



José Carlos Mariátegui e o eurocentrismo: continuidades e superação crítica para o pensamento latino-americano

ERICK VARGAS DA SILVA**

Uma importante e central dimensão do pensamento do peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) pode ser sintetizado em sua clássica frase “Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heroica.” apontando ainda a urgência e o caminho para este desafio “Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova.” Mariátegui não foi o primeiro e nem o único a se desafiar em termos de elaboração de um pensamento crítico e autônomo na América Latina. Sua originalidade está em buscar estabelecer um paradigma analítico tendo como centro a realidade local, em todas as suas particularidades, limites e potencialidades; com este ponto de partida, os aliou aos pressupostos teóricos e epistemológicos da crítica mais radical à sociedade capitalista: o marxismo.

Um dos percussores do pensamento marxista na América Latina, sua principal obra, o livro *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, editado em 1928, é um marco do pensamento crítico em nosso continente. O caráter inovador de sua obra não se restringe ao aspecto do seu pioneirismo e permanece suscitando fecundos e renovados debates, merecendo destaque sua abordagem da questão indígena e sua particularidade para se pensar uma estratégia socialista.

Neste trabalho, mais que apresentar conclusões, busca-se abrir a discussão sobre um conjunto de questões iniciais e pertinentes para a teoria crítica como um todo - e ao marxismo em particular - e a necessária crítica aos pressupostos eurocêntricos.

O interesse pela obra de Mariátegui é crescente e relevante. A reedição de suas obras na América Latina, bem como na Europa, assim como a grande profusão de trabalhos acadêmicos, seminários e debates ao redor do mundo, demonstram este interesse. Esta busca pela obra e legados do pensamento mariateguiano se inserem em um ativo processo de revitalização da investigação e reflexão marxista, em uma luta por derrubar plenamente as amarras do longo 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.9-10). Mesmo no Brasil, onde a penetração de sua obra se deu de maneira tardia, tem aumentado a discussão sobre o autor, o que justifica a importância de debatermos seus aportes

**Erick Vargas da Silva é licenciado em História e mestrando em História pela UFRGS.

teóricos¹.

Ainda que desde finais do século XIX já haviam alguns notáveis esforços localizados², o pensamento marxista na América Latina teria um lento e penoso itinerário. Sua inserção tinha um caráter forâneo, sendo o centro da crítica neste período voltado, em grande medida, para a Europa Colonial e uma busca de uma identidade “nacional”, o conflito interno das forças históricas e a formação das classes não tinham aqui a mesma relevância como na Europa. “Os partidos marxistas com alguma importância social foram exceções raras e tardias” (THERBORN, 2012, p.88), este quadro só começaria a alterar-se com algum fôlego a partir dos impactos da Revolução Russa de 1917; mas principalmente após a Segunda Guerra Mundial. Na sua fase inicial, o marxismo latino-americano via-se ameaçado por duas tentações opostas: o excepcionalismo indo-americano e o eurocentrismo. O primeiro tendia a absolutizar as especificidades latino-americanas (cultura, história, estruturas sociais, etc.), decorrendo por vez num próprio questionamento da validade dos postulados marxistas. Exemplo desta visão encontramos no APRA de Haya de la Torre, que “tentou primeiramente 'adaptar' o marxismo a realidade continental, para posteriormente 'superá-lo' a serviço de um populismo sui generis e eclético. (LÖWY, 1999, p.10). Ainda que tenha tido alguma influência social, o aprismo situou-se essencialmente fora dos marcos do marxismo.³

Com uma atuação muito mais decisiva, o eurocentrismo teve grande abrangência no marxismo local. 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, se expressaria “(...) 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 a 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,

¹A respeito do itinerário da obra de Mariátegui no Brasil, ver PERICÁS, 2010.

²Houveram esforços quase heroicos de difusão do marxismo, um exemplo é na Argentina, onde *O Capital* de Karl Marx ganharia uma tradução muito antes de países europeus como a Suécia e a Noruega. (THERBORN, 2012, p.88)

³Um exemplo do exotismo do “marxismo” anunciado por Haya de la Torre 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 à 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)

1999, p.11)

O marxismo que Mariátegui iria se propor romperia com esta dupla armadilha, realizando um esforço que Alberto Flores Galindo identifica como uma recusa da ideologia do progresso e da imagem linear e eurocêntrica da história universal. (1982, p.50). Pensar o socialismo no Peru e na Indo-América - como chamava Mariátegui - colocava o desafio sobre qual seria o sujeito histórico da transformação, ao qual tinha nítido a necessária 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, 2005, p.110). O fato de ele perceber que no geral as classes trabalhadoras peruanas eram basicamente indígenas terá profundas consequências em sua concepção do socialismo e suas tarefas revolucionárias.

Antes de prosseguir com a análise do pensamento mariateguiano, cabe um breve comentário sobre o eurocentrismo e suas implicações. Primeiramente, o eurocentrismo pode ser identificado como culturalismo, no sentido de que supõe a existência de invariantes culturais que dão forma as trajetórias históricas dos diferentes povos, irreduzíveis entre si. Mas que abarca uma aparente contradição em seu universalismo, que no entanto se complementa, como aponta Samir Amin, por um lado é “(...) antiuniversalista porque não se interessa em descobrir eventuais leis gerais da evolução humana. Porém se apresenta como um universalismo no sentido de que propõe a todos a imitação do modelo ocidental como única solução aos desafios do nosso tempo.” (1989, p.09).

O eurocentrismo, em si, não é uma teoria social, mas que por sua coerência global e sua aspiração totalizadora, se pretende 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)

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 ao qual estão estruturalmente ligadas. “As ciências sociais são um produto do sistema-mundo moderno e o eurocentrismo é constitutivo da geocultura do mundo moderno. Ademais, como

estrutura institucional, as ciências sociais são originárias basicamente da Europa.” (WALLERSTEIN, 1997, p.97)⁴ Esta delimitação constitutiva geraria uma vinculação profunda entre as ciências sociais e o paradigma eurocêntrico, que Wallerstein identifica que se manifesta principalmente de cinco formas diferentes.

Não constituem um grupo estritamente ordenado desde um ponto de vista lógico, já que se sobrepõem entre si de forma pouco clara. Apesar disto, pode resultar útil revisar as alegações dirigidas contra cada uma destas manifestações. Se tem argumentado que as ciências sociais revelam seu eurocentrismo: 1) em sua historiografia; 2) no provincianismo de seu universalismo; 3) em seus pressupostos sobre a civilização (ocidental); 4) em seu orientalismo, e 5) em seus intentos de impor a teoria do progresso. (idem, p.98)

Para Dussel, o conceito de eurocentrismo está diretamente associado ao conceito de *Modernidade*, cuja “certidão de nascimento” remeteria diretamente a conquista colonial: “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.” (2005, p.29). Assim, Dussel opõe a visão eurocêntrica da modernidade que traça um curso evolutivo de fenômenos como a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa como paradigmáticos da constituição da modernidade, restringindo-os a “fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo” (idem, p.27). Assim, o fenômeno da modernidade pode ser melhor apreendido situando historicamente como uma manifestação diretamente associada a sua gênese colonial.

A interpretação latino-americana da sociedade que Mariátegui perseguia, buscava dialeticamente superar o eurocentrismo, em sua desafiadora complexidade, mas também buscava não recair na tentação oposta de um “localismo” autossuficiente, como o autoproclamado por seu contemporâneo Haya de la Torre, que negava os avanços vindos do Ocidente, assim como seus aspectos irreversíveis. A opção adotada por Mariátegui para resolver esta problemática foi através do marxismo, onde operou de forma criativa uma dialética do singular e o universal, e que iria sintetizar no que chamaria de *socialismo indo-americano*.

Mariátegui além de um intelectual e jornalista, de formação autodidata, foi também um militante político fortemente engajado na construção de um projeto socialista peruano, que o levaria a ser um dos fundadores do Partido Socialista do Peru (PSP), exercendo o cargo de secretário-geral

⁴Importante destacar que nesta passagem, assim como no conjunto de referências que se fazem neste presente trabalho, a Europa, quando associada ao termo eurocentrismo, não tem um sentido restrito ao seu aspecto geopolítico, mas “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.” (WALLERSTEIN, 1997, p.97)

da organização. Para dar consequência a este projeto, buscou pensar a sociedade peruana e seus impasses, o que o obrigava a identificar as raízes que estruturavam esta sociedade excludente e atrasada, o ponto de partida de sua crítica remontam a própria “criação” do Peru⁵. A colonização espanhola se inicia com a brutalidade da conquista e prosseguiria, 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*⁶, um sistema esmagador de trabalhos forçados e gratuitos, que dizimou a população aborígine.” (2008, p.61). A grande tragédia contra as populações indígenas, no entanto, não cessaria com a independência e a formação da república, que seria formada “sem o índio e contra o índio”, pois “a república significou para os índios a ascensão da nova classe dominante que se apropriou sistematicamente de suas terras.” (idem, p.63) Para ele, o debate sobre a superação da longa herança de “atraso, crimes e injustiças” contra os povos indígenas passaria por uma crítica que contivesse em seu centro os aspectos econômico e social. Não haveria solução que não passasse por enfrentar o tema da distribuição de terras, o que só poderia ser efetuado através do socialismo.

Fiel ao famoso enunciado de Marx que “a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”, Mariátegui postula que “a solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus realizadores devem ser os próprios índios.”(idem, p.66). Em outros termos, a solução para o problema indígena passaria pela liquidação do gamonalismo⁷ e da servidão a que eram submetidas as populações autóctones, cujo caminho seria através de uma profunda reforma agrária em bases socialistas, possíveis através de elementos intrínsecos aos próprios povos indígenas.

Mariátegui apontava para a existência de um “comunismo incaico” praticado durante o Império *Tawatinsuyo*⁸, que possuía uma cultura coletivista de estreita ligação com a terra e que ainda manifestava reminiscências nas atuais comunidades indígenas, e que deveria ser um importante ponto de partida para um projeto de socialismo latino-americano. Este conceito de “comunismo incaico” seguramente gera controvérsias, na época Mariátegui buscava não idealizar excessivamente este aspecto, não desconsiderando seus limites, como deixa claro ao apontar “Ao comunismo incaico -que não pode ser negado nem diminuído por ter se desenvolvido sob o regime autocrático dos incas – se designa por isso mesmo como comunismo agrário.” (idem, p.71) Esta caracterização do aspecto

⁵Criação que para Mariátegui engendrava uma ideia de nação essencialmente excludente e autoritário: “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.” (apud ESCORSIM. 2006 p.180)

⁶*Obraje* eram chamadas as instalações para manufaturas diversas com trabalho servil indígena.

⁷Gamonaes eram os latifundiários da região dos andes peruanos.

⁸Denominação dada pelos incas ao seu império. A palavra em quéchua significa “os quatro cantos do mundo”.

comunista das antigas comunidades agrárias não era algo estranho ao marxismo, ainda que até então não suficientemente desenvolvido⁹. 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” (LOWY, 2005, p.20).

Propunha um “ressurgimento indígena”, não restauracionista mas que colocaria o índio como a figura central para se repensar a sociedade peruana nas bases em que o *Amauta*¹⁰ a analisava, 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. Como ele aponta, “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.” (2008, p.53)

Esta visão se confrontava com a ortodoxia que entendia que a revolução socialista só seria vitoriosa (e até mesmo possível) tendo a primazia do proletariado como sua vanguarda e que a América Latina deveria, necessariamente passar por uma revolução *democrático-burguesa*¹¹. Num país com reduzida industrialização, e portanto, incompatível para esta estratégia, a solução “etapista”, que propunha a aliança com setores nacionalistas da burguesia como forma de enfrentar o imperialismo e gerar uma etapa de desenvolvimento econômico em bases capitalistas, e com a decorrente proletarização de setores populares, era por ele rejeitada. “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

⁹Um exemplo é o prefácio de Marx e Engels a tradução russa do *Manifesto Comunista*, publicada em 1882, onde apontava 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)

¹⁰Mariátegui por vezes é citado como o *Amauta José Carlos*, em referência a revista por ele fundada em 1926. Publicação de grande importância que unia textos literários e políticos, que pretendia ser a voz de uma geração e colocar o Peru “no seio do panorama mundial”. A palavra *Amauta* significa em quéchua o sábio, o sacerdote, o pensador.

¹¹Este seria um dos pontos de sua polêmica com a IIIª Internacional, em 1929, além de sua tese indigenista, que mesmo com as ressalvas não restauracionistas e da aliança que deveria ocorrer com o proletariado, foi criticada como “populista”, no sentido do populismo russo. Um dos mais notáveis exemplos desta crítica a Mariátegui foi expressada posteriormente em um artigo do especialista soviético em América Latina, M. Miroshevsky, que sem meias palavras, o classificou como “propagandista do socialismo pequeno-burguês” (QUIJANO, 2007, p.83).

falecimento em 1930, os caminhos e descaminhos da história peruana e latino-americana deram-lhe em grande medida razão.

Mariátegui percebe que esta estratégia é inadequada para a realidade econômica e social peruana, onde a identifica em uma perspectiva de totalidade contraditória ou complexa. Como deixa claro ao apontar 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. (idem, p.46)

Está passagem explícita o caráter inovador do aporte teórico desenvolvido por Mariátegui. Situando-se no âmbito 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 as ideias evolucionistas da social-democracia europeia, involuntariamente sua análise confronta-se aos “esquemas” adotados pelo marxismo em sua versão ortodoxa stalinista. Mariátegui desenvolve, assim, uma noção de totalidade que tanto do ponto vista teórico como epistemológico apresenta um aspecto inovador, ao qual Anibal Quijano sintetiza 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, em fim, o debate sobre a totalidade como um campo de relações ou unidade de heterogeneidades, descontínuos e contraditórios elementos em uma mesma configuração histórico-estrutural. (2007, p.127)

A partir deste aporte epistêmico que Mariátegui estrutura sua análise, identificando a complexidade da sociedade peruana e percebendo que, para além de aspectos pontuais, não haveria “peruanidade”, sem incluir o elemento indígena posicionado centralmente. O que exigia uma política emancipatória que rompesse, ao mesmo tempo, com aspectos arcaicos herdados do colonialismo, bem como com o capitalismo dependente e subordinado ao imperialismo inglês e norte-americano.

Desta noção de totalidade, desdobre-se no pensamento mariáteguiano uma filosofia da história desde os de *baixo*. Mariátegui ao centrar sua interpretação da sociedade peruana nos povos indígenas, nos *vencidos* pela colonização europeia, recupera o lugar daqueles que constituem as camadas subalternas, dando voz aqueles sujeitos que a história dos *grandes feitos* jamais contemplou em sua narrativa. Mariátegui, enxergando num passado de “comunismo incaico”, cujas reminiscências ainda sobreviviam, se reencontra com uma história latino-americana dos vencidos, desta memória encontrava a “centelha da esperança” (como na acepção de Walter Benjamin) capaz de dar força a sua ideia de socialismo indo- -americano.

Seus esforços em refletir o socialismo “enquanto criação heroica” deve ser inscrito como um claro libelo a um pensamento crítico não-eurocentrico. Mariátegui, evidentemente, não debruçou-se sobre tema nos termos em que ele contemporaneamente esta colocado nas ciências sociais. Seguramente há elementos de seu pensamento que não lograram superar plenamente os limites eurocêntrico, mas seu esforço manifesto não deve ser desconsiderado. Alguns de seus comentadores críticos, a exemplo de Haya de la Torre, consideravam o próprio fato de Mariátegui aderir ao marxismo como um limite eurocêntrico.

A necessária renovação crítica permanente do próprio marxismo exige, primeiramente, a precisão do que é o que entendemos por marxismo, e sobretudo assumir a complexidade e diversidade do que conhecemos por tradição marxista¹². Desconsiderar estes pressupostos seria proceder uma análise insuficiente e, portanto, limitada do marxismo.

O marxismo, seguramente possui aspectos que o enquadram 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. Principalmente se observarmos seu desenvolvimento a partir de finais do século XIX, pela social-democracia alemã, que “tendeu a privilegiar uma concepção universalista e evolucionista da transformação histórica.” (PORTANTIERO, 1989, p.334). Esta problemática, não se restringe apenas a social-democracia

¹²Uma boa síntese desta problemática é abordada por E. Lander, que optamos por citá-la, a seguir, integralmente, pela sua riqueza e por abordar questões fundamentais deste debate. “*Uma coisa é referir-se a um conjunto de problemas que foram deixados abertos na obra de Marx, ou em torno dos quais formulou explorações alternativas, não sempre coerentes entre si (e não sempre assumidas em sua tensão), e outra diferente é a codificação dogmática do marxismo no que terminou sendo o chamado materialismo histórico nos manuais soviéticos, que foi a via principal de acesso ao marxismo por parte de tantas gerações de estudantes e militantes políticos e sociais em todo o planeta. Não é possível sequer formular uma crítica epistemológica ao marxismo se não começamos por reconhecer a diversidade de posturas e fontes epistemológicas presentes –com profundas e com frequência frutíferas tensões– no pensamento de Marx. A extraordinária eficácia simbólica do marxismo, sua insólita capacidade de sobrevivência, ainda mais depois da experiência do Gulag, deve-se em grande parte 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 dispares, mas todas profundamente arraigadas na cultura Ocidental dos últimos séculos.*” (2007, p.230)

alemã, mas podemos observar ao longo do desenvolvimento do marxismo na primeira metade do século XX, manifestar-se em diversas outras correntes teóricas, tendo no stalinismo seu ápice, ainda que com importantes diferenciações.

Como apontou Florestan Fernandes, “O erro decorrente das primazias eurocêntricas e bolchevique, no seio do marxismo como filosofia política, emana de uma obnubilação histórica.” Este obscurantismo desdobra-se no próprio limite político autoimposto por esta opção. Acreditando em uma inevitabilidade do que deveriam provocar e orientar como agentes coletivos; em uma teleologia estranha aos postulados de Marx, acabaram por esquecer a afirmação essencial de Marx sobre os diversos graus do desenvolvimento capitalista e seus impactos sobre o curso das revoluções, capitalista e socialista. “Simplificando o marxismo, complicaram suas tarefas práticas e bloquearam ou enfraqueceram os ritmos, históricos, das duas revoluções, encadeadas por Marx e Engels objetivamente e na noção concreta da “revolução permanente”.” (1989, p.17)

Dentro da “tradição” do pensamento marxista, Mariátegui enquadra-se entre aqueles que soube, como poucos, aliar a riqueza conceitual e metodológica iniciada por Marx, e atualizá-la e adaptá-la as suas necessidades históricas e geográficas. O conjunto de sua obra transparece este esforço que alia uma combinação eclética e por vezes com uma certa contradição aparente, mas que servia a seus objetivos. Como em seu livro *Defesa do marxismo*, polêmica de Mariátegui com o socialista belga Henri de Mann (que havia lançado naquele período o livro *Para além do Marxismo*), nesta obra, em meio ao seu esforço de apresentar a sua defesa do materialismo histórico, ele exporia, em diversas passagens, a sua própria abertura epistemológica e a sua definição de marxismo, onde entendia que “o marxismo assimila os elementos e aquisições substanciais das correntes filosóficas posteriores a Marx” (2011, p.30). Exemplos deste pluralismo na assimilação teórica seria verificável no emprego de autores que extrapolam o âmbito dos debates marxistas correntes, como a sua grande referência a Georges Sorel, além de Bergson, Freud, o relativismo e ao pragmatismo norte-americano. Esta postura estará presente em todo o conjunto de sua obra, desde os *Sete Ensaios...*, cuja a abertura do livro se dá com uma citação de Nietzsche¹³.

Essa abertura teórica do pensamento mariateguiano, que gestaria seu marxismo criativo e original, que frente a ortodoxia soviética poderia até mesmo ser classificado como “herético” (como

¹³Destas influências, a mais controversa seguramente é Georges Sorel (1847-1922), pensador francês do chamado “sindicalismo revolucionário” cuja principal obra, *Reflexões sobre a violência*, seria amplamente utilizada por Mariátegui ao longo de toda a sua produção teórica. Sorel foi um polemista, com episódicas regressões ideológicas, a referência a sua obra não era um ponto “pacífico”, Lenin o classificaria como o “confusionista bem conhecido” (1975, p.214), mas que para Mariátegui era “o principal continuador da obra de Marx”, de quem apreenderia suas teses sobre a função do mito.

em Löwy, 2011, p.21), representa o esforço de sua fecunda síntese dialética do pensamento marxista para a realidade latino-americana. Suas principais proposições inovadoras não foram, em seu tempo, prontamente aceitas, pelo contrário, ele iria pagar um alto preço por suas ousadias teóricas: a rejeição de suas teses pelo secretariado para a América Latina do Komintern¹⁴, sua perda de espaço político no PSP (que pouco após sua morte seria convertido em Partido Comunista Peruano, proposição que ele sempre rejeitara), e o ostracismo que sua obra seria relegada por décadas¹⁵. Muitas das críticas e incompreensões das proposições de Mariátegui, seriam permeados por uma abordagem carregada de um dogmatismo limitador. Um marxismo que afastava-se de importantes aspectos do próprio pensamento de Marx, onde aqueles que não estivessem enquadrados em determinados dogmas (ou “leis”), seria invariavelmente proscrito, frente a força política e teórica do stalinismo e suas variantes.

Se é verdade que, após a crise do stalinismo, a partir do “Relatório Khrushchov” em 1956, e principalmente após a vitória da Revolução Cubana em 1959, se abriram grandes fendas no seio da esquerda que a redefiniram na América Latina a partir dos anos 1960, gerando como um de seus efeitos o resgate do interesse pelas obras de Mariátegui, ainda temos muitos o que debater e avaliar em sua devida profundidade, principalmente em nosso atual período histórico, pós-fim da União Soviética e de hegemonia global do capitalismo em sua fase neoliberal.

A investigação do pensamento mariateguiano, como bem já advertiu Anibal Quijano, “é um debate, não uma canonização” (2007, p.11). Se por um lado, suas contribuições ao pensamento marxista são ricas em elementos que qualificam e avançam na compreensão da realidade concreta da América Latina, escapando aos limites do eurocentrismo e demonstrando alguns dos caminhos possíveis para a autonomia do pensamento crítico, por outro, ela não se dá sem algumas contradições aparentes e certas lacunas interpretativas. As escolhas teóricas efetuadas pelo autor, suas “armas da crítica”, obedeceram a um objetivo ético-político, que muitas vezes sobreporam-se as preocupações em enquadrar-se a uma rigidez teórica e metodológica, tão correntes ao marxismo naquele período.

Mariátegui, em sua crítica a modernidade e na defesa de um projeto socialista indo-americano, lançou importantes bases de renovação teórica que merecem e devem ser resgatadas. Como magistralmente apontou Florestan Fernandes, “Patenteia-se, pois, o quanto Mariátegui transcendeu à órbita do marxismo triunfante do seu tempo e o quanto ele compartilha conosco na necessidade de ir

¹⁴Sobre a polêmica envolvendo as teses de Mariátegui (o caráter da luta anti-imperialista, a organização partidária e a “questão indígena”) e sua rejeição na Iª Conferência Comunista Latino-americana de Buenos Aires, em junho de 1929, entre outros, ver GALINDO, 1980.

¹⁵Ilustrando a pouca acolhida de suas proposições no âmbito dos debates comunistas daquele período, e “entender o isolamento final de Mariátegui, devemos reparar também a escassa acolhida aos 7 Ensaaios... nos periódicos de esquerda. Para a Internacional era um livro de pouca importância. No Peru, os comentários em sua maioria procederam de intelectuais não marxistas” (GALINDO, 1980, p.107)

mais longe ou perecer” (1994, p.19). O final do século XX e este início do século XXI nos apontam muitos desafios teóricos e políticos a serem enfrentados e acreditamos que muitos dos postulados do pensamento mariateguiano podem ser de vital importância para esta tarefa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

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

FERNANDES, Florestan. Significado atual de José Carlos Mariátegui. *Revista Princípios*, nº 35, págs: 16-22. São Paulo: Editora Anita, nov/1994-jan/1995.

GALINDO, Alberto Flores. *La Agonia de Mariátegui La polémica con la Komintern*. Lima: Desco, 1980.

LANDER, Edgardo. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. In: BORON, Atilio A. (Org.) *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

LENIN, V.I. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Estampa, 1975.

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, 2005.

_____. Marxismo e romantismo em Mariátegui. *Teoria e Debate*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999, n° 41, p.38-45.

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

_____. *Ideologia y política*. Lima: Editora Amauta, 1999.

_____. *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.

_____. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

_____. *Revolução russa: história, política e literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

MARX, Karl. & ENGELS, Friedrich. *El manifesto comunista*. Madrid: Nordica Libros. 2012.

PERICÁS, Luiz Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Brasil. *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, 2010, Vol.24, n° 68, p.335-361.

PORTANTIERO, Juan Carlos. O marxismo latino-americano. In: HOBBSAWM. Eric (Org.) *História do Marxismo* Vol. 11. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

QUIJANO, Anibal. 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.

THERBORN, Göran. Do Marxismo ao pós-marxismo?. São Paulo: Boitempo, 2012.

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.