza paixões, não me eximo em assumir que certas opções (e omissões) refletem, mesmo que inadvertidamente, posicionamentos, opiniões e julgamentos; o que espero não impeça uma leitura proveitosa.

José Carlos Mariátegui constitui para o pensamento latino-americano, e em especial no campo político-intelectual do marxismo, uma referência necessária. Atualmente, o interesse por sua obra é crescente e relevante, não apenas pela contínua reedição de suas obras na América Latina e em outros continentes, mas, principalmente, quando se observa que a bibliografia existente sobre ele é praticamente imensurável, tamanha profusão e variedade de estudos e debates envolvendo seu pensamento¹. Mesmo no Brasil, onde a penetração de sua obra se deu de maneira tardia, tem aumentado a discussão sobre o autor, reforçando a importância da pesquisa sobre sua obra².

O interesse em Mariátegui ganha relevo ao se identificar em seu pensamento uma primeira expressão de um esforço original de elaboração marxista para o contexto latino-americano. Sua principal obra, o livro *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, lançado em 1928, é um marco da reflexão crítica no continente. Nela merece destaque sua abordagem sobre a questão indígena e sua particularidade para uma estratégia socialista. Introduzindo a figura do índio em um lugar de centralidade no Peru – e para a América Latina –, elaborou fecunda análise que confere à sua obra um original e atual arcabouço analítico.

Ao longo de seu trabalho, emergiu uma concepção histórica que enfrentou, a uma só

1 Para ilustrar, no portal JSTOR, em pesquisa realizada em 24/02/2017, registram-se mais de mil e quatrocentos artigos em periódicos acadêmicos que tratam sobre José Carlos Mariátegui.

2 A primeira edição publicada no Brasil dos *Sete Ensaios...* saiu apenas em 1975, pela Editora Alfa-Ômega, por iniciativa do sociólogo Florestan Fernandes. Também seria por sua iniciativa que o nome de Mariátegui figuraria em uma coleção de obras compiladas de “cientistas sociais” publicadas em 1982 (PERICÁS, 2010, p.345-347).

vez, o positivismo e o determinismo, buscando compreender as especificidades históricas de nosso continente, sem renunciar a um olhar universal. Como hipótese e síntese provisória, pode-se afirmar que as reflexões de Mariátegui evidenciam caminhos possíveis para a produção de uma teoria que escapa aos limites do eurocentrismo e demonstra a possibilidade (e mesmo a necessidade) de autonomia do pensamento crítico.

Nascido em 14 de junho de 1894³ na cidade de Moquegua, no sudeste do Peru, José Carlos Mariátegui foi criado por sua mãe, uma costureira mestiça, católica, de origem humilde. Seu pai, Francisco Javier Mariátegui, representante da elite limenha e funcionário do Tribunal de Contas, ele jamais conheceria, tendo abandonado o lar quando José Carlos ainda era criança, deixando-o junto com seus três irmãos. Além do sobrenome tradicional, herdaria do seu pai a biblioteca do bisavô⁴, de onde faria sua iniciação literária.

Criado numa família de forte educação católica, sua primeira infância foi marcada por sucessivos problemas decorrentes de uma frágil saúde. José Carlos Mariátegui, quando tinha oito anos de idade sofreria um ferimento no tornozelo que o deixaria coxo. Sua saúde débil e as dificuldades financeiras forçariam o jovem Mariátegui a largar a escola muito cedo, sem sequer completar o ensino fundamental. Toda a sua formação foi a de um autodidata.⁵ Este período, permeado por dificuldades de toda a sorte, é importante para compreender o José Carlos maduro⁶.

Durante o ano de 1909, a família de Mariátegui fixou residência em Lima e ele passou a trabalhar como auxiliar de tipografia no jornal *La Prensa*. Subiria rapidamente de posição, exercendo os mais diferentes ofícios no jornal, até que em 1913 começou a trabalhar na redação do periódico e a publicar artigos regulares após 1914, adotando pseudônimo de Juan

3 Mariátegui acreditava ter nascido em Lima no ano de 1895. Atualmente, está plenamente provado que seu nascimento se deu em Moquegua um ano antes. A pesquisa de Guillermo Rouillon, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui. La edad de piedra*, traz abundante documentação e informações a respeito de sua vida até 1919.

4 Seu bisavô era Don Francisco Javier Mariátegui, secretário do Primeiro Congresso Constituinte do Peru, prócer da República, escritor, parlamentar e jornalista.

5 Seria neste período imediatamente após seu acidente que, por exemplo, estudaria sozinho o idioma francês. (ROUILLON, 2009, p.55)

6 Como aponta Quijano, “Essa experiência infantil, de pobreza e de ausências, de enfermidade e de inatividade física, de solidão e de melancolia, de religiosidade e de poética mística, de inquietas e interrogadoras leituras, é sem dúvida fundamental para a compreensão da obra adulta mariateguiana. Como não ver ali a origem dos impulsos emocionais que atravessariam permanentemente uma parte de seu desenvolvimento e em especial esta tensão de agonista entre uma concepção metafísica da existência, alimento de uma vontade heroica de ação, e as implicações necessárias da adesão ao marxismo, que caracterizam grande parte de seu pensamento” (2007, p.34-35).

Croniqueur. Em pouco tempo Mariátegui produzira uma intensa produção periodista, trabalhando em outros jornais e revistas. Profundamente ligado a cena cultural limeña, os temas políticos e sociais passariam ao largo de suas atenções⁷. Anos mais tarde, Mariátegui se envergonharia deste período, classificando como sua “idade da pedra”.

Seu ponto de virada política ocorreu em 1918, como relatou o próprio Mariátegui: “A partir de 1918, nauseado da política *criolla*⁸, me orientei resolutamente em direção ao socialismo, rompendo com minhas primeiras tentativas de literato contaminado de decadentismo e bizantinismo finisseculares, em pleno apogeu” ([1927] 2000, contracapa). Apesar de sua autodescrição dar a entender uma ruptura, na verdade sua mudança política começara lentamente alguns anos antes, ainda em sua fase “decadentista”, quando entra em contato com González Prada⁹; acompanha algumas greves e protestos operários; participa de reuniões de grupos anarquistas e socialistas, e seria eleito vice-presidente do Círculo de Periodistas. Houve ainda outro acontecimento que causaria grande impacto em Mariátegui, crucial para sua posição política: a Revolução Bolchevique na Rússia em 1917.

Esta mudança política não se faria sem consequências, adotando um engajamento crescente com relação aos temas sociais do período em Lima, com destaque para seu envolvimento na luta pela Reforma Universitária, influenciados pelo movimento dos estudantes de Córdoba, na Argentina. Seria no bojo destes protestos estudantis que iniciaria sua relação com Victor Raúl Haya de la Torre, um dos líderes do movimento.

Após o golpe de estado impetrado por Augusto Légua, em julho de 1919, adotou uma

7 Para uma melhor dimensão dos primeiros anos de Mariátegui como jornalista, sabe-se que ainda no jornal *La Prensa*, “(...) colaborará nas seções “*Al margen del arte*”, “*Crónica*”, “*Actualidad política*”, “*Cuentos de hoy*”, “*Del Momento*” e “*Cartas a X: glosario e las cosas cotidianas*”. Seu nome começará a circular e se tornará conhecido em Lima. Outros pseudônimos surgirão, como Jack, Kendal, Monsieur de Camomille e Kendaliff. Também irá contribuir com artigos para várias outras publicações, como *Mundo Limeño*, *El Turf*, *Lulú*, *Lux e Alma Latina*. Neste período, estreitará amizade com jornalistas e literatos como Abraham Valdelomar e César Falcón; agirá e se vestirá como um dândi; frequentará cafés chiques, principalmente o *Palais Concert*, onde tomará seu *cocktail* favorito, o *capitán*, uma mistura de pisco e vermute; dará autógrafos nas ruas a mocinhas impressionáveis; irá a corridas de cavalos; apreciará as touradas; e será um dos participantes da revista *Colónida*, de curta duração” (PERICÁS, 2012, p.17).

8 O termo *criollo* refere-se a “que ou quem, embora descendente de europeus, nasceu nos países hispano-americanos e em outros, originários de colonização europeia”. (Dicionário Houaiss).

9 A importância de González Prada (1844-1918) para o cenário político e cultural peruanos do final do século XIX é notável. “Era a figura principal da geração positivista, um escrupuloso artista do verbo que proclama a urgência de romper com a tradição espanhola e a herança colonial. Sua contribuição a luta social do Peru é apontar o índio como protagonista da vida nacional. Diferentemente de outros escritores e intelectuais da América Latina, que se satisfaziam em experiências estéticas, cujas fórmulas importavam da Europa, González Prada tinha o temperamento de um agitador” (RAMOS, 1973, p.140). Poeta e ensaísta, seria um dos percussores do modernismo no Peru, crítico mordaz da igreja católica, ao final de sua vida aderiria ao anarquismo proudhoniano.

postura de combate ao novo regime, o que não passa incólume. Sendo alvo da repressão, acabaria tendo de exilar-se na Europa, onde residiria do final de 1919 até meados de 1923, fixando residência na Itália. É desta sua incursão pelo velho continente que completaria sua formação teórica marxista e adesão ao comunismo.

Após o seu regresso ao Peru, além de retornar as suas atividades como jornalista¹⁰, passaria um período ministrando aulas na Universidade Popular González Prada, criada por Haya de la Torre com o objetivo de estabelecer um diálogo entre estudantes e operários. Mariátegui proferiu aulas sobre a história da crise mundial, a partir de sua vivência europeia. Se estreitaria a tal ponto a aproximação entre Mariátegui e o movimento estudantil, que em 1925, estudantes liminhos fariam uma campanha pública para que ele recebesse uma cátedra na universidade, mas sua falta de titulação frustrou a iniciativa. Jamais Mariátegui exerceu vínculos formais com qualquer instituição universitária ao longo de toda a sua vida.

Mariátegui, em 1924, enfrentaria uma dura enfermidade, tendo de amputar uma das pernas, o que o deixou preso a uma cadeira de rodas pelo resto de sua vida¹¹. No ano seguinte fundou a Editora Minerva, publicando *La escena contemporánea*, seu primeiro livro, uma coletânea de artigos periodísticos. Suas boas relações com Haya de la Torre o levaram, em 1926, a tornar-se membro da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA), fundada dois anos antes no México, com o objetivo de se constituir uma frente de forças anti-imperialistas no continente.

Ainda em 1926, Mariátegui fundaria a revista *Amauta*¹², publicação que unia textos culturais e políticos e que pretendia ser a “voz de uma nova geração”, colocando o Peru “no seio do panorama mundial”. Adquirindo grande importância, a revista teve publicadas 32 edições e em suas páginas figuraram textos de outros autores peruanos além próprio Mariátegui, como Luis Eduardo Valcárcel, César Falcón e Haya de la Torre, e estrangeiros como Bertold Brecht, Sorel, Romain Rolland, Lenin, Jorge Luis Borges, Plekhanov, Trotsky, Freud, Bernard Shaw, entre outros.

Em 1928, após conturbada decisão de Haya de la Torre de abandonar a perspectiva

10 Começaria a colaborar regularmente no semanário *Variedades*, inaugurando a seção “Figuras e aspectos da vida mundial”, que manteria até quase seus últimos dias de vida.

11 Sua perna direita teve de ser amputada em razão de um câncer, cuja consequência, uma osteomielite, o levará a morte, seis anos mais tarde. (ESCORSIM, 2006, p.28)

12 A palavra *amauta* é de origem quéchua e significa mestre, pensador. Como fundador da revista, José Carlos Mariátegui passaria a ser conhecido e recordado como o *Amauta*.

frentista e converter a APRA em um partido, Mariátegui rompeu com Haya. Fruto deste rompimento, lideraria a fundação do Partido Socialista Peruano (PSP), sendo eleito seu secretário-geral e redigindo o seu programa partidário. Publicaria, ainda neste mesmo ano, o seu segundo livro, os *Sete ensaios...* O impacto dessa obra, no entanto, não seria imediato¹³.

No ano seguinte, teria um papel ativo na criação da Confederação Geral de Trabalhadores do Peru (CGTP). Logo após sua fundação, a entidade já contaria com 58 mil trabalhadores da indústria e cerca de 30 mil índios camponeses associados. Neste mesmo ano, Mariátegui fundaria o jornal *Labor*, dedicado ao sindicalismo e ao mundo do trabalho. Também, seria neste momento a sua tentativa de uma vinculação orgânica com a Internacional Comunista¹⁴, quando foi nomeado membro do Conselho Geral da Liga contra o Imperialismo, organismo da Internacional.

Nesta condição de aproximação, o grupo de Mariátegui seria convidado pela direção do Komintern a participar do Congresso constituinte da Confederação Sindical Latino-americana de Montevideú, em maio, e da Primeira Conferência Comunista Latino-americana de Buenos Aires, em junho do mesmo ano. Alvo de críticas, as posições de Mariátegui seriam atacadas e o PSP não seria reconhecido como membro pleno da Internacional Comunista. A sugestão proposta para ter o ingresso aceito seria a dissolução do PSP e a fundação de um partido comunista “verdadeiro”, proposta rejeitada por Mariátegui.

Em 1930, as posições de Mariátegui no interior do Comitê Central do PSP se enfraquecem e sua defesa de uma maior autonomia partidária começaria a ceder lugar as teses emanadas de Moscou. Como consequência da disputa interna, Mariátegui renunciou ao posto de secretário-geral do partido. Sua saúde se agrava e, internado em um hospital, viria a falecer em 16 de abril. No dia seguinte, milhares de trabalhadores portando as bandeiras vermelhas dos sindicatos obreiros da CGTP, fariam o cortejo fúnebre, ao som da *Internacional* entoada por milhares de vozes.

Pouco depois, em 20 de maio, o PSP é dissolvido, convertendo-se no Partido Comunista do Peru (PCP). Em um primeiro momento, tanto o recém-criado PCP, quanto os seus ex-aliados do APRA, combateriam as posições e o legado de Mariátegui de forma dura e

13 Após a publicação em 1928, a obra ganharia uma segunda edição, pela editora Amauta, apenas em 1944 e a terceira edição liminha só sairia em 1952.

14 A Internacional Comunista também era conhecida como Terceira Internacional e Komintern (do alemão Kommunistische Internationale). Ao longo do trabalho serão usadas as três nomenclaturas de forma intercalada.

posteriormente tratariam de relegar sua obra ao ostracismo. O itinerário da difusão de sua obra percorreria um lento e tortuoso caminho, sendo proscrito, em um primeiro momento, pelo conjunto das forças progressistas do Peru (Aristas, Comunistas, Socialistas e Trotskistas), e só voltaria a ganhar relevo a partir do “degelo” stalinista e com o advento, nos anos 1950, de um renovado e crescente interesse do público peruano por suas contribuições. Já na década de 1960, a figura de Mariátegui ganharia um *status* inimaginável até então, sendo alçado ao posto de um dos maiores intelectuais da história do Peru, reivindicado por praticamente todo o espectro político peruano e conquistando status internacional.

Nestes primeiros anos do século XXI sua obra segue influente. Esta busca pela obra e legados do pensamento mariateguiano se inserem em um ativo processo de revitalização da investigação e reflexão crítica do próprio marxismo, em uma luta por derrubar plenamente as amarras do largo período de seu aprisionamento burocrático durante os anos da hegemonia stalinista: “Por reencontrar, também em este plano, as bases genuínas da vitalidade revolucionária do marxismo na própria obra de seus criadores e no resgate das contribuições feitas por aqueles, como Rosa Luxemburgo ou Gramsci, foram relegados, durante esse período, a uma discreta penumbra mistificatória de sua herança teórica” (QUIJANO, 2007, p.09-10).

Antes de prosseguir para a apresentação do desenvolvimento deste trabalho, cabe uma melhor precisão sobre o conceito de eurocentrismo. Em linhas gerais, é um fenômeno que engloba múltiplas manifestações em diferentes âmbitos – político, cultural e econômico. Primeiramente, o eurocentrismo tem a experiência da Europa como ponto de partida e, ao mesmo tempo, ponto de chegada, para a explicação dos fenômenos sociais; também, desrespeita as variações culturais que formam as trajetórias históricas dos diferentes povos, propondo leis gerais e etapas universais de desenvolvimento humano à semelhança da trajetória europeia; seu universalismo, assim, “propõe a todos a imitação do modelo ocidental como única solução aos desafios do nosso tempo” (AMIN, 1989, p.09).

Em termos históricos, para Enrique Dussel, o conceito de eurocentrismo está diretamente associado ao conceito de modernidade, cuja “certidão de nascimento” remeteria diretamente à conquista colonial: “a Modernidade realmente pôde nascer quando se deram as condições históricas de sua origem efetiva: 1492 – sua empírica mundialização, a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico” (DUSSEL, 2005, p.29). Assim, o fenômeno da modernidade pode ser melhor

apreendido quando situado historicamente como uma manifestação diretamente associada à sua gênese colonial. O eurocentrismo, como um de seus subprodutos, foi evocado e desenvolvido como justificativa da expansão colonialista europeia no chamado “novo mundo”. Como veremos adiante, derivado deste pensamento, que se desenvolve uma filosofia da história (tendo Hegel como um de seus representantes maiores) que conferirá um sentido de temporalidade, de progresso do Espírito, de etapas históricas, hierarquia entre povos, etc.

No campo do conhecimento, o eurocentrismo por sua ocorrência global e aspiração totalizante, pretende-se impor como centro da interpretação da variedade de problemas que a teoria social se propõe a elucidar. Portanto, a associação entre o eurocentrismo e o conjunto das ciências sociais não é uma casualidade ou efeito correlato de um processo mais amplo ao qual seria involuntariamente envolvida, mas sim um processo orgânico, afinal, lembremos que “como estrutura institucional, as ciências sociais são originárias basicamente da Europa” (WALLERSTEIN, 1997, p.97)¹⁵. Não é uma casualidade, portanto, o fato de serem das regiões atingidas diretamente pelo colonialismo europeu que emergiram algumas das mais significativas críticas à modernidade eurocêntrica.

Assim, se desde seu nascimento, o capitalismo opera a partir de uma dinâmica de diferenciação hierárquica entre países e povos, uma análise que busque compreender os processos que envolvem uma história intelectual, política e/ou conceitual, deverá estar atenta a este processo. Estas hierarquias impõem uma geopolítica do conhecimento que afeta diretamente as formas de difusão e circulação de ideias. Seus mecanismos econômicos, políticos e sociais, mesmo que muitas vezes artificialmente construídos, estabeleceram uma dicotomia entre o ocidente e os demais povos. Desta premissa que será utilizado aqui as dualidades de Centro x Periferia e de Pensamento Hegemônico x Pensamento Periférico.

Observada esta dinâmica, o Capítulo 1 buscou apresentar um quadro geral da relação entre marxismo e eurocentrismo. Evitando caracterizações que simplifiquem e convertam o marxismo em um corpo monolítico e uniforme, procurou-se dar relevo à riqueza das experiências intelectuais e políticas desenvolvidas no âmbito das culturas marxistas. Esta é uma questão de vital importância para se observar as potencialidades transformadoras e os

15 Importante destacar que esta passagem, assim como no conjunto de referências que se fazem neste trabalho à Europa quando associada ao termo eurocentrismo, não se dá em um sentido restrito ao seu aspecto geopolítico, mas seguindo a delimitação empregada por Wallerstein: “empregaremos aqui Europa mais como uma expressão cultural que cartográfica; neste sentido, quando falamos sobre os dois últimos séculos estaremos nos referindo principal e conjuntamente a Europa ocidental e a Norte-América” (1997, p.97).

limites aparentes e não superados pelo marxismo.

Nesta direção, colocou-se entre os objetivos específicos desta pesquisa estabelecer parâmetros e características que permitissem uma categorização do marxismo e de suas variações, considerando suas diferenças regionais, originalidades e especificidades. Problematizou-se algumas das categorias existentes, seus limites latentes na forma em que incorporam ou superam o problema do eurocentrismo. Dentro deste esforço, para fins expositivos, foram destacadas distinções internas ao marxismo para caracterizar a noção de um Marxismo Hegemônico e por consequência, o Marxismo Periférico de José Carlos Mariátegui. Situando, primeiramente, o lugar dos alemães Karl Marx e Friedrich Engels nesta trajetória, foram explorados os contornos gerais que permitiram, a partir de um dado momento, que uma leitura particular e majoritária do marxismo se impusesse. O dissenso interno a uma cultura política é condição prévia para que seja possível abordar suas manifestações em termos de expressões hegemônicas e periféricas. Expondo de forma sumária neste trabalho os principais expoentes e algumas distinções políticas internas significativas, se busca ilustrar os termos propostos em torno de marxismos hegemônicos e periféricos e seu sentido explicativo para esta dissertação.

Com este quadro analítico exposto, as implicações conceituais com o problema colocado podem ser melhores observadas na sequência do capítulo. Se traçará alguns contornos da relação entre marxismo e a modernidade, analisada desde Marx até sua vinculação nas expressões hegemônicas do marxismo, passando pelas formas com que o Ocidente se fixou como “o” lugar no marxismo. Por fim, de forma mais pormenorizada, se debaterá o eurocentrismo presente (ou não) no marxismo.

O eurocentrismo, ao contrário do que alguns possam crer, não se manifesta apenas em correntes de direita, conservadoras ou liberais. O marxismo possui alguns aspectos que podem ser enquadrados no âmbito do eurocentrismo. A crítica mais profunda e radical da sociedade capitalista, nascida na Europa do século XIX, carrega consigo as potencialidades e limites de suas origens. Nesta direção, identificar os aspectos do eurocentrismo no marxismo é um esforço analítico relevante e necessário, pois este atuou em diversos momentos como um limitador da análise crítica e da sua própria ação e potencialidade revolucionária.

Como será visto no Capítulo 2, este problema, de forma mais ou menos direta, está presente deste a chegada das ideias marxistas na América Latina. Uma breve observação do quadro geral do desenvolvimento do marxismo na região ajuda a perceber essa questão e

melhor identificá-la. De um ponto de vista da análise crítica das ideias desenvolvidas, grosso modo, em seu primeiro período, o pensamento marxista na América Latina foi caracterizado predominantemente por uma reprodução, mais ou menos direta, dos princípios irradiados de fora do continente, basicamente da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e da Europa.

Houve exceções que contrariaram esta lógica. José Carlos Mariátegui – e outros autores – foram capazes de lançar as bases de um Marxismo Periférico e buscaram caminhos alternativos. O marxismo de Mariátegui desenvolveu um esforço que Alberto Flores Galindo (1982) identificou como uma recusa da ideologia do progresso e da imagem linear e eurocêntrica da história universal. Foi a partir de sua crítica à modernidade e ao colonialismo que se estabeleceu as marcas principais do pensamento mariateguiano.

Analisar a sociedade peruana e seus impasses, obrigou-lhe identificar as raízes que estruturavam esta sociedade desigual e o ponto de partida de sua crítica remontam a própria “criação” do Peru. Para Mariátegui, ela engendrava uma ideia de nação essencialmente excludente e autoritária; o pensamento nacionalista conservador peruano buscava nela sua legitimidade em bases seletivas e parciais: “as raízes da nacionalidade são hispânicas e latinas. O Peru, tal como o representa essa gente, não descende do Incário autóctone; descende do império estrangeiro que lhe impôs, há quatro séculos, sua lei, sua religião e seu idioma” (MARIÁTEGUI [1925], 1978, p.99). A colonização espanhola se inicia com a brutalidade da conquista e prosseguiria, mesmo após o estabelecimento do vice-reinado, um longo processo de dizimação e exploração dos povos indígenas.

A decorrência do entendimento de um entrelaçamento entre modernidade, colonialismo e a forma como se desenvolveu o capitalismo na América Latina possibilitou Mariátegui estabelecer uma síntese dialética entre o local e o universal. É desta premissa que fará sua crítica ao imperialismo, tema sobre o qual ele dedicou um significativo esforço político. Neste ponto, além de expor os principais aspectos da crítica mariateguiana ao fenômeno do imperialismo, anteriormente foi traçado seus antecedentes para melhor apreender o contexto e as particularidades de sua análise. Ao final deste mesmo capítulo, um quadro geral dos caminhos e das alternativas propostas por Mariátegui para a América Latina foi trabalhado. Este ponto é importante por apresentar algumas das principais sínteses políticas elaboradas pelo pensador peruano para a região. Defensor de uma via revolucionária para a emancipação dos povos, seu entendimento era o de que a revolução latino-americana “deveria

ser socialista, ou não seria revolução”, cuja viabilidade, em seu entendimento, não pressupunha uma etapa democrático-burguesa a ser cumprida.

Por fim, no terceiro e último capítulo, o marxismo periférico de José Carlos Mariátegui é desenvolvido. Primeiramente, foi reconstruída o que seria uma concepção do próprio marxismo para o pensador peruano, a forma com que apreendeu e desenvolveu seus aportes marxistas e, principalmente, sua abertura para outras correntes e expressões intelectuais que lhe trouxeram uma visão peculiar de seu tempo e do entendimento sobre o marxismo. A partir destas aberturas empreendidas por Mariátegui é que se estabelecem algumas de suas principais inovações, mas também se processam algumas de suas lacunas, geradoras de polêmicas em torno de sua obra.

Ao pensar o socialismo no Peru e na Indo-América, como Mariátegui também chamava a América Latina, colocava-se o desafio sobre qual seria o sujeito histórico da transformação, o qual apostava na centralidade que deveria ter o indígena: “o socialismo ordena e define as reivindicações das massas, da classe trabalhadora. E, no Peru, as massas – a classe trabalhadora – são indígenas na proporção de quatro quintos. Nosso socialismo, pois, não seria peruano – sequer seria socialismo – se não se solidarizasse, primeiramente, com as reivindicações indígenas” (MARIÁTEGUI, [1927] 2005, p.110). O fato de ele ter percebido que no geral as classes trabalhadoras peruanas eram basicamente indígenas teve profundas consequências em sua concepção de socialismo e de suas tarefas revolucionárias. Como aponta Pablo González Casanova (2007, p. 420), “esta proposta não representou simplesmente um dizer, ou uma reflexão quixotesca e dogmática de indianismo e obreirismo; foi realismo político e revolucionário”.

Fiel ao famoso enunciado de Marx que “a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”, Mariátegui postulou que “a solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus realizadores devem ser os próprios índios” ([1928] 2000, p.66). Para a viabilidade de seu Socialismo Indo-americano, Mariátegui apontava para a existência de um “comunismo incaico”, fruto de uma cultura coletivista de estreita ligação com a terra e que ainda manifestava reminiscências nas atuais comunidades indígenas. Foi um crítico das idealizações românticas regressivas a um passado Inca ou ainda de tentativas de “proletarização indígena”, não recaindo em dogmas evolucionistas do progresso (traço manifesto de idealizações eurocentradas). Ao romper com uma acepção redutora e restrita ao aspecto econômico para a formação do sujeito revolucionário, mas ampliando sua

abrangência de forma a incluir ao indígena, Mariátegui conseguiu transcender e superar importantes aspectos do pensamento eurocêntrico.

Seguramente, Mariátegui lançou importantes bases renovadoras para o marxismo, mas, por outro lado, também houve continuidades e aspectos em que o pensador peruano não superou por completo o paradigma do eurocentrismo. O ponto sobre o sujeito histórico do socialismo é exemplar desta dualidade: se por um lado deu ao indígena uma condição de centralidade, ampliando a questão de classe para além do aspecto econômico e relacionando-a com questões raciais, observou-se uma aparente contradição ao papel que ele daria aos negros na América Latina. Pouco desenvolvida no conjunto de sua obra, a questão da escravidão negra foi em geral negligenciada ou trabalhada de maneira superficial/secundarizada, quando não exposta de forma controversa e merecedora de justas críticas, como se verá.

Em seu esforço de renovação teórica, inadvertidamente e como consequência direta de suas preocupações, é identificável em Mariátegui uma interpretação da história comprometida com uma visão não-eurocêntrica da realidade. Assim, a “filosofia da história” de Mariátegui partiria de uma superação de alguns aspectos centrais da filosofia hegeliana da história. Ao rejeitar a linearidade e a hierarquia entre os povos, desenvolve uma noção de totalidade complexa, só possível a partir de um olhar desde o sul. A aparente relação contraditória entre o arcaico e contemporâneo, persistente de diversas formas na América Latina, forneceu-lhe elementos para uma compreensão, em um outro patamar, das realidades históricas não-ocidentais.

Com este conjunto de aspectos e questões introdutórias, ingressaremos nas páginas que seguem, onde espero corresponder às expectativas e intenções aqui expressas. Mais do que isso, que a leitura e os problemas levantados sejam tão estimulantes e instigadores, para você que está lendo, como para mim foi a realização deste trabalho.

1. “Marxismo hegemônico”: moderno, ocidental e eurocêntrico?

1.1 – Marx e os marxismos

Uma indagação que se apresenta ao pensamento crítico contemporâneo diz respeito ao lugar do marxismo no século XXI. Não iremos aqui explorar os múltiplos caminhos possíveis deste labirinto de indagações amplas e abertas. Assim como todo labirinto, este também possui seus pontos sem saída, obrigando a retornos e recomeços. Não irei aqui me aventurar em tentativas de prospecção sobre o marxismo, nos ateremos a uma tarefa de alcance mais modesto ou limitado.

Observar a trajetória histórica do marxismo pode ser um útil caminho para refletir o seu futuro. Em tempos onde “antigos” paradigmas são questionados, tendo por fundo um capitalismo que tenta ostentar ares triunfantes, enquanto se adapta as suas próprias e sucessivas crises, o esforço analítico de elaboração e compreensão histórica segue com necessidade renovada. Aqui nos deteremos a um aspecto desta questão, que envolve a capacidade crítica do marxismo com relação ao eurocentrismo, condição que, como veremos, ocupa um lugar privilegiado na estruturação hierárquica da modernidade ocidental capitalista. O marxismo surge na modernidade como expressão contestatória à ordem posta, mas também padeceu das condicionantes de muitos dos descaminhos do ambiente cultural que o gerou. Neste aspecto, se apresentam alguns questionamentos legítimos que merecem atenção.

Algumas vozes críticas à modernidade, em sua busca por alternativas, apontam ao marxismo como representando não uma crítica à modernidade em si, mas uma manifestação da própria modernidade, sendo a obra de Marx fonte e fundamento de uma crítica *interna* ao capitalismo (MIGNOLO, 2003, p. 245-253). Tendo ainda interpretações que apontam para uma necessidade de rejeitar ao marxismo como fonte analítica e/ou política para a superação da Modernidade capitalista¹. Independente do juízo que se faça destas colocações, com maior precisão ou exagero, apontam questões que merecem um olhar atento. A forma como se

1 Boaventura de Sousa Santos sintetizaria a questão nos seguintes termos: “Se a modernidade se torna hoje mais do que nunca problemática, o marxismo será mais parte do problema que defrontamos do que da solução que pretendemos encontrar” (SANTOS, 1995, p.35).

assimila ou supera o eurocentrismo diz muito sobre as possibilidades emancipatórias e transformadoras de qualquer pensamento que se pretenda revolucionário e atual. Num certo nível analítico, entorno ao tipo de caracterização que enquadra Marx (e o marxismo em seu conjunto) como eurocêntrico, muitos limitaram-se a aspectos aparentes, ainda que importantes, mas negligenciando aspectos essenciais, fundamentais para este ponto. Mesmo que uma parte importante das respostas a estes questionamentos demandem uma gama de problemas que em muito extrapolam esta pesquisa, alguns pontos tentarão ser confrontados a seguir a partir de alguns questionamentos.

Será que o marxismo é essencialmente moderno, ocidental e eurocêntrico? Se a resposta for afirmativa, não haveriam ocorrências político-teóricas, ainda que em níveis variados, que matizariam ou contrariam esta afirmação? Caso se responda negativamente a primeira questão, não teríamos ao longo da história do marxismo diversas posições que atestam o inverso, com posturas acríicas e reprodutoras da lógica da modernidade ocidental eurocentrada? Além disso, será que estas marcas do eurocentrismo estão restritas ao marxismo em sua expressão hegemônica? Entre as posições periféricas, teríamos estas mesmas incidências? Como pode-se entrever, o exame das tensões eurocênicas presentes no pensamento marxista é uma tarefa que está longe de ser autoevidente.

Para uma melhor compreensão do quadro geral do problema, faz-se necessário um exame da configuração do desenvolvimento do próprio marxismo, para assim evidenciar, de maneira mais segura, de que forma as concepções eurocentradas puderam se desenvolver de forma irrefletida ou consentida; ou então, pelo contrário, sendo enfrentadas e superadas. Primeiramente, foi realizado um mapeamento das principais expressões políticas e teóricas que formará, para fins expositivos, o quê aqui se está denominando como *Marxismo Hegemônico*. Assim, buscando reconhecer suas diferenças internas e mesmo incompatibilidades, serão explorados seus aspectos comuns, expondo um quadro intelectual concêntrico.

Pelos limites desta pesquisa, esta reconstituição/delimitação do marxismo será seguramente lacunar. Mesmo reconhecendo este limite, no entanto, acredito que esta reconstituição poderá trazer à tona o problema através de uma imagem aproximada e fidedigna do marxismo, ou melhor posto, marxismos. Caracterizar o marxismo enquanto um campo homogêneo sempre foi uma imprecisão factual, sendo imperativo não postular caracterizações redutoras de qualquer natureza ao tentar definir o marxismo. Um registro

adequado de todo o marxismo exigiria, evidentemente, um tratamento muito mais extenso do que aqui é possível. Apesar disso, um esboço retrospectivo sumário ajudará a clarificar as modificações subseqüentes e suas evoluções.

Antes de proceder a caracterização proposta, uma distinção preliminar entre Marx e os marxismos é necessária. As contribuições teóricas de Karl Marx servem como um pressuposto comum entre as diferentes leituras e expressões do marxismo, o colocando em uma posição singular. O pensamento de Marx e o marxismo, ainda que diretamente imbricados, não são exatamente a mesma coisa². Em realidade, Marx transcende ao próprio marxismo e suas diferentes influências, ocupando uma posição restrita a poucos pensadores, como Darwin ou Freud, cujos nomes e ideias se irradiaram na cultura do mundo moderno. O pensamento marxiano, desta forma, será abordado como um elemento transversal, cujas questões terão incidência tanto no Marxismo Hegemônico, quanto no Marxismo Periférico de José Carlos Mariátegui e outros. Com efeito, a obra de Marx e Engels será aqui tratada como *Marxismo Clássico*, por anteceder aos momentos em que se estabelecem diferenciações internas e particularidades neste campo político e teórico. Para o que nos propomos, se fará a seguir alguns breves apontamentos gerais sobre o Marxismo Clássico, com o objetivo de salientar certas características sociais do trabalho teórico de Marx e de Engels que possam servir como ponto de comparação para os desenvolvimentos teóricos posteriores.

O marxismo carregaria desde sua origem uma obstinada busca por uma vinculação entre capacidade analítica e teórica com uma *práxis* política, como já estipulava a XIª tese sobre Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX & ENGELS, [1845] 2014, p.535). Desta maneira, seria contraproducente proceder uma análise da teoria marxista sem levar em consideração os aspectos políticos e conjunturais que permeiam estas elaborações, ainda que aqui limitada a uma função auxiliar ou ilustrativa. Também se faz necessário este recurso metodológico em razão do marxismo projetar uma *funcionalidade* em suas teorizações, onde as categorias surgem aspirando amparar-se em uma “realidade concreta” sobre a qual busca-se transformar.

Marx negava-se a apresentar “receitas” sobre como deveria ser a revolução ou ainda a sociedade comunista futura, mas, por outro lado, entendia que as ideias só tinham força se assumidas por grandes contingentes de pessoas. Seria guiado por esta preocupação, por

2 Para um debate sobre a distinção entre o pensamento de Marx e os marxismos, ver, entre outros, o artigo “Marx e os marxismos. Uma reflexão para o século XXI” (FERNÁNDEZ BUEY, 2007).

exemplo, que Marx interromperia suas pesquisas e, ao lado de Friedrich Engels, dedicaram seus esforços na criação da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), fundada em 1864. Também chamada posteriormente de Primeira Internacional, a AIT foi uma primeira tentativa de coesão entre diferentes forças políticas vinculadas ao movimento operário. Em sua composição reuniram-se “os sindicatos ingleses, os mutualistas franceses, os comunistas, os exilados democráticos, inúmeros grupos de trabalhadores que se reconheciam em teorias utópicas, aos quais, mais tarde, juntaram-se outras tendências, como os anarquistas de Bakunin”. Nesta construção, um importante papel foi desempenhado por Marx que, em meio a esta pluralidade de posições, “conseguiu que todas essas almas convivessem numa mesma organização e que realizou um programa político não excludente, embora firmemente classista, como garantia de um movimento que ambicionava ser de massas, e não sectário” (MUSTOS, 2014). Em termos efetivos, a AIT enfrentaria diversas dificuldades, sendo dissolvida formalmente em 1876; contudo, esta experiência deixaria suas marcas.

Durante a existência da AIT, seu momento mais emblemático seria em 1871, quando os operários franceses derrubam o governo de Thiers e tomam o poder, dando início a Comuna de Paris. Apesar de sua existência de poucos meses, o “assalto ao céu”, nas palavras de Marx, colocaria em cena pela primeira vez a possibilidade concreta de um governo dos trabalhadores e de um futuro comunista para a humanidade. As debilidades desta fase eram evidentes, mas, se é verdade que “Marx e Engels foram pioneiros isolados na sua geração; não se pode dizer que algum contemporâneo seus, de qualquer nacionalidade, tenha compreendido ou partilhado completamente as concepções que tinham atingido na sua maturidade” (ANDERSON, 1976, p.11), por outro, as sementes do materialismo histórico eram lançadas e não tardariam a germinar.

O fantasma que rondava a Europa, anunciado em 1848 no *Manifesto Comunista*, começava a se corporificar. Vulgarmente atribuído a Marx e Engels a condição de “pais do comunismo”, por certo não foram eles que inventaram o comunismo e o socialismo³. A entrada em cena do operariado fabril e das massas populares na política europeia em XIX, modificavam qualitativamente as relações políticas e sociais por todo o continente. Com o

3 Apesar de a própria ideia de invenção/fundação ser problemática, “Como já foi dito, a história contínua do comunismo como movimento social moderno começa na ala esquerda da Revolução Francesa. Uma linha direta de descendência liga a Conspiração dos Iguais, de Babeuf, através de Buonarroti, às sociedades revolucionárias de Blanqui na década de 1830; e estas, por sua vez, através da ‘Liga dos Justos’ (mais tarde, ‘Liga Comunista’) dos exilados alemães que nelas se inspiraram, a Marx e Engels, que redigiram o Manifesto comunista em nome da liga” (HOBSBAWM, 2011, p.30).

modelo democrático liberal ainda frouxamente estabelecido e com um padrão político autoritário e elitista como norma, estes novos agentes inauguravam a pressão social organizada como mecanismo de mudanças e conquistas democráticas. Em meio aos avanços institucionais de movimentos trabalhistas, o empreendimento de Marx e Engels de tornarem *científico* o socialismo logrou espaço, e gradualmente o marxismo penetrou nestes movimentos.

Ainda em vida, Marx chegou a travar contato com os primeiros autointitulados marxistas, mas sua recepção não foi muito favorável⁴. O marxismo viria realmente a ganhar delimitação organizativa formal na década de 1890. Neste sentido, um papel fundamental foi desempenhado pela Internacional Socialista, também chamada de Segunda Internacional, fundada em Paris em 1889, quando as ideias de Marx passam a ter maior incidência social e ganhar relevo. Durante este processo, ao passo que uma leitura particular do marxismo se impôs majoritariamente, haviam posições divergentes, acirrados e acalorados debates que, ao fundo, estas distintas táticas e estratégias políticas derivavam de diferenças na interpretação do próprio marxismo. A partir daqui, falar de um Marxismo Hegemônico passa a ter um sentido explicativo.

A noção de Marxismo Hegemônico que será desenvolvida se ampara em um exame crítico de outras tentativas de categorização do marxismo. Estes trabalhos investigativos, ainda que para outros fins, fornecerem valiosos elementos para embasar a presente pesquisa e atestam a importância e utilidade metodológica deste caminho. O exame das tensões internas ao marxismo possui aspectos particulares, pois “característico do tipo de crítica representada pelo marxismo é que inclui uma concepção autocrítica; o marxismo é uma teoria da história que, por sua vez, pretende oferecer uma história da teoria” (AMADEO, 2007, p.48)⁵. O dissenso interno a uma cultura política é condição prévia para que seja possível abordar suas

4 Engels relataria em carta a Conrad Schmidt, escrita em 1890, que “Marx dizia dos ‘marxistas’ franceses do fim dos anos 70: *Tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas Marxiste*” (Em Francês no texto: Tudo o que eu sei é que não sou marxista.).

5 Complementando este ponto, “Desde o começo, em seus estatutos, inscreveu-se um marxismo do marxismo: Marx e Engels definiram as condições de suas descobertas intelectuais como a aparição de determinadas contradições de classe da sociedade capitalista; não simplesmente como um ‘estado ideal de coisas’, mas sim como algo originado pelo ‘movimento real das coisas’. Assim, o marxismo, como teoria crítica que aspira proporcionar uma inteligibilidade reflexiva de seu próprio desenvolvimento, outorga prioridade, a princípio, às explicações extrínsecas de seus êxitos, fracassos ou estancamentos. Entretanto, nunca se trata de uma primazia absoluta ou exclusiva, que não faria mais que eximir a teoria de suas responsabilidades fundamentais. Ao contrário, a necessidade de uma história interna complementar da teoria, que meça sua vitalidade enquanto programa de pesquisa guiado pela busca da verdade, é o que separa o marxismo de qualquer variante do pragmatismo ou do relativismo” (AMADEO, 2007, p.48-49).

manifestações em termos de expressões hegemônicas e periféricas. O esforço de classificação do marxismo, identificando suas particularidades, permite um panorama de sua diversidade inerente.

Nos textos de Marx não se encontrará uma intenção de delimitar rigidamente como deveriam ser os partidos e organizações políticas por ele inspirados. Neste sentido, como critério nesta pesquisa, será dado o status de “marxista” a todos aqueles que reivindicam tal condição, aqui nos abstendo de juízos precisos sobre os méritos ou as qualidades relativas das suas principais representações.⁶ Antecipando uma conclusão deste ponto, *a pluralidade é constitutiva do próprio marxismo*, ainda que este princípio, variadas vezes, tenha sido negado. Isto ocorre porque o Marxismo Hegemônico, de forma geral, classifica-se a si como a única expressão autêntica do marxismo, muitas vezes não reconhecendo legitimidade e o status de “marxista” para indivíduos ou coletivos com programas políticos ou elaborações teóricas diferentes ou divergentes das suas. Nesta condição de imposição de um modelo autorreferenciado e refratário em assimilar posições que não sejam as suas – característica do Marxismo Hegemônico – sufoca-se o livre debate e o seu próprio desenvolvimento intelectual.

Em termos gerais, o Marxismo Hegemônico se assenta em uma dupla condição, que se manifesta de forma combinada ou não: a hegemonia política – no sentido organizativo-partidário – e a influência cultural. A hegemonia política dificilmente não virá acompanhada de algum nível de hegemonia cultural. O inverso não é verdadeiro, com frequência uma influência cultural não terá reflexos políticos significativos. O exame do pensamento marxista em suas marcas hegemônicas é aqui compreendido, em termos metodológicos, “como uma moldura intelectual ampla a partir da qual eram pensadas as condições de existência da comunidade política” (LYNCH, 2013, p.731). Esta tipologia é essencialmente relacional, cujas linhas divisórias são tênues e mutáveis.

O marxismo enquanto “pensamento em movimento”, passaria por diversas mudanças, configuráveis em duas fases principais onde a noção de Marxismo Hegemônico é aplicável: a primeira, marcada pela hegemonia da Segunda Internacional e sua ortodoxia; e um segundo momento que terá o seu paradigma estabelecido com a Revolução Russa. Entre estas duas

6 Esta condição de intelectual ou militante marxista, por certo, pressupõem algumas distinções mínimas, ao qual pode-se resumir na adesão, reprodução e/ou desenvolvimento de alguns dos aspectos significativos do arcabouço teórico marxiano, seja de forma integral ou combinada, tais como: materialismo histórico, dialética marxista, luta de classes, crítica ao capital e defesa da socialização dos meios de produção etc.

fases existem diferenças de variadas naturezas. O termo fase aqui é usado, de forma restrita, num sentido de um pensamento político em permanente construção, para elucidar a questão em dois sentidos. O primeiro corresponde a um parâmetro cronológico e geracional e o segundo liga-se às sucessivas construções teórico-temáticas. A seguir se exporá aspectos e a composição destes dois momentos de um Marxismo Hegemônico, desencadeando-se nas seções seguintes, onde veremos suas implicações conceituais com o problema colocado.

Entre os primeiros continuadores das ideias de Marx, eram latentes a diversidade de formas de manifestação do marxismo. Ao largo desta pluralidade, o marxismo já em seu início manifestava tendências almejando impor uma ortodoxia disciplinadora. Os partidos social-democratas que viriam a se agrupar na Segunda Internacional, em geral, adotariam as teses marxistas em seus programas ou declarações de princípios, amparando-se no *Programa de Erfurt*, escrito pelo austro-alemão Karl Kautsky, com a colaboração do parceiro de Marx, Friedrich Engels. Este seria um primeiro corpus teórico que se configuraria no marxismo.⁷ Com seu centro na social-democracia alemã, constituiu-se uma “ortodoxia oficial” que tinha como expoentes figuras como Kautsky e o russo G.V. Plekhanov. Este marxismo ortodoxo assumira uma condição de hegemonia, sendo alardeado por muitos de seus defensores como o “marxismo oficial”.

O que provocou a emergência desta busca por uma ortodoxia e quais são seus termos? Na esfera política, estabelecer marcas normativas, mais ou menos rígidas, se justificava pela necessidade de coesão coletiva para suas ações, sejam sindicais ou partidárias; na esfera teórica, o apelo a uma ortodoxia era usado nos debates como uma busca por conferir um estatuto de maior legitimidade teórica as teses evocadas por seus defensores, em geral amparada em uma autoconferida fidelidade maior as obras do Marxismo Clássico. A ortodoxia, entendida nestes termos específicos, era recorrente discursivamente, tanto entre posições majoritárias quanto minoritárias na Segunda Internacional. Curiosamente, a ortodoxia erguida por Kautsky, que em um determinado momento cumpriu uma função de fixar identidade para a nascente social-democracia, acabaria se tornando um empecilho: “O

7 “Trata-se, sem dúvida nenhuma, de um marxismo bastante sumário, reduzido a algumas ideias centrais (luta de classes; objetivo socialista desta pela apropriação coletiva dos grandes meios de produção e troca; conquista do poder político para atingir esse objetivo; solidariedade internacional dos trabalhadores). Mas em relação às primeiras organizações da classe operária, tanto sindicais e cooperativa quanto políticas, o conjunto ainda assim bastante coerente dessa doutrina popularizada constituiu um enorme progresso, sobretudo na medida em que, contrariamente às primeiras seitas e ligas comunistas, ela influencia grandes massas” (MANDEL, 2001, p.91).

apego aos aspectos mais deterministas da teoria marxista levou-o a um conflito crescente com aqueles que encaram o marxismo como um guia para a ação revolucionária e não simplesmente como um método de análise” (GOODE, 1988, p.206)

Era um momento também em que o marxismo se deparava com o Revisionismo, como ficaria conhecido o movimento liderado por Eduard Bernstein, naquela que foi a primeira elaboração declarada de revisão de pontos centrais da teoria marxista. As crescentes vitórias eleitorais da social-democracia alemã produziram um ambiente em que Bernstein propunha que o próprio capitalismo levaria ao socialismo, sem necessidade de rupturas, apostando que o socialismo poderia ser alcançado por meios pacíficos através de reformas sociais em sociedades democráticas. Esta posição ganhou adesões em outros países, se propondo a uma revisão geral da ação dos marxistas. No entanto, não lograria sucesso, sendo rejeitada pela maioria das forças sociais-democratas⁸. Mas, mesmo formalmente derrotadas, as posições revisionistas não desapareceriam e seus defensores seguiriam ocupando funções dirigentes e exercendo influência política na Internacional e no partido alemão⁹.

Enquanto a maioria da Segunda Internacional compartilhava variações da ortodoxia de Kautsky – com seu determinismo fortemente eurocentrado – os marxismos dissidentes deste primeiro período se originaria em oposição ou a margem de seu núcleo dirigente. No âmbito da própria social-democracia alemã, Rosa Luxemburgo seria uma das mais notáveis vozes em oposição ao “gradualismo” parlamentar dominante, afirmando a necessidade de uma ação de massas com prioridade política junto ao proletariado. Rosa é um dos exemplos das diferenças (e dissidências) das posições hegemônicas e da pluralidade existente na primeira fase do marxismo.

8 Unindo figuras como Rosa Luxemburgo, Bebel e Kautsky, as posições de Bernstein seriam amplamente rejeitadas na Segunda Internacional durante o congresso de Amsterdã, em 1904 (JOHNSTONE, 1988, p.197). Sobre esta polêmica, Rosa escreveria uma de suas obras mais conhecidas, *Reforma ou Revolução?* (1899), ao qual afirmou, por exemplo, “A própria necessidade da tomada do poder político pelo proletariado, tanto para Marx quanto para Engels, não gerava dúvida alguma. E, assim, coube a Bernstein considerar o galinheiro do parlamentarismo burguês o órgão destinado a levar a cabo a maior das mudanças histórico-mundiais: a passagem da sociedade das formas capitalistas para as socialistas” (LUXEMBURGO, [1899] 2011, p.74).

9 Sobre o impacto do revisionismo internacionalmente, “ela foi ainda maior porque esse revisionismo, se bem que combatido no plano das ideias pela maior parte dos dirigentes social-democratas conhecidos e que se diziam marxistas, correspondia em grau crescente a sua prática cotidiana. Isso se aplica principalmente a Anseele e Vandervelde na Bélgica, a Troelstra nos Países Baixos, a Branting na Suécia, a Stauning na Dinamarca, a Greulich na Suíça, a Palácios e Justo na Argentina e, em larga medida a Victor Adler na Áustria. Apenas Bebel na Alemanha, Guesde na França e Sen Katayama no Japão mantiveram durante esse período a coerência mais intransigente diante da teoria e da prática revisionista” (MANDEL, 2001, p.93).

Um relevante caso dissonante deste período foi na Áustria, onde se produziu um “marxismo nacional”, o chamado Austromarxismo. Tendo como principais membros Otto Bauer, Max Adler, Rudolf Hilferding e Karl Renner, esta escola de pensamento marxista floresceu em Viena, no final do século XIX até 1934, tendo seu principal momento no período anterior a Primeira Guerra Mundial. Suas influências vinham da corrente do neokantismo e do positivismo na filosofia, de novas orientações que surgiam à época nas ciências sociais (principalmente a economia marginalista), além de serem profundamente marcados ideologicamente pelo “problema nacional” que envolvia o multinacional Império dos Habsburgo. (BOTTOMORE, 1988, p.21).

Por fora do âmbito da Segunda Internacional, alguns grupos e indivíduos se relacionariam com o marxismo na Europa¹⁰, aqui destacamos apenas um caso que terá importância na sequência deste trabalho, que foi do francês Georges Sorel, intelectual eclético, com uma postura de combate a social-democracia, optando por uma proximidade maior com a corrente francesa do Sindicalismo Revolucionário (refratária ao marxismo). Sorel reivindicava uma posição junto ao marxismo, ainda que depois rompe-se com esta posição (chegando a ter uma fase monarquista), para no fim da vida se reaproximar das ideias de Marx devido a vitória de Lenin na Rússia¹¹.

Ainda que houvesse liberdade de debates internos e circulação de ideias nas discussões marxistas da época, estas divergências evoluiriam rapidamente para uma situação de crise política e incompatibilidades teóricas profundas. Ainda antes da virada do século XIX para o século XX, a expressão “crise do marxismo” já era colocada¹². Esta crise se efetivaria não apenas por diferenças de leituras do marxismo, mas também com o “surgimento de grupos com interesses muito diferentes dentro do que até recentemente parecia ser o coeso

10 Como na Holanda, onde o marxismo contou com alguns importantes intelectuais, como o astrônomo A.Pannekoek e o criminologista W.Bonger, entre outros, que “a despeito de suas semelhanças e vínculos com Rosa Luxemburgo, era um movimento livre de influências da Europa Ocidental. Os holandeses constituíam um caso anômalo na Europa Ocidental. Embora seu movimento fosse pequeno” (HOBSBAWM, 2011, p.210).

11 Contra os ataques sofridos pela Revolução Russa nos países ocidentais, Sorel escreveria, em 1919, o artigo *Em Defesa de Lenin*, onde afirmaria, por exemplo, “Poderíamos dizer de Lenin que ele quer, como Pedro o Grande, forçar a história. Com efeito ele pretende introduzir em sua pátria o socialismo que, segundo os mestres mais autorizados da social-democracia, só poderia suceder a um capitalismo desenvolvido” (SOREL, 1992, p.316).

12 O termo foi cunhado pela primeira vez por T.G. Masaryk em 1897, cf. HOBSBAWM, 2015, p.174. Mariátegui, por sua vez, apontava essa primazia para Charles Andlers, também em 1897, cf. MARIÁTEGUI, 2011, p.29.

vagalhão vanguardista do socialismo, com cisões nacionais em movimentos como o austríaco, polonês e o russo” (HOBSBAWM, 2011, p.200). Estes primeiros grupos e partidos que se formariam como dissidências na ala esquerda da Segunda Internacional, provocariam importantes mudanças no seio do marxismo, algumas delas ganhariam grande impulso na fase posterior do marxismo, acelerada após a dissolução da Segunda Internacional em 1914.

A Revolução Russa de outubro de 1917 marcaria um ponto de virada, com o marxismo entrando em um novo momento. A Primeira Guerra Mundial arrasaria com os sonhos gradualistas e pacifistas que povoavam as mentes e corações da maioria dos quadros da Segunda Internacional, os arrastando para uma acelerada derrocada política e perda de influência. O triunfo dos revolucionários russos parecia indicar um novo caminho, deslocando a via revolucionária do terreno das hipóteses e o trazendo para o campo da realidade histórica.

Sob a liderança de Lenin, uma nova hegemonia no campo marxista se estabelece, tendo seus marcos políticos maiores nas fundações da Internacional Comunista, em 1919 e da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, em 1922. Estes dois acontecimentos materializavam uma nova condição ao marxismo, que seguramente nenhum dos integrantes da primeira geração poderiam prever. A própria revolução e sua vitória por um partido declaradamente comunista em um país como a Rússia – um dos “elos mais fracos” do capitalismo, como Lenin costumava dizer – era uma impossibilidade para os cânones da ortodoxia marxista, que postulavam que a viabilidade da revolução socialista mundial dependeria do sucesso das lutas do proletariado no Ocidente¹³. Esta crença na importância vital do Ocidente para o socialismo, em linhas gerais, também estaria expressa no bolchevismo, que através da criação da Terceira Internacional esperava impulsionar este processo, entusiasmados pela agitação revolucionária na Europa central¹⁴.

Os bolcheviques conquistaram o poder acreditando que aquele seria apenas o início de uma revolução internacional que, após o fim do conflito mundial, deveria levar apenas alguns meses. No entanto, o processo centro-europeu entraria em refluxo, com a república húngara dos conselhos sendo sufocada depois de quatro meses de existência pelos exércitos da

13 Quando anunciaram a Plekhanov a vitória da Revolução Russa, ele teria exclamado: “Mas é uma violação de todas as leis da história” (LÖWY, 1978, p.134).

14 “Falando em seu Primeiro Congresso, Lenin expressou o estado de espírito e as esperanças então dominantes quando declarou que ‘a fundação de uma república soviética internacional está a caminho’. Definiu o ‘reconhecimento da ditadura do proletariado e do poder soviético em lugar da democracia burguesa’ como ‘os princípios fundamentais da Terceira Internacional’ (JOHNSTONE, 1988, p.197)

Romênia e Tchecoslováquia; a república operária da Baviera seria de meteórica existência e “a revolução alemã entrara nos trilhos da muito burguesamente democrática constituição de Weimar” (CLAUDIN, 2013, p.75).

Cabe notar que na composição de seu primeiro congresso, a Internacional Comunista contava, além do partido bolchevique russo, com outros dez partidos comunistas já constituídos como tais e que referendariam seus princípios programáticos, mas, na verdade, estava longe de representar um bloco homogêneo. Algumas destas diferenças com o bolchevismo iriam se agrupar no chamado “comunismo de esquerda” combatidos por Lenin¹⁵. Entre estes grupos com formulações alternativas, pode-se apontar, por exemplo, o extremismo antiparlamentar do Partido Comunista finlandês, o grupo dos “tribunistas” holandeses e as influências anarco-sindicalistas entre os comunistas húngaros (AGOSTI, 1988, p.50-53). Estas diferenças internas durariam pouco e já desde seu segundo congresso a Internacional Comunista passaria a combater ameaças de diluição programática e política, através do estabelecimento de vinte e uma condições de filiação draconianas¹⁶, que paulatinamente reduziam a pluralidade de debates nos seus congressos e fóruns políticos.

Com o fracasso do movimento revolucionário alemão no outono de 1923 e uma fase de estabilidade no Ocidente, a direção do Komintern se viu forçada a uma revisão de seus prognósticos e métodos. Surgiu como principal resposta para enfrentar o fracasso na conquista do poder pelos comunistas ocidentais, a necessidade de todos os demais partidos comunistas do mundo adotarem o modelo do Partido Comunista da União Soviética (PCUS). Refletindo, em parte, o início do acirramento das disputas internas no partido soviético, é lançada em 1924 a palavra de ordem pela bolchevização:

A bolchevização não deve ser entendida no sentido de transferência mecânica da experiência russa para o partido alemão e os outros partidos. Já o companheiro Lenin nos havia advertido contra um tal comportamento. Por bolchevização, entendemos a assimilação, por parte dos partidos, daquilo que de significativo, de

15 “O texto de Lenin, *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*, escrito em 1920, buscava combater as tendências ‘esquerdistas’ no comintern e discutia questões como à participação comunista nas eleições parlamentares e o seu trabalho dentro dos sindicatos reacionários” (JOHNSTONE, 1988, p.198)

16 Os requisitos para se filiar à Internacional comunista deveriam seguir regras rígidas e sectária contra outras posições políticas “Todos os partidos que desejavam essa filiação tinham de ‘afastar os reformistas e centristas de todas as posições de responsabilidade no movimento operário’, e combinar o trabalho legal com o ilegal, inclusive a propaganda sistemática no exército. Definindo a época como de ‘aguda guerra civil’, o Komintern exigia ‘disciplina férrea’ e o maior grau possível de centralização, nacionalmente pela direção dos partidos e internacionalmente pelo executivo do Komintern cujas decisões tinham força de lei entre os congressos” (JOHNSTONE, 1988, p.198).

internacional, existe no bolchevismo, a que se referia o companheiro Lenin em *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*. Por bolchevização dos partidos, entendemos (...) a pertinência de qualquer manobra estratégica na luta contra o inimigo. Bolchevização significa firme vontade de lutar pela hegemonia do proletariado, significa ódio ardente à burguesia, aos líderes contra-revolucionários da social-democracia, ao centrismo e os centristas, aos semicentristas e pacifistas, a todos os abortos da ideologia burguesa. Bolchevização é a criação de uma organização compacta, monolítica e fortemente centralizada, que supera amigavelmente as divergências em suas filas, como nos ensinou o companheiro Lenin. Bolchevização é marxismo em ação, é dedicação à ideia da ditadura do proletariado, à ideia do leninismo. (ZINOVIEV [1924] apud HÁJEK, 1988, p.198)

A partir deste momento os rumos da Internacional Comunista estariam irremediavelmente atrelados às questões e interesses internos da URSS. Após sucessivas derrotas da oposição trotskista à política stalinista de “socialismo num só país”, Trotsky seria expulso da direção do Komintern e o objetivo de consolidar uma estrutura política “compacta, monolítica e fortemente centralizada” se consuma.

Desde 1917, a hegemonia intelectual do marxismo foi deslocando-se para a Rússia; o seu desenvolvimento ao longo da década de 1920 afirmava uma nova ortodoxia e um novo “marxismo oficial” que após a década de 1930 se corporificou no Marxismo Soviético. Anteriormente palco de debates e renovadas formulações teóricas, ainda que dentro de suas limitações conjunturais e internas, o marxismo de matriz soviética sofre uma conversão radicalmente oposta: “foi utilizado a serviço da legitimação carismática e do líder carismático, homogeneizando a sociedade pela ‘visão do mundo exclusivamente correta e científica’ do marxismo-leninismo e tornando-se apenas instrumental” (FEHÉR, 1988, p.253). O passo decisivo foi a conversão do “leninismo” em um corpus teórico próprio, impermeável e acabado, cuja validade era irrefutável empiricamente pelas “conquistas soviéticas”. O marxismo tornou-se a doutrina oficial do Estado e do partido, constituindo o ponto de vista obrigatório de todos os cidadãos e cidadãs soviéticas¹⁷. Convertido em “doutrina cívica” da União Soviética “a visão marxista do mundo se transformou numa camisa de força, que aprisionou não apenas todos os cidadãos, mas também a ciência e a arte. Havia uma ‘linguística marxista’, uma concepção marxista da cosmologia, da genética, da química, etc.” (FETSCHER, 1988, p.245), condição que perduraria até meados da década de 1950.

A sociedade soviética, entre 1954 e 1960, viveu um período de mudanças, liberalizou-se parte da vida cultural, adotaram-se reformas econômicas e se proclamou uma nova política

17 A adesão e real conhecimento da população soviética sobre o marxismo possivelmente era similar ao modo meramente formal que boa parte das populações ocidentais aderem ao cristianismo.

externa. Este processo teria vida curta, os fracassos dos últimos anos de Krushev levaram a uma reação encarnada pelo conservadorismo de Brejnev: “A última tentativa de reforma nos países do Leste foi a Primavera de Praga. Este projeto de construir uma democracia dos trabalhadores, em um país com fortes tradições parlamentares de pré-guerra e uma cultura parecida com a dos países ocidentais, foi sufocada pelos tanques soviéticos” (AMADEO, 2007, p.54-55). A partir deste momento, ainda que conservasse uma condição de hegemonia política, o marxismo soviético cederia espaço e perderia muito da força que ostentou. Outras alternativas políticas passavam a ser buscadas em relação ao caminho soviético, como nas lideranças de Mao Tsé-Tung na China, Tito na Iugoslávia ou ainda a Revolução cubana de Fidel Castro e Che Guevara, instigando-se um maior nível de pluralismo no âmbito dos debates marxistas. No entanto, nenhuma dessas expressões do marxismo lograria uma condição hegemônica dentro do marxismo, apenas em termos espaço-temporal restritos.

Se a segunda fase de um Marxismo Hegemônico teve na URSS o seu paradigma incontornável, não significou que esta fosse a única forma ou configuração política do marxismo. Dentro da hierarquização moderno-ocidental-capitalista¹⁸ imposta, construções alternativas ou dissidentes ao marxismo soviético poderiam encontrar o seu “lugar ao sol”, desde que este lócus de enunciação se desse desde no interior do próprio Ocidente, conferindo um estatuto de legitimidade e universalidade a estas posições. Nesta condição se encontra o chamado Marxismo Ocidental, que jamais obteve uma condição de real ameaça à hegemonia política soviética, mas que viria a conquistar uma relevante hegemonia cultural no próprio Ocidente e fora dele. O primeiro a empregar o termo “Marxismo Ocidental” foi possivelmente o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty em seu livro *As Aventuras da Dialética*, de 1955, onde promoveria um deslocamento do papel do marxismo, entendendo-o apenas como uma metodologia heurística. Posteriormente, indo em outras direções, uma série de trabalhos acadêmicos adotaram o termo, popularizando-o como uma forma de distinguir o tipo de marxismo que ganhava relevo nos países ocidentais. Como método, em geral se buscou descrever o marxismo ocidental através da listagem dos seus principais teóricos, alguns incluindo o próprio Merleau-Ponty no marxismo ocidental¹⁹.

Um dos trabalhos mais conhecidos é o do historiador britânico Perry Anderson em seu

18 Estes três conceitos estão referidos desta forma, aqui e em outras passagens do trabalho, para enfatizar a organicidade indissociável destes.

19 Como em JAY, 1985, p.361-384.

clássico ensaio *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. Nele, Anderson (1976, p. 39) fez um elenco daqueles que seriam os principais expoentes desta vertente, por ordem cronológica: Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser e Colletti. Ainda que profundamente diversa e longe de compor uma tradição teórica orgânica, seus traços comuns de uma maior abertura para outros temas, frente ao dogmatismo soviético, além de um distanciamento entre este marxismo e à prática política, comporiam o seu traço identitário comum²⁰.

Merece registro que, ainda que facilmente enquadrável na caracterização feita por Anderson, Mariátegui não consta como expoente desta tradição – assim como nenhum outro autor latino-americano – no que se deduz ou um desconhecimento sobre o autor peruano, ou que para Anderson o subcontinente latino-americano não compõe o “Ocidente”. Como toda generalização, a de Anderson comete algumas arbitrariedades em suas escolhas, reunindo uma diversidade de autores que privilegiam um determinado perfil, conferindo um peso maior para a filosofia marxista e não dando destaque para outros campos do saber²¹. Estas limitações não invalidam os apontamentos de Anderson, mas nos cobram uma melhor precisão. Em defesa de Anderson pode-se ponderar que o marxismo ocidental, enquanto construção *post hoc*, refletiu dois fatores: o clima intelectual europeu em que a Revolução de Outubro foi recebido e a imagem posterior do “marxismo ocidental” na Europa e EUA, “em outras palavras, os filósofos predominaram em 1917 e os marxistas que vieram depois disso quiseram ouvir os filósofos” (THERBORN, 2012, p.80). Como uma de suas marcas principais, este marxismo ocidental registra a mudança gradual dos lugares de produção do discurso marxista na Europa, deslocando-se dos partidos socialistas e comunistas e sindicatos operários para as universidades e institutos de pesquisa, repercutindo no conjunto de suas reflexões²².

O marxismo ocidental foi diferente, mas não radicalmente oposto ao marxismo

20 As exceções seriam Lukács, Korsch e Gramsci. Os três foram destacados dirigentes partidários em seus países e partícipes de levantes revolucionários de massas.

21 Como por exemplo, no campo da história, onde o grupo dos chamados Historiadores Marxistas Britânicos, formado por E.P. Thompson, Maurice Dobb, Christopher Hill, Eric Hobsbawm entre outros, mereceriam espaço. Nesta direção, Harvey Kaye (1989) defende que o grupo representaria mais do que uma tradição historiografia, mas uma tradição teórica.

22 “Assim, o marxismo ocidental em seu conjunto invertia, paradoxalmente, a trajetória do desenvolvimento do próprio Marx. Enquanto que o fundador do materialismo histórico se deslocou progressivamente da filosofia à política, e em seguida a economia, como terreno central de seu pensamento, os sucessores da tradição que surgiram depois de 1920 voltaram as costas cada vez mais a economia e a política para passar a filosofia, abandonando o compromisso com o que tinha sido a grande preocupação do Marx maduro” (AMADEO, 2007, p.52)

soviético, como no fato de entre os treze nomes da lista de Anderson, sete terem sido comunistas e todos os integrantes da lista terem se tornado marxistas por considerarem a Revolução de Outubro um acontecimento histórico decisivo. Mesmo entre integrantes da Escola de Frankfurt, onde nenhum teve filiação a um partido comunista, mesmo que críticos, não havia uma postura de oposição aberta ao regime soviético. Exemplo é o caso de Hebert Marcuse, que produziu em 1963 um estudo onde analisou com sobriedade e crítica o marxismo soviético, apontando as reelaborações de Lenin e Stalin das teorias marxistas clássicas e os aspectos potencialmente críticos da filosofia social da URSS²³.

De qualquer modo, “o marxismo ocidental é apenas uma corrente do marxismo do século XX” (THERBORN, 2012, p.81). O marxismo soviético foi inequivocamente a imagem principal do Marxismo Hegemônico, mas o marxismo ocidental ocupa lugar dentro daquilo que podemos definir como a corporificação de uma noção hegemônica de marxismo no século XX²⁴. O Marxismo Hegemônico que aqui foi tratado, possui uma delimitação espaço-temporal, não cabendo sua aplicação para análises contemporâneas. A crise e o colapso do estalinismo se deram sem que houvesse uma nova corrente a hegemonizar as diferentes expressões política deste campo, a tal ponto que nestas décadas iniciais do século XXI, consolidou-se um estado de fragmentação das culturas do marxismo. Tal fragmentação é reflexo e ao mesmo tempo causa de sua condição atual, onde o pensamento marxista, em sua expressão política, está longe de ostentar a força de outrora. Mesmo com esta atual condição, o marxismo segue com relevância política e intelectual, longe de viver um pleno ocaso, como decretam muitos de seus detratores²⁵.

Como afirmou Edgardo Lander, é notável “A extraordinária eficácia simbólica do marxismo, sua insólita capacidade de sobrevivência, ainda depois da experiência do Gulag”, e

23 Herbert Marcuse, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

24 O trotskismo não foi especificamente aqui abordado por sua condição única nesta tipificação. Ainda que nascido como uma expressão dissidente do marxismo soviético, sendo crítico a aspectos do dogmatismo stalinista e desenvolvendo, por alguns de seus membros ou simpatizantes, novos aportes teóricos relevantes; por outro lado, jamais romperia com alguns dos cânones estruturais do “leninismo”, limitando sua própria atuação crítica. Perseguido pelo stalinismo e com uma ocorrência internacional variada, não teria como o trotskismo ser enquadrado como uma expressão hegemônica, mas enquadrá-lo como periférico, dentro da tipificação aqui proposta, nos parece problemático.

25 A “morte do marxismo”, para além de seu uso propagandístico e de interesses políticos conservadores, não é uma novidade, como comenta Hobsbawm (2011, p.185), na Grã-Bretanha, pelo menos desde 1945 não houve um ano (ou até mesmo semana), sem que houvesse uma tentativa de refutar o marxismo. Situação facilmente observada em outras partes do mundo. A lógica diz que não se tenta refutar ou atacar o que foi liquidado e não mais existe, ainda que não raras vezes extremistas de direita se ocupem de ameaças imaginárias.

esta resistência deve-se muito ao fato de que “Marx conseguiu incorporar em apenas um grande sistema teórico o que foram tradições, desenvolvimentos e correntes de pensamento de origens muito díspares, mas todas profundamente arraigadas na cultura Ocidental dos últimos séculos” (LANDER, 2007, p.230). A ligação entre marxismo e modernidade merece um exame maior, assim como o lugar do Ocidente na teoria marxista e sua indissociabilidade com a problemática do eurocentrismo. Nas seções seguintes serão privilegiadas as expressões do marxismo anteriores ou contemporâneas a Mariátegui, como forma de reconstituir os antecedentes e entorno teórico ao pensador peruano, com extrapolações pontuais quando necessário, para corroborar com o sentido explicativo ou expositivo dos argumentos.

1.2 – Modernidade na teoria marxista

O estudo da Modernidade e sua relação com o eurocentrismo surge como uma decorrência indireta e indispensável que sobredeterminou a formação da própria noção de Modernidade ao Ocidente. Para uma melhor compreensão, é importante frisar que o eurocentrismo, em si, no campo do conhecimento, não é uma teoria social, mas que por sua coerência global e sua aspiração totalizadora, pretende-se impor como centro da interpretação do conjunto de problemas que a teoria social se propõe a elucidar. Sendo assim, pode-se delimitá-lo nos seguintes termos:

O eurocentrismo não é mais que uma deformação, porém sistemática e importante, que a maioria das ideologias e teorias sociais dominantes padecem. Dito de outra maneira, o eurocentrismo é um paradigma que, como todos os paradigmas, funciona de maneira espontânea, com frequência na imprecisão das evidências aparentes e do senso comum. Por isto se manifesta de maneiras diversas, tanto na expressão dos preconceitos trivializados pelos meios de comunicação como nas frases eruditas dos especialistas de diversos domínios da ciência social. (AMIN, 1989, p.09).

Talvez seja um caminho produtivo retornarmos ao Marxismo Clássico para buscar uma melhor compreensão da ligação entre o marxismo e a modernidade. Esta observação nos permitirá traçar posteriores paralelos com o Marxismo Hegemônico, acompanhada de exposições conceituais críticas intercaladas que possibilitarão um exame, ainda que geral,

desta relação e suas tensões, adjacentes ou inerentes.

Durante o período histórico em que Marx e Engels viveram e desenvolveram as suas ideias, era o momento mesmo em que o uso atual da expressão modernidade começava a se estabelecer no pensamento ocidental. A fixação do conceito de modernidade na Alemanha dos criadores do marxismo se daria apenas em fins do século XIX²⁶. Desta forma, “o conceito de ‘modernidade’ só veio impor-se depois de decorridos cerca de quatro séculos do período que ele englobava” (KOSELLECK, 2012, p.269). Esta assincronia entre o nome e a ocorrência temporal que ele busca denominar não é invulgar, devendo ser compreendida em termos lógicos, pois “um período qualquer só pode ser reduzido a um denominador diacrônico comum, a um conceito que enfeixe estruturas comuns, depois de decorrido certo tempo” (Ibidem). Os termos modernidade e modernização foram, assim, criações do século XIX: “São produtos não dos projetos de emancipação política burguesa – os ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade –, mas do impacto da transformação socioeconômica capitalista que se seguiu a eles: a incansável marcha à frente, acima de tudo, da indústria e da mecânica” (ANDERSON, 2002, p.125).

Era a história entrando em movimento, era o próprio movimento entrando na noção de historicidade ocidental. A ligação entre o passado e o futuro já não eram mais os mesmos, um presente onde as Revoluções surgiam como atos de descontinuidade, provocando diferenças conflitivas na concepção de temporalidade. Revolução e Modernidade, dois termos possuidores de afinidades, carregam noções opostas, onde “o tempo característico da ‘modernidade’ é contínuo e abrangente, tal como o próprio processo de industrialização: no seu ponto máximo de extensão, nada menos do que a totalidade da própria época” (ANDERSON, 2002, p.125). Já o tempo revolucionário, com suas rupturas, delimita um ponto finito na reprodução de determinada ordem, abrindo a perspectiva de “aceleração” e “retardamento” da história, fundamental para a ideia de “progresso”²⁷. Mas esta descontinuidade da revolução não anulará à própria noção de tempo moderno, que se liga de

26 Koselleck tratando da evolução do termo Modernidade na língua germânica, aponta que “a partir do século XVIII, a historiografia fala cada vez mais de uma ‘época contemporânea’. O conceito de ‘tempos modernos’, ou ‘modernidade’ [Neuzeit], segundo dicionário Grimm, só é documentado a partir de 1870, em Freiligrath (KOSELLECK, 2012, p.269).

27 A categoria Progresso se vinculará, neste processo, ao historicismo: “As categorias da aceleração e do retardamento, evidentes desde a Revolução Francesa, modificam, em ritmo variável, as relações entre passado e futuro, conforme o partido ou ponto de vista político. Aqui reside o caráter comum entre o progresso e o historicismo” (KOSELLECK, 2012, p.59).

forma quase indissociável. Como definiria Charles Baudelaire a modernidade “é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável” ([1863] 1997, p. 25). É da observação deste processo que Marx e Engels buscaram interpretar o capitalismo através do materialismo histórico e de onde projetariam a sua própria superação. Mas esta crítica seria permeada por algumas ambivalências, e que, como veremos adiante, permitiram interpretações variadas entre os continuadores de sua obra.

Não é excessivo frisar que neste período prevaleceu no pensamento ocidental um regime de historicidade – tal como descrito por historiadores como François Hartog e Reinhart Koselleck – essencialmente eurocêntrico. O eurocentrismo como um elemento cultural comum – em suas múltiplas variações e incidências, surge acompanhando a chamada razão moderna no Ocidente e seu cientificismo de matriz Iluminista. O evolucionismo positivista, popular na segunda metade do século XIX, permitiu que a racialização e a inferiorização do Outro pelo Ocidente moderno, construíssem o *racismo* como prática legitimada por uma “teoria científica”.

Esta relação com o Outro dominado, também se expressaria em um sentido inverso entre os humanistas de diferentes correntes. Pelo menos desde o século XVI, o contato europeu com sociedades “exóticas e primitivas” produziria marcas distintivas no pensamento ocidental e sua racionalidade específica, ainda que negando a importância da América para sua própria formação. Como aponta Aníbal Quijano (2005, p.22):

Sem a colonialidade do poder fundada na América, ou seja, sem a América, tudo aquilo não poderia ser explicado. No entanto, a versão eurocêntrica da modernidade oculta ou distorce essa história. Porque é com a experiência histórica que leva à produção da América que se assentam na Europa, de um lado, a ideia e a experiência da mudança como um modo normal, necessário e desejável da história. Do outro, o abandono do imaginário de uma idade dourada em um mítico passado, em favor do imaginário do futuro e do “progresso”. E sem a América, sem contato e sem conhecimento de formas de existência social fundadas na igualdade social, a reciprocidade, a comunidade, a solidariedade social, entre algumas sociedades indígenas pré-coloniais, em especial na área andina, não se poderiam explicar as utopias europeias dos séculos XVI, XVII e XVIII, as quais, reimaginando, magnificando e idealizando aquelas experiências indígenas, em contraste com as desigualdades do feudalismo no centro-norte da Europa, fundaram o imaginário de uma sociedade constituída em torno da igualdade social, da liberdade individual e da solidariedade social como projeto central da modernidade e como cifra e compêndio de sua específica racionalidade.

Estas “utopias americanistas” em solo europeu teriam importante papel para a formação do pensamento Humanista, que ainda no século XIX teriam sua importância

constatável: “No mínimo, como podemos ver em Rousseau e outros pensadores oitocentistas, essa idealização levava a crer que a civilização implicava a corrupção de um estado humano anterior, em alguns sentidos mais justo, equânime e benevolente” (HOBSBAWM, 2011, p.28). Este pensamento humanista exerceria influência direta sobre os chamados Socialistas Utópicos e demais expressões de pensamento radical. Ainda que Marx e Engels tenham direcionado críticas a estes grupos, inegavelmente exerceram certa incidência sobre suas reflexões. De uma forma geral, o humanismo sustenta a noção que os seres humanos são possuidores de uma capacidade inigualável na natureza – ainda que seja parte integrante e submetida as suas leis –, devido a sua razão e sociabilidade, assim como a existência de laços comuns a toda a humanidade, chamada com frequência de “natureza humana”. Desta forma, “seja liberal ou marxista, subjacente a todas as correntes humanistas há a crença na emancipação humana – a ideia de que a humanidade pode transformar racionalmente a sociedade através de seus próprios esforços” (MALIK, 1999, p.134).

A mencionada instabilidade e dualidade da modernidade definida por Baudelaire se manifestaria em Marx em uma plena absorção de muitos dos eixos “progressistas” da modernidade. Este aspecto, mais recentemente, seria alvo de críticas nas elaborações situadas no âmbito das variadas linhas de pensamento “pós” ou “anti” modernos. A vinculação do marxismo com a modernidade é inegável. Em certo sentido, o pensamento de Marx teria aspectos profundamente modernistas, como aponta Marshall Berman,

Tomemos uma imagem como esta: “Tudo o que é sólido desmancha no ar”. A ambição cósmica e a grandeza visionária da imagem, sua força altamente concentrada e dramática, seus subtons vagamente apocalípticos, a ambiguidade de seu ponto de vista — o calor que destrói é também energia superabundante, um transbordamento de vida —, todas essas qualidades são em princípio traços característicos da imaginação modernista. (...) As afinidades entre Marx e os modernistas tornam-se ainda mais claras quando observamos a passagem inteira de onde a imagem foi extraída: “Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas reais condições de vida e sua relação com outros homens”. A segunda cláusula, de acordo com a qual se destrói tudo o que é sagrado, é mais complexa e interessante do que a convencional assertiva materialista do século XIX segundo a qual Deus não existe. Marx se move na dimensão do tempo, tentando evocar o próprio curso de um drama e um trauma históricos. Ele diz que a aura de santidade subitamente se ausenta e que não podemos compreender a nós mesmos no presente sem nos confrontarmos com essa ausência (BERMAN, 1986, p.88).

Ainda que Berman busque fazer uma defesa da própria modernidade se utilizando de Marx, ocorrendo exageros e alguns pontos passíveis de crítica, tem o mérito de destacar

aspectos essenciais desta vinculação existente. Este Marx modernista, ainda que presente, não será unidimensional. De certa forma, Marx equaciona as polaridades que moldarão a cultura ocidentalizada modernista do século seguinte, em uma dimensão de temas variados, como os “desejos e impulsos insaciáveis, da revolução permanente, do desenvolvimento infinito, da perpétua criação e renovação em todas as esferas de vida; e sua antítese radical, o tema do nihilismo, da destruição insaciável, do estilhaçamento e trituração da vida, do coração das trevas, do horror” (BERMAN, 1986, p.100). Desta síntese conflitiva e jamais simétrica, Marx mostraria como ambas essas possibilidades humanas se fundem, através dos movimentos e pressões da economia burguesa, na vida da humanidade moderna.

Não há em Marx uma teoria da modernidade propriamente dita, mas em sua obra percorre uma visão de modernidade que nem sempre é de fácil interpretação. Marx foi em muitos sentidos um “filho do pensamento iluminista” (HARVEY, 1993 p.24), ao empreender um esforço de converter o pensamento utópico numa ciência materialista, buscava provar a viabilidade de uma emancipação humana universal, que identificou na classe trabalhadora o agente desta emancipação, por entender ser esta a principal vítima da dominação da modernidade capitalista.

Marx, valendo-se dos aspectos entendidos como positivos da racionalidade iluminista, aponta que o próprio desenvolvimento capitalista, em suas contradições e permeado por uma lógica classista, poderia gerar suas condições de superação. Destes aspectos de suas projeções sobre o capitalismo, em determinados momentos, captaria a noção de “progresso” para apontar a vitória do proletariado sobre a burguesia, que se manifestaria em uma prédica com alegorias que soam por vezes deterministas. Como pode ser subtendido de passagens como a seguinte no *Manifesto Comunista*: “Assim, o desenvolvimento da grande indústria socava o terreno em que a burguesia assentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Sua queda e a *vitória do proletariado são igualmente inevitáveis*” (MARX & ENGELS [1848] 2012, p.46, grifos nossos).

A ideia do progresso foi fortemente acalentada pelo Iluminismo, tendo contido em si um componente secular que buscou dessacralizar e desmistificar o conhecimento e a organização social. Em nome do progresso humano, acolhia-se a criatividade humana, as descobertas científicas e uma nova individualidade: “Os pensadores iluministas acolheram o turbilhão de mudança e viram a transitoriedade, o fugidio e o fragmentário como condição necessária por meio da qual o projeto modernizador poderia ser realizado” (HARVEY, 1993

p.23). A ideia da possibilidade de uma emancipação terrena da humanidade, através do controle das forças naturais, de uma maior compreensão da própria condição humana e de seu “progresso moral”, carregadas de uma visão otimista, comporiam o discurso da modernidade. Em certo sentido, constituiria objetivo do marxismo, “materializar e radicalizar a racionalidade do Iluminismo, estendendo-lhe o potencial não apenas a esse ou aquele setor privilegiado da sociedade, mas a toda a humanidade” (PALMER, 1999, p.75).

Uma visão carregada de otimismo com o *projeto* da modernidade, como chamaria Habermas ([1980] 2013), se alimentaria das tarefas ainda viáveis a serem cumpridas por este projeto. A escalada de desastres vividos pela humanidade reduziu muito esta confiança na modernidade – após as duas grandes guerras e as tragédias do Holocausto e das bombas atômicas – e despertou um profundo ceticismo no pensamento ocidental. Há aqueles que, como Habermas, seguem apoiando o projeto da modernidade, ainda que com certas ressalvas quanto as suas metas e meios para alcançar. Este otimismo cético habermasiano, pretendendo-se superar Marx, aposta numa modulação da noção de progresso para assim projetar uma justiça das instituições e uma busca pela felicidade dos seres humanos. Esta perspectiva falha em seus postulados, um tanto otimistas, por ignorar a realidade das nações periféricas, subdesenvolvidas e dependentes, onde noções como “sociedades pós-industriais” pouco se aplicam. Se ele observasse isso “então entenderia que muitas situações que fazem pensar que a ‘modernidade’, poderia ser levada a um final feliz encontram na ‘periferia’ sua contraparte negativa, infeliz e que aqui a crítica de Marx é pertinente, necessária e exigida de ser desenvolvida” (DUSSEL, 1990, p.331-332).

Marx identificou que a modernidade, em sua dualidade, possuía “duas caras” indissociáveis, numa ostenta os progressos econômicos e tecnológicos da sociedade ocidental, e na sua outra contraparte, exhibe um rastro de destruições e ruínas. Estas tendências acompanhariam o capitalismo desde suas origens. Na chamada Acumulação Primitiva e a violência com que ela se estabelece, Marx afirmou em *O Capital*, que “a expropriação dos produtores diretos é consumada com o mais implacável vandalismo e sob o impulso das paixões mais infames, abjetas e mesquinamente execráveis” ([1867] 2013, p.831). Nesta transição, completaria Marx, “a propriedade privada constituída por meio do trabalho próprio, fundada por assim dizer, na fusão do indivíduo trabalhador isolado, independente, com suas condições de trabalho, cede lugar à propriedade privada capitalista, que repousa na exploração de trabalho alheio, mas formalmente livre” (MARX, idem). O proletariado

representaria o grau final de desapossamento, peça-chave para geração de mais-valor (ou mais-valia, como comumente também é chamada esta categoria de Marx) e a reprodução do capital. Para o pensamento marxiano, o trabalho era uma categoria central²⁸: na modernidade capitalista e nos conflitos resultantes de sua natureza classista, a moderna exploração do trabalho seria a chave para compreender sua natureza e pontos de superação.

A modernidade em Marx, em seus aspectos críticos, iria se deparar com outros dois pontos já mencionados do pensamento iluminista: a individualidade e a ciência. Para estes dois aspectos, os *Grundrisse* podem esclarecer algumas das sínteses marxianas. Em termos gerais, para Marx, o indivíduo só teria sua condição de pleno desenvolvimento em sociedade. Na modernidade capitalista, “A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social (...) o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de valores de troca, de dinheiro” ([1857] 2011, p.105, grifos do autor); assim, Marx apontou que “seu poder social, assim como seu nexos com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (Ibidem). O capitalismo, portanto, atrofiaria a individualidade e a condicionaria a mais uma manifestação de reprodução e sujeição ao capital. Marx rejeitou formulações que se baseiam em termos de indivíduos abstratos, fora de um contexto histórico, que seriam para ele romantismos de aparência estética “robinsonadas”²⁹ e ocultam as relações sociais, em especial as de produção, que explicam e condicionam a individualidade manifesta. Uma leitura parcial (ou enviesada) de Marx neste ponto, levará muitos das primeiras gerações de marxistas a interpretações que praticamente removerão qualquer papel a questão do indivíduo, como comentaremos adiante.

A ciência é um dos pilares da Modernidade e Marx consideraria a ela como uma forma superior de conhecimento. Em termos metodológicos, “‘Ciência’ é para Marx o ‘saber’ que passa da mera ‘forma de manifestação (*Erscheinungsform*)’ a ‘essência’ — no caso do capital, a ‘relação social’; ‘essência’ que estando ‘oculta’, como o ‘fundamento’, deve ser ‘descoberta’” (DUSSEL, 1990, p.165). Desta forma, Marx exporá a função que o exercício de

28 Para György Lukács, o trabalho possui um significado filosófico que teria na Teleologia do Trabalho o ponto de partida da ontologia marxiana do ser social. ([1968] 2012).

29 Marx uso o termo ‘robinsonadas’ na *Contribuição à Crítica da economia política* ([1859] 2008, p.238) em alusão ao personagem Róbinson Crusóé, do romance de mesmo nome de Daniel Defoe, que após seu navio naufragar perto de uma ilha deserta no mar do Caribe, o personagem passa a viver sozinho na ilha e ali sobrevive isoladamente por vinte anos.

abstração exerce sobre as análises sociais, sua concretude e relações metafóricas e a utilidade para a construção de noção de Totalidade:

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo [...] [Mas a observação da totalidade oferece apenas uma] representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples, do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar o início a viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e representações (MARX, [1861] 2011, p. 54).

Esta passagem também é importante em uma outra dimensão: a multiplicidade de relações que determinam a realidade histórica. Esta sutileza do pensamento de Marx passará desapercibida em muitas análises marxistas subsequentes que dominaram o Marxismo Hegemônico, com importantes implicações que retomaremos adiante. A relação de Marx e a ciência, também deve ser analisada em um plano mais geral: “Marx aceitou a ciência ocidental, mas pensava o objeto da economia científica por outra racionalidade, ampliada em relação à primeira. Acreditava que o conhecimento poderia se tornar mais crítico de si mesmo, e reflexivo” (FEIJÓ, 2015, p.311). Ainda que seja facilmente observável certo deslumbramento de Marx (e mais ainda em Engels) com as inovações e descobertas científicas, estes aspectos também possuíam mediações críticas.

Para Marx, a ciência constitui uma atividade social, cujo conhecimento é socialmente mediado. O conhecimento emergiria da interação entre práticas sociais da ciência e o mundo material, cuja existência independeria da cognição humana. Em Marx, a historicidade do conhecimento é uma relação dialética, sempre mutável, com a objetividade do mundo material “um toma-lá-dá-cá constante entre nossas categorias de pensamento historicamente localizadas e o mundo que existe independentemente dessas categorias continuamente transforma as mesmas, submetendo-as ao teste do experimento científico e ancorando-as, com uma exatidão crescente, nos objetos do mundo material” (NANDA, 1999, p.89). A ciência teria em Marx um sentido de atestar a impossibilidade estacionária do conhecimento, uma ciência (ou uma teoria) que trouxesse a verdade anunciada e implícita em si, deixaria, portanto, de ser válida³⁰.

30 Como Marx afirmaria, com relação a ciência: “Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (apud LUKÁCS, 2012, p. 204).

Subjaz em Marx uma noção que as promessas da Modernidade não eram reduzíveis ao próprio capitalismo, mas, ao mesmo tempo, reconhecia a impossibilidade de sua efetividade nas condições sociais do capitalismo. A dialética da modernidade no Marxismo Hegemônico se manifestaria de uma forma ambivalente, alternando-se entre os polos da dualidade constitutiva da modernidade.

No período da Segunda Internacional e na tradição social-democrata posterior, “o aspecto negativo tendeu a ser cada vez mais dissimulado por uma concepção evolucionista de poderes contrapostos, de sindicatos e partidos da classe trabalhadora” (THERBORN, 2012, p.63). Por outro lado, no período da Terceira Internacional e nas tradições comunistas por ela inspiradas, “ao contrário, concentram-se no negativo e em suas peripécias, denunciando os males do capitalismo e alimentando a esperança de uma reversão revolucionária repentina” (Ibidem, p.64). Estas dualidades invertidas em cada uma destas fases do marxismo refletiam aspectos contingentes e outros mais gerais que se modificavam no Ocidente e provocaram mudanças, releituras, deformações e atualizações das percepções marxianas.

A modernidade latente no Marxismo clássico ganhou novas dimensões durante as duas fases aqui traçadas do Marxismo Hegemônico, cujo entrelaçamento é evidenciado pelos aspectos de continuidade que a evolução da passagem entre essas fases demonstrou. No âmbito da Segunda Internacional, se dariam inflexões que retrocederiam aspectos críticos à modernidade contidos em Marx. A ortodoxia marxista abraçaria acriticamente as noções de progresso (ainda que reconhecendo as mazelas capitalistas); de ciência, materializado nos primeiros esforços de converter o marxismo em si numa “ciência”; de civilização (que provocará, como veremos, posições políticas eurocêntricas e chauvinistas) e que se derivaria em um determinismo histórico – de traços positivistas – que garantiria “cientificamente” a inelutável vitória do socialismo.

Interessante observarmos como neste marxismo, em sua crítica a modernidade liberal individualista, operariam uma remoção do indivíduo e da individualidade na história³¹. A fé num progresso histórico cujas “leis” conduziriam ao fim do capitalismo e um florescimento quase que espontâneo do socialismo, teriam sua racionalidade cientificamente atestada no

31 O russo Georges Plekhanov escreveria em 1898, *O papel do indivíduo na história*, onde a noção de livre arbítrio é oposta à ideia de Necessidade, onde a história decorre de leis objetivas. Mas ele conferia um espaço, ainda que reduzido, para o indivíduo, onde este atuaria no sentido de “atrasar” ou de fazer “avançar” a História na medida que se atua ou não em função destas leis e suas possibilidades históricas. (PLEKHANOV, 2000).

Materialismo Histórico. O desenvolvimento do capitalismo levaria a sua própria ruína; assim, não importavam ações individuais que resistissem ou tentassem conservar a ordem, pois a vitória final do proletariado estaria assegurada. Por outro lado, essa mesma perspectiva levou à paralisia dos próprios militantes da social-democracia, que cada vez mais optavam por uma postura passiva, à espera da confirmação das “leis da história”³².

O cientificismo da Segunda Internacional remonta às percepções que Engels teria a este respeito, que na apressada intenção de imprimir uma legitimidade científica ao marxismo, inaugurou uma problemática compreensão dualista da realidade em termos de idealismo *versus* materialismo, esse alicerçado em uma concepção metafísica da matéria. Engels, possivelmente influenciado pelas leis do movimento de Newton, dedicou oito anos de sua vida ao estudo da matemática e das ciências naturais, onde estabeleceu as três leis fundamentais da dialética: lei da contradição, lei da transformação da quantidade em qualidade e lei da negação. A partir de então, o marxismo passou a ser compreendido de uma maneira dual: o materialismo histórico como ciência da sociedade e da natureza e o materialismo dialético como estudo das leis do conhecimento (GUIMARÃES, 1999, p.81).

Neste seu esforço, inadvertidamente, Engels aniquilaria com a ideia de uma filosofia da história recaindo em um determinismo, ainda que com alguns limites críticos, que em muito se extrapolariam entre seus continuadores. Karl Kautsky, influenciado tanto pela obra *Anti-Dühring* de Engels, quanto com a convivência direta com o autor, constrói uma interpretação do marxismo amparada na ciência moderna, a partir de um evolucionismo de inspiração darwiniana, que inauguraria no marxismo uma nova concepção determinista da história.

Na fase de hegemonia soviética, muitos aspectos daquela codificação do marxismo processada por Kautsky permaneceriam vivos. A “espinha dorsal” do marxismo soviético adveio dessa origem no marxismo ortodoxo da Segunda Internacional, ainda que tenha nascido fortemente crítico a esta tradição, com intenção de superá-la – como de fato ocorreu em muitos momentos, como na interpretação de Lenin sobre o Imperialismo. A partir da consolidação do Estado Soviético e do acirramento das disputas internas no partido comunista russo, a liberdade de debates se restringe e o dogmatismo se impõe, onde o status do

32 Como sintetizaria Kautsky “Sabemos que nossos objetivos só podem ser alcançados mediante uma revolução, mas sabemos também, que está tão pouco em nossas mãos fazer esta revolução como nas mãos de nossos adversários impedi-la” (apud GUIMARÃES, 1999, p.89).

marxismo, convertido em ciência, ganharia uma nova fase. Assim afirmaria Bukharin: “Nós marxistas, estamos autorizados a considerar a ciência proletária como a ciência verdadeira e a *exigir* que a reconheçam como tal” (apud CLAUDIN 2013 p.115, grifo do autor). Nos anos da stalinização, ainda que se exercesse uma retórica de oposição ao Ocidente, a modernidade capitalista, no conjunto de seus fundamentos, não era enfrentada pelo marxismo soviético. Ainda que almejando colocar-se como uma alternativa, o socialismo soviético permanecia reproduzindo uma lógica que continha, nos limites da modernidade, seu paradigma.

1.3 – O Ocidente como “o” lugar no marxismo

Nascido no continente europeu, em sua primeira fase, o marxismo teria este como o seu lugar central. Os marxismos periféricos neste momento eram muito incipientes fora do continente europeu. A situação geral no mundo extra-europeu era de baixa presença e a irradiação do marxismo se restringia a algumas áreas ultramar colonizadas ou em lugares onde imigrantes europeus marxistas divulgavam suas ideias, havendo quase nenhuma relação com movimentos operários ou socialistas, como ocorria na Europa.

Em termos gerais, durante todo o período do primeiro marxismo hegemônico, ele não exerceria influência alguma fora das fronteiras europeias. As ideias de Marx não haviam ganhado relevante expressão fora do Ocidente, a exceção da Rússia. Inexistente na Ásia, “com a possível exceção, em todo o caso marginal, do Japão. (...) Não houve nenhuma influência no mundo islâmico, na África subsaariana ou na América Latina, com exceção do ‘Cone Sul’, com forte presença de imigrantes” (HOBBSAWM, 2011, p.198). Sobre o início do marxismo na América Latina, comentaremos no próximo capítulo.

A despeito das aspirações internacionalistas do marxismo, em seu início, as maiores manifestações políticas, seja através de uma crescente presença no movimento sindical ou nos partidos sociais-democratas e trabalhistas, o marxismo era uma corrente política essencialmente europeia. Neste período, o marxismo europeu funcionaria como o grande polo irradiador para as demais regiões do planeta. A liderança política era exercida pelo Partido Social Democrata da Alemanha, que funcionava como centro de gravidade incontestável do marxismo europeu e mundial, até o colapso da Segunda Internacional em 1914. Esta condição, no campo linguístico, colocava o alemão como o idioma “oficial” do marxismo:

“(…) seja diretamente, seja como fonte de tradução, mesmo em países cuja orientação cultural era predominantemente russa, como a Sérvia ou a Bulgária, ou francesa, como a Romênia. O jornal mais importante era *Die Neue Zeit* (Novos tempos), de Karl Kautsky” (THERBORN, 2012, p.83). É importante observarmos o ambiente de circulação de ideias que havia nas primeiras gerações de marxistas, tanto no período da Segunda Internacional quanto no nascimento da Internacional Comunista.

Se, como observou-se no início, este marxismo era essencialmente europeu, isso não significou um amontado de experiências nacionais isoladas ou parcamente relacionadas. As práticas internacionalistas, dentro dos limites da época, eram uma constante exercida pelos seus principais intelectuais e dirigentes políticos, de forma que, em alguns casos, autores de países da periferia interna da Europa conseguiam ver suas ideias circularem e enriquecer o ambiente de debates³³. Como apontou Anderson (1976, p.90), “foi neste panorama que a criação disciplinada da Terceira Internacional se veio inserir, como culminância da experiência histórica anterior do movimento operário no continente, e como ruptura com ela”. A teoria do “socialismo em um só país”, adotada pelo stalinismo³⁴, iria em uma tendência oposta a estas tradições políticas internacionalistas do marxismo, respondendo a uma ordem adversa contingente (ou seria estrutural?) defensiva frente ao não avanço do socialismo no Ocidente. Este ponto para o marxismo soviético não respondia apenas às questões de ordem geopolítica, mas também possuía implicações de ordem conceitual.

O Ocidente pode ser compreendido como “o” lugar do marxismo, onde sua centralização e liderança geográfica não se restringiria a aspectos políticos pontuais ou práticos, mas também acompanharia uma série de implicações teóricas. Predominava no

33 O exemplo a seguir dá uma boa dimensão deste quadro: “Na geração seguinte a Marx e Engels, o acolhimento dado ao trabalho de Labriola dá-nos talvez o exemplo mais eloquente de comunicação entre os países do continente nessa altura. Primeiro teórico marxista que apareceu na zona esquecida e politicamente atrasada da Europa meridional, Labriola tornou-se conhecido com uma rapidez extraordinária de Paris a S. Petersburgo. Na realidade, o seu primeiro ensaio de vulto foi encomendado por Sorel para publicação em *Le Devenir Social*, em França, em 1895; passado um ano, o jornal *Die Neue Zeit*, de Kautsky, na Alemanha, tomou dele conhecimento e saudou o seu aparecimento; em 1897, Plekhanov publicou um longo estudo sobre os escritos de Labriola, no *Novoe Slovo*, na Rússia; alguns meses mais tarde, Lenine encarregou a sua irmã de os traduzir para russo. A geração seguinte de marxistas foi, se é que é possível, uma comunidade ainda mais internacionalista de pensadores e de militantes, cujos apaixonados debates teóricos foram em larga medida influenciados por um estudo completo e íntimo dos trabalhos de cada um dos seus elementos. A polémica sobre *A Acumulação do Capital*, de Rosa Luxemburgo, é disso exemplo evidente” (ANDERSON, 1976, p.90).

34 A noção de “socialismo em um só país”, muitas vezes atribuída a Stalin, foi esboçada pela primeira vez décadas antes da vitória bolchevique, pelo social-democrata alemão Georg Von Vollmar, no artigo *O Estado socialista isolado*, publicado em 1879. No contexto soviético, quem introduziu esta perspectiva, segundo COHEN (1990) teria sido Bukharin.

marxismo hegemônico, uma percepção onde, em linhas gerais, o Ocidente era entendido tanto como o ponto de *chegada* na capacidade ‘civilizacional da humanidade’ – onde o capitalismo floresceu e teve seu desenvolvimento mais avançado –, como também seria o ponto de *partida* – onde das “entranhas” deste mesmo Ocidente nasceria a nova sociedade socialmente liberta através do comunismo. O Ocidente, assim, ocupa uma dupla centralidade para o marxismo: como centro político irradiador do pensamento marxista e como objeto teórico privilegiado de suas análises e projeções. Esta percepção marxista do papel ocidental, que adiante retomaremos em seus aspectos específicos, não lhe era uma peculiaridade ou exclusividade. O *Ocidentalismo*, em suas mais amplas e variadas acepções, era largamente difundido na Europa e vivia naquele momento o seu pleno apogeu.

A noção de Ocidente associado à Europa surge ideologicamente para demarcar sua diferença de “superioridade” frente ao Oriente³⁵, delimitando uma fronteira entre os “dois” mundos, já que “em termos geográficos, como todos sabem, a Europa não tem fronteiras orientais, e o continente, portanto, existe exclusivamente como um constructo intelectual” (HOBSBAWM, 2001, p.233). Embora a denominação “Europa” tenha raízes longevas, sua definição se dá em termos próprios e historicamente cambiáveis³⁶. A construção do Ocidente europeu posteriormente se expandiu para “Mundo Ocidental”, passando a englobar também a América do Norte, assentando-se sob bases que remontam ao próprio ato de conquista da América.

Nesta relação historicamente assimétrica entre os “dois mundos”, nenhum dos dois é suficientemente compreendido ou explicável se desconsiderar a importância que a outra parte teve para a sua construção moderna. A ideia contemporânea de “Europa Ocidental” não

35 Em termos de uma análise de um discurso (ou representação) ocidental do Orientalismo, Edward Said afirmaria que “Não se deve nunca supor que a estrutura do orientalismo não passa de uma estrutura de mentiras ou de mitos que, caso fosse dita a verdade sobre eles, partiriam com o vento. Eu mesmo acredito que o orientalismo é mais particularmente válido como um sinal de poder europeu-atlântico sobre o Oriente que como um discurso verídico sobre o Oriente (que é o que, em sua forma acadêmica ou erudita, ela afirma ser) (...) O orientalismo, portanto, não é uma fantasia avoadada da Europa sobre o Oriente, mas um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material” (SAID, 1996 p.18).

36 “O fato de que a Europa seja naturalmente um constructo não significa que não existisse ou não exista. Sempre houve uma Europa, desde que os antigos gregos lhe deram um nome. Só que se trata de um conceito mutável, divisível e flexível, (...) a elasticidade do conceito ‘Europa’ não é tanto geográfica – para fins práticos, todos os atlas aceitam a linha dos Urais – quanto política e ideológica. Durante a Guerra Fria, o campo da ‘história europeia’ nos EUA abrangia principalmente a Europa ocidental. A partir de 1989 o campo foi estendido até a Europa central e oriental, já que ‘a geografia política e econômica da Europa está mudando” (HOBSBAWM, 2001, p.234).

poderia ter adquirido o desenvolvimento que teve sem a existência da América. O “descobrimento”³⁷ produziu efeitos constitutivos que teriam consequências posteriores na forma dos europeus pensarem a sua própria sociedade, com maior intensidade com o debate filosófico e teórico-social do século XVII e com uma maior clareza no século XVIII, quando começaria a erguerem-se os alicerces da nova entidade-identidade constituída como Europa Ocidental – tendo já naquele momento o crescente predomínio das regiões centro-norte do continente.

No entanto, o termo “Ocidente” no seu sentido atual teve uma ocorrência muito mais recente, quase que coincidindo temporalmente com o período em que se forjou o termo América Latina. As primeiras ocorrências aproximadas de seu uso contemporâneo não são facilmente mapeáveis. Conforme Retamar (1976, p. 07), “a expressão apenas se insinua nas *Lições sobre a filosofia da história universal*, de Hegel, que prefere falar ali de ‘o coração da Europa’ (I, 208), ‘o homem europeu’ (Id.), ‘a humanidade europeia’ (I, 209), quando não de ‘o mundo germânico’ (II, quarta parte)”. Um outro registro que nos auxilia a aproximar de seus primeiros usos, encontramos na Rússia: “sabemos, sem embargo, que antes da metade do século XIX se falava na Rússia dos ‘ocidentalistas’, quer dizer, os modernizadores frente as travas feudais; e em nossa América, por essa época, Andrés Bello se referirá, com um sentido já aproximado, em ‘Ocidente’” (Ibidem). Na área da Europa Ocidental, na segunda metade do século XIX, o uso desta denominação já se colocava amplamente difundida. Esta noção é especialmente importante de ser aqui posta porque auxiliará no esforço de compreensão dos antecedentes ocidentalistas que se projetaram no pensamento marxista.

Mas como se daria, efetivamente, este processo de inclusão e pertencimento ao Ocidente? Ainda dentro da mesma questão, mas de forma inversa, como ocorre a exclusão de determinados países e povos da condição ocidental? Para melhor nos aproximarmos de uma resposta para estas questões, uma boa definição foi formulada por Leopoldo Zea (1955, p. 08) que delimitou nestes termos: “chamo Mundo Ocidental ou Ocidente ao conjunto de povos que

37 A consagrada denominação da chegada dos europeus como um ato de descobrimento é, em si, uma engenhosa forma de transfigurar um ato de pura conquista violenta em uma ação encoberta por ares redentores, face a um território “desconhecido” para a “humanidade”, pois os que aqui viviam não se enquadravam enquanto pertencentes a esta humanidade. Complementando, “*la llegada de los europeos paleoccidentales a estas tierras, llegada que podría llevar dis tintos nombres (por ejemplo, El Desastre), ha sido reiteradamente llamada descubrimiento, El Descubrimiento. Tal denominación, por sí sola, implica una completa falsificación, un Cubrimiento de la historia verdadera. Los hombres, las culturas de estas tierras, pasan así a ser cosificados, dejan de ser sujetos de la historia para ser “descubiertos” por el hombre, como el paisaje, la flora y la fauna*” (RETAMAR, 1976, p.12).

na Europa e na América, concretamente os Estados Unidos da América do Norte, fizeram os ideais materiais e culturais da Modernidade que se fizeram patentes a partir do século XVI”. Desta forma, direcionamo-nos para um entendimento que abarca a real abrangência da ideia de Ocidente, como o próprio Zea colocaria em outra passagem, quando escreveu “o capitalismo é o mundo ocidental” (Ibidem). O que determina, em última instância, a condição de pertencimento ao Ocidente é o fato da nação ter cumprido aos requisitos de desenvolvimento econômico e cultural da modernidade capitalista. Países cuja população é majoritariamente de origem europeia, de forma autóctone (continente Europeu) ou colonizadas (América do Norte), teriam as condições paradigmáticas de constituição de uma identidade comum ocidental.

O aspecto “racial” aqui subentendido não pode ser desconsiderado, tema que será melhor abordado no terceiro capítulo³⁸. Assim, as disposições que estruturam a constituição das noções de Ocidente e Oriente ou de América do Norte e América Latina, indissociáveis e estreitamente vinculadas, gestaram uma lógica própria, em termos científicos e culturais, eivadas de dicotomias que terão no Eurocentrismo sua expressão máxima.

O itinerário do processo que converte uma designação cultural-geográfica de Europa Ocidental para Mundo Ocidental ou apenas Ocidente, está associado ao próprio desenvolvimento do capitalismo. O sentido último do “Ocidental”, sem estar associado a modernidade capitalista, perde muito de seu significado. Capitalismo que só encontrará condições de emergência a partir do colonialismo, como afirmaria Marx no primeiro tomo do *O Capital*, quando escreveu: “Ainda que os primeiros indícios de produção capitalista se apresentam esporadicamente em algumas cidades do Mediterrâneo durante os séculos XIV e XV, a era capitalista só data, na realidade, do século XVI”. Marx ainda complementa, expondo algumas das principais feições deste processo de dominação mundial do capitalismo:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da

38 Ilustrativo de que a questão do pertencimento ao Ocidente não se restringe apenas aos fatores econômicos é o caso do Japão, talvez a única nação não-europeizada a lograr um grau de desenvolvimento capitalista igualável ao das demais potências ocidentais no século XX. Mais recentemente, a Coreia do Sul e principalmente a China também atingiram um rápido e considerável crescimento de suas economias. Mesmo com inegável força econômica, os demais imperativos que compõem tal “condição Ocidental” não foram cumpridas, mantendo-se a dicotomia Ocidente *versus* Oriente viva e atualizada.

acumulação primitiva. A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco (MARX, [1867] 2013, p.821).

Este quadro “idílico” descrito por Marx expõe alguns dos aspectos da brutalidade que envolveram o nascimento e a consolidação do capitalismo enquanto sistema mundial, integrado por um mercado mundial e tendo sua hegemonia geográfica claramente estabelecida e historicamente vinculada ao colonialismo. Esta percepção marxiana sobre o papel do colonialismo para a gênese do capitalismo, nem sempre foi suficientemente apropriada e/ou desenvolvida pelos continuadores e adeptos do pensamento marxista. Pelo contrário, a tendência difundida seria de identificar o capitalismo como um fenômeno essencialmente intra-europeu, ainda que por vezes, forçosamente, tivessem de reconhecer a indispensabilidade que o restante do planeta teria para tornar o mercado mundial uma situação incontornável³⁹.

Cabe observar que o conhecimento limitado de muitas das obras de Marx colaborou para aprofundar algumas distorções na efetiva elaboração e aplicação de políticas por ele inspiradas. Algumas importantes obras do pensamento marxiano tardariam a serem publicadas: *A Ideologia Alemã* sairia em 1932 e os *Grundrisse* em 1939. Não será por acaso que na primeira geração convertida ao marxismo, não raro, muitos deles pouco ou nada leram de Marx, tendo um contato maior com alguns de seus principais divulgadores. No geral, aqueles jovens nascidos por volta de 1860, “tendiam a mesclar Marx com as influências intelectuais predominantes na época. Para muitos deles, o marxismo, apesar de novo e original como teoria, pertencia à esfera geral do pensamento progressista, ainda que politicamente mais radical e especificamente ligado ao proletariado” (HOBSBAWM, 2011, p.203)

Dentro de um certo esquematismo, o marxismo hegemônico interpretava o modelo de desenvolvimento que ocorria na Europa como o caminho inevitável que todas as demais sociedades deveriam seguir. Seria através desta perspectiva que compreenderiam que haveria elementos progressistas desejáveis no próprio sistema capitalista, no sentido de propiciarem avanços nos sistemas produtivos e nas realizações materiais da sociedade. Como

39 Como Marx e Engels apontam, por exemplo, em conhecida passagem no *Manifesto Comunista*, “A grande indústria estabeleceu o mercado mundial que o descobrimento da América preparara. O mercado mundial deu ao comércio, à navegação, às comunicações por terra, um desenvolvimento imensurável. Este, por sua vez, reagiu sobre a extensão da indústria, e na mesma medida em que a indústria, o comércio, a navegação, as ferrovias se estenderam, desenvolveu-se a burguesia, multiplicou os seus capitais, empurrou todas as classes transmitidas da Idade Média para segundo plano” (MARX & ENGELS, [1848] 2012, p.17).

consequência, na Segunda Internacional, não raro, houve aqueles que identificavam um papel progressista no novo colonialismo imposto na África e na Ásia. Um exemplo foi Émile Vandervelde, dirigente socialista belga, que se posicionou publicamente a favor da anexação do estado do Congo pela Bélgica, defendendo que “este era o único meio para pôr fim aos horrores do domínio das Companhias” (KOHAN, 2013 p.188), substituindo-se assim uma dominação brutal por outra. Profundamente relacionados, a identificação de um papel progressivo ao capitalismo e ao colonialismo, não eram por completo anômalos a tradição marxista. Nas obras de Marx e Engels, são encontradas passagens que induzem a esta leitura, e em alguns casos, com certa razão.

Como se pode observar, a questão sobre o centro interpretativo conferido de maneira desequilibrada ao Ocidente pelo marxismo hegemônico não é um problema que permite ser minimizado ou restringido a um mero erro pontual de análise histórica, podendo ser dirimida sua crítica. Ela demonstra o ambiente político profundamente eurocêntrico que dominava a principal corrente política da esquerda europeia. As gerações seguintes de marxistas conservariam (e até mesmo extrapolariam) muito destes traços culturais das primeiras gerações.

A ideia do Ocidente como centro explicativo persistiria na Internacional Comunista, mesmo tendo sua vitoriosa experiência política estabelecida no “periférica” Rússia⁴⁰. Se retrocedermos ao momento imediato à tomada do Palácio de Inverno, era dominante entre os bolcheviques a noção de que a vitória russa embalaria novas revoluções proletárias naquele instável Ocidente da guerra. A viabilidade da continuidade do governo dos soviets dependeria, para eles, de seu desdobramento ocidental, que responderia para além de questões imediatas das necessidades geopolíticas da nascente nação socialista, mas se desdobraria de um quadro conceitual herdado da codificação marxista do período anterior.

O fato de uma situação revolucionária se estabelecer em um país não-ocidental, haveria de se prever uma etapa burguesa de desenvolvimento para suprir um suposto atraso nas etapas históricas. Entre os social-democratas e socialistas, era comum referências reprobatórias à possibilidade revolucionária em sociedades tidas como atrasadas. Curiosamente, mesmo tendo suas origens em uma “atrasada” Rússia, esta noção ainda estará

40 Lenin em *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* (1899), analisando a integração de seu país na economia global, utiliza a frase “integração semiperiférica”, para delimitar como formas pré-capitalistas eram preservadas sob o capitalismo, de maneira a reforçar uma subordinação aos interesses capitalistas no Ocidente.

presente em certos aspectos da Internacional Comunista. Mesmo dando apoio aos processos emancipatórios e anticoloniais nos países da periferia global, não necessariamente se incentivaria que estas lutas tivessem um caráter comunista, como nas desastrosas orientações dadas para os comunistas chineses realizarem uma aliança com o Kuomintang.

Se o marxismo durante os tempos da Segunda Internacional tinha uma presença quase que restrita à Europa, durante o período de existência da Terceira Internacional, este quadro pouco se modificaria. Para uma melhor dimensão deste desequilíbrio entre a penetração europeia e no restante do mundo, desconsiderando o partido soviético, a repartição dos efetivos filiados ao Komintern em 1924 eram de mais de 619 mil na Europa frente a 19 mil nas Américas; pouco mais de 6 mil na Ásia, uns 2 mil na Oceania e de um milhar na África. Por sua vez, “Na Europa, 4/5 da cifra mencionada se concentram em quatro países: Alemanha, Tchecoslováquia, França e Iugoslávia. O que significa que, na grande maioria dos países europeus, os partidos eram muito pequenos e com escassíssima influência” (CLAUDIN, 2013, p.132). Na década seguinte, a influência Internacional Comunista cresceria, principalmente na China e haveria um certo crescimento de alguns partidos comunistas legalizados (principalmente França e Espanha), mas que enfrentaria a ascensão do fascismo e a chegada de Hitler ao poder. Seria o período da Frente Popular, onde alguns grandes reveses ocorreriam, como a catástrofe contra o importante Partido Comunista alemão e as grandes perdas sofridas pelos comunistas chineses na luta armada entre 1934 e 1935⁴¹.

A eclosão da Segunda Guerra Mundial aceleraria muitas dinâmicas locais, como na Iugoslávia, assim como provocaria alguns profundos reveses, como a derrota republicana na Guerra Civil espanhola seguida pela ditadura de Franco. Após o fim da Terceira Internacional em 1943 e a vitória da Revolução chinesa em 1949, a força de penetração global do marxismo se aceleraria, com as particularidades impostas pela chamada Guerra Fria entre EUA e URSS. Neste ambiente gerado pela guerra e seus desdobramentos após a vitória dos aliados, levaram as peculiares condições de desenvolvimento do marxismo nos países ocidentais⁴² e de

41 As perdas humanas entre os comunistas chineses foram significativas, em outubro de 1933 contavam com 300 mil militantes, ao final do primeiro semestre de 1935, os efetivos eram de pouco mais de 30 mil pessoas (CLAUDIN, 2012, p.132)

42 Perry Anderson, a respeito das condições históricas do marxismo ocidental, assim situaria: “No Leste, o estalinismo se consolidara na URSS. No Ocidente, as mais antigas e as maiores sociedades capitalistas do mundo, Grã-Bretanha e Estados Unidos, mantiveram-se inalteradas frente a qualquer contestação revolucionária vinda de baixo. Entre esses dois flancos, uma forma pós-clássica de marxismo floresceu naquelas sociedades onde o movimento operário era suficientemente forte para representar uma ameaça revolucionária autêntica ao capital – encarnando uma prática política de massas que formou o horizonte

aprofundamento da crise no discurso da modernidade.

A chamada crise da modernidade, em sua primeira fase, permitiu um deslocamento do “lugar” do Ocidente para o Marxismo Soviético, que se processaria a partir dos fracassos das expectativas revolucionárias na Europa da década de 1920, mas com um deslocamento que se mostraria relativo. A crítica a este lugar teórico do Ocidente para o marxismo surgiria já no nascimento da Internacional Comunista, ainda que de forma limitada. Ela teria uma primeira problematização feita por Stalin durante a polêmica com os chamados “comunistas de esquerda”, mas que também atingia indiretamente Lenin e as posições majoritárias entre os bolcheviques. Stalin manifestaria que “entre as possibilidades não se pode excluir a de que seja precisamente a Rússia o país que pavimente o caminho do socialismo (...). Deveríamos recusar a ideia anacrônica de que somente a Europa pode nos apontar o caminho” (apud DEUSTSCHER, 1970, p.434). Estas posições, ulteriormente, ganhariam corpo e influiriam em toda a sua estratégia.

Mas, a despeito de romper plenamente com a anacrônica visão eurocêntrica de vincular o socialismo ao desenvolvimento moderno-ocidental-capitalista, o stalinismo acabaria se submetendo e reproduzindo suas lógicas. Sob a hegemonia stalinista, a centralidade do modelo ocidental, de certa maneira, permaneceria na forma como se concebia a viabilidade da revolução em outros países, mesmo que em flagrante contradição com o fato do “socialismo em um só país” se assentar em um país não-ocidental. Era perceptível através da atualização da noção de que o socialismo, para sua realização, teria como local privilegiado e necessário o Ocidente desenvolvido, onde as etapas de desenvolvimento econômicas e sociais já teriam ocorrido, podendo-se avançar para as etapas seguintes da construção de uma nova sociedade. Para atingir esta condição, os povos coloniais ou de baixa industrialização, deveriam conquistar uma maior aproximação do modelo atingido pelos países ocidentais para então poder conceber uma sociedade em termos socialistas.

No plano interno, a submissão se daria, por exemplo, na adoção das etapas de desenvolvimento a serem alcançadas pela URSS para se equiparar ou superar a produção ocidental. Com isso, eram assimiladas as noções de “etapas de desenvolvimento” para a

necessário de todo pensamento socialista –, mas não forte o bastante para destruir o capital – pelo contrário, a cada momento crucial de prova, sofrendo derrotas sucessivas e radicais. A Alemanha, Itália e França foram os três principais países onde o marxismo ocidental encontrou sua terra natal nas cinco décadas entre 1918 e 1968. A natureza desse marxismo só poderia estar marcada pelos desastres que o acompanharam e circunscreveram. Acima de tudo, ele estava marcado pelo rompimento dos laços que deveriam ligá-lo a um movimento popular pelo socialismo revolucionário” (ANDERSON, 1985, p.19-20).

própria realidade soviética, justificando uma industrialização centralizada – em nome da “eficiência produtiva” – com relações de trabalho muito similares às capitalistas. Nesta condição, o marxismo era “rebaixado à condição de propositor de um outro modo de produção no qual a estatização e o plano central substituiriam a anarquia do mercado. O produtivismo, a confiança sem reservas no progresso das forças produtivas, uma certa apologética do trabalho fizeram, então, escola no marxismo” (GUIMARÃES, 2006, p.235). As possibilidades de construção de políticas econômicas alternativas, não-capitalistas e efetivamente socialistas eram postergadas ou simplesmente obliteradas em um ambiente teórico e cultural de impossibilidade autoconferida.

1.4 – Eurocentrismo no marxismo?

Buscou-se até aqui reconstituir um panorama do marxismo, suas expressões hegemônicas e alguns de seus imbricamentos com a problemática que envolve a modernidade-ocidental-capitalista. Estes pontos anteviram aspectos que agora nos permitem buscar avançar em um entendimento mais amplo das relações entre o eurocentrismo e o marxismo.

O eurocentrismo, mesmo não tendo condição de teoria propriamente dita, se apresenta como ponto cognoscível central para uma crítica dos mecanismos de dominação capitalista. O marxismo formulou aquela que ainda é a crítica mais abrangente e radical da sociedade capitalista, nascido no contexto europeu da segunda metade do século XIX e carregando consigo as potencialidades e limites de suas origens. Uma questão que se coloca é saber se estas potencialidades foram esgotadas e ainda, se estes limites foram ou não superados.

Em constante movimento, o marxismo teve ao longo de sua trajetória não apenas uma absorção da lógica da Modernidade, mas também construiu significativas pontes de superação. O marxismo, como já foi demonstrado, não se reduz as ideias de Marx, ainda que ele seja uma referência obrigatória. Mesmo em Marx, como veremos, se observa pontos de ruptura com eurocentrismo ao longo de sua obra. Como já se entreviu nas seções anteriores, as tensões eurocêntricas estiveram presentes ao longo da trajetória do marxismo, não podendo ser negligenciado os aspectos em que reproduziu contraditoriamente estas lógicas. Observando as principais influências constitutivas do Marxismo Clássico, poderemos analisar

um pouco do caminho com que estas incidências ocorreram.

Dentro da complexidade do pensamento de Marx, Lenin reduziria a doutrina – para fins expositivos – a “três fontes e partes constitutivas do marxismo” ([1913] 1986, p.35-39), que seriam a filosofia clássica alemã, a escola inglesa de economia política e o socialismo utópico francês. Em nossa compreensão reside na primeira delas, a filosofia alemã – de autores como Feuerbach e, principalmente Hegel – as principais influências eurocentradas retidas no marxismo. Em um segundo plano, a escola inglesa de economia política seria uma fonte periférica de distorções analíticas, podendo incidir, por exemplo, em uma parcialidade valorativa nortecentrada com relação às dinâmicas de internacionalização do capital, entre outros fatores, presentes apenas na forma de certo economicismo, que será melhor abordado adiante. O socialismo utópico, no que se refere ao problema aqui posto, não teve esta incidência de forma flagrante.

No campo filosófico, seriam das noções relacionadas a “história universal” hegeliana, com seu centramento restritivo e parcial, que derivaria as maiores incidências eurocêntricas no marxismo. A filosofia de Hegel apresenta o progresso da história através de uma lógica dialeticamente linear em uma direção no espaço: “A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história. A Ásia é o começo” (HEGEL [1837], 2001, p.121). O progresso hegeliano tem como contrapartida indissociável um culto idealizado ao desenvolvimento a partir do modelo europeu. O desenvolvimento enquanto categoria ontológica de Hegel, passaria de certa forma para Marx, e deste para a economia e a sociologia do desenvolvimento. Dussel (1994, p.15) aponta que “um país ‘subdesenvolvido’, ontologicamente, é ‘não-moderno’, pré-*Aufklärung*, para Hegel”. A condição da modernidade era estabelecida pelo “progresso”, termo que aqui ganha o sentido que “aparece como um avanço do imperfeito para o mais perfeito” (HEGEL [1837], 2001, p.73). Assim, o ‘desenvolvimento da história’ terá enquanto sujeito, deste mundo em movimento, o “Espírito do Mundo”; a historicidade é concebida como história do progresso da “Consciência da liberdade”. Marx e Engels fizeram em *A Ideologia Alemã* (1845-1846) o seu primeiro momento de superação crítica a Hegel que foi aprofundada com o desenvolvimento da obra marxiana. Contudo, a matriz ético-filosófico hegeliana deixará marcas, sendo a filosofia da história e a concepção dialética as suas principais heranças.

Em termos de pensamento moderno, Hegel em relação a Kant, promoveria uma abertura na história, mas uma abertura limitada, que ao mesmo tempo se fechava novamente,

isto é, onde o progresso histórico, em um sentido linear, tinha no próprio presente o seu paradigma metafórico de chegada. Assim, a partir da necessidade de uma reconciliação com o presente, Hegel promoveu um fechamento arbitrário da dinâmica histórica na estrutura do Estado moderno: “Assim, a teleologia ‘teológica’, característica da ‘sociedade civil’ sua reciprocidade circular com o Estado burguês, se afirma com o plano de referência reconciliatório por excelência – e ‘ponto de apoio’ do construto hegeliano” (MÉSZÁROS, 2008, p.129). Em sua crítica a Hegel, Marx promoveu uma abertura radical da história, onde a teleologia hegeliana é suplantada por uma teleologia do trabalho, onde o avanço histórico deixaria de ter como sujeito o Espírito, sendo substituído pela classe trabalhadora. O trabalho, aqui entendido como toda atividade humana, seria para Marx o verdadeiro agente da história, e não mais a consciência capaz de elevar o Espírito das mudanças.

A linearidade da história de matriz hegeliana exerceria influência em Marx, ainda que fosse paulatinamente objeto de sua crítica, até um pleno abandono a partir da década de 1860, quando se consolidará sua concepção histórica. Mas ambiguidades permaneceriam e alguns conceitos hegelianos teimariam em ser abandonados. A noção de diferentes modos de produção que acompanhariam uma evolução linear da história, que se insinua no *Manifesto Comunista* – Antiguidade (tributário/escravista), Idade Média (feudalismo) e Moderna (capitalismo) – seria depois, na obra de Marx e Engels, ampliado com o estudo das sociedades pré-capitalistas e extra-europeias, com a inclusão da categoria de comunismo primitivo e do chamado modo de produção asiático. Este esquematismo, que em grande medida projetava o processo histórico europeu, se afixaria no marxismo como uma interpretação linear da história. No Marxismo Hegemônico, uma leitura da obra de Marx fortemente carregada de conteúdo cientificista e positivista, converteriam as análises de Marx em verdadeiras “premonições”, cientificamente embasadas, que garantiriam a vitória final da classe trabalhadora e a derrocada do capitalismo.

Esta linearidade concebia a modernidade capitalista como uma etapa necessária para o socialismo ser possível. A própria noção de etapa carrega consigo uma visão determinista das sociedades, onde o processo europeu serviria como parâmetro da concretude científica destas análises. O binômio hegeliano de “nações históricas” e “nações sem história”, que pode ser encontrado em algumas passagens da obra de Marx – mas, posteriormente problematizado por ele –, ganharia impulso durante Segunda Internacional. A perspectiva que estabelece uma escala valorativa entre diferentes sociedades e tempos históricos diversos, tendo a Europa

como centro de sua referência comparativa, exerceu uma forte tendência simplificadora na crítica marxista.

A expressão maior e talvez a mais gritante dos descaminhos que a adoção acrítica destes preceitos chegaram foi no que podemos chamar de Social-Imperialismo, cujo representante mais destacado foi o alemão Eduard Bernstein. Esta posição seguramente é a que manifestou no marxismo as distorções eurocêntricas mais despidoradas. O conteúdo crítico ao colonialismo era reduzido a termos morais, distinguindo-se entre um suposto colonialismo “mal” e um outro “bom”, de acordo com os níveis de desenvolvimento do país imperialista e de seus métodos empregados. Em um artigo de 1896, *A social-democracia alemã e os distúrbios turcos*, Bernstein foi possivelmente o primeiro a dar os contornos desta posição, quando comentou os distúrbios populares na Turquia, onde escreveu:

Os povos inimigos da civilização e incapazes de acessar níveis mais elevados de cultura, não possuem nenhum direito de pedir nossas simpatias quando se levantam contra a civilização. Nós não reconhecemos quaisquer direitos ao roubo e à pilhagem de cultivos. Em uma palavra, por crítica que seja a nossa posição a respeito da civilização alcançada, não deixamos de reconhecer suas conquistas relativas e nos levantamos em aspectos que determinam os critérios segundo os quais tomamos partido. Vamos julgar e combater contra certos métodos pelos quais se subjugam aos selvagens, mas não questionamos ou nos opomos que eles sejam submetidos e que se faça valer entre eles o direito a civilização [...] Se um tempo poderia ser propostas de apoio aos selvagens e aborígenes na sua luta contra a expansão capitalista a partir de uma perspectiva socialista, este é simplesmente o resultado de um romantismo cuja inconsistência se demonstra simplesmente observando as consequências que traz com ele (BERNSTEIN [1896] apud KOHAN, 2013, p.187).

Posições como a supracitada não foram casos isolados na Segunda Internacional, nem restritas à social-democracia alemã⁴³. Ainda que representassem dentro da Segunda Internacional um rompimento com sua tradição crítica ao colonialismo, a condição de emergência deste “imperialismo marxista” se deu quando, sob antecedentes e efeitos da crise que culminariam na Primeira Guerra Mundial, a mesma impulsionou diferentes variantes de

43 No caso dos socialistas franceses, por exemplo, com sua herança republicana ou democrática radical manteve-se um "expansionismo de esquerda" associado a tradição da Revolução Francesa, dando bases ideológicas a algumas formas de colonialismo, reforçando a tradição assimilacionista francesa nas colônias. Grosso modo havia três posições principais sobre o colonialismo entre os socialistas franceses “*la "rigorista", asociada a la condena clara de la colonización, la que llama "laxista", asociada a la admisión de una colonización pacífica y depurada de sus vicios, y la "dualista", representada sobre todo por las posiciones de Jean Jaurés que representaba una convivencia de las dos posturas, centrada en evitar la guerra en Europa (Bédarida 1974: 29). Estas posiciones tendían a entremezclarse en ocasiones entre las tendencias*” (QUIROGA SOTO, 2016, p.350).

nacionalismos e imperialismos preexistentes pelos partidos sociais-democratas, que implodiriam com a própria Internacional, tendo suas atividades encerradas em 1914.

A defesa do imperialismo europeu entre alguns marxistas partia de um entendimento que as colônias promoveriam um avanço civilizacional, “salvando aos povos bárbaros”. Retendo alguns elementos críticos ao colonialismo, Bernstein os direcionava para alguns de seus métodos e excessos, apontando para a possibilidade de um colonialismo “humanizado”. Assim, defendeu como princípio a ideia de que um futuro socialista não implicaria necessariamente o fim do colonialismo. Em seu livro *As premissas do socialismo e as tarefas da social-democracia*, Bernstein escreveu:

Além disso, quando se trata de obter colônias, existem razões para examinar cuidadosamente o seu valor e suas perspectivas, assim como para controlar estritamente a compensação e o tratamento que é dado aos aborígenes, o mesmo que o resto do aparato administrativo; mas não há razão alguma para condenar o fato de obtenção de colônias como algo de um princípio reprovável ([1899] 1982, p.21).

Estas marcas eurocêntricas são encontradas em diversas outras passagens, onde Bernstein manifestaria suas posições colonialistas, colocando-se, muitas vezes, abertamente ao lado das forças opressoras, combatendo justamente os colonizados – os “condenados da terra”, como chamou Frantz Fanon – em nome do “progresso” e da “civilização”. Importante observar que Bernstein não foi um nacionalista e nem evocou “a superioridade alemã” ou coisas semelhantes; suas posições social-imperialistas justificavam-se pela necessidade histórica e o progresso que trariam tanto o capitalismo quanto a cultura europeia. Bernstein era um evolucionista que entendia que o progresso significava adotar os costumes do mundo ocidental.

Mais do que uma “característica de época”, esta perspectiva permaneceria pairando entre as nações europeias colonialistas durante o século XX, como se revelaria durante os movimentos de independência e lutas anticoloniais na África e na Ásia. Um exemplo é a crítica de Fanon à passividade política da esquerda francesa (incluindo os comunistas) durante a Guerra da Argélia⁴⁴.

Viria de Lenin o primeiro esforço contundente de combate ao colonialismo no âmbito do marxismo. O líder bolchevique apontava para a relação direta entre o Imperialismo e o

44 Fanon afirmaria: “Dizia-se que num país colonial há entre o povo colonizado e a classe operária do país colonialista uma comunidade de interesses. A história das guerras de libertação levadas a cabo por povos colonizados é a história da não verificação desta tese” ([1957], 1980, p.91).

processo de subjugação colonial pelas potências europeias. Na disputa da nascente Internacional Comunista pela hegemonia do movimento marxista, buscaria demarcar esta distinção já em seu estatuto de fundação, onde se declararia que “rompia de uma vez por todas com as tradições da Segunda Internacional, para a qual somente existiam povos de pele branca”. Sua missão seria congregar os povos de todas as cores. Outro momento importante se daria no segundo congresso do Komintern que “aprovou as Teses sobre a questão nacional e colonial, elaboradas por Lenin, que enfatizavam a necessidade uma aliança antiimperialista dos movimentos de libertação nacional e colonial com a Rússia Soviética e os movimentos operários que combatiam o capitalismo” (JOHNSTONE, 1988, p.198). Uma significativa alteração com relação a visão social-imperialista que vimos antes⁴⁵.

Este social-imperialismo, como aponta José Aricó, advindo de “uma percepção fragmentaria do conceito de ‘nações sem história’ favorecerá em amplos setores da Segunda Internacional, e em particular entre os revisionistas, seu desvio até uma interpretação socialdarwinista do fenômeno nacional já presente em filigrana em Engels” (ARICÓ, 2009, p.118-119). Tal “filigrana” presente em Engels, ainda que não prejudique a validade e o alcance do conjunto de sua obra, merece um comentário adicional.

Em suas obras da juventude, tanto Marx quanto Engels adotavam variações dos conceitos hegelianos classificatórios de nações e povos a partir de uma relação destes com o nível de progresso moderno. Neste sentido, os artigos publicados entre 1848-1849 na *Nova Gazeta Renana* são fartos de exemplos. Neles se destaca a adoção por Engels da noção de “povos sem história” e povos “ahistóricos”⁴⁶, onde em uma série de artigos tratando dos povos eslavos e refletindo a revolução de 1848 nos estados alemães e no Império Austro-Húngaro, adotaria uma prédica eivada de uma mal disfarçada passionalidade e desafiantes frases duras⁴⁷. Estas reminiscências da filosofia da história hegeliana, manifesta na postura

45 Em 1920, Lênin abriu o informe no II Congresso da Internacional Comunista afirmando: “Em primeiro lugar, qual é a ideia mais importante e fundamental das nossas teses? A distinção entre povos oprimidos e opressores. Sublinhamos esta distinção em oposição à II Internacional e a democracia burguesa...70% da população da Terra correspondem às nações oprimidas, que se encontram submetidas a uma dependência colonial direta ou que são semicolônias como, por exemplo, Pérsia, Turquia e China...Esta ideia da diferenciação, da divisão das nações em opressoras e oprimidas preside todas as teses”. ([1920] 1975, p.31-38).

46 Qualificariam como “sem história” os povos de economia aldeã, vinculados a variadas formas de “despotismo oriental”, que representariam um “atraso” para o progresso da história rumo ao socialismo.

47 Como no trecho do artigo chamado Hungria onde afirma: “Logo que ocorra uma insurreição vitoriosa do proletariado francês (...) os austro-alemães e os magiares libertar-se-ão e procederão a uma sangrenta

negativa frente aos povos eslavos ahistóricos, com toda a sua carga eurocêntrica, como aponta Rosdolsky (1980, p.189), não foi um episódio efêmero e circunscrito a um dado momento. Em textos de Marx e Engels sobre a Índia, a China e a Irlanda, por exemplo, o desprezo pelo “empecilho anacrônico”, como chamariam aos camponeses, permaneceria. Contudo, a partir de 1860, quando a questão da Rússia chamou maior atenção para Marx e Engels, suas concepções passariam por profundas mudanças. As potencialidades contidas nas formas comunais primitivas foram reavaliadas, ao ponto que Marx abandonaria por inteiro estes aspectos da filosofia da história hegeliana, movimento que não seria inteiramente acompanhado por Engels.

Como apontaria Tristram Hunt, biógrafo de Engels, enquanto Marx não via mais a necessidade de um processo uniforme de avanço socioeconômico capitalista a ser aplicado por todos os povos⁴⁸, Engels, por sua vez, “lamentou essa reconsideração e, num dos poucos casos de divergência filosófica entre os dois homens, reverteu ao paradigma original” (HUNT, 2010, p.305). Durante a década de 1880 em diante, as posições de Engels neste ponto sofreriam uma profunda regressão, como fica claro, por exemplo, em uma carta enviada a Bernstein em 1882⁴⁹. Observando-se em perspectiva, as posições de Bernstein, Vandervelde e outros social-democratas, não soam mais tão desviantes, pelo menos como Engels, um dos fundadores do marxismo, enxergava a questão.

Um outro aspecto aqui relacionado é o desenvolvimento nas culturas marxistas do já mencionado cientificismo. Presente em Marx, ainda que de forma mitigada, será aplicado e, dentro de certos limites, incentivado por Engels. Na expressão positivista de conversão do marxismo em uma ciência, criador e criatura defrontaram-se, com Engels reprovando os exageros cientificistas da primeira geração de marxistas⁵⁰. Posteriormente, na Terceira

vingança contra os bárbaros eslavos. A guerra generalizada que rapidamente se desencadeará há de reduzir a pó essa liga particularista dos eslavos e há de apagar até o nome de todas essas pequenas nações obstinadas. A próxima guerra mundial não só fará desaparecer do globo terrestre as classes e as dinastias reacionárias, mas igualmente povos reacionários inteiros. E também isto será um progresso” (ENGELS, [1848] apud ROSDOLSKY, 1980, p.80)

48 Sobre os aspectos relacionados a esta virada teórica de Marx, retomaremos nos próximos capítulos.

49 Em carta de fevereiro de 1882, Engels afirmaria: “Podia perguntar-me agora se tenho pelo menos alguma simpatia pelos pequenos povos eslavos ou ruínas de povos, reduzidos a pó pelas três cunhas introduzidas no eslavismo, a alemã, a magiar e a turca. De facto, terrivelmente pouca” e ainda completaria, caso uma “guerra mundial deteriorar toda nossa situação revolucionária, eles e seus direitos ao abigeato devem ser sacrificados sem compaixão aos interesses do proletariado europeu” (ENGELS, [1882] apud ROSDOLSKY, 1980, p.187)

50 Numa carta de 1890, Engels protestaria: “Mas a nossa [de Marx e dele] concepção da história é, sobretudo, um guia para o estudo [...]. É necessário voltar a estudar toda a história, devem examinar-se em todos os

Internacional, essas influências viram-se renascidas, com incidências neopositivistas no desenvolvimento do Marxismo Soviético, culminando na ideologia stalinista:

Delas resultou uma representação simplista da obra marxiana: uma espécie de saber total, articulado sobre uma teoria geral do ser (o materialismo dialético) e sua especificação em face da sociedade (o materialismo histórico). Sobre esta base surgiu farta literatura manualesca, apresentando o método de Marx como resumível nos “princípios fundamentais” do materialismo dialético e do materialismo histórico, sendo a lógica dialética “aplicável” indiferentemente à natureza e à sociedade, bastando o conhecimento das suas leis (as célebres “leis da dialética”) para assegurar o bom andamento das pesquisas. Assim, o conhecimento da realidade não demandaria os sempre árduos esforços investigativos, substituídos pela simples “aplicação” do método de Marx, que haveria de “solucionar” todos os problemas: uma análise “econômica” da sociedade forneceria a “explicação” do sistema político, das formas culturais etc. (NETTO, 2011, p.13).

Ao lado do cientificismo, outra distorção recorrente é o economicismo. Nem sempre facilmente identificada como uma ocorrência derivada desta mesma matriz eurocêntrica, sua consequência final é reproduzir, em menor ou maior medida, muitos dos problemas anteriormente expostos, agregando outras imprecisões. Opera em uma lógica de compartimentação da realidade que separa e confere vida própria ao “fator econômico”, isolando e opondo ao “fator político”. Tal forma como se estrutura o economicismo não deixa de estar presente mesmo quando tenta se matizar, apelando para uma suposta “última instância” (no lugar de uma “primeira instância”) da economia sobre o poder, que em termos efetivos, mantêm inflexível e invariante o divórcio entre os dois fatores. A separação do econômico é uma herança (não admitida) do liberalismo; assim, “no liberalismo, o fetichismo de um suposto ‘mercado autorregulado e automático’ corre parêlho com a da pretendida ‘autonomia institucional do Estado republicano e sua divisão de poderes’” (KOHAN, 2013, p. 36), e que se completaria com “ficções da falsa autonomia da ‘arte pura’ e da ‘cultura livre’”. Ainda que o marxismo economicista rechace o liberalismo, não conseguiu produzir algo muito distinto: “a estrutura econômica tem sido concebida como uma entidade totalmente externa ao andamento jurídico-político e da superestrutura ideológica. Três esferas, âmbitos ou ‘instâncias’ separadas entre si, transformadas em “fatores” (Ibidem). Uma leitura atenta de Marx não permite enquadrá-lo como economicista, não há em seu pensamento uma autonomia de fatores que se autorreproduzam. A síntese dialética expressa na concepção de

detalhes as condições de existência das diversas formações sociais antes de procurar deduzir delas as ideias políticas, jurídicas, estéticas, filosóficas, religiosas etc. que lhes correspondem ([1890], apud NETTO, 2011, p.13)

totalidade marxiana o afastaria do economicismo. Para não extrapolar os objetivos aqui expressos, não aprofundaremos esta questão, mas devemos reconhecer, por outro lado, que sua obra permitiu este tipo de leitura⁵¹.

As manifestações eurocêntricas no marxismo reproduzem a cultura majoritariamente eurocentrada e cientificista que marcou a intelectualidade europeia moderna. Este substrato de cultura compartilhada, penetrou muitas vezes de forma inadvertida, não recebendo o devido filtro crítico. Alguns destes aspectos aqui problematizados ou mencionados serão retomados nos próximos capítulos, assim como se agregará outras manifestações, aspectos críticos e tentativas de ruptura deste problema envolvendo o marxismo.

Mesmo que de forma pontual e seguramente lacunar, este quadro geral das incidências do eurocentrismo no marxismo nos permite apontar que entre as influências do marxismo, os elementos não problematizados da herança filosófica hegeliana são os catalisadores que originaram os principais traços eurocêntricos. Esta presença da filosofia da história hegeliana na Segunda e Terceira Internacional, ainda que com variações significativas, também estará manifesta em muitos dos marxistas ocidentais⁵². Por outro lado, a mesma historicidade hegeliana também sofreria seu juízo crítico pelo próprio marxismo, tendo já em Marx alguns importantes aspectos de ruptura.

Para Marx, a história não se processava em uma linearidade teleológica, ainda que tendências pudessem ser verificadas (e, até mesmo, por ventura, confirmadas); mas, elas não passavam disto: meras tendências. Por essa razão que Marx, por exemplo, deixaria poucas linhas escritas com projeções sobre o funcionamento de uma futura sociedade comunista. Esta realidade seria ainda mais presente para Marx em sua concepção do tempo histórico no capitalismo: “uma temporalidade complexa e diferenciada, em que episódios ou eras eram descontínuos uns dos outros e heterogêneos entre si” (ANDERSON, 2002, p.109), cuja verificação se daria a partir da análise da ordem social criada por ele.

Esta leitura marxiana significou uma superação da filosofia hegeliana da história. Não

51 Nesta direção, Quijano sentencia: “*No es que el Capital sea solamente tecnocráticamente constituido. Pero no hay duda de que hay una posibilidad de lectura tecnocrática y no es un accidente, porque de algún modo en el momento en que Marx decía que la ocupación y la colonización de la India por Inglaterra era un paso progresivo para la India, porque el capital le produciría el desarrollo capitalista y de esa manera la modernización y, a través de eso, la revolución, no hay duda de que estaba actuando en Marx algo que no terminó de corregir, un movimiento eurocentrista de reflexión, que gran parte de sus seguidores continuaron*” (QUIJANO, 2014, p.702).

52 Principalmente Lukács e Marcuse, cf. ANDERSON (1976) e JAY (1984).

foi um mero fruto do acaso ou de uma escolha arbitrária que fez José Carlos Mariátegui não se apoiar em uma filosofia da história de matriz hegeliana:

Os marxistas da “periferia” tendem negar a Hegel (...) A *realidade* periférica latino-americana, como sabia muito bem José C. Mariátegui, determina um discurso filosófico distinto; uma recepção própria de Marx. Imitar simplesmente a reflexão marxista do centro — não somente a da Europa Ocidental ou dos Estados Unidos, se não também a da Europa Oriental — se perderia a referência aos *feitos* histórico-concretos. A “releitura” *latino-americana de Marx* é única, distinta, original por seu “ponto de partida”: a miséria real, histórica e crescente de nosso povo (DUSSEL, 1990, p.333, grifos do autor).

A “releitura latino-americana de Marx”, mesmo reconhecendo a importância histórica que teve Hegel, parte de uma perspectiva de ruptura epistemológica. Uma busca de superação política e filosófica que, como veremos nos próximos capítulos, estaria expressa no Marxismo Periférico de José Carlos Mariátegui e em sua rebeldia epistêmica.

2. América Latina e Ocidente: o nascimento da modernidade capitalista

2.1. Marxismo e América Latina: encontros e desencontros

O pesquisador italiano Antonio Melis, em um importante artigo de 1979, denominou José Carlos Mariátegui como o “primeiro marxista da América”, destacando a riqueza das elaborações do intelectual peruano. Esta perspectiva identifica Mariátegui como o primeiro marxista latino-americano em termos de originalidade teórica. A obra do peruano é apontada como um primeiro esforço sistemático de pensar o marxismo desde a realidade local, condição que, com variações, é endossada por inúmeros investigadores da história do marxismo ou mesmo da história intelectual da América Latina¹.

O fato de Mariátegui ostentar esta condição de pioneirismo, como alguns de seus contemporâneos assim já o identificavam em 1930², é significativo do desenvolvimento relativamente tardio do marxismo no continente latino-americano. O Amauta foi o primeiro em termos de originalidade de elaboração de um marxismo com raízes latino-americanas, mas certamente não foi cronologicamente o primeiro latino-americano a assumir posição como marxista. Outras e outros antes do peruano também assim o fizeram, em um processo onde a trajetória das ideias de Marx na América Latina seria marcada por uma série de encontros e desencontros.

Os primeiros registros das ideias marxistas no continente latino-americano datam em paralelo ao seu surgimento na Europa, mas ajustando-se à realidade regional e com algumas barreiras iniciais ao seu desenvolvimento que se mostraram intransponíveis em um primeiro momento. Em sua terra natal, ainda que envolto em percalços, o marxismo viveria uma curva ascendente e contínua em sua difusão. Já na América Latina, seu início foi tímido, marcado por algumas iniciativas isoladas e com baixa penetração social. Um exemplo pioneiro foi de George Weerth, membro ativo da AIT e amigo de Marx, que entre 1853 e 1855 faria uma

1 Nesta direção situam-se LÖWY (1999), ARICÓ (1980), QUIJANO (2007), FOUERT-BITENCOURT (1995), KOHAN (2003), FERNANDES (1995), THERBORN (2012), DUSSEL (1990), entre muitos outros.

2 Quando da morte do Amauta, apareceu a seguinte nota necrológica no órgão oficial do PC francês: “Mariátegui foi o primeiro intelectual revolucionário da América Latina que introduziu o marxismo (...) com os operários do Peru, Mariátegui criou o partido revolucionário aderente a III Internacional e fez aprovar a campanha anti-imperialista, as teses do 6º Congresso da Internacional Comunista para os países semicoloniais” (L.Humanite, 27 de abril de 1930, apud TRAVERSO FLORES, 2013, p.70).

longa viagem pela América do Sul e Central, vindo se estabelecer em Havana, onde faleceu em 1856 (RAMA, 1976, p.70).

Na América Latina, o pensamento marxista ou, delimitando em termos mais precisos, o socialismo marxista, “se encontra num campo configurado pelo socialismo utópico. (...) esta tradição cria o solo fértil para a aceitação das ideias marxistas” (FORNET-BETANCOURT, 1995, p.14-15). A história das primeiras manifestações socialistas latino-americanas, em sua fase pré-marxista, conforme Carlos M. Rama (1980, p. 97) foi iniciada após 1830, a partir de três vias: intelectuais da primeira geração independentista, nascidos ao redor de 1810, que recorreriam especialmente a Paris em busca de novas ideias utópicas; intelectuais europeus de ideias socialistas que por razões políticas se refugiavam nos países latino-americanos, e, por fim, através de trabalhadores europeus com alguma experiência sindical que se estabeleciam como imigrantes.

Este socialismo utópico latino-americano compreendeu duas gerações, alcançando até o fim do século XIX. Ainda que houvesse descompassos, nem sempre tardariam a chegar as novas ideias radicais da Europa por aqui: “É claro que ao menos desde 1850 o utopismo latino-americano é contemporâneo do proudhonismo e, desde cerca de 1872, das correntes do socialismo, que são conhecidas sob o nome de marxismo e anarquismo. Tudo isso, que ele aparece muitas vezes em formulações mistas, e até híbridas” (RAMA, 1977, p.XI). Entre as variadas expressões deste utopismo socialista, registramos o exemplo do brasileiro General Abreu e Lima, que publica no Recife, em 1855, o livro *O Socialismo*, onde, de forma abrangente versa sobre as principais correntes do socialismo utópico francês e propugnaria suas próprias concepções, eivadas de componentes mítico-religiosos, numa prefiguração de um Socialismo Cristão, ainda que ele não empregue tal termo³.

Na década de 1870, as ideias de Marx teriam seus primeiros lampejos mais consistentes no continente. Após os eventos da Comuna de Paris em 1871 teremos no México, em Cuba, Porto Rico, Martinica, Argentina, Uruguai e Chile, algum contato e difusão de posições políticas da AIT⁴. Dataria deste período a primeira tradução para o espanhol de uma

3 O Gal. Abreu e Lima definiria socialismo nos seguintes termos: “O socialismo não é uma ciência, nem uma doutrina, nem uma religião, nem uma seita, nem um sistema, nem um princípio, nem uma ideia: é mais do que tudo isto, porque é um designo da Providência” ([1855] 1979, p.29).

4 Cabe observar que, “Em Porto Rico e na Martinica, paradoxalmente, eram o próprio atraso da situação colonial e a força dos vínculos com a metrópole que ensejavam a precocidade da repercussão” (KONDER, 2009, p.82)

obra de Marx a chegar na América Latina, trata-se de *A Guerra Civil na França*, em 1871 e distribuída em Buenos Aires⁵. Porém, neste período, apenas no México, Argentina e, em menor medida, no Uruguai, criaram-se núcleos socialistas que teriam alguma continuidade em suas atividades (RAMA, 1976). Em 1872 se formaria em Buenos Aires uma seção da AIT, formada basicamente por imigrantes franceses, italianos e espanhóis, no mesmo ano funda-se o Círculo dos Operários do México. Alguns anos depois, em 1878, contando com a colaboração de imigrantes espanhóis, seria fundado no México o primeiro partido de denominação Comunista do continente; no entanto, curiosamente, ele não se guiaria por Marx, mas sim por Bakunin!

O acesso escasso às obras de Marx e Engels era um complicador adicional para sua difusão no continente, situação que persistiria por longos anos. O *Manifesto Comunista*, por exemplo, tem a sua primeira tradução conhecida em espanhol publicada em 1872; já a primeira tradução brasileira, de autoria do alagoano Octávio Brandão, seria lançada em 1923⁶. Ainda que o nome de Marx fosse razoavelmente conhecido em círculos intelectualizados, o desencontro com suas ideias era flagrante. Um exemplo notável é o do cubano José Martí e sua reação frente ao marxismo.

Martí, a partir de sua estadia na Espanha entre 1871 e 1874, teve contato com o comunismo e o anarquismo, passando a dedicar atenção a Marx e Bakunin. O texto que seria revelador de suas posições frente à Marx seria uma carta datada de 29 de março de 1883, quando vivia em Nova Iorque. A crônica, publicada no jornal *La Nación*, de Buenos Aires, em maio do mesmo ano, era por ocasião da morte de Marx e das comemorações locais em sua homenagem. A primeira frase do artigo já revela muito da posição de Martí: “Karl Marx está morto. Como ele se colocou ao lado dos fracos, merece ser honrado” (MARTÍ, [1883], 2010, p.64), e na sequência completaria: “Karl Marx estudou os modos de assentar o mundo sobre novas bases, despertou os adormecidos e lhes ensinou o modo de levar à queda os titulares

5 Ainda que alguns atribuam a chegada de Raimond Vilmart à Buenos Aires, em 1872, como o primeiro acesso desta obra na Argentina, consta, na verdade, que a obra chegou antes. “O jornal espanhol *La Emancipación*, distribuído em Buenos Aires, traduziu esta obra para o espanhol, publicando-a, em números, de julho a setembro de 1871. Segundo me consta, esta é a primeira obra de Marx traduzida para o espanhol” (FORNET-BETANCOURT, 1995, p.22).

6 Sobre esta tradução, “O texto foi publicado pelo jornal *Voz Cosmopolita*, partir do número 38 (correspondente a 1º de dezembro de 1923). O jornal era, como se lia na primeira página, o ‘órgão dos empregados em hotéis, restaurantes, cafés, bares e anexos’. Em seguida apareceu em forma de livro, impresso em Porto Alegre (1924), com a indicação: ‘traduzido da edição francesa de Laura Lafargue (filha de Marx), revista por Engels’. Outra tradução seria feita em 1931, por um tradutor anônimo, e lançada em São Paulo pela editora Unitas” (KONDER, 1998, p.48).

fixos” (Ibidem, p.65). Esta identificação de Marx por sua opção ao lado dos “oprimidos” feita por Martí será muito próxima da fértil tradição latino-americana de leitura cristã do marxismo, que terá seu auge, décadas depois de Martí, com a Teologia da Libertação.

Martí reconhecia uma unidade entre a teoria e a prática em Marx, o “fundador da Internacional”, acrescentando: “Karl Marx, que não foi só um movimentador titânico das cóleras dos trabalhadores europeus, se não um observador profundo da razão das misérias humanas, e dos destinos dos homens, [...]” (Ibidem). Martí se oporia à noção de luta de classes, motivo que o afastaria das ideias de Marx, ao qual contrapunha postulando uma saída harmoniosa para as vicissitudes humanas⁷. Contra a solução dura de Marx, Martí propunha uma solução “suave”. Ainda que partilhasse e reconhecesse os diagnósticos marxianos, julgava que ele “foi precipitado e tateava no escuro, sem ver que não nascem viáveis, nem do seio de um povo na história e nem do seio de uma mulher em casa provêm filhos aptos a sobreviver se não forem fruto de um desenvolvimento natural e diligente” (Ibidem).

As reservas e o distanciamento de José Martí ao marxismo não seriam um caso raro na América Latina. As diferentes tradições espiritualistas e/ou idealistas (no sentido mais amplo do termo), muito difundidas na região, dificultariam a adesão de muitos filósofos e intelectuais ao “materialismo de Marx” na região⁸. Ainda que, neste momento, os temas espirituais fossem em geral uma barreira de acesso ao marxismo, houve alguns exemplos onde essa síntese se fez possível, como no caso de João Ezequiel, tipógrafo, jornalista e poeta pernambucano, que através de uma retórica eclética e espiritualizada, divulgaria o nome e algumas das ideias de Marx⁹.

Mas estes não foram os únicos fatores a corroborar para as dificuldades iniciais do marxismo na América Latina, podendo ser entendida por outra hipótese, cuja análise se situa

7 “Que as reservas de Martí quanto a teoria social de Marx se concentram na luta de classes, está sem dúvida relacionado com a sua posição filosófica fortemente influenciada pelo ‘Krausismo’ religiosamente interpretado. (...) ele se apoia na possibilidade do amor reconciliador e julga luta de classes como um caminho de dureza e do ódio, fatal para o desenvolvimento das jovens repúblicas da América Latina” (FORNET-BETANCOURT, 1995, p.26)

8 Um exemplo seria o filósofo brasileiro Raimundo Farias Brito, que publicaria em Fortaleza, em 1899, seu livro *A Filosofia Moderna*, onde polemizaria com as ideias de Marx, acusando-o de defender um socialismo meramente materialista, o que degradaria os esforços humanos por uma melhor organização social e espiritual, reduzindo a luta humana a uma mera questão de subsistência, abandonando a importância das ideias (FORNET-BETANCOURT, 1995, p.35).

9 Para ter uma dimensão das ideias João Ezequiel, em artigo de 1901, intitulado “Farrapos”, ele se referia a Marx como “o herói querido que dorme o derradeiro sono, enquanto sua alma límpida, feita de luz e de amor, ilumina os nossos passos na longa trajetória de nossos ideais”, ou ainda quando afiançava que a revolução social é “a única que trará a redenção social sonhada por Cristo” ([1901], 1998, apud KONDER, p.115).

em um nível descritivo que talvez encontre maior dificuldade de verificação e aceitação. Nesta via, busca-se entender este “encontro inexistente” dos ensinamentos de Marx no continente neste período, a partir de um contexto onde haveria um rechaço a uma assimilação ponto a ponto do modelo europeu e que, simultaneamente, obstaculizou uma produção de valores locais, como nos casos da Rússia e China: “Neste sentido, a América Latina sempre apareceu aprisionada pelo fatalismo de suas origens: sem poder ser a Europa, não pode tampouco ser a anti-Europa” (PORTANTIERO, 1989, p.335).

Este desencontro, contudo, merece ser observado por um outro lado, examinando a indiscutível escassa atenção que Marx e Engels prestaram à América Latina, situação que pode se definir como uma “soberana indiferença” (ARICÓ, 2009, p.82). Mesmo que raramente ocupando um lugar central nas análises marxianas, os escritos com referência à América Latina dos dois pensadores alemães revelam uma postura pouco favorável ao continente. Talvez o exemplo mais conhecido nos debates contemporâneos seja o artigo de Marx sobre Simón Bolívar, publicado em 1858, no terceiro tomo da *The New American Cyclopaedia*, onde a abordagem crítica e desfavorável do personagem retratado escaparia da “imparcialidade” que um texto enciclopédico exigiria, fato que o próprio Marx reconheceu em carta a Engels¹⁰. Marx via em Bolívar um tipo de ditador bonapartista, desconsiderando as peculiaridades que a trajetória de Bolívar e da própria independência ensejaram. Neste ponto não se trata apenas de falta de informação, ainda que não deva ser desconsiderado este elemento; a pesquisa feita por Marx para o artigo já mostraria essas diferenças. Por fundo há uma questão de ordem filosófica que, apesar de Marx a esta altura já começar a evoluir para posições distintas, seguiria compartilhando o juízo estreitamente pessimista de Hegel sobre a América Latina.

Para Hegel, a América era uma “terra do futuro”, mas esta condição também negava a existência de um passado e de um presente, colocando o continente em uma condição de menor interesse. Assim, Hegel afirmaria que “O que aconteceu no Novo Mundo até o presente tempo é apenas um eco do Velho Mundo – a expressão de uma Vida estrangeira; e como uma Terra do Futuro, não tem nenhum interesse para nós aqui, pois, no que se refere à

10 Marx em carta de 14 de fevereiro de 1858 para Engels, comenta que abandonou o tom enciclopédico porque “*hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable. Bolívar es el verdadero Soulouque*” (MARX [1858] 1972, p.94). Esta comparação é reveladora, porque é precisamente ao nome do imperador haitiano usado como comparação com Bolívar, é o mesmo que tanto Marx como Engels usam para ridiculizar a Luís Napoleão III.

História, nossa preocupação deve ser com o que foi e o que é” (HEGEL [1837], 2001, p.104). A Razão deveria ocupar-se do que é filosoficamente eterno, o que a América Latina, enquadrada nesta condição de inexistência de um passado e de um presente, não poderia apresentar, ocupando, portanto, uma situação de irrelevância para o pensamento hegeliano. A virada que Marx e Engels realizariam na década de 1860, a partir dos estudos sobre a Rússia e a Ásia, fez com que muitas de suas posições eurocêntricas sobre a questão nacional fossem abandonadas. Posições como as de Engels, em 1848, saudando a invasão do México pelos EUA¹¹, não seriam mais recorrentes, passando por um julgamento crítico. No entanto, ao largo desta importante mudança conceitual, que retomaremos adiante, a América Latina no Marxismo Clássico seguiria ocupando pouca atenção.

Durante a década de 1860, o caso da Irlanda, em que trazia uma situação colonial dentro do continente europeu, faria Marx e Engels terem uma maior dimensão da questão e defenderem a independência e autodeterminação dos irlandeses, posição que seria publicamente assumida pela própria AIT. A crítica ao colonialismo se modificaria na Segunda Internacional, chegando a evoluir, como vimos, para um social-imperialismo no que se refere ao mundo extra-europeu.

Este aspecto, que, sem dúvida, colaborou para a pouca inserção da Segunda Internacional fora de suas fronteiras europeias, não seria um obstáculo incontornável para, em 1896, suas ideias inspirarem a fundação do Partido Socialista Argentino (PSA). Rapidamente, o PSA conseguiu alguns êxitos significativos, inclusive no plano regional, “estimulando a formação de um partido socialista no Chile (que foi criado em 1897, mas pouco durou) e a transformação de um partido socialista no Uruguai, dirigido pelo ensaísta e professor de direito Emílio Frugoni” (KONDER, 2009, p.87)¹². O PSA, desde sua origem estabeleceria relações diretas com a Segunda Internacional. Como registra Aricó (2009, p.80), o PSA participaria de “quase todos os congressos internacionais e ocupou um posto permanente nas

11 Engels afirma que *“en América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de toda América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre el Océano Pacífico”* ([1848], 1972, p. 183)

12 Cabe registrar aqui que o contexto regional de imigração europeia ampla, industrialização precoce e alto grau de urbanização (em comparação com o restante do continente) corroboraram decisivamente (mas não de forma exclusiva) para o pioneirismo da região do Prata na organização política de cunho marxista.

sessões do Bureau Socialista Internacional desde 1901 até as vésperas da Primeira Guerra Mundial”.

O principal expoente do PSA foi Juan B. Justo, figura com uma forte atuação na organização do movimento operário e que seria responsável pela publicação, em 1898, de uma pioneira tradução do livro um de *O Capital*, de Marx, para o espanhol¹³. No entanto, Juan B. Justo teria posições ideológicas um tanto diversas do Marxismo Hegemônico de seu período, assumindo uma tentativa de fusão entre o marxismo e o liberalismo econômico¹⁴, mesmo com seu conhecimento dos textos de Marx, não compreenderia, por exemplo, a teoria da mais-valia, que consideraria “uma engenhosa alegoria” ([1909], apud KONDER, 2009, p.89). A concepção histórica de Juan B. Justo misturaria elementos do positivismo de Herbert Spencer e da teoria de Marx. Este encontro entre o marxismo e o positivismo na América Latina, ainda que com variações, não seria tão incomum¹⁵. Em alguns casos, esta aproximação seria explicitamente buscada, como na revista *La Escuela Positivista* de Alfredo Ferreira, que desde 1897 procurava apontar pontos de encontro entre o marxismo e o positivismo¹⁶.

Indo para uma outra direção, teríamos em 1912 a fundação do Partido dos Trabalhadores Socialistas do Chile, de Luis Emilio Recabarren, que se aproximaria das posições da ala revolucionária do marxismo europeu, tanto que, após a fundação da Internacional Comunista, procurou alinhar-se a esta organização.

No Peru, a penetração do marxismo foi impulsionado erraticamente “pela força das ideias europeizantes de Don Manuel González Prada, um ilustre precursor das ideias sociais e revolucionárias no Peru” (OLIVARI, 2011, p.03). O radicalismo de Prada, em sua aposta inicial em uma vanguarda literária sobre as bases sociais ruinosas da “catástrofe nacional” – como era sentido o impacto da derrota peruana na Guerra do Pacífico –, aliado ao seu indigenismo insurreto, provocaria um forte impacto no Peru. Mas seria principalmente após a

13 Há de se reconhecer o esforço quase heroico de difusão do marxismo, onde esta edição Argentina de *O Capital* ganharia sua tradução muito antes de países como a Suécia e a Noruega (THERBORN, 2012, p.88).

14 A respeito das relações econômicas dos países periféricos com os países capitalistas centrais, defenderia Juan B. Justo que “*el partido obrero, internacional de tendencia y organización, no puede ser engañado por las ficciones del nacionalismo industrial o proteccionismo, con trabas aduaneras al comercio que son tan bárbaras como hace ciento cincuenta años*” ([1931], apud ARICÓ, 2009, p.107).

15 Sobre as peculiaridades da evolução do positivismo na América Latina, ver *Asimilacion y transformacion del positivismo en latinoamerica* em ARDAO, 1978.

16 Deve-se observar, contudo, que “Ferreira sempre acentua a opinião de que o positivismo – graças a seu fundamento científico – é capaz de resolve muito melhor do que socialismo os problemas tão significativamente levantados por este” (FORNET-BETANCOURT, 1995, p.42).

fase libertária de González Prada, de ideias fortemente proudhonianas, que uma esquerda peruana ganhou maiores contornos, ainda que somente nas primeiras décadas do século XX tal processo se corporifique.

Em comum neste conjunto de exemplos anteriormente referidos é que, no geral, os princípios do marxismo – em seus próprios termos – se adaptariam de forma pouco criativa para a realidade latino-americana. As adaptações e reapropriações que ocorriam se davam a partir de seu uso combinado a outras referências teóricas. No geral, havia era uma simples divulgação das ideias de Marx, pouco aprofundadas ou desenvolvidas, fruto, principalmente, de um escasso acesso aos textos originais. Um elemento adicional para a fraca adesão social do marxismo na América Latina deste período, ainda que deva ser colocado em termos relativos, era a baixa proletarização das sociedades, que dificultariam que a teoria revolucionária do operariado pudesse prosperar em sociedades virtualmente sem operários. Se este fator for elevado à causa decisiva, como, por exemplo, sugere Leandro Konder (2009, p.79-81), a nova fase que se abriu ao marxismo na América Latina ao final da década de 1910, ainda que já passasse a existir países onde a industrialização se tornara uma realidade relativa, a sua intensidade seria ainda baixa para justificar este crescimento.

Talvez seja mais preciso situarmos as mudanças qualitativas no marxismo latino-americano na efervescência do contexto político-social que varreu quase todo o continente na década de 1910. A década se inicia com a Revolução Mexicana, passaria pela crise mundial da guerra europeia e as mobilizações estudantis desencadeadas por toda a região pelo movimento da Reforma Universitária de Córdoba¹⁷. O catalisador fundamental para a difusão do marxismo na região foi a vitória bolchevique na Revolução Russa de 1917. Não será fruto do acaso, por exemplo, que a adesão de Mariátegui ao comunismo coincide com o momento em que o pensamento marxista ganha um importante impulso no continente.

O efeito propagador das ideias, mas principalmente do êxito político do partido liderado por Lenin foi significativo. Foi a partir de 1917 que o marxismo na América Latina teria um verdadeiro “ponto de largada”, passando a ter uma organização até então inédita. Passaríamos a contar com partidos formalmente organizados em torno do ideário comunista,

17 Foram significativos os impactos políticos advindos das mobilizações estudantis pela Reforma Universitária que se iniciam em 1918 em Córdoba, na Argentina, que, como uma onda se estenderia, de forma temporalmente descontínua, por boa parte da região. Primeiro no Peru, depois Chile, mais tarde Cuba, Colômbia, Guatemala e Uruguai. Uma segunda onda posterior à 1930 atinge o Brasil, Paraguai, Bolívia, Equador, Venezuela e México. Para uma análise dos efeitos políticos deste movimento para o marxismo e as esquerdas em geral no continente, ver Portantiero (1978).

primeiramente na Argentina em 1918, no México em 1919, no Uruguai em 1920 e no Brasil e Chile em 1922, entre outros. Em comum nestas primeiras experiências foi a busca em seguir o modelo organizativo e as diretrizes políticas inspiradas pelas orientações vindas da Terceira Internacional.

De um ponto de vista da análise crítica das ideias desenvolvidas neste momento, de uma forma geral, o pensamento marxista na América Latina seria caracterizado predominantemente por uma reprodução mais ou menos direta dos princípios irradiados de fora do continente, basicamente da URSS, mas também da Europa. Com presença relevante, o eurocentrismo seria de grande abrangência no marxismo latino-americano.

Em linhas gerais, consistia em transplantar para a América Latina os modelos analíticos da realidade europeia. A influência do eurocentrismo no marxismo, ao analisar o conjunto do continente, expressara-se “[...] na leitura destas sociedades a partir da cosmovisão europeia e seu propósito de transformá-las à imagem e semelhança das sociedades do Norte, que em sucessivos momentos históricos serviram de modelo a ser imitado” (LANDER, 2007, p.223) Desta forma, conceitos eram adaptados ou enxertados muitas vezes de forma alheia à realidade objetiva: a estrutura agrária era classificada como “feudal”, a burguesia local considerada como “progressista”, o campesinato seria hostil ao coletivismo socialista, etc: “Nessa problemática, toda a especificidade da América Latina foi implicitamente negada, e o continente concebido como uma espécie de Europa tropical, com seu desenvolvimento retardado de um século, e sob o domínio do império norte-americano” (LÖWY, 1999, p.11).

Por outro lado, na primeira geração de marxistas latino-americanos forjados pela Revolução Russa, tivemos alguns exemplos que contrariavam esta norma geral e buscaram estabelecer interpretações com novos aportes ao pensamento marxista. Se Mariátegui seria aquele que apresentaria esta capacidade inovadora de forma mais sistemática, houve outros casos pontuais que também apresentariam essa disposição. Entre estes destaca-se Julio Antonio Mella, jovem intelectual cubano, assassinado no México em 1929. Mella desenvolveu uma apurada análise crítica do imperialismo e em particular das formas possíveis de luta e resistência, além de uma profícua aproximação com a cultura popular na análise da realidade de Cuba¹⁸. Um outro exemplo desta originalidade pode ser encontrado de forma

18 Como no artigo que escreveria sobre José Martí, em que busca conectar o exemplo de sua luta pela independência cubana com as lutas do presente, onde afirma que “*orgánicamente revolucionario, fue el*

mais pontual em Ricardo Paredes, dirigente da esquerda no Equador e um dos fundadores do Partido Socialista Equatoriano, em 1926. Divergindo da visão dominante na Internacional Comunista que classificava a América Latina como uma sociedade “colonial” ou “semi-colonial”, Paredes defendia que os países latino-americanos fossem reconhecidos como “países dependentes” em referência a suas estruturas socioeconômicas¹⁹.

A década de 1930 abriria o processo de stalinização dos partidos comunistas latino-americanos. Após as prematuras mortes de Mella e Mariátegui, “iniciou-se um processo de degradação do pensamento marxista na América Latina que duraria várias décadas” (LÖWY, 1999, p.26). Exceções seriam raras, como o sociólogo argentino Aníbal Ponce (1889-1938), colaborador do pensador positivista José Ingenieros, Ponce se tornaria marxista após 1928 e em sua produção intelectual exibiria um real domínio do materialismo histórico. Sua obra, no entanto, teria algumas limitações; ao não incorporar a dimensão de classe em suas análises históricas, acabaria por assimilar, por exemplo, as teses racistas de Domingo Faustino Sarmiento. Mesmo que se possa apontar que esta era uma postura comum entre intelectuais de esquerda de sua geração, estas posições de Ponce tinham “mais a ver com uma interpretação liberal-positivista da História que com a interpretação propriamente marxista” (GUERRA VILLABOY, 2007, p.326).

A imposição do Marxismo Soviético como modelo hegemônico para os partidos comunistas da América Latina foi um fator decisivo para a “degradação” que referia Löwy no pensamento marxista na região²⁰. Se os primeiros lampejos que sucederam a Revolução Russa

intérprete de una necesidad social de transformación en un momento dado. Hoy, igualmente revolucionario, habría sido quizás el intérprete de la necesidad social del momento” (MELLA [1926], 2008, p.37), esta necessidade do momento, sustentaria Mella, estaria na revolução comunista. Esta conexão com o uso da figura popular de José Martí em Cuba seria posteriormente também utilizada por Fidel Castro e o PC cubano.

19 Paredes durante intervenção no VI Congresso da Internacional Comunista, de 1928 em Moscou, explicaria sua diferença, nestes termos: “*Es comprensible que no pueda establecerse una clasificación rigurosa entre los países llamados semicoloniales, puesto que hay un gran número de formas intermedias. Se debe entonces aceptar una nueva categoría adjunta a los tres grupos de países, clasificados en el programa de acuerdo con su desarrollo económico y el grado de dependencia política. Este nuevo grupo estaría constituido por los países "dependientes", que están penetrados económicamente por el imperialismo pero que conservan una independencia política bastante grande, ya sea debido a una penetración económica débil, ya sea debido a su fuerza política. El imperialismo, con todos estos rasgos característicos de penetración económica, su monopolismo, su política económica, cambia el desarrollo normal del capitalismo en nuestros países, y por ello este desarrollo reviste un carácter diferente del de Europa en el período del desarrollo del capitalismo de libre competencia*” (PAREDES, [1926] 2011, p.14).

20 Complementando este ponto, “A lenda cruel sobre a mediocridade do marxismo cominternista dos anos vinte é resultado de um estranho casamento entre a história-tradição e a historiografia da guerra fria. Essa lenda pesou e segue pesando em excesso sobre a avaliação a respeito de Mariátegui. As reiteradas campanhas de ‘bolchevização’ de inspiração stalinista entre 1928 e 1930 tiveram um forte traço antiintelectualista, e em

indicavam a possibilidade de um caminho promissor para o marxismo local, em paralelo e com maior incidência teríamos lideranças políticas que estavam diretamente afinados com o ponto de vista político e intelectual do Komintern. Reproduziram na periferia as posições emanadas do centro hegemônico e manteriam com ela uma ligação estreita. Um significativo exemplo desta categoria de marxistas seria o ítalo-argentino Vittorio Codovilla (1894-1970), secretário-geral do PC argentino que desde 1926 era integrado as estruturas da Terceira Internacional. Suas posições eram diretamente alinhadas com a política central, acompanhando suas sutilezas e constantes viradas táticas. Durante o início do chamado Terceiro Período do Komintern, quando se adota uma linha de ofensividade contra a social-democracia (a doutrina stalinista a adjetivou como social-fascismo), Codovilla criaria o termo “nacional-fascismo” para enquadrar diversos governos latino-americanos, incluindo até ao governo de Lázaro Cárdenas²¹.

Enquanto a ortodoxia se estabelecia entre os PCs da América Latina, onde muitas vezes as orientações eram seguidas acriticamente, como na Argentina, outros receberam esse rumo como um estímulo para suas próprias inclinações revolucionárias autônomas. É o que ocorreria em El Salvador, quando o Partido Comunista – fundado em 1930 por Agustín Farabundo Martí (1893-1932) e quadros sindicalistas – deflagraram em 1932 aquela que seria a primeira e única insurreição de massas liderada por um partido comunista na América Latina. O levante seria desbaratado pelo governo que se antecipou e prendeu preventivamente os principais líderes do PC salvadorenho, ordenando fuzilamentos de soldados suspeitos de colaboração. A reação popular, em janeiro de 1932, desencadearia uma insurreição camponesa, conduzida pelos comunistas, que conseguiria por alguns dias ocupar vários povoados, promovendo efêmeros “soviets locais” (LÖWY, 1999, p.21-23). A insurreição salvadorenha de 1932, por seu caráter autônomo e também devido às posteriores mudanças nas orientações aos partidos comunistas, entraria em um quase esquecimento, sendo seu legado recuperado pelo guevarismo apenas no final dos anos 1960.

O período seguinte, que vai da década de 1940 até 1958, seria o momento em que o

seus expurgos políticos evidenciaram a diversidade e complexidade de nossos marxismo e leninismo heterodoxos, sobre os quais Mariátegui se ergiu como figura símbolo” (MELGAR BAO, 2000, p.14).

21 Codovilla afirmaria que “*El gobierno pequeno-burgués do México, pasa del nacional-reformismo, al nacional-fascismo, capitula ante el imperialismo, impide todo desarrollo de la revolucion agraria, suprime las pocas conquistas de la revolución del 17 y desencadena la reacción contra las masas trabajadoras y su vanguardia, el Partido Comunista*” (1929, p.22)

Marxismo Hegemônico promoveria uma estagnação no marxismo latino-americano. As possibilidades de emergências de marxismos periféricos foram neste período quase plenamente sufocados, paralisando-se as potencialidades críticas e reflexivas latentes. Assim, pela “onipotente dominância de uma burocracia stalinista, tem-se, nesta época, a impressão de que o marxismo na América Latina seja apenas ‘administração’ e aplicação mecânica de um corpo de doutrina morto” (FORNET-BETANCOURT, 1995, p213). As ideias de pensadores como José Carlos Mariátegui foram relegadas ao ostracismo e até mesmo Marx ocuparia um lugar secundário, dando dimensão do pouco espaço para a reflexão teórica entre a maioria daqueles que se reivindicavam como marxistas na região.

Esta condição do marxismo latino-americano refletia a forma como o stalinismo concebia ao próprio marxismo, cuja dogmática era reproduzida de forma quase invariável localmente²². O período da Guerra Fria imporia condições adversas adicionais para os marxistas da região, frente aos constantes assédios repressivos estimulados pelo imperialismo dos EUA. Ainda que houvessem alguns raros exemplos de pensadores marxistas que produziram importantes contribuições teóricas²³, o quadro só se alteraria, de fato, após a vitória da Revolução Cubana em 1959. Seria o momento em que, coincidindo com o “degelo” do stalinismo na URSS, voltar-se-ia a pensar o marxismo em termos latino-americanos. Não por coincidência foi também o momento no qual as ideias de Mariátegui foram redescobertas, em uma busca por seus aspectos de atualidade. Manifestações de marxismos periféricos ganhavam espaço, ao passo que o hegemônico modelo soviético iniciava seu declínio. Como veremos na próxima seção, o aporte crítico desenvolvido pelo pensamento mariateguiano, traz-nos um conjunto de pontos de superação desse legado do marxismo hegemônico.

22 Para uma reflexão sobre os efeitos do stalinismo no marxismo latino-americano, o trecho a seguir, de Leandro Konder, expõe importantes aspectos da questão: “Em geral pertence ao *stalinismo* a preocupação de transferir as discussões sobre a teoria de Marx, para as consequências de Lenin e Stalin. Marx foi, assim, subsumido por Lenin; e este, aos poucos e discretamente, foi subsumido sob Stalin. Divulgou-se a convicção de que a investigação do pensamento de Marx não era muito importante, porque o *essencial* do marxismo já tinha sido corretamente ‘posto em prática’ pelo Estado criado por Lenin e dirigido por Stalin (...) Marx, Engels, Lenin e Stalin foram apresentados como os quatro ‘clássicos’ do marxismo. Entre eles era Marx aquele que pensava mais abstrata e teoricamente, mas o temporalmente mais afastado. E Stalin – que evidentemente se aproveitou do fato de que era o único ‘clássico’ ainda vivo – era o temporalmente mais próximo, mas também muito didático (...) e, em última instância, o mais influente” (KONDER, 2009, p.108, grifos do autor).

23 Löwy (1999, p.40-43) destacaria como exceções no período o brasileiro Caio Prado Jr com seu *História econômica do Brasil* (1945), Sérgio Bagú com a obra *A economia da sociedade colonial* (1949), os argentinos Nahuel Moreno com *Desarrollo del capitalismo* (1953) e Silvio Frondizi com *A realidade argentina: um ensaio de interpretação sociológica* (1956).

2.2 – Crítica à modernidade e ao colonialismo em Mariátegui

A crítica ao eurocentrismo passa, necessariamente, por uma crítica à modernidade, tema que José Carlos Mariátegui abordou sobre diversos ângulos, levantando algumas de suas múltiplas incidências. O período em que se dá a produção teórica e atuação política do Amauta tinha por pano de fundo a passagem do centenário do processo de independência na América do Sul e da formação da república peruana. Nesse momento, balanços sobre a experiência até então vivida e as projeções possíveis (ou desejáveis), ganhavam relevo no debate público.

Naquele contexto, ocupando uma posição periférica na dinâmica capitalista, a América Latina sentia os variados efeitos das novas dinâmicas abertas na conjuntura mundial com a Primeira Guerra e a instável paz europeia que se seguiu. Os horrores da guerra, as crises econômicas e política pela Europa difundiam a noção de que havia uma crise do Ocidente, percepção que, entre outros, apontava o alemão Oswald Spengler em *A decadência do Ocidente*, publicada em 1918. A obra de Spengler ecoaria com força no pensador peruano, que a utilizaria, por exemplo, para reforçar algumas afirmações de Lenin. Mariátegui compreendia que Lenin e Spengler compartilhavam uma visão agônica do imperialismo, em que o primeiro traria as causas econômicas e último o aspecto cultural (MARIÁTEGUI [1925], 1975, p. 83). O Ocidente encontrava-se em um traumático período de transição e mudança de hegemonia, que só teria seu desfecho após a Segunda Guerra e a ascensão dos Estados Unidos na condição de liderança do “mundo livre ocidental”. Diante um quadro de crise – ou decadência, como preferia Mariátegui²⁴ – colocava-se aberta a possibilidade, ou até mesmo a necessidade, de superação do modelo imperialista ocidental e suas dinâmicas impostas sobre o restante do mundo.

A crítica à modernidade foi estruturada em Mariátegui a partir destes pressupostos gerais. A América Latina, com um antecedente de séculos de dominação europeia, poderia naquele momento encontrar um autêntico caminho autônomo. A noção de unidade dos povos surgida no período da independência poderia ser resgatada e adaptada aos novos tempos. Ela significava para Mariátegui a eliminação das lógicas eurocêntricas dominantes e a busca de

24 Sobre a influência de Spengler em Mariátegui, ela apareceria “*en el texto, en el uso de una conceptualización biologista-organicista de la cultura, manifestada en el uso de expresiones como ‘crepúsculo’, ‘decadencia’ y en la formulación que ‘todas las civilizaciones están destinadas a extinguirse’*” (TRONCOSO, 2008, p. 125).

paradigmas originais ou alternativos. Ele a buscava, tanto na presente condição das sociedades latino-americanas quanto em seus antecedentes históricos, em um esforço de síntese interpretativa transformadora. Certas linhagens comuns entre o pensador peruano e o esforço de leituras locais ou “localismos” latino-americanos, ainda que criticamente, como veremos, localizáveis e absorvidas por Mariátegui²⁵.

A América Latina seria o espaço privilegiado para um esforço de elaboração crítica frente a modernidade ocidental, visto ser este o local que involuntariamente testemunha e fornece as condições para o próprio nascimento da modernidade. Para Mariátegui “*A descoberta da América é o princípio da modernidade: a maior e mais fecunda das cruzadas. Todo pensamento da modernidade é influenciado por este acontecimento*” ([1928], 1987, p.163, grifos nossos). Na sequência do mesmo artigo, contrariando as explicações eurocentradas sobre o desenvolvimento da modernidade, Mariátegui aponta para o lugar central da América para a modernidade; sem ela a Reforma, o Renascimento, a Revolução Liberal e até mesmo a imaginação europeia não poderiam ser pensadas nos mesmos termos. Desta forma, a modernidade seria um fenômeno indissociável do colonialismo.

A “ferida colonial” (MIGNOLO, 2007) se abriu a partir dos primeiros atos da conquista europeia sobre os territórios americanos. Mariátegui apontaria, nos *Sete Ensaio...*, que a colonização espanhola foi iniciada com a brutalidade da conquista e prosseguiu, mesmo após o estabelecimento do vice-reinado, um longo processo de dizimação dos povos indígenas: “Os espanhóis estabeleceram, para a exploração das minas e para os *obrajes*²⁶, um sistema esmagador de trabalhos forçados e gratuitos, que dizimou a população aborígine” ([1928] 2008, p.61). A grande tragédia contra as populações indígenas, no entanto, não cessaria com a independência e a formação da república, que em certos aspectos Mariátegui compreendia como um aprofundamento da exclusão indígena na sociedade peruana²⁷.

Além do diagnóstico da forma como o colonialismo desenvolveu-se na região, havia

25 Se pensarmos, por exemplo, em Andrés Bello, no Bolívar das *Cartas da Jamaica*, a Nuestra America de José Martí ou mesmo no *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, está linhagem comum é possível de ser detectada.

26 *Obraje* eram chamadas as instalações de manufaturas com trabalho servil indígena.

27 Ele apontaria, entre outros aspectos, que paradoxalmente, “O vice-reinado aparece menos culpado que a república. Corresponde ao vice-reinado, originalmente, toda a responsabilidade pela miséria e o esmagamento dos índios. Mas, neste tempo inquisitorial, uma grande voz cristã, a do frei Bartolomeu de Las Casas, defendeu de forma vibrante os índios contra os métodos brutais dos colonizadores. Não houve na república um defensor tão eficaz e determinado da raça aborígine. (...) A república significou para os índios a ascensão da nova classe dominante que se apropriou sistematicamente de suas terras” (MARIÁTEGUI, 2008, p.63)

uma busca por esclarecer a sobrevivência dos elementos de origem colonial na sociedade vigente, assim como o caráter oligárquico do Estado e da cultura. Entre 1923 e 1928, o debate ideológico peruano estaria centrado nesses temas (QUIJANO, 2007, p.78), e ainda que com diferenças fundamentais nas bases de seus respectivos enfoques, houve muitas convergências ideológicas e políticas entre Mariátegui e a corrente nacionalista-democrática liderada por Haya de la Torre. Durante a fase em que o APRA se constituiu enquanto frente única, Mariátegui esteve empenhado em suas tarefas políticas e intelectuais, o que se refletiu em sua obra, sem suprimir suas diferenças essenciais. Este ponto será retomado adiante neste capítulo, mas cabe aqui adiantar um aspecto importante da diferença entre Haya de la Torre e Mariátegui, no que diz respeito a relação entre o particular e o universal na teoria crítica.

Para Haya de la Torre, a luta política pela conquista da emancipação regional, passaria pela defesa de um *excepcionalismo americano*, que tendia a absolutizar as especificidades latino-americanas (cultura, história, estruturas sociais, etc.), acompanhada por uma postura de rejeição à adesão de esquemas e teorias advindas da Europa. Criticamente se valendo dos conhecimentos e experiências ocidentais, o caminho seria uma postura assentada em um forte localismo, em rejeição a todo o tipo de “estrangeirismos” (como ele classificaria o marxismo e outras doutrinas). Haya de la Torre, parafraseando Marx, provocaria: “A emancipação anti-imperialista dos povos indo-americanos se deverá aos próprios povos indo-americanos” (1936, p.94); assim justificou seu distanciamento e peculiar uso do marxismo²⁸. Os termos em que este programa indo-americano seria estabelecido, quais seus propósitos e meios, eram todos frouxamente delimitados e pouco desenvolvidos.

Mariátegui teria uma perspectiva distinta. Uma passagem que dá dimensão deste ponto pode ser buscada no editorial alusivo aos dois anos da revista *Amauta*, em 1928, escrito após seu rompimento com o APRA, onde colocaria os termos em que compreendia a questão: “O socialismo não é, certamente, uma doutrina indo-americana. Mas nenhuma doutrina, nenhum sistema contemporâneo não é nem pode sê-lo. E o socialismo, embora tenha nascido na Europa, como o capitalismo, não é tampouco específico nem particularmente europeu” (MARIÁTEGUI, [1928] 1971, p.248). Estruturado globalmente, o sobrepujamento do

28 Um exemplo do exotismo como Haya de la Torre se utiliza do marxismo pode ser verificado nesta passagem: “O aprismo formula uma nova interpretação do marxismo para a América Latina, transferindo o conceito einsteiniano de espaço-tempo para o domínio sócio-histórico com vistas a dar conta desse aglomerado complexo de regiões e raças, de formas de produção e de cultura. O aprismo nega e transcende o marxismo” (HAYA DE LA TORRE apud LÖWY, 1999, p.10).

capitalismo necessitaria de um movimento mundial, pois compreendia que o caráter universal da sociedade capitalista ocidental era inelutável: “Esta civilização conduz, com uma força e com meios que nenhuma civilização dispôs, à universalidade. A Indo-América, nesta ordem mundial, pode e deve ter individualidade e estilo; porém não uma cultura nem um destino particulares” (Ibidem). Mais do que uma originalidade *per se*, o que deveria ser observado para Mariátegui é a força transformadora que as ideias políticas carregam consigo.

As dimensões culturais que envolvem a modernidade seriam objeto de sua constante análise, com destaque para a literatura, cuja interpretação e crítica ocupam na obra de Mariátegui um espaço significativo²⁹, onde “trabalha no imaginário mais eficaz (junto com a religião), o imaginário secular dos intelectuais, um meio que para a formação da realidade social, para sua historicização e para o desenvolvimento de uma visão hegemônica adquire um significado decisivo” (HAUG, 1987, p.05). É desta forma que o pensamento mariateguiano buscou compreender as diferentes incidências culturais na região e no mundo, seus significados e consequências. Ele, contudo, o fazia sem uma preocupação com uma sistemática de categorização dos aspectos teóricos relativos ao cultural e ao estético, cuja validade era abertamente rejeitada por ele: “Um conceito de arte é uma definição dela. Não aprecio essas definições que são infladamente retóricas ou pedantesamente didáticas. E que não definem nada” (MARIÁTEGUI, [1923] 1984, p.138).

Não seria arriscado afirmar que poucos socialistas em sua época acompanharam com tanto interesse a produção artística e literária do momento, assim como suas fundamentações, com especial interesse pelas vanguardas artísticas: surrealismo, futurismo, ultraísmo, cubismo, expressionismo, etc. Na sua juventude, o próprio Mariátegui esteve envolvido, como poeta e escritor, no movimento modernista limenho, através de colaborações na revista *Colónida*, de 1916. Pouco depois, na medida em que definia sua visão crítica aos conteúdos políticos de suas orientações estéticas, tomava distância dos seus fervores no “colonidismo”³⁰.

29 Sobre a literatura no pensamento mariateguiano, a citação que segue é elucidativa: “*No obstante que en la obra publicada de Mariátegui, cerca de un cuarenta por ciento está dedicado a la crítica literaria y a la reflexión sobre las relaciones entre sociedad y literatura, este aspecto de su labor es, em general, poco conocido y estudiado. La gran atención que prestó a esos problemas, muestra que no se trata sólo de un tributo a sus inclinaciones literarias, sino de su convicción sobre la importancia política de primer orden que esos problemas tienen, en la lucha ideológica por el surgimiento de una cultura nueva em el curso de la revolución socialista. En ese sentido, su obra se asemeja a la de Trotsky, crítico literario y teórico de la crítica literaria, cuya orientación siguió Mariátegui, y se emparenta con la visión gramsciana del lugar de estas cuestiones en la lucha revolucionaria*” (QUIJANO, 2007, p.112).

30 Após alguns anos, sustentaria que durante sua colaboração a revista *Colónida* ele era ainda um “*literato*

A adesão de Mariátegui ao marxismo modificou aspectos de sua crítica cultural, mas não apresentou uma ruptura com o modernismo cultural³¹. Para termos uma apreciação da perspectiva de Mariátegui do carácter moderno que deveria assumir o marxismo, temos de recordar que esse atributo – e sua problemática conexa: *passadismo versus vanguardismo*, *arte decadente versus arte revolucionária*, etc – investe numa série de tópicos culturais que mobilizaram o ensaísta peruano (SAZBÓN, 2001, p.44).

Desta forma, para uma comparação contextual, nos *Sete Ensaíos...*, ao traçar uma análise da evolução da literatura peruana, ganharia menos relevo um enfoque classista do fenómeno literário, devido seu empenho em acelerar e ampliar a emancipação da produção literária peruana de seu tempo de uma estrutura mental oligárquica e colonialista (QUIJANO, 2007, p.102). A forma como ele esboçaria uma periodização dos processos literários peruanos, delimitando em três fases: colonial, cosmopolita e nacional; e não por períodos marcados por regimes de classe, demonstram essa sua percepção. Contra o colonial e o oligárquico no Peru, Mariátegui opôs como resposta o cosmopolitismo, o regionalismo e o indigenismo, em uma busca por afirmar um carácter nacional à literatura peruana.

Esta visão integrada entre o local e o universal, mais do que um projeto político de afirmação da identidade indo-americana, era a condição necessária e possível para posicionar-se frente à realidade incontornável da moderna civilização ocidental e suas dinâmicas essencialmente internacionais. Sua oposição às ideias nacionalistas vinha desta impossibilidade efetiva. Ele argumentaria que “o internacionalismo não é unicamente uma ideia, um sentimento; é, sobretudo, um fato histórico. A civilização ocidental internacionalizou e tornou solidária a vida da maior parte da humanidade. As ideias, as paixões propagam-se de modo veloz, fluída, universalmente” (MARIÁTEGUI, [1925] 1970, p.51). Uma postura internacionalista, nestes termos, não seria uma opção, mas uma condição dos tempos. Uma dinâmica que transcende a termos políticos, como Mariátegui advertia, o internacionalismo não era uma distinção apenas da esquerda, mas uma marca igualmente presente na direita³².

inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares” (MARIÁTEGUI, 1927).

31 Aqui nos referindo ao movimento artístico e cultural “modernista”, de forma geral, surgido no começo do século XX, e que tinha como marca uma proclamada busca pela quebra com o “tradicionalismo”, experimentando novas técnicas e criações.

32 O autor argumentou que “*El internacionalismo no es una corriente novísima. Desde hace un siglo, aproximadamente, se nota en la civilización europea la tendencia a preparar una organización internacional*”.

O contexto de crise ocidental e seus efeitos “decadentista” sobre a cultura burguesa, revelariam potencialidades na modernidade que Mariátegui entendia como uma “nova intuição de vida” própria de uma “nova humanidade” ([1925] 1970, p.17), representando a abertura da história, assentada em uma dualidade de determinações antagônicas: de um lado o espírito oitocentista, com suas tradições aristocráticas já moribundas e seu anestesiador racionalismo cientificista; e por outro o nascente espírito novecentista e seu impetuoso “misticismo”, advindo no pós-guerra.

As fraturas promovidas pela guerra, solapavam as crenças evolucionistas ocidentais; “todas as energias românticas” anestesiadas pelos largos efeitos do “progresso” renascem “tempestuosas e prepotentes” (MARIÁTEGUI, [1925] 1970, p.15). Símbolo maior dessa virada, completaria no mesmo trecho, seria a ressurreição do culto à violência, onde “a Revolução Russa insuflou na doutrina socialista um ânimo guerreiro e místico”. A resposta burguesa à vitória bolchevique não foi uma tentativa de regresso à ordem anterior, mas uma via igualmente violenta através do fascismo. Mariátegui identifica que bolcheviques e fascistas, a despeito de representarem projetos políticos opostos, demonstram uma mesma atitude, profundamente moderna: “Os revolucionários, como os fascistas, se propõem por sua parte, viver perigosamente. Entre os revolucionários, como entre os fascistas, se adverte análogo impulso romântico e análogo humor quixotesco” (Ibidem, p.17). Estas duas expressões antitéticas seriam típicas nos tempos desta “nova humanidade”, contendo seus potenciais performáticos encerrados em uma idêntica matriz³³. Este espírito de uma nova modernidade pode ser captado em suas mudanças paradigmáticas:

Em algumas divagações de Luis Bello encontro esta frase: “Convêm corrigir a Descartes: combato, logo existo”. A correção é realmente oportuna. A fórmula filosófica de uma idade racionalista teria que ser: “Penso, logo existo”. Porém a esta idade romântica, revolucionária e quixotesca, já não serve a mesma fórmula. A vida, em vez de pensar, quer ser a ação hoje, este é o combate. O homem contemporâneo tem necessidade de fé. E a única fé que pode ocupar seu eu profundo, é uma fé combativa (MARIÁTEGUI, [1925] 1970, p.17).

de la humanidad. Tampoco es el internacionalismo una corriente exclusivamente revolucionaria. Hay un internacionalismo socialista y un internacionalismo burgués, la que no tiene nada de absurdo ni de contradictorio. Cuando se averigua su origen histórico, el internacionalismo resulta una emanación, una consecuencia de la idea liberal” (MARIÁTEGUI, [1925] 1970, p.52-53)

33 Se o comunismo bolchevique teria um óbvio apelo a superação da modernidade capitalista, através da abolição da propriedade privada e a socialização dos meios de produção, o fascismo, em um sentido oposto, poderia para Mariátegui ser “definido no sólo como antítesis del liberalismo sino como una negación radical de la modernidad” (MARIÁTEGUI, [1927] 1969, p.162).

Estas mudanças indicavam o que para Mariátegui seria a eclosão do “respeito supersticioso pela ideia do progresso” tão presente na mentalidade ocidental, onde sua “filosofia evolucionista, historicista, racionalista, unia nos tempos pré-bélicos, acima das fronteiras políticas e sociais, as duas classes antagônicas” (Ibidem, p.14). A burguesia e os socialistas europeus (vinculados à Segunda Internacional), compartilhavam a mesma fé paralisante no progresso.

Crítico desta “ideologia do progresso”, Mariátegui teria na sua visão da modernidade uma latente tensão entre seus aspectos “progressistas” e “limitadores”. Exemplo dessa dualidade crítica pode ser observada no seu entusiasmo em relação ao progresso técnico e científico, como nesta passagem: “O homem moderno quase conseguiu prever o progresso. Até a fantasia dos romancistas muitas vezes se viu superada pela realidade em breve prazo. A ciência ocidental caminhou mais depressa do que sonhou Jules Verne” (MARIÁTEGUI, [1924] 2005, p.49). Esta ambivalência de Mariátegui não era estranha ao marxismo; pelo contrário, já é verificada mesmo em Marx.

No *Manifesto Comunista*, por exemplo, é apontado que “A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os meios de produção” (MARX & ENGELS, [1848] 2012 p.20). Esta revolução técnica muitas vezes seria acompanhada por uma mal-disfarçada admiração de Marx e Engels³⁴. Neste ponto, as afinidades de Mariátegui e as formulações do Marxismo Clássico, são significativas. As potencialidades criadoras do capitalismo, ainda que reconhecidas, eram opostas por sua contraparte de efeitos destruidores. Detendo-nos agora apenas no *Manifesto Comunista*, Marx e Engels, ao discorrerem sobre as periódicas crises econômicas do capitalismo, apontaram entre suas causas que a sociedade “possui demasiada civilização, demasiados meios de vida, demasiada indústria, demasiado comércio” (Ibidem, p.26). Assim, mesmo que Marx claramente admirasse a criatividade do capitalismo, a sua ênfase recairia sobre seus aspectos autodestrutivos, posição que boa parte da tradição marxista compartilharia. No entanto, as sutis diferenças contidas dentro das duas principais fases do Marxismo Hegemônico revelariam contornos profundamente eurocêntricos. Se a noção de

34 Como em outro trecho do Manifesto: “A burguesia, na sua dominação de classe de um escasso século, criou forças de produção mais massivas e mais colossais do que todas as gerações passadas juntas. Subjugação das forças da Natureza, maquinaria, aplicação da química à indústria e à lavoura, navegação a vapor, caminhos-de-ferro, telégrafos elétricos, arroteamento de continentes inteiros, navegabilidade dos rios, populações inteiras feitas saltar do chão — que século anterior teve ao menos um pressentimento de que estas forças de produção estavam adormecidas no seio do trabalho social?” (MARX & ENGELS, [1848] 2012, p.24).

progresso, dentro da lógica capitalista, mereceria uma crítica unânime entre as diferentes expressões do marxismo, as conquistas técnicas seriam absorvidas de forma acrítica, problema que revelou sua centralidade nos anos seguintes à consolidação da URSS e ao ciclo de revoluções “terceiro-mundistas”³⁵.

A identificação do progresso técnico com a modernidade ou o moderno (aqui em seu sentido vago e difuso) foi e ainda é amplamente difundida. Portanto, não causa estranheza a identificação que Mariátegui faria entre o caráter historicamente progressista e dinâmico dos grandes centros urbanos, em contraposição ao aspecto estático e até mesmo a-histórico do campo e das regiões pouco exploradas pelo homem³⁶.

Neste dinamismo dos modernos espaços urbanos, Mariátegui reconheceu aspectos valorativos, como expresso no seu entusiasmo (e certo otimismo) com a arte, a cultura e os avanços técnicos gerados de suas dinâmicas. Mas, sem recair em uma apologética, no campo cultural, por exemplo, tal valoração seria matizada por uma crítica a seus efeitos homogenizadores para as culturas de nações periféricas. Desde uma lógica de universalização promovida pela modernidade capitalista, observa Mariátegui: “o hábito regional decai pouco a pouco, a vida tende a uniformidade, a unidade, adquirindo o mesmo estilo, o mesmo tipo, em todos os grandes centros urbanos, Buenos Aires, Quebec, Lima copiam a moda de Paris”. (MARIÁTEGUI, [1925], 1970, p. 52). O diagnóstico mariateguiano da universalização dos modos de vida aponta, no entanto, que ele seria de alcance seletivo, pois a modernidade ocidental se estrutura em uma condição de desigualdade. Os impactos sociais da industrialização, por exemplo, cujo “crescimento das fábricas criava um proletariado industrial” (MARIÁTEGUI, [1923], 1959, p.194) não ocorria igualmente em todos os lugares. O processo de desenvolvimento econômico não seria universalizável; pelo contrário,

35 Como adverte Juarez Guimarães, “Ao se territorializar em sociedades onde o capitalismo não havia se desenvolvido – URSS, China, Cuba, etc. – o marxismo viu questionada a sua capacidade de pensar em civilizações para além do capitalismo. Em particular, o marxismo foi rebaixado à condição de proponente de um outro modo de produção no qual a estatização e o plano central substituiriam a anarquia do mercado. O produtivismo, a confiança sem reservas no progresso das forças produtivas, uma certa apologética do trabalho fizeram, então, escola no marxismo” (GUIMARÃES, 2006 p.235).

36 Para Troncoso (2008), haveria similaridade nesta visão de Mariátegui com a de Sarmiento e sua dicotomia entre ‘civilización y la barbarie’, formulada em 1844. Em sua descrição idealizada e fascinada da paisagem urbana, emerge uma visão dicotômica sarmentina. Em seu artigo *El paisaje italiano* (1925), o Amauta escreve: “uma paisagem virgem do Amazonas ou da Polinésia, é como um cafre ou como um jíbaro. É uma paisagem sem civilização, sem história, sem literatura. É uma paisagem desnuda e sem tangas. É uma paisagem plenamente primitiva. Uma paisagem ilustre é pelo contrário como um homem do nosso século. Está sobrecarregado de tradição e de cultura. É uma paisagem com *frac*, com monóculos e até um pouco de neurastenia” (MARIÁTEGUI, [1925] 1970, p.67).

devido à lógica do imperialismo, o Peru, por exemplo, teria sua industrialização condicionada e limitada pelos interesses imediatos das potências ocidentais.

Como já foi dito, para Mariátegui, a modernidade era uma realidade incontornável e, em alguns aspectos, irrefreável; nestas condições, podemos resumir a sua crítica nestes termos: a superação da modernidade-ocidental-capitalista teria de ser à margem e através dela própria, como condição para uma “outra” modernidade. Ou dito de outra forma, a crítica à modernidade e suas premissas de superação, deveriam se dar nas condições impostas pela própria modernidade.

Se a modernidade é um fenômeno diretamente associado ao capitalismo, a sua continuidade ou interrupção depende dos próprios rumos do capitalismo. Uma posição “anti-moderna”, como forma de combater os danos causados pelo progresso capitalista seria, no entendimento de Mariátegui, um equívoco – argumento presente quando analisou as ideias de Gandhi, que ao combater a dominação europeia sobre a Índia, apelou a uma luta contra as máquinas, símbolos maiores da “satânica civilização ocidental”. Esta seria uma forma de apelar para um modelo econômico já superado, como afirmaria o Amauta:

O argumento de Gandhi - ‘não tinha antes vivido assim a Índia?’ - é um argumento demasiado anti-histórico e ingênuo. Por asséptica e desconfiada que seja sua atitude ante o Progresso, um homem moderno rechaça instintivamente a ideia de que pode-se voltar atrás. Uma vez adquirida a máquina, é difícil que a humanidade renuncie a empregá-la. Nada pode conter a penetração da civilização ocidental na Índia (MARIÁTEGUI, [1925], 1975, p. 198).

Assim, Mariátegui entendia que os avanços técnicos desenvolvidos pelas ciências ocidentais não poderiam ser renunciados, tanto pelas suas potencialidades em benefício da humanidade, quanto por uma inviabilidade concreta, pois a história não comporta caminhos de regressos.

Sobre as condições de uma teoria nascida e centrada na Europa, como o marxismo, vir a cumprir um papel para auxiliar na libertação em contexto de povos pós-coloniais e subjugados pelo imperialismo, como na América Latina, Mariátegui partiria da mesma premissa de sua crítica ao gandhismo³⁷. Assim como Marx apontava que o capitalismo

37 Como argumentaria: “*Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial. El Perú es un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria. Los pueblos con más aptitud para el progreso son siempre aquellos con más aptitud para aceptar las consecuencias de su civilización y de su época. ¿Qué se pensaría de un hombre que rechazase, en el nombre de la peruanidad, el aeroplano, el radium, el linotipo, considerándolos exóticos? Lo mismo se debe*”

geraria, de suas próprias contradições, os seus “coveiros”, o pensador peruano compreenderia a possibilidade de uma teoria nascida no Ocidente, promover os meios de sobrepujar a lógica de dominação ocidental.

A derrocada da modernidade-ocidental-capitalista poderia ser fruto de um aprofundamento de suas próprias lógicas, subvertidas por sua incapacidade de levar adiante as suas próprias promessas e potencialidades. Como afirmaria Mariátegui no *Defesa do Marxismo*, “o marxismo, como especulação filosófica, toma a obra do pensamento capitalista a partir do ponto em que este, vacilante diante de suas consequências extremas – vacilação que corresponde estritamente, na ordem econômica e política, a uma crise do sistema liberal burguês –, desiste de seguir adiante e começa sua manobra de retrocesso” ([1929] 2011, p.81). Desta forma, não se renunciaria as conquistas que foram advindas durante o processo histórico de formação do capitalismo.

O marxismo teria também uma missão “modernizadora”, que seria para Mariátegui, a radicalização de alguns dos pressupostos da própria modernização ocidental, nos aspectos que potencialmente entrariam em contradição com seu próprio discurso. Como exemplo, a ideia da igualdade, ainda que tenha sua origem vinculada a este processo, não poderá jamais realizar-se plenamente sob a tutela limitadora do capitalismo. Somente em uma sociedade comunista, uma plena condição de igualdade poderia se efetivar. Isso não significaria não postular proposições que se chocam com alguns dos fundamentos da própria modernidade. Como já mencionado, a origem da modernidade, para Mariátegui era diretamente ligada ao colonialismo, mas em sua fase contemporânea, a sua vinculação ao Imperialismo era incontornável. Combater e eliminar o imperialismo seria, possivelmente, a primeira condição para avançar nesta direção apontada por Mariátegui.

2.3 – Imperialismo: condição histórica e a superação necessária

A América Latina como a contraparte constitutiva da modernidade teve sua agência condicionada pelos limites impostos pelo colonialismo. Após seus processos de

pensar del hombre que asume essa actitud ante las nuevas ideas y los nuevos hechos humanos” (MARIÁTEGUI, [1924], 1978, p. 38-39).

independência, ao longo do século XIX, a antiga estrutura colonial manteria muitas de suas raízes e o continente sofreria o assédio de uma nova forma de dominação: o imperialismo. Seria este, em linhas gerais, o desenvolvimento histórico que Mariátegui identifica como decisivo para compreender a realidade histórica do Peru e da América Latina.

Mariátegui viveu sob os efeitos da penetração e consolidação do capital monopolista, sob controle imperialista, cuja lógica seria o eixo que estruturaria uma complexa combinação de relações de dominação na região. Será desta percepção que a crítica ao imperialismo ganhara importância para a compreensão das possibilidades de um pensamento crítico que almeje sobrepujar o ordenamento eurocentrado. Algumas vezes, o imperialismo é tratado como um fenômeno restrito a questões geopolíticas, circunscritas preteritamente e com suas implicações contingentes. Talvez aqui nos auxilie, para uma melhor compreensão de seu alcance, uma brevíssima genealogia do Imperialismo, sem pretensão aqui de esgotar o tema.

A variedade de fenômenos que usualmente se associam a noção de Imperialismo remete muitas vezes a práticas já verificáveis ao longo dos diferentes períodos históricos³⁸, muito distantes de seu sentido contemporâneo. O termo “imperialismo” chegou a ter um sentido muito diverso da negatividade crítica que alude atualmente, “(...) interrompendo assim uma tradição histórica onde a expressão império, de que deriva Imperialismo, tinha também um significado positivo, sendo entendida (como transparece, por exemplo, no *De monarchia* de Dante Alighieri) como sinônimo de paz internacional” (PISTONE, 2004, p.612). Em seu uso atual, Imperialismo se refere, em geral, a um conjunto de práticas e relações de poder que vão do controle e influência que é exercido tanto formal como informalmente, direta ou indiretamente, política e/ou economicamente, de forma assimétrica, por uma nação sobre outras. Esta conotação começou a ser empregada a partir da segunda metade do século XIX, impulsionada pela partilha da África, quando a quase totalidade dos territórios africanos passaram a ser controlados por Estados europeus e a ocupação territorial na Ásia³⁹ ou sua subordinação política a potências europeias, como ocorreu com a China e o Império Otomano.

Nesta fase de expansionismo imperialista, o moderno discurso eurocêntrico teria o seu

38 Exemplos destas práticas pretéritas seriam o expansionismo violento por parte de Estados (ou sistemas políticos análogos), de áreas territoriais através de seu poder direto ou influência; com suas decorrentes formas de exploração econômicas prejudiciais a Estados ou povos subjugados entre outras situações similares.

39 Nesta investida imperialista no continente asiático tiveram também a participação ativa do Japão e, de forma mais restrita, os EUA.

momento de maior expressão, sendo amplamente difundido como um refúgio discursivo legitimador das ações de rapinagem, amparadas em um pretense “progresso da humanidade”. É deste período que teremos a construção de teorias “científicas” que buscavam validar a dominação ocidental sobre os demais povos do planeta. Exemplos disto foram o etnocentrismo, baseado na ideia de que existiam povos biologicamente superiores a outros (povos europeus seriam superiores a asiáticos, indígenas e africanos), da mesma forma o racismo e o darwinismo social, este último se utilizava da teoria da evolução de uma forma discutível, afirmando a hegemonia de alguns povos sobre outros pela seleção natural, havendo alguns que seriam mais aptos para o “progresso” por sua capacidade “intelectual superior”.

Em paralelo a estes processos, iniciam-se as primeiras tentativas de análise crítica do imperialismo. Um destes primeiros estudos sistemáticos que viria a consagrar-se é a obra *Imperialismo*, de 1902, do economista inglês John Hobson. Para Hobson, resumidamente, o fenômeno se devia à acumulação de capital excedente que devia ser exportado; além disso, seriam motivações para o expansionismo, a busca de novas fontes de matérias-primas e de mercados. A originalidade da obra de Hobson, um reformista liberal, consiste em atribuir ao imperialismo raízes econômicas, o que forneceria importantes bases para a interpretação marxista.

Foi no âmbito dos debates marxistas que proliferaram algumas das mais consistentes análises sobre o fenômeno do imperialismo. A base analítica marxista do imperialismo não encontrou no marxismo clássico os seus principais aportes, mas em autores de gerações posteriores – ainda que esses tenham se utilizado em grande medida das análises marxianas⁴⁰. Como balizas deste debate, situam-se desde a escalada imperial europeia de 1870 até as duas grandes guerras mundiais, passando pela emergência dos EUA como potência imperialista. Esse espaço marcaria o debate clássico sobre imperialismo da primeira metade do século XX, ao qual iremos aqui nos deter, ainda que registrando a rica produção teórica que se sucedeu nas décadas seguintes, mantendo a atualidade do debate.

Deste período, inicialmente, duas análises distintas se destacaram, ganhando maior penetração e difusão nos debates sobre o imperialismo: a de Rosa Luxemburgo e a de Lenin. Primeiramente, as ponderações de Luxemburgo neste tema se amparam na Teoria do Subconsumo. Partindo dos esquemas de reprodução simples e ampliadas desenvolvidas por

40 Notadamente, buscaram aspectos como a tendência à queda da taxa de lucro, os problemas estruturais para a obtenção de mais-valia, a natureza da circulação de capitais, entre outros, que comporiam fatores centrais do capitalismo contemporâneo.

Marx, ela aponta que a mais-valia não poderia ser realizada plenamente no âmbito da sociedade capitalista, descartando a possibilidade de sua realização por parte dos trabalhadores assalariados ou pela classe capitalista. Nesse sentido, a sua realização tem que ser efetuada por um grupo de compradores que se situam fora dessa sociedade:

Até agora só consideramos a reprodução ampliada de um único ponto de vista, ou seja, a partir desta pergunta: como se realiza a mais-valia? Foi essa a dificuldade com a qual unicamente se ocuparam os cétricos até o momento. A realização da mais-valia é, de fato, a questão vital da acumulação capitalista. Prescindindo-se do fundo de consumo dos capitalistas, por uma questão de simplicidade, a realização da mais-valia exige como primeira condição um círculo de compradores fora da sociedade capitalista. Referimo-nos a compradores, não a consumidores. A realização da mais-valia não nos indica nada, previamente, sobre a forma material dessa mais-valia. O aspecto decisivo é que a mais-valia não pode ser realizada nem por operários, nem por capitalistas, mas por camadas sociais ou sociedades que por si não produzam pelo modo capitalista. É, pois, possível, imaginar dois casos distintos. A produção capitalista fornece meios de consumo acima das próprias necessidades (ou seja, as dos operários e as dos capitalistas), cujos compradores pertencem às camadas ou países não-capitalistas (...) (LUXEMBURGO, [1912] 1984, v. 2, p. 19-20).

Assim, para Luxemburgo não se trataria da existência complementar de um grupo de consumidores da sociedade capitalista, mas de um grupo de compradores que estruturalmente constituíssem a demanda externa, absorvendo a produção do centro capitalista. O intercâmbio realizado com as regiões pré-capitalistas seria a chave para a solução, pois a tendência apontada pela autora de um empobrecimento crescente do proletariado impediria uma solução endógena para as sociedades de capitalismo avançado.

Lenin iria para outra direção ao refutar a tese da pauperização do proletariado e apontar para tendência à queda das taxas de lucros. Esta queda seria explicada como resultante da concorrência crescente, somada às pressões pela necessidade permanente de inovação tecnológica (reduzindo lucros), busca por recursos e matérias-primas escassas e controle de mercados consumidores. Esta batalha concorrencial teria produzido, em termos efetivos, o colapso da livre concorrência e da ideia de *laissez faire*, intensificando a formação de poderosos monopólios. A este crescimento e consolidação de monopólios acompanharia a tendência ao controle da máquina estatal pelo poder econômico. Lenin resumiria o imperialismo como representando a fase superior do capitalismo:

Se fosse necessário dar uma definição o mais breve possível do imperialismo, dever-se-ia dizer que o imperialismo é a fase monopolista do capitalismo. Essa definição

compreenderia o principal, pois por um lado, o capital financeiro é o capital bancário de alguns grandes bancos monopolistas fundido com o capital das associações monopolistas de industriais, e, por outro lado, a partilha do mundo é a transição da política colonial que se estende sem obstáculos às regiões ainda não apropriadas por nenhuma potência capitalista para a política colonial de posse monopolista dos territórios do globo, já inteiramente repartido. ([1917] 1986, p.641)

Lenin também soube superar a interpretação de Luxemburgo no que toca ao papel da incorporação colonial, não reduzindo sua análise a incidência do imperialismo apenas em sua forma clássica, mas ampliando para contextos diversos, como as guerras coloniais e os conflitos provocados entre as potências imperialistas em decorrência da própria expansão.

No contexto latino-americano, a crítica terá especial atenção para o nascente imperialismo dos Estados Unidos, mas não deixando de sofrer toda sorte de assédios e interferências das potências imperialistas europeias. Quando, por exemplo, o cubano José Martí fez seu famoso chamado “*Ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia*”, em 1889, já se colocava em evidência uma mudança nas relações imperialistas na região, onde “se põe de manifesto a previsão de José Martí de que a América Latina deverá enfrentar os embates imperiais estadunidenses que se apresentam já em finais do século XIX na forma de imposições de tratados comerciais” (ESPINOZA, 2010, p.69). Em sua defesa da independência de Cuba, impunha-se a compreensão de que a unidade dos países da *Nuestra América* era indispensável para garantir a autonomia plena da região, com base em uma acurada percepção dos antecedes históricos e da conjuntura que permeava o continente, como deixaria claro em sua intervenção no Congresso Internacional de Washington em 1889⁴¹.

A crítica de Martí ao imperialismo não se restringia a estes aspectos, estendendo-se para os mecanismos internos que impediam a plena independência latino-americana. Para Martí, o que fraturava as novas repúblicas independentes, o que as incapacitaria de serem livres seria a perpetuação do colonialismo nas estruturas políticas internas, na formação de partidos políticos que não representam a totalidade dos interesses nacionais, na manutenção

41 A abrangência da denúncia de Martí pode ser verificada, por exemplo, nesta passagem: “*Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a estender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia*” (apud ESPINOZA, 2010, p.69).

de uma visão eurocêntrica e pretensamente modernizante sobre a própria identidade. Ele se mostra ainda bastante crítico à elite intelectual de sua época, aquela que se esforçava por reproduzir os princípios da civilização europeia e assim, caía num vazio de ideias abstratas e de liberdades formais, que não seriam capazes de enfrentar as injustiças e os privilégios das elites nativas. Como Martí ([1885] , p.33-34), “Os jovens saem pelo mundo adivinhando as coisas com óculos ianques ou franceses e pretendem dirigir um povo que não conhecem”.

A luta antiimperialista na América Latina cresceu significativamente após José Martí, difundindo-se em diferentes expressões e ampliando seu alcance. Um exemplo notável de articulação política entorno da luta contra o imperialismo foi a criação da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA). Em seu nascimento, tinha o objetivo de se constituir em uma frente de forças anti-imperialistas no continente. Apesar de seus objetivos iniciais grandiloquentes, quando de sua criação e nos anos imediatamente seguintes, o APRA virtualmente existia apenas em torno das cartas e comunicações que circulavam entre os exilados latino-americanos, sem uma base social vinculada. A prédica radical de Haya de la Torre, sua principal liderança, despertou grande simpatia entre os círculos de deportados e vítimas das ditaduras no continente – situação que era vivida pelo próprio Haya de la Torre, que teve de exilar-se do Peru para fugir da repressão do governo Lúguia em 1924. Neste mesmo ano, após se afixar no México e contando com o apoio de José Vasconcelos, Ministro da Educação mexicano, fundaria o APRA.

A expressão programática formal do APRA, era resumida em apenas cinco pontos: “1. Ação dos países da América Latina contra o imperialismo ianque. 2. Unidade política da América Latina. 3. Nacionalização das terras e indústria. 4. Internacionalização do Canal do Panamá. 5. Solidariedade com todos os povos e classes oprimidas do mundo” (HAYA DE LA TORRE, 1936, p.33). Em sua fundação, o discurso aprista revestia-se de radicalidade, com uma retórica nacionalista popular que se aproximava de elementos “marxistizantes”⁴².

Apesar do caráter difuso de suas proposições, Haya de la Torre se faria ouvir: embalado por diversos artigos, comícios e conferências, angariaria prestígio internacional e percorreria a Europa, União Soviética e Estados Unidos. Não por acaso que a Liga

42 Esta influência marxista pode se observar em seus primeiros documentos que definia as ações políticas nos seguintes termos: “(...) es indispensable el derrocamiento de las clases gobernantes; el poder político debe ser capturado por los trabajadores, la producción debe socializarse y América Latina debe unirse en una Federación de Estados. Éste es el único camino hacia la victoria sobre el imperialismo y el objetivo político del APRA” (MANRIQUE, 2009, p.28-29).

Antiimperialista da América Latina⁴³, organismo ligado a Internacional Comunista, seria estimulada pela direção do Komintern a se aproximar do APRA. Esta aproximação de Haya com o comunismo se daria de maneira pendular, ora assumindo uma retórica de aproximação, ora impondo um distanciamento político. Mariátegui ingressaria nas fileiras do APRA em 1926. Ele compreendia haver uma centralidade na luta contra o imperialismo na América Latina, um de seus pontos de convergência com Haya de la Torre. Mesmo sabedor das diferenças que haviam entre suas concepções políticas, parece que neste momento a política de “frente única”⁴⁴ norteava Mariátegui, como podemos observar em suas posições políticas já em 1924, logo após seu regresso da Europa⁴⁵.

Mariátegui e Haya de la Torre divergiam quanto à composição de classes que a luta contra o imperialismo deveria assumir e quais as tarefas que se impunham. Foi esta a divergência de fundo que precipitou o divórcio entre o grupo de Mariátegui e o aprismo, quando Haya de la Torre tomou a decisão de abandonar a perspectiva de uma frente e decidiu converter o APRA em um partido nacionalista, com vistas à disputa eleitoral. Para Mariátegui, dando um relevo menor para a questão eleitoral, a luta política local deveria ser através de um duplo enfrentamento: tanto contra as forças oligárquicas, quanto contra a burguesia, já que identificava a esta última como servil aos interesses do imperialismo, portanto, desprovida de um “nacionalismo” que a colocasse, mesmo que taticamente, como aliada para o “progresso” do Peru. A composição e a inserção subordinada e dependente das burguesias latino-americanas eram para Mariátegui uma condição intransponível para qualquer tipo de aliança⁴⁶.

A divergência pública entre Mariátegui e Haya de la Torre, de certa forma, anteciparia o

43 A Liga Antiimperialista da América Latina foi fundada em 1924, tendo seu centro político no México e coordenada pelo cubano Julio Antonio Mella.

44 A orientação política de “frente única”, onde comunistas buscariam alianças com setores progressistas para lutas sociais comuns, foi formulada por Lenin e aprovado no III Congresso da Internacional Comunista em 1921.

45 Mariátegui diria: “O movimento classista, entre nós, é ainda muito incipiente, muito limitado, para que pensemos em fracioná-lo e dividi-lo. Antes que chegue a hora, talvez inevitável, de uma divisão, cabe-nos a realização de muita coisa em comum, muito trabalho solidário. Temos que empreender juntos muitas e largas jornadas. (...) A frente única não anula a personalidade, não anula a filiação de nenhum dos que a compõem. Não significa a confusão nem o amálgama de todas as doutrinas em uma doutrina única. É uma ação contingente, concreta, prática” ([1924] 1971, p.108-109).

46 “Mariátegui teve a rara lucidez de opor-se às crenças de muitos intelectuais apristas, de resto bem-intencionados, que apostavam na missão revolucionária do nacionalismo burguês” (BOSI, 2004, p.198). Após o seu prematuro falecimento em 1930, os caminhos e descaminhos da história peruana e latino-americana deram-lhe em grande medida razão.

embate que ocorreria nas próximas décadas entre as duas correntes que acabaram por disputar hegemonia dos movimentos populares do Peru: de um lado, a nacionalista-democrática e, de outro, a socialista-marxista (QUIJANO, 2007, p. 122)⁴⁷. Não somente a estratégia de enfrentamento ao imperialismo opunha conceitualmente Mariátegui e Haya de La Torre, mas o próprio entendimento sobre sua natureza. Para o ideário aprista, o imperialismo era definido por dois aspectos centrais: primeiro, pelo caráter estrangeiro de origem da propriedade de capital invertido em nossos países; em segundo, justamente por causa desta inversão que o capitalismo apareceria aqui de forma incipiente. Desta forma, contrariamente ao que Lenin afirma, o imperialismo seria a primeira fase do capitalismo na América Latina, conseqüentemente, um primeiro e necessário passo progressivo contra as relações feudais de origem colonial (HAYA DE LA TORRE, 1936, p.20-22). A crítica aprista ao imperialismo repousaria nesta dualidade: por um lado condena sua presença, devido ao seu caráter estrangeiro; por outro, saúda seus aparentes efeitos modernizantes, indispensáveis para o desenvolvimento econômico da região.

Em outra direção, Mariátegui expressaria diferenças com relação a esta interpretação do imperialismo, negando qualquer dualidade. Para ele o imperialismo era, antes de tudo, a expansão internacional do capital monopólico e sua emergência constituía a internacionalização das estruturas contemporâneas do capital nas relações sociais de produção. Portanto, a questão do caráter nacional ou estrangeiro da origem e controle do capital na América Latina seria secundarizado frente o imperativo de seu caráter de classe. Ele traduziria a questão, nos seguintes termos:

O capitalismo se desenvolve em um povo semifeudal como o nosso; em uma época que, havendo chegado a etapa dos monopólios e do imperialismo, toda a ideologia liberal correspondente a etapa da livre concorrência deixou de ser válida. O imperialismo não permite a nenhum desses povos semicoloniais, que explora como mercados de seu capital e de suas mercadorias, bem como depósitos de matérias-primas, um programa econômico de nacionalização e industrialização; os obriga a especialização, à monocultura (petróleo, cobre, açúcar, algodão, no caso do Peru), fazendo sofrer uma permanente crise de artigos manufaturados, crise que se deriva desta rígida determinação da produção nacional por fatores do mercado mundial capitalista (MARIÁTEGUI [1928] 1971, p.160).

47 Com alguma medida de extrapolação é correto identificar que “essa polêmica entre Haya de la Torre e Mariátegui antecipa, em grande medida, os termos em que se daria o debate, nas décadas seguintes, entre nacional-populistas e comunistas e entre adeptos da CEPAL e da Teoria da Dependência” (KAYSEL, 2012, p.62).

Assim, em concordância com Lenin, diversas vezes citado diretamente pelo Amauta, a penetração imperialista na América Latina correspondia à última fase do capitalismo, e não a primeira, como Haya apontaria para ressaltar sua pretensa originalidade frente a Lenin.

Desta forma, na medida em que houvesse a expansão das formas modernas do capitalismo na região, maior seria a presença do capital monopólico e do imperialismo em que estariam fundados: “A medida que cresça seu capitalismo e, em consequência, a penetração imperialista, tem de acentuar-se este carácter (semicolonial) de sua economia”, afirmaria nas primeiras linhas do documento *Ponto de vista Antiimperialista* (1929). Nele, ele reiteraria o equívoco, em sua opinião, de elevar o antiimperialismo a uma condição de programa, como defendido por Haya de La Torre, por seu carácter incompleto e precário frente às necessidades impostas pela realidade latino-americana. Não se deveria buscar opor ao imperialismo uma saída que almejasse uma solução por via de um “capitalismo nacional”, mesmo enquanto etapa supostamente necessária para uma futura revolução de carácter socialista. Para Mariátegui, a luta contra o imperialismo na América Latina colocava como resposta um apelo a um internacionalismo revolucionário, cuja ferramenta seria o marxismo, como ele assim expressaria: “somos antiimperialista porque somos marxistas, porque somos revolucionários, porque opomos ao capitalismo o socialismo como sistema antagônico, chamado a sucedê-lo, porque na luta contra os imperialismos estrangeiros cumprimos nossos deveres de solidariedade para com as massas revolucionárias da Europa” ([1929] 2005, p.137). Na próxima seção aprofundaremos este e outros aspectos propostos pelo pensamento mariateguiano.

2.4 – Mariátegui: caminhos e alternativas para a América Latina

José Carlos Mariátegui encontrava-se frente um cenário, como já foi aduzido, no qual os debates políticos sobre as alternativas para América Latina foram animados por fatores que iam deste a passagem do centenário da independência, passando pela crise europeia e pelos impactos produzidos pelas revoluções. O enfrentamento ao imperialismo pelos latino-americanos ganhava um maior corpo social neste momento, ainda que insuficiente para representar uma real e efetiva oposição ao seu avanço.

Esta debilidade contingente não seria sinal de uma impossibilidade para enfrentar o avanço do imperialismo, pelo contrário: Mariátegui via aí um elemento fundante e funcional para reavivar uma perspectiva de busca de unidade latino-americana. Esta unidade teria por fundamento não a existência de uma identidade e culturas comuns já fixadas⁴⁸, mas das condições econômica e sociais compartilhadas e dos elementos políticos mobilizados para este projeto. Nesta empreitada, não apenas a leitura das condições presentes e propostas de futuro seriam apontadas, mas também o passado, em seus sentidos libertadores, contidos na imagem de determinadas memórias, seria mobilizado. Por exemplo, quando recordaria as propostas de Simón Bolívar em defesa da criação de uma estrutura política unificada das antigas colônias, agora independentes.

Apesar de sua impossibilidade histórica, a proposta de Bolívar era um ponto, que para Mariátegui, representava um esforço de *imaginação política*: “Bolívar teve sonhos futuristas. Pensou numa confederação de Estados indo-espanhóis. Sem este ideal, é provável que Bolívar não viesse a combater pela nossa independência. A sorte da independência do Peru, portanto, dependeu em grande parte da capacidade de imaginação do Libertador” (MARIÁTEGUI [1924] 1970, p.37) O Amauta completaria ainda, sobre Bolívar e demais lideranças: “A realidade sensível, a realidade evidente, nos tempos da revolução da independência, não era certamente republicana nem nacionalista. O mérito dos libertadores consiste em ter visto uma realidade potencial, uma realidade superior, uma realidade imaginária” (Ibidem). No seu raciocínio, Mariátegui expunha um juízo francamente favorável e mesmo, em alguma medida, idealizado de Bolívar e demais liberadores, pois ele classificava o esforço em si da revolta pela independência como um ato carregado de sentidos românticos e transformadores: “A Revolução de Independência fora um grande ato romântico; seus condutores e animadores, homens de exceção. O idealismo desta gesta e destes homens pôde elevar-se a uma altura

48 Em termos conceituais, Mariátegui indagou “existe um pensamento que é particularmente hispano-americano?”, sua resposta foi negativa: “*Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revistar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera. El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latino-americana, (...) no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado*” (MARIÁTEGUI, [1924] 1974, p.25).

inacessível a gestas e homens menos românticos” (Ibidem, p.81). Apesar de Mariátegui expor sua simpatia por Bolívar⁴⁹, isso não significou uma apreciação acrítica sobre o processo de independência latino-americana e seus resultados.

A identificação e o apelo à “geração heroica” estavam dentro de sua busca por exemplos de atitudes históricas que pudessem auxiliar na mobilização do presente. Assim como apontava para estes fatores que poderiam ser resgatados, também identificava seus limites internos e contradições, problematizados frente a outros fatores que teriam igual ou maior relevo para a viabilidade das lutas de independência: “Os condutores, os caudilhos, os ideólogos dessa revolução não foram antecessores nem superiores às premissas e razões econômicas desse acontecimento. O fato intelectual e sentimental não foi anterior ao fato econômico” (MARIÁTEGUI, [1928] 2008, p.36). Buscando amparar sua análise dentro de um quadro mais geral, apontou que “Enfocada sobre o plano da história mundial, a independência sul-americana se apresenta como decidida pelas necessidades de desenvolvimento da civilização ocidental, ou melhor dito, capitalista”. Assim, os fatores políticos internos, ainda que não devessem ser menosprezados, teriam uma importância relativizada: “O ritmo do fenômeno capitalista teve, na elaboração da independência uma função menos aparente e ostensiva, mas sem dúvida muito mais decisiva e profunda que o eco da filosofia e da literatura dos enciclopedistas” (Ibidem, p.37). A evolução do mercantilismo comercial para o capitalismo industrial impunha-se, trazendo novos paradigmas nas relações comerciais que alteravam substancialmente a inserção e os fluxos produtivos entre as antigas colônias e a Europa, agora tendo a Inglaterra na condição de liderança hegemônica sobre a região. Mais do que apenas um esforço de imposição inglesa para assumir o controle da América Latina, havia um apelo e uma demanda interna por este reposicionamento. Como concluiria Mariátegui: “O interesse econômico das colônias espanholas e o interesse econômico do Ocidente capitalista se correspondiam absolutamente, ainda que disso, como acontece com frequência na história, os dois protagonistas não dessem exata conta do que acontecia” (Ibidem, p.38).

Esta crítica de Mariátegui à preponderância dos fatores econômicos não recaía em um economicismo que desconsiderava a relevância de outros aspectos, mas se destinava, principalmente, para denunciar os aspectos antipopulares contidos neste processo⁵⁰. A

49 Posição, que como vimos, seria muito distante da forma como Marx retratou Bolívar.

50 “O estudioso da nossa época não pode deixar de ver aqui o mais dominante fator histórico da revolução da

composição social majoritária da direção política independentista foi definidora, para Mariátegui, de seu carácter e aspirações: “A revolução não era um movimento das populações indígenas. Era um movimento das populações crioulas” ([1924] 2005, p.80).

Este tema seria especialmente relevante no contexto do centenário da república peruana, onde setores da historiografia do Peru buscava conferir um protagonismo indígena como parte de um esforço discursivo legitimador da ordem vigente. Como exemplo, Mariátegui destacou que “Um artifício histórico classifica a Túpac Amaru como um precursor da independência peruana. A revolução de Túpac Amaru a fizeram os indígenas; a revolução da independência a fizeram os criollos. Entre ambos acontecimentos não houve consanguinidade espiritual nem ideológica” ([1924] 1978, p.37). Postas as críticas, o exemplo de uma via insurgente para as transformações sociais era um legado a ser resgatado.

É neste sentido, por exemplo, que Mariátegui defenderá que a estratégia política adequada para o Peru e a América Latina seria a Revolução Socialista, sem a necessidade de uma etapa democrático-burguesa. Seu entendimento é que a revolução latino-americana “deveria ser socialista, ou não seria revolução”, como explicou:

A mesma palavra Revolução, em esta América das pequenas revoluções, se presta bastante ao equívoco. Temos que a reivindicar rigorosa e intransigentemente. Temos que lhe restituir seu sentido estrito e cabal. A revolução latino-americana, será nada mais e nada menos que uma etapa, uma fase da revolução mundial. Será simples e puramente a revolução socialista. A esta palavra, agregada, conforme o caso, todos os adjetivos que queira: “anti-imperialista”, “agrarista”, “nacionalista-revolucionária”. O socialismo os pressupõe, os antecede, abarca a todos (MARIÁTEGUI, [1928], 2005, p.119)

Mariátegui defendia o carácter internacional da revolução socialista, mas postulava a necessidade de se avaliar as particularidades e a conjuntura objetiva do Peru, apontando a inviabilidade de uma tática de unidade com uma chamada “burguesia nacionalista”, por entender que inexistiria tal nacionalismo na burguesia peruana⁵¹. Sustentava que o comunismo

independência sul-americana, inspirada e movida pelos interesses da população *criolla* e mesmo da espanhola, muito mais do que pelos interesses da população indígena” (MARIÁTEGUI, [1928] 2008, p.37).

51 Em sua polêmica com o aprismo, que propunha a criação de um “Koumintang latino-americano”, que se estruturaria em uma “aliança estratégica revolucionária” entre a burguesia e a pequena-burguesia nacionalistas junto ao proletariado, Mariátegui critica, exemplificando que “Na Indo-América, as circunstâncias não são as mesmas. A aristocracia e a burguesia crioulas não se sentem solidárias com o povo pelos laços de uma história e de uma cultura comuns. No Peru, o aristocrata e o burguês brancos desprezam o popular, o nacional. Sentem-se, antes de mais nada, brancos. O pequeno-burguês mestiço imita este exemplo. A burguesia limenha confraterniza com os capitalistas ianques, e até mesmo com seus simples empregados, no *Country Club*, no *Tennis* e nas ruas. O ianque casa-se, sem inconveniente de raça nem de

seria “uma necessidade nacional” que encontraria suas forças e concretude no que ele chamava de “comunismo incaico”, ainda com reminiscências presentes nas comunidades indígenas dos Andes. Portanto, ele teria o índio como protagonista, aspecto que será aprofundado no próximo capítulo.

Esta posição era muito diversa da concepção irradiada pelo Komintern, onde a revolução não teria nenhum nexos com tradições comunitárias andinas, mas sim com um proletariado organizado. Não havendo espaço para “particularidades nacionais” ou locais, o socialismo era um “sistema mundial”, cuja inevitabilidade de seu triunfo final poderia ser cientificamente atestada – por isso a necessidade de cumprimento de etapas evolutivas no sistema econômico de determinada sociedade. Em outras palavras, devido à condição “atrasada” da América Latina, uma revolução de caráter socialista, como havia formulado Lenin, era um caminho negado. Este é um traço que indistintamente compôs, de forma declarada ou subintendida, o marxismo hegemônico e que só será superado, no âmbito das culturas do marxismo, em suas expressões periféricas.

O apelo à revolução feito por Mariátegui buscava se amparar nas condições objetivas e específicas da América Latina. O quadro de profunda exclusão social disseminado pela região conferia uma condição comum a permitir projetar um socialismo indo-americano como uma consigna de apelo mobilizador, além de um projeto de uma nova organização política e social para a região. Este projeto teria como caminho ideal a via revolucionária, que seria para ele o único capaz de produzir mudanças históricas profundas. Se a Rússia bolchevique inaugurou a primeira experiência revolucionária definida pelo comunismo, não passaria despercebido para Mariátegui o fato de a primeira revolução do século XX ter sido deflagrada em solo latino-americano com a Revolução Mexicana, iniciada em 1910.

Compreendia que a “emoção revolucionária” seria um aspecto decisivo para a unidade latino-americana, ele compreendida como “Espiritual, em vez de intelectual, esta comunicação recorda o que uniu a geração de independência. Agora, como então, o entusiasmo revolucionário da unidade a América indo-espanhola”, uma unidade que deveria assentar-se em uma delimitação classista, pois “os interesses burgueses são concorrentes ou rivais; os interesses das massas não. Com a Revolução Mexicana, com sua sorte, com seu

religião, com a senhorita crioula, e esta não sente escrúpulo de nacionalidade e nem de cultura em preferir o matrimônio com um indivíduo da raça invasora. (...) O fator nacionalista, por estas razões objetivas que, seguramente, a nenhum de vocês escapa, não é decisivo nem fundamental para a luta antiimperialista no nosso meio” (MARIÁTEGUI, [1929] 2005, p.131). Cabe registrar certa dose de exagero (ou equívoco) na passagem que trata dos matrimônios, haja vista que ele próprio era casado com uma mulher italiana.

ideário, com seus homens, se sentem solidários todos os homens novos da América. Os brindes pacatos da diplomacia não unirão a estes povos. Os unirá, no porvir, os votos históricos das multidões” (MARIÁTEGUI, [1924], 1974, p.17). Esta delimitação classista seria apreendida também, do juízo crítico da própria experiência revolucionária mexicana, como afirmaria Mariátegui: “Nem a burguesia, nem a pequena burguesia no poder podem fazer uma política antiimperialista. Temos a experiência do México, onde a pequena burguesia acabou pactuando com o imperialismo *yankee*” ([1929], 1971, p.90).

Um outro aspecto que Mariátegui evocaria em sua defesa da revolução enquanto caminho para a América Latina, teria sua vigência a partir de uma perspectiva de sintonizar o continente aos novos tempos que se apresentavam internacionalmente. A sua crítica sobre a crise da democracia liberal identificava este modelo como uma forma em vias de superação, pois “A tendência histórica contemporânea é a tendência ao governo de classe. A situação do mundo se opõe a que floresça a política da transição, da reforma e compromisso. E a crise desta política, que é a crise da democracia, condenado ao ostracismo do poder e da popularidade aos homens de filiação democrática e reformista” (MARIÁTEGUI, [1923], 1988, p.40). Estas novas tendências, que tinham em seus polos opostos o Comunismo e o Fascismo, vinham para abalar um dos principais pilares de sustentação do capitalismo, para Mariátegui: “A ordem capitalista é demo-liberal, é parlamentar, é reformista ou transformista. É, no terreno econômico ou financeiro, mais ou menos internacionalista. É, sobre todo, uma ordem consubstancial com a *velha política*” ([1925]1975, p.36, grifo do autor). É desta perspectiva que o pensador peruano exporá seu ceticismo com relação as possibilidades da democracia liberal.

Profundamente crítico ao modelo político praticado pela Segunda Internacional e pela social-democracia alemã em particular, apontaria aqueles que, em seu entendimento, seriam seus maiores limites. Se por um lado, “a implantação do sufrágio popular parecia destinada a transferir gradualmente o domínio do parlamento aos socialistas” (MARIÁTEGUI, [1923] 1959, p.178), por outro, “a ascensão eleitoral do proletariado não se havia operado sem um progressivo aburguesamento dos partidos socialistas e de suas representações parlamentares” (Ibidem). A ideia de que através da lutas democráticas se poderia avançar ao socialismo, através de reformas mais ou menos graduais, parecia-lhe improvável e até mesmo poderia conduzir a direções inversas. Ao comentar sobre o trabalhismo inglês, por exemplo, Mariátegui classificaria sua direção política como “(...) obedientes a um evolucionismo, a um

pragmatismo, de fundo rigorosamente burguês” ([1928] 2011 p.75).

Além da incredulidade quanto às possibilidades de serem obtidas transformações reais pela via parlamentar, Mariátegui compreendia que a opção prioritária por este caminho, como praticado pelos partidos sociais-democratas europeus, fragilizaria a capacidade de luta e resistência da classe trabalhadora diante da burguesia e, principalmente, a desarmaria contra a ameaça posta pela violência fascista⁵². No mundo não europeu, onde a “degeneração parlamentar e reformista” dos partidos socialistas não havia sucedido ainda, a consigna do socialismo manteria vitalidade, como explicaria:

Nos povos onde esse fenômeno não se há produzido, porque o socialismo recém aparece em seu processo histórico, a velha e grande palavra conserva intacta sua grandeza. Guardará também na história, amanhã, quando as necessidades contingentes e convencionais de demarcação, que hoje distinguem práticas e métodos, tenham desaparecido (MARIÁTEGUI [1928] 1971, p.249).

O caminho proposto por Mariátegui para a eliminação das marcas do colonialismo, das novas modalidades de dominação através do imperialismo e do próprio capitalismo, passaria pela unidade latino-americana, assentada na via revolucionária do Socialismo Indo-americano. Esta unidade continental era importante dentro da perspectiva internacionalista que Mariátegui compreendia na luta pelo socialismo, ainda que não renunciasse à importância das questões nacionais e das próprias lutas de caráter nacionalista, já que a delimitação rígida entre o global e o local não seria facilmente fixada, como argumentaria: “na verdade, nem o nacionalismo e nem o internacionalismo seguem uma linha ortodoxa nem intransigente. Mas todavia, não se pode assinalar matematicamente aonde conclui o nacionalismo e aonde começa o internacionalismo. Elementos de uma ideia andam, às vezes, mezclados a elementos da outra” (MARIÁTEGUI, [1924], 1972, p.50).

Esta condição, onde muitas vezes demandas e aspirações eminentemente nacionais se cruzariam com aspectos internacionais, fruto da própria internacionalização do capitalismo,

52 Ainda comentando sobre o trabalhismo inglês, Mariátegui afirmaria: “*La ascensión del Labour Party al gobierno de Inglaterra, inyectó un poco de optimismo y de vigor en la democracia. Los adherentes de la ideología democrática, centrista, evolucionista, predijeron la bancarrota de la reacción y de las derechas.*” ([1925] 1975, p.49). Assim, “*Estos hechos pueden indicar, efectivamente, el fracaso de las derechas, el fracaso de la reacción. Y pueden anunciar un nuevo retorno al sistema democrático y a la praxis evolucionista. Pero otros hechos más hondos, extensos y graves revelan, desde hace tiempo, que la crisis mundial es una crisis de la democracia, sus métodos y sus instituciones. Y que, a través de tanteos y de movimientos contradictorios, la organización de la sociedad se adapta lentamente a un nuevo ideal humano.*” (idem, p.49-50) A sucessão de eventos que levariam, nos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial, confirmariam, em parte, o diagnóstico de Mariátegui.

não significa uma incompreensão ou menosprezo sobre seus aspectos particulares. Desta forma, algumas delimitações se faziam necessárias, como por exemplo, a constatação de que “a política da burguesia é nacionalista; sua economia é internacionalista” ([1925]1975, p.48). Se o nacionalismo, em sua expressão dominante, seria essencialmente estimulado e instrumentalizado pela burguesia, Mariátegui identifica que o nacionalismo cumpriria funções distintas a partir de sua configuração local e regional, dentro da modernidade capitalista:

O nacionalismo das nações europeias – onde nacionalismo e conservantismo se identificam e consubstanciam – se propõe a fins imperialistas. É reacionário e anti-socialista. Porém o nacionalismo dos povos colônias – sim, coloniais economicamente, ainda que se vangloriem de sua autonomia política – tem uma origem e um impulso totalmente diversos. Em estes povos, o nacionalismo é revolucionário e, portanto, ele conclui com o socialismo. Nestes povos a ideia de nação ainda não foi cumprida sua trajetória nem esgotou a sua missão histórica (MARIÁTEGUI, [1927], 1971, p.221).

Desta forma, as lutas de caráter nacionalista em contextos não-ocidentais poderiam corroborar para a construção do socialismo. Mais do que isso, a emergência da resistência de formas de nacionalismos nas regiões subjugadas pelo neocolonialismo e o imperialismo Ocidental, fariam expor as contradições contidas no discurso triunfante da modernidade:

A Europa, depois de sua revolução burguesa, tem-se sentido mais ou menos liberal em sua própria casa. Mas não se tem sentido absolutamente liberal na casa alheia. Os direitos do homem e do cidadão, os ‘imortais princípios’ da revolução e da democracia, não lhe parecem bons e válidos senão dentro do mundo Ocidental. Durante o último século, que foi precisamente o do desenvolvimento da democracia e de suas instituições características – sufrágio universal e regime parlamentar –, a Europa dividiu o domínio da Ásia e da África com a mesma falta de escrúpulos com que a Roma dos Césares realizava suas conquistas (MARIÁTEGUI, [1925], 1988, p.234).

Partindo desta contradição fundamental, escancarada no pós-guerra, quando as “democracias aliadas pensaram que a Liberdade, tão útil e tão boa em tempos de guerra, resultava excessiva e incômoda em tempos de paz” (MARIÁTEGUI, [1924], 1988, p.113), observou-se um movimento dos povos subjugados de utilizar os próprios fundamentos da modernidade, “a liberdade jacobina e democrática”, como mecanismo de libertação da dominação ocidental:

Mas a Liberdade havia fugido já para o Egito. Viajava pela África, Ásia e parte da América. Agitava os hindus, os persas, os turcos, os árabes. Deixava o mundo capitalista, alojava-se no mundo colonial. Sua irmã menor – a igualdade – vitoriosa na Rússia, auxiliava-a nessa campanha. Os homens de cor aguardavam-na desde

muito tempo. E agora, amavam-na apaixonadamente. Maltratada pelos maiores povos da Europa, a anciã Liberdade voltava a sentir-se como em sua juventude, aventureira, conspiradora, carbonária, demagógica (MARIÁTEGUI, [1924], 1988, p.113-114)

Esta apropriação da pregação modernista reconvertida em um sentido libertário seria um caminho fundamental para a superação do domínio imposto pelo modelo civilizacional ocidental e sua dicotomia com o Oriente “atrasado”. A síntese possível seria através de uma “civilização socialista”, único caminho possível onde, das entranhas da própria modernidade, seria produzido uma síntese para uma nova sociedade. Mariátegui almejaria suplantando a civilização estruturada na dominação do “outro”, mas buscava, de forma combinada, conservar seus aspectos de avanço e conquistas, que eram não apenas ocidentais, mas da própria humanidade. Rompeu-se assim com a perspectiva, essencialmente eurocêntrica, de padronização plena do mundo aos caminhos e descaminhos da lógica inerente à modernidade-ocidental-capitalista.

3. O marxismo periférico de José Carlos Mariátegui

3.1 – Concepção de marxismo em Mariátegui

A obra de José Carlos Mariátegui o situa como um dos principais expoentes, na América Latina, do que podemos definir como Marxismo Periférico, cuja noção cobra uma melhor precisão neste momento. Um primeiro e talvez mais evidente aspecto para uma definição de marxismo periférico seja sua condição à margem dos debates irradiados pelos centros hegemônicos. Este aspecto é relevante não apenas para situar os espaços e as dinâmicas de circulação das ideias, mas conferem quase que uma condição própria e intransponível para o intelectual ou grupo político situado na periferia. Esta situação, por óbvio, não é exclusiva do marxismo, mas uma marca ainda viva e presente nas dinâmicas engendradas pela lógica eurocêntrica, refletindo-se quase que de forma indistinta nas principais correntes de pensamento político e filosófico, assim como nos diferentes campos e áreas de saberes contemporâneos¹.

Desta forma, o Marxismo Periférico pode ser entendido a partir de uma condição de incapacidade e/ou impossibilidade de influência para além de suas fronteiras². Esta barreira, nas vezes em que foi rompida, em poucas ocasiões representou um abalo real ao modelo hegemônico³. Mas não apenas o aspecto geográfico é aqui evocado, o termo marxismo periférico ganha importância a partir de suas singularidades frente ao marxismo hegemônico.

1 Este tema certamente extrapola os problemas aqui postos, sendo uma questão colocada para todo o conjunto das ciências. Sem pretensão de esgotar o tema, exemplificando a questão da colonialidade dos saberes no âmbito da disciplina da História, o argumento de Dipesh Chakrabarty é bastante esclarecedor e por esta razão o citamos na íntegra: “Que a Europa opera como uma referência silenciosa para o próprio conhecimento histórico torna-se óbvio de uma forma bastante comum. Há pelo menos duas subalternidades cotidianas das histórias não ocidentais, terceiro-mundistas. Os historiadores do Terceiro Mundo sentem a necessidade de referir-se a obras sobre a história europeia; os historiadores da Europa não sentem qualquer necessidade de retribuir. Seja um Edward Thompson, um Le Roy Ladurie, um George Duby, um Carlo Ginzburg, um Lawrence Stone, um Robert Darnton ou uma Natalie Davis - para tomar apenas alguns nomes ao acaso do nosso mundo contemporâneo - os ‘grandes’ modelos da empresa do historiador são sempre pelo menos culturalmente ‘europeus’ ‘Eles’ produzem sua obra em relativa ignorância das histórias não-ocidentais, e isso não parece afetar a qualidade de seu trabalho. Esse é um gesto, entretanto, que ‘nós’ não podemos devolver. Nem podemos nos dar ao luxo de uma igualdade ou simetria” (CHAKRABARTY, 1992, p.2)

2 Por esta razão que o “Marxismo Ocidental”, apesar de sua incapacidade política frente ao stalinismo, não pode aqui ser enquadrado como periférico, dada sua relevante difusão no mundo não europeu.

3 Um destes momentos ocorre durante fins dos anos 1950, até meados dos anos 1970, quando, na esteira da Revolução Cubana e dos movimentos de libertação nacional na África e na Ásia; a Europa e os EUA seriam influenciados por pensamentos radicais terceiro-mundistas. Os eventos de Maio de 1968 e os protestos contra a Guerra do Vietnã, são significativos neste sentido.

São as manifestações destoantes, em sua diferença com a expressão hegemônica, tanto em aspectos teóricos, quanto político-organizativos, que tornam útil a noção de Marxismo Periférico.

A diferença contida no marxismo periférico não significa, necessariamente, oposição ou plena ruptura, ou ainda, que se desenvolva livre de influências diretas do marxismo hegemônico. O marxismo periférico se caracterizará pelas tensões entre a assimilação e reprodução das linhas principais do modelo hegemônico e a oposição através das diferenças, particularidades e subversões a este modelo.

O pensamento de Mariátegui é ímpar dentro desta caracterização. Para compreender a forma como desenvolveu seu marxismo, um caminho esclarecedor é buscar responder a seguinte indagação: o que era o marxismo para Mariátegui?

Esta questão, aparentemente singela, não encontra uma resposta unívoca e direta, sendo objeto de um longo e fecundo debate⁴. A tentativa que segue de encontrar resposta a esta indagação privilegiará alguns aspectos que julgamos significativos para aproximar uma compreensão do pensamento mariateguiano, sem a pretensão de esgotar a riqueza contida em suas elaborações. Mariátegui reiteradas vezes identificou a si próprio como um “marxista convicto e confesso” ([1927] 1971, p. 241). No entanto, como já apontava Marx, “não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz” ([1857], 2008, p.48). Assim, devemos buscar um esforço de maior precisão de como esta filiação do pensador peruano ao marxismo se processou, e, principalmente, manifestou certas singularidades.

Em contornos gerais, em sua busca exploratória por romper com o economicismo, o positivismo e o cientificismo, Mariátegui pôde adentrar em caminhos praticamente inexplorados no pensamento crítico, em particular da América Latina (mas não somente), gestando uma leitura singular do marxismo. Voltando à questão levantada, o próprio pensador peruano buscou, em alguns momentos, sintetizar sua concepção de marxismo, auxiliando-nos na resposta.

Para Mariátegui, o marxismo não era um corpo teórico fechado, redutível a si mesmo

4 Reconstituir a multiplicidade de formas que Mariátegui foi interpretado demandaria uma pesquisa a parte, tamanha assimetria entre as maneiras que o retrataram, atendendo distintos interesses político-sociais através do uso parcial ou pontual de sua obra; exemplificando, como o trabalho de Hernando Aguirre Gamio (1975), que buscara recompor um Mariátegui que quase não era marxista ou o era de maneira adjetiva; indo até o extremo oposto, com a fusão de Mariátegui com o Maoísmo, pela guerrilha do Sendero Luminoso. A coletânea organizada por José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1978), traz algumas destas abordagens, como uso do legado de Mariátegui por tendências opostas, como o Aprismo e o Stalinismo, a despeito do fato de no fim de sua vida, Mariátegui ter se confrontado com ambas as correntes.

e a seus próprios termos; não havia “o” marxismo ou “um” marxismo, mas uma diversidade de marxismos, sem um único centro geográfico irradiador:

O Marxismo, ao qual todos falam mas poucos sabem e, acima de tudo, entendem, é um método fundamentalmente dialético. Ou seja, um método baseado inteiramente na realidade, nos fatos. Não é, como alguns erroneamente supõem, um corpo de princípios de consequências rígidas, iguais para todos os climas históricos e latitudes sociais. Marx extraiu seu método das entranhas da história. O marxismo, em cada país, em cada povo, opera e aciona sobre o ambiente, sobre o meio, sem deixar de lado qualquer de suas modalidades. Assim, depois de mais de meio século de lutas, a sua força é exibida cada vez mais reforçada. Os comunistas russos, o Partido Trabalhista britânico, os socialistas alemães, etc. reivindicam igualmente a Marx. Este fato por si só vale contra todas as objeções em relação a validade do método marxista (MARIÁTEGUI, [1927] 1971, p.111-112).

Este enunciado não seria sem consequências, refletindo tendências manifestas ao longo de sua obra; rompendo com a lógica eurocêntrica de um único centro irradiador e normativo do marxismo, ele exalta suas diferenças regionais. Além disso, nesse trecho, assim como em inúmeros momentos, Mariátegui explicitaria a forma com que compreendia o marxismo como uma corrente aberta, não fechada em si mesma, presa em qualquer forma de dogmatismo.

Esta, no entanto, é apenas uma parte da questão. A investigação crítica do pensamento mariateguiano demanda que seja assumida uma postura de interpretação dialética, como forma de melhor apreender a multiplicidade de aspectos envolvidos e que, em certos momentos, poderão parecer contraditórios. Uma parte substancial dos problemas envolvendo uma análise do marxismo na obra de Mariátegui está em precisar até que ponto houve ecletismos teóricos ou reapropriações criativas, devido sua pluralidade de fontes e referências, muitas vezes estranhas ou pouco usuais a tradição marxista.

A forma da escrita jornalística e ensaísta de Mariátegui é marcada por uma aversão a posturas que ele classificava como “diletantes e academicistas”⁵. Este posicionamento se refletiria no que poderíamos chamar de uma “rebeldia epistêmica”, onde muitas vezes o rigor metodológico sede espaço para uma maior carga intuitiva. Foi determinante, nesta postura, seu projeto político, que animaria suas escolhas de objetos e problemas tratados.

Deste autoproclamado antiacademicismo, justificado em parte por sua crítica ao

5 Mais que uma crítica ao academicismo, talvez fruto de sua formação autodidata, ele se colocava como um

sistema universitário peruano⁶, era refletido em sua obra por uma menor preocupação com um rigor metodológico. É notável uma recorrente busca por maior fluidez expositiva em seus escritos. Esta foi uma das formas em que buscou ir ao encontro de um público amplo, numa tentativa combinada de diálogo com a elite intelectual limenha e junto às massas. Um outro aspecto relacionado à forma, que não deve ser negligenciado, diz respeito ao próprio caráter inacabado de sua obra. Em vida teve publicado apenas dois livros – *La escena contemporánea* (1925) e os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* (1928) –, sendo o principal de sua produção (em termos quantitativos) divulgada em periódicos e apenas postumamente compilados em livro. É necessário reconhecer e destacar, portanto, que o principal intelectual da primeira geração do marxismo latino-americano, em sua obra conhecida, não houve um momento de sistematização teórica e exposição metodológica.⁷

Em decorrência, existe uma inegável fragmentação expositiva do seu pensamento, o que não significa uma incoerência interna, apenas uma decorrência do caráter em que ela foi concebida. Por outro lado, tal cominuição de sua obra não foi apenas contingente, mas em certa medida seria abraçada e desejada por Mariátegui como método expositivo, ao qual justificaria que:

Penso que não é possível apreender em uma teoria todo o panorama do mundo contemporâneo. Que não é possível, sobre tudo, fixar em una teoria seu movimento. Temos que explorá-lo e conhecê-lo, episódio por episódio, faceta por faceta. Nosso juízo e nossa imaginação se sentirão sempre em retardo a respeito da totalidade do fenômeno. Por conseguinte, o melhor método para explicar e traduzir nosso tempo é, talvez, um método um pouco jornalístico e um pouco cinematográfico (MARIÁTEGUI, [1925] 1975, p. 11)

Mesmo desta forma fragmentária, pode-se observar uma regularidade de objetos tratados, com a notável particularidade de sua obra, desde o princípio, ser assumida como um

pensador cuja obra possuía um “caráter extrauniversitário e, talvez, até antiuniversitário”, como afirma nos *Apuntes autobiográficos*, escrito em 1927 (2000, Contracapa).

6 Onde apontava, por exemplo, que “no Peru, por várias razões, o espírito da Colônia encontrou o seu lar na universidade. A primeira razão é o prolongamento, sob a República, do domínio da velha aristocracia colonial” ([1928] 2000, p.133)

7 Uma parte da incompletude de sua obra era reconhecida por ele mesmo e havia um esforço de suprir esta lacuna. Na advertência redigida no início dos *Sete Ensaios*...apontaria que “Pensei incluir neste volume um ensaio sobre a evolução política e ideológica do Peru. Mas, na medida em que avanço, sinto a necessidade de dar a esse tema um desenvolvimento e a autonomia de um livro aparte” (p.31). Infelizmente este livro nunca venho a público, sabe-se que ele de fato o redigiu e chegou a tratar em correspondências com seu amigo César Falcón da publicação do mesmo na Espanha (QUIJANO, 2007, p.77), no entanto, o destino destes manuscritos segue, até este momento, desconhecido.

esforço de “transcendência nacional”, orientada por um compromisso político junto à luta de classes e em apoio aos movimentos de vanguarda cultural. Portanto, mesmo com esta dificuldade, sua obra traz, em inúmeras passagens, indícios e aspectos que conformariam o que poderíamos classificar como uma concepção mariáteguiana do marxismo. Suas linhas gerais seriam amparadas em Marx, Engels, Lenin e no socialismo coletivista das comunidades indígenas.

Inicialmente, impactado pela Revolução Russa, Mariátegui aderiu ao marxismo como consequência de sua quase imediata identificação aos propósitos transformadores irradiados pela vitória bolchevique. Ainda no Peru, antes de iniciar seu exílio europeu em 1919, passaria a reivindicar sua filiação ao leninismo. Esta identificação jamais seria abandonada, conservando-a até o fim de sua vida. A Revolução bolchevique era, para Mariátegui, o acontecimento de maior transcendência do século XX, que deslocava a possibilidade da revolução social do campo das hipóteses para uma situação concreta e factível. Lenin, o condutor da “revolução heroica”, era a expressão maior do que seria a superação do reformismo parlamentar da Segunda Internacional e seu evolucionismo positivista.

Entre os diversos aspectos que o leninismo aportaria ao pensamento de Mariátegui – como a já mencionada leitura sobre o Imperialismo – ela se refletiria, com maior destaque, no plano político. O principal exemplo seria quando Mariátegui lideraria a fundação do Partido Socialista Peruano (PSP), em outubro de 1928, sendo eleito Secretário-geral e redigindo o programa partidário. Em seu manifesto programático, o PSP expressou sua filiação ao marxismo-leninismo, ao qual justificou como sendo “o método revolucionário da etapa do imperialismo e dos monopólios” e assim, adotando-o “como método de luta” (MARIÁTEGUI, [1928] 1971, p.160). O fato de o partido ter a denominação socialista e não comunista, como defendido pela Internacional Comunista, não seria casual, mas fruto de uma leitura em que as condições para estabelecer um partido com esta delimitação, na conjuntura peruana, estreitaria seu raio de ação. Este aspecto fica evidente quando, no mesmo documento de fundação do partido, colocou-se o PSP como o representante na luta política das “massas trabalhadoras da cidade, do campo, das minas e do campesinato indígena” (idem, p.164), conformando um partido cujo centro seria uma aliança entre as classes oprimidas pelo capital, “um partido, portanto, que não correspondia exatamente ao modelo de partido uniclassista proletário, da Terceira Internacional” (SÁNCHEZ VÁSQUEZ, 1998, p.54).

De fato, a apropriação que Mariátegui faz do bolchevismo não seria literal,

reivindicando-se “marxista-leninista”, daria um relevo maior – e talvez desproporcional – aos aspectos *voluntaristas* subjacentes ao comunismo russo. Escreve, por exemplo, em *Defesa do marxismo*: “Atribui-se a Lenin uma frase que foi celebrada por Unamuno em seu *Agonia do cristianismo*: a que pronunciou certa feita, em resposta a alguém que afirmava que seu esforço entrava em contradição com a realidade: 'tanto pior para a realidade!’” ([1927] 2011, p.60). Esta passagem exemplifica alguns dos contornos do seu leninismo: “Se é verdade que o bolchevismo contém uma dose considerável de voluntarismo, o Lenin 'quixotesco' de Mariátegui (...) é, em última análise, uma criação imaginária” (LÖWY, 2005, p.18). Esta apropriação criativa é consonante com a forma como concebia o socialismo na América Latina, que seria um esforço de “criação heroica”.

Não seria um completo exagero apontar Mariátegui como expressão de um leninismo latino-americano episódico e singular. O leninismo predominante na América Latina em seu tempo (e no período imediatamente posterior) foi mero reprodutor das normativas da Terceira Internacional, com pouca margem de adaptação às realidade locais.

Durante seus primeiros anos, a Internacional Comunista pouca atenção depositou na América Latina. A débil força social dos comunistas latino-americanos colaborava para que este distanciamento provocasse um considerável desconhecimento do Komintern sobre a conjuntura da região, provocando toda a sorte de equívocos⁸. Esta situação começaria a se modificar a partir de fins da década de 1920; devido à percepção do crescimento do imperialismo norte-americano, ocorreria um “descobrimto da América” por parte da III Internacional (RICUPERO, 1998, p.75). Será fruto desta nova fase que em junho de 1929, em Buenos Aires, o Komintern organizaria a I Conferência Comunista Latino-americana. Foi nesta ocasião que o PSP formalizou seu pedido de ingresso na Internacional. Mariátegui, devido a problemas de saúde, não pudera viajar, mas enviara suas teses para a conferência através da delegação peruana⁹. Alvo de fortes críticas, as teses de Mariátegui não seriam acolhidas; e o ingresso do PSP não é aceito, ainda que passasse a ostentar uma condição de convidado especial da Internacional.

8 Um exemplo destas incompreensões da Internacional com a América Latina é o caso brasileiro, onde “os dirigentes da Internacional Comunista em Moscou só souberam que aqui se falava português e não espanhol, muitos anos depois do partido comunista brasileiro ter se filiado à Internacional. Havia um grande desconhecimento sobre o país por parte dos comunistas russos e não russos, que fez com que as intervenções da Internacional fossem sempre desastrosas” (GORENDER, 1997, p.144).

9 A delegação peruana seria formada por Hugo Pesce e Julio Portocarrero, que levariam a tese *El problema indígena*, redigida quase integralmente por Mariátegui.

A diferença entre as teses de Mariátegui e a ortodoxia – que já reinava nas fileiras do comunismo oficial – pode ser simbolizada na reação do representante do Secretariado Sul-Americano da Internacional, Vittorio Codovilla, de franca rejeição à obra do pensador peruano¹⁰. A diferença de fundo residia na concepção de partido e o carácter do programa estratégico da revolução peruana. A caracterização que Mariátegui fazia do Comunismo Incaico, como um embrião para impulsionar uma revolução no Peru, foi duramente criticada pelo marxismo hegemônico, que apressadamente classificou às teses do Amauta como “populistas”, equiparando-o aos populistas russos¹¹.

Este ponto destaca o fato de, a despeito da concreta identificação de Mariátegui com o leninismo, ele efetivamente não se adaptou à ortodoxia vigente. O seu “leninismo peculiar” colocaria suas ideias em colisão com o modelo determinado pelo marxismo hegemônico, ao ponto de na década de 1930, Eudocio Ravines, então secretário-geral do Partido Comunista do Peru (PCP), lançar a consigna “desmariateguizar ao partido”¹². Neste combate, surgiram críticas, por exemplo, que visavam descredenciar o Amauta, por ser “o mariateguismo uma confusão de ideias procedente das mais diversas fontes” (apud MANRIQUE, 2009, p.94). Este tipo de ataque à obra do Amauta se apoiaria no fato de que nem todos os seus escritos podiam ser enquadrados como estritamente “marxistas”, ou melhor, nem todos versavam sob elementos que fossem amparados no aporte conceitual marxista então consagrado. Não que ocorresse uma negação ou incoerência flagrante entre estes escritos e o projeto de sua obra política; o diálogo existente entre estes aspectos forjam certa organicidade em seu pensamento e, ainda que com dificuldades aparentes, complementam-se e compõem o quadro da sua riqueza reflexiva.

A postura intelectual de Mariátegui era antissectária, de constante busca por novas

10 Um episódio que ilustra esta posição é narrado por Flores Galindo, “(...) una de las interrupciones de la reunión, Pesce se acercó a Codovilla para entregarle algo que era motivo de orgullo y afirmación de los delegados peruanos: un ejemplar de los 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. Codovilla, que tenía en esos momentos también por azar el folleto de Ricardo Martínez de la Torre sobre el movimiento obrero en 1919, mirando a Pesce y con la seguridad de ser escuchado por los otros delegados, dijo en su habitual entonación enfática que la obra de Mariátegui tenía muy escaso valor y por el contrario el ejemplo a seguir, el libro marxista sobre el Perú, era ese folleto de Martínez de la Torre. La anécdota fue referida por Pesce y refrendada por Julio Portocarrero” (FLORES GALINDO, 1980, p.21).

11 Um dos mais notáveis exemplos desta crítica foi expressada em um artigo do especialista soviético em América Latina, M. Miroshkevsky, que além de acusá-lo de defender posições populistas, sem meias palavras, classificou Mariátegui como “propagandista do socialismo pequeno-burguês”.(MIROSHEVSKY, [1942], 1978. p.58).

12 O Comitê Central do PCP, no documento *Bajo la bandera de Lenin*, afirmava que “Nossa posição frente ao mariateguismo é e tem que ser de combate implacável e irreconciliável” (apud MANRIQUE, 2009, p.94)

fontes e paradigmas que pudessem enriquecer suas elaborações. Diria ele na *Presentación de Amauta* (1926) que: “Estudaremos todos os grandes movimentos de renovação políticos, filosóficos, artísticos, literários e científicos. Todo o humano é nosso” Assim, empreenderá o esforço de abrir seu marxismo a aportes de outras tradições teóricas. No seu *Defesa do Marxismo*, exemplificaria esta abertura: “Vitalismo, ativismo, pragmatismo, relativismo, nenhuma destas correntes filosóficas, no que poderiam aportar a Revolução, têm ficado a margem do movimento intelectual marxista” ([1927] 1969, p.44). Acrescente-se nesta lista o seu interesse por Freud¹³ ou no já mencionado Spengler, entre tantos outros.

Sem dúvida, destas incorporações feitas por Mariátegui, a que gerou mais controvérsia foi a do francês Georges Sorel. O impacto do autor de *Reflexões sobre a violência* em Mariátegui está longe de ser um caso isolado entre intelectuais marxistas de sua geração. Nomes como György Lukács e Antonio Gramsci também por ele nutriram simpatia durante suas juventudes, mas, ao contrário destes, o pensador peruano continuará obstinadamente fiel às suas primeiras intuições (LÖWY, 2005, p.15). A influência de Sorel, como veremos na próxima seção, inspiraria um dos elementos chaves do socialismo indo-americano, que é a noção de Mito enquanto elemento fundante para a revolução. Assim como seu libelo à Ação, expresso no voluntarismo que, por vezes, Mariátegui manifestava.

Talvez o que mais chame atenção é a forma como Mariátegui fazia referência a Sorel, tratado por ele como o principal continuador da obra de Marx. Como nesta passagem, onde exaltou “Marx, Sorel, Lenin, eis os homens que fazem a história”([1928], 1971, p.250), nota-se que no lugar tradicionalmente ocupado por Engels no “panteão” do marxismo, ele insere Sorel, algo que poucos concordariam; ou ainda, quando afirmaria que Sorel teria sido “influyente na formação espiritual de Lenin” ([1927] 1969, p.43), algo que de forma alguma ocorreu. Lenin em seu livro *Materialismo e empiriocriticismo* classificaria Sorel como o “confusionista bem conhecido” ([1909] 1975, p.214). Cabe notar que Mariátegui conhecia essa obra de Lenin, tanto que a ela faz referência no *Defesa do Marxismo*, mas parece ter ignorado esta crítica.

Evitando-se aqui maiores especulações sobre esta forma com que Mariátegui se referia

13 Entre os escritos que Mariátegui legou tratando da psicanálise, uma obra por vezes negligenciada entre os estudiosos do pensador peruano é seu único romance *La novela y la vida. Siegfried y el Profesor Canella*, nesta obra, cabe destacar que “(...) é a defesa da psicanálise; mas é, ao mesmo tempo e também, a defesa do marxismo. A través da psicanálise, Mariátegui conseguiu descobrir o comportamento de uma classe e de um homem representativo dela, e assim esclarece a realidade. Mais ainda: a psicanálise não só não está em contradição com o marxismo como é uma confirmação dele” (MESEGUER ILLAN, 1974, p241).

a Sorel, onde, como visto, por vezes ocorriam distorções, elas apareceriam como forma de buscar uma maior legitimidade para sua referência. Em última instância, “Mariátegui ‘inventou’ o Sorel de que precisava, criando um personagem às vezes muito distante do seu referente histórico real” (LÖWY, 2005, p.15, grifo do autor). Nesta direção, o Sorel de Mariátegui funcionava por vezes como um avatar, evocado para seu embate contra o marxismo hegemônico no Ocidente. Através de Sorel, Mariátegui expunha algumas de suas próprias posições políticas *heréticas*¹⁴.

A bem da verdade, a diversidade de fontes, influências e inspirações teóricas utilizadas por Mariátegui é considerável e com variado grau de penetração e reinterpretação. Se o contato direto com Marx se faria durante sua incursão à Europa, onde ele dizia, “casei-me com uma mulher e algumas ideias”¹⁵ ([1927] 2000, contracapa), este Marx que Mariátegui tomaria contato seria lido a partir do filtro da cruzada antiposivista capitaneada pelo filósofo italiano Benedetto Croce. O contexto político e cultural italiano de 1921, quando Mariátegui ingressou naquele país, seria muito singular dentro do panorama europeu, quando o marxismo passaria por um importante momento de renovação local, refletindo a efervescência social gerada no *biennio rosso* de 1919-1920¹⁶.

Deste período, além dos estudos da obra de Marx, Engels e Lenin, o Amauta tomara contato com outros autores marxistas, como o italiano Antonio Labriola e o grupo reunido em torno do periódico semanal *L'Ordine Nuovo* dirigido pela ala comunista do partido socialista italiano, de Antonio Gramsci e Palmiro Togliatti, entre outros. Mariátegui chegou a acompanhar, como observador, o Congresso de Livorno, ainda em 1921, quando este grupo fundou o Partido Comunista Italiano. Este contato, evidentemente, deixou suas marcas no marxista peruano, mas não ao ponto de inquirir-se uma influência gramsciana na obra do Amauta¹⁷.

14 Como ele nos permite deduzir, quando afirma que: “o sorelismo como retorno ao sentimento original da luta de classes, como protesto contra o aburguesamento parlamentar e pacifista do socialismo, é o tipo de heresia que se incorpora ao dogma” (MARIÁTEGUI [1927] 1969, p.126).

15 Refere-se a seu casamento com a italiana Anna Chiappe, que quando se casaram contava com 17 anos e o acompanharia até o final de sua vida.

16 No bojo do biênio vermelho e dos Conselhos Operários, “*En los duros enfrentamientos de clase del ‘bienio rojo’ italiano se gestaba de tal modo una visión del marxismo no asimilable a ninguna de las formas que había precedentemente asumido em la historia del movimiento obrero internacional*” (ARICÓ, 1978, p.XV).

17 Não são raros autores que buscam apontar para uma suposta influência de Gramsci no pensamento de Mariátegui, como Marchena (1987) e Santana (2000). No entanto, esta especulação se esbarra na ausência de

Com a base do antipositivismo italiano, Mariátegui buscou seu instrumental para romper com “a interpretação estreitamente evolucionista e economicista do marxismo que vigorou na II Internacional”, forjando com força “o elemento liberador, o elemento que acentua o papel da vontade e da ação na transformação do real, a recusa do fetichismo dos ‘fatos’ e dos mitos cientificistas que levavam a um determinismo vulgar e fatalista” (COUTINHO, 1981, p.18).

As elaborações do marxismo de Mariátegui não se dariam livre de tensões e contradições aparentes, que permitiram toda a sorte de análise sobre seu legado, por vezes depreciativa entre seus debatedores¹⁸. Mas também é inegável que algumas de suas afirmações podem ser controversas e alvo de questionamentos. Ainda que seja importante reconhecê-las, constatar algumas insuficiências e até mesmo incongruências em suas elaborações, no entanto, por si só não podem ser apontadas como fatores para uma crítica inviabilizadora da atualidade de sua obra¹⁹.

Os problemas envolvendo o marxismo de Mariátegui, para fins meramente expositivos, podem ser resumidos em dois aspectos principais, que se relacionam. Primeiramente, a tensão não resolvida entre uma concepção de marxismo como teoria da sociedade e da história, com seu método de interpretação e ação revolucionária, por um lado, e como uma filosofia da história, apta para receber as águas de outras vertentes filosóficas que contribuiriam para a permanência da ação revolucionária, por outro. É por decorrência da primeira questão que surgiu, por exemplo, a problemática envolvendo a dialética marxista. Mariátegui pouca atenção daria para este tema, subintendendo-se que para ele, as questões de método e epistemológicas que a envolvem não estavam colocadas em debate, sendo substituídas por questões ético-morais relacionadas ao materialismo. Como sugeriu Quijano

qualquer comprovação de contato entre ambos, assim como incorre em anacronismo, pois parte significativa das principais elaborações de Gramsci se deram durante seu período no cárcere e só vieram a público muitos anos após o peruano já haver falecido. Sobre esta polêmica, ver Beigel (2005).

18 Um exemplo disto é expresso no trabalho de Leila Escorsim (2006), no capítulo dedicado ao exame do marxismo de Mariátegui, quando a autora emprega adjetivos reveladores de uma razoável preconceito dogmático com os aspectos inovadores da obra do Amauta, como quando esta afirma haver em Mariátegui a “falta de uma visão clara e sólida dos fundamentos filosóficos do materialismo histórico” (p.127), ou ainda, que devido ao “despreparo teórico-filosófico de Mariátegui” (p.127), sua contribuição teórica “ao desenvolvimento do marxismo seja problemática e errática” (p.135).

19 Pelo contrário, como aponta Antonio Melis, “*su propósito de situar los rasgos específicos de una formación económico-social en un modelo de desarrollo histórico, lo cual es lo único que confiere un valor auténticamente científico al marxismo, más allá de toda interpretación deformadora en el sentido del historicismo idealista*” (1979, p.30).

(2007, p. 61), para Mariátegui, vinculada à questão anterior, conferia um lugar de centralidade para a vontade individual como fundamento da ação histórica, e por isso a necessidade de um alimento de fé e de fundamento metafísico para a restauração de uma moral humana despojada das limitações da consciência burguesa.

Estes pontos serão retomados na sequência deste capítulo, mas para efeitos de uma conclusão provisória, adianta-se que em grande medida os avanços para a direção de um marxismo não-eurocêntrico, empreendidos por Mariátegui, só foram possíveis por esta forma particular de conceber ao próprio marxismo. Foi através de sua abertura teórica que, de certa forma, ele pode rejeitar a base hegeliana do marxismo e processar uma assimilação de outras fontes filosóficas e teóricas, pouco frequentes, e algumas até mesmo opostas, à tradição marxista. Para Mariátegui, o marxismo não seria um sistema fechado e autossuficiente, mas uma tradição teórica e prática em aberto, que deveria operar uma permanente e viva interação com as correntes culturais contemporâneas. Efetivamente, ele procede uma superação de muitos limites que o horizonte de conhecimento de seu tempo impunha. Reposicionaria uma série de questões referentes às percepções interpretativas da sua presente realidade social e das potencialidades e alternativas futuras. A síntese maior deste esforço se expressará em suas formulações sobre um Socialismo indo-americano.

3.2 – O Socialismo indo-americano

Mariátegui desenvolveu uma perspectiva socialista para a América Latina que buscava se apoiar nos elementos localmente presentes, adaptando o aporte interpretativo do marxismo para as especificidades de uma estratégia revolucionária no mundo não europeu e pós-colonial. Nesta empreitada, destacam-se dois aspectos singulares em sua elaboração: o indígena como sujeito central da revolução e a função do mito como efetivo impulsionador do socialismo. Ambos os aspectos se entrelaçam e formam o principal eixo estruturante e inovador de seu socialismo indo-americano.

Partindo de seu diagnóstico da sociedade peruana, em seus múltiplos aspectos, examinaria a forma como o indígena, elemento demográfico majoritário, era brutalmente excluído e sistematicamente aviltado. Diferentemente de muitos de seus contemporâneos, que

apostavam no acesso à educação como forma de promover maior justiça social para os povos indígenas, Mariátegui rejeitaria esta alternativa²⁰. Ele apontaria que a resolução da condição de exploração do índio seria econômica e social, e passaria, fundamentalmente, pela questão da posse da terra: “Colocando no primeiro plano o problema econômico-social, assumimos a postura menos lírica ou literária possível. Não nos contentamos em reivindicar o direito do índio à educação, à cultura, ao progresso, ao amor e ao céu” (MARIÁTEGUI, [1928], 2008, p.67-68). Afirmando uma posição resolutamente materialista para a questão, rompia com certa apologética que aduzia o problema indígena em termos ético-morais²¹, e apontava que “o binômio terra-índio deveria ser o eixo de toda política renovadora” (BOSI, 2004, p.191).

Enfrentar o tema da concentração de terras no Peru, significava enfrentar a principal estrutura geradora da exploração indígena, pois, “O domínio da terra coloca nas mãos dos *gamonales*²² a sorte da raça indígena, jogada num grau extremo de opressão e ignorância” (MARIÁTEGUI, [1928], 2008 p.64). Mariátegui identificou que o centro do poder de classe peruano provinha em grande medida da propriedade da terra, herdada do período colonial de forma quase inalterada, conferindo a classe proprietária uma condição privilegiada para a reprodução de sua dominação: “Os privilégios da colônia tinham engendrado os privilégios da república” (Ibidem, p.88). Apesar de a República se inspirar em um ideário liberal, conservou intacta as estruturas do latifúndio, mantendo viva esta herança do colonialismo. Pior do que isto, Mariátegui apontou que, além de não atacar ao latifúndio, “atacou, ao contrário, e em nome dos postulados liberais, a ‘comunidade’. Inaugurou-se assim um regime que, seja lá quais fossem seus princípios, piorava em algum grau a condição dos indígenas, em vez de melhorá-la” (Ibidem, p.83).

20 Mesmo reconhecendo que esta proposta seria “por muitos propugnada com a maior boa fé”, Mariátegui afirma: “O moderno pedagogo sabe perfeitamente que a educação não é uma simples questão de escola e métodos didáticos. O meio econômico e social condiciona inexoravelmente o trabalho do mestre. (...) A mecânica da servidão anularia totalmente a ação da escola, se esta mesma, por um milagre inconcebível dentro da realidade social, conseguisse conservar, na atmosfera do feudo, sua pura missão pedagógica” ([1928], 2008, p.60-61).

21 Estas propostas continham como limite maior o fato de residirem em um campo moral de raiz eurocêntrica: “A tendência em considerar o problema indígena como um problema moral encarna uma concepção liberal, humanitária, oitocentista, iluminista, que na ordenação política do Ocidente anima e motiva as ‘ligas dos Direitos do Homem’. As conferências e sociedades antiescravistas, que denunciaram de forma mais ou menos infrutífera na Europa os crimes dos colonizadores, nascem dessa tendência, que confiou excessivamente nos seus apelos pelo sentido moral da civilização” (MARIÁTEGUI, [1928], 2008, p.57-58).

22 Mariátegui refere-se aqui ao *Gamonalismo* sistema de dominação mantido pelos *Gamonales*, denominação dada aos latifundiários, sem casta colonial, da região dos andes peruanos. Este sistema surgido na metade do século XIX, perduraria até fins da década de 1960, debilitado pela Reforma Agrária do Gen. Juan Velasco Alvarado.

O Peru, com sua república inconclusa, hesitava em enfrentar um tema fundamental para o seu desenvolvimento, não apenas em termos sociais, mas mesmo na lógica liberal-capitalista: “O caráter da propriedade agrária no Peru apresenta-se como uma das maiores travas do próprio desenvolvimento do capitalismo nacional” (MARIÁTEGUI, [1928], 2008, p.109). Desta forma, a república peruana era apenas nominalmente liberal, mas não em termos efetivos²³. Assim, Mariátegui acreditava que “no Peru já passou a hora de se experimentar o método liberal, a fórmula individualista” (Ibidem, p.69). O caminho que ele propunha para enfrentar os problemas agrário e indígena passava pelo socialismo, cuja “sobrevivência da comunidade e de elementos de socialismo prático na agricultura e vida indígenas” (Ibidem, p.69), dariam condições de efetividade para esta consigna.

Seria desta capacidade de resiliência das comunidades indígenas, de seu passado e presentes comunitários e coletivistas, que se estabeleceriam as condições de viabilidade para a construção do socialismo. Para Mariátegui, “a solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus realizadores devem ser os próprios índios” ([1928], 2008, p.66). Desta forma, indicava ao indígena uma condição de centralidade e protagonismo para o socialismo indo-americano.

Sem abandonar a importância do proletariado para a construção do socialismo, este seu movimento intelectual seria um esforço que ele apontaria como de “transcendência” do marxismo para a sua realidade. Diretamente influenciado pelo indigenismo radical peruano²⁴ e impactado pelas mobilizações indígenas daquele período²⁵, para Mariátegui era uma condição evidente a importância da questão indígena para um projeto de “interpretação e transformação da realidade”, por todo seu passado e presente de exclusão.

Como afirmaria, “É o problema de três quartos da população do Peru. É o problema da maioria. É o problema da nacionalidade. A escassa disposição da nossa gente para estudá-lo e

23 A influência espanhola aqui seria decisiva para Mariátegui, o país da Contrarreforma seria detentor de um “Estado antiliberal e antimoderno por excelência” ([1928], 2008, p.121), cujas semelhanças e reflexos seriam, em seu juízo, flagrantes no Peru.

24 Dentre os autores indigenistas que Mariátegui tomaria contato em suas pesquisas, como Hildebrando Castro Pozo, foi Luis E. Valcárcel, a maior influência e proximidade. Valcárcel foi autor de *Tempestad en los Andes*, obra em que defende o renascimento indígena pela via da insurreição, que em seu juízo era eminente, faltando apenas uma liderança revolucionária, como ele afirma: “*el proletariado indígena espera su Lenin*”. Esta obra seria publicada pelo próprio Mariátegui em seu editorial Minerva, em 1927, que ele ainda escreveria o prólogo desta edição. Posteriormente, Valcárcel seria um dos mais conhecidos antropólogos peruanos.

25 Como a rebelião liderada por Rumi Maqui, em 1915, em Huancané e Azángaro.

enfocá-lo honradamente é um signo de preguiça mental e, sobretudo, de insensibilidade moral” (MARIÁTEGUI, [1928] 2005, p.85). O socialismo deveria enfrentar e superar o conjunto de condições que flagelam as massas exploradas. Em um contexto onde a maioria da população se constitui por povos indígenas, o socialismo deveria o abarcar como um componente central. Para Mariátegui, “o socialismo ordena e define as reivindicações das massas, da classe trabalhadora. E, no Peru, as massas – a classe trabalhadora – são indígenas na proporção de quatro quintos. Nosso socialismo, pois, não seria peruano – sequer seria socialismo – se não se solidarizasse, primeiramente, com as reivindicações indígenas” ([1927], 2005, p.110).

O componente indígena não se justificaria apenas pelo fator demográfico ou ainda por sua evidente e aviltante exclusão econômico-social. Mariátegui apontava também para a existência de um “comunismo incaico” praticado durante o Império Tawantinsuyu²⁶, que continha em sua organização social uma cultura coletivista estreitamente ligada a terra, um elemento específico que viabilizaria um projeto socialista na Indo-América. Afirmaria que “o *ayllu*²⁷, célula do Estado incaico, sobrevivente até agora, apesar dos ataques da feudalidade e do gamonalismo, ainda denota suficiente vitalidade para converter-se gradualmente na célula de um Estado socialista moderno” (MARIÁTEGUI [1928], 2008, p.117). Importante registrar que este destaque dado ao “comunismo” incaico não se daria de forma acrítica de seus próprios limites autocráticos. Crítico a idealizações românticas regressivas do passado Inca ou ainda de tentativas de “proletarização indígena”, Mariátegui em “sua *dialética revolucionária* entre o presente, o passado e o futuro permite-lhe escapar tanto dos dogmas evolucionistas do progresso quanto das ilusões ingênuas e passadistas de um certo indigenismo” (LÖWY, 2005, p.20, grifos do autor).

Este rompimento com o evolucionismo positivista permitiu Mariátegui elaborar uma análise que incorporasse o elemento indígena no centro de uma perspectiva marxista revolucionária, buscando suas bases explicativas não apenas nos elementos conjunturais das lutas indígenas que contemporaneamente Mariátegui pôde acompanhar, mas também em elementos historicamente forjados, cujas ocorrências ainda persistiriam. Seria a partir deste aporte conceitual que Mariátegui, “ainda dentro da clássica esquematização da evolução histórica em cinco modos de produção do marxismo desta época, antes do redescobrimiento

26 Denominação dada pelos incas ao seu império. A palavra em quéchua significa “os quatro cantos do mundo”.

27 O *ayllu* é a forma incaica da “comunidade”, que é constituída a partir de estruturas de parentesco.

do conceito de modo de produção asiático em Marx, que admitiu a tese do carácter comunista primitivo da sociedade incaica” (QUIJANO, 2007, p.84). Estes elementos comunais resgatados, passaram por um reconhecimento crítico, identificando o seu limite no despotismo teocrático do Estado Inca, o que neste sentido o coloca para além da simplificação de Engels sobre a “barbárie média” em que havia estado aquela sociedade²⁸.

Esta caracterização do aspecto comunista das antigas comunidades agrárias não era totalmente estranha ao marxismo, ainda que naquele momento não tenha sido suficientemente desenvolvida²⁹. Até que em medida essa leitura de Mariátegui é diretamente influenciada por este aspecto do pensamento de Marx é algo difícil de precisar, mas, até onde nossa pesquisa pode apurar, foi inexistente. Um inevitável paralelismo entre o comunismo incaico de Mariátegui e as comunas russas³⁰, tratadas em alguns escritos de Marx como possíveis formas embrionárias de organização socialistas – como na carta de Marx à Vera Zasúlich³¹ ou o já mencionado prefácio à edição russa do *Manifesto* –, iriam ocorrer por outros caminhos, pois o autor peruano não acessou estes textos.

A defesa feita por Mariátegui de que a revolução socialista poderia se dar em

28 Engels classificava em três épocas os estágios da cultura humana: estado selvagem, barbárie e civilização. E estas duas primeiras seriam subdivididas em fases inferior, média e superior, conforme os progressos obtidos na produção de subsistência. Assim, “(...) os índios chamados *pueblos* no Novo México, os mexicanos, os centro-americanos e os peruanos da época da conquista, achavam-se na fase média da barbárie; viviam em casas de adobe ou em pedra em forma de fortalezas; cultivavam em plantações artificialmente irrigadas o milho e outros vegetais comestíveis, diferentes de acordo com o lugar e o clima, que eram a sua principal fonte de alimentação; (...) A conquista espanhola cortou completamente todo desenvolvimento autônomo ulterior”. Mais adiante nesta mesma passagem, Engels desenvolve uma controversa – para dizer o mínimo - explicação para as diferenças no desenvolvimento entre os povos a partir de seus hábitos alimentares “Talvez a evolução superior dos arianos e dos semitas se deva à abundância de carne e leite em sua alimentação e, particularmente, pela benéfica influência desses alimentos no desenvolvimento das crianças. Com efeito, os índios *pueblos* do Novo México, que se veem reduzidos a uma alimentação quase exclusivamente vegetal, têm o cérebro menor que o dos índios da fase inferior da barbárie, que comem mais carne e mais peixe” (ENGELS, [1884] 2010, p.40-42).

29 Um exemplo é o prefácio de Marx e Engels a tradução russa do *Manifesto Comunista*, publicada em 1882, onde apontavam que “O Manifesto Comunista tinha por tarefa proclamar a inevitavelmente iminente dissolução da propriedade burguesa moderna. Mas na Rússia encontramos, face à trapaça capitalista em rápido florescimento e à propriedade fundiária burguesa que precisamente só agora se começa a desenvolver, mais de metade do solo na posse comum dos camponeses. Pergunta-se agora: poderá a comunidade rural russa, uma forma, ainda que fortemente minada da antiquíssima posse comum do solo, transitar imediatamente para a forma superior da posse comum comunista? Ou, inversamente, terá de passar primeiro pelo mesmo processo de dissolução que constitui o desenvolvimento histórico do Ocidente? A única resposta a isto que hoje em dia é possível é esta: se a revolução russa se tornar o sinal de uma revolução proletária no Ocidente, de tal modo que ambas se completem, a atual propriedade comum russa do solo pode servir de ponto de partida de um desenvolvimento comunista” (MARX & ENGELS, 2012, p.104-105).

30 Mariátegui faria abertamente o paralelo entre o Peru e a Rússia, enquanto sociedades rurais com certas características coletivistas, por exemplo, nos *Sete Ensaios...* ([1928], 2000, p.64).

31 Disponível em Marx & Engels (2013, p. 71-114).

contextos de baixa industrialização não viria do marxismo clássico, mas seria inequivocamente tributária do exemplo prático de Lenin e a exitosa revolução bolchevique em um dos “elos mais fracos” do capitalismo. Posteriormente, esta noção seria sensivelmente matizada pelo próprio bolchevismo ao longo das décadas de 1920 e 1930, colocando as posições de Mariátegui em desalinho com o marxismo hegemônico. Para além das viradas táticas conjunturais da Internacional Comunista³², não devem ser menosprezados os aspectos eurocêntricos reproduzidos pelos bolcheviques.

A linearidade evolutiva da história, tão cara ao marxismo da geração da Segunda Internacional, foi atualizada pelo stalinismo através de sua noção própria de etapas, que funcionavam como pressuposto invariável e simplificador da realidade, dentro do esquematismo da chamada lei dos Cinco Estágios de Stalin³³, onde “se transporta por decreto o modelo europeu para o planeta inteiro” (AMIN, 1989, p. 114). Na oposição trotskista, no interior do bolchevismo, igualmente se vislumbra posições profundamente eurocêntricas, ainda que com significativas inflexões. Na teoria da Revolução Permanente, postula-se a viabilidade da revolução socialista ocorrer em países “atrasados”, prevendo a possibilidade de se “pular” as etapas preliminares ao socialismo³⁴, desde que inseridas na revolução mundial. No entanto, mais do que apenas um compromisso com o internacionalismo em oposição ao “russocentrismo” de Stalin, esta abertura de Trotsky para a defesa da revolução em países não-ocidentais conservou em paralelo, a noção do Ocidente como modelo único de desenvolvimento, cabendo aos países coloniais ou semicoloniais, mesmo após uma revolução de caráter socialista, seguir de forma combinada este mesmo itinerário³⁵. Trotsky mantinha também uma firme convicção de que o sucesso do socialismo na Europa subordinava ao restante do planeta, sendo esta uma condição para a própria continuidade da existência da URSS³⁶.

32 Seria após VI Congresso da III Internacional, em 1928, que, por exemplo, a teoria do socialismo em um só país passa a ser o princípio diretor da concepção da revolução mundial, oficialmente submetida aos movimentos táticos e diplomáticos da URSS (CLAUDIN, 2013, p.94-95).

33 Nela Stalin afirmava haver uma lei universal na história, onde todas as sociedades, os modos de produção se sucederiam em cinco estágios sucessivos: comunismo primitivo – escravidão – feudalismo – capitalismo – socialismo.

34 Era corrente na Internacional Comunista diferenciar aos países como “maduros” ou “não maduros” ao socialismo, com base no percurso destes em cumprirem previamente as “etapas” necessárias para o socialismo.

35 Cf. TROTSKY, 1977, p.203-207

36 Exemplo desta postura observa-se quando Trotsky, em 1936, comenta os riscos de uma iminente agressão

Desta perspectiva, causa menos estranheza o fato de que, na década de 1930, tanto stalinistas quanto os trotskistas peruanos tenham reprovado, em maior ou menor grau, o pensamento mariáteguiano. Sua heresia não era apenas de postular uma revolução socialista para o Peru e a América Latina, mas conferir a ela um caráter original, sintetizada na consigna do socialismo indo-americano, tendo o indígena como sujeito central. Mariátegui, mesmo reconhecendo a debilidade do Estado nacional peruano, entendia que não se deveria buscar uma simples repetição mecânica e retardatária do percurso europeu, mas um esforço criativo e combinado.

Mariátegui, como vimos anteriormente, não se colocou como um “antiocidental”, mas sua defesa de um Ressurgimento Indígena, mirou em uma possível e necessária fusão cultural³⁷ entre a tradição local e a modernidade ocidental. Um “ressurgimento indígena”, não restauracionista, mas que colocaria o índio como a figura central para se repensar a sociedade peruana significou uma mudança paradigmática que vislumbrava a possibilidade histórica do grupo social majoritário assumir a condição de protagonista, superando a longa marcha de exclusão do colonialismo e do imperialismo moderno. Como ele explica:

O comunismo moderno é algo diferente do comunismo incaico (...) Um e outro 'comunismo' são produto de experiências humanas distintas; pertencem a distintos períodos históricos; são elaborados por civilizações dessemelhantes. (...) A autocracia e o comunismo são incompatíveis em nossa época; mas não o foram nas sociedades primitivas. A nova ordem, hoje, não pode renunciar aos progressos morais da sociedade moderna. O socialismo contemporâneo – outras épocas passaram por outros tipos de socialismo designados pela História por diversos nomes – é a antítese do liberalismo, mas ele nasce em seu seio e se alimenta de suas experiências. Ele não desdenha nenhuma de suas conquistas intelectuais, ele apenas despreza e denuncia suas limitações (MARIÁTEGUI, [1928] 2008, p.78-80).

Através do “comunismo agrário”, buscava-se mostrar que nos Andes, o socialismo possuía antecedentes e relações sociais ainda remanescentes para poder se amparar. Recorrendo à tradição coletivista do incário, retoma-se uma tradição com passado “nacional”,

militar fascista contra a URSS e condiciona o sucesso da resistência soviética a uma vitória dos socialistas ocidentais em seus países: “somente o proletariado europeu, irredutivelmente sublevado contra sua burguesia, poderá impedir a derrota da URSS” (TROTSKY, 1980, p.200).

37 Como afirmaria nesta passagem: “*La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno. De la presencia de un espíritu renovador, palingenésico, que se nutre a la vez de sentimiento autóctono y de pensamiento universal, tenemos presentemente muchas señales*” (MARIÁTEGUI, [1927], 1971, p.167).

servindo de instrumento para a própria construção da nação peruana. O recuo temporal feito por Mariátegui ao resgatar a memória Inca, não era fruto de um simples romantismo: “este largo retrocesso temporal se justificava na perspectiva de uma revolução social que não só responderia aos problemas imediatos do país, mas que estava chamada a transformar o conjunto da sociedade peruana, ontem e hoje, a fim de resolver o problema nacional” (FLORES GALINDO, 1980, p.47).

Para impulsionar este processo, Mariátegui, ainda que conferisse às contradições econômicas um fator determinante para o colapso do capitalismo, introduz aqui o seu conceito de Mito. Para o pensador peruano, o Mito, com sua capacidade mobilizadora, seria um elemento central e indispensável para o desenvolvimento do socialismo indo-americano. Para ele era indissociável o socialismo da força da fé e do mito, como uma resposta à “alma desencantada” da civilização burguesa que exigiria uma “alma encantada” dos criadores de uma nova sociedade³⁸. Face a uma sociedade colapsada pelas chagas da guerra e seus descaminhos, nosso autor identificou na força do mito revolucionário o vetor da transformação: “Nesta época, o que mais nítida e claramente diferencia a burguesia do proletariado é o mito. A burguesia já não tem nenhum mito. Tornou-se incrédula, cética, niilista. O mito liberal renascentista envelheceu demais. O proletariado tem um mito: a revolução social” (MARIÁTEGUI, [1925] 2005, p.59).

Mariátegui destacaria a particularidade que a função do mito teve para os povos indígenas: “a fé no ressurgimento indígena não provém de um processo de ‘ocidentalização’ material da terra quéchua. Não é a civilização, não é o alfabeto do branco, o que levanta a alma do índio. É o mito, é a ideia da revolução socialista. A esperança indígena é absolutamente revolucionária” (MARIÁTEGUI, [1928] 2008, p.53). A revolução enquanto mito, com sua capacidade mobilizadora de um projeto carregado de heroísmo e “fé revolucionária” seria a força propulsora do socialismo indo-americano. O mito era a forma de mobilizar as massas indígenas, impossibilitadas de aceder a um plano mais “elaborado” (ou ocidentalizado) da teoria revolucionária. Sua potencialidade deveria se assentar num vínculo com as tradições populares, na memória camponesa e nas práticas coletivistas pré-capitalistas ainda sobreviventes. Seria assim que o socialismo, entendido por Mariátegui em seu aspecto universal, deveria atentar à especificidade para a América Latina enquanto um ato de “criação

38 Os termos “alma desencantada” tomaria de Ortega y Gasset e a “alma encantada” de Romain Rolland, que desenvolve no artigo *O homem e o mito* ([1925] 2005, p.56-60).

heroica”:

E o socialismo, afinal, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista primitiva que a história registra é a inca. Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heroica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova ([1928], 2005, p.120).

A associação entre o mito e a revolução foi tomada de Georges Sorel, de quem adaptaria suas teses. Para Sorel, o mito não seria uma construção racional, assim, não necessitando cumprir requisitos de efetividade. Ele seria irrefutável por si, como mobilizador da ação social. O mito é a antecipação do futuro através de imagens que favorecem a mobilização e ação de um grupo. Sorel idealizaria que um Sindicalismo Revolucionário, imbuído de heroísmo e autossacrifício, poderia, através do instrumento da “greve geral revolucionária”, preparar-se para a violenta destruição da ordem existente³⁹.

A “irracionalidade” do mito soreliano seria apreendida por Mariátegui ao deslocar o eixo do mito na greve geral para a revolução socialista. Este movimento antirracional não seria fortuito; corresponderia à inflexão filosófica metafísica do peruano, que se mantendo marxista, combina seu materialismo com questões éticas e morais. O Socialismo se articulava através da visão mariáteguiana do mito, com aspirações religiosas, noção que em seu artigo *O Homem e o mito* (1925), buscou sustentar no pensamento francês contemporâneo:

Desde faz algum tempo constata-se o caráter religioso, místico, metafísico do socialismo. Georges Sorel dizia em suas *Reflexões sobre a violência*: “Estabeleceu-se uma analogia entre a religião e o socialismo revolucionário na sua intenção de preparar e até reconstruir o indivíduo para uma obra gigantesca. Bergson nos ensinou, porém, que não somente a religião pode ocupar a região do eu profundo: os mitos revolucionários podem também ocupá-la”. Como o mesmo Sorel nos lembra, Renan chamava a atenção sobre a fé religiosa dos socialistas, constatando sua inexpugnabilidade perante qualquer desalento (MARIÁTEGUI, [1925], 2005, p.60).

Como observa Löwy (2005b, p.107), ao se comparar o comentário de Mariátegui com o texto de Sorel acima mencionado, vemos que nem ele nem Renan afirmam esta tese com clareza; o “caráter religioso, místico, metafísico” do socialismo, seria, na verdade uma formulação do próprio Mariátegui. Ele promoveria uma associação direta entre fé e

39 A criação da sociedade futura através do socialismo, necessitaria do mito, que seriam indissociáveis para Sorel: “o *mito* no qual o socialismo está contido por inteiro, ou seja, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna” (SOREL, [1908] 1992, p.146, grifo do autor).

revolução:

A intelectualidade burguesa entretém-se numa crítica racionalista ao método, à teoria, à técnica dos revolucionários. Quanta 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 se deslocaram do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociáveis (MARIÁTEGUI, [1925] 2005, p.59-60).

A espiritualidade, a subjetividade e a fé foram componentes que se fizeram presentes na obra do Amauta. Sua presença é inegável e incontornável, não podendo ser apartada do conjunto de outros aspectos que guiavam suas investigações e preocupações. Em *Defesa do Marxismo*, Mariátegui elaborou que o socialismo cumpriria uma “função ética”, onde na própria ação e movimento do proletariado, o subjetivo e a materialidade se sobreporiam em um mesmo processo. Esta tensão, presente em diversas passagens, explicita uma preocupação de Mariátegui com a importância da vontade individual como fundamento para a ação histórica e o necessário “alimento de fé” para sua realização. Por esta razão que Robert Paris (1981) interpretou no *Defesa...* uma “tentativa de espiritualização do marxismo”. Não nos parece ser este o caso. Mariátegui, pelo contrário, expôs sua contrariedade a uma espiritualização do marxismo, inclusive, apontando para sua incompatibilidade e uso dos expedientes místicos para fins reacionários⁴⁰.

Como já nos referimos, tal aspecto metafísico que Mariátegui encontrou na revolução socialista se vinculava a uma identificação que ele fazia entre o ímpeto transformador e seu componente moral, não necessariamente apoiado em elementos racionais, sendo substituída, em alguma medida pela religião, em um sentido pretérito⁴¹.

Por certo, Mariátegui não buscou desenvolver um novo sentido para a religião, mas sim uma nova conceituação ético-política e espiritual em decorrência da “necessidade de infinito que existe no homem” ([1925], 2005, p.58), a qual o socialismo deveria se confrontar

40 Como na passagem a seguir: “Os preconceitos de universidade, de restaurante e de cafés exigem que se flerte com os evangelhos dos espiritualismos; impõem o gosto pelos mágicos e pelo obscuro; restituem um sentimento misterioso e sobrenatural ao espírito. E é lógico que estes sentimentos venham a estorvar a aceitação do marxismo. Mas é um absurdo enxergar neles outra coisa além de um humor reacionário, do qual não se deve esperar nenhuma cooperação ao esclarecimento dos problemas da Inteligência e da Revolução” (MARIÁTEGUI, 2011, p.94).

41 Mariátegui argumentaria: “Como foi anunciado por Sorel, a experiência histórica dos últimos lustros comprovou que os atuais mitos revolucionários ou sociais podem ocupar a consciência profunda dos homens com a mesma plenitude dos antigos mitos religiosos” ([1928], 2000, p.160).

em um sentido ampliado da religiosidade:

Gonzalez Prada se iludia [...] ao nos pregar anti-religiosidade. Hoje conhecemos muito mais do que na sua época sobre a religião [...]. Sabemos que uma revolução é sempre religiosa. A palavra religião tem um novo valor, um novo sentido. Serve para designar alguma coisa além de um rito ou uma igreja. Não importa que os soviéticos escrevam nos seus panfletos propagandísticos que “a religião é o ópio dos povos”. O comunismo é essencialmente religioso. O que ainda motiva equívocos é a velha acepção do termo ([1928], 2000, p.220).

Através de sua articulação com mito, o socialismo indo-americano de Mariátegui pretendia se vincular aos elementos da religiosidade popular, dimensão social de grande importância para amplas parcelas dos povos latino-americanos. O próprio Mariátegui, formado em uma educação católica⁴², jamais renunciaria ou negaria sua fé. Além de produzir importantes observações sócio-históricas sobre o “fator religioso” no Peru, sua principal contribuição seria a análise marxista da religião. A outrora apontada incompatibilidade aparente entre o marxismo e o cristianismo teria um de seus primeiros momentos de síntese com o pensador peruano. Não por acaso que, ao longo do século XX, a América Latina seria palco de uma perfeita fusão entre estas duas vertentes, tendo na Teologia da Libertação uma de suas maiores expressões⁴³.

3.3 – O sujeito histórico não-redutível: identidade e relações de produção

Como se viu na seção anterior, na elaboração do socialismo indo-americano, Mariátegui marcaria o protagonismo do indígena como sujeito histórico. Esta ampliação da composição das forças sociais na construção do socialismo representou um significativo ponto desviante do marxismo hegemônico. Amparando-se nos elementos da realidade local, Mariátegui não recaiu na reprodução de um modelo eurocentrado que concebesse o socialismo em termos de uma composição classista idealizada, sem um paralelo direto com a América Latina.

42 Sobre a relação de Mariátegui e a religiosidade católica de sua família ver Rouillón (2009).

43 A respeito de uma ligação entre Mariátegui e a teologia da libertação, “Provavelmente não é simples coincidência que o sacerdote peruano Gustavo Gutierrez, fundador da teologia da libertação, ministrou na Universidade de Lima um curso ‘completamente dedicado às idéias de Mariátegui’ e que sua obra fundamental *Teologia de la Liberación – Perspectivas* (1971) contém várias referências ao autor dos *Siete ensayos*” (LÖWY, 2005b, p.114)

O deslocamento do proletariado da condição de única vanguarda política, promovendo uma abertura para os elementos agrários e étnicos, não fora motivado por um esforço teórico acidental. Mariátegui manteria a noção, cara ao marxismo, da Luta de Classes como o “motor da história”, assim como reconheceria no proletariado a condição de principal agente revolucionário para a revolução mundial. Uma condição, porém, que não seria mecanicamente universal ou sem inflexões e variáveis.

Esta inovação conceitual proposta por Mariátegui era fruto de uma análise das condições socioeconômicas concretas na América Latina, em um esforço criativo de adaptação do marxismo para a realidade local. Ostentando um baixo desenvolvimento industrial, o proletariado latino-americano, como regra, não existiria em número capaz de se colocar como força motriz, tendo, portanto, que se associar e promover alianças com outros setores sociais.

Mesmo em uma condição pouco numerosa, a simples existência de um proletariado no Peru, surgido a partir do tardio desenvolvimento industrial e urbano na região costeira, era visto com otimismo por Mariátegui, que apostava em sua potencialidade política renovadora: “A formação de um proletariado industrial com tendência natural e crescente de adotar um ideário classista, o que seca uma das antigas fontes do proselitismo caudilhista e modifica os termos da luta política” (MARIÁTEGUI, [1928], 2008, p.44). Este otimismo de Mariátegui era contido pelas óbvias fragilidades do processo de modernização capitalista peruano, liderado por uma burguesia local arcaica e carregada de “espírito feudal” – a permanência do gamonalismo na serra peruana seria a expressão maior desta impossibilidade.

Sem abdicar de um nível de centralidade para os fatores econômicos no desenvolvimento das sociedades sob o capitalismo, o pensamento mariáteguiano dedicou especial atenção a outros fatores que comporiam a formação da identidade de classe⁴⁴. Estes fatores teriam especial importância na análise da América Latina pelas especificidades de sua inserção dependente no sistema capitalista mundial e pelas marcas dos antecedentes históricos do colonialismo. Em síntese, sem renunciar aos preceitos tidos como centrais para o marxismo, Mariátegui realizou inflexões que dilatariam seu escopo, intuindo para uma condição de complexidade social significativamente maior que usualmente se observava nos

44 Não é excessivo observar, para não induzir a uma leitura anacrônica, que Mariátegui não se referia ao tema da identidade nos termos que está contemporaneamente posto este debate. No entanto, muitas de suas preocupações dialogaram com o tema, como se buscará demonstrar na sequência desta seção.

debates marxistas de seu tempo.

Para Mariátegui, a expropriação econômica não seria o único fator motivador para uma unidade de classe, concorrendo outros elementos que igualmente deveriam ser observados tanto na análise, como na ação política. Em outra direção, o próprio capitalismo e, principalmente, sua burguesia dominante, igualmente, não poderiam ser reduzidos apenas as engrenagens econômicas que organizam a expropriação e sua reprodução. Observando criticamente o capitalismo peruano, afirmou: “O capitalismo não é apenas uma técnica; é, além do mais, um espírito. Esse espírito, que nos países anglo-saxões alcançou sua plenitude, é exíguo e incipiente entre nós, rudimentar” (MARIÁTEGUI, [1928] 2008, p.51). Mesmo se arriscando com algumas imprecisões, Mariátegui não sucumbiu ao esquematismo simplista de certos marxismos vulgares e de economicismos exacerbados.

Para além do econômico, Mariátegui, no projeto político classista de seu socialismo indo-americano, observou a importância da incorporação política de outros aspectos reprodutores da exploração e dominação social. Por exemplo, conferiu importância à questão feminista. No capitalismo, “A sociedade não se divide unicamente em classes, mas também em sexos”; o sexo conferia ou negava direitos políticos e Mariátegui arriscou apontar que “Com a burguesia, as mulheres ficaram muito mais excluídas da política do que com a aristocracia. A democracia burguesa era uma democracia exclusivamente masculina” ([1924] 2005, p.163). Ainda, entendeu que “O feminismo como ideia pura, é essencialmente revolucionário” (MARIÁTEGUI, [1924] 2005, p.169), reconhecendo a pluralidade de suas tendências⁴⁵.

A forma como Mariátegui conecta o feminismo ao caráter de classe do socialismo demonstra a maneira com que, em geral, daria sua abertura para aspectos extra-econômicos, que dialeticamente interagiriam com os aspectos econômicos. Não há uma ruptura com o aspecto econômico, mas uma recusa expositiva-metodológica de Mariátegui com traços que ele identificaria como cientificistas ou deterministas. Alguns apontamentos feitos pelo Amauta sobre a classe trabalhadora são significativos desta abertura.

Incorporando os aspectos constitutivos do proletariado desenvolvidos pelo marxismo

45 Pontuava Mariátegui: “Ninguém deve surpreender-se com o fato de que as mulheres não se reúnem num movimento feminista único. O feminismo tem, necessariamente, várias cores, diversas tendências. (...) A luta de classes – fato histórico e não assertiva teórica – reflete-se no plano feminista. As mulheres, tal como os homens, são reacionárias, centristas ou revolucionárias. Não podem, por conseguinte, combater juntas a mesma batalha. No panorama humano atual, os indivíduos se diferenciam mais pela classe do que pelo sexo” ([1924] 2005, p.168-169).

clássico, partiria destes pressupostos comuns de subjugação – monopólio privado dos meios de produção, expropriação da mais-valia, entre outros – para investigar elementos que compõem as relações sociais dos setores populares. A cultura, em suas mais variadas manifestações; a religião; a educação e as questões étnico-raciais foram alguns dos aspectos que mereceram um olhar crítico de Mariátegui, em sua tentativa de contemplar a multiplicidade de fatores envolvidos, em uma relação não necessariamente dicotômica, mas entrelaçada.

O pensador peruano daria especial atenção aos aspectos morais que atuariam para sedimentar os laços de solidariedade e união entre os setores subalternos. Se este componente já seria importante em sua compreensão da organização social urbana, para os trabalhadores rurais tal dimensão seria ainda mais significativa. Dado o relevo do trabalho no campo para o Peru, onde as massas camponesas eram majoritariamente indígenas, sem um exercício de compreensão da função dos laços familiares, não se compreenderia a organização da Comunidade (ou *ayllu*). Os vínculos dentro da Comunidade, manifesto nas variadas formas de cooperação ou associação, para Mariátegui, demonstrariam a vitalidade do “comunismo indígena”. Num processo de sistemática apropriação de terras pelo latifúndio, “O índio, apesar das leis e de cem anos de regime republicano, não se tornou individualista”; e, completaria: “O comunismo, ao contrário, continuou sendo a única defesa para o índio” (MARIÁTEGUI [1928], 2008, p.95).

Contrariando aqueles que afirmavam o carácter arcaico e improdutivo do *ayllu*, como sendo este formato de organização social antimoderno e avesso a qualquer desenvolvimento e transformação, Mariátegui perceberia o dinamismo inato no trabalho comunal, cujo sentimento jurídico popular da família camponesa promoveria “no índio os estímulos morais necessários para seu rendimento máximo como trabalhador” (MARIÁTEGUI [1928], 2008, p.98-99). Nesse raciocínio recorreria a observações antropológicas do trabalho coletivo na Comunidade para demonstrar a superioridade deste modelo, através da associação a um componente moral. Mariátegui também buscaria amparo em autores pouco usuais nos debates marxistas: novamente Sorel e em Proudhon⁴⁶.

46 Neste ponto, Mariátegui apresenta uma leitura de Proudhon a partir de Sorel, como este dando continuidade as preocupações proudhonianas “sobre o papel da família na estrutura e no espírito da sociedade, considerou com afiada e sagaz profundidade ‘a parte espiritual do meio econômico’ e concluiria com uma citação de

Sua preocupação era “não apenas com a formação da consciência jurídica do proletariado, mas a influência da organização familiar e seus estímulos morais, no mecanismo de produção e em todo o equilíbrio social” (MARIÁTEGUI [1927] 1971, p.162). Neste argumento, em nome de um maior rigor analítico, ele poderia ter buscado amparo de forma mais direta no próprio “dialético de Trier”⁴⁷, quando este em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, fez referência ao aspecto da família na formação da classe⁴⁸. O que Marx deixaria claro e que o pensador peruano intuiu sem desenvolver é que a família ganhou importância, mas de forma assessoria, para a formação da classe, na medida que é um elemento constitutivo dos laços comunitários indispensáveis para a formação da classe⁴⁹.

Um outro aspecto dos debates mariateguiano acerca da composição e da identidade de classe seriam as questões étnico-raciais. Este é um ponto especialmente controverso entre os estudiosos da obra do pensador peruano. Sem a pretensão de aqui esgotá-lo, será exposto alguns de seus principais aspectos e como este tema é associado ao debate da própria constituição do sujeito histórico revolucionário para o Amauta.

Ao trazer o elemento indígena para uma condição de protagonismo, não os incluindo sob um indefinido véu classista de Campesinato, mas preservando as características e singularidade de povos originários da Indo-América, Mariátegui efetivamente incorporou a questão racial em suas análises. Com isso, reforçou uma perspectiva que já pôde ser antevista ao longo desta seção: a condição não-reduzível as relações de produção na formação da identidade⁵⁰.

Sorel, onde este afirmaria que “o trabalho depende, numa medida muito grande, dos sentimentos que os operários têm diante de sua tarefa” ([1928], 2008, p.99).

47 Mariátegui assim chamou Marx em referência a cidade de Trier, local de nascimento do pensador alemão.

48 Como nesta passagem em que delimita a formação de classe: “Milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, formam uma classe” (MARX, [1852], 2011, p.142-143).

49 Para tentar não deixar dúvidas sobre este ponto, enfatizamos que “A consciência de classe permanece atrelada a um sentimento de comunidade ligado por conexões nacionais e por organizações políticas, e não aquele outro sentimento de comunidade cujo modelo estrutural é a família. Embora *não* seja identificada com a natureza, a família aqui está agrupada em torno do que Marx chama de ‘troca natural’, que é, filosoficamente falando, um ‘marcador de lugar’ para o valor de uso. A ‘troca natural’ é contrastada com o ‘intercâmbio com a sociedade’, (...) esse ‘intercâmbio’ então ocupa o lugar de troca que leva à produção de mais-valia, e é nesse intercâmbio que o sentimento de comunidade que leva ao agenciamento de classe deve ser desenvolvido” (SPIVAK, 2012, p.48, grifo da autora).

50 Não é excessivo registrar aqui, novamente, que a noção de Identidade não era uma questão colocada para Mariátegui nos termos que contemporaneamente está estabelecido o debate.

Como já observado, para o marxista peruano, o problema indígena não deveria ser encarado como uma questão moral, mas sim em uma agenda amparada em pautas materialistas, tendo o seu centro na questão da posse da terra e no fim do gamonalismo. Seria nestes termos que rejeitaria com contundência o uso da categoria etnia para o debate envolvendo a problemática dos índios na América Latina: “a tese de que o problema indígena é um problema étnico não merece sequer ser discutida” ([1929], 1971, p.26). Esta passagem nos permite levantar a forma como Mariátegui empregava os conceitos de Etnia e Raça, assim como a necessária problematização envolvendo ambos os termos.

A noção ocidental de uma divisão “natural” da humanidade por raças é um dos frutos diretos da conquista iniciada por Colombo em 1492. No colonialismo, a divisão hierárquica entre diferentes raças e povos foi indispensável para a Europa justificar sua dominação através de uma “*práxis* irracional da violência” (DUSSEL, 2005, p. 49). Pelo caráter “civilizatório” da Modernidade, o emprego de uma dominação violenta seria legítimo, pois, seriam inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios da modernização dos outros povos tidos como “atrasados”, das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, entre outras formas de dominação.

A América espanhola foi um terreno pioneiro no emprego da racialização dos mecanismos de exploração. Estes antecedentes coloniais, com suas perversas continuidades no contexto pós-colonial latino-americano, levam Mariátegui a enfrentar a questão racial. A associação entre raça e uma diferenciação hierárquica por fatores biológicos, assim como outras abordagens supostamente científicas eram identificados como um discurso racista com o objetivo de legitimar a subjugação de outros povos: “O conceito de raças inferiores serviu ao Ocidente branco para sua obra de expansão e conquista” (MARIÁTEGUI [1928], 2008, p.57).

O termo raça é utilizado por Mariátegui em uma dupla dimensão: nas diferenças das características biológicas e na da história civilizacional de cada grupo humano. Este duplo caráter da categoria raça, no entanto, foi frouxamente articulado por Mariátegui, não ficando claro de que maneira ambas se relacionariam, já que em algumas passagens, não deixou explícita a dimensão abordada. Com relação ao emprego de raça como características físicas, ele não admitia nenhuma ideia de superioridade ou inferioridade; já sobre o aspecto da raça enquanto desenvolvimento civilizatório, em boa medida, sim. Para Quijano, “De fato, em todos os textos está implícita a admissão da ideia de ‘raça branca’ como a mais avançada. Esta

é sinônimo de europeia, obviamente, já que está sempre colocada no singular” (2014, p.772). Esta superioridade da dimensão civilizacional se dava pela vinculação desta com as relações de produção; é nesse sentido que Mariátegui chegaria a falar em uma “civilização branca”⁵¹.

O termo Etnia teria um uso por Mariátegui de forma restrita e ocasional, justificado em parte pelo seu emprego naquele período, que seguramente não lhe parecia nada atrativo⁵². Esta categoria não era, originalmente, menos prejudicada que a de raça. Porque, naturalmente, os europeus não eram “etnias”, senão “nações”. São os outros, africanos, asiáticos ou americanos, que são “etnias”. No entanto, em certos momentos, Mariátegui utilizou “étnico” quase como um equivalente à raça em termos biológicos⁵³.

Mariátegui seguramente debruçou-se sobre a questão racial buscando identificar primeiramente seus mecanismos de dominação e formas de supressão, o que fica evidenciado em sua abordagem sobre os indígenas. Mas como pode-se, em certa medida, antever até aqui, não se restringiu a este aspecto, compreendendo haver uma gama de outros fenômenos que concorriam em torno das questões “raciais” e “étnicas” e sua importância para a compreensão da realidade latino-americana.

Um tema controverso e, talvez por essa razão, muitas vezes negligenciado entre os pesquisadores do pensamento mariateguiano é sua abordagem com relação ao negro na América Latina. Pouco abordada em sua obra, seus comentários envolvendo os negros, tratados de forma isolada, e talvez apressada, permitem leituras que apontem para uma flagrante contradição com suas posições com relação aos indígenas⁵⁴. Para ilustrar, partindo

51 Como nesta passagem: “*En el agro feudalizado, la civilización blanca no ha creado focos de vida urbana, no ha significado siempre siquiera industrialización y maquinismo: en el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa, ni aun tecnológicamente, ningún progreso respecto de la cultura aborígen*” (MARIÁTEGUI, [1929], 1971, p. 25).

52 “*En primer lugar, antes de 1930 la categoría de ‘etnia’ aún estaba haciendo su ingreso en la problemática antropológica, por medio de los franceses, y sobre todo respecto de las poblaciones africanas colonizadas. Probablemente en la atmósfera intelectual europea de entreguerras, el olor colonialista de la categoría era muy intenso, puesto que era entonces más patente que hoy que el término servía para marcar las desigualdades, en términos de ‘inferioridad’ / ‘superioridad’ y no tanto las diferencias culturales, entre colonizados y colonizadores, entre europeos o “blancos” y africanos o “negros”. En todo caso, sin duda mucho más que ahora. En esa atmósfera intelectual Mariátegui no podía dejar de sentirse lejos de los atractivos del concepto de ‘etnia’*” (QUIJANO, 2014, p. 770-771).

53 Por exemplo, “*La raza India no fue vencida, en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero si fue vencida por su técnica que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes*” (MARIÁTEGUI [1929], 1971, p.31, grifo nosso).

54 Como em Luis Veres (2002) que qualifica de forma provocativa Mariátegui como racista, ou em uma abordagem mais refinada e aberta no artigo de Juan E. de Castro (2010), *¿Fue José Carlos Mariátegui racista?*.

de uma análise do passado para explicar o presente, Mariátegui sentenciava:

A raça negra, importada para a América Latina pelos colonizadores para aumentar seu poder sobre a raça indígena americana, passivamente preencheu sua função colonialista. Explorada ela mesma duramente, reforçou a opressão da raça indígena pelos conquistadores espanhóis. Um maior grau de mescla, de familiaridade e de convivência com estes nas cidades coloniais, a converteu em auxiliar do domínio branco, apesar qualquer explosão de humor turbulento ou levantes. O negro ou o mulato, em seus serviços de artesão ou doméstico, compôs a plebe sempre ordenada mais ou menos incondicionalmente a casta feudal. A indústria, a fábrica, o sindicato, redimem ao negro desta domesticidade. Apagando entre os proletários a fronteira de raça, a consciência de classe eleva moral e historicamente ao negro. O sindicato significa a ruptura definitiva dos hábitos servis que permanecem, no entanto, na condição do artesão ou criado (MARIÁTEGUI [1929], 1971, p.27-28).

Julgamos desnecessário aqui apontar o absoluto equívoco da afirmação de uma “passividade do negro” escravizado na América Latina⁵⁵. Esta passagem não é isolada⁵⁶; assim, sem rodeios, não se pode negar uma visão geral negativa de Mariátegui sobre o papel do negro no colonialismo e que, mesmo de forma matizada, permanece em sua análise do presente. Se deduz que, por exemplo, devido a esta perspectiva negativa do negro, que Mariátegui silenciaria sobre a Revolução Haitiana, não lhe dedicando mais do que algumas poucas e isoladas linhas. Quais seriam as razões para esta idiosincrasia no pensamento mariáteguiano?

Para tentar esboçar uma resposta, acreditamos que um melhor caminho é inserir este tema dentro do debate sobre a questão nacional, onde o tema da identidade se colocou como um eixo explicativo elucidador. Com relação aos indígenas, Mariátegui afirmou que “A raça indígena é uma raça de agricultores. O povo incaico era um povo de camponeses, dedicados ordinariamente a agricultura e ao pastoreio. (...) Sua civilização se caracterizava, em todos seus traços dominantes, como uma civilização agrária” ([1928] 2000, p.42). Desta forma, o vínculo com a terra seria um traço de identidade fundamental e ao falar em “civilização agrária” ele deixaria entrever uma compreensão de que a terra cumpriria uma função primordial, determinando a todas as atividades humanas. Seria desta forma que, em um determinado nível, haveria uma oposição da raça indígena à raça negra, pois esta última teria:

55 As incontáveis rebeliões de escravos e diferentes manifestações de resistência, por todas as Américas, falam por si, para não mencionar a primeira revolução anticolonial da história, liderada pelos negros haitianos no final do século XVIII. Sobre a Revolução Haitiana, ver James (2015).

56 Como por exemplo, nos Sete ensaios...([1928] 2000), nas p.35, p.45-46 e p.146.

(...) perdido contato com sua civilização tradicional e seus idiomas próprios, adotando integralmente a civilização e o idioma do explorador; esta raça tampouco tem raízes históricas profundas na terra em que vive, por haver sido importada de África. No que se refere a raça índia, o caráter social conserva em maior medida sua fisionomia, pela tradição ligada a terra, a sobrevivência de parte importante da estrutura de sua civilização, a conservação do idioma e de muitos costumes e tradições, mas não a religião (MARIÁTEGUI [1929], 1971, p.79).

Este suposto desenraizamento com a terra que colocaria aos negros afastados de uma “peruanidade” é o que explicaria igual animosidade demonstrada para com os asiáticos radicados no Peru⁵⁷, ainda que afirmasse sempre que tanto indígenas, quanto negros e chineses seriam igualmente vítimas da raça branca. Nesta peruanidade, a questão racial se inseria dentro da bidimensionalidade anteriormente referida (aspectos físicos aparentes e dimensão cultural), não recaindo em uma hierarquia biológica.

A diferenciação que faria Mariátegui entre o indígena e o negro no campo cultural estabeleceria uma dicotomia de tipo sarmientiana entre civilização e barbárie. Neste caso, entre uma cultura autóctone, resiliente ao colonialismo e capaz de conservar valores civilizacionais próprios que teria sua antítese no negro escravizado, símbolo maior da barbárie colonial. Deixaria isso explícito ao afirmar que: “O escravo negro prestou ao culto católico seu sensualismo fetichista, sua obscura superstição. O índio, sadiamente panteísta e materialista, havia alcançado o grau ético de uma grande teocracia; o negro, no entanto, transbordava por todos seus poros o primitivismo da tribo africana” (MARIÁTEGUI, [1928], 2000, p.146). Assumidamente leitor de Sarmiento e Hernández, não esconderia sua admiração pela cultura da Região do Prata e pela figura do *gaucho* argentino⁵⁸. Esta leitura de Mariátegui por certo, consciente ou inconscientemente, seria marcada por ideias liberais e positivistas da época, que tomaria de Sarmiento e Hernández. Porém, “se usa um vocabulário mais ou menos idêntico ao do autor de *Facundo*, a diferença deste, apenas se refere à desigualdade de cultura ali onde o ensaísta argentino faz intervir a noção de inferioridade racial” (FORGUES,1994, p.143). Mas, a principal diferença seria que, enquanto para “Sarmiento e Hernández o negro era irrecuperável, Mariátegui veria nele principalmente uma pessoa humana vítima de um sistema e suscetível a transformações” (Ibidem, p.144).

57 Pois ele apontaria que os contingentes de imigrantes chineses viriam para a costa peruana apenas para substituir a função exercida anteriormente pelos escravos negros ([1928] 2008, p.39).

58 “*En la república del sur, el cruzamiento del europeo y del indígena produjo al gaucho. En el gaucho se fundieron perdurable y fuertemente la raza forastera y conquistadora y la raza aborígen. Consiguientemente la literatura argentina –que es entre las literaturas iberoamericanas la que tiene talvez más personalidad– está permeada de sentimiento gaucho*” (MARIÁTEGUI, [1928], 2000, p.146).

A questão racial, portanto, era entendida como elemento que não poderia ser ignorado, principalmente por ser um constructo de dominação essencial dentro da lógica iniciada com a dominação colonial, mas que não deveria ser absolutizada, ignorando outros aspectos fundamentais.

A raça, por si só, não tem despertado e nem despertará o entendimento de uma ideia emancipadora. Sobre todo, não adquirirá nunca o poder de impor e fazê-lo. O que assegura sua emancipação é o dinamismo de uma economia e de uma cultura que portam, em sua entranha o gérmen do socialismo (MARIÁTEGUI [1929], 1971, p.31)

Seria fundamentalmente pelo aspecto cultural que Mariátegui privilegiaria aos indígenas na “missão da peruanidade”, mas de forma restrita, não se estendendo indistintamente à América Latina⁵⁹ e à própria construção do socialismo, onde a igualdade entre as raças seria um pressuposto pela própria condição de classe.

O índio e o negro proletarizado, assim como o processo de mestiçagem, eliminariam gradualmente a qualquer diferenciação cultural por raças⁶⁰. Há aqui uma ambivalência: onde a proletarização era vista como um elemento capaz de “redimir” os negros de seus vínculos coloniais e o projetar em uma condição emancipada⁶¹, também se poderia desintegrar plenamente a cultura indígena neste processo⁶². Esse processo por um lado atendia a uma certa dinâmica inerente à modernização capitalista, mas por outro Mariátegui colocaria um olhar crítico e não apologético dessa proletarização como caminho desejável ou necessário.

Sua crítica à civilização ocidental, como vimos, não propunha o abandono da técnica,

59 Em um de seus raros comentários sobre o Brasil, Mariátegui, de forma pouco refletida, reproduziria as posições de um “companheiro do Brasil” (não identificado no texto) que lhe informara sobre a inexistência (sic) de problemas raciais envolvendo indígenas e negros no país, devido a mestiçagem e a igualdade racial que ela promovia ([1929] 1971 p.50-53).

60 “*El aspecto puramente racial del problema, por lo que a ambas razas se refiere, se encuentra también fuertemente disminuido por la proporción del mestizaje y por la presencia de estas mismas capas mestizas y hasta de elementos blancos, em unión con los elementos indios y negros, dentro de la clase proletaria, dentro de la clase de los campesinos pobres, dentro de las clases que se encuentran en la base de la producción y son mayormente explotadas*” (MARIÁTEGUI [1929], 1971, p.79).

61 “*A medida que el proletariado negro adquiere conciencia de clase, a través de la lucha sostenida para conseguir sus reivindicaciones naturales de clase explotada, realizándolas con la acción revolucionaria en unión del proletariado de otras razas, en esa misma medida los trabajadores negros se habrán librado efectivamente de los factores que los oprimen como razas ‘inferiores’*” (MARIÁTEGUI [1929], 1971, p.85).

62 “*(...) el indio, sin elevar su nivel económico, sólo por el hecho de haber abandonado forzosamente su terruño (por haber sido expulsado de sus tierras o por el servicio militar) y haber entrado en contacto con la civilización blanca, queda desconectado para siempre de su propia raza, pugna por borrar todos los rasgos que a ella lo ligan, y tiende a confundirse con el blanco o mestizo, primero en los hábitos y costumbres, y mas tarde, si le es posible, en la explotación de sus hermanos de raza*” (MARIÁTEGUI [1929], 1971, p.80).

da ciência e mesmo de sua produção cultural, mas uma abertura para outras formas de organização e compreensão das sociedades. É desta busca que encontrará na “civilização indígena”, - renovada e não passadista, como gostava de enfatizar – seu elemento local que possibilitaria essa transformação.

Admitindo uma relativa superioridade da “civilização branca” evocaria a “civilização indígena” como caminho de construção de uma nova realidade internacional, sem o predomínio de uma única “civilização”, na qual, para a Indo-américa, o socialismo deveria incorporar os elementos comunitários e classistas para sedimentar o caminho desta nova sociedade. Ao apontar para aspectos extraeconômicos, Mariátegui com maior ou menor sucesso empreendeu um esforço notável de buscar captar o conjunto de elementos que compõem a complexidade das formações das classes sociais e suas particularidades para o contexto da América Latina. Em suma, estaria atento a toda instância capaz de produzir laços sociais com potencial alternativo ao capital.

3.4 – Uma “filosofia da história” não-eurocêntrica

Será empreendida nesta seção uma tentativa de apontar os contornos de uma “filosofia da história” identificável no pensamento de Mariátegui. Por certo este não foi um esforço que deliberadamente o Amauta buscou desenvolver. Justamente por não ser deliberado e sistemático, o mesmo foi lacunar e sem o devido rigor que o emprego do termo “filosofia da história” deveria exigir. Aqui ele será empregado de forma restrita, apenas no sentido de agregar aspectos que compõem um conjunto de temas abordados neste terreno por Mariátegui.

Feitas estas ressalvas, fato é que inadvertidamente, e como consequência direta de suas preocupações, é identificável em Mariátegui uma interpretação da história comprometida com uma visão não-eurocêntrica da realidade, com notáveis aportes e implicações. É por esta razão que se tentará aqui este esforço de síntese: por entender que, ao lado dos outros aspectos já apontados neste trabalho, a visão da história mariáteguiana é uma de suas principais contribuições. É desta perspectiva histórica não-eurocentrada que seu marxismo periférico pôde estabelecer suas marcas de distinção com o marxismo hegemônico.

Parte desta diferença é melhor compreendida a partir da crítica à modernidade contida no marxismo de Mariátegui. A modernidade capitalista consolidou uma perspectiva universalista que carrega consigo um sentido próprio para a história, que se destina a um ideal de progresso infinito, baseado no modelo europeu. Para os demais povos e “nações sem história”, caberia apenas buscar imitar este modelo. Esta “fantasmagórica história universal imaginada por Hegel”, como qualifica Lander (1997, p. 06), tão questionada a partir de finais do século XIX e, principalmente, após as crises da primeira metade do século XX, teria em Mariátegui uma de suas vozes críticas.

Se é verdade que Mariátegui em hipótese alguma possa ser qualificado como um anti-hegeliano, por outro lado é inegável seu desprendimento deste pressuposto filosófico influente para uma importante parcela do pensamento ocidental. Mesmo o marxismo tendo uma inegável influência hegeliana, não seria casualidade o relevo que Mariátegui daria para os aspectos de superação da filosofia de Hegel empreendido por Marx. Como justificaria, “essa filiação não significa nenhuma servidão por parte do marxismo a Hegel nem à sua filosofia, que segundo a célebre frase, Marx pôs de pé contra a intenção de seu autor, que a havia colocado de ponta cabeça” (MARIÁTEGUI, [1927] 2011, p.43).

Mariátegui, ao rejeitar uma noção hegeliana de História Universal, iria contrapor um dos pilares do eurocentrismo. Seu esforço em inserir a cultura pré-colonial como elemento constitutivo para a identidade latino-americana e para sua emancipação social através do socialismo, buscou justamente superar criticamente este modelo.

A crítica à História Universal, da qual se depreende a crítica à noção de Universalidade (em seus aspectos normativos e explicativos), decorre uma problematização da noção de Totalidade. A crítica a totalidade se dá quando esta é entendida como um constructo analítico com pretensão a englobar todas as facetas consideradas significativas (e por vezes arbitrarias) para a compreensão de processos históricos e sociais, enquadrando-os dentro de invariáveis redutoras, amparadas em modelos teóricos não permeáveis a complexidades variáveis. A universalidade, como no *cogito* cartesiano, é entendida como positiva e neutra. Problematizar é diferente de recair em uma frágil fluidez que nega a existência de qualquer totalidade, mesmo que parcial, impedindo uma análise processual ou ampliada da realidade social. Ou ainda, na direção oposta, partir para uma ingênua ou parcial perspectiva que aceita de forma acrítica o ideal de totalidade histórica forjada sob o prisma distorcido da modernidade capitalista que, de forma recorrente, busca travestir processos

históricos recentes como falsamente eternos, sendo a própria lógica do capital o arquétipo racional desta universalidade.

O pressuposto, profundamente eurocêntrico, de buscar identificar um sentido universal para a história⁶³, encontra alguns pontos de superação na obra de Mariátegui, que encontrariam eco no pensamento de Marx. Para este, a universalidade não possui um caráter supra-histórico, mas está associada ao próprio capitalismo que engendrou uma plena e efetiva universalidade humana, inédita até então. Ao desenvolver as forças produtivas em uma escala sem precedentes, produzindo uma unidade da economia mundial, estabeleceu uma efetiva universalidade econômico-social na terra⁶⁴. Este processo, no entanto, não estaria de forma alguma pré-determinado por forças estranhas à ação humana.

Marx não concebia a história de maneira determinista, ainda que muitos de seus continuadores assim o fizeram. Se alguns aspectos de Marx permitiram uma interpretação determinista, também é verdade que houve outros marxistas como Mariátegui que abertamente rejeitaram qualquer tipo de determinismo, partindo do mesmo Marx. Evocando a Lenin, afirmaria: “O marxismo, onde se mostrou revolucionário – isto é, onde foi marxista – nunca obedeceu a um determinismo passivo e rígido” (MARIÁTEGUI [1927] 2011, p.60).

O movimento de Mariátegui de buscar nos elementos persistentes de um Comunismo Incaico aspectos viabilizadores do socialismo no continente só é possível a partir dessa rejeição a qualquer determinismo. O processo de formação econômico-social capitalista que havia ocorrido na Europa não teria sido um itinerário necessário para todos os povos do mundo, como sintetizaria: “O advento político do socialismo não pressupõe o cumprimento perfeito e exato da etapa econômica liberal, segundo um itinerário universal. Já disse em

63 Sobre o caráter eurocentrado do universalismo hegeliano (assim como o de matriz liberal), ele se constituiu a partir de um pressuposto essencialmente excludente, e, portanto, parcial: “As obras de Locke e de Hegel – além de extraordinariamente influentes – são neste sentido paradigmáticas. Ao construir-se a noção de universalidade a partir da experiência particular (ou paroquial) da história europeia e realizar a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana do ponto de vista dessa particularidade, instituiu-se uma universalidade radicalmente excludente” (LANDER, 2007, p.26).

64 Marx deixa claro, em inúmeras passagens esta distinção entre uma “universalidade antiga” e restrita a aspectos essenciais e a universalidade imposta e efetiva no capitalismo. Em *O Capital*, Marx traça algumas comparações do *ethos* na sociedade capitalista moderna, unicamente interessada em produzir uma quantidade maior de mercadorias e capital; com o espírito da antiguidade clássica, onde o processo de trabalho seria uma “atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso- apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpetua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais” (MARX, 2013, p.261). Este trabalho anteriormente baseado “exclusivamente na qualidade e no valor de uso” seria substituído no capitalismo por outra onde se objetiva “produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor, e não só valor, mas também mais-valor” (Ibidem, p.263).

outro lugar que é muito possível que o destino do socialismo no Peru seja em parte realizar, segundo o ritmo histórico que o governe, certas tarefas teoricamente capitalistas” (MARIÁTEGUI [1929] 1971, p.273).

Para dimensionar a relevância deste ponto sensível nos debates marxistas, observe-se o episódio do embate de Mariátegui com Codovilla e o Komintern. O momento em que as teses do peruano são rejeitadas pelo marxismo oficial, apresentava como debate de fundo a suposta fatalidade histórica do triunfo do socialismo, apontando para uma necessária destruição da comunidade agrária. Se para a ortodoxia stalinista esta última era um empecilho para o socialismo, para Mariátegui o *ayllu* seria um organismo vivo, carregado de potencialidades⁶⁵.

A semelhança destas posições de Mariátegui com as do “último Marx” é notável. Se para Marx, como já vimos, a comunidade rural russa poderia servir de embrião para o comunismo, da mesma maneira a comunidade indígena era assim identificada por Mariátegui. Em ambos os casos, Rússia e Peru, compartilhavam uma condição de se encontrarem na periferia do Ocidente, ainda não integradas plenamente ao sistema de reprodução capitalista. As similitudes entre as duas formações sociais, reiteradas vezes, seriam apontada pelo peruano⁶⁶. Mariátegui chegaria a conclusões semelhantes às de Marx por seus próprios caminhos, sem jamais ter tido contato, até onde se tem registro, com nenhum dos textos em que o pensador alemão abordou especificamente estas questões.

Vem à tona neste ponto um outro aspecto notável – ainda que nem sempre destacado – no pensamento de Marx, que é sua rejeição a uma noção de “história universal” e a uma teleologia determinista⁶⁷. Mariátegui intuiria na mesma direção, compreendendo ao

65 “Cremos que, entre as populações 'atrasadas', nenhuma reúne, como a população indígena inca, condições tão favoráveis para que o comunismo agrário primitivo, subsistente em estruturas concretas e no profundo espírito coletiva, transforme-se, sob a hegemonia da classe proletária, numa das bases sólidas da sociedade preconizada pelo comunismo marxista” (MARIÁTEGUI [1929] 2005, p.144). Mesmo fazendo concessões a terminologia e ao esquema teórico da Internacional Comunista, seu apelo seria objeto de críticas e rejeitado pelo marxismo hegemônico.

66 Ver em *Sete Ensaios...* ([1928] 2000) p. 48, 64, 66, 86, 90 e 93.

67 Como em sua carta de 1878, para a redação da revista russa *Otechestveneye Zapiski*, em resposta a um artigo publicado nesta sobre *O Capital*. Marx julga equivocada a transposição mecânica ali feita de seus postulados para a realidade russa. Comentaria que “Ele ainda tem necessidade de metamorfosear totalmente o meu esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem”, em seguida, após Marx exemplificar com passagens de sua obra que atestariam sua visão não linear da história, concluiria que tais fenômenos jamais seriam plenamente compreensíveis, “tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica” (2013, p.68-69).

“marxismo como um instrumento de análise produtivo e não como uma teoria apriorística meramente descritiva de um modelo universal, que supostamente deveria aplicar-se de maneira subsidiária – como até o momento se havia feito – na América Latina” (KOHAN, 2014, p.29).

Mariátegui identificou com precisão a incompletude do universalismo eurocêntrico; em diversas passagens procurou deixar explícita sua contrariedade a esta normativa. A título de ilustração, essa percepção pode ser observada em artigo onde o pensador comentou as proposições de reconstrução europeia no pós-guerra feitas por Keynes, Caillaux e principalmente pelo então primeiro-ministro italiano Francesco Saverio Nitti, caracterizando-os dentre uma percepção mais ampla e condicionada. Estes, não seriam “futurista nem passadista, se não presentista, atualista. (...) Porém, rotundamente, esta geração também tem uma fé, uma crença. A fé e a crença no Ocidente Provincial. A raiz de seu evolucionismo é esta devoção íntima” (MARIÁTEGUI,[1925] 1975, p.60). Mais adiante ainda, discorrendo sobre a parcialidade de suas defesas da “humanidade”, aponta que, “não o inquieta o destino da Humanidade com maiúscula: o inquieta a sorte da humanidade ocidental, da humanidade branca. Não aceita o imperialismo de uma nação europeia sobre outra; porém sim aceita o imperialismo do mundo ocidental sobre o mundo cafre, hindu, árabe ou pele vermelha” (Ibidem, p.62).

A universalidade eurocêntrica contém uma parcialidade que anula seu efetivo aspecto “universal”, funcionando muito mais como um limitador analítico que busca enquadrar realidades diversas em um único nexos explicativo e causal. Subjaz a esta perspectiva, uma visão linear da história, onde haveria uma sequência evolutiva onde todos os “povos com história” deveriam seguir. “Sem história”, os povos vítimas do colonialismo europeu deveriam traçar seus destinos como mera repetição e extensão da matriz europeia, para assim (talvez) conquistarem o direito a ter uma história.

É questionando a este modelo que Mariátegui, atento às lógicas internas próprias que incidiam sobre a América Latina, refletiu no âmbito do marxismo uma nova cronologia histórica, como aponta Kohan⁶⁸. Nela, estariam abertas as possibilidades de desenvolvimentos histórico-sociais não-lineares e a transformações econômicas e políticas não sujeitas a

68 “Partindo do horizonte aberto por esta nova cronologia histórica e contradizendo ao esquema evolucionista rígido da sucessão de modos de produção *em escada* – primitivo – escravista - feudal – capitalista – socialista- que havia estabelecido Stalin, é possível compreender a interpretação mariateguiana do período posterior da conquista da América’ (KOHAN, 2014, p;43)

obedecer ao mesmo processo Europeu clássico.

Buscando demonstrar esta assertiva que a análise mariateguiana teria como um dos eixos, no esforço de análise do capitalismo latino-americano, uma especial atenção aos aspectos históricos não-lineares, cujas continuidades e descontinuidades comporiam uma mesma lógica. O ponto central em que partiria seria o colonialismo, não apenas por sua inequívoca importância histórica para a região, com seus perversos antecedentes, mas também em suas reminiscências e permanências. Esta herança do colonialismo estaria profundamente enraizada e manifesta na sociedade peruana após a independência:

A Espanha nos trouxe a Idade Média: inquisição, feudalismo etc. E nos trouxe também a contra-reforma: espírito reacionário, método jesuítico, casuismo escolástico. Fomos nos libertando penosamente de maior parte dessas coisas, através da assimilação da cultura ocidental, obtida às vezes por meio da própria Espanha. Mas ainda não nos libertamos de seu alicerce econômico, arraigado nos interesses de uma classe cuja hegemonia não foi liquidada pela revolução da independência. As raízes do feudalismo estão intactas (MARIÁTEGUI, [1928] 2000, p.70).

Observa-se que nessa passagem, assim como em inúmeras outras, ele se refere ao regime de exploração dos indígenas camponeses em termos de um caráter “feudal” ou “semifeudal”. Não adentrando aqui no debate sobre a existência ou não de um “feudalismo” na América colonial, uma leitura menos atenta poderia deixar a impressão de que Mariátegui estaria transpondo uma categoria europeia, de forma talvez anacrônica, para a realidade peruana.

Na maior parte das vezes, Mariátegui usa a expressão apontando, no que se refere aos povos indígenas, as variadas formas impostas de exploração e servidão, como manifestações deste semifeudalismo. Na verdade, o uso deste termo por Mariátegui não possui o rigor histórico que o emprego do conceito poderia (ou deveria) supor, no sentido de enquadrar a sociedade peruana em um estágio de feudalismo pleno (ou parcial) e que, por consequência, seria fatalmente sucedido por uma fase capitalista, esta última já em curso. Para Mariátegui, a evolução histórico-social latino-americana apontava para outra direção, onde tal mecanicismo não se verificaria. Não se poderia deduzir a realidade apenas a partir do formalismo de suas estruturas, mas sim, verificando seu real funcionamento. Assim, buscando compreender a questão em uma perspectiva de totalidade contraditória ou complexa, Mariátegui argumentaria que:

No Peru atual coexistem elementos de três economias diferentes. Sob o regime de economia feudal nascido da conquista subsistem na serra alguns resíduos ainda vivos da economia comunista indígena. Na costa, sobre um solo feudal, cresce uma economia burguesa que, pelo menos em seu desenvolvimento mental, dá a impressão de ser uma economia retardada ([1928] 2000, p.46).

Nesta passagem, verifica-se como Mariátegui combina diferentes modos de produção, que de forma tardia, coexistem e interagem em uma mesma dinâmica, mesmo com suas flagrantes contradições internas. Situando-se dentro do materialismo histórico, ele promove um rompimento com a perspectiva de uma sequência evolutiva de modos de produção. Se, por um lado, ele assumia formalmente o combate ao positivismo e às ideias evolucionistas da social-democracia europeia, involuntariamente sua análise se confronta aos esquemas adotados pelo marxismo hegemônico. Mariátegui desenvolve, assim, uma noção de totalidade que, tanto do ponto vista teórico como epistemológico, apresenta um aspecto inovador, ao qual Aníbal Quijano sintetizou, com precisão, da seguinte forma:

Essa perspectiva rompe, primeiro, com a ideia eurocêntrica de totalidade e com o evolucionismo, que pressupõem uma unidade contínua e homogênea, ainda que contraditória, e que se move no tempo de modo igualmente contínuo e homogêneo até transformar-se em outra unidade análoga. Essa ideia de totalidade tem sido parte de uma das vertentes do eurocentrismo, seja “orgânica” como no “materialismo histórico”, “sistêmica”, como no “estrutural-funcionalismo”, metafísico-filosófica como na ideia absoluta hegeliana, ou metafísico-teológica como nas três religiões provenientes do Oriente Médio, em que o todo se relaciona com tudo, posto que tudo foi criado por uma entidade onipotente. Permite, ao mesmo tempo, escapar do rechaço geral a toda ideia de totalidade, como no velho empirismo britânico ou no novo pós-modernismo, e que exclui desse modo a questão do poder. E abre, enfim, o debate sobre a totalidade como um campo de relações ou unidade de heterogeneidades, descontínuos e contraditórios elementos em uma mesma configuração histórico-estrutural (QUIJANO, 2007, p.127).

A partir desse aporte que Mariátegui estrutura uma análise que aponta para a possibilidade de diferentes modos de produção coexistirem em um mesmo espaço-tempo. É desta forma que percebe a peculiaridade do capitalismo local, onde muitas vezes é o elemento arcaico que estabelecerá as condições para as novas estruturas sociais emergirem, como se vê: “No Peru, contra o sentido da emancipação republicana, se encarregou ao espírito do feudo – antítese e negação do espírito do burgo – a criação de uma economia capitalista” (MARIÁTEGUI, [1928] 2000, p.29).

Com este enfoque, ele pensou sobre o carácter econômico do Peru como uma articulação complexa e contraditória entre o capital e o pré-capital, sob hegemonia do

primeiro; assim como seriam articulados “feudalismo” e “comunismo indígena” na serra peruana, ambos igualmente submetidos ao capital. Esta relação manifestaria seus efeitos não apenas no desenvolvimento econômico, mas também na mentalidade das classes. É deste núcleo interpretativo que Mariátegui definiria as perspectivas de seu Socialismo Indo-americano.

Esta “filosofia da história” mariateguiana, distinta do marxismo soviético, por certo não nasce com uma clara intenção de se contrapor a essa; nasceu fruto da já mencionada forma com que o pensador peruano compreendia o próprio marxismo. Desta maneira, sustentaria Mariátegui: “O materialismo histórico não é precisamente metafísico ou filosófico, nem é uma filosofia da história deixada para trás pelo progresso científico. Marx não tinha por que criar mais do que um método de interpretação histórica da sociedade atual” ([1928] 2011, p.44). Controvertida, esta passagem mostra que, em alguma medida, Mariátegui desconsiderou (ou daria pouco relevo) para alguns dos aspectos, tidos por muitos como constitutivos do marxismo⁶⁹.

Considerando inexistente ou insuficiente o aporte da filosofia da história marxista, utilizou-se de outras fontes, sendo influenciado por autores como Sorel, Croce, Bergson e Nietzsche. Estes “desvios heréticos”, no entanto, não o levaram, de forma geral, a tomar posições excessivamente ecléticas e inconsistentes. Pelo contrário; como já vimos, o aproximaria de muitas das conclusões tomadas pelo próprio Marx.

Um outro elemento importante na perspectiva histórica elaborada pelo Amauta é o da sua recusa a uma apologia ao progresso. Como observou Florestan Fernandes sobre Mariátegui: “Sua convicção era clara: os progressos do capitalismo redundam em aumento geométrico da barbárie. Essa realidade sempre foi subestimada de uma perspectiva eurocêntrica. Um marxista peruano, todavia, não tem por que enganar-se a respeito” (1995, p.17). Sua descrença e rejeição a uma necessidade dos povos não-ocidentais de perseguirem o mesmo modelo de progresso construído pelo Ocidente podem ser deduzidas de sua recusa em aceitar o pressuposto do progresso como algo acriticamente desejável. Não aceitaria que o progresso fosse o parâmetro único ao qual deva se medir o tempo histórico ou qualificar as diferentes sociedades.

69 Aparentando desconsiderar os aspectos metodológicos que cercam este “método de interpretação histórica”, neste ponto parece ignorar o marxismo enquanto “teoria da sociedade”, portanto, com a pretensão de buscar analisar as forças que movem as sociedades, não um mero “retrato do momento”.

Após os eventos da Primeira Guerra, Mariátegui considerava que até mesmo no Ocidente, uma apologia acrítica ao progresso não teria mais espaço: “A guerra mundial não modificou nem fraturou unicamente a economia e a política do Ocidente. Modificou e fraturou, também, sua mentalidade e seu espírito” ([1925] 2005, p.51). Esta sua observação se situa em meio à crise política que a social-democracia europeia enfrentava, quando as chagas da guerra, em paralelo à vitória bolchevique na Rússia, provocaram a bancarrota do “respeito supersticioso pela ideia do Progresso” (Ibidem), como assim definira Mariátegui.

Estas suas posições guardam certo paralelo com a crítica elaborada por Walter Benjamin, filósofo marxista alemão, que em suas teses *Sobre o Conceito de História* (1940), faria uma das mais contundentes (e conhecidas) críticas a relação entre História e Progresso⁷⁰. Este paralelo, longe de intempestivo, situa Mariátegui junto a uma geração de intelectuais marxistas que, a partir da década de 1920, empreenderia um significativo esforço de renovação crítica do marxismo⁷¹. Seria dentro deste esforço mais geral por um marxismo renovado que Mariátegui buscaria “(...) romper a camisa de força asfíxica do positivismo pseudomarxista da Segunda Internacional, com seu economicismo, seu evolucionismo ‘progressista’ e seu cientificismo estreito” (LÖWY, 2005, p.15). Deste combate contra os aspectos de uma matriz positivista e cientificista no marxismo que seriam viabilizados as bases não eurocêntricas contidas nas formulações teóricas do pensador peruano.

Para ele, esta era uma distinção fundamental e organizadora de sua apropriação do marxismo. Se a “bancarrota do positivismo e do cientificismo como filosofia” era um fato dado para Mariátegui, esta não afetaria a posição do marxismo, pois, “a teoria e a política de Marx cimentam-se invariavelmente na ciência, e não no cientificismo” (MARIÁTEGUI [1927] 1969, p.48). Este aspecto teórico é importante por representar um avanço para a

70 Como podemos observar, por exemplo, nesta passagem: “A teoria e, mais ainda, a prática da social-democracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os social-democratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não das suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, ideia correspondente à da perfectibilidade infinita do gênero humano. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou em espiral. Cada um desses atributos é controvertido e poderia ser criticado. Mas, para ser rigorosa, a crítica precisa ir além deles e concentrar-se no que lhes é comum. A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (BENJAMIN [1940] 2007, p.72-73)

71 Carlos Nelson Coutinho, sobre Mariátegui, apontaria: “Nosso autor compartilha com o jovem Gramsci – mas também com o primeiro Lukács, com Korsch e com Benjamin – as grandezas e limites do que poderíamos chamar de marxismo dos anos 1920, um dos momentos mais ricos da evolução do materialismo histórico-dialético” (COUTINHO, 2011, contracapa).

superação de alguns dos pilares de sustentação da sociedade capitalista burguesa.

Em certa medida aprofundaria e mesmo extrapolaria este objeto de crítica, estendendo-o para uma rejeição ao racionalismo, um derivado direto do ideal de matriz iluminista da Razão. Mariátegui acreditava que a “civilização burguesa caiu no ceticismo”, devido ao racionalismo dominante, cujas chagas da guerra haviam tornado evidente sua crise⁷². Seu diagnóstico era que “A razão extirpou da alma da civilização burguesa os resíduos dos seus antigos mitos. O homem ocidental colocou, durante algum tempo, a Razão e a Ciência no retábulo dos deuses mortos. Mas nem a Razão e nem a Ciência podem satisfazer toda a necessidade de infinito que existe no homem” (MARIÁTEGUI [1925] 1970, p.18). É derivado deste racionalismo que o “socialismo reformista e parlamentar” da social-democracia europeia perderia seu lugar na história. Assim, para a “nova geração, arde o desejo de superar a filosofia cética. Elaboram-se, no caos contemporâneo, os materiais de uma nova mística” (MARIÁTEGUI [1925] 2005, p.68).

O racionalismo teria sua superação através do mito, em sua funcionalidade de preencher as necessidades metafísicas humanas: “o mito move o homem na história. Sem um mito, a existência do homem não tem nenhum sentido histórico” (MARIÁTEGUI [1925] 1970, p.19). Esta dualidade aparentemente incompatível entre o racionalismo e o mito, inscreveu-se em um processo mais geral de elaboração e funcionalidade buscada por Mariátegui, à luz de seu contexto⁷³.

Sua oposição ao racionalismo também derivaria de uma profunda percepção crítica de alguns de seus subprodutos. Foi pelo ideal da Razão, enquanto um conceito elevado a patamares quase que teológicos, que permitiu que conservadores – de diferentes matizes – o evocassem para construir um discurso legitimador de toda sorte de arbitrariedades. Foi através deste dispositivo que Mariátegui lembraria que “historiadores aplicaram a fórmula ‘todo racional é real’ para justificar despotismos e plutocracias” ([1927] 2011, p.45).

Assim como o socialismo deveria ser uma “criação heroica”, compreender a história

72 Este ceticismo ocidental com a modernidade se aprofundaria após a Segunda Guerra e produzirá significativas mudanças reflexivas, onde no marxismo o conteúdo das críticas de Mariátegui (que em seu tempo era quase isolada) ganharia mais vozes. Exemplo deste olhar crítico a razão iluminista encontramos em Adorno e Horkheimer, que sentenciariam, o “Iluminismo é totalitário” ([1944] 1994, p.62).

73 Como aponta Robert Paris: “*El 'mito', el elemento irracional o místico, (...) aparece aquí como el símbolo y el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines y proclamar su unidad, como la traducción asimismo de todo cuanto puede haber en el Perú de los años 1920 de problemático y de indemostrable en el proyecto socialista: casi una utopía, si uno se atiene a la fuerza de las cosas, a la prosa de lo real o de la Razón*” (PARIS, 1981, p.144).

(e por extensão, o próprio exercício do ofício de historiador) deveria igualmente estar imbuído deste mesmo espírito heroico e criador:

A faculdade de pensar a história e a faculdade de fazê-la ou criá-la se identificam. O revolucionário, tem do passado uma imagem talvez um pouco subjetiva, porém animada e viva, enquanto o passadista é incapaz de representá-lo em sua inquietude e sua fluência. Quem não pode imaginar o futuro, tampouco pode, em geral, imaginar o passado (MARIÁTEGUI, [1927] 1978 p. 164).

Nota-se que Mariátegui fala em “imaginar o passado”, não em buscar os fatos do passado “tal como ele foi”, como pregado pelo historicismo. Ele compreendia haver uma condição de impossibilidade na busca de uma “verdade histórica”, afinal, a própria noção de verdade deveria ser posta em perspectiva:

Os filósofos trazem-nos uma verdade análoga à dos poetas. A filosofia contemporânea pôs abaixo o medíocre edifício positivista. Esclareceu e demarcou os modestos limites da razão. E formulou as atuais teorias do Mito e da Ação. É inútil, segundo estas teorias, buscar uma verdade absoluta. A verdade de hoje não será a verdade de amanhã. Uma verdade só é válida para uma época. Contentemo-nos com uma verdade relativa (MARIÁTEGUI, [1927] 2005 p.58).

Afora o inegável exagero de Mariátegui em equiparar filósofos à poetas, ele indica a “verdade relativa” como alternativa a uma noção de “verdade absoluta”, já desacreditada. Com esta compreensão ele rejeita qualquer pretensão de “objetividade histórica” do meramente factual e promove a fusão entre o ofício do Historiador e a imaginação:

Acho desprezível, artificial e ridícula a tese da objetividade dos historiadores, se não, porque considero evidente o lirismo de todas as mais geniais reconstruções históricas. A história, em grande proporção, é puro subjetivismo e, em alguns casos, é quase pura poesia. Os sediciosos historiadores objetivos não servem se não para reunir pacientemente, expurgando suas folhas amarelas, os dados e os elementos que, mais tarde, o gênio lírico do reconstrutor empregará, ou desdenhará, na elaboração de sua síntese, de sua épica (MARIÁTEGUI [1925] 1978, p.86).

A imaginação histórica seria um fator indispensável do “fazer história”; sem ela, ficaria limitada a própria capacidade analítica do historiador. Mariátegui defenderia também a importância das “grandes narrativas” por sua capacidade explicativa e pelo elemento “épico” contido nelas, rejeitando narrativas fragmentadas ou excessivamente segmentadas⁷⁴.

⁷⁴ Argumentaria, com relação a historiografia peruana sobre a história Inca: “*Y en realidad, ya no nos preocupa demasiado el problema de saber cuántos fueron los incas ni cuál fue la esposa predilecta de Huayna Capac, cuyo romance erótico no nos interesa sino muy relativamente. Nos preocupa, más bien, el problema de*

Por fim, e não menos importante, Mariátegui defendia uma clara função política na análise histórica. Além de buscar dar voz aos “vencidos pela história” e assim, de alguma forma, promover reconhecimento e justiça (ainda que tardia), deveria também a história auxiliar na transformação do presente. Como indicou em seus estudos sobre os povos pré-colombianos, interessava-lhe principalmente recolher os “elementos de socialismo prático”, capazes de, embrionariamente, demonstrar um caminho para a sociedade socialista.

O Amauta não viveu tempo suficiente para avançar em uma elaboração mais sistemática de sua filosofia da história, deixando-nos apenas algumas indicações e fragmentos. Possivelmente, teria avançado consideravelmente como indicou um de seus últimos textos, que encerrou questionando a divisão ocidental do tempo por séculos, pois “os séculos, na história, são a mais subalterna e convencional das medições” ([1929] 1959, p.202). Ainda assim, mesmo lacunar, seus apontamentos transmitem importantes considerações para um pensar histórico desde a América Latina. Mariátegui, em sua mirada ao passado, pôde buscar compreender o presente e imaginar o futuro.

abarcar íntegramente, aunque sea a costa de secundarios matices, el panorama de la vida quechua” (MARIÁTEGUI, [1925] 1978, p.86-87).

Considerações Finais

Esta pesquisa se propôs analisar a um problema teórico e, de forma combinada, uma análise da história das ideias, buscando equilibrar estes aspectos da forma mais abrangente possível, mesmo correndo risco de cometer lapsos ou não explorar certas dimensões que insinuaram-se ao longo do trabalho, questões que esperamos melhor desenvolver em pesquisas futuras.

O exame das incidências eurocêntricas no pensamento marxista é revelador do quanto este mecanismo de distorção atuou como um limitador na capacidade analítica transformadora de um pensamento cujas pretensões eram mudar o mundo. Mariátegui demonstrou alguns dos caminhos possíveis para que uma teoria que escape aos limites do eurocentrismo. Situado desde a periferia, o pensador peruano mostrou a possibilidade, ou melhor, a necessidade, da autonomia do pensamento crítico. Este esforço pode ser sintetizado como um ato de descolonização do marxismo.

Na condição de figura de maior destaque da primeira geração de marxistas latino-americanos, na obra de Mariátegui perpassa uma preocupação em buscar afirmar uma condição de autonomia de pensamento e ação sobre a realidade local. A América Latina como espaço privilegiado para a crítica de Mariátegui, surge como lugar de aspiração para uma alternativa à modernidade-capitalista-ocidental. Sem recair em uma negação da importância e das possibilidades abertas pelo conhecimento socialmente construído no Ocidente, esta busca se colocou como condição de afirmação de identidade e um pressuposto necessário para a construção de um caminho autônomo para a América Latina.

Libertar-se de amarras axiológicas que impeçam aspirar um caminho próprio e original é o desafio lançado pelo pensador peruano, que ainda segue renovado. Um exercício que apresenta o desafio de combinar realidades e dimensões diversas e conflitivas, cujas relações são incontornáveis. Combinar o local com o internacional; o específico e particular com o geral e universal; questão possível dentro de uma dialética que busque equalizar a incidência de cada um dos aspectos, por vezes de difícil mensuração, mas que pode ser resolvido, como o pensador peruano em muitos momentos demonstrou, tendo o próprio problema/objeto a ser analisado e/ou superado como o balizador e síntese entre estas tensões.

A condição periférica, por vezes, propicia uma atenção singular e aprimorada sobre estas múltiplas dualidades. Será raro, em regiões periféricas, algum intelectual produzir o tipo

de análise autocentrada que vemos em abundância no Ocidente. O marxismo latino-americano, em muitos momentos, exercitou com apurada riqueza interpretativa seu esforço de compreensão teórica. Iremos nos furtar aqui de mencionar o conjunto de autores que representam estes esforços originais no marxismo latino-americano; muitos deles foram, *en passant*, aludidos ao longo do trabalho. Para não cometer graves esquecimentos e por questão de espaço, retemo-nos aqui a José Carlos Mariátegui.

Em sua obra, Mariátegui produziu importantes pontos de contribuição para uma renovação crítica do marxismo, com notável abrangência; este trabalho buscou mencionar muitos de seus traços de maior relevância. Não é desnecessário afirmar que a investigação do pensamento mariateguiano, como já bem advertiu Anibal Quijano, “é um debate, não uma canonização” (2007, p.11). Algumas de suas insuficiências buscamos delinear ao lado de suas significativas contribuições. Seguramente alguns aspectos importantes do pensamento marxista, como tentamos demonstrar, não encontraram uma morada fértil nas elaborações do Amauta. Mariátegui, por exemplo, pouca atenção deu aos temas da economia política marxista, principalmente em relação à riqueza de seus métodos de análise. Sua formação neste campo seguramente possuía fragilidades, demonstradas em seus pontuais escritos relacionados ao tema. Tais fragilidades, porém, não comprometeram o grande acerto geral de suas colocações, assim como o rigor de suas elaborações.

Ainda neste terreno, um aspecto a se destacar do pensamento mariateguiano que aqui não se pôde aprofundar, mas que seguramente se relaciona com problema geral da pesquisa, é sua análise do colonialismo enquanto um fenômeno que *sobredetermina* todas as formas internas da economia peruana. A esta última, decorre todo uma miríade de questões que envolvem a evolução histórica-econômica e as permanências do colonialismo nessa sociedade, renovadas através do imperialismo. Este aporte mariateguiano exige um futuro olhar pormenorizado, buscando delimitar o alcance desta sua interpretação.

A propósito, o tema do imperialismo nos permite retomar aqui o problema entre marxismo e eurocentrismo. Como vimos, a leitura sobre o imperialismo das nações ocidentais sobre o restante do mundo é um tema que, de certa forma, foi decisivo para provocar a ruptura entre a tradição parlamentar da Segunda Internacional e o marxismo revolucionário. A forma como o imperialismo é combatido ou, ao contrário, tolerado ou até mesmo defendido, é extremamente revelador do grau de penetração de concepções eurocêntricas entre marxistas. Não apenas na denúncia ou repúdio as agressões bélicas ou neocoloniais promovidas pelas

potências ocidentais contra outros povos, mas também na própria forma com que se compreendeu as relações entre os diferentes povos e o combate as suas hierarquias impostas.

Aqui se associa, por certo, o tema da autodeterminação dos povos. Sua real e efetiva defesa é uma condição indispensável para aqueles e aquelas que buscam situar-se em defesa de uma emancipação humana. Este aspecto, em termos políticos no âmbito do marxismo hegemônico, certamente foi defendido de forma geral em suas duas fases principais, ainda que só tenha assumido uma centralidade após a criação da Terceira Internacional. Mesmo tendo uma prédica que genuinamente combatia o imperialismo europeu e norte-americano, o Komintern, durante sua existência, não soube (ou se viu impedido) de levar as últimas consequências a defesa da autodeterminação dos povos, ostentando, invariavelmente, posições contraditórias e reveladoras de sua reprodução de preceitos eurocentrados.

Implicitamente nas posições defendidas pela Internacional Comunista subjaz à noção de que a periferia deveria seguir a mesma trajetória dos países ocidentais, reproduzindo a noção de que apenas “um caminho” é possível para história dos povos; pressuposto errôneo que serviu apenas para reproduzir uma idealização de um padrão ocidentalizado único e incontornável para todos. Romper com o eurocentrismo é romper com a ideia de homogeneidade e afirmar as heterogeneidades como constitutivas e desejáveis. Neste sentido, a ideia simplificada de que o mundo se dividiria num arbitrário binarismo entre Ocidente e Oriente, onde a América Latina se inseria quase que em um “não-lugar”, deve ser questionada.

A inserção ou não da América Latina no mundo ocidental é uma situação rica em paradoxos. Por um lado, é um lugar-comum vermos, por exemplo, intelectuais, jornalistas e autoridades governamentais latino-americanas reivindicando sua herança e pertencimento a uma condição de integrantes do Ocidente. Por outro, como regra, este apelo raramente é atendido, sendo recorrente nos discursos de seus pares europeus e norte-americanos o esquecimento ou a deliberada exclusão da região como ocidental. Esta exclusão discursiva, invariavelmente, provoca todo o tipo de reclames destes mesmos latino-americanos que postulam o seu reconhecimento como integrantes do seletivo e restrito “clube” denominado mundo ocidental. Mas afinal, deve a América Latina buscar ser reconhecida como integrante do mundo ocidental?

Não querendo aqui abrir uma nova questão, cabe algumas observações pontuais que compõe o debate até aqui desenvolvido. A concreta e largamente difundida exclusão da

América Latina do discurso ocidental se configura como uma negativa real, uma porta permanentemente fechada – ou melhor, enquanto houver capitalismo, como os estudos da Teoria da Dependência já indicavam. Nem mesmo o ingresso de forma subjugada é aceito, apenas em momentos pontuais e de forma instrumental, sendo posteriormente abandonado¹. Talvez um melhor caminho seria reconhecer este não-pertencimento; mais do que isso, reivindicar a esta condição própria como forma valorativa de uma autonomia plena para a região. Roberto Retamar apontaria para a emergência de uma perspectiva “pós-ocidental”; através dela se “torna possível a plena compreensão, a plena superação do Ocidente, e em consequência dota ao mundo não ocidental do instrumento idôneo para entender cabalmente sua dramática realidade e excedê-la” (RETAMAR, 1976, p.40). Ela se apresentaria, portanto, a partir de um contexto de autorreconhecimento destas possibilidades².

Não se trata, evidentemente, de substituir uma lógica parcial e redutora por outra, mas de um genuíno esforço de mudança nas próprias coordenadas que balizam estes pressupostos. Reconhecer, como propunha Mariátegui, a realidade como ela se apresenta e buscar alternativas:

A época da livre concorrência na economia capitalista, ela terminou em todas as áreas e em todos os aspectos. Estamos na época dos monopólios, vale dizer dos impérios. Os países latino-americanos chegam com retardo a competição capitalista. Os primeiros postos, estão já definitivamente atribuídos. O destino destes países, dentro da ordem capitalista, é de simples colônias (MARIÁTEGUI, 1999, p.248).

Para avançar nesta direção, romper com o eurocentrismo é uma primeira condição. Sem um exercício de reflexão consistente e constante, dificilmente poderá se erigir mudanças substanciais. Destacamos aqui as tensões envolvendo o marxismo e o eurocentrismo, mas por óbvio este é um problema de abrangência muito maior, não devendo ser enfrentado apenas por um campo político-filosófico específico.

1 Um exemplo recente desta instrumentalização pode ser observado na tentativa do então presidente norte-americano, George W. Bush, após o “11 de setembro”, quando iniciou sua cruzada militar “contra o terror”, buscou o apoio dos governos da América Latina para promover suas guerras no Afeganistão e no Iraque, evocando a difusos valores ocidentais frente ao terrorismo.

2 “La idea de que los latinoamericanos verdaderos ‘no somos europeos’, es decir, “occidentales”, ya había encontrado en este siglo sostenedores enérgicos, sobre todo entre los voceros de comunidades tan visiblemente no ‘occidentales’ como los descendientes de los aborígenes y de los africanos. Los grandes enclaves indígenas de nuestra América (que em algunos países son una ‘minoría nacional’ que constituye una mayoría real) no requieren argumentar esa realidad obvia: herederos directos de las primeras víctimas de lo que Martí llamó ‘civilización devastadora’, sobreviven a la destrucción de sus civilizaciones como pruebas vivientes de la bárbara irrupción de otra civilización en estas tierras” (RETAMAR, 1976, p.51).

Além disso, o problema do eurocentrismo, no campo do conhecimento em geral e das ciências sociais em especial, não se restringe ao fato de suas categorias fundamentais terem sido desenvolvidas para determinados lugares e posteriormente utilizadas com maior ou menor criatividade ou seguidas rigidamente para estudos de realidades muito diversas daquelas em que foram originalmente concebidas. Se fosse apenas este o problema, bastaria um conhecimento mais aprofundado do local para resolver esta questão. A problemática envolvida é ainda maior: “o problema reside no imaginário colonial a partir do qual se constrói sua interpretação do mundo, imaginário que tem permeado a ciências sociais de todo o planeta fazendo que a maior parte dos saberes sociais do mundo periférico seja igualmente eurocêntrico” (LANDER, 1997, p.17). Isso que nos leva a uma constatação, que a esta altura, já deve ser evidente: “o eurocentrismo, portanto, não é uma perspectiva cognitiva dos europeus exclusivamente, ou somente dos dominantes do capitalismo mundial, se não do conjunto dos educados sob sua hegemonia” (QUIJANO, 2014, p. 287).

O problema relacionado ao eurocentrismo, como já apontado, não se restringe a questões teóricas e relativas ao campo do conhecimento, de indispensável relevância, mas também é desdobrado nas relações de poder, com implicações diretas na própria organização e reprodução de nossas sociedades. Pode-se demonstrar isso recorrendo a sua expressão maior, o imperialismo, renovado neste século XXI. O que pode ser atestado pela persistência de mecanismo ocidentais de expropriação sistemática de riquezas pertencentes aos povos do sul global, assim como a permanência de intervenções militares direta dos EUA e Europa, ainda que muitas vezes usando a máscara de “intervenções humanitárias”, para não mencionar aqui as ingerências indiretas e encobertas.

Por outro lado, deve-se observar e reconhecer as mudanças transcorridas desde o período vivido por Mariátegui e seus atuais avanços, mesmo que provisórios. Por exemplo, no âmbito acadêmico, a crítica ao eurocentrismo ganhou força, disseminando-se por diversos campos de saberes. Na América Latina, assim como no restante do mundo, inúmeros programas e grupos de pesquisas, redes intelectuais, simpósios, conferências e etc. atestam a importância conquistada³.

O marxismo também se inseriu neste processo. Sem mais um centro irradiador político unívoco, em um cenário geral de fragmentação das culturas marxistas, na América Latina o

3 Para um panorama da inserção latino-americana nos debates pós-coloniais, ver Ballestrin (2013).

marxismo prosseguiu em constante renovação. Entre os muitos caminhos possíveis adotados ou que apenas se insinuam, um dos mais promissores é o da viva interação entre marxismo e indigenismo, como no exemplo do partido-movimento boliviano *Movimiento Al Socialismo* (MAS), demonstrando um campo ainda aberto de possibilidades. A experiência boliviana, com suas particularidades, coloca em termos efetivos muitas das preocupações levantadas pelo peruano⁴.

As diferentes formas com que as lutas sociais evoluíram nas décadas que se seguiram ao período vivido por Mariátegui, demonstram o acerto de muitas de suas preocupações. O deslocamento do elemento indígena para uma condição de centralidade, da mesma forma como ele apontou para as lutas feministas, mostrou-se acertada. O caráter restritivo ao proletariado como condição de vanguarda única, como concebia o marxismo hegemônico do século XX, atualmente é insustentável. Avançando um pouco além do que Mariátegui desenvolveu, podemos afirmar que mesmo a fórmula bolchevique, que promovia certa abertura na composição de classe através de uma aliança entre o operariado e o campesinato, sob hegemonia do primeiro, mostrou-se insuficiente e limitada. Concretamente, esta perspectiva reproduzia e perpetuava a dicotomia “cidade versus campo”, tornando a aliança meramente instrumental, sem uma organicidade e estabelecendo novas hierarquias e, em certa medida, novas formas de dominação. A luta dos povos oprimidos, sem renunciar seu caráter de classe, necessariamente deve alicerçar-se em relações fraternas e não hierárquicas entre seus componentes.

Nesta pesquisa, buscou-se também demonstrar a atualidade de José Carlos Mariátegui para o pensamento crítico. Acreditamos ser importante destacar, paralelamente ao já exposto, a importância do próprio papel que ele conferia ao intelectual. Ele defendeu uma postura profundamente comprometida com os problemas sociais que o cercava, em um trabalho intelectual fortemente engajado com um projeto político de transformação. Vivemos tempos em que tais posturas são amplamente rejeitadas pelo *establishment*, ainda que a “neutralidade” não seja mais um objeto buscado pelos cientistas sociais – pela sua própria impossibilidade –, o engajamento político de um intelectual é muitas vezes reprovado e desestimulado. Resgatar a importância da função social da produção científica, do papel que as ideias e a teoria podem vir a auxiliar na transformação social, é algo que, com os devidos

4 Sobre a relação entre o marxismo e o indigenismo, a partir da experiência boliviana, desde seus primórdios, até seu atual momento, ver García Linera (2009) p.477-500.

limites, pode ser recuperado, como no exemplo de Mariátegui, que certa feita disse, que ele, quando escrevia: “não o faz para deleitar, mas para convencer”.

Para concluir, o sopro renovador das ideias de Mariátegui, nesta atual quadra da história, pode ser um valioso instrumento para a compreensão e transformação da realidade. Para ele, a teoria funcionava enquanto campo de possibilidades, adaptáveis à realidade e ao tempo, sempre acompanhada de uma rejeição ao seu funcionamento como uma “jaula” aprisionadora de toda potencialidade criativa. Essa criatividade, porém, não abdicou do rigor e do esforço científico na busca obstinada por uma melhor compreensão e elaboração teórica da sociedade. Para Mariátegui, “o marxismo não era uma bíblia, mas sim um instrumento de análise, uma espécie de gramática, uma maneira de interrogar à realidade mais que um conjunto de definições e preceitos” (GALINDO, 1980, p.38). Pode-se questionar esta sua postura frente ao marxismo, mas enquanto esforço genuíno de empreender uma renovação analítica, deve ser reconhecido e saudado. Talvez, sem esta sua rebeldia epistêmica, Mariátegui não teria conseguido dar os seus decididos passos para um marxismo não eurocêntrico.

Deve-se ler a Mariátegui como um esforço de imaginação teórica, de possibilidade de transcender meros mimetismos e de constituir novos e ousados imperativos, aceitando de antemão todos os riscos que tal empreitada impõe. Uma aspiração cuja necessidade e apelo, renova-se de forma permanente.

Referências

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. **Dialéctica de la ilustración**. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

AGOSTI, Aldo. As correntes constitutivas do movimento comunista internacional. IN: HOBBSAWM, Eric (Org.) **História do Marxismo. Vol.6**. São Paulo: Paz & Terra, 1988.

AGUIRRE GAMIO, Hernando. **Mariátegui: destino polémico**. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975.

AMADEO, Javier. Mapeando o marxismo. In: BORON, Atilio A. (Org.) **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

AMIN, Samir. **El eurocentrismo: crítica de una ideología**. Cidade do México: Siglo XXI editores: 1989.

ANDERSON, Perry. **A crise da crise do marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Afinidades seletivas**. São Paulo: Boitempo. 2002.

_____. **Considerações sobre o Marxismo Ocidental**. Porto: Afrontamento, 1976.

ARDAO, Arturo. **Estudios latinoamericanos de historia de las ideas**. Caracas: Monte Avila editores, 1978.

ARICÓ, José. **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**. Cidade do México: Cuadernos de Pasado y Presente/Siglo XXI, 1978.

_____. **Marx y América Latina**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11, pp. 89-117. Brasília: UNB. maio - agosto de 2013., Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11, pp. 89-117. Brasília: UNB. maio - agosto de 2013.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996

BEIGEL, Fernanda. Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui. **Estudios de Sociología**, Vol. 18 nº 19, p.23-49 Araraquara: UNESP, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Conceptos de filosofía de la historia**. Buenos Aires: Terramar, 2007.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das letras, 1986

BERNSTEIN, Eduard. **Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia**. Cidade do México: Siglo XXI editores, 1982.

BOSI, Alfredo. A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui. In: MORAES, Dênis de (Org.) **Combates e utopias**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A. (Org.) **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

CHAKRABARTY, Dipesh. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts? **Representations**. Berkeley: University of California, n°27, p.01-26.

CLAUDIN, Fernando. **A crise do movimento comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

CODOVILLA, Vittorio. La situación internacional de latino-américa y los peligros de guerra. IN: SECRETARIADO SUDAMERICANO DE LA I.C. **El movimiento revolucionário latinoamericano, versiones de la primera conferencia comunista latinoamericana**. Buenos Aires, Correspondencia Sudamericana, 1929.

COHEN, Sephen. **Bukharin - uma Biografia Política**. São Paulo: Paz & Terra, 1990.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci**. Porto Alegre: L&PM, 1981.

_____. Contracapa. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **Defesa do marxismo**. São Paulo: Boitempo. 2011

DE CASTRO, Juan E. ¿Fue José Carlos Mariátegui racista? **A contracorriente**. Vol. 7, No. 2. Raleigh: North Carolina State University. 2010, pp. 80-91.

DEL ROIO, Marcos. **O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo**. São Paulo: Ícone, 1998.

DEUSTSCHER, Isaac. **Stalin: a história de uma tirania**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro**. La Paz: Plural editores, 1994.

_____. **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana**. Cidade do México: Siglo Vintiuno editores. 1990.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**.

Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **Carta a Conrad Schmidt** [1890]. site: Marxists Internet Archive.. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/08/05.htm#tr2>. Acesso em: 24/01/2016

ESCORSIM, Leila. **Mariátegui: vida e obra**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

ESPINOZA, Mario Alberto Nájera. Martí y la previsión de la segunda independencia para América Latina. **InterSedes: Revista de las Sedes Regionales**, vol. XI, nº. 21. San José: Universidad de Costa Rica, 2010, p. 66-71.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Sá da Costa editora. 1980.

FEHÉR, Ferenc. Marxismo soviético. IN: BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

FEIJÓ, Ricardo Luís Chaves. A ideia de ciência em Karl Marx. **Política & Sociedade**, Florianópolis, vol. 14 nº 31 , Set./Dez. de 2015, p.293-325.

FETSCHER, Iring. Evolução do marxismo. IN: BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

FERNANDES, Florestan. Significado atual de José Carlos Mariátegui. **Revista Princípios**, nº 35, págs: 16-22. São Paulo: Editora Anita, nov/1994-jan/1995.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco. Marx e os marxismos. Uma reflexão para o século XXI. In: BORON, Atilio A. (Org.) **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

FLORES GALINDO, Alberto. Socialismo y problema nacional en el Perú. **Nueva Sociedad**. Buenos Aires: Friedrich Ebert, 1980, nº 47, p. 97-102.

_____. **La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern**. Lima: Desco, 1980.

FORGUES, Roland. Mariátegui y la cuestión negra. IN: **Anuario Mariateguiano Vol. 6**, Lima: Editora Amauta, 1994.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **O marxismo na América Latina**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1995.

GOODE. Patrick. Karl Kautsky. IN: BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

GORENDER, Jacob. Bolchevismo e internacionalismo. IN: COGGIOLA, Osvaldo. **A revolução de outubro sob o olhar da história**. São Paulo: Scritta, 1997.

GUERRA VILLABOY, Sergio. Os fundadores da historiografia marxista na América Latina. In MALERBA, Jurandir, AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. **Historiografia Contemporânea em Perspectiva Crítica**. Bauru: EDUSC, 2007.

GUIMARÃES, Juarez. **Democracia e marxismo: crítica à razão liberal**. São Paulo: Xamã, 1999.

_____. Marxismo e democracia: um novo campo analítico-normativo para o século XXI. IN: BORON, Atilio A. (Org). **Filosofia Política Contemporânea: Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania**. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **A modernidade: um projecto inacabado**. Lisboa: Nova veja, 2013.

HAUG, Wolfgang Fritz. **Sobre la importancia de Mariátegui para los marxistas europeos**. Berlim, 1987. Disponível em: <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/documents/Mariategui.pdf> . Acesso em 01/08/2014.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HÁJEK, Milos. A bolchevização dos partidos comunistas. IN: HOBSBAWM, Eric (Org.) **História do Marxismo. Vol.6**. São Paulo: Paz & Terra, 1988.

HAYA DE LA TORRE, Victor Raul. **El antiimperialismo y el APRA**. Santiago: Ediciones Ercilla, 1936.

HEGEL, G.W.F. **The Philosophy of History**. Toronto: Batoche Books, 2001

HOBSBAWM, Eric. **Como mudar o mundo: Marx e o marxismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Revolucionários: ensaios contemporâneos**. São Paulo: Paz & Terra, 2015.

_____. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HUNT, Tristram. **Comunista de casaca: a vida revolucionária de Frierich Engels**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros**. São Paulo: Boitempo, 2015.

JAY, Martin. **Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas**. Los Angeles: University of California Press, 1984.

JOHNSTONE, Monty. Internacionais. IN: BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento**

marxista. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

KAYE, Harvey. **Los historiadores marxistas británicos.** Zaragoza: Universidad/ Prensas Universitarias, 1989

KAYSEL, André. Nação e (ou) Socialismo: Mariátegui, Haya de la Torre e a internacional Comunista. **Cadernos PROLAM/USP** São Paulo, Ano 11, Vol. 1, 2012, p. 52-71.

KOHAN, Néstor. Los combates de Mariátegui. IN: KOHAN, Néstor, LÖWY, M. & PÉREZ, Gustavo. **Mariátegui y la revolución em América Latina.** Barcelona: Yulca editorial, 2014.

_____. **Marx en su (tercer) mundo: hacia un socialismo no colonizado.** Havana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003.

_____. **Nuestro Marx – Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx.** Buenos Aires: Editorial La Oveja Roja, 2013.

KONDER, Leandro. **A derrota da dialética: a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. Chegada do Manifesto. **Estudos Avançados.** São Paulo: USP, 1998, Vol.12, nº 34, p.47-48.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.** Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo.(Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO. 2005.

_____. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. In: BORON, Atilio A. (Org.) **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas.** Buenos Aires: CLACSO, 2007.

_____. Las ciencias sociales en el atolladero: América Latina en tiempos posmodernos. **Nueva Sociedad,** Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert, Julho-Agosto, 1997.

LENIN, V.I. **Materialismo e empiriocriticismo.** Lisboa: Estampa, 1975.

_____. **Obras Escolhidas Vol.1.** São Paulo: Alfa-Omega, 1986.

_____. **O desenvolvimento do capitalismo na Rússia.** São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. **Tres artículos de Lenin sobre los prolemas nacional y colonial.** Pequim: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

LIMA, José Ignacio de Abreu e. **O Socialismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 56, nº 04, 2013, pp. 727-767.

LÖWY, Michael. Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina. In: LÖWY, Michael (org.). **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

_____. Introdução: 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: UFRJ, 2005a.

_____. **Método dialético e teoria política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, 2005, Vol.19, nº 55, p.105-116. (2005b)

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. **Textos escolhidos. Volume I**. São Paulo: UNESP, 2011.

MALIK, Kenan. O espelho da raça. IN: WOOD, Ellen Meiksin, FOSTER, John Bellamy. (Org). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MANDEL, Ernest. **O lugar do marxismo na história**. São Paulo: Xamã, 2001.

MANRIQUE, Nelson. "¡Usted fue aprista!": **Bases para una historia crítica del Apra**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/CLACSO, 2009.

MARCHENA, Juan. **José Carlos Mariátegui**. Madri: Quorum, 1987.

MARCUSE, Herbert. **El marxismo soviético**. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Apuntes autobiográficos**. Lima, 1927. Disponível em: <http://www.1j4.org/mariateg/1927/ene/10.htm>. Acesso em 01/02/2015.

_____. **Defesa do marxismo**. São Paulo: Boitempo. 2011.

- _____. **Defensa del marxismo**. Lima: Editora Amauta, 1969.
- _____. **Do sonho às coisas: retratos subversivos**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. **El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy**. Lima: Editora Amauta, 1970.
- _____. **Historia de la crisis mundial: Conferencias pronunciadas en 1923**. Lima: Editora Amauta, 1959.
- _____. **Ideología y política**. Lima: Editora Amauta, 1971.
- _____. **Figuras y aspectos de la vida mundial Vol. I**. Lima: Editora Amauta, 1988.
- _____. **La Escena Contemporánea**. Lima: Editora Amauta, 1975.
- _____. **La novela y la vida. Siegfried y el Profesor Canella** Lima: Editora Amauta, 1984.
- _____. **Peruanicemos al Perú**. Lima: Editora Amauta, 1978.
- _____. **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- _____. **Sete ensayos de interpretacion de la realidad peruana**. Lima: Editora Amauta, 2000.
- _____. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: CLACSO/Expressão Popular, 2008.
- _____. **Temas de nuestra América**. Lima: Editora Amauta, 1974.
- MARTÍ, José. **Nuestra América**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.
- _____. **Obras Completas: Edición Crítica. Tomo 17**. Havana: Centro de Estudios Martinianos, 2010.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **O Capital: crítica da economia política. Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

- MARX, Karl. & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2014
- _____. **Acerca del colonialismo**. Moscou: Editorial Progreso, 1970.
- _____. **El manifiesto comunista**. Madrid: Nordica Libros. 2012.
- _____. **Luta de classes na Rússia**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **Materiales para la historia de América Latina**. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972.
- MELGAR BAO, Ricardo. Mariátegui e a ocidentalização da política. **Estudos de sociologia**. Vol. 5, nº 9. Araraquara: UNESP, 2000. p.01-24.
- MELIS, Antonio. **Mariátegui, primer marxista de América**. Ciudad de Mexico: UNAM, 1979.
- MELLA, Julio Antonio. **Selección de textos: “como un leño en un incendio”**. Havana: Ruth Casa Editorial, 2008
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Adventures of the Dialectic**. Illinois: Northwestern University Press, 1973.
- MESEGUER ILLAN, Diego. **Jose Carlos Mariategui y su pensamiento revolucionario**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974
- MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Editorial Edisa, 2007.
- MIROSHEVSKY, M. El “populismo” em el Perú. Papel de Mariátegui em la historia del pensamiento social latino-americano. IN: ARICÓ, José (Org.). **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**. Cidade do México: Cuadernos de Pasado y Presente/Siglo XXI, 1978.
- MUSTO, Marcello. Os 150 anos da Internacional. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 27 de set. 2014.
- OLIVARI, Walter. Marxismo en contextos no europeos: El caso peruano. **Revista Andina de Estudios Políticos**. Vol. I, Nº 1. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011.
- NANDA, Meera. Contra a destruição/desconstrução da ciência. IN: WOOD, Ellen Meiksin, FOSTER, John Bellamy. (Org). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio

de Janeiro: Zahar, 1999.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011

PALMER, Bryan D. Velhas posições/novas necessidades: história, classe e metanarrativa marxista. IN: WOOD, Ellen Meiksin, FOSTER, John Bellamy. (Org). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

PAREDES, Ricardo. **Escritos Políticos**. Quito: S/E, 2011.

PARIS, Robert. **La formación ideológica de José Carlos Mariátegui**. Ciudad de Mexico: Ediciones Pasado y Presente, 1981.

PERICÁS, Luiz Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Brasil. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, 2010, Vol.24, nº 68, p.335-361.

_____. José Carlos Mariátegui e a Rússia. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **Revolução russa: história, política e literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

PISTONE, Sergio. Imperialismo. IN: BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de política**. Brasília: UNB, São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

PLEKHANOV, Georges V. **O papel do indivíduo na história**. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

PORTANTIERO, Juan Carlos. **Estudiantes y política en América Latina: el proceso de la reforma universitaria (1918-1938)**. Cidade do México: Siglo XXI, 1978.

_____. O marxismo latino-americano. In: HOBBSBAM, Eric (Org.) **História do Marxismo Vol. 11**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989

QUIJANO, Anibal. **Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, 2005, Vol.19, nº 55, p.09-31.

_____. Prólogo: José Carlos Mariátegui: Reencuentro y Debate In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

_____. Treinta años después: otro reencuentro – notas para otro debate. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

QUIROGA SOTO, Manuel. Teorías del imperialismo y marxismo en el socialismo francés

temprano: el caso de Paul Louis (1896-1907). **Revista Izquierdas**. Santiago: IDEA-USACH, 2016, n°27, p.342-367.

RAMA, Carlos M. El movimiento obrero y social en america latina: primeras experiencias (1830-1917). **Anuario de Estudios Centroamericanos**. San José: Universidad de Costa Rica, 1980, Vol.6, p. 97-99.

_____. **El utopismo socialista en América Latina (1830-1893)**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

_____. **Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo**. Barcelona: Laia, 1976.

RAMOS, Jorge Abelardo. La discusion sobre Mariátegui. In: **El Marxismo latinoamericano de Mariátegui**. Buenos Aires: Ediciones de Crisis, 1973.

ROUILLÓN, Guillermo. **La creación heroica de José Carlos Mariátegui. Tomo I: La edad de la piedra**. Lima: Arisca. 2009

ROSDOLSKY, Roman. **Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia**. Cidade do México: Cuadernos de Pasado y Presente/Siglo XXI, 1980

RETAMAR, Roberto. **Nuestra América y el Occidente**. Cidade do México: UNAM, 1976.

RICUPERO, Bernardo. Existe um pensamento marxista latino-americano? IN: PERICÁS, Luís Bernardo e BARSOTTI, Paulo (Org). **América Latina: história, ideais e revolução**. São Paulo: Xamã, 1998.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. Mariátegui, grandeza e originalidade de um marxista latino-americano. IN: PERICÁS, Luís Bernardo e BARSOTTI, Paulo (Org). **América Latina: história, ideais e revolução**. São Paulo: Xamã, 1998.

SANTANA, Joaquín. Gramsci y Mariátegui. In: **Gramsci en América: II jornada de estudios gramsciniano**. Cidade do México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1995.

SAID, Edward W. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SAZBÓN, José. La modernidad electiva en Mariátegui. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2001 vol. 6, n°. 12, pp. 43-49.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SPENGLER, Oswald. **Decline of the west**. Nova Iorque: Alfred A.Knopf, 1927.

SPIVAK, Gayatri Chakravirty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THERBORN, Göran. **Do Marxismo ao pós-marxismo?**. São Paulo: Boitempo, 2012.

TRAVERSO FLORES, Constante. **La Izquierda em el Perú: entre el dogma y el sectarismo**. Lima: Proesa editores. 2013.

TRONCOSO, Hugo Cancino. Mariátegui y el proyecto de la modernidad. **Revista Logos**. Coquimbo: Universidad de La Serena, 2008, n°12, p. 117-131.

TROTSKY, Leon. **A revolução permanente**. Lisboa: Antídoto, 1977.

_____. **A revolução traída**. São Paulo: Global, 1980.

VERES, Luis. El problema de la indentidad nacional em la obra de José Carlos Mariátegui. **Annis**. Marselha: Aix Marseille Université, 2002, n°02, p. 01-17.

WALLERSTEIN, Immanuel. El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. **New Left Review**, Londres: New Left Review books, Novembro-Dezembro de 1997, n°226, p. 93-107.

ZEA, Leopoldo. **América en la conciencia de Europa**. Cidade do México: Ediciones México, 1955.

_____. Visión de Marx sobre América Latina. **Nueva Sociedad**. Buenos Aires: Friedrich Ebert, 1983, n° 66, p. 59-66.