

A ATUALIDADE DAS PROPOSIÇÕES DE MARIÁTEGUI, UM REVOLUCIONÁRIO LATINO AMERICANO

Zilda Márcia Grícoli Iokoi*

Resumo

Os debates sobre a revolução têm se desenvolvido a partir de polaridades, como a da crise de paradigmas e a pertinência da teoria marxiana. José Carlos Mariátegui, em meados da década de 1910 elaborou, a partir de reflexões sobre a problemática indígena e os dilemas do Peru, um conjunto de análises sobre as relações entre as tradições e a contemporaneidade, díades necessárias ao programa revolucionário. Este artigo procura apropriar-se dessas referências teóricas para projetar alguns caminhos de entendimento da revolução nesta fase de elaboração da cidadania globalizada.

Palavras-chave

Mariáteguismo; mística; revolução; contemporaneidade; história; Peru.

Abstract

The debates about the revolution have been developed from polarities, as of the crisis of paradigms and the relevancy of the Marxist theory. In the middle of the 1910 decade, José Carlos Mariátegui elaborated, from reflections on the indigenous problematic and the dilemmas of Peru, a set of analyses on the relations between traditions and contemporaneousness, dyads necessary to the revolutionary program. This article aims to make use of these theoretical references to project some ways of understanding the revolution during this phase, when the globalized citizenship was being elaborated.

Key-words

Mariátegui; mystic; revolution; contemporaneousness; history; Peru.

José Carlos Mariátegui criou um pensamento original apoiado em uma compreensão profunda sobre as singularidades do passado histórico do continente latino-americano e, de certo modo, alterou a concepção unitária da história que se encontrava, tanto em Durkheim e Weber, como na utopia, meta a ser perseguida na proposição marxista da história. O progresso científico, na trama civilização contra a barbárie, ou o comunismo, etapa superior do desenvolvimento humano, os teóricos do século XIX não puderam conceber diferentes vozes, múltiplos lugares e projetos vários no entendimento dos desígnios da história. Estavam imbuídos do sentido de progresso, da técnica e da ciência, apoiados em metodologias para análise sistêmica e assim, dominados pelo eurocentrismo e pelo cientificismo. Defendiam um sentido e um fim para a história e para a humanidade, cujos valores depreendiam de suas certezas dogmáticas: ciência ou filosofia como religião da humanidade. Esse condicionamento intelectual definiu tanto a historiografia sobre a revolução burguesa, como sua superação, nas determinações estruturais da revolução proletária. Mariátegui, ao contrário, ao escrever sua nota autobiográfica afirmou que: “A partir de 1918, nauseado com a política crioula, voltei-me resolutamente ao socialismo, rompendo com minhas primeiras experiências de literato contaminado de decadentismo e bizantinismo finisseculares em pleno apogeu”.¹

Para o jovem poeta, a existência de um diversificado conjunto de tradições, línguas e costumes no território peruano e na América Latina em geral era forte o suficiente para definir que o projeto sequer fosse enunciado, sem provocar um estranhamento profundo em seus conterrâneos. Ele mesmo partilhava, em sua formação, da cultura híbrida – andina e européia –, sentindo nas profundezas de seu frágil ser a necessidade de rememorar os mitos e as tradições incaicas. Em busca do sentido necessário à sua alteridade, procurava respostas nas indagações dos diferentes grupos étnicos e culturais, em lembranças sobre a resistência contínua às imposições do colonizador europeu, que havia projetado um modelo de desenvolvimento e de futuro apoiado nos processos mercantis e do iberismo.

Debruçado sobre os fundamentos dos mitos originários do Império Incaico, Mariátegui procurou, ao longo de sua vida, encontrar as raízes de um pensar centrado nas relações de alteridade entre quéchuas, aimarás e os espanhóis conquistadores. Para ele, a modernidade introduziu um sentido destruidor dos fundamentos socioculturais anteriores e um processo de desagregação de valores, atestados nas práticas discricionárias oriundas dos conflitos religiosos europeus. Impondo a mentira, as delações e a conversão forçada, inúmeros intelectuais destacaram, nesse processo, o papel do Tribunal do Santo Ofício instalado em Lima e a violência de sua prática intolerante. Os deuses foram mortos e, com eles, contingentes de índios foram transformados em *mitayos* para uma fúria insaciável de minérios que alimentavam as conquistas burguesas e a constituição do mercado mundial.

Também foram alterados os elos parentais dos diferentes grupos, eliminando os ritos mágicos e transformando os rituais fúnebres numa entrega do corpo aos padres para que realizassem, a seu modo, a separação entre mortos e vivos, isolando-os e reprimindo os ritos de passagens necessários à alimentação do devir.²

Esses cortes significavam, no imaginário dessas populações, uma ruptura radical entre a comunidade aldeã, com seu modo de vida coletivo, responsável pelo plantio e pelo abastecimento de todos, e a comunidades maior, voltada para a reafirmação do sagrado, elo entre a vida terrena e os deuses. A relação de reciprocidade apoiava-se em bases concretas, uma vez que a oferenda entregue pelos clãs produtores, armazenadas em Sacsayman, servia também para abastecer os próprios doadores quando algum problema atingisse as comunidades, fossem eles terremotos, secas ou guerras. A noção de circularidade dos tempos históricos estava presente em muitos níveis do vivido, legitimando a idéia de pertencimento das partes a um todo diverso. Sua representação apoiava-se no Deus Sol e na mãe terra (Pacha Mama), cuja fertilidade dependia dessa harmonia entre as diferentes circunstâncias e papéis sociais desempenhados por camponeses, sacerdotes e guerreiros. Ela está descrita nos *quipos*, no significado do milho, grandes espigas de grão branco, no brilho do ouro e da prata, nas águas cristalinas das cachoeiras ou no quadriculado marrom e amarelo das encostas do Vale Sagrado cobertas com cevada e trigo.

Essa presença mítica do sol alimentava corpo e espírito. Era a dádiva da produção, cujo trabalho coletivo realizava-se num *continuum*, sem quebra dos ritos e dos significados. Afinal, dos armazéns do Inca chegavam os alimentos que abasteciam os clãs em diferentes momentos de incertezas registrados nos ciclos de 52 anos do calendário solar, assim como os armazéns eram abastecidos com as doações dos diversos clãs ao Inca. Machu Pichu indica a complexidade dessa sociedade, que se preparava para ocupar o maior centro administrativo numa cidadela fortificada contra as invasões dos conquistadores, que estavam em curso em meados do século XV.

Mariátegui percebeu, desde cedo, que essa reciprocidade, esses laços sociais davam sentido ao sagrado e ao profano, simultaneamente. Não poderia haver estranhamento nessa sincronia, pois, cada componente simbólico tinha vigência concreta no modo de vida dos povos andinos pré-conquista. O processo colonial, ao contrário, provocou a destruição dos símbolos e signos dessa relação recíproca, afastando a população dos ritos mágicos. À perda dos elos identitários somaram-se a dos deuses, da terra, da solidariedade. O caminho da civilização procurava eliminar, nas profundezas, as crenças e as vontades. Mas um forte sentimento de resistência pôde ser mantido, especialmente porque os europeus optaram por desvendar as riquezas desse mundo apropriando-se de suas línguas nativas e saberes. O fato de terem mantido sua própria cultura ante o colonizador, garantiu-

lhes memória e pertencimento: o presente histórico conectava-se com o passado. Estilo de vida e demais aparatos culturais foram úteis nas trocas simbólicas realizadas ao longo do tempo.³

Essas preocupações já estavam presentes no imaginário de José Carlos, quando, em 1919, ele viajou para a Europa. Foi isso que lhe permitiu perceber as distâncias profundas entre seu mundo e o que estava ocorrendo no centro da civilização. Na França, pôde sentir todo o estranhamento ante uma cultura apoiada no racionalismo abstrato. Relacionou-se com muitos intelectuais que teciam discursos teóricos bem elaborados sobre democracia, republicanismo e desenvolvimento econômico. Mas verificou que eles não conseguiam explicar as razões que os levavam ao colonialismo e à violência contra outros povos, como ocorria naquele momento com os argelinos, por exemplo.

Na Itália, ligou-se aos socialistas Arturo Labriolla e Enrico Ferri, sentindo a proximidade dos seus argumentos sobre a situação cultural dos trabalhadores. As idéias reformistas do Partido Socialista italiano, nos primeiros anos da década de 1910, abriam possibilidades de debates entre os proletários de Florença, de Milão e os parlamentares que viviam em Roma. Também eram reconhecidas as divergências e as discussões na Régia Emília. Essa diversidade de propostas e de projetos da esquerda italiana, especialmente estimulada pelo fracasso do projeto de Filippo Turati, estimulava a reflexão de Mariátegui sobre as várias necessidades peruanas, seja do ponto de vista da cidade, seja do movimento operário mineiro, explorado por empresas como a Cerro Pasco Corporation, que havia se tornado um Estado dentro do Estado.

Testemunhos relembram esse momento como o da trágica perda de seus valores materiais e culturais, uma vez que nem os familiares podiam se aproximar dos trabalhadores, já que eles não dispunham de direitos civis como o de ir e vir, nem os direitos políticos primários, como o voto universal. Não podiam sequer se organizar para a obtenção dos direitos sociais, por meio de agremiações e sindicatos.

(...) falar especificamente da história de Quiulacocha significa voltar à idade do Inca. Está absolutamente certo que havia fundições nessa comunidade onde o Inca processou a prata. Quiulacocha vem de duas palavras: Quiula, que significa a gaivota, e o cocha, que significa o lago. Como você pode apreciar, o nome da comunidade faz referência a duas coisas que virtualmente não existem mais. Não há nenhuma gaivota na área agora e o lago está inoperante – por causa da contaminação das minas.⁴

(...) estas terras são a herança que nós recebemos de nossos antepassados, nós não queremos perdê-las por qualquer coisa. Nós queremos recuperar essa área da poluição e preservar o que está a salvo, nossos costumes. Nós somos uma comunidade trabalhando, com uma história, e isto é o que nós queremos deixar para nossas crianças.⁵

(...) antes que os gringos aparecessem, soube-se que esta área era rica em minerais, mas não eram extraídos em uma escala grande. Quando os gringos chegaram, as coisas mudaram e sua presença influenciou em muitas coisas: a área foi cercada e passou a ser de mineração profunda e as comunidades inteiras foram afetadas.⁶

(...) você não ouve muito Quéchuá hoje em dia. Meus pais não o falam muito entre eles mesmos, Penso que meus avós falam mais. Eu penso que é porque o espanhol foi imposto. O espanhol é ensinado nas escolas, não o Quéchuá. Hoje nós lutamos por uma escola bilíngüe, pois falamos em casa, mas não escrevemos. Penso que está acontecendo uma perda. Falam o espanhol em toda parte, no país e em outros países, assim todos sabem que é importante falar o espanhol.⁷

As fugas do sistema prisional criado pela companhia fizeram com que muitos, originalmente camponeses sem terras, se organizassem em movimentos para ocupar as áreas férteis do Vale Sagrado.

A descoberta desses episódios da história do Peru fez com que José Carlos sentisse, com maior responsabilidade, as diferenças entre o que via na Europa e as necessidades peruanas. Aderiu às idéias socialistas. Além delas, a Itália deu a Mariátegui mulher e filho. Estes foram impedimentos que se colocaram entre o jovem e a vontade de ir à Rússia. Seu interesse em verificar a nova realidade pós-revolução indicava sua adesão ao socialismo, mas também seu compromisso com o movimento de resistência peruano. Para ele, era necessário um trabalho de investigação sobre a realidade nacional de acordo com o método marxista. A perda da perna e a crescente dificuldade de visão dificultaram seu processo de trabalho, pois, como autodidata, contava com parte dos estudos realizados no curso de Letras em Lima e nos cursos livres freqüentados em seu período de estada na Europa. Afirmava-se antiuniversitário, especialmente devido ao desprezo pelo academicismo. Ao escrever *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, procurou sistematizar sua compreensão sobre o Peru.

Empreendeu um amplo debate sobre essa história múltipla de determinações sociopolíticas e culturais, tendo como interlocutor Victor Raul Haya de La Torre, fundador da Aliança Popular Revolucionária Americana. Como líder, Haya agitava as bandeiras da reforma universitária, impulsionando a criação de Universidades Populares Gonzales Prada (para a educação operária). Seu objetivo era comprometer os estudantes com as lutas proletárias. Haya editou a revista *CLARIDAD* tendo José Carlos Mariátegui como parceiro.

Para Haya, os partidos políticos do Peru deveriam ter um programa mínimo e um programa máximo, como os partidos modernos da Europa. Essa era a primeira divergência entre ele e José Carlos. Tratava-se de verificar como os partidos modernos afastavam-se, tanto

dos operários como das populações indígenas, tornando-o reféns de políticas excludentes, sem qualquer tipo de inserção na vida nacional, na lógica dos interesses das elites crioulas, que já dirigiam o país. Haya, por sua vez defendia:

El programa máximo del aprismo tiene un significado continental que no excluye el programa de aplicación nacional. Nosotros, consideramos que el Perú no puede apartarse de los problemas de la América Latina, y que la América Latina no puede apartarse de los problemas del mundo. Si vivimos dentro de un sistema económico internacional y la economía juega rol decisivo en la vida política de los pueblos, sería absurdo pensar que el Perú, que cuenta con una economía, en parte dependiente de ese organismo económico internacional, pudiera vivir aislado contra todo precepto científico y contra toda corriente de relación que es garantía de progreso.

Desse modo, o que Haya pretendia, era tão-somente criar programa regulatório para inserir o país na economia mundial, estabelecendo vantagens comparativas no intercâmbio de minerais e matérias-primas, em contraposição aos manufaturados necessários ao país. Mariátegui, ao contrário, procurava criar um debate mais avançado, ignorando as metáforas fevereiro/outubro, ou seja, as etapas para o processo revolucionário. Não era possível, de seu ponto de vista, romper com a dependência sem ter, nas massas populares, a direção das lutas a serem realizadas. Estas, para abraçar as novas possibilidades do devir teriam que buscar na memória os componentes de um tempo de cooperação e de solidariedade, condição necessária para elevar sua confiança na capacidade própria criadora. Tratava-se de um projeto que não teria apoio no aprismo, pois este pretendia o internacionalismo e o bolivarianismo como integração:

Nosotros no sólo tenemos que prepararnos a ser un pueblo perfectamente contexturado, sino tenemos que, reiterarnos a incorporar a este pueblo dentro del sistema de relaciones internacionales. El Perú, reditó, no puede apartarse de los problemas de América, ni América puede apartarse de los problemas del mundo. Nuestro concepto continental no excluye nuestro concepto nacional; al contrario nosotros, de acuerdo con el clásico autor de La República vamos de las partes al todo. Nosotros tenemos que contemplar previamente el problema nacional; ser nacionalistas integrales para ser continentales de veras. Y, juntos así, poder incorporar a la marcha de la civilización mundial.

De otro lado, nuestro programa máximo continental no es sino la cristalización modernizada del viejo ideal bolivariano. Nosotros hemos sintetizado en un programa de unidad económica y política latinoamericana las frases inmortales de Bolívar: Unión, Unión América adorada, que si no la anarquía te va a devorar;

Mariátegui imaginava um processo que pudesse contrapor uma América Latina índia a uma Europa branca. A proposta americana deveria estimular, com seus processos criativos

e criadores, a cooperação, para criar um socialismo baseado nos valores e nas práticas identitárias apoiadas na rememoração da mística andina. Uma nação no sentido continental, com diferentes grupos étnico-culturais, capazes de extrair da terra as riquezas necessárias para o viver integrado à natureza, desenvolvendo o espírito humano com as artes, a educação, a filosofia e os ritos sagrados. Uma economia baseada nos *obrajes*, com uma classe operária identificada aos valores estéticos de seu passado heróico, ainda presente no modo de vida da maioria da população. Afinal, antes da conquista, esse estado de coisas existia com tal esplendor que os espanhóis utilizaram diferentes formas de violência para expropriar essas riquezas e saberes. Divergiam também no que se refere ao entendimento da economia. No Programa do Apra, estava definido:

En el concepto estrictamente económico, la América Latina constituye una zona; zona productora de materias primas; zona agrícola-minera; zona de influencia extranjera; zona en formación, cuyas variantes nacionales no excluyen la inmensa unidad del problema; zona, pues, que dentro de la geografía económica del mundo está situada y limitada entre las fronteras de América Latina. El Perú forma parte de esta zona; y nosotros tenemos que impulsar su incorporación como zona económica, en el gran todo de la zona económica latinoamericana. ¿Por qué es fundamental en el aprismo la vinculación del concepto político con el concepto económico? En nuestro país no ha prevalecido hasta hoy sino un concepto heroico, pasajero, empírico de la Política. Pero no hemos tenido todavía la forma científica de la política que se basa en la economía; que no inventa una realidad sino la descubre en el propio medio donde actúa el pueblo al cual se pretende organizar y gobernar. Es fundamental en el aprismo la vinculación del concepto economía al concepto política como indispensable para el sabio dominio del Estado. Todos sabemos que en este país la ciencia económica, sobre todo en el gobierno, no se ha incorporado sino en forma elemental. Se ha dicho – y me parece bien – que la mayor parte de nuestros políticos han ignorado la Economía Política aunque hayan sido sabios en Economía Doméstica. Que no ha habido concepto económico en nuestra política, lo voy a demostrar después. Pero quiero, sí, hacer mención de este hecho simple: en el Perú se confunde con frecuencia Economía con Finanzas. Más aún, en el Perú no se ha gobernado económicamente, porque no ha habido nunca Estadística, somos un país donde no sabemos cuántos habitantes hay. No puede haber Economía sin Estadística y nosotros en el Perú, si no sabemos cuántos somos, no podemos determinar qué necesitamos, no podemos saber qué producimos con exactitud. El único censo del Perú es de 1876; hay un cálculo de 1896 y una estimativa al ojo, de 1923. No ha habido, pues, en nuestra política, noción de economía y de allí deriva, sin duda, la forma como hemos sido gobernados.⁸

Percebe-se, claramente, na proposta um sentido autodepreciativo tanto da América Latina como do Peru. Mariátegui considerava, ao contrário, a centralidade do desenvolvimento de um processo revolucionário, que os camponeses percebessem como seu modo de plantar seguia conhecimentos ancestrais, disputados pelos modernos colonizadores,

que não dispunham de meios para produzir com tal qualidade nas *terrassas* andinas. Valorizar o habitat, que dependia do perfeito equilíbrio no manejo da criação das lhamas para a extração da lã e para o transporte ou como os tijolos de adobe resistiam ao tempo.

Mais ainda, percebia que as oligarquias peruanas entregavam ao controle de empresas estrangeiras o direito de exploração dos minérios e o controle dos territórios, e do direito de ir e vir dos operários, obrigados a residir nas empresas. Pretendia demonstrar como o país perdia ao tentar se integrar subordinado à lógica do capital, quando o melhor seria desenvolver um socialismo *sui generis* e integrar-se à revolução mundial pela originalidade e diversidade de sua história.

Haya divergia da compreensão histórica e da idéia da diversidade. Afirmava:

Pero quiero volver, por un instante, a mi punto de partida y hacer una breve síntesis de nuestra interpretación histórica de la realidad nacional. Alberdi ha dicho que la independencia sudamericana careció de concepto pero ha sido fecunda en paradojas. Desde el punto de vista netamente económico, la emancipación de los pueblos indoamericanos estuvo dirigida, conducida, por la clase latifundista criolla que quiso emanciparse del control económico y político de la Corona de España. Esa clase fue la que nos dio nuestros grandes héroes; esa clase, asumiendo su rol histórico, condujo a los pueblos latinoamericanos a la independencia; pero ese movimiento, desde el punto de vista estrictamente económico, constituyó la emancipación del latifundio latinoamericano de la gran presión de la Corona de España. Ningún movimiento más clásico en este sentido, que el de la independencia Argentina, cuando a raíz del desconocimiento que hizo el Virrey del reclamo de los veinte mil propietarios o estancieros encabezados por Moreno, se produjo el movimiento de emancipación.

Pero a nosotros nos faltaron espíritus directores. Nosotros fuimos un pueblo donde los hombres de la independencia vinieron de fuera. Nosotros no tuvimos desde los comienzos de la República el clarividente que indicara la ruta salvadera. Los comienzos de nuestra vida fueron lánguidos. No tuvimos, como ha dicho un escritor, hombres políticos cuya biografía se pueda leer entera.

Si el sistema político no coincide con la realidad económica, no puede haber política económica. La política elemental de las finanzas es el empréstito; es la hipoteca de la riqueza nacional. Una política económica en un pueblo como el nuestro, agrícola y minero, habría tenido que ser, elementalmente, una política de organización de nuestra economía agrícola, por ejemplo. Pero antes de pasar al análisis de la economía nacional, permítaseme una nueva demostración de nuestro problema complicado. Nosotros como pueblo, y esto es preciso que lo repita porque forma parte de la teoría fundamental de nuestro Partido, no constituimos una entidad homogénea; nuestro desenvolvimiento económico y social no ha sido el desenvolvimiento de los pueblos europeos que han pasado, sucesivamente, de un período a otro y que han ido recorriendo una curva perfectamente clara. Nosotros no hemos vivido, como los pueblos de Europa, la sucesión del período de la barbarie por el período feudal, del período feudal por el período mercantil, del período mercantil por el período burgués, y del período burgues por el período industrial. En nuestro país coexisten, conviven todas las etapas del desarrollo económico y social del mundo. Tenemos dentro de nuestras fronteras, desde el caníbal y el bárbaro

hasta el señorito que vive la vida civilizada. Somos conciudadanos del campo y somos compatriotas del señor feudal que está detrás de las montañas. Alguna vez he dicho que quien quiera viajar a través de la historia no tiene sino que viajar de Lima al Oriente. Ante una realidad así, ¿cuál puede ser el carácter del Estado como entidad jurídica? Hemos dicho que la clase que emancipó al Estado del control español fue la clase latifundista, pero esa clase no puede representar ni siquiera la mayoría de la nación; carece de fuerza propia para controlar el Estado, no puede representar auténticamente a la mayoría de la nación. Vemos, pues, que el Estado, como entidad jurídica, no representa a ninguna de las clases propiamente, porque la clase que lo redimió carecía de fuerza propia y entonces nuestras instituciones han estado tambalantes; el Estado ha fluctuado representado por un hombre y por una oligarquía. En el Estado, representativo de una oligarquía, han predominado, a veces, personas que tienen algo del caníbal y de señor civilizado. El Estado, pues, como decía Aristóteles, fue formado para hacer la vida posible y sólo puede existir para hacer la vida buena; pero nuestro Estado no ha contribuido a hacer la vida ni posible ni buena, porque ha carecido de fuerza, porque ha carecido de autenticidad nacional; porque le ha faltado raíz en el problema mismo de la nacionalidad. Entonces aparece, pues, el Estado no como instrumento representativo de una entidad o clase nacional, sino como el instrumento de una oligarquía, y peligra cuando puede ser el instrumento de intereses extraños al país. ¿Por qué? Por una razón también económica, conciudadanos. Así como no tenemos homogeneidad racial, no tenemos homogeneidad económica.

Desse programa, é possível perceber as ambigüidades do discurso aprista e as dificuldades para uma composição com o projeto mariateguista. Ambos expressavam concepções extremamente divergentes, já que para Haya era preciso separar-se do passado indígena, criando uma classe econômica e política modernas. Entendia a história como unitária e evolutiva e exasperava-se por perceber que no Peru o caminho da barbárie à civilização não existira. Descontinuidade era a chave do fracasso existente e, desse modo, a idéia de criar uma simbiose entre os crioulos e índios era o desafio para promover homogeneidade racial e econômica. É evidente que o pensamento de Sarmiento, da raça cósmica, influía fortemente em Haya. Mas Mariátegui encantava-se exatamente com o oposto. Somos ricos e fortes pelo que temos de singular e não pelo que queremos imitar dos outros. Haya seguiu para a Europa em 1923, retornando em 1931, depois da morte de José Carlos.

Mariátegui estava convencido de que o projeto socialista da revolução comunista não poderia ser feito sem levar em conta os valores simbólicos dos trabalhadores. Sabia também que os peruanos não poderiam se separar tanto dos valores cristãos, comungados desde o século XVI, nem da mística andina em sua rememoração sobre o Império Inca. Para ele, o indianismo estabelecia a necessária conexão do presente com o passado, e essa memória projetava o futuro. Foi essa compreensão que fez dele um ativo intelectual socia-

lista. A memória dos tempos idos, do socialismo vivenciado entre os antepassados, dava aos peruanos a razão prática da proposta, não como retorno ao passado heróico, mas como projeções de um vivido a ser reconstruído.

Mística e religiosidade eram partes do capital simbólico que poderia unir o bloco operário e camponês, promovendo um sentido humanista ao fazer revolucionário. Liberdade, poesia, lazer eram palavras necessárias ao sentido moralizante do trabalho que a esquerda proletária veiculava aos quatro ventos. Progresso em lugar de liberdade; ordem e não criatividade; disciplina e não inovação; ódio e não amor. Essas díades respondiam ao maniqueísmo dos programas revolucionários e à consciência da classe. Na dramaturgia dos acontecimentos, Mariátegui percebe o problema a ser vencido. Em 1926, quando fundou a revista *Amauta* (Semeador, em quéchua) assim se referiu a ele:

Todas as pesquisas da inteligência contemporânea sobre a crise mundial deságuam nesta unânime conclusão: a civilização burguesa sofre da ausência de um mito, de uma fé, de uma esperança. Ausência que é a expressão de sua falência material. A experiência racionalista teve a paradoxal eficiência de conduzir a humanidade à triste convicção de que a Razão não lhe pode oferecer nenhum caminho. O racionalismo serviu apenas para desacreditar a razão. Afirmou Mussolini que os demagogos sufocaram a idéia Liberdade. Mais exato é, sem dúvida, que os racionalistas sufocaram a idéia Razão. A Razão extirpou da alma da civilização burguesa os resíduos de seus antigos mitos. O homem ocidental colocou, durante algum tempo, no retábulo dos deuses mortos a Razão e a Ciência. Entretanto, nem a Razão nem a Ciência podem ser um mito. Nem a Razão nem a Ciência podem satisfazer toda a necessidade de infinito que há no homem. A própria Razão encarregou-se de demonstrar aos homens que ela não lhes basta. Que unicamente o Mito possui a preciosa virtude de preencher seu eu profundo⁹.

Para ele, *a Razão e a Ciência corroeram e destruíram o prestígio das antigas religiões, dando ao homem uma sensação nova de sua potencia. O homem, antes intimidado diante do sobrenatural, descobriu logo um exorbitante poder para corrigir e retificar a Natureza. Esta sensação desalojou de sua alma as raízes da velha metafísica.*¹⁰

Recuperando a idéia da morte que mantém o homem como um animal metafísico, ele se move pelo mito em busca de novos caminhos na história. Mas o mito garante à existência do homem o sentido histórico, ou seja, o elo entre o hoje e o ontem para que o amanhã possa existir. Assim, procurando entender as diferenças entre os homens, José Carlos Mariátegui redefinía o sentido da história, abrindo-a para muitas possibilidades e concluía:

(...) história, fazem-na os homens possuídos e iluminados por uma crença superior, por uma esperança sobre-humana; os demais constituem o coro anônimo do drama. A crise da civilização burguesa mostrou-se evidente desde o instante em que esta civilização constatou a carência de um mito.¹¹

Ao apontar que a civilização burguesa caíra no ceticismo, ele pensava que a guerra parecia ter reanimado os mitos da revolução liberal: a Liberdade, a Democracia, a Paz. Mas a burguesia no grupo dos aliados os sacrificou na I Guerra Mundial e, em seguida, os seus interesses e os seus ressentimentos na Conferência de Paz em Versaillles. Tornava-se necessário o rejuvenescimento desses mitos. Foram eles, segundo José Carlos, que acabaram servindo para que a revolução liberal se realizasse plenamente na Europa, na década de 1830. Sua invocação condenou à morte os resquícios de feudalismo e do absolutismo que ainda sobreviviam na Europa Central, na Rússia e na Turquia. Para ele, a guerra provou uma vez mais, de forma cabal e trágica, o valor do mito. Os povos responsáveis pela vitória foram os povos capazes de conceber um mito multitudinário.

Amauta significou para ele um desafio:

Esta revista en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa, más bien, un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los fautores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios, etc. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo. La inteligencia, la coordinación de los más volitivos de estos elementos, progresan gradualmente. El movimiento – intelectual y espiritual – adquiere poco a poco organicidad. Con la aparición de Amauta entra en una fase de definición.

Amauta teve um processo normal de gestação. Não nasceu de súbito por determinação exclusivamente dele. Quando chegou da Europa com o propósito de fundar uma revista, sofreu dolorosas vicissitudes pessoais, que não lhe permitiram cumpri-lo. Mas o tempo não transcorreu em vão. Seus esforços tinham conquistado outros intelectuais e artistas, que pensavam e sentiam como ele.

Hace dos años, esta revista habría sido una voz un tanto personal. Ahora es la voz de un movimiento y de una generación. El primer resultado que los escritores de Amauta nos proponemos obtener es el de acordarnos y conocernos mejor nosotros mismos. El trabajo de la revista nos solidariza más. Al mismo tiempo que atraerá a otros buenos elementos, alejará a algunos fluctuantes y desganaos que por ahora coquetean con el vanguardismo, pero que apenas este les demande un sacrificio, se apresurarán a dejarlo. Amauta cribará a los hombres de la vanguardia – militantes y simpatizantes – hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración.

No hace falta declarar expresamente que Amauta no es una tribuna libre, abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión

al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas. En el prólogo de mi libro La escena contemporánea, escribí que soy un hombre con una filiación y una fe. Lo mismo puedo decir de esta revista, que rechaza todo lo que es contrario a su ideología así como todo lo que no traduce ideología alguna.

Para presentar Amauta, están demás las palabras solemnes. Quiero proscribir de esta revista la retórica. Me parecen absolutamente inútiles los programas. El Perú es un país de rótulos y etiquetas. Hagamos al fin alguna cosa con contenido, vale decir con espíritu. Amauta por otra parte no tiene necesidad de un programa; tiene necesidad tan sólo de un destino, de un objeto. El título preocupará probablemente a algunos. Esto se deberá a la importancia excesiva, fundamental, que tiene entre nosotros el rótulo. No se mire en este caso a la acepción estricta de la palabra. El título no traduce sino nuestra adhesión a la raza, no refleja sino nuestro homenaje al incaísmo. Pero específicamente la palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez.

El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, enseguida con los de los otros pueblos del mundo. Nada más agregaré. Habrá que ser muy poco perspicaz para no darse cuenta de que al Perú le nace en este momento una revista histórica.

Isso foi possível porque o homem contemporâneo sentia a necessidade premente de combater o ceticismo e os desencantos de um mundo que acabara de viver a I Guerra Mundial. Para essa geração, perplexa com a bestialidade moderna, o reencontro do mito incaico estimulou novas possibilidades de entendimento da história. Tendo que se colocar contra o ceticismo que não permitia o fecundar do novo, os jovens estudantes limenhos tentavam romper a ausência da criação. Sentiam a infecundidade. Mariátegui considerava que uma exasperada e às vezes impotente “vontade de crer”, tão aguda no homem pós-bélico, era já intensa e categórica no homem pré-bélico. Retirava essas reflexões do poema de Henri Frank:

(...) sua profunda “vontade de crer” por ser israelita, tratando, primeiro, de reavivar na sua alma a fé no deus de Israel. A tentativa era vã. As palavras do Deus de seus pais soavam estranhas naquela época. O poeta não as compreendia. Declarava-se surdo ao seu sentido. Homem moderno, o verbo do Sinai não podia captá-lo. A fé morta não era capaz de ressuscitar. Sobre ela pesavam vinte séculos. “Israel morreu por haver dado um Deus ao mundo.” A voz do mundo moderno propõe seu mito fictício e precário: a Razão. Mas Henri Frank não podia aceitá-lo. “A Razão – dizia – a razão não é o universo.”

José Ingenieros, que inspirava esse jovem peruano, era considerado um dos poucos representantes no continente da Inteligência e do Espírito, um exemplo intelectual e moral.

Concordava que a ciência tinha um valor revolucionário, mas não os homens de ciência. Para ele, o academicismo prepotente afastava esses homens do contato com as forças sociais vivas. Os cientistas esgotavam em si mesmos as energias, não lhes sobrando aptidão para outras renovações estranhas ao seu estudo e à sua disciplina. Ingenieros era para Mariátegui um homem livre. Consciente da função revolucionária do pensamento e sensível à sua época. Por não se entregar à política, continuava a ser um homem de idéias e não de interesses. Ele não desprezava a política, mas tratava de estudá-la com rigor crítico e, em especial, suas explicações necessárias ao entendimento do fenômeno revolucionário. Mariátegui o admirava particularmente por sua atitude perante o pós-guerra.¹² Ele entendeu que a reconstrução social não poderia ser obra da burguesia, mas sim do proletariado. Juntamente com Aníbal Ponce, Ingenieros estudou detalhadamente o processo da Revolução Russa, destacando a obra de Lunatcharsky, no Comissariado da Educação Pública dos soviets. Esse frescor do pensamento de Ingenieros levou Mariátegui ao encontro de Ortega y Gasset, transformando seu próprio sentimento em raciocínio. Esse foi um grande estímulo ao seu processo de renovação, de fé nos jovens, em seu entusiasmo e ousadia.

Entendendo que os filósofos nos trazem uma verdade análoga à dos poetas, afirmava que a filosofia contemporânea havia varrido o medíocre edifício positivista demarcando os modestos limites da razão anulando a idéia de uma verdade absoluta. A verdade de hoje não poderia ser a verdade de amanhã. Desse modo se perguntava: onde encontrar o mito capaz de reanimar espiritualmente a ordem que sucumbe?

Para ele, algumas almas lutavam por restaurar a Idade Média e o ideal católico. Outras trabalhavam por um retorno ao Renascimento e ao ideal clássico. O fascismo, na boca de seus teóricos, atribuía-se uma mentalidade medieval e católica; acreditava representar o espírito da Contra-Reforma, embora pretendesse resgatar a idéia da Nação, idéia tipicamente liberal. Dessa análise depreendia que a teorização parecia ressuscitar os mitos passados.

Perguntava-se Ortega y Gasset,

Qual dos dois tem razão? Ambas as almas coexistem. A “alma desencantada” de Ortega y Gasset é a alma da decadente civilização burguesa. A “alma encantada” de Romain Rolland é a alma dos forjadores da nova civilização. Ortega y Gasset vê apenas o acaso, o crepúsculo, Romain Rolland vê a aurora, a alvorada. O que mais nítida e claramente diferencia, nesta época, a burguesia e o proletariado é o mito. A burguesia já não tem mito algum. Tornou-se incrédula, cética e nihilista. O mito liberal renascentista envelheceu demasiadamente. O proletariado tem um mito: a revolução social. Em direção a esse mito move-se com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma. A inteligência burguesa entretém-se numa crítica racionalista do método, da teoria e da técnica dos revolucionários. Que incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma

força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, como afirmei num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos deslocaram-se do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais.

Esse debate ampliou-se ao longo dos anos que se seguiram. As propostas de José Carlos Mariátegui pulsaram em outros espaços, mesmo depois de sua morte em 1930, e da pouca divulgação de seus ensaios, críticas e poesias, pouco foi incorporado no movimento revolucionário, que seguia seu curso naqueles momentos decisivos. Em 1935, a propósito do tema, Georg Lukács, em *História e consciência de classe*,¹³ arrisca uma solução para o problema da classe, da cultura e da política. Preocupado com a educação revolucionária, Lukács apostava no partido como condutor da consciência para si da classe operária. Henri Lefebvre respondeu com a obra *La conscience mystifiée*.¹⁴ De modo direto, Lefebvre combatia o racionalismo lukácsiano, acusando-o de mistificador. Tratava-se, já nos anos trinta, de apontar os riscos ao se atribuir ao partido a consciência da classe. O sentido único da compreensão do passado e do devir só poderia alimentar o centralismo autoritário, fazendo do mediador da classe sua voz, separando-se representante, representado e representação. Evidentemente, essa postura não permitia a busca do mito enquanto elo de pertencimento, mas como ideologia. A mesma filosofia, que mostrava a necessidade do mito e da fé, tornou-se incapaz de compreender a fé e o mito dos novos tempos, dizia Marx: “miséria da filosofia”.

Mariátegui havia compreendido que era preciso analisar o processo histórico do Peru, de modo a estabelecer pontos de esclarecimento sob o qual dever-se-iam abrir as cabeças para que muitos e diversificados projetos pudessem ser elaborados. Em *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*,¹⁵ retratou com precisão aquilo que deveriam ser as bases de um pensamento crítico sobre o país. Essa foi sua única obra histórica. Dedicou-se, a partir de então, à leitura de diversos textos produzidos por intelectuais como John Maynard Keynes, Jean Jaurès, Leon Trotsky, Maximo Gorki, Sun Yat Sem, Mahatma Gandhi entre inúmeros outros.

Afirmava que os profissionais da inteligência não encontrarão o caminho da fé; o encontrarão as multidões. Aos filósofos caberá, mais tarde, codificar o pensamento que brote da grande gesta multitudinária. Acaso souberam os filósofos da decadência romana compreender a linguagem do cristianismo? A filosofia da decadência burguesa não pode ter melhor destino. Em *La escena contemporânea*, escreveu sobre Trotsky, destacando seu papel crítico da revolução.

Estava muito interessado em entender os riscos de uma arte proletária. Para ele, não seria possível produzir ainda resultados artísticos de um modo de vida que se iniciava. As

representações criadas seriam aportes idealizados de um paradigma teórico e, desse modo, poderiam induzir resultados que ocultariam as reais escolhas dos revolucionários. Mariátegui concordava com a concepção de Trotsky:

(...) uma arte do proletariado portanto, ainda não pode surgir. A arte é o mais elevado testemunho da vitalidade e do valor de uma época. Assim, a arte do proletariado não apresentará os episódios da luta revolucionária: será aquela que descreverá a vida emanada da revolução, de suas criações e de seus frutos. Não seria então o momento de falar de uma nova arte, que, com a nova ordem social deve atravessar um período de experiências e de ensaios. A revolução encontrará na arte sua imagem quando deixar de ser para o artista um fenômeno estranho a ele.¹⁶

Verificam-se inúmeros problemas discutidos pelo jovem pensador peruano, cuja relevância para o pensamento contemporâneo é ainda central. Em primeiro lugar, um original movimento antidogmatismo presente em suas observações sobre os processos históricos em disputa no período entre-guerras. Diferentemente de seus interlocutores, ele vê com orgulho o passado pré-colonial e, de modo crítico, como o olhar europeu sobre a América Latina, a estigmatiza. Percebe com muita acuidade os dilemas de um país cindido, onde a minoria crioula se sobrepunha à maioria quéchua e aimará. Ao analisar a transformação dos indígenas em camponeses, percebeu a quebra no modo de vida anterior. O parcelamento das terras deixou a grande maioria à mercê de interesses dos latifundiários, apoiados na concentração de terras e de poder, e no deslocamento da dependência hispânica para a norte-americana. Essa troca de imperialismo aprofundou, ainda mais, o fosso entre as elites políticas e as camadas populares, compostas por operários, camponeses e índios.

Evidentemente, a crise dos anos 1920 fez ressurgir os ecos do passado. As lutas proletárias e camponesas ocuparam, em diferentes países do continente, espaços nas mídias e repercutiram no plano internacional. Os debates ocorridos no seio da II Internacional Comunista opunham realidades mais polarizadas aos momentos de crescimento europeu. Mesmo sendo visível a impossibilidade de compartilhar interesses tão diversos, os socialistas procuravam criar um sentido unitário para o programa da revolução mundial. Evidentemente, a voz de Mariátegui era uma das poucas dissonantes no quadro internacional. Viviam esses intelectuais dilemas de uma mundialização teórica, uma vez que ainda estavam dialogando com o longo século XIX, que se encerrou com a primeira guerra mundial.¹⁷ Seus desafios estavam centrados na opção pela internacionalização das lutas e pela idéia da revolução mundial, mas para isso abriam mão de considerar as classes em suas realidades históricas. Aparentemente, tratava-se de estabelecer os pólos do conflito entre burguesia e proletariado. Mas essas conceituações poderiam significar pouco no mundo real. Foi esse um dos dilemas que fez Mariátegui voltar-se para o Peru profundo.

Ali encontrou um conjunto de raízes culturais pulsantes, cuja gênese estava no passado incaico. Valores ancestrais, práticas repetidas há milhares de anos, relações e temporalidades desiguais e simultâneas. Esse voltar-se para dentro o fez perceber como a ciência e o racionalismo respondiam a fenômenos europeus, e não aos processos sociais latino-americanos. Muitos dos problemas existentes exigiam soluções particulares, especialmente porque mitos e crenças eram traduzidos de modo específico, segundo valores consolidados nas histórias locais.

Percebeu também as dificuldades dos partidos políticos, cujos substratos ideológicos reduziam-se a generalidades discursivas, mais relacionadas aos interesses e diálogos com as elites intelectuais e os donos do poder. Procurou demonstrar como as alianças se faziam em posições assimétricas, subordinando os trabalhadores à lógica do valor de uso e do valor de troca. Entretanto, via como potencialidade criadora as ocupações de terras, de minas e fábricas como insurgências necessárias e como resíduos irredutíveis à lógica do capital.¹⁸

A informação e o conhecimento eram para Mariátegui um patrimônio fundamental que deveria ser disponibilizado a todos os trabalhadores, especialmente os conhecimentos teóricos e filosóficos, que permitiram um outro sentido à vida prática. Por isso procurou investir nas Universidades Populares Gonzáles Prada, lugares onde o academicismo seria substituído por um espaço de convivência de diferentes sujeitos do conhecimento, unindo trabalho manual e trabalho intelectual, na descoberta do outro e no encaminhamento de soluções para os problemas propostos.

Defendia a livre circulação de idéias e teve no periodismo seu espaço de trabalho permanente. Suas dificuldades motoras e de saúde tornaram-no muito ligado à mãe, de quem recebeu educação religiosa, marca que o acompanhou pela vida afora. Daí decorre sua preocupação com os ritos sagrados e com os mitos. De Anna, sua mulher, dependeu para muitos dos movimentos que teve de empreender no período em que se debruçou sobre o Peru profundo. Essas fragilidades pessoais fizeram dele um intelectual de espírito polêmico. Idéias aguçadas, fervor no debate e persistência na ação.

Ao longo das décadas de 1940 e 1950, suas proposições foram esquecidas, tanto na América Latina como no Peru. Wilfredo Kapsoli¹⁹ recupera seu pensamento ao estudar as lutas camponesas que se realizaram entre La Convención y Lares, nas décadas de 1950 e 1960, quando, sob a liderança de Hugo Blanco, os camponeses atravessaram a serra andina e realizaram a maior ocupação de terras na história do país.²⁰

Essas lutas foram centrais, tanto no reencontro com o passado incaico como numa nova articulação entre cristianismo e revolução. Apoiados na Teologia da Libertação, propugnada por Gustavo Gutierrez,²¹ camponeses sem terras e trabalhadores sem teto se

rebelaram por todo o território. Mística e política passaram a servir de decodificadores para as trocas simbólicas tanto do campo cultural como dos habitus arraigados.²² Criavam-se, a partir desses elementos, novas possibilidades de lutas pela hibridação cultural. Os camponeses aproximaram-se da igreja e esta passou a incorporar, no rito sagrado, a mãe terra, Pacha Mama, homenageada pelo pároco no momento da comunhão. Nos dois campos culturais a consciência da ação transformadora voltava-se para o aqui e o agora. Debulhar o trigo, retomar a terra, conhecer os seus desejos e preservá-la para as gerações futuras tornou-se um valor universal e anticapitalista.

No Peru, esse valor universal foi mantido pela rebeldia da natureza. Impossível tornar o território recortado pela maior cadeia de montanhas em áreas de produção agroindustrial. A economia rural estava articulada na agricultura de abastecimento e no extrativismo mineral. O modo de vida camponês se impôs em toda a área rural, mantendo ritos e tradições antigos. Essa ritualidade também agregou formas de organização com as Federações Agrícolas, as Organizações Departamentais e a reunião desses grêmios regionais na Central Campesina Peruana, que foi fundada em 1947 e se mantém como a grande organização dos que vivem no campo. Foi por sua força que os camponeses puderam questionar a reforma agrária realizada no governo de Juan Velasco Alvarado, em 1968, quando o sistema empresarial tentou se impor sobre o campesinato, que passou a ser superexplorado pelas cooperativas criadas para o gerenciamento agrícola.

Importante destacar que, absorvendo as idéias de Mariátegui, o Sendero Luminoso, de tendência maoísta, procurou articular a estrutura do processo da Revolução Cultural com os princípios da mística andina. Essa apropriação forçada imposta pelos dirigentes do movimento produziu o fenômeno mais violento do processo de conflito social do país, com o massacre de inúmeros camponeses que se recusavam a entregar seus filhos ainda meninos às brigadas senderistas. Desse modo, perdendo a essência da proposta mariatêguista, o que se pôde assistir foi um processo guerrilheiro que produziu violência e morte, acobertando inclusive aquelas praticadas pelas forças militares que responsabilizavam o próprio Sendero.

Dois novos paradigmas poderiam servir de estímulo a um observatório sobre as rebeldias existentes no mundo globalizado: a experiência do Exército Zapatista de Libertação Nacional em Chiapas com suas propostas de *mandar obedecendo e de caminhar como caracoles*, experiência cujas possibilidades de universalização são reduzidas, e a do Equador, onde a busca de alternativas que compreendem o Estado como uma mediação necessária está em discussão. Indígenas e camponeses são uma parte dos desafios das lutas

revolucionárias contemporâneas, a outra refere-se aos pobres das cidades, os velhos *sainz cullots* da Revolução Francesa, ainda não absorvidos pelas muitas formas revolucionárias vivenciadas entre os séculos XIX e XX.

Hoje, ante os novos desafios colocados para o processo de ruptura capitalista, o tema da revolução não pode mais estar separado do tema da democracia. Esta implica ampliar o foco das questões econômicas, garantindo, simultaneamente, liberdades, criatividade e direitos humanos. O homem e o planeta precisam da revolução. Daí a necessidade da defesa do ecossistema como um todo, sem deixar de reconhecer que o homem é simultaneamente natureza e cultura. Separá-las é, no momento presente, colocar em risco milhões de anos de evolução.

Na sociedade contemporânea, as solidariedades ganharam velocidade, utilizando-se da moderna tecnologia para, em tempo real, articular passado e presente num movimento de solidariedade globalizado, onde cada um apresenta o que tem de especial, de singular. Mudou o sentido e a forma da revolução socialista propugnada por Marx no *Manifesto Comunista*, acrescida do projeto mariatéguista que Michel Lövy definiu como *utopia e redenção*.

Recebido em março/2005; aprovado em maio/2005

Notas

* Professora doutora do Departamento de História da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da USP-SP.

¹ MARIÁTEGUI, J. C. *Do sonho às coisas: Retratos subversivos*. São Paulo, Boitempo, 2005, p. 135.

² MAUSS, M. *Antropologia e Sociologia*. São Paulo, E.P.U./Edusp, 1974.

³ BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992.

⁴ Hector, 33 anos, professor, Peru.

⁵ Ibid.

⁶ Juan, M/23, estudante, Peru 15.

⁷ Abel, M/22, footballer/miner, Peru 7.

⁸ HAYA DE LA TORRE, V. R. "Programa do APRISMO". In: *Treinta años de aprismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

⁹ MARIÁTEGUI, J. C. Excerto do prólogo "El Alma Matinal". *AMAUTA*. Lima, Ediciones Aumauta, 1926.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² INGENIEROS, J. *Los tiempos nuevos*. Buenos Aires, Santiago Rueda. 1953.

¹³ LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*. Rio de Janeiro, Elfos, 1989.

¹⁴ LEFEBVRE, H e GUTERMAN, N. *La Consciense Mystifié*. Paris, Syllepse, 1999.

¹⁵ MARIÁTEGUI, J. C. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta, 1952.

¹⁶ MARIÁTEGUI, J. C. *Trotsky in la escena contemporânea*. Lima, Minerva, 1925.

¹⁷ HOBBSAWM, E. *História do marxismo*. 2 ed, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

¹⁸ LEFEBVRE, H. *De la presencia y la ausencia*. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1983. O autor trabalha com a noção de insurgência do uso as práticas de apropriação de espaços, monumentos, terras etc., possíveis pelo potencial de rebeldia presente nos excluídos.

¹⁹ KAPSOLI, W. *Los movimientos campesinos en el Perú*. 3 ed., Lima, Atusparia, 1987.

²⁰ IOKOI, Z. M. G. *Igreja e camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais no campo - Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo, Hucitec, 1996.

²¹ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis, Vozes, 1987.

²² BOURDIEU, P., op. cit.