

Mito e revolução: “animal metafísico” e “homem matinal” em José Carlos Mariátegui

Fabrizio PEREIRA DA SILVA*

Ana BOTNER**

Recibido: 06/02/2025

Aceptado: 18/05/2025

Resumo

O objetivo desse estudo é analisar os usos da noção de “mito” na obra do intelectual marxista peruano José Carlos Mariátegui, como base dos conceitos de “animal metafísico” e de “homem matinal” –o primeiro dialogando com o que poderíamos considerar uma natureza humana, o segundo com a projeção do “homem novo” que estaria em processo de formação. Espera-se entender como, para Mariátegui, o mito deve justificar a ação revolucionária, deve ser o elemento central do processo revolucionário. A partir desta análise, sugerimos que o percurso teórico realizado pelo autor constitui uma possibilidade de romper com o dilema vivido pela intelectualidade periférica desde sua constituição: “ser como o centro” ou ser nós mesmos”. Defendemos que Mariátegui soube reagir criativamente e em certa medida ir além daquele dilema. Nesse sentido, aspectos da obra de Mariátegui poderiam contribuir para superar as duas principais defasagens atribuídas ao pensamento das periferias globais pelos intelectuais cêntricos e inclusive pelos próprios intelectuais periféricos, a saber, seu tempo atrasado e seu déficit de racionalidade cartesiana.

Palavras-chave: José Carlos Mariátegui, Marxismo latino-americano, Mito, Homem novo.

* Brasileiro. Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro da Universidade Candido Mendes (IUPERJ/UCAM), Brasil. Professor e Pesquisador da Graduação e Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Brasil. Contato: fabriciopereira31@gmail.com

** Brasileira. Mestra em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), Brasil. Contato: anabotner@gmail.com

Mito y revolución: “animal metafísico” y “hombre matinal” en José Carlos Mariátegui

Resumen

El objetivo de este estudio es analizar los usos de la noción de “mito” en la obra del intelectual marxista peruano José Carlos Mariátegui, como fundamento de los conceptos de “animal metafísico” y “hombre matinal”. El primero dialoga con lo que podríamos considerar la naturaleza humana, el segundo con la proyección del “hombre nuevo” en formación. Se busca comprender cómo, para Mariátegui, el mito debe justificar la acción revolucionaria y ser el elemento central del proceso revolucionario. A partir de este análisis, sugerimos que el enfoque teórico del autor ofrece una vía para romper con el dilema que los intelectuales periféricos han enfrentado desde sus inicios: “ser como el centro” o ser nosotros mismos. Argumentamos que Mariátegui fue capaz de reaccionar creativamente y, en cierta medida, ir más allá de ese dilema. En este sentido, aspectos de la obra de Mariátegui podrían contribuir a superar las dos principales deficiencias atribuidas al pensamiento de las periferias globales por los intelectuales centrales, e incluso por los propios intelectuales periféricos: su atraso y su falta de racionalidad cartesiana.

Palabras clave: José Carlos Mariátegui, Marxismo latinoamericano, Mito, Hombre nuevo.

Myth and revolution: “metaphysical animal” and “morning man” in José Carlos Mariátegui

Abstract

The objective of this study is to analyze the uses of the notion of “myth” in the work of Peruvian Marxist intellectual José Carlos Mariátegui, as the basis for the concepts of “metaphysical animal” and “morning man” – the former dialoguing with what we might consider human nature, the latter with the projection of the “new man” who would be in the process of formation. We hope to understand how, for Mariátegui, myth must justify revolutionary action and be the central element of the revolutionary process. Based on this analysis, we suggest that the theoretical path taken by the author constitutes a possibility of breaking with the dilemma experienced by peripheral intellectuals since their constitution: “to be like the center” or “to be ourselves.” We argue that Mariátegui knew how to react creatively and, to a certain extent, go beyond that dilemma. In this sense, aspects of Mariátegui’s work could contribute to overcoming the two main shortcomings attributed to the thinking of the global peripheries by centrist intellectuals and even by peripheral intellectuals themselves, namely, their backwardness and their lack of Cartesian rationality.

Keywords: José Carlos Mariátegui, Latin-American Marxism, Myth, New Man.

Todas as investigações da inteligência contemporânea sobre a crise mundial desembocam nesta unânime conclusão: a civilização burguesa sofre da falta de um mito, de uma fé, de uma esperança.

(José Carlos Mariátegui, “El hombre y el mito”, 2010 [1925a], tomo III, p. 47)

Introdução

O objetivo desse estudo é analisar os usos da noção de “mito” na obra do intelectual marxista peruano José Carlos Mariátegui, como base dos conceitos de “animal metafísico” e de “homem matinal” – o primeiro dialogando com o que poderíamos considerar uma natureza humana, o segundo com a projeção do “homem novo” que estaria em processo de formação. Em suma, espera-se entender como, para Mariátegui, o mito deve justificar a ação revolucionária, deve ser o elemento central do processo revolucionário.

A partir desta análise, vamos sugerir que o percurso teórico realizado pelo autor constitui uma possibilidade de romper com o dilema vivido pela intelectualidade periférica desde sua constituição: “ser como o centro” ou “ser nós mesmos”. Para Eduardo Devés em seu já clássico livro *Pensamiento Periférico: Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global* (2017 [2012]), este dilema entre a valorização de tradições e identidades locais ou a modernização a partir de modelos externos é o elemento mais típico das intelectualidades das periferias globais, aquelas que já adquiriram a “consciência de ser periferia” – e é o que permite caracterizar suas formulações como parte constitutiva de um pensamento periférico. Defenderemos que Mariátegui soube reagir criativamente e em certa medida ir além daquele dilema. Nesse sentido, aspectos da obra de Mariátegui poderiam contribuir para superar as duas principais defasagens atribuídas ao pensamento das periferias globais pelos intelectuais cêntricos e inclusive pelos próprios intelectuais periféricos, a saber, seu tempo atrasado e seu déficit de racionalidade cartesiana.

O trabalho será realizado a partir da revisão de literatura primária e secundária. A partir de uma leitura pormenorizada de toda a produção de Mariátegui, mobilizaremos principalmente os textos de *A alma matinal e outras estações do homem de hoje* (1924–1928), *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* (1928) e *Defesa do marxismo* (1928–1929), e mais alguns textos avulsos relevantes para a discussão como “*La agonía del cristianismo* de Don Miguel de Unamuno” (1926) e “*Heterodoxia de la tradición*” (1927). Como literatura secundária, revisamos os trabalhos dos autores que mais contribuíram para o debate em torno do pensamento mariateguiano, incluindo algumas obras que procuram analisar a recepção e as releituras em torno de seu pensamento. Secundariamente, procuramos ler algumas obras de autores europeus como o socialista francês Georges Sorel e o liberal idealista italiano Benedetto Croce, entre outros intelectuais mencionados por Mariátegui que provavelmente tiveram ascendência sobre seu pensamento, em particular no que tange a seu afastamento em relação ao positivismo e ao racionalismo cartesiano.

O período em que Mariátegui viveu na Europa, de 1919 a 1923, fugindo da ditadura de Augusto Leguía, foi fundamental para sua trajetória. Foi naquele contexto que entrou em contato com círculos de intelectuais e militantes marxistas, e ali consolidou sua formação política e teórica. Apesar de ter viajado por muitos países da Europa, Mariátegui se fixou principalmente na Itália, onde acompanhou o contexto crítico pós-Primeira Guerra Mundial de mobilizações do movimento operário e organização do comunismo italiano, mas também de ascensão e vitória do fascismo (Rubbo, Mascaro Querido, 2013; Carvalho, 2021). Nos seus anos europeus, Mariátegui consolidou-se como marxista, e é então que podemos começar a observar influências mais claras das obras de Karl Marx, Friedrich Engels e Vladimir Lenin. No entanto, podemos perceber outras influências profundas nas obras de Mariátegui que se encontram fora do cânone marxista da época, que também podem ser creditadas a seu período europeu, em particular Sorel, e secundariamente Croce, Henri Bergson, Friedrich Nietzsche, entre outros (Pericás, 2005). Além disso, Mariátegui também começou a se interessar pelo surrealismo francês e pela psicanálise freudiana.

A essas releituras do centro, devemos agregar outras referências e diálogos com intelectuais da periferia, antes e depois deste período europeu, como Manuel González Prada, José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre e Luis Valcárcel, geralmente menos enfatizadas que as primeiras pelos que se debruçam sobre a obra mariateguiana. É na síntese, por vezes superadora, entre o “universal” e o “local” que estaria a chave da originalidade de Mariátegui. É a partir dela que o autor analisa criativamente a realidade peruana e “indoamericana”, produzindo o que nós e muitos outros consideramos ser o primeiro marxismo original latino-americano.

O artigo será dividido em quatro seções, além desta Introdução. Primeiramente, vamos discutir a noção de “animal metafísico” de Mariátegui, para quem a natureza do homem é a de um animal metafísico, ou seja, um homem que não vive fecundamente sem uma concepção metafísica da vida. Na seção seguinte, vamos investigar o conceito de “homem matinal”, com o qual Mariátegui aponta para a possibilidade de transformação ativa deste homem visando a constituição de uma nova sociedade, o que o autor conecta também ao “espírito do tempo” então vivido. A partir dos dois conceitos, chegaremos na seção seguinte à concepção de mito como o elemento essencial do processo revolucionário, como uma força mística que anima o espírito dos homens para continuarem lutando, no que dialoga principalmente com Sorel. Finalmente, a partir de tudo de original e heterodoxo que pudermos observar neste caminho pelo pensamento mariateguiano, vamos concluir o artigo com uma reflexão em torno das potencialidades da releitura de Mariátegui como uma via para superar o mencionado dilema do intelectual periférico proposto por Devés.

Animal metafísico

Em “El hombre y el mito”, parte integrante de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Mariátegui entende que a falta de um mito, expressão da quebra material da sociedade burguesa, é resultado do fracasso da “experiência racionalista”, que colocou a Razão e a Ciência no altar dos antigos mitos e deuses. No entanto, embora tenham conseguido corroer o prestígio das religiões tradicionais, Mariátegui é enfático

em dizer que “A experiência racionalista teve esta eficácia paradoxal de levar a humanidade à desconsolada convicção de que a Razão não lhe pode dar nenhum caminho. O racionalismo serviu apenas para desacreditar a razão” (Mariátegui, 2010 [1925a], tomo III, p. 47). Aqui o nosso autor adentra no campo da metafísica, entendendo o homem como essencialmente metafísico: o fracasso da razão seria causado pela insuficiência em satisfazer “a necessidade de infinito” que há no homem. Assim, a própria razão se encarregou de demonstrar que ela não basta e, na solução mariateguiana, veremos que apenas o “Mito” (geralmente em maiúscula) consegue dar conta das necessidades mais profundas do ser humano.

Vejamos então a definição de “homem” que Mariátegui utiliza para chegar a tais conclusões. Para ele,

o homem, tal como a filosofia o define, é um animal metafísico. Não se pode viver frutuosamente sem uma concepção metafísica da vida. O mito move o homem na história. Sem um mito a existência do homem não tem significado histórico. A história é feita por homens possuídos e iluminados por uma crença superior, por uma esperança sobre-humana; os outros homens são o coro anônimo do drama. A crise da civilização burguesa pareceu evidente a partir do momento em que esta civilização confirmou a sua falta de mito. (id.)

A noção de “animal metafísico” é fundamental para entender Mariátegui. Para ele, o ser humano não apenas deseja uma concepção metafísica da vida, mas essa concepção metafísica está no centro das necessidades vitais do ser humano. Desse modo, se aceitarmos sua definição de homem, chegamos naturalmente na conclusão de Mariátegui de que “não se vive fecundamente” sem essa concepção, sem essa “esperança sobre-humana” – que pode nos remeter tanto ao “super-homem” nietzscheano (uma das tantas ecléticas referências de Mariátegui) quanto à “esperança” mobilizada por seu contemporâneo Ernst Bloch (nutrido por fontes e inspirações semelhantes às de nosso autor). A solução proposta por Mariátegui para a falência da sociedade burguesa não é o retorno aos antigos mitos – seja “o ideal católico” ou “ideal clássico” –, pois não há “nada mais estéril que ressuscitar um mito extinto” (id.), mas sim a entrada em uma nova era: a era do mito do proletariado, do mito da revolução social.

Podemos observar essa mesma temática em “Dos concepciones de la vida”, publicado no mesmo livro. Ali, Mariátegui se preocupa com as consequências “espirituais e psicológicas” da Primeira Guerra Mundial. Seu diagnóstico é de que a crise vivida naquele período pós-guerra seria causada por duas concepções de vida que conviviam simultaneamente e estavam em conflito: a concepção “pré-bélica” e a concepção “pós-bélica”. A concepção pré-bélica, na descrição de Mariátegui, dizia respeito ao momento anterior à eclosão da guerra, em que a filosofia racionalista e evolucionista foi capaz de unir as classes antagônicas – burguesia e proletariado – sob a bandeira do progresso e a aversão à violência. Assim, era uma geração que havia perdido o gosto por “aventuras e mitos heroicos”, em que até os líderes socialistas haviam se domesticado e se acomodado à democracia liberal e suas conquistas graduais. Sobre essa geração, Mariátegui, citando o crítico italiano Adriano Tilgher, definiu a última geração da burguesia parisiense como “saturada de experiência e reflexão, analítica

e introspectiva, artificial e livresca”, cujo ideal seria “viver docemente” (Mariátegui, 2010 [1925b], tomo III, p. 42).

Em contrapartida a essa concepção que preferiria movimentos mensurados e regulares em lugar das sacudidas bruscas e dos rumores fortes, Mariátegui aponta para a concepção pós-bélica da vida, que adentrou no espírito europeu depois da eclosão da guerra: “Quando a atmosfera da Europa, próxima da guerra, ficou demasiado carregada de eletricidade, os nervos desta geração sensual, elegante ou hiperestética sofreram um estranho desconforto e uma estranha nostalgia. Um pouco entediados em *vivre avec douceur*, estremeciam de um desejo mórbido, de um desejo doentio” (Mariátegui, 2010 [1925b], tomo III, p. 43). Para Mariátegui, os europeus, cansados de viver na ilusão do progresso burguês, clamaram pela guerra, e todas as “energias românticas do homem ocidental” renasceram. A partir disso, surgiram duas forças políticas que antagonizavam o “viver docemente” e adotavam o “impulso romântico”: os fascistas italianos e os bolcheviques. Com isso,

O culto à violência foi ressuscitado. A Revolução Russa infundiu na doutrina socialista um espírito guerreiro e místico. E o fenômeno bolchevique foi seguido pelo fenômeno fascista. Os bolcheviques e os fascistas não se pareciam com os revolucionários e conservadores do pré-guerra. Faltava-lhes a velha superstição do progresso. Foram testemunhas, conscientes ou inconscientes, de que a guerra havia mostrado à humanidade que eventos além da previsão da Ciência e também eventos contrários ao interesse da Civilização ainda poderiam ocorrer. (id.)

Podemos perceber que Mariátegui não estava buscando simplesmente suprir uma necessidade política, uma justificativa para mobilizar as massas de sua época para a revolução. Estava argumentando num outro nível, ao referir-se a uma necessidade espiritual do homem, um “animal metafísico”, que não pode “viver fecundamente sem um mito”. O “eu profundo” do homem não pode ser suprido pela razão e pela ciência, apenas pelo mito. E fica claro que, para Mariátegui, o mito da nova era é o mito da revolução social, que pôde ser identificado por ele na Revolução Russa, sendo o único capaz de extirpar o niilismo proporcionado pelas concepções velhas e burguesas do que ele chamava de “filosofia racionalista”. Assim, já podemos adiantar (e veremos em detalhe mais adiante) que o mito não é apenas um instrumento tático importante para a revolução, mas ao contrário, a revolução é o próprio mito, sendo esses dois conceitos fundidos e inseparáveis na visão de nosso autor.

Homem matinal

Podemos entender o “animal metafísico” como um traço imutável, essencial ao homem na visão de Mariátegui. E podemos associar a “concepção pós-bélica” (o retorno ou retomada da “idade romântica”) a uma outra noção que atravessa seu pensamento, a do “homem matinal”. O homem pré-bélico se sentia bem na “penumbra” e no “crepúsculo”, nas luzes “doces” e “discretas”, com sons “apagados e longínquos”. Para nosso autor, representava o ocaso do homem capitalista, decadência retratada na literatura por Marcel Proust e por Paul Morand, e na filosofia pela noção de “alma

desencantada” de Ortega y Gasset. Mas, para além de uma alegoria da burguesia decadente, retratava também o “espírito do tempo” europeu do final do século XIX e começo do século XX, na medida em que atravessava as “duas classes antagônicas”. Era o tempo no qual

A filosofia evolucionista, historicista, racionalista, unia (...), por cima das fronteiras políticas e sociais, às duas classes antagônicas. O bem-estar material, a potência física das urbes havia engendrado um respeito supersticioso pela ideia do progresso. A humanidade parecia haver encontrado uma via definitiva. Conservadores e revolucionários aceitavam praticamente as consequências da tese evolucionista. Uns e outros coincidiam na mesma adesão à ideia do progresso e na mesma aversão à violência. (Mariátegui, 2010 [1925b], pp. 41-42)

Agora, se aproximava, ou já se adentrava no tempo da “alba”, cujas referências luminosas Mariátegui extraiu do escritor francês Romain Rolland e do escritor espanhol Ramón Gómez de la Serna. Chegava o momento do “homem matinal”, da “alma matinal”: aquela “alma encantada” (mais uma referência a Rolland) que forjará a “nova civilização” (Mariátegui, 2010 [1925a], tomo III, pp. 50-51).

Aqui pode-se notar evidentemente uma analogia com a revolução social, com a ascensão do proletariado: “A alma matinal é a marca registrada da ‘civilização emergente dos trabalhadores’ que acreditam no mito da revolução social (...). Ele relaciona essa ideia do ‘homem matinal’ com o ‘homem novo’, que ele usa para contrastar com a ruína da burguesia” (Friggeri, Álvarez, 2022, pp. 98-99). Igualmente, é também um “espírito do tempo”, na medida em que marcava a nova geração pós-bélica, aí incluído até mesmo o fascismo. Comunistas e fascistas, para Mariátegui, constituíam as duas expressões antitéticas da “nova humanidade”, ambas atravessadas por aquela “nova intuição da vida”, pela ideia anti-cartesiana do “luto, logo existo”.

Mariátegui, citando Benito Mussolini, diz que o ideal dessa concepção de vida é o “viver perigosamente” (Mariátegui, 2010 [1925b], tomo III, p. 44). Nosso autor parece atravessado pela percepção de fracasso da vida que os ideais burgueses propuseram: a democracia liberal, o progresso, o racionalismo falharam, pois não satisfazem as necessidades profundas do homem, a necessidade de fé. No entanto, para Mariátegui não é por qualquer fé que o homem pós-bélico clama, mas sim por uma “fé combativa”, que seria o reflexo do que ele chama de “idade romântica”:

Em algumas digressões de Luis Bello encontro esta frase: “É apropriado corrigir Descartes: luto, logo existo”. A correção é, de fato, oportuna. A fórmula filosófica de uma era racionalista tinha de ser: “penso, logo existo”. Mas nesta era romântica, revolucionária e quixotesca, a mesma fórmula já não funciona. A vida, mais que pensamento, hoje quer ser ação, isto é, combate. O homem contemporâneo precisa de fé. E a única fé que pode ocupar o seu eu profundo é uma fé combativa. Os tempos de viver docemente não voltarão, sabe-se lá por quanto tempo. A doce vida pré-guerra gerou apenas ceticismo e niilismo. E da crise deste ceticismo e deste niilismo nasce a necessidade rude, forte, peremptória de uma fé e de um mito que leve os homens a viverem perigosamente. (Mariátegui, 2010 [1925b], tomo III, p. 45)

Não se pode terminar de entender a noção de “alma matinal” sem recorrer à centralidade da agência revolucionária e sua relação com a fé, a importância que Mariátegui oferece a uma fé combativa, “agônica” (noção que extrai do cristianismo agônico de Miguel de Unamuno), que moveria o agir revolucionário. Em artigo esclarecedor sobre a relação entre o pensamento de Mariátegui e a religião, Michael Löwy desenvolve a ideia de que nosso autor é um exemplo de “romantismo revolucionário”, como o são também William Morris, E. P. Thompson, o jovem Lukács, Ernst Bloch, Walter Benjamin ou Herbert Marcuse – a partir do entendimento amplo de Löwy de “romantismo” não apenas como um movimento literário historicamente datado, mas como um modo crítico de se estar na modernidade que a atravessa desde o começo, e que pode se desdobrar em vários subtipos românticos. Neste sentido,

Sua visão de mundo romântico-revolucionária, conforme formulada em seu famoso ensaio de 1925, “Dos concepciones de la vida” – a verdadeira *matrix* de sua obra posterior – rejeita a “filosofia evolucionista, historicista e racionalista” com seu “culto supersticioso da ideia de progresso”, em nome de um retorno aos mitos heroicos, ao romantismo e ao “donquijotismo” (Miguel de Unamuno). Igualmente opostas à ideologia plana e cômoda do progresso inevitável, duas correntes românticas estão engajadas em uma luta até a morte: o romantismo fascista de direita, que quer voltar à Idade Média, e o romantismo bolchevique de esquerda, que quer avançar em direção à utopia. As “energias românticas do homem ocidental” encontraram expressão na Revolução Russa. (Löwy, 2005, p. 50)

Löwy observa, no entanto, que a “agonia revolucionária”, se é mística e religiosa, é também “profana e secular: a dialética mariáteguiana trata de superar a oposição habitual entre fé e ateísmo, materialismo e idealismo” (ibid., p. 51). Apesar de Mariátegui sempre referir-se a essa ideia como uma inspiração que retira ou deduz a partir da leitura de Sorel, Löwy defende que esta aproximação entre marxismo e religião seria efetivamente uma conclusão desenvolvida por nosso autor.

Robert Paris observa que este “homem matinal” ou “contemporâneo” definido por Mariátegui carece de referências marxistas, aparecendo mais como uma figura meta-histórica e espiritual do que histórica e socialmente localizada: “a situação do Peru, a leitura de Sorel e a experiência italiana (...) o convenceram, pelo que parece, da necessidade de conferir a esses valores do socialismo, destinados a realizarem-se na história, um estatuto a-histórico ou meta-histórico” (Paris, 1978a, p. 138). Paris está correto, mas só até certo ponto. Mariátegui valoriza a ação, a imaginação, a “mística” revolucionária, num nível que o afasta de certo modo de um materialismo extremo, estreito, economicista, teleológico – mas não de um materialismo em sentido mais amplo, enquanto valorização da práxis, como bem observam Friggeri e Álvarez (2022).

Mariátegui destaca elementos para definir este tipo ideal que é o “homem matinal” a partir de dados do contexto, do espírito da época, mas também a partir de características essenciais ao ser humano. Está na corda bamba, no fio da navalha neste aspecto. Valoriza a imaginação ao ponto de sugerir que a tradicional dicotomia entre “revolucionários” e “conservadores” poderia ser substituída por “imaginativos” e “sem imaginação”. Resta evidente que revolução é “criação heroica” – que emergirá “das

massas”, mas também dependerá de uma elite, da formação de uma “aristocracia” revolucionária. Já estamos prontos então para aprofundar a discussão sobre o papel do mito na teoria de Mariátegui.

Defesa do mito

Depois do que foi apontado até aqui, fica evidente a centralidade do “mito” nas reflexões de Mariátegui. Para ele, este era um importante elemento para definir o caráter revolucionário da classe operária. Desse modo, Mariátegui refletia não apenas acerca das condições “objetivas” da revolução, mas notadamente das “subjetivas”. Naquele contexto, a burguesia não possuía mais nenhum mito, havia se tornado “niilista”, “cética”, na medida em que o mito liberal envelheceu. Por outro lado, o proletariado sim tinha um mito: o mito da revolução social. Para ele, a força do proletariado não estaria em sua teoria nem em sua ciência, mas “em sua fé, em sua paixão, em sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, como escrevi num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos se deslocaram do céu para a terra” (Mariátegui, 2010 [1925a], tomo III, p. 51). A conclusão é clara: é apenas o mito da revolução social, o mito elaborado para a classe do proletariado, que era capaz então de proporcionar ao ser humano o que ele realmente necessita: uma concepção “fecunda” da vida. Dessa forma, “os homens possuídos e iluminados por uma crença superior” (ibid., p. 48), que farão a história, são pertencentes à classe que carrega o novo mito, muito mais adaptado para a época “pós-bélica” que os antigos ideais liberais.

Diversas vezes, Mariátegui destacou o socialista francês Georges Sorel como aquele que observou as características religiosas e místicas do socialismo, e o citou em variadas ocasiões, sempre que pôde. Em seu artigo “El marxismo de Mariátegui” (de 1978), Robert Paris procurou expor a influência, talvez não tão explorada à época, do pensamento de Sorel na obra mariáteguiana. O autor menciona as diversas vezes em que Sorel apareceu na obra de Mariátegui ou foi elogiado por ele (sendo referido em diversas passagens como “o principal continuador do marxismo depois de Marx”). A presença de Sorel na obra de Mariátegui é forte ao ponto de Mariátegui sustentar hipóteses singulares e nunca comprovadas sobre uma influência do pensador francês em Lenin (Paris, 1978a). Por exemplo, essa hipótese é mencionada na obra *Defensa del marxismo*, no artigo “Henri de Man e a ‘crise’ do marxismo”, em que o pensador peruano afirma que “*Las reflexiones sobre la violencia*” [de Sorel] parecem ter influenciado decididamente na formação mental de dois caudilhos tão antagônicos como Lenin e Mussolini. E Lenin aparece incontestavelmente em nossa época como o restaurador mais enérgico e fecundo do pensamento marxista” (Mariátegui, 2010 [1928a], tomo IV, p. 29).

Essa suposta influência de Sorel sobre Lenin seria desmentida por Paris, que aponta que Lenin descreveu Sorel de uma maneira dura no livro *Materialismo e empiriocriticismo*, como um “conhecido confusionista” (Paris, 1978a, p. 126). Além disso, aponta que Lenin atacava nesse livro “os que, como Sorel faz com o bergsonismo, tentam vivificar o marxismo através do enxerto de uma filosofia exterior” (id.). No entanto, Paris afirma que Mariátegui conhecia o livro de Lenin, citado em toda a *Defensa*

del marxismo, e suspeita que ele decidiu ou ignorar a contradição ou “assumi-la contra Lenin” (id.).

Com isso, Paris procura demonstrar que seria absurdo “tomar a presença obsessiva de Sorel em Mariátegui como apenas um ‘enxerto’ ou algo retirado simplesmente do contexto italiano dos seus anos de aprendizado” (ibid., p. 131). Desse modo, Paris argumenta que o “sorelismo”, a sua “moral dos produtores” e o sindicalismo revolucionário de inspiração proudhoniana fazem parte da ideologia de um proletariado ainda não completamente afastado de suas origens artesãs, e esse proletariado extremamente jovem podia ser encontrado no Peru na época de Mariátegui. Além de apontar como Mariátegui dispunha de um arcabouço teórico e cultural “extremamente marginal” comparado às fontes clássicas do marxismo de Marx, Lenin e da III Internacional – com referências como Proudhon, o próprio Sorel, Ernest Renan, Nietzsche, Bergson e o conhecimento dos psicanalistas.

Já sabemos que o principal conceito soreliano empregado por Mariátegui foi o de “mito”, notadamente no artigo “El hombre y el mito”, mas também em outros como “*La agonía del cristianismo* de Don Miguel de Unamuno”. Mariátegui substituiu o mito soreliano da “greve geral” pelo da “revolução social” – deliberadamente genérico. Para Paris, em vez dessa mudança representar alguma concessão ao leninismo, ela na verdade demonstra uma necessidade de adaptação do conceito soreliano para a realidade peruana, na qual o proletariado ainda não se mostrava maduro o suficiente para palavras de ordem mais definidas em torno da missão de uma única classe. Haveria certo misticismo e romantismo em nosso autor que podem ser identificados com uma certa “espiritualização” do marxismo e da revolução realizada por Sorel:

Em Mariátegui tudo acontece como se do mito ao logos ou à racionalidade houvesse uma comunicação permanente, sem compartimentos ou fronteiras estanques. (...) Mais ainda: talvez por causa daquele “misticismo” latente apontado por alguns, os valores de verdade são definidos neste caso a partir do poeta, isto é, esquematicamente, partindo da espontaneidade ou do mito, e não do filósofo, do logos, da racionalidade. (ibid., pp. 132-133)

Luis Villaverde (1978) escreveu uma resposta ao artigo de Paris. O autor procurou, em primeiro lugar, determinar as características do mito soreliano, chegando a três aspectos principais: 1) o mito tem que ser aceito pelas massas revolucionárias – seja um povo, um partido ou uma classe; 2) o mito tem que ser claro e definido – como a “greve geral” de Sorel, que possuía uma função objetiva; 3) o mito é uma construção que move para a ação – ou seja, não deve ser esmiuçada em seus detalhes, ou ter seus pressupostos desconstruídos teoricamente, porque sua função é a mobilização. Villaverde analisa o texto em que “Mariátegui se mostra mais sorelista do que qualquer outro” (Villaverde, 1978, p. 148), o artigo “El hombre y el mito”, e conclui que Mariátegui nessa obra não faz mais do que “traduzir ao pé da letra o que disse seu mestre” (ibid., p. 149), ao elaborar o mito da revolução social para as massas revolucionárias peruanas, que seria o correspondente peruano da greve geral francesa pensada por Sorel. Segundo Villaverde, Paris associa a ideia de mito de Mariátegui à noção de “imaginação”, o que Villaverde considera uma associação desafortunada, pois atrela

ao mito mariateguiano um caráter impreciso e indefinido, o que iria contra a noção de um mito claro e preciso de Sorel. E, como vimos, Villaverde considera que Mariátegui traduziu de maneira literal o conceito de Sorel.

Em suma, Paris entendeu a tradução mariateguiana como “uma autêntica pretensão ao irreal”, como afirmou em seguida em sua réplica a Villaverde (Paris, 1978b). Ou seja, o mito elaborado por Mariátegui teria um conteúdo imaterial, abstrato e indefinido, em contraponto com o mito preciso elaborado por Sorel. Paris atribui isso ao contexto peruano, que necessitava de um mito que abarcasse mais classes que o proletariado ainda jovem do país. Em contraponto, Villaverde compreende essa tradução como literal – cópia fiel do mito soreliano adaptado para a realidade peruana, contendo os três elementos identificados por Villaverde como os essenciais para a construção de um mito: sua aceitação pelas massas; sua objetividade e precisão; e sua função de guia para a ação. Embora haja divergências, os dois autores concordam quanto à influência do mito soreliano na concepção de mito na obra de Mariátegui. Para Mariátegui, o mito e a revolução são termos intercambiáveis: o mito não é um mero instrumento para a revolução, mas a revolução é o mito em si.

Concordamos com Paris que o homem de Mariátegui é de certo modo “a-histórico” ou “meta-histórico”, pois a ele foram atribuídas características que parecem ser universais, que se expressam necessariamente ao longo de diversas temporalidades e espacialidades – como na formulação de que o homem é essencialmente metafísico. Por outro lado, concordamos com Villaverde quando afirma que a tradução de Mariátegui do mito soreliano foi bastante literal – ou seja, embora a necessidade do mito seja uma categoria universal humana, o mito da revolução social proposto por Mariátegui foi pensado para uma época histórica específica e tem propósitos específicos: a derrubada da burguesia pelo proletariado no Peru, e, portanto, segue as três características do mito elaboradas por Sorel¹.

O mito da revolução social, portanto, é uma construção intuitiva, podemos dizer imaginária, mas elaborada para uma época histórica específica, e construída para provocar um efeito específico: despertar as paixões das massas peruanas e movê-las, assim, para a ação revolucionária em seu país. Com isso, Mariátegui une o imaginário

1 O próprio Sorel aponta outros exemplos de mitos elaborados durante a história que são mais gerais e “indefinidos” do que o mito da greve geral. Os mitos para ele seriam construções de imagens que devem ser entendidas em sua totalidade e como mobilizadoras da ação, e não como instrumentos teóricos específicos: “Propus dar o nome de ‘mitos’ a estas construções, cujo conhecimento é tão importante para os historiadores: a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são tais mitos. Como exemplos notáveis de mitos citei aqueles que foram construídos pelo cristianismo primitivo, pela Reforma, pela Revolução e pelos seguidores de Mazzini. Queria mostrar que não deveríamos tentar analisar tais grupos de imagens da mesma forma que decomparamos uma coisa nos seus elementos, que deveriam ser tomados como um todo, como forças históricas, e que deveríamos ter especial cuidado para não fazer qualquer comparação entre os resultados e as imagens que as pessoas formam para si mesmas antes da ação (Sorel, 2004 [1908], p. 20). A partir do exame do cristianismo primitivo, da Reforma e do calvinismo, Georges Sorel define sua noção de mito como construções de imagens, elaboradas por homens que participaram de grandes movimentos sociais, de uma batalha épica em que sua causa irá triunfar: “No decurso destes estudos, uma coisa pareceu-me tão evidente que não acreditei que precisasse de lhe dar muita ênfase: os homens que participam em grandes movimentos sociais imaginam sempre a sua ação futura sob a forma de imagens de batalha em que sua causa certamente triunfará” (id.). Sorel irá opor a noção de mito à de utopia. Esta seria um produto de intelectuais que pretendem estabelecer um modelo teórico de sociedade comparando-a a sociedades existentes. O mito, ao contrário, “não pode ser refutado, porque, no fundo, é idêntico às convicções do grupo, sendo a expressão dessas convicções na linguagem desse movimento” (ibid., p. 29). Desse modo, o mito não seria um produto intelectual, mas emocional e intuitivo, produzido pelos próprios integrantes do movimento revolucionário durante o processo revolucionário.

e o real, o universal e o particular. Em suma, a necessidade do mito é para Mariátegui uma categoria universal, porém o conteúdo desse mito deve ser transformado para se adaptar ao conteúdo das sociedades reais a quem ele serve, adaptando-se às necessidades e subjetividades reais de um contexto histórico e geográfico específico. Consideramos que a força do mito em Sorel está contida em dois elementos, que posteriormente poderão ser vistos em Mariátegui. O primeiro é que o mito é uma força anti-intelectual, intuitiva, e por isso é um guia para a ação. O segundo é sua força religiosa. Segundo ele, “pessoas que vivem no mundo dos mitos estão seguras de qualquer refutação” (Sorel, 2004 [1908], p. 30). Embora compreenda que o socialismo não é uma religião, Sorel, citando Bergson, afirma que os mitos revolucionários têm o seu lugar na região profunda da nossa vida mental, ao lado da religião.

Além da notável inspiração em Sorel, encontramos em Mariátegui influências intelectuais como a de Nietzsche, que pode ser vista na crítica à ilusão moderna do progresso e seu otimismo, sendo a favor de um pessimismo sem disfarce. Outra influência é Bergson, em sua defesa de fontes não racionais de motivação humana. Mariátegui também citava insistentemente Ernest Renan, em sua percepção do socialismo como uma “fé” e do revolucionário como movido por uma crença inquebrantável. Igualmente, mencionou Croce em diversas outras ocasiões, como exemplo de trajetória de intelectual público e fonte teórica para uma abordagem idealista e heterodoxa do materialismo histórico, através do livro de Croce *Materialismo histórico e economia marxista* (1900), sempre referenciado por Mariátegui: “Se como bem diz [Mariátegui] foi na Itália onde desposou uma mulher e conheceu o marxismo, o Marx que penetrou em sua mente foi em grande medida esse Marx subvertido pelo idealismo crociano” (Aricó, 1980, p. XVI).

Entre outros mais que poderíamos mencionar – os poetas surrealistas, Freud, Oswald Spengler, o cristianismo “agônico” de Unamuno... –, trata-se de uma lista de referências “cêntricas”, produzidas na Europa, que Mariátegui manteve ao longo de sua curta trajetória, e que em muitas de suas obras assumem um peso maior do que Lenin ou Engels – por vezes do próprio Marx. Isso explica em boa medida o marxismo profundamente criativo e eclético de nosso autor, inadaptado àquele começo de construção de uma ortodoxia marxista-leninista pela III Internacional, e que – pode-se dizer – nunca chegou a ser “leninista” em qualquer sentido. Entendemos a obra de Mariátegui, mais que uma “adaptação” ou “aclimatação” de ideias europeias à América, como a criação de algo original, de um “socialismo indoamericano”. Como afirmou o próprio Mariátegui: “As relações internacionais da inteligência têm que ser, forçosamente, livre-cambistas. Nenhuma ideia que frutifica, nenhuma ideia que se aclimata, é uma ideia exótica” (Mariátegui, “Pasadismo y futurismo”, 2010 [1924], tomo V, p. 338).

Outra parte da explicação para esta originalidade está na conexão que desenvolveu desde sua fase pré-marxista com leituras, influências e diálogos latino-americanos. Podemos mencionar sua relação orgânica com o pensamento indigenista peruano então mais atualizado, como o de Luís Valcárcel, bem como sua ligação com o andinista *Grupo Resurgimiento*, fundado em Cusco, do qual se tornou um dos integrantes (Beigel, 2001). Também podemos nos reportar a seus contatos com a rede anti-imperialista e latino-americanista que então se formava em embrião na região, da qual formavam parte José Vasconcelos (Mariátegui propugnava por um “pessimismo da realidade”

acompanhado de um “otimismo do ideal”, fórmula extraída de Vasconcelos) e Gabriela Mistral. Finalmente, suas conexões com a tradição nacional-popular peruana, participando dos primeiros passos da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA) e acompanhando de perto seu líder Haya de la Torre. É a partir desta miscelânea teórica e deste criativo encontro entre o “universal” e o “local”, entre o “centro” e a “periferia”, que desenvolveremos o ponto final de nossa reflexão.

Potencialidades

Mariátegui propôs um mito que considerou adequado às necessidades da sociedade peruana do começo do século XX. Ao adaptar o marxismo para a realidade peruana, de uma maneira que a revolução em seu país fosse fruto de “criação heroica” e não “decalque e cópia”, defendeu que no Peru coexistiriam três modos diferentes de produção: um comunismo agrário pré-hispânico, o feudalismo implementado na colônia, e um modo capitalista bloqueado e pouco desenvolvido. A partir dessa conclusão, diagnosticou que o sujeito indígena (camponês) seria essencial para a revolução peruana, por conta da sobrevivência do modo de produção do comunismo agrário pré-hispânico – que ainda persistia mesmo após a colonização e a independência peruana.

Desse modo, era precisamente essa sobrevivência de um modo de produção coletivizado, proveniente da tradição indígena, que favoreceria a sensibilidade dessa classe da sociedade para compreender a necessidade da luta socialista. Além disso, com a coexistência dos três modos de produção em um só país, Mariátegui considerava que o sujeito revolucionário peruano não seria somente o proletariado, mas principalmente os camponeses indígenas junto com os indígenas que estavam se proletarizando. Com isso, o campesinato indígena se tornava o sujeito revolucionário central para a revolução peruana (Pereira da Silva, 2024; Kaysel, 2018).

Portanto, sua tese apontava para a reprodução de um comunismo agrário pré-hispânico, sobrevivente ao Estado inca, à conquista e à colonização espanhola, e finalmente à República. Esta forma de comunismo não pertenceria apenas ao passado, mas também ao presente local – e era essa permanência no presente que permitiria a ela projetar-se ao futuro, e que fazia dela “tradição viva” (algo que poderia conectar passado, presente e futuro). Sua presença daria um senso de coletivismo ao campesinato, que o sensibilizaria ao socialismo e o faria compreender essa noção:

Na comunidade existiam “elementos de socialismo prático”. Essa constatação – e só ela – permitia propor o socialismo como alternativa viável num país atrasado e camponês, com uma classe operária reduzida e uma indústria apenas nascente. Os camponeses podiam assumir a ideia socialista, fundi-la com suas aspirações messiânicas, porque em sua vida cotidiana haviam sabido manter e defender esse velho coletivismo andino. Ainda que fosse paradoxal, no próprio atraso da sociedade peruana Mariátegui encontrava a exigência e a justificativa do socialismo. (Flores Galindo, 2009, p. 65)

É precisamente por não realizar “decalque e cópia” que o mito elaborado por Mariátegui é o da “revolução social” e não o da “greve geral” (de Sorel), por entender que o principal sujeito revolucionário era o campesinato indígena – efetivamente,

considerava tanto operários quanto camponeses parte do “proletariado”. Isto fazia necessário um mito mais abrangente e adaptado, que conseguisse abarcar as classes revolucionárias que não se constituíam como o proletariado moderno europeu. Esta conhecida passagem dos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* ilustra a conexão entre passado, presente e futuro, numa temporalidade que não está marcada por evolucionismos e teleologias. Ilustra também a centralidade do mito da revolução social em sua argumentação. Os indígenas são os portadores do mito, da “esperança”, precisamente por seu passado (e presente). É por seu passado (e presente) que são os “portadores do futuro”:

A fé no ressurgimento indígena não provém de um processo de “ocidentalização” material da terra quechua. Não é a civilização, não é o alfabeto do branco o que levanta a alma do índio. É o mito, é a ideia da revolução socialista. A esperança indígena é absolutamente revolucionária. O próprio mito, a própria ideia são agentes decisivos do despertar de outros velhos povos, de outras velhas raças em colapso: hindus, chineses, etc. A história universal tende hoje como nunca a reger-se pelo mesmo quadrante. Por que há de ser o povo incaico, que construiu o mais desenvolvido e harmônico sistema comunista, o único insensível à emoção mundial? A consanguinidade do movimento indigenista com as correntes revolucionárias mundiais é demasiado evidente para que se precise documentá-la. (Mariátegui, 2010 [1928b], tomo II, pp. 59–60)

Por conta desta argumentação, Mariátegui era considerado por alguns de seus críticos como um “passadista”, um “reacionário”, um “racista às avessas” (Beigel, op. cit.). No entanto, nesta passagem de “Heterodoxia e tradição” podemos observar aquela forma peculiar, “revolucionária” de nosso autor entender a tradição, uma forma distinta da apropriação da tradição realizada por um “reacionário” ou “passadista”:

O passadista tem sempre o paradoxal destino de entender o passado de forma muito inferior ao futurista. A faculdade de pensar a história e a faculdade de fazê-la ou criá-la se identificam. O revolucionário tem do passado uma imagem um pouco subjetiva talvez, mas animada e viva, enquanto o passadista é incapaz de representá-lo em sua inquietude e fluência. Em geral, quem não pode imaginar o futuro tampouco pode imaginar o passado. Então não existe um conflito real entre o revolucionário e a tradição, a não ser para aqueles que concebem a tradição como um museu ou uma múmia. O conflito é efetivo só com o tradicionalismo. (Mariátegui, 2010 [1927], tomo V, p. 341)

Com tudo isso, Mariátegui desenvolveu noções em torno da “revolução”, da “alba” e da “alma matinal” que não podiam prescindir do passado nem da tradição – lidos, porém, em chave heterodoxa, dinâmica, viva. Para isso, ele diferenciava “tradição” de “tradicionalismo”. Nosso autor

Explicava que – ao contrário do que desejavam os tradicionalistas – a tradição era heterodoxa, “viva e móvel”, e estava em permanente criação graças à ação daqueles que a “negavam” para renová-la e enriquecê-la. Por outro lado, ela era aniquilada por aqueles que a queriam “fixa” e que lhe imprimiam um presente sem força e estático.

Os revolucionários (...), embora agissem sobre a realidade “por meio de negações intransigentes”, não podiam rejeitar a tradição em bloco. Eles nunca poderiam proceder como se a história tivesse começado com eles. Eles sabiam que representavam forças históricas e não deveriam “se entregar à ilusão verbal ultraísta de inaugurar todas as coisas”. (Beigel, op. cit., p. 45)

A relação peculiar (“romântica revolucionária”, diria Michael Löwy) que Mariátegui estabelecia entre passado e futuro, tradição e heterodoxia, nos remete a diversas contraposições que podem ser encontradas em sua obra. Nosso autor apresentou em potência (ainda que não tenha chegado a desenvolver) uma dialética que não se estruturava em torno de oposições excludentes. Pode-se dizer que essa dialética foi inspirada (mas também moldou seus interesses e afinidades intelectuais) pelas mais diversas leituras e releituras de autores europeus idealistas, ou críticos do positivismo e do racionalismo; bem como por seu contato com autores indigenistas e americanistas “indoamericanos” ou “nuestroamericanos”. Foi em torno e a partir destes diálogos que Mariátegui elaborou

um modo bem interessante da contraposição: por um lado, enfrenta termos que aparecem como contrários, como nacionalismo e vanguarda, mas para revelar que a verdade do nacionalismo estaria no modo de lê-lo desde a vanguarda e não desde perspectivas tradicionalistas. Isto é, a verdade de todas as contraposições – heterodoxia e tradição, nacionalismo e cosmopolitismo, o velho e o novo – se desvela não na mecânica do consabido, mas em sua adequação às perguntas sobre o que detém e congela e o que vivifica. Assim, só podem conhecer a tradição os heterodoxos – porque a tensionam no presente, a vinculam à sua imaginação de futuro – ou podem propor uma literatura nacional aqueles escritores cujo universalismo os permite fugir das zonas fechadas da herança colonial. (López, 2016, pp. 32-33)

Consideramos que esta dialética peculiar de Mariátegui está relacionada com uma concepção de temporalidade que já mencionamos, uma temporalidade que em grande medida rompe com uma visão evolutiva e teleológica da história. É por isso que nosso autor desenvolveu uma noção relativizada de “progresso” (ou de “processo” como chegou a preferir), ainda que não tenha abandonado totalmente a noção. Quando Mariátegui se referiu à “luta final” mencionada por Eugène Pottier nos versos do hino *A Internacional*, ele observou (mais uma vez dialeticamente) que essa “luta final” constituía uma realidade e uma ilusão. Tratava-se,

efetivamente, da luta final de uma época e de uma classe. O progresso – ou o processo humano – se cumpre por etapas. Por conseguinte, a humanidade tem perenemente a necessidade de sentir-se próxima a uma meta. A meta de hoje seguramente não será a meta de amanhã; porém, para a teoria humana em marcha, é a meta final. O messiânico milênio nunca virá. O homem chega para partir de novo. Não pode, no entanto, prescindir da crença de que a nova jornada é a jornada definitiva (...). A ilusão da luta final resulta, portanto, uma ilusão muito antiga e muito moderna. (Mariátegui, 2010 [1925c], tomo III, pp. 53-55)

É tudo isso que torna Mariátegui um teórico singular e original, capaz de transitar entre o universal e o particular, entre o internacional e o nacional, entre o futuro e o passado. A partir disso, desenvolveu seu socialismo “agonista”, crítico do racionalismo, do evolucionismo, do determinismo, do materialismo estreito, do positivismo que impregnaram o pensamento socialista do final do XIX e princípio do XX. Porém, não se pode afirmar que Mariátegui tenha sido um “irracionalista”. Foi mais precisamente um crítico da noção cartesiana de razão, e um crítico da ideia de que haveria uma fronteira rígida e incomunicável entre razão e sentimento, logos e mito, materialismo e espiritualismo. Para além disso, dificilmente se poderia apontá-lo como proponente de uma “racionalidade alternativa”, não-ocidental – como Aníbal Quijano sugeriu algumas vezes em relação a ele (Rubbo, 2018). Consideramos possível afirmar que Mariátegui avançou na reflexão sobre modernidades alternativas – ainda que sem utilizar esta noção elaborada posteriormente, e igualmente sem conhecer as reflexões de Marx sobre o “modo de produção asiático” ainda não publicadas naquele contexto. Mariátegui conseguiu levar em conta em suas reflexões a existência de desenvolvimentos alternativos, e de caminhos alternativos para o socialismo².

Neste sentido, entendemos Mariátegui como um intelectual periférico que lidou de forma original com a disjuntiva apontada por Eduardo Devés como constitutiva da intelectualidade periférica, bem como do pensamento periférico produzido por ela. Intelectuais periféricos e o próprio pensamento periférico estariam atravessados pelo dilema entre “ser como o centro” ou “ser como nós mesmos”, respectivamente, entre ser “cêntricos” ou “identitários” (Devés, 2017 [2012]). Em um primeiro olhar, Mariátegui se apresenta para nós como um intelectual periférico que se inclinava a “ser como nós mesmos”, a evitar “decalques e cópias” do pensamento produzido no centro, a buscar uma originalidade “indoamericana”. Mas tudo que dizemos até aqui em relação à sua dialética pode apontar igualmente para um potencial de superação deste dilema, de um posicionamento possível para além dele.

Mariátegui poderia ser um potencial superador do dilema do intelectual periférico (que ele era), porque sua dialética poderia ir além do que consideramos ser as características e as razões pelas quais o pensamento produzido nas periferias globais é tido como inferior em relação ao que é produzido no centro. A periferia não é só um lugar geopolítico, é também um tempo, mais precisamente ela vivencia um tempo atrasado. A concepção de tempo de Mariátegui, articulando passado, presente e futuro de forma imbricada e não teleológica, apontaria para uma unificação do tempo (permitindo pensar em projetos de futuros ancestrais). Adicionalmente, a periferia, além de um lugar geopolítico e de um tempo atrasado, é também ausência de razão, é irracionalismo. As reflexões de Mariátegui em torno da razão nos permitem superar dicotomias entre razão e emoção, conhecimento científico e mito, e em particular a concepção cartesiana de razão, que é central na constituição da modernidade.

2 Neste sentido, Mariátegui também não se constituiu num defensor da existência de distintas “civilizações”, termo que não empregava no plural, mas de uma “civilização” – no singular e por vezes em maiúscula, mais precisamente uma civilização burguesa em decadência que dará lugar a uma nova civilização proletária ou socialista mundial. Igualmente, há lugar para a existência de nações no pensamento mariáteguiano, mas como novos regionalismos e provincialismos. Não desapareceriam, mas mudariam de lugar, de patamar, em relação a uma sociedade mundial em formação.

Neste sentido, Mariátegui poderia ser um daqueles intelectuais que foram além das polarizações, dilemas e dicotomias nos quais estamos imersos enquanto intelectuais periféricos (na medida em que nutrimos a consciência de sermos periferia). Observemos que Devés propõe, no final de seu livro, caminhos para superar o dilema que atravessa o pensamento periférico, e nesse sentido superar o próprio lugar periférico deste pensamento. Para isso, sugere que busquemos desenvolver, mais do que propostas mais “cêntricas” ou mais “originais”, um pensamento “progressista” e um “pensar melhor” ou “bem-pensar”. Dada a dificuldade em definirmos e operacionalizarmos estes dois conceitos – “progresso” em relação a que; “pensar melhor” em comparação com o que –, cabe mencionar a alternativa de Mariátegui, que pode ter ido além daquele dilema propondo o “mito da revolução social”. Trata-se efetivamente de uma saída distinta das sugeridas por Devés na conclusão de seu livro. Mas só até certo ponto. Talvez “progresso”, “pensar melhor” e “revolução social” no final das contas sejam todos eles mitos. E possivelmente sigamos precisando de mitos, e sempre precisaremos deles. A questão seria definir qual nos convêm.

Referências

- Aricó, J. (1980). “Introducción”. In: Aricó, José (org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Cidade do México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Beigel, F. (2001). “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, ano 6, n. 13.
- Carvalho, J. (2021). “O espectro de Mariátegui: história, presente e horizonte”. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v.13, n.3, p. 54-65.
- Devés, E. (2017 [2012]). *Pensamiento Periférico Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: CLACSO.
- Flores Galindo, A. (2009). *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Comintern*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Friggeri, F. P., Álvarez, M. J. A. (2022). “Materialismo y espiritualidad: Alma Matinal en Mariátegui y Hombre Nuevo en el Che Guevara”. En Kaysel, André, Friggeri, Felix Pablo, Sarapura Rivas, Sebastián, Casanova, Agustín [orgs.]. *Amauta. Mariátegui y el Socialismo Indoamericano*, v. I. São Carlos: Pedro & João Editores.
- Kaysel, A. (2018). *Entre a nação e a revolução: marxismo e nacionalismo no Peru e no Brasil (1928-1964)*. São Paulo: Alameda.
- López, M. P. (2016). *José Carlos Mariátegui: lo propio de un nombre*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Löwy, M. (2005). “Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, ano 10, n. 28.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1928a]). “Defensa del marxismo”. In: *Mariátegui: política*

- revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo IV.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1928b]). “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo II.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1928c]). “La lucha final”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo III.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1927]); “Heterodoxia de la tradición”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo V.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1925a]). “El hombre y el mito”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo III.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1925b]). “Dos concepciones de la vida”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo III.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1924]). “Pasadismo y futurismo”. *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo V.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Paris, R. (1978a). “El marxismo de Mariátegui”. In: Aricó, José (org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* Cidade do México: Pasado y Presente.
- Paris, R. (1978b). “Un sorelismo ambiguo”. In: Aricó, José (org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* Cidade do México: Pasado y Presente.
- Pereira da Silva, F. (2024). *Em busca da comunidade: caminhos do pensamento crítico no Sul Global.* São Paulo: Elefante.
- Pericás, L. B. (2005). “José Carlos Mariátegui e o marxismo”. In: Mariátegui, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos.* São Paulo: Boitempo.
- Rubbo, D. A. (2018). “Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui”. *Estudos Avançados*, 32 (94), p. 391-409.
- Rubbo, D. A., Mascaro Querido, F. (2013). “José Carlos Mariátegui: breve apresentação e cronologia (1894-1930)”. *Lutas Sociais*, São Paulo, vol.17 n. 30, p. 58-62.
- Sorel, G. (2004 [1908]). *Reflections On Violence.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Villaverde, L. A. (1978). “El sorelismo de Mariátegui”. In: Aricó, José (org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* Cidade do México: Pasado y Presente.