



ARTIGOS - ARTICLES

A nação como horizonte estratégico em José Carlos Mariátegui

Jean- Ganesh Leblanc¹
Université Lumière Lyon II – França
jean-ganesh.leblanc@laposte.net

Como citar este artigo: LEBLANC, J. F. “A nação como horizonte estratégico em José Carlos Mariátegui”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 177-211. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumo: Estudar a questão da nação no pensamento de José Carlos Mariátegui nos leva a explorar o método mais largo de interpretação no qual ela se insere. Partindo da análise do mundo no qual o autor escreve, este artigo pretende demonstrar o caráter profundamente historicista e estratégico do marxismo de Mariátegui. A primeira parte foca na dimensão de diagnóstico da sua obra, para desenvolver na segunda a sua vertente propriamente estratégica. A nação aparece assim como uma categoria medular da perspectiva revolucionária que ele prega, condição e meio de um futuro socialista por criar.

Palavras-chave: Marxismo; nação; luta de classes; José Carlos Mariátegui; historicismo; América Latina; Revolução

Nation as a strategic horizon in the works of José Carlos Mariátegui

Abstract: Assessing the national question in the thought of José Carlos Mariátegui brings us to explore its insertion within a broader interpretative method that shapes all his works. Starting from the analysis of the world in which he writes, this article demonstrates the deeply historicist and strategical character of Mariátegui’s marxism. The first part focuses on the diagnostic dimension of his writings, and in a second one develops its strategical propositions. The Nation appears as a core category in the revolutionary perspective that he defends, at the same time condition and means to a socialist future still to be created.

Keywords: Marxism; Nation; class struggle; José Carlos Mariátegui; historicism; Latin America; Revolution

¹ Doutorando em Estudos Latino-americanos na Université Lumière Lyon 2, LYON II, França e possui mestrado em História do pensamento político - Ecole Normale Supérieure Lyon Sciences Humaines.

Em 1828, o grande escritor venezuelano Simón Rodríguez escrevia: “A América [espanhola] não deve imitar servilmente, mas ser original, como têm de ser originais suas instituições e seu governo. Ou inventamos ou erramos” (Rodríguez, 1975, p. 308). Justamente cem anos depois, foram publicados os emblemáticos *7 ensaios de interpretação da realidade peruana* de José Carlos Mariátegui, desde então considerado como um dos autores marxistas mais originais da América Latina. A sua proposta de um socialismo que não seja “*ni calco ni copia*”, mas “criação heroica” (Mariátegui, 1986b, p. 249), incarna uma continuidade com Rodríguez. Esse chamado a uma particularidade irredutível aparece logo com o período das independências das colônias espanholas, e pode ser rastreado até hoje. José Carlos Mariátegui se destaca como uma figura angular dessa corrente, para quem as formas de governo e de organização dos povos não podem ser meras reproduções dos padrões surgidos e moldados na Europa e nos Estados Unidos.

Pensador da “realidade peruana”, ele não deixa por isso de se reivindicar da teoria marxista. Acusado por opositores nacionalistas de ser o introdutor de uma teoria “europeia”, os seus escritos também foram alvos da Internacional Comunista e o “mariateguismo” visto como algo a ser erradicado (Fernández-Díaz, 1985, p. 710). Dos anos 70 para cá, a figura de Mariátegui voltou a ser unanimemente reconhecida pela sua originalidade. Porém, convém levar a sério as críticas feitas ao seu método pouco ortodoxo: a singularidade de uma formação social, como o Peru, requiere uma adaptação do marxismo? E similarmente: uma teoria notoriamente cunhada num país epicêntrico do capitalismo teria validade numa realidade periférica? A resposta de Mariátegui, como veremos nesse artigo, baseia-se numa compreensão aberta da teoria política, fundamentada na dialética, na qual domina uma percepção estratégica e historicista.

O diagnóstico de um mundo em crise

Após uma estadia na Europa (1919-1923), Mariátegui entra em contato com os organizadores da *Universidad popular Manuel González Prada*. As suas conferências nesse quadro marcam a primeira intervenção abertamente marxista de um intelectual no movimento operário peruano, e um primeiro

passo para a articulação teórica que ele propõe entre a cena peruana e o mundo transtornado pela guerra mundial.

Nessas conferências, Mariátegui lança as bases de uma análise do mundo na qual as formas ideológicas (políticas, literárias, culturais, etc) são lidas como expressões de forças determinantes, fundamentadas na realidade concreta. Portanto, uma crise civilizatória pode ser lida tanto pelas formas culturais quanto pela análise econômica e política, dado que são expressões do mesmo processo. Assim, no seu texto “*Dos concepciones de la vida*”, o peruano identifica uma concepção pré-bélica e uma outra, antagônica, pós-bélica, respectivamente a negação do mundo novo já surgindo e a afirmação vital de um porvir².

As forças titubeantes da burguesia – encarnação de uma concepção pré-bélica – são levadas a encontrar apoio em correntes nacionalistas autoritárias para se manter no poder:

Proust com seu smoking severo e uma pérola no peito (...) presidia invisível a mais longa noite europeia, de prazeres extremos e preságios terríveis, embalada pelo fogo das metralhadoras de Noske em Berlim e pelas bombas de mão fascistas nos caminhos da planície lombarda e romana e dos montes Apeninos. (Mariátegui, 1970, p. 13)

Para Mariátegui, a polarização entre o capital e o proletariado é então uma realidade mundial, e o fascismo seria o braço armado da burguesia frente à radicalização da revolução: “O fascismo não é um fenômeno italiano, é um fenômeno internacional” (Mariátegui, 1986a, p. 137). Proust, como símbolo de formas sociais (e também literárias) passadas, é apresentado como parte de uma grande coerência, ao lado da repressão da revolução alemã e dos atentados fascistas. A sociedade burguesa, em crise, pretende estender a sua noite, a sua decadência³, e para isso ela tem de escolher entre as duas críticas violentas da democracia liberal que são o fascismo e a revolução (Mariátegui, 1986a, p. 201). A ruína do “racionalismo burguês”, do positivismo, da crença no mito do

² Esta oposição é exemplificada na organização do livro que Mariátegui publica em 1925, *La Escena Contemporánea*, onde ele opõe a parte intitulada “A crise da democracia” com a seguinte: “Fatos e ideias da Revolução Rusa”.

³ Não nos esqueçamos que Mariátegui é um leitor de Oswald Spengler. Ver por exemplo o artigo “El imperio y la democracia yanquis” (Mariátegui, 1975, p. 83).

progresso não significa *necessariamente* a ruína do capitalismo, mas sim da sua forma decadente, ou “desencantada”.

Pouco importa aqui que o diagnóstico de Mariátegui não tenha se concretizado. O que importa é o panorama que ele propõe, no qual cultura, pensamento político, psicologia das massas e dos dirigentes são diretamente condicionados pelo momento histórico, ou seja, pelo conjunto de desenvolvimento das forças produtivas e das formas político-culturais que nascem delas. A “alma matinal”, que ele contrapõe ao “crepúsculo” da democracia liberal burguesa, aparece como o processo de substituição de uma ordem do mundo por outra, onde o “mito” é a força motriz: “O mito move ao homem na história” (Mariátegui, 1970, p. 19). O movimento histórico acirra as contradições internas ao sistema capitalista, e de suas entranhas brota o comunismo, forma renovada da vitalidade humana, cujo mito abala os pilares da dominação burguesa-ocidental. Mas é também de onde surge o nacionalismo extremista. O fenômeno fascista italiano não é então um fenômeno único, ele é sobretudo a manifestação paroxísmica de dinâmicas globais: “o fenômeno reacionário deve ser considerado e analisado onde ele se manifesta com toda a sua potência, onde assinala a decadência de uma democracia antes vigorosa, onde constitui a antítese e o efeito de um extenso e profundo fenômeno revolucionário” (Mariátegui, 1975, p. 34). Trata-se de pensar a época e as forças que a moldam, e não espaços ilhados onde ocorrem fenômenos excepcionais e desconectados.

A contestação violenta do mundo dominado pelo ocidente passa também pelos povos coloniais e semicoloniais. Mariátegui se refere ao “despertar” dos povos do Oriente⁴ e às lutas nacionais vitoriosas. Os exemplos históricos são muitos nessas duas primeiras décadas do século XX: independência irlandesa, revoluções na China e no México, criação da República Turca, etc. Aí também, Mariátegui vê uma manifestação da nova concepção da vida, onde a legitimação ocidental é atacada pelo brilho da Revolução Russa e pela onda de entusiasmo que ela acarreta. Nesse contexto de contestação anti-imperialista, a categoria de nação é retomada.

⁴Mariátegui fala do despertar de “velhas razas em colapso”. (Mariátegui, 2007, p. 26)

A questão nacional aparece portanto como um desafio central para a Revolução: nos países de desenvolvimento industrial avançado pela contradição entre a expansão capitalista – o imperialismo ocidental – e a forma nacional(ista) da política; nos países (semi)coloniais como contradição entre os interesses das populações e a depredação/dominação colonial. Dois internacionalismos se opõem, o internacionalismo burguês, capitalista, e o internacionalismo operário e anti-imperialista, que repudia as fronteiras coloniais e descobre, pela luta e a conscientização, a solidariedade que une todos os proletários. Mariátegui declara que “uma baixa de salário na indústria têxtil inglesa é uma ameaça para o operário de Vitarte, para o operário de Santa Catalina” (Mariátegui, 1986a, p. 159). O peruano adota plenamente uma visão marxista do problema, que opera “uma conexão sociopolítica que será por muito tempo um caráter do comunismo” (Gallissot, 1987, p. 235), ou seja quando considera a questão *colonial* como uma questão também *nacional*. Ele integra assim a dimensão nacional à penetração imperialista no Peru e no mundo.

Os traços e as características do debate sobre nação e identidade nacional em Mariátegui se entrelaçam, portanto, com a posição do Peru no mundo. A singularidade nacional se encontra assim em relação com o universal, ou com a forma generalizada tomada pelo capitalismo e as resistências e lutas contra ele. As formas da economia e da política em cada formação social aparecem como efeitos singulares de uma dinâmica mundial onde todas se encontram.

A inserção do Peru na economia mundial

Os anos 20 marcam a entrada do Peru numa fase de desenvolvimento e de mudanças profundas na sua organização política. O partido civilista, no poder entre 1899 e 1919, perde a hegemonia representativa que mantinha, e o seu projeto de nação (que tratava de assimilar o Peru à civilização europeia) entra em crise

devido ao surgimento de setores como a classe média urbana, interessada em empregos no setor público, nas forças armadas, no comércio e no trabalho intelectual; e o proletariado agrário, minero e urbano, para quem dito projeto ou carecia de propostas que os incorporassem, ou em todo caso o fazia num ritmo desesperadamente lento e incompleto. (Contreras; Cueto, 2007, p. 203)

Certos autores falam de uma transformação da sociedade, que passa de uma divisão tradicional entre patricianos e plebeus a uma forma mais complexa, onde a figura de Augusto Leguía (presidente de 1919 a 1930) aparece como o representante da classe média educada, urbana; esta que, por sua vez, se reconhece no seu discurso antioligárquico (Cosamaló Aguilar, 2011, p. 38).

Como esse Peru em transição se insere na economia mundial? Se o modelo exportador vigente desde a metade do século 19 permanece, ele já conheceu uma diversificação de produtos, distribuídos geograficamente. A costa produz açúcar e algodão; o norte, petróleo; a serra sul, lã; borracha e folhas de coca são extraídas da Amazônia, enquanto os minérios são provenientes da serra central (Monsalve, 2011, p. 264). Nos deparamos aqui com o que Alvar de la Llosa chamou de *fatum* geográfico (Llosa, 2017, p. 30): a divisão entre a selva, a serra e o litoral esquadreja o território nacional, formado por espaços que comunicam pouco entre si, com predominância das economias regionais sobre a nacional. Cada região desenvolve rotas de exportação que a vinculam com os mercados estrangeiros para os quais exporta. As diferentes economias regionais se encontram assim ligadas ao poder central mais pela concentração do setor financeiro e bancário, e pela presença em Lima dos órgãos políticos centrais, do que por laços de perequação da taxa de lucro. O estado central não tem um papel fundamental na realocação do capital (Deustua, 2011, p. 226), promovendo uma economia aberta favorável ao capital estrangeiro, particularmente estadunidense nos anos 20.

Leguía encarna, portanto, uma alternativa ao modelo de governo civilista. Levado ao poder por uma aliança das classes médias urbanas e de capas populares e com um discurso de inclusão da população indígena, ele impulsiona um projeto de refundação nacional chamado de “Pátria Nova”. No âmbito econômico, o projeto se manifesta por uma abertura maior aos capitais estrangeiros e uma política voluntarista de desenvolvimento das infraestruturas (estradas, reformas urbanas). Porém, os capitalistas nacionais estando numa posição de fraqueza frente às grandes empresas norte-americanas (mineradoras e petroleiras), o *oncenio*⁵ (1919-1930) vê a confirmação da dinâmica de

⁵ O termo designa o período de onze anos de poder de Augusto Leguía.

desnacionalização dos grandes setores exportadores. Heraclio Bonilla (1980) fala da “emergência de um controle norte-americano sobre a economia peruana”, onde políticas monopolistas não são desafiadas em termos de soberania, pelo contrário, são facilitadas. Com efeito, a política de desenvolvimento governamental é altamente dependente do seu financiamento nos mercados financeiros internacionais⁶, o que restringe a sua margem de manobra, por exemplo na questão da arrecadação de impostos das grandes empresas estrangeiras.

Ademais, o contexto monetário averso ao investimento nacional combinado à nova política creditícia do Banco de Reserva provoca uma concentração de investimentos do setor bancário no setor exportador, à expensa da indústria ligeira e até alimentícia (Monsalve, 2011, p. 293). O governo Leguía pretende assim estimular as exportações e confirmar o caráter aberto da economia, enquanto sustenta a demanda interna através do investimento público em infraestrutura urbana e rodovias. Ele é respaldado pelos grandes latifundiários e produtores agro-exportadores, que investiram muito no setor bancário para assegurar o seu acesso ao crédito (Monsalve, 2011, p. 287), e ganharam assim o controle sobre a política monetária. Paralelamente, significa uma concorrência danosa para o pequeno setor industrial, cujo crescimento (forte nos anos 1890 e 1900) conhece uma desaceleração nos anos 1920 (Monsalve, 2011, p. 281).

Por último, a penetração imperialista reforça o caráter fragmentado da economia e do tecido nacional peruano. Como nos indica Aníbal Quijano, a característica da penetração imperialista é que ela não busca a realização da mais-valia no território peruano. Ao contrário, cada capital estrangeiro investido é ligado a um circuito externo de acumulação, onde se dá essa realização (Quijano, 2007, p. 28). Resulta que a organização espacial dos investimentos nos setores exportadores (minerais, agropecuários) cria núcleos onde se concentram relações de produção capitalistas (trabalhadores assalariados), sem que isso resulte num reinvestimento no país. São as famosas “enclaves” de modernidade, que acentuam a disparidade dos territórios

⁶ A dívida externa peruana passa de 12 milhões de dólares em 1919 a 124 milhões em 1929. (Salinas, 2011, p. 387)

nacionais. Mariátegui cita o exemplo da produção alimentar, pouco incentivada a nível nacional, em contraposição à produção de açúcar e algodão, cujo cultivo ocupa as terras mais produtivas do litoral (Mariátegui, 2007, p. 78), onde os trabalhadores são assalariados. Ele insiste sobre o caráter de servidão do trabalho nos latifúndios de capital nacional, particularmente na serra (Mariátegui, 2007, p. 72).

Vemos assim que a inserção do Peru no mercado mundial, a sua conexão com os países imperialistas em particular, não resulta na emergência de uma formação social consolidada, integrada, na qual o Estado tem uma função reguladora forte. A fragmentação geográfica, econômica, e até política – como veremos agora – aparece então como o rasgo principal do Peru como formação social fortemente dividida, o que nos traz logicamente à questão das determinações que moldam os diferentes grupos sociais nela compreendidos.

Impossibilidade do desenvolvimento orgânico no Peru

Os *Sete ensaios* de Mariátegui aparecem como uma obra central na formulação de hipóteses e quadros analíticos a partir do campo marxista na América latina. A natureza periférica da inserção peruana no processo de acumulação capitalista tem um papel crucial na leitura histórica e estratégica desenvolvida ao longo de sua obra.

Mostramos como o modelo exportador participou em fragmentar tanto o território como a economia peruana. Isso se reflete no projeto de nação excludente do civilismo, assim como nas escolhas abertamente favoráveis aos investidores ocidentais durante o *oncenio*. Assim, comentando o famoso contrato Grace⁷, Mariátegui declara que “mediante o reconhecimento prático de sua condição de economia colonial, o Peru conseguiu alguma ajuda para a sua convalescença” (Mariátegui, 2007, p. 17), depois da desastrosa Guerra do Pacífico (1879-1883). O caráter subalterno do Peru na economia mundial, a hegemonia do capital imperialista, o processo de desnacionalização dos espaços produtivos são elementos que corroboram para a sua análise, segundo

⁷ Contrato de refinanciamento da dívida exterior peruana depois da Guerra do Pacífico, onde o Estado cedeu terras, o usufruto das ferrovias por 66 anos, garantias de pagamento em guano, e altos pagamentos anuais em libras esterlinas. (Deustua, 2011, p. 206)

a qual não há, e nunca teve uma burguesia progressista com sentimento nacional (Mariátegui, 2007, p. 28). Como explicar esse fenômeno?

Vimos que, no Peru dos anos 20, os equilíbrios políticos que haviam sustentado o civilismo estavam profundamente fragilizados pela aparição de uma classe média urbana e de um proletariado, sinal de um certo desenvolvimento. Mariátegui não invisibiliza este fato, mas enfatiza a ausência de uma burguesia *progressista*. Qual seria a diferença entre uma classe média e uma burguesia progressista? Primeiro, a classe média não forma um conjunto sólido nem coeso. A sua composição híbrida não a coloca claramente como protagonista ou portadora de um projeto político definido. Ao contrário, a burguesia “progressista”, tal como aparece no *Manifesto Comunista*, é aquela – exemplificada nos processos das revoluções burguesas do século XVIII – que pretende impor um novo curso à política, correspondente às novas relações de produção, “liberando” os trabalhadores dos vínculos feudais pessoais e com a terra, formando assim um mercado de trabalho. Se consideramos a caracterização por Mariátegui da economia peruana, e da composição de classe que a sustenta, encontramos mais uma faceta da fragmentação do Peru. Na serra domina o “gamonalismo”⁸ (Mariátegui, 2007, p. 26), a grande propriedade “semifeudal” também domina na costa, e as relações de produção não são majoritariamente “livres”, com exceção de certos espaços de produção industrial ou agroexportadores. O caráter global da economia peruana é “colonial”, vinculado de maneira subalterna à economia mundial:

Por causa das deficiências da sua posição geográfica, do seu capital humano e de sua educação técnica, ao Peru está vedado sonhar em se tornar, em breve prazo, num país manufatureiro. Sua função na economia mundial tem que ser, por longos anos, a de um exportador de matérias primas, de produtos alimentares, etc. Em oposição ao surgimento de uma indústria fabril importante atua, ademais, presentemente, a sua condição de país de economia colonial, *enfundada aos interesses comerciais e financeiros das grandes nações industriais do Ocidente*⁹. (Mariátegui, 2007, p. 187)

Portanto, apesar da irrupção na cena política de grupos sociais populares e de classe média, não se pode afirmar que isso corresponda à aparição de uma burguesia progressista. Muito menos de uma burguesia cujos

⁸ Os *gamonales* são os grandes latifundiários na serra peruana.

⁹ Os grifos são nossos.

interesses a direcionariam para uma ideologia nacionalista, ou um programa de soberania econômica. Ao apontar para o latifúndio e a servidão como resquícios de feudalismo (Mariátegui, 2007, p. 40), Mariátegui ressalta, ao contrário, o carácter necessariamente conservador de uma classe dirigente herdeira das formas coloniais. Associando colonialismo e feudalismo, ele argumenta que o capitalismo aparece de forma incipiente (Mariátegui, 2007, p. 42) na economia peruana, se revelando portanto incapaz de ser a matriz de um projeto genuinamente nacional. Ele escreve: “O regime de propriedade da terra determina o regime político e administrativo de toda nação” (Mariátegui, 2007, p. 42), inviabilizando assim um aparato de Estado formalmente liberal, mas fundado sobre a dominação latifundiária.

Seria a burguesia “progressista” sinônimo de burguesia industrial? Nos *Sete ensaios* a questão do desenvolvimento industrial é correlata à questão urbana. A organização territorial, a escassez de mão de obra, a fraqueza do estado central frente aos poderes latifundiários que limitam a circulação de trabalhadores são fatores que criam obstáculos à urbanização¹⁰. Ainda aqui, a fragmentação aparece como fator determinante na ausência de um fenômeno urbano que possa resultar numa burguesia que pregue reformas do sistema de propriedade da terra, fundamento do poder de uma grande parte da oligarquia. Ademais, Mariátegui releva como a fragmentação aparece na especialização dos centros urbanos: Talara, no norte, é o segundo porto do país graças unicamente à exportação de petróleo, da qual Lima não tira proveito. Zonas e cidades aparecem economicamente desligadas: Trujillo prospera com a cana-de-açúcar (Klarén, 1976), Cusco com a produção de lã e uma incipiente indústria têxtil rural (Monsalve, 2011, p. 271), Lima com uma especialização nos setores bancário e têxtil. No entanto, “uma grande cidade é fundamentalmente um mercado e uma usina” (Mariátegui, 2007, p. 186). Ora, pelo isolamento e as distâncias geográficas, nenhuma das cidades do país pode alcançar uma grande concentração de atividades na ausência de um sistema de comunicações e uma circulação de mercadorias e trabalhadores bem maior.

¹⁰ “A *hacienda*, acaparando a terra e as indústrias anexas, o comércio e os transportes, priva de meios de vida o burgo, o condena a uma existência sórdida e exígua.” (Mariátegui, 2007, p. 23)

Outro obstáculo ao desenvolvimento de uma burguesia industrial é a escassez de crédito destinado ao setor produtivo. Atraídos pelos lucros dos produtos exportados, os créditos disponíveis para as atividades industriais ou as outras atividades agropecuárias (Mariátegui, 2007, p. 79) são inseguros e contados (Monsalve, 2011, p. 280). Martín Monsalve ressalta a predominância dos imigrantes europeus (particularmente os italianos) no financiamento e nos empreendimentos industriais. Em relação ao mercado interno, ele escreve (2011, p. 297): “Ao não existir um mercado laboral extenso e livre, era difícil contar com um número amplo de consumidores no nível local, condição especialmente importante para uma indústria dedicada a produção de bens de consumo”. Os obstáculos ao desenvolvimento de uma indústria nacional desembocam numa formação nacional cuja classe dirigente não é portadora de um projeto de proteção da produção, de soberania, de investimento pesado na infraestrutura produtiva. Ao contrário, ao concentrar-se nos setores bancários e exportadores, ela se limita às margens dos ramos dominados por capitais estadunidenses ou britânicos, o que ainda acentua a orientação subalterna da economia¹¹. Aníbal Quijano demonstra como a penetração do capital imperialista, pouco interessado em desenvolver uma indústria local e/ou agir em prol de uma liberação da mão de obra, se beneficia desta articulação entre capital imperialista e pré-capital, onde necessita da produção mercantil dos setores pré-capitalistas para abastecer os seus “enclaves” (Quijano, 2007, p. 20). A burguesia comercial e latifundiária é assim empurrada aos mesmos setores de acumulação que o capital imperialista, desincentivando o investimento em ramos de interesse nacional.

Esses fatores econômicos participam diretamente, para Mariátegui, na formação de uma classe dirigente desprovida do “espírito” do capitalismo, por ser rentista:

O caráter da propriedade agrária no Peru se apresenta como um dos maiores impedimentos do próprio desenvolvimento do capitalismo nacional. É muito elevada a porcentagem de terras exploradas por arrendatários grandes ou médios, que pertencem a latifundiários que nunca gestionaram suas terras. Estes

¹¹ Vemos pelo crédito ao setor algodoeiro: “Quase unicamente para o cultivo do algodão o agricultor encontra facilidades comerciais. (...) A produção de algodão não está regida por nenhum critério de economia nacional. Se produz para o mercado mundial, sem um controle que preveja o interesse desta economia, as possíveis baixas nos preços derivados de períodos de crise industrial ou de sobreprodução algodoeira.” (Mariátegui, 2007, p. 79)

latifundiários, completamente estranhos e ausentes da agricultura e dos seus problemas, vivem da sua renda territorial sem dar nenhum aporte de trabalho ou de inteligência à atividade econômica do país. Correspondem à categoria do aristocrata ou do rentista, consumidor improdutivo. (Mariátegui, 2007, p. 81)

Mariátegui descreve a oligarquia peruana como profundamente alheia aos interesses do país, como fundamentalmente incapaz (objetivamente e subjetivamente) de propor um desenvolvimento nacional ao Peru. Contida em ramos de acumulação dominados pelo capital imperialista, a classe dirigente peruana se encontra limitada a um papel comercial ou rentista que a caracteriza como parasitária, incapaz de incentivar um tecido produtivo suscetível de melhorar as condições de vida e de trabalho da população (classe média urbana, proletariado mineiro e rural, camponeses indígenas), e sendo portanto um obstáculo à geração de uma nação. Vale agregar o que ele chama de “fator psicológico” no texto “*El problema de las razas en América Latina*”:

Os elementos feudais e burgueses, em nossos países, sentem pelos índios, como pelos negros e mulatos, o mesmo desprezo que os imperialistas brancos. O sentimento racial atua nesta classe dirigente como um sentimento absolutamente favorável à penetração imperialista. (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 265)

Temos aqui os elementos de uma “aliança objetiva” entre oligarquia e poderes imperialistas, fundamental para a permanência da hierarquia racial e social interna, e que participa da inserção subalterna do Peru no mundo.

José Carlos Mariátegui descreve então um contexto onde *a ideia de nação* está atravessada por tensões que são decorrentes das contradições e dos bloqueios econômicos e sociais reais. O desafio é, portanto, pensar a situação de maneira estratégica: que forças seriam capazes de realizar um projeto realmente nacional? Formulada em termos mais óbvios: qual seria a classe revolucionária no Peru, e quais são as suas determinações? Na ausência de um modelo, Mariátegui segue a linha traçada por José Martí: “Enxerte-se o mundo em nossas repúblicas; mas o tronco tem de ser de nossas repúblicas”¹².

¹² MARTÍ, José, *Nuestra América*, p. 20 (Beorlegui, 2010, p. 337).

A composição de um sujeito revolucionário nacional

Como vimos, para Mariátegui a fragmentação do tecido social e econômico do Peru condiciona os traços da classe dominante de tal maneira que a ideia de uma revolução democrático-burguesa, tal como a Comintern defende¹³, se torna impraticável. Como então encontrar uma resposta à “exigência de soberania” (Melgar Bao, 2008, p. 9) que atravessa a América Latina nos anos 20? Como imaginar um projeto de nação que não replique a fragmentação herdada da Colônia e da “República Aristocrática” (Basadre, 2005)? Como veremos, se trata de pensar um projeto de nação desde o socialismo, nas condições reais do Peru e do mundo, capaz de “liquidar” os resquícios de feudalismo e de mobilizar as massas populares num rumo revolucionário. Tal projeto deve ser pensado a partir de uma perspectiva altamente estratégica, e não somente econômica, pois vimos como o desenvolvimento orgânico das forças produtivas se encontra obstaculizado. Trata-se de um pensamento em conjuntura, que procura projetar para construir, e teorizar a partir de uma análise exigente da formação social peruana.

A questão indígena: *O senhor Mariátegui revoluciona o indigenismo*

A novidade das primeiras décadas do século XX é a entrada das massas populares na cena política peruana. As grandes ausentes históricas são, evidentemente, as populações indígenas, cuja falta de representação gera um movimento proteiforme bem conhecido na América Latina: o indigenismo. Quando na segunda metade do século XIX os intelectuais tentam pensar a nação, o índio – exotizado – entra pela porta do indigenismo. Pensado como ponto de resolução da clivagem central entre índios e não-índios, o discurso indigenista se constrói em torno da ideia de “nacionalizar” a sociedade reintegrando nela a massa da população indígena. Como escreve Henri Favre (2009, p. 8): “Se ele [o índio] é condenado a abolir-se na sociedade, é para difundir nela estes valores que darão à nação uma especificidade irreduzível”. Não se trata de dar-lhes uma voz, mas de representá-los de maneira a mitigar a

¹³ Em particular depois do VIº congresso da Comintern, em 1928, onde é teorizada a “terceira etapa” do capitalismo e o “etapismo”. Ver as “Teses sobre o movimento revolucionário nos países coloniais e semicoloniais”, (Degras, 1956, p. 526)

sua alteridade, adotando-os como trama e fundamento da identidade nacional, miscigenando brancos, negros, mulatos, imigrantes chineses e japoneses na mesma narração transistórica. O indigenismo abraça formas muito próximas ao nacionalismo, e é declinado em expressões humanitárias, éticas, pedagógicas, artísticas, literárias e também revolucionárias. Nas palavras de Omar Gonzales (2010, p. 433), “o indigenismo é a expressão de um fracasso, de uma derrota: a derrota da não conformação da nação peruana”. Em si, ele manifesta a fraqueza da nacionalidade, ou melhor, a sua inexistência num Peru cuja ordem se ergue sobre a exploração, a dominação e a exclusão política da maior parte da população.

Gonzales aponta também para o fato de que os intelectuais peruanos formam um grupo relativamente aberto, o que “expressa a existência de certo desinteresse dos grupos de poder por gerar seus próprios pensadores”. O grupo dos intelectuais vai então organizar o seu discurso sobre nação em torno da questão indígena, tal como ela aparece depois da Guerra do Pacífico: numa versão radical nos textos seminais de Manuel González Prada, ou mais conservadora no âmbito da mestiçagem. Nos anos 20, o governo de Leguía também procura lograr uma legitimidade com um discurso indigenista:

O discurso sobre o índio – no sentido cultural e político – concebido desde as esferas oficiais se caracterizava pelo intento de o converter num motivo estético, com passado mas sem presente, e sobretudo sem futuro. Se tratava de negar sua presença social, negar a existência de uma força que podia estremecer o edifício oligárquico tão perfeitamente hierarquizado. (Gonzales, 2010, p. 443)

Nos *Sete ensaios*, Mariátegui desenvolve uma releitura do indigenismo. Nos passos de González Prada, ele enfatiza a natureza socioeconômica da exploração dos índios, ligada menos a traços raciais ou culturais do que a sua inserção social histórica. Excluindo-os sem nunca poder fazê-los desaparecer, o Estado peruano se constrói sobre uma fratura com o passado, com a longa história da formação do país. Uma história que poderia ser o ponto de partida de uma narração inclusiva, plural, onde frações silenciadas do Peru tenham o seu devido lugar, que não disfarce o caráter contraditório da sociedade colonial ou capitalista e, portanto, participe da luta contra ele.

Mas de que Peru se trata? Utilizando uma metáfora geológica, Mariátegui associa a costa à uma agregação: “A serra é indígena; a costa é espanhola ou mestiça. (...) O Peru atual é uma formação costeira. A peruanidade atual *se sedimentou* na terra baixa. Nem o espanhol nem o *criollo* souberam nem puderam conquistar os Andes” (Mariátegui, 2007, p. 170-171). A imagem da sedimentação da costa expressa o seu caráter de adendo, de agregado, de produto “bastardo” de uma civilização alheia. Em outra passagem, ele sublinha esse caráter artificial: “A raça negra constitui um dos *alúvios humanos* depositados na costa pela Colônia”¹⁴ (Mariátegui, 2007, p. 282). Mariátegui fala de “dualidade”¹⁵ constitutiva do Peru moderno, onde a Conquista representa um sismo disruptivo que nunca foi capaz de substituir a ordem “espontânea” (Mariátegui, 2007, p. 44) do *Tabuantinsuyo*¹⁶, por ela destruída. Ele chega até a usar a palavra “nação”, escrevendo que com a Conquista, “a nação [indígena] se dissolveu em comunidades dispersas”¹⁷ (Mariátegui, 2007, p. 8). A geografia se torna expressiva (Quiroz Rojas, 2017), e é portanto reveladora das divisões socioeconômicas que impedem a emergência de uma verdadeira identidade nacional peruana, dividida entre a costa e a serra. Pior, a República, como ordem da classe dirigente, incarna a continuidade desta dualidade, que exclui a maioria e fecha as possibilidades emancipatórias:

A nova geração peruana sente e sabe que o progresso do Peru será fictício ou, pelo menos não será peruano, enquanto não seja a obra e não signifique o bem-estar da massa peruana que em suas quatro quintas partes é indígena e campesina. (Mariátegui, 2007, p. 37)

O indigenismo de Mariátegui busca no passado a manifestação de um sistema cuja existência era “harmônica”, que “brotava espontaneamente e livremente do solo e da população peruana”¹⁸ (Mariátegui, 2007, p. 7), antes que a violência dos conquistadores o derrube. O Peru autêntico não pode

¹⁴ Os grifos são nossos.

¹⁵ Mariátegui fala de uma “dualidade de raça e de espírito”. (Mariátegui, 2007, p. 279)

¹⁶ Denominação indígena do império inca.

¹⁷ Parece significativo que o sentido da palavra não aponte aqui para a imagem clássica do Estado-Nação europeu, completamente diferente do sistema imperial inca. Mariátegui alude a uma ordem “orgânica”, *sui generis*, que não implica unidade étnica ou clânica, mas sim uma unidade prática (administrativa, militar, econômica). Estamos ao oposto da fragmentação que ele denuncia na ordem colonial ou republicana.

¹⁸ Esse traço é típico do indigenismo, que reproduz uma visão idílica do passado indígena. (Favre, 2009, p. 45)

portanto ser a emanção de um adendo forçado na terra nacional. Simetricamente, a República herdeira da ordem colonial não pode incarnar verdadeiramente a nação.

Nos deparamos de novo com o obstáculo representado pela classe dirigente. Que fundamento terá então a nacionalidade peruana? Justamente a história longa, a história dos vencidos e subjugados pela nova-antiga ordem, artificial, imposta pelas armas ou desde as instituições. A exclusão da maioria encontra em Mariátegui o fato político-econômico: o obstáculo tanto a uma nacionalidade inclusiva, quanto a um progresso emancipador é o mesmo, a classe dirigente e a forma de inserção mundial do Peru que ela garante e que a mantém. Ademais, o “problema do índio”, como vimos, é socioeconômico, e numa sociedade rural, não pode se abstrair o problema da terra. Portanto, a questão da nação também é, profundamente, uma questão socioeconômica. Assim, Mariátegui instala as condições de uma interpretação marxista que por sua vez tem capacidade de se projetar sobre o futuro. O marxismo de Mariátegui permite colocar o “problema indígena” num âmbito político e estratégico, onde a oligarquia aparece como essencialmente parasitária e minoritária.

Um dos aspectos mais conhecidos dos *Sete Ensaio*s é quando Mariátegui destaca três regimes econômicos coexistindo no Peru: uma economia burguesa sobre o solo feudal, compartilhando as terras da serra com as comunidades indígenas, onde sobrevivem “elementos de socialismo prático” (Mariátegui, 2007, p. 41). Ao lado da incipiente modernidade e dos “feudos”, sobrevivem hábitos de trabalho e de propriedade comum da terra diretamente ligados à organização comunitária vigente no Império inca, que Mariátegui qualifica de “comunista”. Numa famosa nota de rodapé, ele distingue esse comunismo agrário do comunismo moderno, se defendendo de qualquer nostalgia do passado:

O comunismo moderno é uma coisa distinta do comunismo incaico. (...) Um e outro são produtos de diferentes experiências humanas. Pertencem a épocas históricas distintas. São frutos da elaboração de civilizações dissimilares. A dos incas foi uma civilização agrária. A de Marx e Sorel é uma civilização industrial. Naquela, o homem se submetia à natureza. Nesta, a natureza às vezes se submete ao homem. É absurdo, portanto, confrontar as formas e as instituições de um e outro comunismo. O único que

se pode confrontar é a sua incorpórea semelhança essencial, dentro da diferença essencial e material de tempo e de espaço. E para esta confrontação faz falta um pouco de relativismo histórico. (Mariátegui, 2007, p. 64)

Assim, os índios das comunidades, “as células” do império inca desaparecido, conservam, para Mariátegui, uma orientação socialista com os “elementos de socialismo prático”, uma prática comunista de distribuição das tarefas e dos frutos do trabalho. A população indígena tem portanto, enraizada na sua tradição, elementos ainda vivos, que incarnam a ligação com o passado profundo, indígena, constituindo a oligarquia e seu regime em manifestação explícita da não conformação da nação.

Já que a peruanidade autêntica não pode ser encontrada na ordem oligárquica artificial, mas sim na realidade da imensa maioria demográfica descendente da organização social “natural” indígena, a Nação peruana só será vigente quando corresponder a uma expressão das últimas. As condições históricas impedem todo tipo de retorno a formas pré-modernas, o que leva a uma necessária projeção, uma dimensão essencialmente praxeológica e política de articulação de uma linha política inclusiva. Fazendo um paralelo entre os povos do Oriente e a população indígena, Mariátegui (2007, p. 291-292) ressalta o caráter natural (por oposição ao artificialismo do Peru oligárquico) da organização comunitária:

A sociedade indígena pode mostrar-se mais ou menos primitiva ou atrasada; mas é *um tipo orgânico de sociedade e de cultura*. E a experiência dos povos do Oriente, no Japão, na Turquia, na China, nos provaram como uma sociedade autóctone, mesmo depois de um longo colapso, pode encontrar os seus próprios passos e em muito pouco tempo, a via da civilização moderna, e traduzir, na sua própria língua, as lições dos povos do Ocidente.¹⁹

Em outro trecho, a “naturalidade” e a vivacidade da comunidade são vinculadas ao seu caráter socialista:

Nas aldeias indígenas onde se agrupam famílias nas quais se extinguiram os vínculos do patrimônio e do trabalho comunitário subsistem ainda, robustos e tenazes, hábitos de cooperação e solidariedade que são *a expressão empírica de um espírito comunista*. A “comunidade” corresponde a este espírito. É o seu órgão. Quando a expropriação e a repartição parecem liquidar a “comunidade”, o socialismo indígena sempre

¹⁹ Os grifos são nossos.

encontra o jeito de refazê-la, mantê-la ou substituí-la.
(Mariátegui, 2007, p. 67)

Não se trata portanto de uma restauração do império inca, mas da possibilidade vigente de uma evolução original, singular, moderna para o Peru. Dado o bloqueio para tal processo devido ao modo de inserção do Peru no mundo e à sua história recente, Mariátegui aponta para a necessidade de uma revolução. Somente uma mudança radical da ordem social – na propriedade da terra, na inclusão política, na auto-emancipação dos trabalhadores – parece suscetível de dar luz a uma nação “verdadeira”. Porém, “uma nova ordem jurídica e econômica não pode ser, em todo caso, a obra de um caudillo senão de uma classe” (Mariátegui, 2007, p. 57). Que “classe” é essa?

Como mostramos, os “enclaves” capitalistas e a incipiente indústria produziram proletários, sejam eles operários de fábrica, jornaleiros nas fazendas agroexportadoras, mineiros na serra. Portadores da contestação do capitalismo desde da produção, eles são a manifestação, no Peru, da lógica capitalista de contradição entre capital e trabalho. Como tal, este proletariado é a promessa de um futuro onde a socialização do trabalho não obedeça às regras capitalistas, e seja também socialização dos frutos do trabalho e da própria produção. Indígenas e proletários (muitas vezes essas identidades coincidem) compartilham assim um mesmo interesse em derrubar a ordem oligárquica, maior garantia da continuação das hierarquias sociais e econômicas, e da exploração. Se por um lado os proletários incarnam a parte revolucionária da modernidade artificial no Peru, a população indígena pode se vangloriar de cinco séculos de resistência, resistência que passa também pela vivência cotidiana, pelos “elementos de socialismo práticos”. Pelo socialismo, então, se abre a possibilidade de uma superação do obstáculo à realização da nação, à “peruanização do Peru”²⁰. Uma ponte se abre, pela via política, de um projeto de nação socialista, ou um projeto socialista de nação, obra dos oprimidos, “dos de abaixo”.

José Carlos Mariátegui abre assim o indigenismo a uma possibilidade (e não uma necessidade), uma encruzilhada onde a política não seja a parente

²⁰ Lembremos que o título da coluna que Mariátegui tinha na revista *Mundial*, de 1925 até 1929, era “*Peruanicemos al Perú*”.

pobre do economicismo, nem o seu mero “reflexo”. Ao contrário, a análise econômica conduz a leitura estratégica. Não se trata também de uma dissolução dos caracteres indígenas na matriz nacional socialista, mas de uma aposta sobre a capacidade do socialismo de produzir unidade, “harmonia”, entre os grupos subalternos da sociedade peruana, unidos num projeto emancipador.

Estratégia e revolução social: o papel do mito

Se a prática quotidiana do trabalho nas comunidades indígenas pode ser interpretada como um fator favorável (e até preparatório) para a constituição de um país/uma nação socialista, falta demonstrar a capacidade do socialismo para responder aos desafios peruanos. Uma parte do problema é resolvida no nível metodológico: a análise mariáteguiana se desdobra segundo um método materialista, reivindicadamente marxista. No âmbito político, porém, uma demonstração da viabilidade de um projeto socialista nacional, a produção do “Peru integral”²¹, supõe uma linha estratégica que junte as lutas dos proletários (na sua diversidade) e dos indígenas (igualmente diversos).

Em termos de doutrina, Mariátegui esclarece esse ponto já em 1927, na controvérsia entre com o jornalista Luís Alberto Sánchez:

O socialismo ordena e define as reivindicações das massas, da *classe trabalhadora*. E no Peru as massas, a classe trabalhadora, são nas suas quatro quintas partes indígenas. Nosso socialismo não seria, pois, peruano – nem sequer seria socialismo – se não se solidarizasse, primeiramente, com as reivindicações indígenas.²²

Assim definido, o socialismo aparece como um corpo teórico plástico, moldável e adaptável às situações diversas de cada povo, de cada país. Um mesmo movimento abarca portanto as massas do mundo no período, condicionado pela generalização do capitalismo na sua fase imperialista²³. Aqui encontramos de novo um traço que destacamos acima. Para Mariátegui, o Peru não existe separadamente do mundo. Os grandes movimentos políticos globais encontram uma materialização particular nele, e, simetricamente, os

²¹ “Não é o meu ideal o Peru colonial nem o Peru incaico, mas o Peru integral.”. (Mariátegui, 1986b, p. 222)

²² “Intermezzo polémico”, (Mariátegui, 1986b, p. 217). Os grifos são nossos.

²³ Período no qual aparecem traços específicos (e sobredeterminantes) da sociedade capitalista, mesmo que de forma restrita, como é o caso no Peru.

acontecimentos no Peru participam desses movimentos²⁴. Assim, Mariátegui abole teoricamente a hierarquia entre centro e periferia como *locus* da revolução. Melhor, a revolução se torna um movimento global no qual figuras e formas locais/particulares encontram o seu sentido, dentro de uma determinação histórica geral. Mariátegui recorre à imagem da polaridade para expressar essa visão do mundo: “A Rússia e os Estados Unidos são hoje os dois polos da história do mundo”²⁵, diz ele. A luta pela emancipação das massas/da classe trabalhadora na Europa não tem precedência lógica sobre a luta de libertação dos povos coloniais, e o socialismo (ou comunismo, aqui o sentido é idêntico) é a forma da luta dos explorados contra o bloco burguês, cuja figura principal são os Estados Unidos.

As lutas sociais que atravessam a sociedade peruana têm então um sentido ao mesmo tempo local e universal, como tradução do antagonismo fundamental da época. Claro, as lutas indígenas existem desde a Conquista; contudo, a perspectiva mariateguiana implica a sua inserção nas coordenadas do mundo onde elas acontecem e cumprem uma função. Elas adquirem assim um sentido de classe. Nesta perspectiva, faz todo sentido que Mariátegui se sinta em sintonia com o indigenismo milenarista de Valcárcel, quando o intelectual cusquenho escreve que “o proletariado indígena espera seu Lênin” (Mariátegui, 2007, p. 27). Num período histórico marcado pelo antagonismo entre revolução e reação (entendido como braço armado da burguesia), todo conflito é sobredeterminado em termos de classe social, de luta de classes. Assim, a luta dos indígenas é lida por Mariátegui como uma forma da luta global da “classe trabalhadora”, e não somente como uma insurreição étnica ou nacional. A classe é mediada pelas condições reais concretas nas quais ela se manifesta (seja em termos nacionais, anti-imperialistas, de gênero ou de raça)²⁶. Mariátegui encontra uma coincidência de interesses, mas também de papel estratégico, entre o proletariado e as massas indígenas pelo vínculo dialético que ele postula entre o particular/nacional e o global.

²⁴ É o sentido da famosa declaração publicada em Amauta: “queremos criar um Peru novo no mundo novo”, em “Réplica a Luís Alberto Sánchez”. (Mariátegui, 1986b, p. 222)

²⁵ Ver “La ruptura anglo-rusa”, (Mariátegui, 1977, p. 184)

²⁶ Na sua obra de referência sobre Mariátegui, Alberto Flores Galindo fala de “determinações nacionais” das classes sociais. (Flores Galindo, 1980, p. 29)

Duas interrogações surgem desse quadro analítico. Primeiro, Mariátegui parece reproduzir, no âmbito de uma definição larga do sujeito revolucionário (não limitado aos operários fabris), a velha dicotomia entre classe *em si* e classe *por si*. Logo, um agente de conscientização, de direção das lutas, é necessário para criar as condições subjetivas de uma transformação revolucionária socialista. Veremos em mais detalhes a resposta de Mariátegui para essa questão. Segundo, o postulado de um sentido global das lutas supõe uma certa similaridade de princípio entre todas as formas de luta das massas/da classe trabalhadora.

Ao crepúsculo incarnado pela burguesia mundial, Mariátegui opõe o amanhecer, e nessa polaridade se expressa o seu vitalismo bergsoniano modulado pelo marxismo, com referência constante a obra de Georges Sorel:

A burguesia nega; o proletariado afirma. A inteligência burguesa se acalenta numa crítica racionalista do método, da teoria, da técnica dos revolucionários. Que incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência, está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária (...) é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos se deslocaram do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais.²⁷

No plano imanente no qual se desenvolve o socialismo, o “desejo de infinito” do ser humano, em busca de uma alternativa aos desvanecidos mitos burgueses (o Progresso, a Razão, a Ciência), encontra uma via na qual práxis (econômica/política) e aspiração a uma sociedade justa se conjugam. A revolução combina então uma dimensão propriamente analítica, ou científica, à qual Mariátegui recorre para analisar o Peru, outra estratégica, na qual ele se apoia para construir um partido com seus amigos políticos, e finalmente uma dimensão religiosa ou mística muito forte, “agônica”²⁸. A luta aparece como o eixo principal do ser revolucionário, como primazia da práxis, abarcando facetas diversas da classe trabalhadora (tanto sua exigência de justiça quanto sua religiosidade). Não resulta surpreendente encontrar uma definição da revolução socialista muito próxima da definição do comunismo de Marx e Engels na *Ideologia Alemã* (da qual Mariátegui não tinha conhecimento) como “movimento real que anula e supera o estado das coisas atual”: “a revolução

²⁷ “El hombre y el mito”. (Mariátegui, 1970, p. 22)

²⁸ Mariátegui adota esse termo do filósofo espanhol Miguel de Unamuno, ver em particular “La *Agonia del Cristianismo* de Don Miguel de Unamuno”. (Mariátegui, 1977b, p. 116)

socialista é um movimento combinado de todos os povos oprimidos pelo capitalismo”²⁹. A nacionalidade peruana, cujo fundamento é indígena, surge como a realização do socialismo no Peru, momento da revolução mundial. A luta indígena e a luta comunista se misturam num projeto de futuro ao mesmo tempo local e global, coincidência da teoria marxista com a práxis das lutas no mundo.

Claro, um observador da vida política e das lutas no campo das ideias como Mariátegui não ignora a apropriação do tema da nação pelas direitas radicais nos países capitalistas centrais. Ainda aqui, ele defende uma perspectiva fundada numa análise de classes onde o nacionalismo dos povos “subalternos” não é colocado em termos de substâncias, mas sim de projeção emancipatória:

O nacionalismo das nações europeias – onde nacionalismo e conservantismo se identificam e se consubstanciam – se propõe fins imperialistas. É reacionário e antissocialista. Mas o nacionalismo dos povos coloniais – sim, coloniais economicamente, apesar de que se vangloriam da sua autonomia política – tem uma origem e um impulso totalmente diferente. Nestes povos, o nacionalismo é revolucionário e, no final, se conclui com o socialismo. Nestes povos a ideia de nação *não cumpriu ainda a sua trajetória nem esgotou sua missão histórica*.³⁰

A ideia de nação assim colocada se carrega de um sentido revolucionário e não se fecha em volta de uma identidade étnica, pois está inserida num quadro teórico onde ela se forja – necessariamente – na luta emancipatória dos povos coloniais, na aliança das diversas forças que compõem a classe trabalhadora.

O socialismo pregado por Mariátegui tem como base imprescindível a luta social, a práxis, onde os agentes objetivos não se movem em função de um progresso linear, de uma promessa teleológica de sucessão do comunismo ao capitalismo. Aqui, o mito da revolução social se nutre tanto do passado quanto do presente para construir um futuro, sem garantia de vitória. Não encontramos na obra de Mariátegui a promessa de uma solução histórica, de uma dissolução da política ou da conflitualidade³¹. Ao contrário, a sua leitura

²⁹ “Principios programáticos del Partido Socialista”. (Mariátegui, 1986b, p. 159)

³⁰ “Réplica a Luís Alberto Sánchez”. (Mariátegui, 1986b, p. 221)

³¹ O que não quer dizer que ele não mencione o fim da sociedade de classes, que corresponde ao fim do capitalismo, não da História.

profundamente historicista do sentido do socialismo o leva a reinterpretar a função do slogan da “luta final”, ao mesmo tempo ilusão e realidade, meta pontual e repetição histórica onde as massas ultrapassam o intelecto, empurradas pelo mito revolucionário:

O impulso vital do homem responde a todas as interrogações da vida antes da investigação filosófica. O homem iletrado não se preocupa pela relatividade do seu mito. Nem sequer poderia compreendê-la. Mas geralmente encontra, melhor que o literato e que o filósofo, seu próprio caminho. Já que deve agir, age. Já que deve acreditar, acredita. Já que deve combater, combate. Não sabe nada da relativa insignificância do seu esforço no tempo e no espaço. Seu instinto o desvia da dúvida estéril. Não cobiça mais do que pode e deve cobiçar todo homem: cumprir bem a sua jornada.³²

A própria vida – o amanhecer, a afirmação – é o que impulsiona o movimento. Porém, o irracionalismo do mito, sua natureza romântica, exacerbada de intuição, leva consigo uma incerteza. Mariátegui cita o caso do dramaturgo italiano Pirandello, cuja rejeição do “ceticismo” e do “nihilismo” da democracia moribunda o leva para a “fé religiosa, fanática, na hierarquia e na Nação” (Mariátegui, 1970, p. 27) representada pelo fascismo. O mito aparece como a força motriz, mas sem oferecer indicações sobre a sua direção: revolução ou reação? Socialismo ou fascismo? Que polo atrairá mais força e dominará o outro?

Seria um erro, no entanto, analisar o mito em Mariátegui de maneira abstrata. Ao contrário, vimos que ele não é independente do período histórico no qual aparece (passou do plano transcendental à imanência socioeconômica). Também não existe fora da práxis dos indivíduos e das massas, ou seja, das determinações sociais de um dado momento da história. Nos *Sete Ensaio*s ele dá uma definição do mito que reforça essa raiz materialista: o mito corresponde a “elementos espirituais e formais desses fenômenos que são designados pelos termos de sociedade e de cultura” (Mariátegui, 2007, p. 290). O mito, portanto, também se insere nas contradições da sociedade capitalista e na luta de classes. A classe informa, condiciona o mito! Mariátegui nos lembra que Pirandello é um “pequeno burguês siciliano” a quem “falta a aptidão psicológica para compreender e seguir o mito revolucionário”³³. Contrariamente aos indígenas

³² “La lucha final”. (Mariátegui, 1970, p. 27)

³³ “La lucha final”. (Mariátegui, 1970, p. 27)

das comunidades, cujo passado e cujos “elementos de socialismo prático” funcionam como a base concreta de um futuro socialista possível. Do mesmo jeito que o coletivismo moderno nasce da manufatura e da grande indústria, a comunidade age mantendo uma predisposição para o comunismo³⁴. O mito não é um *deus ex machina*: “Quando a grande ilusão surge é porque já se criou uma nova realidade humana”³⁵. A raiz do mito, como os seus motivos, devem ser buscados na sociedade, e não num incorpóreo ideal. Portanto, a extração de classe trabalhadora dos operários e dos indígenas os faz mais afins, mais disponíveis para a revolução, pois emerge da sua inserção respectiva na sociedade de classe. Porém, não age como garantia. Como destacamos acima, o fator subjetivo, de conscientização política, é fundamental para orientar/dirigir politicamente o movimento. A questão aqui colocada é a da ferramenta para o processo revolucionário.

Do ponto de vista da estratégia revolucionária mundial, Mariátegui se destaca pela referência mantida a Sorel e o papel dado ao mito, mas não sobre a ideia da revolução mundial dos povos coloniais. Sem entrar em mais detalhes, podemos ressaltar que Lênin, nas suas *Teses sobre a questão colonial*, já abriera a possibilidade de uma evolução dos países “atrasados” para o socialismo “sem passar pelas diferentes etapas do desenvolvimento capitalista”³⁶. A união das massas operárias e camponesas, pregada por Mariátegui, se inspira também de formulações táticas diretamente herdadas da revolução bolchevique e da Comintern. Em particular a fórmula da frente única (anti-imperialista ou proletária) que emerge com o Terceiro e Quarto Congressos da Internacional Comunista (Carvalho; Aguiar, 2013, p. 109).

A revolução social e a construção de uma nacionalidade peruana se encontram profundamente ligadas na formulação mariateguiana. O mito age como emanção mobilizadora da situação objetiva dos membros da “classe trabalhadora”, largamente definida, mas não pode ser desligado da ação política de um agente revolucionário. Que forma deve adotar esse agente?

³⁴ Mariátegui não se restringe à comunidade indígena peruana, ele cita a obra de Eugène Schkaff, *La question agraire en Russie*, onde a comunidade russa também é associada a uma forma de coletivismo.

³⁵ “La lucha final”. (Mariátegui, 1970, p. 26)

³⁶ “Tesis sobre la cuestion colonial”. (Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista, 2008, p. 175) Porém, de acordo com Lênin, segundo a direção do proletariado dos países industriais.

A produção do campo revolucionário

Podemos falar, no Peru do começo da década de 1920, de um “campo revolucionário”? A conflitualidade rural e indígena tem pouquíssimos vínculos com as lutas dos operários nas cidades, ou até com o proletariado rural. Como então juntar forças e criar as condições de uma unidade política? Essa é a grande vertente estratégica em torno da qual gira a obra de Mariátegui, e ela depende de um fator essencial: o papel, os textos impressos.

No seu texto introdutório ao livro de referência *Mariátegui y las orígenes del marxismo latinoamericano*, José Aricó compara Gramsci com o autor peruano, pois os dois partem da “análise das condições para que possa se formar e se desenvolver uma vontade coletiva nacional-popular” (Aricó, 1978, p. 51). Trata-se de uma vontade coletiva que não se limita ao proletariado, que excede seus limites objetivos para irrigar largamente os setores populares. O que está em jogo é portanto a função e a forma da organização política, voltada para a produção voluntarista de uma “subjetividade revolucionária”. Insistimos aqui na dimensão voluntarista do projeto mariateguiano, que caracteriza ao mesmo tempo um dos seus maiores avanços e um limite à sua proposta teórica (Depetris Chauvin, 2010, p. 115). Como escreve Patricia d’Allemand (2016, p. 542), Mariátegui implementa um projeto “multifacetado e, ao mesmo tempo, profundamente integrado”, no qual a dimensão cultural e vanguardista tem um papel central. Em particular, ela destaca o compromisso com uma “poética de emancipação e uma política de transformação social” (Depetris Chauvin, 2016, p. 543). Figura da cena literária limenha desde antes da primeira guerra mundial, Mariátegui guarda do modernismo a poesia rebelde, mas ele abrange o seu escopo: “*Todo lo humano es nuestro*”, como escreve na apresentação da revista *Amauta*. (Mariátegui, 1926, p. 1)

A primeira tarefa que Mariátegui cumpre é educativa, quando apresenta uma leitura marxista do período nas suas conferências na Universidade Popular González Prada³⁷, e logo se converte em organizativa. Ardente defensor da tática de frente único, ele declara em 1924:

³⁷ Ressaltamos que a educação é um tema fundamental nos textos de Mariátegui, nos *Sete ensaios* e em artigos, selecionados em *Temas de Educación* (Mariátegui, 1986d).

Temos (...) que suscitar na maioria do proletariado peruano a consciência e o sentimento de classe. Esse trabalho pertence igualmente a socialistas e sindicalistas, a comunistas e libertários. Todos temos o dever de semear germes de renovação e difundir ideias classistas.³⁸

Frente à realidade fragmentada do Peru, Mariátegui prega a unidade política do proletariado como única possibilidade de existência de uma corrente revolucionária: “Somos ainda poucos para nos dividir. Não façamos questão de etiquetas nem de títulos” (Mariátegui, 1986b, p. 108). Sobretudo, ele prega conscientização e difusão do sentimento revolucionário, ou seja, de uma esperança comum de transformação.

Da mesma forma que para o proletariado – a vanguarda conscientizada e militante, em particular – há de unificar o âmbito cultural, difundindo textos e obras tanto de peruanos e peruanas assim como de aurores e autoras de fora do país. Revista de intervenção e de definição, *Amauta* nasce desse impulso de abertura ao mundo mesclada de descoberta do próprio Peru. Fruto de um esforço comum, ela pretende dar voz à crescente conflitualidade social que não encontra uma via para expressar-se sobre o mundo, sobre o Peru, sem separação entre poesia, arte e teoria política. Para Alberto Tauro (1976, p. 7), “a historicidade de *Amauta* supõe o diagnóstico da situação enfrentada pelo país e a decisão de contribuir à superação científica dos seus problemas”. Agregamos que o seu conteúdo cultural e artístico é parte desse processo, com um modelo editorial muito próximo da revista francesa *Clarté*³⁹, e uma grande importância dada às reproduções de artistas indigenistas, localizando fortemente a revista na linha da “peruanização” defendida por Mariátegui. A revista participa assim da convergência entre o fenômeno vanguardista e o indigenismo para criar um indigenismo revolucionário, “expressão da ligação ideológica entre um programa político socialista e o ‘vanguardismo indigenista’” (Beigel, 2001, p. 47). Nesse sentido, vemos uma grande coerência entre o projeto editorial dirigido por Mariátegui, e a sua postura analítica

³⁸ “El 1er de mayo y el Frente Único”. (Mariátegui, 1986b, p. 108)

³⁹ “O propósito de *Clarté* e de outras publicações do campo socialista era difundir de qualquer modo e por todas as partes o ideário socialista e comunista, do qual fazia parte a reprodução das obras de arte, facilitada pelos avanços técnicos da época.” (Tornquist, 2017, p. 106)

desenvolvida nos 7 *ensaios*, onde o Peru “integral” não existe, pois ainda é “um conceito a ser criado”⁴⁰.

A revista ganha rapidamente um eco continental, e participa da formação e da difusão dos debates sobre o imperialismo, a “nova geração”, a psicanálise, o marxismo, o surrealismo, etc. Porém, diferentemente de movimentos que a precederam (como o modernismo ou o arielismo), um *ethos* de luta impregna suas páginas, dando coerência ao seu projeto vanguardista e revolucionário. O indigenismo aparece como a coluna vertebral do projeto no que toca a nação, sem nunca perder a sua dimensão produtiva: Mariátegui, ao explicar o sentido do título da revista (*amauta* significa “sábio” em quéchua), pretende “re-criar” a palavra⁴¹. Em outro texto histórico para a revista, “Aniversario y balance”, a criação (“heroica”) é abrangida ao socialismo, um socialismo indo-americano como momento da Revolução mundial, afirmando um certo ecletismo (com referências a Gobetti ou Sorel) e enraizando uma tradição socialista no passado multissecular indígena: “O socialismo, enfim, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista, primitiva, que registra a história, é a incaica”⁴².

A criação na obra de Mariátegui não implica uma ruptura completa com o passado. Não se pode assemelhar à “*tabula rasa*” de um vanguardismo efêmero. Como vimos, tem uma ligação essencial com a práxis, com a história longa do território e dos seus habitantes, perpetuada nos hábitos coletivos comunitários. A “tradição” aparece aqui como algo dinâmico, como germens de um futuro possível, e não como a garantia da ordem social posta. Mariátegui opera uma distinção entre tradição – onde o elemento de vida, de fecundidade, é determinante – e tradicionalismo:

Não existe, pois, um conflito real entre o revolucionário e a tradição, senão para quem concebe a tradição como um museu ou uma múmia. O conflito é efetivo somente com o tradicionalismo. Os revolucionários incarnam a vontade da sociedade de não se petrificar num estagio, de não se imobilizar numa atitude.⁴³

⁴⁰ “La tradición nacional”. (Mariátegui, 1986c, p. 168)

⁴¹ “Vamos a criar outra vez”, “Presentación de Amauta”. (Mariátegui, 1986b, p. 238)

⁴² “Aniversario y balance”. (Mariátegui, 1986b, p. 249)

⁴³ “Heterodoxia de la tradición”. (Mariátegui, 1986c, p. 164)

Os dois termos caracterizam a oposição que atravessa a obra de Mariátegui (crepúsculo/amanhecer), reinterpretados em chave de classe. Com efeito, Mariátegui identifica o tradicionalismo naqueles defensores da elite, herdeiros da Conquista, que rejeitam as classes populares fora do ideal nacional, reivindicando o passado colonial e espanhol. Assim, “o tradicionalista sempre mutila e fraciona o Peru”⁴⁴. Ao contrário, “a revolução tem reivindicado nossa mais antiga tradição” (Mariátegui, 1986b, p. 168), o socialismo indígena.

O último dos sete ensaios, dedicado à literatura peruana, oferece uma leitura heterodoxa da história cultural e literária peruana em busca de uma genealogia de autores, fundando uma linhagem, uma continuidade da tradição. A figura dialética da dualidade, da unidade dos contrários em luta perpétua – uma existência agônica – encontra então a sua manifestação literária na oposição tradição/tradicionalismo. A nacionalidade como particularidade de um ser-ao-mundo inclusivo dos oprimidos, oposto à hierarquia e à perpetuação da estrutura de castas ou de classes, é assim rastreada no passado (até Garcilaso de la Vega), sem ser mumificada em uma definição fixa:

Na historiografia literária, o conceito de literatura nacional, da mesma maneira que não é atemporal, tampouco é muito concreto. Não traduz uma realidade mensurável e idêntica. Como toda sistematização, não apreende senão aproximadamente a mobilidade dos fatos. (A própria nação é uma abstração, uma alegoria, um mito, que não corresponde a uma realidade constante e precisa, cientificamente determinável). (Mariátegui, 2007, p. 196)

A cada período corresponde portanto uma certa perspectiva, historicamente determinada, atravessada pelo antagonismo entre uma forma decadente e outra nascente. A própria nação aparece como uma construção. Ainda aqui o mito é o operador, na ausência (na impossibilidade?) de um relato inteiramente racional. A genealogia traçada por Mariátegui não pretende então alcançar uma cientificidade positiva, e sim funcionar como proposição heurística e ferramenta estratégica. O próprio intelectual e o seu trabalho são atravessados pela conflitualidade historicamente determinada da época:

⁴⁴ “La tradición nacional”. (Mariátegui, 1986c, p. 167)

Não me atribuo mesura nem equidade de arbítrio : declaro minha paixão e minha beligerância de opositor. As arbitragens, as conciliações acontecem na história, e sob a condição de que as partes se combatam com argumentos sólidos copiosos e extremos. (Mariátegui, 2007, p. 195)

Desse modo, a través do conflito, a história acontece como obra social, e conceitos como a tradição ou a nação aparecem como campos de batalha.

A perspectiva adotada por Mariátegui coloca então o foco na conflitualidade, e a nação socialista futura funciona como um horizonte, uma bússola para a ação revolucionária presente. Esse ponto, pouco surpreendente no âmbito marxista, resulta porém em dois embates políticos. O primeiro em 1928, quando o dirigente da APRA (*Aliança Popular Revolucionaria Americana*) Victor Raul Haya de la Torre, provoca a ruptura com o grupo de Mariátegui ao transformar a aliança num partido. Afirmando: “Não somos anti-imperialistas porque somos de esquerda, somos de esquerda porque somos anti-imperialistas” (Illán, 1974, p. 161-162), Haya pretende fazer do anti-imperialismo um programa político, passando por alto a divisão de classe da própria sociedade peruana. Essa ruptura acelera a formação do Partido Socialista do Peru (PSP), em outubro de 1928, sobre bases expressamente classistas:

A emancipação da economia do país é possível unicamente pela ação das massas proletárias, solidárias com a luta anti-imperialista mundial. Só a ação proletária pode estimular primeiro e realizar depois as tarefas da revolução que o regime burgues é incompetente para desenvolver e cumprir.⁴⁵

À proposta aprista de um projeto anti-imperialista liderado pela pequena-burguesia, o PSP opõe o socialismo, e a mobilização da classe trabalhadora em prol da sua realização.

O segundo embate acontece na primeira Conferência Comunista Latino-americana, em junho de 1929. Sem entrar nos detalhes dos debates envolvendo a delegação peruana⁴⁶, é importante ressaltar alguns aspectos que dizem respeito a nação e à análise do Peru no mundo. Se por um lado os

⁴⁵ “Principios programáticos del Partido socialista del Perú”, MARIÁTEGUI, Ideología y Política, p. 160–161.

⁴⁶ Uma literatura extensa existe sobre esta questão. Ver a sua interpretação mais clássica em Flores Galindo (1980). Podemos mencionar também trabalhos que agregam detalhes ou pretendem renovar a análise deste ponto: Escorsi (2006) et Pericás (2010).

Peruanos são prezados pelo trabalho teórico extenso que levaram a cabo sobre a questão das raças e o imperialismo⁴⁷, a crítica é mais severa sobre a estratégia partidária do PSp. As respostas dos Peruanos mostram uma divergência de apreensão do mundo, metodológica até, com os representantes da Comintern (os principais críticos são Vittorio Codovilla, do Partido Comunista Argentino, e Zakhary Mikhailovich Rabinovich, representante da Juventude Comunista). A contramão das formulações táticas tiradas no VIº Congresso da IC (o “terceiro período”, a doutrina classe contra classe), muito abstratas e ignorantes das condições efetivas dos países latino-americanos (Aricó, 1989), eles argumentam que “as diretivas que o secretariado da IC transmite para nossos países têm de ser diferentes, porque as condições de cada região são diferentes” (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 153). Eles defendem a formação de um partido de massa incluindo o artesanato, os camponeses pobres, os operários agrícolas, o proletariado e “alguns intelectuais honestos” (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 154), sobre a base do proletariado. Finalmente, o debate também abarca a questão indígena, quando o princípio da autodeterminação dos povos é reavaliado no relatório sobre as raças. Ali, os Peruanos defendem a ideia de que não se trata de uma questão de nacionalidade, e sim de exploração, comum aos indígenas, aos negros e aos trabalhadores brancos do continente, onde a consciência de classe pode apagar as diferenças de raça (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 266). O socialismo aparece, de novo, como o vector de uma união emancipatória possível. Na conclusão, eles agregam:

Do mesmo modo, a constituição da raça índia num Estado autônomo não levaria, no momento atual, à ditadura do proletariado índio nem muito menos à formação de um Estado índio sem classes (...) senão à constituição de um Estado índio burgues com todas as contradições internas e externas dos Estados burgueses. (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 288)

A estratégia desenvolvida por Mariátegui e seus companheiros é inteiramente pensada em termos de agregação, de massificação, colocando a consciência de classe (numa visão larga da classe trabalhadora) como principal ligação entre os grupos sociais subalternos. O “campo revolucionário” resulta assim verdadeiramente uma produção, pois vimos que não existe uma

⁴⁷ « Carta del SSAIC a R. M. de la Torre » (29/03/1929). (Jeifets ; Schelchkov, 2018, p. 1182)

nacionalidade abstrata e eterna: há de criá-la. O edifício teórico “nacional” só adquire sentido quando mergulhado na práxis popular, ou seja, na luta de classes. Para forjar ferramentas (partido, sindicato) capazes de liderar essa luta, a conscientização se torna imprescindível, e então entendemos o caráter profundamente estratégico da política editorial de Mariátegui. Torna-se evidente a resistência à abstração a-histórica, e a caracterização historicista do seu pensamento, afirmando a centralidade do conhecimento das condições reais contra a aplicação mecânica dos conceitos ou das diretivas da IC.

A questão da nação aparece no trabalho de Mariátegui como um dos vários eixos que participam de uma visão de mundo voluntariamente virada para a sua transformação. Um traço marcante da sua abordagem é, portanto, um olhar que nunca separa completamente a avaliação política da análise científica. Ao contrário, Mariátegui reivindica um lado, um campo na conflitualidade social que ele descreve. A partir da nação, a obra inteira do peruano se desdobra, revelando um método mais que um sistema. O jogo das referências tão diversas de Mariátegui não deve nos enganar: não se trata de um confucionismo e sim de uma abertura aos elementos variados que ele encontra na sua vida intelectual e militante. Ele mesmo se recusa explicitamente a todo tipo de sistematização, escolhendo preferencialmente um método “um pouco jornalístico e um pouco cinematográfico” (Mariátegui, 1975, p. 11), onde se expressa a sua perspectiva sobre o mundo. Representa um limite se consideramos que os conhecimentos de Mariátegui sobre as comunidades indígenas são poucos e homogeneizadores⁴⁸. Concordamos com Fernanda Beigel quando ela aponta que nos textos de Mariátegui os indígenas aparecem como objetos mais que sujeitos, por falta de um verdadeiro diálogo com as formas culturais indígenas.

Essa crítica – importante e justificada – não desqualifica a obra por inteiro. A grande riqueza de Mariátegui se expressa na sua capacidade de pensar o presente a partir das suas potencialidades, e no seu movimento contraditório. Por isso escapa ao eurocentrismo do etapismo. Se encontramos o vocabulário do bloqueio e do atraso de maneira constante, a sua função nunca é de legitimar uma narrativa eurocêntrica, e sim de revelar como o

⁴⁸ Sobre este aspecto, ver (Paris, 1996) e (Leibner, 1999).

regime vigente se reivindicando desse modelo é organicamente falido. A compreensão estratégica da nação que Mariátegui constrói é justamente uma ocorrência de uma abordagem não-eurocêntrica, que rearticula a dialética do global e do local, do passado e do futuro para fazer emergir outro mundo: “Pelos caminhos universais, ecumênicos, que tanto nos censuram, vamos nos aproximando cada vez mais de nós mesmos” (Mariátegui, 2007, p. 296).

Referências Bibliográficas

ARICÓ, José (Org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. 1. ed. México: Ediciones Pasado y Presente, 1978. (Cuadernos de pasado y presente ; 60).

ARICÓ, José. O marxismo latinoamericano nos anos da Terceira Internacional. In: HOBBSAWM, Eric John (Org.). *História do Marxismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1989, v. VIII, p. 419–459.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. Lima: Editora El Comercio, 2005.

BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n. 13, p. 36–57, 2001.

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad* (3a. ed.). Bilbao: Deusto Publicaciones, 2010.

BONILLA, Heraclio. *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la Guerra*. Lima: IEP, 1980.

CARVALHO, Soraia de; AGUIAR, Jorissa Danilla N. Mariátegui e as táticas de frente única. *Lutas Sociais*, v. 17, n. 30, p. 108–122, 2013.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*. 4. ed. Lima: IEP, 2007. (Estudios históricos, 27).

COSAMALÓN AGUILAR, Jesús Antonio. Población y mercado laboral, 1827-1940. In: CONTRERAS CARRANZA, Carlos (Org.). *Compendio de historia económica del Perú, Economía de la primera centuria independentiente*. Lima: IEP - BCRP, 2011, v. 4.

D’ALLEMAND, Patricia. “Todo lo humano es nuestro”: una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui. *Cuadernos de Literatura*, v. XX, n. 40, p. 537–559, 2016.

DEGRAS, Jane (Org.). *The Communist International, 1923-1928*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

DEPETRIS CHAUVIN, Irene. La historia, el mito y la tradición : Pasado y presente en los 7 Ensayos de José Carlos Mariátegui. *Latin American literary review*, v. 38, n. 75, p. 91–120, 2010.

DEUSTUA C., José R. Guano, salitre y petróleo en la economía peruana, 1820-1930. In: *Compendio de historia económica del Perú, Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP - BCRP, 2011, v. 4.

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

FAVRE, Henri. *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*. Paris: L'Harmattan, 2009. (Recherches Amériques latines).

FERNÁNDEZ-DÍAZ, Oswaldo. Mariateguismo. In: *Dictionnaire Critique du Marxisme*. Paris: p. U.F., 1985, p. 710–713.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Comintern*. Lima: DESCO, 1980.

GALLISSOT, René. O imperialismo e a questão colonial e nacional dos povos oprimidos. In: HOBBSAWM, Eric John (Org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 8, p. 199–277.

GONZALES, Oscar. Indigenismo, nación y política en el Perú. In: ALTAMIRANO, Carlos (Org.). *Historia de los intelectuales en América Latina v.II, Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Paginas libres. Horas de Lucha*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, [s.d.].

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

JEIFETS, Víctor; SCHELCHKOV, Andrey (Orgs.). *La Internacional Comunista en América Latina en documentos del archivo de Moscú*. Santiago de Chile - Moscou: Ariadna Ediciones - Aquilo Press, 2018.

KLARÉN, Peter. *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Lima: IEP, 1976.

LEIBNER, Gerardo. *El mito del socialismo indígena: fuentes y contextos peruanos de Mariátegui*. 1. ed. Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, Fondo Editorial, 1999.

LLOSA, Alvar de La. *Orients péruvien et bolivien: 1821-1939*. Paris: Atlande, 2017.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Presentación de Amauta. *Amauta*, n. 1, p. 1, 1926.

_____. *El Alma Matinal*. Lima: Biblioteca Amauta, 1970.

- _____. *La Escena Contemporánea*. Lima: Biblioteca Amauta, 1975.
- _____. *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial (1926-1928)*. Lima: Biblioteca Amauta, 1977.
- _____. *Signos y Obras*. Lima: Biblioteca Amauta, 1977b.
- _____. *Historia de la Crisis Mundial*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986a.
- _____. *Ideología y Política*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986b.
- _____. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986c.
- _____. *Temas de Educación*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986d.
- _____. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- MAZZEO, Miguel. *El socialismo enraizado: José Carlos Mariátegui; vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*. Primera edición. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2013. (Política y derecho).
- MELGAR BAO, Ricardo. The Anti-Imperialist League of the Americas between the East and Latin America. *Latin American Perspectives*, v. 35, n. 2, p. 9–24, 2008.
- MONSALVE, Martín. Industria y mercado interno, 1821-1930. In: *Compendio de historia económica del Perú, Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP - BCRP, 2011, v. 4.
- PARIS, Robert. Indigénisme et socialisme, ou le désir et le refoulé. *L'Homme et la société*, n. 121–122, p. 91–100, 1996.
- PERICÁS, Luiz Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Comintern. *Lutas Sociais*, n. 25/26, p. 176–190, 2010.
- QUIJANO, Anibal. Introducción. In: MARIÁTEGUI, José Carlos (Ed.). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- QUIROZ ROJAS, Rodolfo. Otra modernidad, otra geografía: una interpretación crítica de las influencias y orientaciones geográficas de José Carlos Mariátegui. *Investigaciones Geográficas*, n. 94, 2017. Disponible em: <<http://www.investigacionesgeograficas.unam.mx/index.php/rig/article/view/57335>>. Acesso em: 23 mar. 2020.
- RODRÍGUEZ, Simón. Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros. In: *Obras completas de Simón Rodríguez*. Caracas: Universidad Simón Rodríguez, 1975, v. 1.

SALINAS, Alejandro. Las finanzas públicas entre 1824 y 1930. *In: Compendio de historia económica del Perú, Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP, 2011, v. 4.

TAURO, Alberto. Noticia de Amauta. *In: Amauta - Edición en facsímile*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1976.

TORNQUIST, Carmen Susana. Las relaciones entre Clarté y Amauta : anotaciones de pesquisa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n. 77, p. 101–110, 2017.

El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana, 1929.

Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista. [s.l.]: Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria, 2008.