

O problema indígena no marxismo de José Carlos Mariátegui

Felipe Deveza*

Resumo

Um dos elementos mais importantes da obra do marxista peruano José Carlos Mariátegui é sua abordagem original da questão indígena na América Latina. Para conformar sua perspectiva teórica sofreu a influência do indigenismo da década de 1920, dos ensaios de Manuel González Prada e do marxismo-leninismo da Terceira Internacional. O objetivo deste trabalho é analisar, dentro do contexto peruano, o significado do elemento indígena para o projeto revolucionário de Mariátegui.

Palavras-chave: Marxismo. José Carlos Mariátegui. Indigenismo no Peru.

Introdução

Quando se trata de qualquer estudo político e social do Peru, uma questão que está sempre presente é a conformação étnica e cultural característica dos países andinos. Qualquer político, intelectual ou liderança peruana, ao tratar da realidade de seu país, precisa em algum momento reportar-se a esta questão e, muitas vezes, a “herança pré-colombiana” pode ser abordada de forma aparentemente paradoxal ou contraditória no que diz respeito à identidade nacional peruana.

* Mestre em História Comparada – PPGHC-UFRJ.
E-mail: felipeveza@gmail.com

[...] tratándose de delitos perpetrados por indígenas semicivilizados o degradados por la servindubre y el alcoholismos, los jueces tendrán en cuenta su desarrollo mental, su grado de cultura y sus costumbres y procederán a reprimirlos, prudencialmente conforme a las reglas del artículo 80.¹

Según la Constitución y nuestras leyes, y según la declaración de los derechos humanos, todos somos iguales cualquiera que sean nuestro color y rasgos externos, y no se puede haber en consecuencia, lugar para el racismo en nuestra patria. Muchos peruanos tenemos la fundada convicción de que es absurda y vergonzosa, además de obsoleta, la discriminación antaño imperante que se traducía en términos tales como indios, indígenas, aborígenes para llamar a nuestros campesinos.²

Como fica evidente nesses dois trechos, que são relativamente atuais, a questão étnica no Peru está permeada de tensões. Embora grande parte da população ostente traços físicos e culturais que remontam às antigas populações andinas, na construção da identidade nacional peruana a questão indígena ainda persiste como uma pendência.

Muitos cientistas sociais, particularmente os peruanos, têm denunciado o racismo presente até os dias de hoje no Peru. Uma polarização entre Lima e os Andes, ou entre a *Costa* e a *Sierra*,³ muito caracterizada pela dualidade entre a Europa e a América indígena, ou brancos e mestiços, persiste e marca a identidade, como também a

consciência nacional. Lima é o símbolo da capital crioula, enquanto na *Sierra* estão os descendentes dos antigos incas, redutos do atraso e da ignorância. Até hoje, Pizarro⁴ continua figurando em muitos livros didáticos de história como o herói conquistador e as comunidades andinas como “semicivilizados, com desenvolvimento mental e grau de cultura inferior”.⁵ No Peru, adjetivos como “índio”, “chollo”, “mestizo” e até inca são pejorativos.

Essa pendência na construção da identidade nacional peruana está presente em toda vida peruana e sua manifestação mais cruel é o racismo e a discriminação contra a maior parte da população.

Diante do quadro apresentado, a conformação da esquerda moderna peruana não poderia estar alheia à questão indígena em seu país. O peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), fundador do Partido Comunista do Peru, é considerado pela maioria dos estudiosos de sua obra como o primeiro marxista latino-americano e conhecido em muitos países por sua análise original da questão indígena no continente, particularmente no Peru. Sua obra tem sido traduzida para diversos idiomas, principalmente seu mais importante livro, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, onde trata a questão indígena como um problema nacional.

O objetivo deste artigo é apresentar o problema indígena no pensamento de Mariátegui dentro dos debates e do contexto político e social em que foi produzido. Primeiramente, apresentaremos o pensamento de González Prada e o movimento indigenista, anteriores à fundação do Partido Comunista do Peru (1928), para, posteriormente, debatermos o enfoque de Mariátegui sobre a questão indígena e seu significado para seu projeto revolucionário.

A guerra do Chile⁶ e *Nuestros Indios* de González Prada

O “redescobrimento” da importância do componente indígena no Peru a partir de González Prada foi o ponto de partida para que, entre 1900 e 1930, surgissem duas maneiras – contrárias e similares – de pensar os componentes culturais daquele país. Ambas as maneiras, hispanismo e indigenismo, marcaram profundamente o pensamento social peruano ao longo deste século.⁷

A historiografia peruana é unânime em afirmar que coube a González Prada, depois de séculos de silêncio, denunciar a exploração do índio e ligar essa situação aos problemas nacionais.

A guerra que envolveu o Chile e o Peru teve como pano de fundo a disputa pelas rendosas matérias-primas

do litoral pacífico: o guano e o salitre, utilizados na agricultura como fertilizantes. A Guerra do Pacífico (1879-1883), com a vitória do exército chileno após a ocupação militar da cidade de Lima e a desorganização do exército peruano, evidenciou a fragmentação da sociedade peruana. Com episódios de alianças entre latifundiários peruanos e o exército chileno e a indiferença de várias comunidades indígenas em relação à “defesa da pátria”, levantou-se um debate sobre até que ponto os peruanos sentiam-se identificados com o seu país. As palavras do oficial britânico delegado de um quartel-general peruano são sintomáticas.

A maioria dos oficiais, sobretudo os superiores, são descendentes dos antigos colonizadores espanhóis e, por isso, têm pouco em comum com os seus homens. O espírito da corporação é desconhecido e, embora o soldado peruano grite invariavelmente “Viva o Peru!”, antes de cada ataque ou fugindo do inimigo, não sabe o que essas palavras significam e repete simplesmente o que lhe foi ordenado. Muitos eram totalmente ignorantes da causa pela qual lutavam, imaginando tratar-se de uma revolução cujas partes em conflito eram o “general Chile” [sic] e Piérola. Fui informado também por um oficial que muitos soldados tinham dito que “*não se deixariam matar por causa dos brancos*”.⁸

Depois da derrota abriu-se uma discussão na sociedade peruana acerca do motivo de tal imobilismo e falta de

patriotismo. Para a maioria dos letrados e políticos da época, toda falta de unidade do povo peruano recaía sobre as deficiências e a falta de patriotismo da população mestiça e indígena. Em geral tal interpretação apontava para os índios como o mal do qual vivia o Peru, incompatibilizando os ideais republicanos e nacionais com a população da *Sierra*. Esse debate acerca da identidade nacional peruana e do papel dos indígenas desenvolveu-se em duas correntes que seguem até os dias de hoje. Hispanistas e indigenistas opuseram duas versões acerca do papel do índio.

O importante indigenista peruano José Maria Arguedas fez um histórico desta dualidade e resgatou na conhecida *generación del 900* os primeiros representantes destas correntes: Riva Agüero e Vitor Andrés Belaúnde (hispanismo) e Julio O. Tello (indigenismo).

Como antítese do indigenismo, os hispanistas caracterizavam-se pela afirmação da superioridade e da predominância da cultura hispânica no Peru.⁹ No outro pólo estaria o arqueólogo Tello, que buscou aprofundar seus conhecimentos acerca das culturas inca e pré-inca. Embora fosse um grande entusiasta da cultura inca, seu ânimo limitou-se a um estudo acadêmico do passado indígena, não tendo consequências diretas na atividade política e na identidade nacional peruana.

Pero el mismo Tello, como arqueólogo, pierde de vista al indio vivo. Admira el Folclore; sin embargo, forma un conjunto de bailarines de su pueblo nativo, Huarochiri, y los viste con trajes “estilizados” por él, creados por él, inspirando-se en motivos arqueológicos con menosprecio de los vestidos típicos del pueblo de Huarochiri.

La monumental obra de Tello guarda cierta semejanza con la de Rivo Agüero y Belaúnde en cuanto exalta los ya indiscutidos valores de la antigüedad peruana; existe, en cambio, una diferencia clara, una contraposición en la actitud; Tello se proclama indio con orgullo aparentemente sincero.¹⁰

Coube a González Prada, próximo aos movimentos anarquistas e reconhecidamente o grande literato de sua época, irromper os limites do indigenismo de Tello e politizar o problema indígena, denunciando as condições de exploração do índio e assentando nas classes dominantes a responsabilidade pela fragmentação nacional.

No texto mais contundente sobre o problema indígena, *Nuestros indios*,¹¹ González Prada, conhecedor dos autores influentes de sua época, ataca a visão biologizada e racista que ainda perdurava na virada do século:

Los más prominentes sociólogos consideran la Sociología como una ciencia en formación y claman por el advenimiento de su Newton, de su Lavoisier o de su Lydell; sin embargo, en ningún libro pulula tanta afirmación dogmática o arbitraria como en las obras elaboradas por los herederos o epígonos de Comte. Puede llamarse a la Sociología

no sólo el arte de dar nombres nuevos a las cosas viejas sino la ciencia de las afirmaciones contradictorias. Si un gran sociólogo enuncia una proposición, estemos seguros que otro sociólogo no menos grande aboga por la diametralmente opuesta.

[...] ¡Cómoda invención la Etnología en manos de algunos hombres! Admitida la división de la Humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, del piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú. Como en la selección o eliminación de los débiles e inadaptables se realiza la suprema ley de la vida, los eliminadores o supresores violentos no hacen más que acelerar la obra lenta y perezosa de la naturaleza: abandonan la marcha de la tortuga por el galope del caballo. Muchos no lo escriben, pero lo dejan leer entre líneas, como Pearson cuando se refiere a “la solidaridad entre los hombres civilizados de la raza europea frente a la Naturaleza y la barbarie humana”. Donde se lee “barbarie humana” tradúzcase “hombre sin pellejo blanco”.¹²

Para González Prada, a condição do índio perante as classes dominantes não se modificara em essência e, embora não houvesse mais *encomiendas* e *corregimientos*, seguia como antes.

Primero los Conquistadores, en seguida sus descendientes, formaron en los países de América un elemento étnico bastante poderoso para subyugar y explotar a los indígenas. Aunque se tache de exageradas las afirmaciones de Las

Casas, no puede negarse que merced a la avarienta crueldad de los explotadores [...]. En el Perú vemos una superposición étnica: excluyendo a los europeos y al cortísimo número de blancos nacionales o criollos, la población se divide en dos fracciones muy desiguales por la cantidad, los “encastados” o dominadores y los indígenas o dominados. Cien a doscientos mil individuos se han sobrepuesto a tres millones.

Existe una alianza ofensiva y defensiva, un cambio de servicios entre los dominadores de la capital y los de provincia: si el gamonal de la Sierra sirve de agente político al señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio. Pocos grupos sociales han cometido tantas iniquidades ni aparecen con rasgos tan negros como los españoles y encastados en el Perú. Las revoluciones, los despilfarros y las bancarrotas parecen nada ante la codicia glacial de los encastados para sacar el jugo a la carne humana. Muy poco les ha importado el dolor y la muerte de sus semejantes, cuando ese dolor y esa muerte les ha rendido unos cuantos soles de ganancia.¹³

González Prada aponta para o Estado, que denomina como uma “grande mentira”, pois mantém dois ou três milhões de indivíduos fora da lei. Sobre as atitudes governamentais, que se pretendem redentoras da situação do índio e carregadas de filantropia, González Prada acusa sua insuficiência perante uma classe latifundiária que não respeita a lei.

La República sigue las tradiciones del Virreinato [...]. Gobiernos en su acción oficial. Las agrupaciones formadas para libertar a la raza irredenta no han pasado de contrabandos políticos abrigados con bandera filantrópica. Defendiendo al indio se ha explotado la conmiseración, como invocando a Tacna y Arica se negocia hoy con el patriotismo. Para que los redentores procedieran de buena fe, se necesitaría que de la noche a la mañana sufrieran una transformación moral, que se arrepintieran al medir el horror de sus iniquidades, que formaran el inviolable propósito de obedecer a la justicia, que de tigres se quisieran volver hombres. ¿Cabe en lo posible?

Entre tanto, y por regla general, los “dominadores” se acercan al indio para engañarle, oprimirle o corromperle [...]. En resumen: las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia. [...] La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. ¿Cómo resolverla?¹⁴

Em *Nuestros indios*, pela primeira vez vemos a ligação entre a situação dos índios e a ordem feudal que subsiste na Sierra. A análise de Prada sobre a subsistência de um regime de servidão que se apresenta não somente em uma divisão entre classes *gamonales* e camponeses explorados, mas também como um regime de opressão com características étnicas, influenciaria toda a geração posterior e foi o traço mais marcante do pensamento de Gonzáles Prada.

Como solução, que não é um programa, mas uma exaltação à rebeldia, conclui:

La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas [...]. Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta. Hay un hecho revelador: reina mayor bienestar en las comarcas más distantes de las grandes haciendas, se disfruta de más orden y tranquilidad en los pueblos menos frecuentados por las autoridades.

En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche.¹⁵

Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo

Pouco depois que González Prada escreveu *Nuestros indios*, a defesa do indígena foi sustentada por um grupo de intelectuais reunidos na *Asociación Pró-Derecho Indígena*, fundada em 1909 e dissolvida em 1916. Leibner, ao analisar os documentos desta associação, descreveu-a com as seguintes palavras:

Cuando a fines de 1909 fue fundada la Asociación Pro-Indígena, junto al trio motor Joaquín Capelo, Dora Mayer y Pedro Zulen, se inscribieron no pocos jóvenes intelectuales pertenecientes a distinguidas familias limeñas. Algunos de ellos incluso participaron en las reuniones del consejo directivo en sus primeros meses, pero mayormente sus celebres apellidos dejarían, paulatinamente, de decorar a las listas de miembros o supuestos dirigentes de la Asociación [...]. El punto de partida ideológico era liberal y paternalista. Por definición se trataba de una organización tutelar de criollos y mestizos que se proponían poner a los indígenas “*al abrigo del abandono, la ignorancia, la miseria, las enfermedades, la incuria y los malos tratamientos de capitalistas, duenos de fundos, funcionarios públicos*”.¹⁶

O curto tempo em que essa associação esteve ativa serviu para atrair militantes anarquistas, algumas lideranças indígenas e intelectuais. Dessa iniciativa surgiu em 1919 o Comitê Central Pró-Derecho Indígena Tahuantisuyo.

Diferente da organização criada anos antes por Dora Mayer e Pedro Zulen, o comitê traria outras mudanças importantes, como a influência anarquista e uma militância mais efetiva entre os indígenas da Sierra. O próprio nome da organização, “comitê”, carrega um tom anarquista, termo tradicional nas organizações urbanas anarcossindicalista. Outra influência importante, crescente ao longo dos anos posteriores à fundação do comitê, foi a idéia do res-

surgimento do Império Inca enquanto perspectiva utópica, combinada aos pressupostos anarquistas de justiça social e igualdade.¹⁷

O principal objetivo do Comitê Central Pró-Derecho Indígena Tahuantisuyo foi unificar os índios do Peru, divulgando um sentimento de equidade jurídica, conforme a constituição e algumas leis da época.

Os princípios que regiam programaticamente o comitê tinham um sentido legalista e depositavam esperanças na possibilidade de conseguir, por meio da mobilização indígena e com um aparato legal, o respeito a alguns artigos da constituição que protegiam os índios e suas comunidades. Essa direção inicial na concepção do comitê fica clara na declaração de princípios da organização.

Siendo las comunidades de indígenas de la República el coeficiente de su propia existencia, los miembros de este Comité tienen la obligación de llevar a todos los rincones del país a sus hermanos indígenas la convicción de que es necesario exigir del Estado el respeto de su integridad territorial de todas las comunidades del país.

[...] de acuerdo con la Constitución de la República: Título I. Comunidades de indígenas: – Artículos 207, 208. 209, 210, 211, 212, y de acuerdo también con la Declaración de Principios de esta asociación indígena, en beneficio de los indígenas en general; por lo que debe denunciarse los abusos cometidos por las autoridades de cualquier orden o gamonales (hacendados) del lugar o sus agentes.¹⁸

A crença nos instrumentos legais como forma de emancipação indígena, centralizando as atividades no Comitê de Lima, estava não somente baseada em artigos constitucionais, mas também no apoio concreto do presidente Lenguía ao comitê.

O 1º Congresso Indígena, realizado em 1921 na cidade de Lima, contou com o apoio do governo nacional para o pagamento do transporte para os delegados da *Sierra* e suas refeições. Não somente esse apoio material, mas também a retórica do mandatário nos primeiros anos de seu governo também faziam crer que o comitê poderia contar com seu apoio.

Lenguía havia subido ao poder com um discurso que apontava para o combate ao civilismo e ao gamonalismo, anunciando reformas em benefício dos mais pobres. Ele estabeleceu o dia do índio, inaugurou um monumento a Manco Capac, proclamou-se o “novo *Wiracocha*” e pronunciou discursos em quéchua, dando a impressão de que era simpático a um certo indigenismo.¹⁹

Em 1922 Lenguía criou o Patronato de la Raza Indígena como uma tentativa de vincular o crescente movimento indígena com o governo. Embora a institucionalização do movimento indígena tenha sido recebida com certa desconfiança, o tom legalista da declaração de princípios e esse apoio governamental à causa indígena criaram enormes expectativas entre a maioria dos líderes regionais.

O escritório onde funcionava o comitê era o local ao qual muitos índios serranos se dirigiam para fazer denúncias contra os abusos dos *gamonales*²⁰ e a usurpação da terra. Dora Mayer descreve como era grande a frequência ao pequeno escritório do comitê, onde pessoas solidárias acolhiam as denúncias dos índios e davam-lhes encaminhamento legal. Essa atividade filantrópica tinha limites na própria estrutura da sociedade peruana. Os latifundiários da *Sierra* e os *enganchadores*²¹ não respeitavam a ação legal que vinha da capital nem os funcionários da capital faziam questão de aplicar algum tipo de penalidade aos latifundiários que cometiam abusos contra os índios. Tão logo fosse percebida a ineficácia das denúncias e das atividades legais em favor dos índios, essa direção no movimento indigenista estaria esgotada.

E assim foi. Logo no 1º Congresso a realidade indígena parecia estar essencialmente ligada ao problema da terra. O tema ocupou o centro dos debates entre os delegados presentes. Mas o que garantia ainda a própria sobrevivência da linha filantrópica²² era o apoio do presidente Lenguía. Este congresso abriu com vivas ao mandatário, contando com o apoio estudantil e operário.

El primero de ellos se llevó a cabo en agosto de 1921, cuando más de 400 delegados indígenas vinieron hasta Lima y se reunieron en las instalaciones del Teatro Mazzi y, después, en el local de la Federación de Estudiantes de Lima,

con el fin de presentarle al gobierno de Augusto B. Leguía sus quejas y demandas y pedirle que mejorara sus condiciones de vida. Estos delegados provenían de trece departamentos del Perú (Cusco, Puno, Arequipa, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica, Junín, Ancash, Lima, La Libertad, Ica, Huánuco y Piura) y representaban a 145 comunidades indígenas debidamente organizadas [...]. Los temas que se debatieron en este importante cónclave indígena fueron, entre otros, los siguientes: la ley del salario mínimo, las escuelas rurales y de las haciendas, las autoridades locales y el gamonalismo, el yanaconazgo en la costa, el contrato de enganche, el pongaje y los servicios gratuitos, el trabajo en los asientos mineros, la devolución de las tierras usurpadas por los gamonales a los indígenas y la integridad de las comunidades indígenas.²³

O apoio e a participação de integrantes do comitê em rebeliões indígenas,²⁴ a crescente politização dos membros que se afastavam gradativamente do assistencialismo original e a adoção de um tom cada vez mais anarcossindicalista para a questão indígena começaram a criar reflexos na classe *gamonal*. Logo que o movimento indigenista passou a orientar-se no sentido da luta pela terra, principalmente na região de Puno, na Sierra Sul foi fundada a Liga de Hacendados del Sur, organização de fazendeiros que passou a fazer uma grande campanha contra o comitê.²⁵

Enquanto o comitê animava a rebelião indígena, incitando ao enfren-

tamento e à insurgência sob uma prédica milenarista do retorno ao incário, os conflitos chegavam a Lima e impunham ao governo um apoio mais resolutivo aos camponeses contra os latifundiários. Nos anos de 1922-23, na região Sul, ocorreram diversos massacres, dos quais o que teve maior repercussão foi o de Huaconé.²⁶ Ao contrário do que alguns membros do comitê imaginavam, a resposta de Leguía foi a perseguição aos dirigentes indigenistas. O ano de 1923 foi significativo por marcar uma fronteira importante na *nueva patria*²⁷ de Leguía. Ao mesmo tempo em que o Peru vivia as últimas mobilizações da onda insurgente que animava o movimento popular desde 1919, o presidente passava para uma repressão generalizada aos seus oponentes, tanto da direita como da esquerda. Em busca de apoio para sua reeleição, encontrou na oligarquia latifundiária, na Igreja e no imperialismo norte-americano sua base política. Essa direção no governo, mais clara depois da prisão de Haya de La Torre e da deportação de líderes estudantis e operários, modificaram a orientação de todo o comitê.

Nesse ano o movimento indigenista já conseguira estabelecer uma ligação coordenada entre as comunidades e o centro dirigente em Lima. Muitos dos seus dirigentes, como Ezequiel Urviola, Hipólito Salazar e Carlos Condorena, de clara filiação anarquista, vincularam-se de tal forma às comuni-

dades indígenas que as atividades do comitê pareciam realmente ameaçar o latifúndio. Os fazendeiros da região Sul, onde as sublevações alcançaram maior importância, descreveram-nas com as seguintes palavras:

Por todos estos documentos, queda comprobado hasta la evidencia las complicaciones de las [sic] sublevación indígena en Huancané que no solo tenía por objeto la destrucción de todos los pueblos y todas las propiedades, muerte de todos sus habitantes y el robo y el saqueo general sino la Revolución Social más espantosa el aniquilamiento de todas las instituciones nacionales, el derrocamiento de todos los poderes públicos y en fin el caos.²⁸

O governo Lenguía, demonstrando os limites de seu apoio à causa indígena, passou a perseguir os dirigentes indigenistas, particularmente os que atuavam no sul. Em 1924, o 4º Congresso teve de realizar-se quase que clandestinamente e a perseguição aos líderes do movimento desenvolveu-se até 1927, quando Lenguía proibiu definitivamente o funcionamento da organização. Os argumentos para esse fechamento foram os mesmos utilizados pelos líderes gamoanais desde 1921. Segundo a Liga dos Hacendados del Sur os membros do comitê exploravam os índios com o pretexto de lutar pelos seus direitos; utilizavam os índios para engrossar as fileiras dos sindicatos e desorganizar o governo. Para tirar a legitimidade do movimento indigenista e

angariar simpatia e medo entre a elite “criolla” de Lima, um dos pontos que os fazendeiros mais utilizavam era o de acusar os militantes indigenistas de “rameros”, bolcheviques e vermelhos. “Ramero” referia-se a uma contribuição – a rama – que o movimento recolhia entre os índios para o sustento de sua atividade política. Essa contribuição era colocada pelos latifundiários como uma exploração aos camponeses.

Em 1927, quando Lenguía havia proibido o funcionamento do comitê, muitos dos seus líderes já estavam imigrando para os novos movimentos sociais que surgiam. Urviola, Salazar, Eduardo Quispe y Quispe ligaram-se ao socialismo de Mariátegui; Juan Hipólito Pevez e Demétrio Sandoval ingressariam nas fileiras do Partido Aprista Peruano.²⁹

A “perunização” do marxismo³⁰

Mariátegui, como muitos moradores de Lima, no princípio do século, estava tão distante da realidade da Sierra como estaria um europeu. Antes de sua estadia na Itália e seu retorno ao Peru em 1923, não elegeu a Sierra ou as comunidades indígenas como tema de seus artigos. Até essa data Mariátegui esteve muito mais próximo das questões européias que da situação do interior de seu próprio país. Certamente, conhecia mais a realidade social húngara, alemã e, principalmente,

italiana³¹ que a organização do campesinato da Sierra. Mariátegui é categórico:

Como él, yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana [...]. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú, y a América.³²

Quando o jovem jornalista retornou à capital peruana tinha o objetivo claro de organizar o movimento socialista no Peru.³³ Ligou-se às Universidades Populares³⁴ e começou sua investigação da realidade peruana. É difícil precisar quando Mariátegui passou a estudar a questão indígena, mas artigos escritos entre o final de 1924 e início de 1925 começaram a tratar do tema.

As conferências que ele apresentou na Universidade Popular González Prada, em 1923 e 1924, analisaram profundamente a situação europeia, o desenvolvimento do socialismo e, inclusive, a situação política da Ásia. Poucas conferências trataram de temas latino-americanos e nenhuma, da questão indígena.³⁵ Esse é outro indício de que a preocupação de Mariátegui com a questão indígena, com particularidade da revolução peruana,

deu-se a partir de 1924. Alguns eventos ao longo desse período estariam diretamente relacionados à mudança de foco de Mariátegui em direção à Sierra. A crescente influência de anarcossindicalistas no 3º Congresso Indígena em 1923, do qual Mariátegui participou, parece ter demonstrado a ele um novo protagonista na realidade peruana que estava se organizando radicalmente.

Ligadas a este movimento estavam as sublevações camponês-indígenas que ocorriam desde a década de 1910. Esses movimentos serranos podem ter convencido Mariátegui sobre a possibilidade de divulgação dos ideais revolucionários entre os índios das comunidades. Outro fator importante foi a publicação, em 1924, de *Nuestros indios* de González Prada. Embora o livro em que este ensaio está inserido, *Horas de lucha* seja de 1904, somente na edição de 1924, publicada postumamente, foi impresso o famoso texto.

Essa virada no olhar de Mariátegui, desde um marxismo espelhado nos acontecimentos europeus até uma interpretação da realidade social do Peru, parece também estar relacionada com a fundação da Aliança Popular Revolucionária Americana, em 1924.

Entre os jovens que fundaram a APRA existia um discurso americanista, ou, nas palavras de Haya de La Torre, seu mais importante entusiasta, “indo-americanista”, que parece ter

convocado Mariátegui na direção do próprio continente. Desde a fundação da APRA em 1924, mesmo sem um programa, a identidade latino-americana como identidade indígena estava colocada. Haya é claro nesse sentido: “[...] La nueva revolución de nuestra América será revolución de base y sentido indio. De consciencia o de subconsciencia indígena expresada en una renovación económica y social.”³⁶

Ao que tudo indica, pela ênfase que Haya de La Torre dá ao antieuropeísmo como conteúdo do seu “bolivarianismo”, a busca por uma identidade no que existia de mais particular na América, a “raça” indígena, seria também uma referência importante para Mariátegui.

Não existia outro aspecto mais específico e mais marcante em toda a América Latina que a herança indígena. Esse caminho em busca do índio, feito por muitos intelectuais da geração de Mariátegui e Haya de La Torre foi elemento fundamental do que depois Mariátegui denominaria de “socialismo indo-americano”.

Economia, o ponto de partida marxista para a investigação da realidade

Desde que Mariátegui se propôs estudar a realidade peruana, uma questão ficou bastante clara: a economia seria seu ponto de partida.

Esse método de análise com base na economia política é essencialmente marxista pelo foco materialista e a opção pela luta de classes como conceito analítico fundamental. Mariátegui nos *Siete ensayos*³⁷ é categórico logo no título de sua análise da realidade peruana, começando por um estudo estrutural da história econômica do país.

Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana. La economía no explica probablemente, la totalidad de un fenómeno y sus consecuencias. Pero explica sus raíces.³⁸

Em um pequeno artigo publicado na *Revista Mundial*³⁹ Mariátegui propõe um programa de estudos coletivos para a nova geração, onde aponta a importância da economia peruana como categoria basilar da análise científica da realidade do país. Entre os problemas que o *Amauta*⁴⁰ vê como principais na investigação da economia está o problema agrário: “La propiedad de la tierra es la raíz de toda organización social, política y económica.”⁴¹

Essa é a lógica que direciona Mariátegui ao problema indígena, tratando de colocar o indígena andino como um camponês. Essa vinculação entre indígena e luta camponesa pode parecer recorrente nos dias de hoje, mas para a década de 1920 era a mais subversiva das formulações analíticas acerca da questão indígena. Embora

não fosse somente Mariátegui o único a partilhar desta tese, poucos ousavam interpretar o problema indígena segundo esse matiz. Acima de tudo, o indígena, como o camponês, longe de significar uma tentativa de aculturação, significava reconhecer neste grupo social discriminado a qualidade de produtor na sociedade, quebrando os estigmas que o viam como improditivos, atrasados e incultos.

Tratar o problema indígena como um problema camponês, de luta pela terra contra o latifúndio, significava aventar a questão camponesa da forma mais radical possível, direcionando toda crítica às oligarquias tradicionais limenhas, que de diversas formas, mesmo que indiretas, beneficiavam-se com a exploração indígena.

Para reafirmar sua perspectiva materialista e revolucionária diante do problema indígena, Mariátegui contrapõe sua análise econômico-social ao que denomina de “filantropia da Associação Indígena”:

Pero, como la propia Dora Mayer con su habitual sinceridad, lo reconoce, este experimento se cumplió más o menos completamente: dio todos o casi todos los frutos que podía dar. Demostró que el problema indígena no puede encontrar su solución en una fórmula abstractamente humanitaria, en un movimiento meramente filantrópico [...]. La solución del problema del indio tiene que ser una solución social.⁴²

Podemos encontrar ao menos três influências diretas para a reafirmação do problema indígena como sendo um problema camponês por Mariátegui.

Em primeiro lugar, os diversos delegados que vinham da Sierra para os congressos indigenistas denunciavam a usurpação de suas terras pelos *gamonales*. A luta pela terra contra o latifúndio aparecia como o principal tema nos congressos e nos relatos que ouvia em entrevistas com esses delegados do interior. Outro fator que explica a orientação de Mariátegui para fundir o índio ao campesinato foi o ensaio de González Prada, que denunciava a exploração em que viviam os índios, apontando para o regime *gamonal* da Sierra e responsabilizando-o pela penúria e a miséria de sua existência.

Ahí no rigen Códigos ni imperan tribunales de justicia, porque hacendados y “gamonales” dirimen toda cuestión arrojándose los papeles de jueces y ejecutores de las sentencias. Las autoridades políticas, lejos de apoyar a débiles y pobres, ayudan casi siempre a ricos y fuertes. Hay regiones donde jueces de paz y gobernadores pertenecen a la servidumbre de la hacienda. [...] Existe una alianza ofensiva y defensiva, un cambio de servicios entre los dominadores de la capital y los de provincia: si el gamonal de la sierra sirve de agente político al señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio.⁴³

O terceiro fator que dirige a análise de Mariátegui à apropriação da categoria camponesa como campo conceitual de análise do indígena andino é o próprio marxismo, que baseava estruturalmente toda sua atividade política.

O camponês e o marxismo

O marxismo somente passou a figurar entre a literatura operária na América Latina após a Revolução Russa. Até os princípios da década de 1920, a imprensa operária peruana citava mais Lois Blanc, Elisée Reclus, Malatesta, Prodhon, Bakuni, Loria e Ferri que Marx (ARICÓ, 1987, p. 422). Esse desconhecimento do marxismo na América Latina estava relacionado ao tipo de interpretação que os marxistas da II Internacional elaboraram e ao papel que destinavam aos países não europeus e agrários.

Além disto, deve-se considerar que a Internacional [a segunda] jamais atingiu uma consciência real da diferença existente entre sua experiência, limitada a Europa – ou melhor, à parte avançada da Europa – e, sua pretensão universalista, exatamente porque havia excluído preliminarmente de sua consideração o mundo subdesenvolvido por ser bárbaro.

Um exemplo interessante é o fato de que, dois anos depois do início da revolução mexicana, ela nem sequer foi mencionada no Congresso Internacional da Basileia, em 1912 [...]. A análise

socialista tendia a superestimar a ação dos agentes sociais “modernos”, o proletariado industrial, os pequenos proprietários ou a burguesia liberal, ao passo que o característico da revolução mexicana era o fato de ser essencialmente um grande movimento camponês, revelando-se a superestrutura “moderna” extremamente frágil e limitada; assim, a análise era incapaz de ir a fundo na dinâmica revolucionária do processo social, que só era percebida em seus elementos de espontaneidade e caos.⁴⁴

O que afastava a realidade econômica da Europa ocidental – na qual Marx e Engels concentravam seus esforços teóricos – do resto do mundo era exatamente o capitalismo urbano altamente desenvolvido. O marxismo da II Internacional não estava preparado para analisar outras realidades sociais.

Essa visão evolucionista e determinista da primeira geração de marxistas – que não encontra relação com a do próprio Marx – via no campesinato uma classe superada historicamente. Conforme a lógica determinista, mais cedo ou mais tarde a grande propriedade capitalista superaria a pequena propriedade, substituindo os pequenos camponeses por operários agrícolas. Cabia, assim, ao resto da população mundial esperar o capitalismo para superar o seu próprio barbarismo. Somente depois, em pleno capitalismo, a Ásia, África e América Latina integrariam a luta pelo socialismo. Essa visão

não somente excluía a maior parte do mundo, mas também reproduzia alguns preceitos ideológicos em voga na própria classe dominante europeia acerca do estigma da inferioridade dos povos não-europeus.

Mariátegui, consciente do papel que a II Internacional guardava para os países coloniais e semicoloniais, cita as palavras de Zinoviev, dirigente da III Internacional:

Zinoviev remarca como la Tercera Internacional no actúa solo sobre los pueblos de Occidente. La revolución – dice – no debe ser europea sino mundial. “La Segunda Internacional estaba limitada a los hombres de color blanco; la Tercera no subdivide a los hombres según su raza”. Le interesa el despertar de las masas oprimidas del Asia. “No es todavía – observa – una insurrección de masas proletarias; pero debe serlo. La corriente que nuestros dirigimos libertará todo el mundo”⁴⁵

Embora muitas vezes os membros da II Internacional compartilhassem a idéia da inferioridade racial, relativamente à constituição fisiológica, o que fundamentava a inadequação dos povos atrasados à luta pelo socialismo era o seu baixo desenvolvimento das forças produtivas, expressas em uma estrutura predominantemente agrária, pré-capitalista e com resquícios de feudalismo.⁴⁶

Kautsky, um dos principais divulgadores do marxismo – depois apontado como “revisionista”⁴⁷ por Lênin – era um dos principais teóricos da II

Internacional no final do século XIX. Em seu texto *A questão agrária* afirmava que “a pequena produção é um fenômeno do passado [...]. A pequena propriedade territorial constitui a base para a formação, quase a margem da sociedade, de uma classe de bárbaros, que une toda a rudeza das formas primitivas a todas as misérias e infortúnios dos países civilizados”^{48,49}

Como fica claro nas palavras de Kautsky, os socialistas da II Internacional não viam o campesinato como agentes revolucionários da sociedade, mas como bases do conservadorismo. Na própria história da França, país que Marx afirmava ter apresentado o desenvolvimento “clássico” das forças produtivas, o campesinato havia se tornado o baluarte do conservadorismo durante a Revolução Francesa.

Foi somente com a Revolução Russa que o marxismo deixou de ser uma concepção urbana e europeia para tornar-se uma doutrina de pretensões universalistas. O que tornou possível essa transformação teórica foi a interpretação de Lênin sobre o fenômeno imperialista. Sua teoria do imperialismo como fase superior do capitalismo colocou numa perspectiva internacional o capitalismo, condição *sine quo non* para a revolução socialista. Embora nem todas as formas de produção fossem capitalistas, o capitalismo internacional, ou seja, o imperialismo era a força dominante das relações de

produção mundial, submetendo toda a existência do globo às suas regras. A revolução proletária deixou a fronteira europeia, passando a ser um fenômeno internacional que uniria todos os povos oprimidos, dirigidos pela ideologia proletária (o marxismo-leninismo) no caminho da Revolução Mundial. Essa era a idéia essencial que modificava teoricamente o marxismo e que agregava os países “atrasados” na onda da revolução internacional, na vanguarda do mundo.

As condições particulares da Rússia – um país essencialmente agrícola, dominado por um regime autocrático com fortes traços de feudalismo – colocaram diante dos revolucionários o dilema: ou aguardavam a revolução burguesa para somente depois organizarem outra revolução de caráter proletário; ou pensavam o processo revolucionário de outra forma e tentavam uma revolução na atrasada Rússia tsarista. A grande agitação operária nos centros urbanos, o movimento “populista”⁵⁰ entre os camponeses e a emergência de um novo capitalismo financeiro e transnacional serviram como inspiração para um novo desenvolvimento da teoria marxista, que resultou na Revolução Russa e no leninismo.

O proletariado que deveria lutar contra a burguesia para instaurar o socialismo, ganhou aliados entre as populações não proletárias do mundo,

principalmente entre os camponeses pobres.

Com o refluxo do movimento operário na Europa depois de 1919 – principalmente com o fracasso das insurreições comunistas húngaras e alemãs –, a fundação da III Internacional em 1919 e o apoio do Kumintang, em 1921, à União Soviética, os comunistas passaram a depositar suas esperanças nos países coloniais e semicoloniais como continuadores da Revolução Proletária Mundial. Foi nesse período, entre 1919 e 1923, que Mariátegui esteve na Europa.

A entrada dos países periféricos na Revolução Proletária Mundial, que a III Internacional pretendia instigar e dirigir, impôs suas próprias realidades nacionais, diferentes das Europa, com novos atores sociais e diferentes dinâmicas de mobilização.

Na China o Partido Comunista, fundado em 1921 na esteira da Revolução Russa, colocou todos os seus esforços na mobilização da classe operária. Como no Peru de Mariátegui, a classe operária chinesa era muito pequena e com pouca experiência política. Sob a orientação da III Internacional, os comunistas intentaram uma insurreição fracassada em Cantão. No mesmo ano de 1927, o novo líder do antigo partido nacionalista, aliado dos comunistas, passou a persegui-los. Estes refugiaram-se, principalmente no caso de Mao Tse Tung, no interior camponês.

Entre 1924 e 1925, o líder chinês Mao Tse Tung iria convencer-se do papel revolucionário do campesinato. Essa mudança de orientação, das cidades para o campo foi um dos fatores que possibilitou ao Partido Comunista da China mobilizar um enorme contingente humano, unificar o país e conquistar o poder em 1949.

Sobre essa questão, em 1956, ao receber uma delegação latinoamericana, colocou as seguintes observações:

A mi juicio, en los países donde es grave la presencia del feudalismo, el partido político proletario debe ir a las zonas rurales en busca de los campesinos [...]. Al comienzo, nuestro Partido no tuvo éxito en su trabajo entre los campesinos. Los intelectuales tenían cierto aire, justamente el aire de intelectuales. Con tal aire, no querían ir al campo y lo despreciaban. Los campesinos, a su vez, no los miraban con buenos ojos. Por otro lado, nuestro Partido no había encontrado aún los métodos para lograr una comprensión del campo. Más tarde, cuando fuimos allí de nuevo, encontramos esos métodos, hicimos un análisis de las clases en el campo y llegamos a conocer cuáles eran las reivindicaciones revolucionarias de los campesinos.

En un primer período, no teníamos una idea clara de lo que era el campo. Por aquel entonces, la línea oportunista de derecha de Chen Tu-Siu hizo que se abandonara a este principalísimo aliado, el campesinado. Muchos de nuestros camaradas veían el campo como una cosa plana en lugar de verlo

en sus tres dimensiones, es decir, no sabían ver el campo desde el punto de vista clasista. Sólo más tarde, habiendo llegado a comprender el marxismo, empezaron a enfocar el campo desde el punto de vista clasista. Se dieron cuenta entonces de que el campo no era una cosa plana, sino que allí había ricos y pobres, e incluso gente pobrísima, que allí la población se dividía en asalariados agrícolas, campesinos pobres, campesinos medios, campesinos ricos y terratenientes. En este período hice un estudio del campo y abrí escuelas del movimiento campesino en las que dimos varios cursos sucesivos, pero mi comprensión de este problema no era profunda, aunque sabía algo de marxismo.

Vino luego el segundo período. Aquí tenemos que agradecer a ese excelente maestro nuestro que es Chiang Kai-shek.⁵¹

Mao Tse Tung, Ho Chin Min (que estaría presente na conferência de Bruxelas em 1927) e Mariátegui eram da mesma geração de comunistas revolucionários que transportaram a teoria marxista para a realidade social do Terceiro Mundo. Da mesma forma que Mao Tse Tung descobriu o campesinato chinês, utilizando a mitologia milenar e a cultura como componente de propaganda comunista, Mariátegui buscou entre os indigenistas andinos a inspiração de sua criação heróica,⁵² para o socialismo indo-americano.

O mito do socialismo indígena e o Ayllu Comunista

El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora y en el Perú, las masa – de la clase trabajadora – son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano – ni sería siquiera socialismo – si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista.⁵³

O critério demográfico foi, portanto, uma justificativa importante para Mariátegui não somente para tratar o problema da Sierra como problema camponês, mas para tratar a questão agrária como um problema relativo ao índio. Como o índio é a maioria da população, a história do Peru será também uma história indígena. O conquistador espanhol é, dessa maneira, a interrupção do Peru autêntico, da verdadeira nação peruana.

El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes extractos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española la aniquilo la cultura incaica. Destruyo el Perú autóctono. Frustró la única perunidad que ha existido.⁵⁴

A interrupção da nacionalidade peruana significou também um atraso econômico e social:

Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción.⁵⁵

Com essa formulação, Mariátegui começaria a estruturar, nos *Siete ensayos*, a sua original interpretação marxista, invertendo a lógica do marxismo da época. Bastante influenciado pelos intelectuais que estavam conformando a APRA com seus apelos pela latino-americanização dos métodos de análise social, Mariátegui rejeitaria a periodização européia. Segundo uma tradicional interpretação marxista, o escravismo fora superado pelo feudalismo, que seria superado pelo capitalismo.

Hasta la Conquista se desenvolió en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el Imperio de los

Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico – laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo – vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía.

El Imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social.⁵⁶

Sua interpretação inverteu essa análise, colocando o Império Inca não como uma sociedade escravista,⁵⁷ mas como uma forma de comunismo altamente produtivo, interrompido pelo vice-reinado, improdutivo, contraditório e inconsistente. Mariátegui utilizava uma premissa marxista para comprovar a sua tese acerca da particularidade histórica peruana. Segundo Mariátegui, no Peru existiriam vários sistemas econômicos concomitantes e dependentes entre si. O Peru não era apenas capitalista ou feudal, mas conviviam modos de produção distintos ao mesmo tempo ao longo das regiões peruanas.

Conforme o marxismo, um dos “medidores” do desenvolvimento de uma determinada sociedade é sua capacidade produtiva. Embora exista alguma polêmica entre os marxistas, o feudalismo é, para a grande maioria,

um sistema economicamente superior ao escravismo romano.

Como o modo de produção mais desenvolvido suplanta o menos desenvolvido, a explicação de Mariátegui para que o feudalismo espanhol venesse o superior sistema econômico Inca estaria em fatores extraeconômicos: “Los conquistadores españoles, por su escaso número, no podían imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena, en la cual produjeron una impresión supersticiosa las armas y los caballos de los invasores, mirados como seres sobrenaturales.”⁵⁸

Essa forma de ver o passado americano possibilitou o rompimento das amarras de um socialismo passivo diante da inexistência do proletariado, que aguardava “sentado” o desenvolvimento das condições objetivas do capitalismo para a revolução socialista. Mariátegui encontrou na herança inca, que conseguiu resistir ao feudalismo, um arraigado coletivismo, o principal componente revolucionário dos índios-camponeses da Sierra. Este componente resistiu no Ayllu,⁵⁹ instituição orgânica das comunidades indígenas.

A apropriação que o *Amauta* faz do Ayllu comunista é uma das questões mais polêmicas do seu pensamento. Löwy reconhece que sua obra “caracteriza-se por uma fusão entre os aspectos mais avançados da cultura européia e as tradições milenares da comunidade indígena e por uma tenta-

tiva de assimilar a experiência social das massas camponesas numa reflexão teórica marxista”.⁶⁰

Essa fusão da qual nos fala Löwy, onde o elemento central e original é a comunidade indígena, podemos encontrar até em Marx, quando analisa o *mir* russo, ou mesmo na definição que Rosa Luxemburgo deu ao regime inca.⁶¹ Embora existam algumas linhas no próprio Marx, essa inovação mariateguista foi tratada por muitos marxistas como um desvio idealista,⁶² romântico ou populista. A existência de um austero passado peruano não significa grandes mudanças no modo como se viam os incas. É claro que a elite “criolla” sempre preferiu a história antiga grega ou romana à americana, mas também reconheceu uma certa opulência na civilização de Manco Capac e Atahualpa. A grande diferença entre estes indigenistas radicais com quem Mariátegui passou a conviver e a perspectiva conservadora acerca do Império Inca está na ligação entre o passado inca e os índios serranos.

Para Mariátegui, o arraigado espírito coletivista dos camponeses andinos sobrevivera ao vice-reinado e poderia contribuir para a revolução socialista peruana.

O VI Congresso da IC assinalou, uma vez mais, a possibilidade, para povos de economia rudimentar, de iniciar diretamente uma organização econômica coletiva, sem sofrer a larga evolução pela qual passaram outros povos. Nós acreditamos que, entre as populações

“atrasadas”, nenhuma como a população indígena incaica reúne condições tão favoráveis para que o comunismo agrário primitivo, subsistente em estruturas concretas e em um arraigado espírito coletivista, se transforme, sob a hegemonia do proletariado, em uma das bases mais sólidas da sociedade coletivista preconizada pelo comunismo marxista.⁶³

Essa forma de entender o coletivismo indígena possibilitava desenvolvê-lo em cooperativas socialistas, agregando tradição indígena e socialismo contemporâneo.

En el Perú el desarrollo de las cooperativas no puede dejar de estar subordinado, conforme a las enseñanzas de la teoría y la práctica económicas, ni al desenvolvimiento de la acción sindical, ni a los factores generales de nuestro proceso económico. Pero, con todo, es el Perú uno de los países de la América Latina donde la cooperación encuentra elementos más espontáneos y peculiares de arraigo. Las comunidades indígenas reúnen la mayor cantidad posible de aptitudes morales y materiales para transformarse en cooperativas de producción y de consumo. Castro Pozo, ha estudiado con acierto, esta capacidad de las “comunidades”, en las cuales reside, indudablemente, contra el interesado escepticismo de algunos, un elemento activo y vital de realizaciones socialistas.⁶⁴

Mariátegui, enquanto estivera na Europa, leu diversas obras marxistas, particularmente Lenin e Sorel. Foi quando se debruçou sobre o estudo da realidade peruana que o conceito de “mito” em Sorel ganhou toda sua aplicação.

Diferentemente do que comumente se entende por mito, Sorel entende este conceito como a força que movimenta as pessoas em direção a uma conquista futura. Para Sorel, esse mito, tão importante quanto a luta política em si, era a revolução proletária enquanto perspectiva ideal.

El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la historia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente. Desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito. [...] la civilización burguesa ha caído en el escepticismo.⁶⁵

Embora pareça um recurso idealista, estranho ao materialismo marxista, Mariátegui esclarece a relação entre ilusão e realidade:

Se trata, efetivamente, de la lucha final de una época y de una clase. El progreso – o el proceso humano – se cumple por etapas. Por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría humana en marcha, es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva. Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen.

[...] el impulso vital del hombre responde todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que el literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio.⁶⁶

Como marxista, Mariátegui preocupava-se com a objetividade de suas idéias. Conforme ele próprio reconhece, embora o mito surja de uma realidade objetiva historicamente datada, não necessita vincular ideologia a uma condição econômica de maneira direta.

O mito do socialismo inca ou indígena é, portanto, parte dessa dimensão subjetiva na teoria de Mariátegui, que serve principalmente para mobilizar as forças camponesas e criar uma identidade para a nação peruana.

Embora não esteja absolutamente ligado a uma análise estrutural, o mito estava vinculado a um estudo histórico-econômico. O mito que moveria o socialismo peruano não seria assim, o proletariado, como em Sorel, mas o índio “comunista” indígena.

Lo único casi que sobrevive del Tawantinsuyu es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglas, indestructible, y, en parte, inmutable.

El hombre muda con más lentitud de la que en este siglo de velocidad se supone [...]. En las sociedades asiáticas – afines si no consanguíneas con la sociedad incaica –, se nota en cambio cierto quietismo y cierto éxtasis. Hay épocas en que parece que la historia se detiene [...] el indio en cuatro siglas ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne [...]. Bajo el peso de estas cuatro siglas, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Mas el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley.⁶⁷

Conforme sua idéia de socialismo indo-americano, o índio contemporâneo, herdeiro da austeridade do Império Inca, possuía qualidades que podiam servir para animar o movimento socialista revolucionário peruano.

Para Mariátegui, o desenvolvimento econômico peruano demonstrava uma burguesia fraca, que não poderia exercer um papel revolucionário. Sem um proletariado numeroso, ele precisava elevar a imagem do campesinato dentro do quadro de discriminação e racismo do Peru.

Os movimentos que nasceram entre os debates de Mariátegui e sua geração polarizaram a política peruana durante todo o século 20. Os temas abordados por eles na década de 20 seriam recorrentes até os dias de hoje por intermédio das duas mais importantes organizações da esquerda peruana, o

Partido Comunista e o Partido Aprista Peruano.

Abstract

One of the most important elements of the work of the Peruvian Marxist Jose Carlos Mariátegui is his unique approach of the indigenous issue in Latin America. To conform his theoretical perspective he suffered the influence of indigenism of the decade 20, of the trials of Manuel Gonzalez Prada and “Marxism-leninism” of the Third International. The objective of this study is to analyze, in the peruvian context, the meaning of the indigenous element to the revolutionary project of Mariátegui.

Key words: Marxism. José Carlos Mariátegui. Indigenism in Peru.

Notas

- ¹ Código Penal del Perú, 1991, apud FRANCH, José Alcina. *Indianismo e indigenismo en América*. Lima: Alianza Universidad, 1991.
- ² Editorial Sobre índios e indígenas, *La Republica*, 16 jul. 1985. p. 16.
- ³ “Costa” e “Sierra” são denominações para as duas regiões mais importantes do Peru, o litoral e o altiplano, respectivamente. Uma terceira região, denominada de “Selva”, compreende o território amazônico peruano.
- ⁴ Um monumento em que aparece Pizarro montado sobre um cavalo permanece decorando a frente do palácio do governo peruano
- ⁵ OSSIO, Juan M. Existen las poblaciones indígenas andinas em Peru? In: FRANCH, José Alcina. *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza Universidad, 1991.
- ⁶ A guerra contra o Chile é conhecida também no Brasil como a Guerra do Pacífico.
- ⁷ MONTOYA, Urpi Uriartel. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento

- social peruano (1900-1930). *Revista de Antropología*, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998.
- ⁸ BONILLA, 1977, p. 59-60, apud COTLER, Julio. *Peru: classes, estado e nação*. Brasília: Funag, 2006. p. 98.
- ⁹ ARGUEDAS, José Maria. El indigenismo en el Perú. In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997. v. 1. p. 328-329.
- ¹⁰ Idem, 1997, p. 329.
- ¹¹ PRADA, Manuel González. Nuestros indios. In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997. v. 1. p. 429-438.
- ¹² Idem, p. 429.
- ¹³ Idem, p. 432.
- ¹⁴ Idem, 433 (grifo nosso).
- ¹⁵ Idem, p. 438.
- ¹⁶ LEIBNER, Geraldo. *El mito del socialismo indígena en mariátegui*. Lima: Fondo Editorial-PUC, 1999. p. 71-72.
- ¹⁷ A idéia de um ressurgimento do Império Inca combinada com a ideologia igualitária anarquista esteve frequente entre os jornais operários de Lima, como *La Protesta*, o mais importante jornal anarquista peruano da época.
- ¹⁸ AYALA apud ARROYO, op. cit., 2004.
- ¹⁹ Cf. ARROYO, op. cit., 2004.
- ²⁰ “Gamonales” é o termo peruano utilizado para denominar os fazendeiro da Sierra. Semelhante ao termo “coronel” no Brasil, indica um tipo de relação de trabalho com traços servis e pré-capitalistas.
- ²¹ “Enganchadores” é o termo utilizado para denominar os responsáveis pela contratação de mão-de-obra entre os camponeses indígenas para as lavouras do litoral peruano. Por meio de dívidas artificiais e outros mecanismos sociais desenvolveu-se a prática do “enganche” da mão-de-obra às fazendas e seus contratadores, dificultando o retorno desses trabalhadores para suas comunidades de origem.
- ²² Utilizamos a palavra “filantrópica” conforme foi caracterizado por Mariátegui a direção do Comitê Indígena nesses tempos, já que essa associação estava composta principalmente por profissionais liberais que por meio de medidas legais, pedagógicas e “solidárias” buscavam romper (ou diminuir) o estado de opressão e miséria em que viviam os indígenas andinos. Uma melhor caracterização dessa organização por Mariátegui, Cf. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui total*. Lima: Amauta, 1994. t. I. p. 18-23.
- ²³ ARROYO, op. cit., 2004.
- ²⁴ As rebeliões camponesas e indígenas que se deram pouco antes do oncenio até meados da década de 1920 foram denominadas como a Grande Rebelião. Segundo Leibner houve uma expectativa entre os indígenas de que Lengüía interferiria em favor dos camponeses por uma nova repartição de terras. Somava-se a isso o mito do retorno do Inca. O mito do Inkarrí é o mais conhecido, mas outros fazem parte da tradição andina de restauração da antigo Império. Cf. CURATOLA, Marco. Mito e milenarismo em los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La vision de un pueblo invicto. *Allpanchis*, Lima, n. 10, 1977; OSSIO, Juan M. *Ideologia mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignácio Prado Pastor, 1973.
- ²⁵ Cf. LEIBNER, op. cit. 1999, p. 178.
- ²⁶ Após o massacre nessa região, o líder indigenista Condorena e um grupo de camponeses-indios encontraram-se com Lengüía. Ayala cita esse encontro da seguinte forma: “Carlos Condorena y un grupo de campesinos de Wancho Lima decidieron ir hasta la capital para entrevistarse con Leguía y pedirle justicia. Cuando llegaron al Palacio de Gobierno, el presidente los recibió, pero de inmediato expresó su disgusto: ‘Señor Condorena – dijo – mi opinión como presidente es muy clara, yo apoyo al indio, quiero la revolución del indio, pero lo que no puedo consentir son los actos de vandalismo que se han desatado en la Provincia de Huancañé, tengo la información, yo no voy a permitir que en nombre de las escuelas haya gente que se está aprovechando para amenazar, liquidar, matar a la población que tiene todo el derecho de trabajar sus tierras. Estoy profundamente disgustado...’ Cuando Leguía terminó de hablar, Condorena inmediatamente le respondió lo siguiente: ‘Señor Presidente, lo que nosotros queremos es que usted cumpla con su palabra, he leído sus discursos, sé todo lo que usted ha dicho, igual que Ezequiel Urviola yo también le pido Señor Presidente que cumpla con lo que usted dice, porque mientras usted dice una cosa, las autoridades, los gamonales hacen otra’. Lo cierto fue que, cuando la reunión estaba por acabar, Leguía se encontraba tan enojado que ni siquiera quería recibir el memorial que los campesinos habían ido a dejarle. De ahí que, una vez fuera del Palacio de Gobierno, Condorena les comentase lo siguiente a sus paisanos: ‘Ha pasado tal como yo estaba pensando, los campesinos hemos comenzado a caminar por nuestro propio camino y Leguía ha escogido el suyo. Desde ahora habrá que luchar

- sin Leguía, desde este momento estamos solos” (AYALA apud ARROYO, op. cit., 2004).
- ²⁷ O presidente Lengua assumiu o governo, em 1919, prometendo construir a “Patria Nueva” defendendo os índios e os interesses populares. Anos mais tarde passaria a uma violenta perseguição aos movimentos populares e a uma vinculação estreita com a antiga oligarquia que prometera combater.
- ²⁸ Apud LEIBNER, op. cit., 1999, p. 179.
- ²⁹ Cf. ARROYO, op. cit., 2004.
- ³⁰ Utilizamos esse termo “perunização” em alusão ao título da coluna onde Mariátegui publicou muitos artigos sobre as questões nacionais peruanas. O título era “Peruanicemos el Peru”, que inclusive é nome de um livro seu, publicado postumamente.
- ³¹ Mariátegui viveu entre 1919 e 1923 na Europa, principalmente na Itália.
- ³² MARIÁTEGUI, op. cit., 1994, p. 611.
- ³³ Uma carta de Cesar Falcón, em 15 de setembro de 1923, aos amigos e companheiros de luta, apresenta as intenções de Mariátegui: “Queridos Amigos: Mariátegui me ha referido vuestros propósitos de constituir un Comité de acción comunista – desde la primera línea quiero escribir estas dos palabras: acción comunista – distinto en sustancia y en modo al organizado en Génova en abril de 1922” (MARIÁTEGUI, op. cit., 1994, t. 1, p. 1711).
- ³⁴ Como resultado do movimento pela Reforma Universitária, que sacudiu as universidades latinoamericanas, no princípio da década de 1920, foram criadas as Universidades Populares em diversos países do continente. Nessas universidades, além dos muros do *campus* universitário, estudantes e intelectuais progressistas ministravam aulas para trabalhadores.
- ³⁵ No planejamento inicial de Mariátegui não aparece a questão indígena, apenas no tópico “La repercusión de la crisis em América” em *La Realidad Peruana*. Leibner cita um rascunho datilografado sem data para apresentação nas UPGP, com o título “Sobre el indio”, onde Mariátegui expõe muitos dos conceitos que utilizaria depois. Como não existe data neste documento, que somente foi transcrito em 1996, não podemos afirmar que Mariátegui pretendia apresentar uma conferência sobre o tema entre 1923 e 1924 (LEIBNER, 1999, p. 21).
- ³⁶ TORRE, Víctor Raúl Haya de La. *Haya de la Torre o la política como obra civilizatória*. México, DF: Tierra Firme, 2000. p. 119.
- ³⁷ MARIÁTEGUI, op. cit., 1994, p. 8-157.
- ³⁸ Idem, p. 302.
- ³⁹ Sob o título de “Un programa de estudios sociales y económicos”, Mariátegui propõe “el debate sobre los tópicos de nacionalismo me parece una ocasión no solo para tratar, en las páginas de esta revista, en sucesivos artículos próximos, algunos temas del Perú que desde hace tiempo ocupan mi pensamiento, sino también para bosquejar desde ahora las bases de un programa de estudios sociales y económicos [...]. Por consiguiente, el proyectado grupo tendría que dividirse en secciones. Una Sección de Economía Peruana, una sección de Sociología Peruana, una sección de Educación, serían las principales.” MARIÁTEGUI, op. cit., 1994, p. 300-301.
- ⁴⁰ “Amauta” é um termo quéchua que denomina o sábio da comunidade, um líder. Este termo, que deu nome a *Revista Amauta*, será também utilizado para denominar José Carlos Mariátegui.
- ⁴¹ Idem, p. 301.
- ⁴² Idem, p. 320.
- ⁴³ PRADA, González, op. cit., 1987.
- ⁴⁴ ARICÓ, José. *La hipótesis de justo*: escritos sobre el socialismo en América Latina. Buenos Aires: Sudamericana, 1999. p. 423.
- ⁴⁵ MARIÁTEGUI, idem, 1994, p. 972.
- ⁴⁶ A idéia de que somente poderia haver revolução socialista em países com um desenvolvimento elevado das forças produtivas não são apenas reflexo de um tipo de evolucionismo do século 19, bastante difundido entre os liberais. Marx também, em alguns textos, como em *Ideologia alemã*, parece dirigir seu pensamento até esta conclusão, embora outros textos deixem claro que Marx não se limita a uma análise estreita quando se trata da análise política objetiva. Neste trecho escrito por Marx em *Ideologia alemã*, afirma: “Empíricamente, o comunismo só é possível como o acto dos povos dominantes ‘de repente’ e ao mesmo tempo, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial que com ele se liga.” Apud FERREIRA, Oliveiros S. *Nossa América: indoamérica, a ordem e a revolução no pensamento de Haya de la Torre*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971. p. 190.
- ⁴⁷ “Revisionista”, Lênin passou a utilizar esse termo para designar as correntes do movimento operário que se autodenominavam marxistas, mas que pretendiam “revisar” o marxismo, abandonar os conceitos revolucionários e esvaziar o conteúdo político insurrecional da doutrina comunista.

- ⁴⁸ Esse trecho do livro de Kautsky parece até a tese de um conservador tamanho o desprezo com que trata o campesinato. Esse trecho serve para demonstrar a que ponto o evolucionismo dos membros da II Internacional chegou. Mais à frente o próprio Kautsky vai colocar-se em defesa da massa de camponeses e defender a sua transformação em operários assalariados como forma de superar sua miséria material.
- ⁴⁹ KAUTSKY, Karl, 1980, p. 115, apud ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. A questão camponesa na teoria marxista clássica. In: CHEVITARESE, André Leonardo (Org.). *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Faperj, 2002. p. 67.
- ⁵⁰ O populismo, no caso russo, foi um movimento com pouca coesão doutrinária e orgânica. Podemos em síntese definir alguns pontos comuns entre as diversas correntes que no final do século 19 e início do 20 foram denominados de “populismo”: luta por uma igualdade social e crença de que no campo estavam as bases para uma nova sociedade. Como veremos adiante, é nessa característica dos populistas que se apegarão os críticos de Mariátegui para associar seu indigenismo revolucionário ao termo “populismo”.
- ⁵¹ TSE TUNG, Mao. *Algumas experiências de nuestro partido*. Obras Completas, t. V. 1956. Disponível em: www.antiescualidos.com/img/5.%20Tomo%205%20-%20Mao%20Tse%20Tung.doc. Acesso em: 22 out. 2007.
- ⁵² Esse trecho faz parte de uma famosa citação de Mariátegui, onde afirma que o socialismo peruano não será nem decalque nem cópia, mas criação heróica. Cf. MARIÁTEGUI, op. cit., 1994, 261.
- ⁵³ Idem, 1994, p. 249.
- ⁵⁴ Idem, 1994, p. 289.
- ⁵⁵ Idem, 1994, p. 8.
- ⁵⁶ Idem, 1994, p. 7.
- ⁵⁷ Nem todos entendiam o Império Inca como “comunista”, alguns o viam como teocrático e escravista. Assim, transpondo a perspectiva mecânica e evolucionista, após o escravismo inca, veio o feudalismo espanhol e logo o capitalismo inglês e norte-americano. Mariátegui não compartilhava dessa visão e desse ciclo.
- ⁵⁸ Idem, 1994, p. 21.
- ⁵⁹ “Ayllu” é a palavra quéchua para designar as comunidades rurais que mantêm relações comunitárias e coletivas de produção e distribuição.

- ⁶⁰ MICHAEL, Löwy (Org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Trad. de C. Schilling e Luís C. Borges. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 1999. p. 18.
- ⁶¹ LÖWY, 1999, p. 19.
- ⁶² Aricó apresenta um breve histórico sobre a recepção das idéias de Mariátegui pelo movimento comunista. Cf. ARICÓ, op. cit., 1999.
- ⁶³ MARIÁTEGUI, José Carlos. O problema indígena na América Latina. In: LÖWY, op. cit., 2006, p. 112.
- ⁶⁴ MARIÁTEGUI, op. cit., 1994, p. 239.
- ⁶⁵ Idem, p. 497-498.
- ⁶⁶ Idem, p. 500-501.
- ⁶⁷ Idem, p. 147-154.

Referências

- ALIMONDA, Héctor. *José Carlos Mariátegui*. Brasiliense, 1983.
- ALVES FILHO, Aluizio. *Acerca do “modo de produção das idéias” na América Latina*, 2004. Disponível em: http://achegas.net/numero/dezenove/aluizio_alves_19.htm.
- ANDERLE, Adam. *Los movimientos políticos en el Perú entre las dos guerras mundiales*. La Habana: Casa de las Américas, 1985.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. A questão camponesa na teoria marxista clássica. In: CHEVITARESE, André Leonardo (Org.). *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Faperj, 2002.
- ARGUEDAS, Alcides. *Raza de Bronce, Wuata Wuara*. Madri: Allca XX, 1996.
- ARICÓ, José. O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional. In: ALTVATER, Elmar et al. *História do marxismo na época da Terceira Internacional: o novo capitalismo, o imperialismo, o terceiro mundo*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio N. Henriques e Amélia Rosa Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- _____. *La hipótesis de justo: escritos sobre el socialismo em América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999.
- BASADRE, Jorge. *Historia de la Republica del Peru*. Lima: Fondo Del Libro Del Banco Industrial, 1975.
- BOND, Rosana. *Do império dos incas ao império da cocaína*. Rio de Janeiro: Coedita, 2004.
- CASTRO, Luis Alva. *El escritor Haya de la Torre: bibliografía de V. R. Haya de la Torre*. Lima: Instituto Víctor Raúl Haya de la Torre, 1995.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. La tesis del Espacio-tiempo histórico de Haya de la Torre. *Revista Peruana de Filosofía Aplicada*, Lima: [s. d.], n. 13. Disponível em: <http://www.geocities.com/rpfa/tesis.htm>.
- _____. *Una vida agónica: Vitor Raúl Haya de La Torre*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- CHEVITARESE, André Leonardo (Org.). *O campesinato na história*. Relume dumará, Rio de Janeiro: Faperj, 2002.
- COSSIO DEL POMAR, Felipe. *Haya de la Torre, el indoamericano*. México, DF: Editorial América, 1939.
- COTLER, Julio. *Peru: classes, estado e nação*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Funag, 2006. (Coleção América do Sul).
- DEVEZA, Felipe. O caminho da Prata de Potosi até Sevilha (séculos XVI e XVII). *Revista Navigator*, Serviço de Documentação da Marinha, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, dez. 2006.
- DÍAZ, Osvaldo Fernández. *Mariátegui o la experiencia del outro*. Lima: Amauta, 1994.
- DONGHI, Túlio Halperin. *História da América Latina*. Trad. de C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- ENGELS, Frederich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. Trad. de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, [s. d.].
- FERNADEZ DIAS, Osvaldo. *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima: Amauta, 1994.
- FERREIRA, Oliveiros S. *Nossa América: indoamérica, a ordem e a revolução no pensamento de Haya de La Torre*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.
- FRANCH, José Alcina. *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza Universidad, 1991
- GALINDO, Alberto Flores. *La agonía de Mariátegui*. Lima: Desco, 1982.
- HAYA DE LA TORRE, V. R. *Obras completas*. t. 1-7. Lima: Editorial Juan Mejia Baca, 1984.
- _____. V. R. *Espacio-tiempo histórico*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988. Disponível em: <http://balcon1.tripod.com/espacio-tiempo-historico.htm>.
- _____. *Haya de la Torre o la política como obra civilizatória*. Introdução de Jorge Nieto Montesinos. México, DF: Tierra Firme, 2000.
- _____. *Aprismo, the ideas and doctrines of victor raúl de la torre*. Seleção de Robert J. Alexander, Kent: Kent State University Press, 1972.
- _____. *El antiimperialismo y el Apra*. Caracas: Ediciones Centauro, 1976.
- _____. *Construyendo el aprismo: artigos y cartas desde el exílio (1924-31)*. Buenos Aires: Claridad, 1933.
- _____. *Treinta años de aprismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- _____. *Toynbee frente a lod panoramas de la historia: espacio tiempo histórico americano*. Buenos Aires: Compañía Editora y Distribuidora del Plata, 1955.

- HUGHES-WARRINGTON, Marnie. *50 grandes pensadores da história*. Trad. de Beth Honorato. São Paulo: Contexto, 2002.
- KANTOR, Harry. *The ideology and program of the peruvian aprista movement*. Los Angeles: University of California Press, 1953.
- _____. *A derrota da dialética: a recepção das idéias de Marx no Brasil até o começo dos anos trinta*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LENINE, V. I. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982. t. 1-3.
- LEIBNER, Geraldo. *El mito del socialismo indígena en mariátegui*. Lima: Fondo Editorial-PUC, 1999.
- LÖWY, Michael (Org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Trad. de C. Schilling e Luís C. Borges. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 1999.
- MACHADO, Leila Escorsim. *J. C. Mariátegui: marxismo, cultura e revolução*. Tese (Doutorado) - UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.
- MARCHENA, Juan. *José Carlos Mariátegui*. Lima: Quórum, 1992.
- MARIÁTEGUI, J. C. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Trad. de S. O. de Freitas e Caetano. Prefácio de F. Fernandes. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.
- _____. *Do sonho às coisas, retratos subversivos*. Trad. de Luis Bernardo Pericás. São Paulo: Boi Tempo, 2005.
- _____. *Por um socialismo indo-americano*. Seleção e introdução de Michael Löwy. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- _____. *Mariátegui total*. Lima: Amauta, 1994. t. I e II,
- MAO TSE TUNG, *O livro vermelho*. São Paulo: Global, 1972.
- _____. ¿Existen las poblaciones indígenas andinas em Peru? In: FRANCH, José Alcina. *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza Universidad, 1991.
- PRADA, Manuel González. Nuestros indios In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México DF: Fondo de Cultura Economica, 1997. v. 1-3.
- SANCHEZ, Luis Alberto. *Apuntes para una biografía del Apra*. Lima: Mosca Azul, 1978.
- URIARTE, U. M. *Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930)*. *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 151-175, 1998.
- WOOD, Ellen Meiksins. *Em defesa da história, marxismo e pós-modernismo*. Trad. de Ruy Jugmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- VASCONCELOS, José. La raza cósmica. In: _____. *Obras completas*. México DF: Librerías Mexicanas, 1958. t. II, p. 903-942. Disponível em: http://www.analitica.com/Bitblbio/jose_vasconcelos/raza_cosmica.asp. Acesso em: 17 out. 2007.
- ZAGACETA, Manuel Arce. *Mariátegui, frente al reto de la pobreza: hacia un proyecto*.
- ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México DF: Fondo de Cultura Economica, 1997. v. 1-3.